

קובץ
מנורה בדרום

במה תורנית לבירורי
הלכה ומנהג

גליון כ"ה
מנחם אב - תשפ"א

נכתב
ע"י אברכי
אופקים
ותפרח

קובץ מנורה בדרום

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

י"ל בסיוע מכון גם אני אודך



עימוד ועיצוב



חתימה על עימוד ברמה
054-8451833

דבר המערכת

שמחים אנו להגיש לציבור בני התורה, את גליון חודש מנחם אב תשפ"א של קובץ **מנורה בדרום** - גליון כ"ה, המלא כתמיד מחידושי התורה של האברכים המופלגים בני עירנו, עיר התורה **אופקים**, אשר בס"ד הם כמעין המתגבר, ושופעים חידושי תורה.

ובס"ד, גליון זה פותח את השנה השלישית לקובץ מנורה בדרום, ובתפלה על העתיד - שנזכה לעוד שנים רבות נעימות וטובות, של הפצת והגדלת תורה.

וכמו כן שנזכה שחודש זה יתהפך לנו מיגון ולשמחה, ומאכל ליום טוב, ושעד הגליון הבא כבר נזכה לביאת גואל צדק, והרשעה כולה כעשן תכלה, ושנזכה לשמוח בשמחת ירושלים ולעלות עם כל אחינו לרגל, אמן כן יהי רצון.

מאחר והדפסת הקובץ עולה כל חודש הון תועפות, אנו מבקשים מהציבור היקר - **אנא, הטו שכמ ושאו בעול ההוצאה לאור**, וטלו חלק בזכויות הגדולות של הפצת התורה העצומה, ותבוא עליכם ברכת טוב.

ואלו כללי הקובץ:

- ♦ שליחת מאמרים לקובץ ניתנת לאברכים בני **אופקים** ו**תפרח**. ולמדור תגובות מתקבלות בשמחה ובמצב תגובה **אף מבני שאר המקומות**.
- ♦ מתקבלים מאמרים הנוגעים לכירורי הלכה או מנהג, וע"כ לכתחלה רצוי להגיע למסקנא הלכתית ברורה בסוף המאמר **[אף אם אינו מתכוון להורות הלכה למעשה]**, או לחילופין **שקלא וטריא** מחודשים או **ביאורים** מחודשים בדברי הפוסקים הנוגעים להלכה, ככל נושא בתורתנו הקדושה.
- ♦ **חובה** לכתוב בראש המאמר כותרת ברורה, וכן **כדאי** לכתוב בתחלת המאמר פירוט קצר של מטרת המאמר. וכן **חשוב מאוד** לכתוב בסוף המאמר מסקנא ברורה או פירוט הדינים העולים [ומומלץ מאוד לחלק את המאמר לפרקים עם כותרות ביניים, וכן עם אותיות לכל קטע - הדבר מקל מאוד על הקוראים, וכן על הרוצה לכתוב מכתב תגובה ולהתייחס לקטע מסוים במאמר].
- ♦ **כדאי לדעת** - ניתן לקבל למייל את הקובץ בכל חודש, וכן ניתן לקבל אף את הקבצים הקודמים. ובס"ד גליונות רבים כבר נגישים לכולם בתוכנת **אוצר החכמה**.
- ♦ הרוצה ליצור קשר עם אחד מכותבי הקובץ ולשאת ולתת עמו **[אף ללא כוונה לשלוח תגובה לקובץ]** יכול לפנות למערכת ולקבל פרטים. ואם ירצו, יכולים לנסח בסוף מכתב תגובה משותף ולשלחו למערכת הקובץ, ואי"ה יתפרסם בגליון הבא.
- ♦ שליחת מאמרים ותגובות לקובץ אלול, תתאפשר עד יום **ראשון כ"ג מנחם-אב בשעה 20:30** - חומר שיתקבל במערכת אחר תאריך זה לא יתפרסם בחודש הנוכחי, וכל **במקרים הרי זה משובח** [ובחומר שאינו מוקלד יש להקדים כמה ימים לפני כן].

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

בברכת נחמה לכל עם ישראל,

ובצפיה לראות בגאולה השלימה ובביאת גואל צדק במהרה,

מערכת קובץ 'מנורה בדרום'.

תוכן העניינים

גנוזות

הרב אהרן גבאי

מכתב מאת הגאון רבי דוד צבי הילמן זצ"ל בענין פירוש רש"י למסכת הוריות..... יג

הרב און אברהם הכהן סקלי

רמזי ע"ב שמות הקודש בסידור התפלה לר"ד משאש..... טז

מאמרי הלכה

הגאון רבי שלמה לוי שליט"א

בגדרי זכר למקדש..... כז

הגאון רבי מנחם גולדברג שליט"א

בענין אמירת "נחם"..... לא

הרב אוריאל ראובן אייזנבך

בדין כתיבת סת"ם מתוך הכתב..... מ

הרב יואל אמויאל

מקדש על הפת אם צריך לאכול ב' כזיתים..... מג

הרב בנימין ברינקמן

הערות בדיני קדושת בית הכנסת..... מז

הרב גרשון גולד

הערות בענין אמירת העקידה..... נז

הרב איתי גייסי

בדין כתם על דבר המקבל טומאה..... סב

הרב אברהם יחיאל הלר הכהן

הערות בדברי הפוסקים בדין קריעת שקיות ופתיחת אריזות מזון..... סז

הרב אהרן וייזר

בענין חילול מעשר שני על פרוטות וביותר משווי [סי' ג'..... עז

בענין חילול מעות מעשר שני על פירות חוץ לירושלים [סי' ד'..... פו

הרב ישראל מאיר ויינשטיין

בענין מכה בפטיש באוכלין..... קב

הרב יוסף יהודה ועקנין

בשיטת רש"י בענין חילול מעשר שני ממתבע על מתבע [ובדברי החזון איש
בזה]..... קז

הרב משה חליוה

בהא דכתב הטור דנהגו לברך במוצאי שבת על עצי הדס
והמסתעף..... קיז

טעימת נשים מיין הבדלה..... קכג

הרב אבינועם טאובנר

הערות בעניני לשון הרע..... קכו

הרב יצחק ירחי

ברכה בגוף ערום או שלבו רואה את הערוה..... קלב

הרב ערן כברה

בענין האם תוספת שביעית נוהגת בזמן הזה, ומהו שיעור זמן התוספת שביעית
[סימן א'] קמא

בגדר הוספת זמן מועט לקיום מצות תוספת שביעית [סימן ב'] קמח

הרב אוריאל כהן

עניין יום ט"ו באב.....קסד

הרב צור מנחם כהן

בענין תוקף חיוב ד' תעניות קע

הרב אביחיל לוי

בביאור מלאכת קושר קעו

בביאור אמירת פס' ה' שפתי תפתח קודם התפלה קפ

הרב אברהם יעקב לוי

בגודל המעלה והחיוב בקריאת ההפטרות מתוך נביא הכתוב ע"ג
קלף.....קפה

הרב יאיר מינקוס

בדין בשמים בת"ב וביוה"כ.....קפט

הרב נחום מנדלבוים

כוונת לשמה בלימוד התורה.....קצד

הרב נחמיה סגל

בענין חובת תפילה בעת צרה.....קצז

הרב אליעזר פלקוביץ

חציצה בנטילת ידים רא

הרב חיים פנחסוב

מניעת צער מבע"ה - עד כמה רה

הרב אברהם ישעיהו קשש

מיסודות מסכת יומא [חלק ג'] ריג

הרב גמליאל הכהן רבינוביץ

חקרי הלכות במי שאוכל בשוק פסול לעדות רמ

הרב חן ריחניאן

בכח חכמים לגזור גזירות על דברים המפורשים בתורה רסב

הרב שרון שרפי

חידושים ובאורים והערות להלכה בענייני תשעה באב רסו

תגובות הקוראים

מכתב א'

הרב יוסף אביטבול רעז

בענין יחוד בשעת אזעקה

מכתב ב'

הרב אוריאל ראובן אייזנבך רפ

קדימת לבושים במרחץ ♦ הפעלת מכשיר חשמלי בשבת ♦ פתיחת אריזות בשבת ♦ זמן
הנץ החמה

מכתב ג'

הרב אהרן גבאי רצא

טבילת עזרא ♦ אמירת "שפתי תפתח" ♦ הערות בהגהות הסידור לר"ד משאש

מכתב ד'

הרב מתתיהו גבאי.....ש

הדלקת נרות חנוכה במנייני חצירות בזמן הקורונה

מכתב ה'

הרב גרשון גולד.....ש

אמירת פרשת העקידה בשבת ♦ פרישת כהן גדול ביום הכיפורים

מכתב ו'

הרב משה חליוה.....שח

רמזים בברכת אשר יצר ♦ הנותן צדקה לעני בסבר פנים רעות ♦ בהא דיש לפרש תפלתו
 ♦ איטר לענין נעילת וקשירת מנעליו ♦ כיבוי האור קודם הדלת נרות שבת ♦ קשירת
 אזיקון בשבת ♦ הוציאו ס"ת ישן אם מותר להחליפו בחדש ♦ הכשר כלים שבישל בהם
 עכו"ם לחולה בשבת ♦ המוצא דפי ד"ת ברחוב בשבת

מכתב ז'

הרב משה יגודיוב.....שיא

בענין זמן הנץ החמה הנראה

מכתב ח'

הרב אהרן יפהן.....שיד

בדין סטנדר עם הברגה בשבת ♦ איסור בונה בחשמל ♦ שימוש באזיקונים בשבת ♦ פתיחת
 שקית שוקו בשבת ♦ הידוק חלקים בשבת

מכתב ט'

הרב עמנואל מולקנדוב – הרב אברהם יחיאל הלר הכהן.....שיז

קריעת אריזות שיש בהם מזון או שאר דברים לצורך השבת

מכתב י'

הרב ינון סיבוני.....שלד

בענין הפקעת עצמו מן המצוות

מכתב י"א

הרב אשר פורת **שלן**

בענין זמן הנץ החמה הנראה

מכתב י"ב

הרב יוסף פריץ **שנ**

סדר קשירת המנעלים

מכתב י"ג

הרב יוסף שרוני **שנה**

הקדמות פרשת העקידה למזמורים הנוספים בפסד"ז בשבת





גנוזות



הרב אהרן גבאי

מזח"ס 'דינת אהרן'

מכתב מאת הגאון רבי דוד צבי הילמן זצ"ל בענין פירוש רש"י למסכת הוריות

מתולדות רבינו: הגרד"צ הילמן נולד בשנת תרפ"ו. הוא היה דמות תורנית מיוחדת. ידיו רב לו בתחומים רבים ומגוונים של הספרות התורנית: ערך את 'אגרות בעל התניא ובני דורו', ההדיר את פירוש הרשב"ץ לברכות, שיטה קדמונית לקידושין ואגרות הרמ"ה וספר המצוות להרמב"ם מהדורת שבתי פרנקל. השתתף בעריכת רמב"ם פרנקל והאנציקלופדיה התלמודית^א. נפטר בכ"ז אלול תש"ע. וראה עליו עוד במדור הזכרון בקובץ 'ישורון' כרך כד (ירושלים תשס"ט) עמ' תתיג-תתפה, והמשכו בכרך כה עמ' תקצ-תרעד. ובמאמרי: 'עשור לפטירת הרב דוד צבי הילמן', המעין 235 (תשרי תשפ"א), עמ' 103-106, במאמר זה העליתי על הכתב כמה זכרונות אישיים מבקוריי אצל רבינו זיע"א שהשפיע מהדור וזיוו על רבים וגם עליי הקטן.

סיפור מציאת המכתב: לפני מספר שנים גרתי ברחוב שהתגורר בו הרב הילמן ז"ל, וכמה פעמים נכנסתי לבית אלמנתו תחי', ועיינתי בספרים הרבים הנמצאים בסלון הבית מהרצפה ועד התקרה ממש "בית מלא ספרים", בין היתר חיפשתי בין הספרים דברים מתורת הרב הילמן שטרם נדפסו, מצאתי אז מספר מכתבים של התכתוב עם הרב גלאנצר שמצאתי בתוך ספרו של הרב גלאנצר "מעייני אג"ם, ופירסמתיים במאמר: 'רד"צ הילמן ורא"מ גלאנצר - שיתסר מכתבים בענייני תורה ולשון', חצי גיבורים, כרך י (תשע"ז), עמ' תתיכ-תתיקכט. באותם ביקורים מצאתי גם דף הערות בכתב יד רבינו ז"ל, שהונח בתוך עותק הספר "פירוש רש"י למסכת הוריות" מהדורת מכון אהבת שלום בההדרת הרב בצלאל דבליצקי, והעתקתיו בדקדוק רב, והחזרתי הדף המקורי למקומו, ועתה הגיעה השעה לפרסם דף זה.

להלן פירסום מלא של דף ההערות, שבו רשם הרב דוד צבי הילמן זצ"ל, מספר הערות חשובות על המבוא של הרב דבליצקי.

מסגנונם ניכר שהרב ז"ל כתבם בצורה מסודרת ע"מ לשולחם במכתב לרב המהדיר, אך בסוף לא עלה בידו הדבר והמכתב לא בא לידי גמר, ולכן לא נשלח לרב דבליצקי, וכפי ששמעתי מהרב דבליצקי.

א. מלבד ביקורת כללית על ערכים שכתבו אחרים, השתתף הרב הילמן בכתיבת ערכים רבים באנציקלופדיה התלמודית, ביניהם: הפרשת חלה, הפרשת תרומות ומעשרות, וידוי מעשר, חמץ, חמץ נוקשה, חמץ שעבר עליו הפסח, חציצה, טעמי המקרא, יום, כתובה, כתובת בנין דכרין וכתובת יבמין (ע"פ אנציקלופדיה תלמודית כרך כט עמ' 9 בסופו).

כמדומה שלמרות שלא בא לידי גמר, עדיין מאחר והדברים כתובים בצורה רהוטה וברורה, הם ראויים להעלות לשלחן מלכים.

הרקע להערות רבינו במכתב זה: במבוא של הרב דבליצקי, בא הכותב לבסס את יחוס הפירוש להוריות כפירוש שנכתב על ידי רש"י, ודלא כטענות הרי"ן אפשטיין וסיעתו, שהוכיחו בכמה הוכחות יפות שהפירוש להוריות לא נכתב על ידי רש"י, אלא הוא מסוג פירושי מגנצא המיוחסים לרגמ"ה, ובטעות יוחס בארץ ספרד פירוש זה לרש"י.

בין יתר הטענות הם מראים שרק בפירוש למסכת הוריות יש שימוש בביטוי "הם הכי נמי", וכן שימוש מרובה מדיי במילה "כלומר". הרב דבליצקי השתדל לדחות טענות אלו ולטעון שאולי גם בשאר המסכתות היה במקור הביטוי הם הכי נמי והוא נמחק על ידי המעתקים, וכן שאין כל הכרח שרש"י לא שינה סגנונו ממסכת למסכת, הרב הילמן במכתב דלהלן מפריך חלק מדחיות הרב דבליצקי, וניכר מבין שיטי דבריו שדעת הרב הילמן היא כדעת רי"ן אפשטיין שפירוש הוריות אינו מרש"י.

גם אני הקטן סבור שטענות הרי"ן אפשטיין צודקות מאד, וכבר כתבתי בקצרה בקונטרסי 'מבוא לספרי הראשונים נדרים - ג' מאמרים' עמ' ג ועמ' כז, וזה לשוני: "המפרש להוריות המיוחס לרש"י אצל הרמ"ה, הרמב"ן, הריטב"א, תוס' הרא"ש (שנכתב בספרד), ריב"ש, רשב"ץ, מהר"י קורקוס, ור"א מזרחי (ראה: ב' דבליצקי [שם הע' 17]. יוער כי טעה בצינונו למאירי יב, א וכוונת המאירי לרש"י כריתות ו, א). אפשטיין האריך להוכיח שהוא מפירושי מגנצא, ועוד ראייה לכך מהמאירי (הוריות ה, א; שם יא, ב) המביא מדבריו כ"ש מפרשים" (פירוש זה היה ידוע בפרובנס, ור"י מלוניל הביאו במסכת הוריות בסתמא). עוד יש להוסיף שבפירוש הרע"ב למסכת זו לא השתמש כלל במפרש, ובהגדות התלמוד קושטא רע"א (ראה לעיל ליד הע' 19) 12 הפירושים הראשונים (עד אמצע דף י ע"ב) נמצאים במפרש ומשם ואילך רובם ככולם אינם בו. ראה עוד: רי"ח סופר, ברית יעקב, ירושלים תשמ"ה, סימן כז סעיף א; ב' דבליצקי, מבוא לפירוש רש"י על מסכת הוריות על פי כת"י פארמא, ירושלים תשס"ה, ויש לי להשיב על כל דבריו ועוד חזון למועד. ושמעתי שהרב עקיבא ג'סל מצא ב"קובץ" כת"י המביא רש"י הוריות וכ' משהו מעין זה: פירוש להוריות ואני סבור שהוא לרש"י ז"ל ע"כ, ומבואר שלא היה מיוחס לרש"י בכל העולם כולו". עד כאן לשוני.

להלן העתק המכתב בשלימות, אציין שגם דיבורי המתחיל וההדגשות הם מלשונו של הגרד"צ, אני רק הוספתי קו תחתיו כדי להדגיש את כל הציטוטים מהרב דבליצקי, וכן הוספתי בשוליים כמה הערות.

המכתב

עמ' 8: בספרי בית מדרשו דרש"י שלא "הוגהו ותוקנו" כפירושו לתלמוד ... מחז"ו הל' פסח ס"ס נ"ו (=נדמ"ח ע' הרב גולדשמידט עמ' תלד) - הכותב שם אינו מ"דבי רש"י" אלא מאוחר כמה דורות שהביא דברי רשב"ם (בערבי פ'סחים קו:) וכ'תב עליו וה"נ מוכח בכיצד מברכין וכו' עד סיומו במלים כך נ"ל.

משער אני דהם ה"נ" הכותב בס' האורה וא'ינו תח"י לבדוק השערת.

שם: אין ספק כי בעיון בכתה"י...ימצא¹. - דברי נבואה ממש!

שם: ברי איפוא שכשם... כך בכל פירוש"י לתלמוד נמחתה"י

שם: בכל פירושי רש"י למסכתות... אין "אומר אני" ולא "ולי נר'אה" - אפשטיין כ' גם "ויכו"ב שפירושו הכרעה לצד א' הפירושים בכל צורות הלשון, האם אין במסכתות אלו שום הכרעה?

עמ' 9: "מי יתקע שלא שינה סגנונו" - זה אינו שינוי סגנון אלא שינוי משמעות המלה "כלומר" שהיא משמשת בהוריות כהקדמה לכל פירוש².



ב. "דהם הכי נמי" - מליצה יפה לפי העניין כאן, העוסק בנוהג כתיבת 'הם הכי נמי' תחת 'הכי נמי'. וכוונת רבינו שגם הכותב בספר האורה עמ' 22 - שהביא שם הרב דבליצקי שיש בו הביטוי "הם הכי נמי" - הוא גם כותב מאוחר ואינו מדבי רש"י, ואכן ידוע שספר האורה נערך בפרובנס ויש בו חלקים רבים שהועתקו מספר העתים (ראה סיכום המחקרים בתחום זה: הרב אברהם ביטון, מכילתא גליון ב, כסלו תשפ"א, עמ' 314), ולע"ע לא התפנית לברר על קטע זה בספר האורה שם מה מקורו.

ג. הרב דבליצקי שם כתב שאין ספק שבעיון בכתבי יד של רש"י לתלמוד ימצא הרבה הביטוי 'הם הכי נמי', ועל זה חרה אפו של הרב הילמן וכתב שזה בבחינת דברי נבואה, כלומר שאין בזה ממש, ואכן חכם עדיף מנביא, ולאחר בדיקת כל כתבי יד של פירוש רש"י לתלמוד בכל מסכתות ב"ק מגילה ר"ה וסוכה לא נמצא ביטוי זה בפירושי רש"י, והרב ישראל גרינבוים מצא ביטוי זה רק פעם אחת ויחידה ברש"י מסכת יומא בכתבי היד בדף טו ע"ב ד"ה ברישא "הם הכי נמי בכל הדמים" - כ"ה בג' כתבי היד של רש"י יומא פרמא אוקספורד ואסקוריאל.

ד. רבינו לא כתב על דברי הרב דבליצקי אלו הערה כלשהיא, אך העתיק תיבות אלו מאחר והם סיום השערת הרב דבליצקי הנ"ל, שאליה השיג רבינו לעיל שכל זה דברי נבואה ממש.

ה. ההערה זו מוסבת על טענת רי"ן אפשטיין שהוכיח שהמיוחס לרש"י הוריות אינו לו, כי ברש"י הוריות יש ריבוי של שימוש "כלומר", ועל זה השיב הרב דבליצקי שמי יתקע שלא שינה רש"י סגנונו. ועל דחיה זו השיב הרב הילמן שאין זה רק בגדר שינוי סגנון אלא זה שינוי משמעות המילה, כי ברש"י בכל המסכתות תיבת כלומר מורה על פירוש שאינו כפשט המילים אלא פירוש דחוק בבחינת "כמו לומר", וכמו בגמ' "לא שמיע לי כלומר לא סבירא לי", אבל המפרש בהוריות משתמש בתיבה זו במובן אחר לגמרי, ואצלנו זו מילת הקדמה כמעט לכל פירוש, גם פירוש שאין בו דוחק לשוני כלל.

הרב און אברהם הכהן סקלי

רמזי ע"ב שמות הקודש בסידור התפלה לר"ד משאש

בגליון הקודש [גליון כ"ד - תמוז תשפ"א] פירסמנו בס"ד הגהות ע"ס התפלה למוהר"ר דוד משאש זלל"ה, וצינו שעוד נמצאת בסידור הנוכח עבודה מקורית של רבינו, שיגע ומצא במשך כל תפלת החול רמזים לע"ב שמות הקודש, שיש ענין להזכירם בכל יום. וכעת בס"ד אנו זוכים לפרסם את הדברים מעל במת מנורה בדרום.

אמנם חשוב לציין, שדעת האר"י ז"ל היתה שאין לומר פסוקים אלו, כדכתב מהרח"ו ז"ל בשער התפלה [דרוש נוסח התפלה], וז"ל "אמנם הע"ב פסוקים שמתחילין 'ואתה ה' מגן בעדי וכו', הנדפסים בסידורי ספרד, אין לאומרם כלל, לא אז [=כלומר אחר חזרת הש"ץ, כנדפס בדפוס ונציה רפ"ד] ולא אח"כ כלל ועיקר".

מובאת תחלה^א הקדמת רבינו בענין אמירת ע"ב הפסוקים, ועבודתו הנ"ל [המצורפת עם עוד כמה ליקוטים בסוף סידור התפלה הנ"ל]. מחמת שלשונו של רבינו מלאה מליצות - לתפארת המלאכה השתדלתי לציין מקורות לרוב מליצותיו.

רוב תורות לספריה לאומית שהסידור נמצא בבעלותם, על רשותם האדיבה לפרסם הדברים. כמו כן אודה מקרב לב לרב עזרא שבט שליט"א מהספריה הלאומית, שטרח בשבילי למצוא ולצלם כמה דפים שהיו חסרים בצילום הסידור, ועי"כ ניצלו כמה הגהות של רבינו - תהא משכורתו שלמה מעם ה'.

אמנם אף אחר זה היה חסר בסידור דף אחד שבו נמצאים שני שמות, אך עזרנו השי"ת והצלחנו להשלימם, כמבואר בפנים.

רמזי ע"ב שמות הקודש לר"ד משאש

בהיות שידוע גודל תוקף מעלת אמירת הפסוקים הרמזים והמצורפים בהם ע"ב שמות דשם הקדוש שם בן ע"ב. כאשר חכמים ז"ל הגידו שהוא שם החסד והרחמים, וטוב מאוד להשמיע התפלה וליישר ההרהור ושלא ישלוט בו שום פגע רע וכו', והיא שעמדה לראשונים ז"ל לזכות את הרבים, למען דפו"ס^ב אותם בספר ובדיו, בס' תפלת החדש המצוי ביד כל אדם,

א. חילוק ההקדמה לפסקאות, ופסוק המשפטים - אינם במקור, אלא מעשה ידי, להקל על הקריאה.

ב. ע"פ יחזקאל (יד, ה) - לְמַעַן תִּפְשֶׁן אֶת-בֵּית-יִשְׂרָאֵל בְּלֶבָם.

שכל הפוגע בו קובע'וי חובה.

אמנם הן בעון אין איש שם על לב, בפרט בדורות הללו אשר רבו מהרבה'י הסבות וטירדות ותחבולות היצר, אל כל הבא אל בית התפלה, בפרט אם הוא דווקא בעיני עצמו - להטות לבבו אליו' לרוץ בחמת כחו, נותן זמירו'ת, כמו חי כמו חרוץ', כבלע את הקדש, למהר לצאת, יפה שעה אחת קודם, להקביל פני עסקיו בסבר פנים יפות, שמא יברחו, ובחיק כסילים ינוחו'. וניכר האיש בשיחו, שבהגיעו לאמירת עלינו לשבח שהוא מעולה על כל תושבחות שבעולם, כמו שמפורש יוצא בדברי גאוני קמאי ז"ל, כל איבריו ישמחו, ואמרו בשפה בלול'ה ובנעימה קלוש'ה"א, ודברו נחוץ'ב, ופשט את הרגלי' פעם בחוץ'י, ק"ו שישנו בכל, יוסיף לעקבות' משיח'ה"ט לומר הע"ב פסוקים, והם ע"ב קלטי' בעיניו, קלים שבדמאי'י ח"ו.

גם אלה לחכמים ישצ"ו, ואני כאחד מהם בעוה"ר, לרוב בלבול הדעת מרוב רבי טירדות הבלי הזמן אשר השתרגו על הצואר, ונוסף עליהם אביהם הראשון תשות כח וחולשת המזג. ע"ז אני אומר דרך הלצה - המאריך בתפלתו בא לידי כאב"י וכו', ולכן גם הם מתעסקים בהכרחי בדברים שבחובה, ומברכים על המוגמר בשובה ונחת, ויוצאים בכי טוב"ט בשעה שבני אדם יוצאים ו עוד מעט.

על כן שמתי רעיוני לראות איזה אופן ותקון לדבר זה מיהת שיועיל לי ולזולתי, ועל זה פקחתי עיני בס"ד, ואפן כה וכה בסדר התפלה וארא כל תיבות אשר ש'ם שמות באר'שכא

ג. אולי ע"פ ש"ע אר"ח (תרפ"ב) "מת מצוה שאין לו קוברים, שהפוגע בו קוברו תחלה וכו'".

ד. ע"פ ירמיהו (מו, כג) - כי רבו מארבה ואין להם מספר.

ה. ע"פ מלכים א (ח, נח) להטות לבבנו אליו [ובדברי רבינו מתפרש על יצה"ר].

ו. ע"פ דניאל (ח, ו) - וירץ אליו בחמת כחו.

ז. ע"פ איוב (לה, י) - נתן זמרות פלילה [ונראה שכונת רבינו מלשון 'לא תזמור' וכיו"ב].

ח. תהלים נח, י.

ט. במדבר ד, כ.

י. ע"פ קהלת (ז, ט) - כי כעס בחיק כסילים ינוח.

יא. ע"פ דאיתא בברכת יוצר אור - בשפה ברורה ובנעימה קדושה.

יב. ע"פ שמואל א (כא, ט) כיהיה דבר הפלף נחוץ.

יג. ע"פ משנה כתובות פ"ג - הפוסק מעות לחתנו ופשט לו את הרגל.

יד. ע"פ משלי (ז, יב) - פעם בחוץ פעם ברחבות [ובדברי רבינו מלשון 'מה יפו פעמך בנעלים'].

טו. ע"פ משנה סוף סוטה - בעקבות משיחא חוצפא יסגא וכו'.

טז. ע"פ ישעיהו (יט, א) - הגה ה' רכב על-עב קל [ובדברי רבינו רומז על ע"ב פסוקים, שקלים בעיניו].

יז. ע"פ משנה ריש דמאי.

יח. ברכות (לב:).

יט. ע"פ פסחים (ב). - "לעולם יכנס אדם בכי טוב ויצא בכי טוב".

כ. ע"פ משנה ב"ב (צט). "מי שיש לו בור לפניו מביתו של חברו וכו' ויוצא בשעה שדרך בני אדם יוצאין".

כא. ע"פ תהלים (מו, ו) - אשר-שם שמות בארץ.

משם בן ע"ב, ושמתי אותם רומז ונרמז^{כב} בראשי תיבות או סופי תיבות או אמצעי תיבות, רשמתי אותם מן הצד, עד אשר באתי לידי גמר הע"ב שמות כ"ה עלי. ומעתה ל"ו כל אדם זוכה^{כג} זכייה זו מרובה, כמה וכמה טובה^{כד}, שעם אמירתו סדר ונוסח התפלה, לשונו תהלך באר"ש^{כה}, ולבבו ל"ו כן יחשוב^{כו} בשם הטמון ברמז^{כז}, ונמצא דהוא באחת ועלתה לו בשתיים^{כח}, אחת בפה ואחת בלב^{כט}.

ודרך זו נקלה בעיני כל אדם כי היא דרך קצרה וארוכה^ל, אורך המעלה, היא העולה^{לא}, זאת לא זאת^{לב} אלא דמצוה גוררת מצוה, שהרי לפי זה מוכרח לומר סדר ונוסח התפלה מתוך הספר כדי שיהיו עיניו פקוחות לשם שמים הרומז על האר"ש^{לג}, וע"י כן תתעורר מצד כוונתו בתפלה יותר מאמירתו אותה בע"פ, כמו שהוא בדוק ומנוסה. ואל יאמר לבך על כי באו השמות שלא כסדרן ויצאיתן מן הפסוקים, גם לפעמים נרמזו בפרו' פרו'ת^{לד}, כי אין בכך כלום, שכן מצינו לראשונים כמלאכים ז"ל, בדרך זו הלכו וטעמם ונימוקם עמם בין תבין בספרים, חפץ תמצא נעימים אמרים. אלא מעתה פקח עיניך וראה בפנים בצדי הספר, ותמצא מבוקשך אורח לצדיק מישרים^{לה}, ואיני צריך להזהירך שלבך אל ימהר להוציא משפט לחוץ שום שם משמות הקדש האמורים, רק לחשוב מחשבות בפנימיות הלב יהיו מאירים ומזהירים, ה' יעדכ"ש [=יעזרנו על דבר כבוד שמו] אמן כ"ר.

[כתב רבינו בגוף הסידור דף כ ע"ב, וז"ל:] עיין מה שכתבתי בתחילת הספר^{לו} על נייר לבן דף י"א ע"א בענין שם בן ע"ב, וזה החלי בע"ה:

א. בסדר הקרבנות. וזכרתי להם ברית ראשונים אשר הוצאתי וכו' - ראשונים אשר הוצאתי ר"ת ראה.

ב. אם יהיה נדחך בקצה השמים משם יקבצך וכו' - בקצה השמים משם ר"ת למפרע מבה.

ג. מי א-ל כמוך נשא עון ועובר על פשע וכו' - נשא עון ועובר ר"ת למפרע ענו.

ד. לא החזיק לעד אפו כי חפץ חסד הוא. ישוב ירחמנו וכו' - הוא ישוב ירחמנו ר"ת היי.

ה. ישוב ירחמנו יכבוש עונותינו וכו' - ישוב ירחמנו יכבוש ר"ת ייי.

כב. ע"פ משנה גיטין (נט.) - "חרש רומז ונרמז וכו'".

כג. ע"פ ברכות (ב:) - "לא כל אדם זוכה לשתי שולחנות".

כד. ע"פ דאיתא בהגדש"פ - "על אחת כמה וכמה טובה כפולה וכו'".

כה. ע"פ תהלים (עג, ט) - וְלִשְׁׁנָם תִּהְיֶה בְּאָרְץ.

כו. ע"פ ישעיהו (י, ז) - וְלִבָּבוֹ לֹאִיכָן יִחְשַׁב.

כז. מליצה על משקל 'טמון ברמז', היינו הטמון באפר חם.

כח. אולי ע"פ יומא (כב:) - "שאל באחת ועלתה לו, דוד בשתים ולא עלתה לו".

כט. ע"פ פסחים (קיג:) [ועוד] - "המדבר אחד בפה ואחד בלב".

ל. ע"פ עירובין (נג:).

לא. ע"פ ויקרא (ו, ב) - הוּא הָעֵלָה עַל מוֹקְדָה.

לב. ע"פ יחזקאל (כא, לא) - זֹאת לֹאִיזֹאת הַשְּׁפֵלָה הַגְּבֵהָ.

לג. ע"פ בראשית (א, כו) [ועוד] - וּבְכָל־הַיּוֹם הָרִמֵּשׁ עַל־הָאָרֶץ.

לד. ע"פ שופטים (ה, ב) - בְּפָרֵעַ פְּרָעוֹת בְּיִשְׂרָאֵל [וכוונת רבינו מלשון 'למפרע'].

מנורה רמזי ע"ב שמות לר"ד משאש בדרום יט

ו. אלו דברים שאדם אוכל מפירותיהם בעולם הזה וכו' - מפירותיהם בעולם הזה ר"ת מבה שני.

ז. לעולם יהא אדם וכו' לא על צדקותינו וכו' כי על רחמיך הרבים - על רחמיך הרבים ר"ת למפרע רהע.

ח. הן גוים כמר מדלי וכו' הן איים כדק יטול - הן איים כדק ס"ת למפרע מנק.

ט. לפיכך אנחנו חייבים להודות לך ולשבחך ולפארך וכו' - לך ולשבחך ולפארך ר"ת לוו.

י. וליתן שיר שבח והודאה לשמך - שיר שבח והודאה ס"ת למפרע הרח.

יא. כי אתה הוא א-להים לבדך עליון לכל ממלכות הארץ - לבדך עליון לכל ס"ת למפרע נלך.

יב. שם - עליון לכל ממלכות הארץ ר"ת עלם.

יג. כי אתן אתכם לשם ולתהלה בכל עמי הארץ - אתן אתכם לשם ס"ת נמם.

יד. ועשירית האיפה סלת למנחה בלולה בשמן כתית רביעית ההין - בלולה בשמן כתית ס"ת למפרע נתה.

טו. בסוף סדר הקטורת - ה' צבאות אשרי אדם בוטח בך - אשרי אדם בוטח ס"ת למפרע מהי.

טז. (י"ו) שם - ה' הושיעה המלך יעננו ביום קראנו - ה' הושיעה המלך ר"ת יהה.

יז. בסוף סדר הקרבנות - יהר"מ וכו' שתבנה בית המקדש במהרה בימינו וכו' - המקדש במהרה בימינו אתיות שלישיות למפרע הקם.

יח. הודו - כי גדול ה' ומהולל מאוד ונורא הוא על כל אלהים - ומהולל מאד ונורא ס"ת למפרע אלה.

יט. אז ירננו עצי היער מלפני ה' כי בא לשפוט את הארץ - כי בא לשפוט ר"ת למפרע לכב.

כ. (ך) ברוך ה' א-להי ישראל מן העולם ועד העולם וכו' - מן העולם ועד ס"ת למפרע מנה.

כא. שם - והוא רחום וכו' והרבה להשיב אפו ולא יעיר כל חמתו - להשיב אפו ולא אותיות שניות למפרע פהל.

כב. ארוממך - ה' א-להי שועתי אליך ותרפאני - שועתי אליך ותרפאני אתיות שלישיות למרע ערי.

כג. העמדת להררי עוז הסתרת פניך הייתי נבהל - {הדף קרוע, ויש לשער: העמדת להררי עז ס"ת למפרע הזי}.

כד. כאן חסר דף אחד, וע"כ שני שמות חסרים, ונראה לשער [ב"ה' מלך וכו', שלפני ברוך שאמר] - ה' אחד ושמו אותיות שניות החש.

כה. שם זה חסר כנ"ל, ונראה לשער [שם] - כל הנשמה תהלל יה הללויה - כל הנשמה תהלל ר"ת כהת.

כו. למנצח בצורת המנורה, מעליה הפס' - כי עמך מקור חיים באורך נראה אור - עמך מקור חיים ר"ת למפרע העם.

כז. ברוך שאמר - ובשירי דוד עבדך נהללך ה' א-להינו - נהללך ה' א-להינו ר"ת למפרע אני.^{לז}

כח. מזמור לתודה וכו' עבדך את ה' בשמחה באו לפניו ברננה - עבדו את ה' ר"ת למפרע איע.

כט. יהי כבוד ה' לעולם ישמח ה' במעשיו - כבוד ה' לעולם ר"ת למפרע כלי.

ל. שם - ה' לעולם ישמח ר"ת ילי.

לא. שם - ישמח ה' במעשיו ס"ת חהו.

לב. ה' שמך לעולם ה' זכרך לדור ודור - ה' זכרך לדור ר"ת יזל.

לג. ה' מלך ה' מלך ה' ימלוך לעולם ועד - ה' ימלוך לעולם ר"ת ייל.

לד. חננו ורחום ה' ארץ אפים וגדול חסד - חנון ורחום ה' [מכאן קרוע, ונראה לשער - חנון ורחום ה' ר"ת למפרע יחו.

לה. כבוד מלכותך יאמרו וגבורתך ידברו - כבוד מלכותך יאמרו ר"ת למפרע מיד.

לו. שם. כתוב בגוף הסידור "פותח את ידיך (וכו' ר"ת פאי וכו' גי' פאל ס"ת חתך) ומשביע לכל חי רצון" [=היינו שם פאל].

לז. רצון יראיו יעשה ואת שועתם ישמע ויושיעם - שועתם ישמע ויושיעם ס"ת למפרע עמם.

לח. שומר ה' את כל אוהביו - את כל אוהביו ר"ת אבא.

לט. הרופא לשבורי לב ומחבש לעצבותם - הרופא לשבורי לב ר"ת למפרע ללה.

מ. המכין לארץ מטר המצמיח הרים חציר - המכין לארץ מטר ר"ת למפרע מלה.

מא. הללי א-להיך ציון. כי חזק בריחי שעריך וכו' - {ציון כי} חזק אותיות שניות ייז.

מב. השולח אמרתו ארץ עד מהרה ירוץ דברו - השולח אמרתו ארץ ר"ת האא.

מג. ישלח דברו וימסם ישב רוחו יזלו מים - ישב רוחו יזלו ר"ת למפרע ריי.

לה. ישעיהו (כו, ז).

לו. לפנינו מצורף בסוף הסידור.

לז. מכך שציין רבינו עד שורה זו הנמצאת בנוסח ברוך שאמר הקצר [פ"ז תיבות], נראה שנהג רבינו לאמרו, ולא את הנוסח הספרדי הארוך.

מנורה רמזי ע"ב שמות לר"ד משאש בדרום כא

- מד.** הללויה הללו את ה' מן השמים - ה' מן השמים ר"ת למפרע מיה.
- מה.** שירו לה' שיר חדש תהלתו בקהל חסידים - שיר חדש תהלתו ס"ת למפרע ושר.
- מו.** הדר הוא לכל חסידיו הללויה - לכל חסידיו הללויה ר"ת למפרע להח.
- מז.** ברוך ה' לעולם אמן ואמן - לעולם אמן ואמן ר"ת לאו.
- מח.** ברוך ה' מציון עושה שמים וארץ - ברוך ה' מציון ר"ת למפרע יבם.
- מט.** לך ה' הגדולה והגבורה וכו' - לך ה' הגדולה ר"ת למפרע ילה.
- נ.** לך ה' הגדולה והגבורה והתפארת והנצח וההוד - הגדולה והגבורה והתפארת ר"ת למפרע והו.
- נא.** והעושר והכבוד מלפניך ואתה מושל בכל - ואתה מושל בכל ר"ת ומב.
- נב.** מודים אנחנו לך ומהללים לשם תפארתך - אנחנו לך ומהללים ר"ת למפרע לאו שני.
- נג.** מרכבות פרעה וחילו ירה בים - פרעה וחילו ירה ר"ת פוי.
- נד.** נטית ימינך תבלעמו ארץ - נטית ימינך תבלעמו ר"ת נית.
- נה.** ברכת ישתבח- האל המלך הגדול והקדוש בשמים ובארץ - האל המלך הגדול ר"ת ההח.
- נו.** שם. הבוחר בשירי זמרה מלך א-ל חי העולמים - הבוחר בשירי זמרה ס"ת למפרע הרי.
- נז.** ברכת יוצר אור - המאיר לארץ ולדרים ברחמים - המאיר לארץ ולדרים ס"ת למפ' מצר.
- נח.** המשובח והמפואר והמתנשא מימות עולם - {המשובח והמפואר והמתנשא} ר"ת למפרע והו שני.
- נט.** ועל מאורי אור שיצרת המה יפארוך סלה - מאורי אור שיצרת ס"ת ירת.
- ס.** בגוף הסידור - ישתבח שמך לעד מלכנו יוצר (ר"ת מו"ם משם ע"ב) משרתים ואשר משרתיו וכו'. [=שם מום].
- סא.** בשפה ברורה ובנעימה קדושה כולם כאחד וכו'- ובנעימה קדושה כולם ר"ת למפרע בוק.
- סב.** ברכת אהבת עולם - ורחמיך וכו' אל יעזבונו נצח סלה ועד מהר והבא ברכה עלינו ברכה ושלוש וכו' - {ועד מהר והבא} אותיות שניות למפרע ההע.
- סג.** ברכת אמת ויציב - ומלכותו ואמונתו לעד קיימת - ומלכותו ואמונתו לעד ר"ת וול.
- סד.** אמת שאתה הוא ה' א-להינו וא-להי אבותינו מלכנו מלך אבותינו וכו' - וא-להי אבותינו מלכנו ר"ת למפרע אום.
- סה.** מעולם הוא שמך ואין א-להים זולתך סלה - מעולם הוא שמך ר"ת מהש.
- סו.** אמת שאתה הוא אדון וכו' - שאתה הוא אדון ר"ת למפרע שאה.

מנורה רמזי ע"ב שמות לר"ד משאש בדרום

כב

סז. משה ובני ישראל לך ענו שירה - לך ענו שירה ר"ת למפרע עלש. [בסידור תפלת החדש עשל].

סח. תפלת י"ח, ברכת תקע בשופר - בגוף הסידור - "יר"מ יאו"א שכל טפה וטפה וכו' שמך הגדול היוצא מפסוק חיל בלע ויקיאנו (חב"ו) שתחזירם למקומם במקום הקדש". [=שם חבו].

סט. א-להי נצור - למען יחלצון ידידיך הושיעה ימינך - ידידיך הושיעה ימינך אותיות רבעיות דני.

ע. קדושא דסידרא - ונטלתני רוחא ושמעית בתראי קל שגיא דמשבחין ואמרינן וכו' - שגיא דמשבחין ואמרינן ס"ת למפרע ננא.

עא. בריך יקרא דה' מאתר בית שכינתיה - דה' מאתר בית ראשי תיבות דמב.

עב. עלינו לשבח - שהוא נוטה שמים ויוסד ארץ - נוטה שמים ויוסד אותיות שלישיות למפ' סיט.

הקדמת רבינו לענין הע"ב שמות [המובאת בסוף הסידור]

לְבַדּוֹ הוֹדוּ עַל אֶרֶץ וְשָׁמַיִם : וַיֵּרָם קִרְן לַעֲמֹד תְּהִלָּה
 לְכָל חֲסִידָיו לְבְנֵי יִשְׂרָאֵל עִם קִרְוֹ הַלְלוּיָהּ :
 הַלְלוּיָהּ שִׁירָה לִיהוָה שִׁיר חֲדָשׁ תְּהִלָּתוֹ בְּקֹהֶל
 חֲסִידִים : יִשְׁמַח יִשְׂרָאֵל בְּעֲשׂוֹי בְנֵי צִיּוֹן וַיְגִילוּ יֵסֶד
 בְּמִלְכָּם : יִהְיוּ שְׂמוֹ בְּמַחֲוֹל בְּתֹף וּכְנֹר וְזָמְרוּ לוֹ : כִּי
 רֹצֵה יִהְיֶה בְּעַמּוֹ יִפְאַר עֲנוּיִם בִּישׁוּעָה : יַעֲלוּ חֲסִידִים
 בְּכָבוֹד יִרְנְנוּ עַל מִשְׁכְּבוֹתָם : רוֹמְמוֹת אֵל בְּגִרְוֹנָם וְחָרֵב
 פִּיפּוֹת בִּידָם : לַעֲשׂוֹת נִקְמָה בְּנוֹיִם תּוֹכְחוֹת בְּלֹאמִים :
 דָּאֶסֶר מַלְכֵיהֶם בְּזָקִים וּנְכַבְּדֵיהֶם בְּכַבְדֵי בְרוּךְ : לַעֲשׂוֹת נֵץ
 בָּהֶם מִשְׁפָּט כְּתוֹב הַדָּר הוּא לְכָל חֲסִידָיו הַלְלוּיָהּ :
 הַלְלוּיָהּ הַלְלוּ אֵל בְּקִדְשׁוֹ הַלְלוּהוּ בְּרִקְיעָא : הַלְלוּהוּ
 בְּגִבּוֹרָתוֹ הַלְלוּהוּ בְּרַב גְּדֻלּוֹ : הַלְלוּהוּ בְּתִקְעַת
 שׁוֹפָר הַלְלוּהוּ בְּנֵבֶל וּכְנֹר : הַלְלוּהוּ בְּתֹף וּמַחֲוֹל הַלְלוּהוּ
 וּבְמִנִּים וְעֹגֵב : הַלְלוּהוּ בְּצִלְצְלֵי שְׁמַע הַלְלוּהוּ בְּצִלְצְלֵי
 תְּרוּעָה : כָּל הַנְּשֵׁמָה תְּהַלֵּל יְהוָה הַלְלוּיָהּ : כְּהַתִּי"ה
 בְּרוּךְ יְהוָה לְעוֹלָם אָמֵן וְאָמֵן : בְּרוּךְ יְהוָה מִצִּיּוֹן שְׁכֵן
 יְרוּשָׁלַם הַלְלוּיָהּ : בְּרוּךְ יְהוָה אֱלֹהִים אֱרֵהּ
 יִשְׂרָאֵל עֲשֵׂה נִפְלְאוֹת לְבָדּוֹ : וּבְרוּךְ שֵׁם כְּבוֹדוֹ לְעוֹלָם נֹב
 וַיְבָרֶךְ דּוֹד אֶת יְהוָה לְעֵינֵי כָל הַקֹּהֶל וַיֹּאמֶר דּוֹד
 בְּרוּךְ יְהוָה אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל אֲבִינוּ מֵעוֹלָם וְעַד
 הַגְּדֻלָּה וְהַגְּבוּרָה וְהַתְּפָאֶרֶת וְהַנִּצָּח
 שְׁמוֹם וּבְאֶרֶץ לֵה יְהוָה הַמַּמְלָכָה

דף מהסידור עם כמה הגהות של שמות קודש מכת"ק מוהר"ר דוד משאש



מאמרי הלכה



הגאון רבי שלמה לוי שליט"א

רב ביהכ"ס 'תפארת תורה'

בגדרי זכר למקדש^א

אמרו חכמים סד אדם ביתו בסיד ומשייר בו דבר מועט אמה על אמה כו', שנא' אם אשכחך ירושלים תשכח ימיני תדבק לשוני לחכי וכו'.

וברשב"ם כ' שיש חיוב להתאבל על ירושלים שנא' שישו אתה מושו כל המתאבלים עליה (ישעי' סו).

ומכאן נובעים כל ההלכות שבסי' תק"ס לשייר בבנין, לשייר בסעודה, לשייר בתכשיטין, לשבור כוס בחופה, לשים אפר מקלה לחתן ועוד פרטים, שענינים כדי לעשות זכר לחורבן.

ב. והנה בשבת קודש אין נוהגים את ההלכה לעשות זכר לחורבן וכמש"כ המשנ"ב (סק"ה) בשם המור וקציעה, ולכן מותר לעשות סעודה שלימה (וע"ע בשעה"צ סקי"א), ויש שגם דנו למה לא לכסות את ה'אמה על אמה' בשבת, שהרי אין בשבת אבילות בפרהסיא^ב.

ולכאורה יש להקשות איך אנחנו מזכירים בשבת בתפילות פעמים רבות את הבהמ"ק, ומתפללים במוסף "ומפני חטאינו" ... ועוד רבות כע"ז, ולמה אין בזה איסור מצד שע"ז נזכרים בחורבן הבית^ג.

א. הנה בטושו"ע נתייחד סימן שלם - סי' תק"ס על הענין "לעשות זכר לחורבן", וז"ל הטור "משחרב הבית תקנו שבכל דבר שמחה שיהיה בה זכר לחורבן הבית".

ובמשנ"ב כ' שהמקור הוא ממש"כ בפסוק (תהילים קלז, ה-ו) "אם אשכחך ירושלים תשכח ימיני תדבק לשוני לחכי אם לא אזכרכי אם לא אעלה את ירושלים על ראש שמחתי".

ומקור הסוגיא בגמ' בב"ב (ס:) - ת"ר, כשחרב הבית בשניה רבו פרושין בישראל שלא לאכול בשר ושלל לשותות יין, נטפל להן ר' יהושע, אמר להן בני- מפני מה אין אתם אוכלין בשר ואין אתם שותין יין, א"ל נאכל בשר שממנו מקריבין ע"ג מזבח ועכשיו בטל, נשתה יין שמנסכין ע"ג המזבח ועכשיו בטל, אמר להם א"כ לחם לא נאכל שכבר בטלו מנחות, -אפשר בפירות, פירות לא נאכל שכבר בטלו ביכורים, - אפשר בפירות אחרים, מים לא נשתה שכבר בטלו ניסוך המים - שתקו, אמר להן בני בואו ואומר לכן, שלא להתאבל כל עיקר אי אפשר שכבר נגזרה גזרה, ולהתאבל יותר מידי אי אפשר שאין גזרין גזירה על הציבור אא"כ רוב ציבור יכולים לעמוד בה כו' אלא כך

א. נערך ע"פ שיעור שנמסר בשיבת 'משכן התלמוד', י"ז בתמוז תשע"ח.

ב. א.ה. ועי' בס' הדרת קודש (לר' יחיאל מיכל היבנער אבד"ק ניזנואב - שנת תר"ס, עמ' כט) דנקט באמת שאם כתוב בתוך האמה זכר לחורבן היה ראוי לכסותו (וע"ע שו"ת מהר"ם בריסק ח"ב סי' ח).

ג. א.ה. ובס' הדרת קודש (שם) כ' ע"ז: ואם דאמרין בתפילת מוסף ובברהמ"ז בקשות על הגאולה ועל התמורה ומעציבין את הלב, עכ"ז היא בבחינת 'וגילו ברעדה', כי הובטח אבינו הזקן שיהיה עבודת הקרבנות לרצון,

וביותר ילה"ק שהרי שנינו בר"ה (ל.) ובסוכה (מא.) "משחרב ביהמ"ק התקין ריב"ז שיהא לולב ניטל במדינה שבעה זכר למקדש", ובגמ' אי' "מנלן דעבדינן זכר למקדש", א"ר יוחנן דאמר קרא כי אעלה ארוכה לך וממכותיך ארפאך נאם ה' כי נדחה קראו לך, ציון הוא דורש אין לה - מכלל דבעי דרישה", ומבואר דריו"ח תיקן דין 'דרישה' לביהמ"ק, וזה מתקיים בשבת ויו"ט, וק' שהרי בשבת אין דין זכר למקדש.

ג. ונראה לבאר שהן ב' תקנות שונות, ואמנם שניהן מאותה מטרה, אך גדריהן ודיניהן שונות בתכלית

א' - ההלכה לעשות זכר לחורבן, וענינו הוא לזכור את העבר.

ב' - לעשות זכר למקדש, וענינו הוא לדרוש ולבקש את בנין ביהמ"ק העתיד.

ובהרחבת ביאור הדברים - ההלכה של זכר לחורבן ענינה כמש"כ הטור בסוף הסימן "ואסור לאדם שימלא שחוק פיו בגלות [בעולם] הזה שנא' אז ימלא שחוק פינו", ומקורו מהגמ' בברכות (לא.), והביאור ע"פ המפרשים [בדעת הטור ע"פ הרמב"ן בתורת האדם] שבאופן שאינו של מצוה

בודאי אסור כל השנה, וגם לפני הגלות, אבל בשמחה של מצוה התירו כמו בשמחת בית השואבה וכיוצ"ב, אך מהגלות 'ערכה כל שמחה', וגם בזמן של שמחה צריך שלא תהא בשלימות.

וזוהי גדרה של ההלכה - כשבונה בנין, עושה סעודה ובלבשת תכשיטים - צריך שלא יהא בשלימות, וכן שאר המגבלות בשירה בזמן אוכל ועוד פרטים, כל זה כדי לזכור את החורבן, שאין לנו ביהמ"ק - אבילות על העבר.

ובשו"ע (סי' א ס"ג) כ' "ראוי לכל ירא שמים שיהא מיצר ודואג על חורבן ביהמ"ק". ובמ"ב בשם השל"ה כ' "שבכל סעודה יאמר על נהרות בבל, ובשבת ובימים שא"א בהם תחנון יאמר שיר המעלות בשוב ה' וגו', והעיקר שידע מה קאמר ואחר כוונת הלב הן הדברים".

וההלכה הזו באמת צריכה לגרום לנו צער כל השנה, ולכן המ"ב מביא מהאחרונים נקודה חשובה "אבל התורה והתפילה יהיה בשמחה, שנא' "עבדו את ה' בשמחה"! ובר"ח פלאגי מבאר שכיון שהתפילות כנגד תמידים תקנום, ומי שעוסק בתורה כאילו הקריב קרבנות, ולכן כשעוסק

וי"ל רצית את קרבנותיה בפועל, ולכה"פ ציוית פירושיה היינו לומר עכ"פ פ' הקרבנות... ד. אה. נציין לעוד כמה דוכתי שמצינו ענין זה של זכר למקדש:

א. פסחים קטו. - זכר למקדש כהלל שהיה כורך.

ב. יומא יט. - היו נוגים להיות נעורים בליל יוהכ"פ זכר למקדש.

ג. מנחות סו. - אמימר מני יומי ולא מני שבועי אמר זכר למקדש הוא.

ד. הרמב"ם (פ"ז מלולב הכ"ז) כ' שמנהג ההקפות עם הלולב סביב הבימה הוא זכר למה שהקיפו במקדש סביב המזבח.

ה. הרמ"א (תרס"ב, ע"פ הר"ן) כ' שהשמש מביא לביהמ"ס הערבות למכור, זכר למקדש שהיו שלוחי ב"ד מביאין אותו.

ו. נר חנוכה מדליקין בביהמ"ס בצד דרום כמו בביהמ"ק (תרע"א, ומשנ"ב סק"מ).

ז. בקריאת פרשת שקלים כ' החינוך (מ' קה) דהוי זכר למקדש שהיו משמיעין על השקלים.

בזה לא צריך להיות דואג ומיצר, אלא שמח שיש לו מעין תמידין ומעין קרבנות.

וגם בשבת - "אהבי ה' המחכים בבנין אריאל ביום השבת שישו ושמחו..." - אין אבילות, כיון שנמצאים בבית המלך בדרגה של שבת!

אך מאידך ההלכה הב' לעשות זכר למקדש - אין ענינה בשביל לזכור ולא לשכוח מה היה לנו, ולהיות מיצר ודואג, אלא להיפך - לא להכנס ליאוש על העתיד, ולבקש ולהתחנן שיחזיר לנו ביהמ"ק - "דורש אין לה" מכלל דבעי צריך דרישה, צריך להתגעגע, צריך לבקש! ולכן יש דין זכר למקדש.

[ומלה"ד - להמחשת הדברים - כשאדם נפטר ל"ע, בתחילה קשה ליגע בבגדים המיטה והחפצים שלו, אבל לאחר זמן לא ארוך, הכל נזרק או מתחלק ואין כלום, אבל אם חושבים שהוא יחזור, ולמשל נוסע למדה"י וכדו', לוקחים את הבגדים שלו מכניסים לניקוי ומכניעים שכשיחזור יהיה לו מוכן ומצוחצח ללבישה! וכגודל הצפייה והאמונה שהוא יחזור, כך יהיה הדרישה, כך תהיה ההכנה, וכך יעשו פעולות לדרישה].

וזה לשון ה"בן יהוידע" (סוכה מא). "נראה הכוונה כי הזכר שעושין לעניינים שהיו בזמן המקדש מורה על האמונה וההבטחה שאנחנו מקוים שתחזור עטרה ליושנה ולכך עושים זכר לחורבן".

ד. הגרי"ז (הגדה מבית לוי עמ' רלו) מעמיד בזה שני גדרים של תקנות, ומביא את קו' הבעה"מ למה לא מברכים שהחיינו על ספיה"ע, ותי' "כללו של דבר אין לנו להחמיר בספירת העומר שאינו אלא זכר בעלמא". והק' הגרי"ז שהרי יש

שהחיינו גם על תקנות דרבנן, כמו בחנוכה ומגילה וכיוצ"ב.

וביאר שיש ב' סוגים של זכר למקדש, א' מדין דרישה, שחכמים אמרו להמשיך לנהוג בזה"ז את המצוה כצורתה כאילו יש לנו מקדש. ב' 'זכר' שחכמים תקנו מצוה חדשה זכר למקדש, דבאמת בזמן ביהמ"ק ספרו מקרבן לקרבן, ובזה"ז שאין קרבנות תקנו חכמים לספור מפסח לעצרת - זכר למקדש.

ומביא שתוס' (מגילה כ:) הק' למה רק בספיה"ע אומרים יה"ר שיבנה המקדש, ואילו בלולב לא תקנו לומר יה"ר רצון שיבנה המקדש. ותי' "לפי שאין עתה אלא הזכרה לבנין ביהמ"ק, אבל לשופר ולולב יש עשיה", ולכא' תירוצם צ"ב.

וביאר הגרי"ז ע"פ הנ"ל דבספירה אין מצוה, וגם מדרבנן לא המשיכו את המצוה שהיתה כי אי אפשר, אלא תקנו תקנה חדשה, ולכן מבקשים שיבנה ביהמ"ק ותהיה לנו את המצוה דמעיקרא, משא"כ בלולב אנו עושים בפועל את אותו מעשה של המצוה כמו שהיה במקדש, רק שבמקום דאורייתא זה מדרבנן.

עכ"פ נתבארו לנו ב' גדרים דומים [זכר למקדש, זכר לחורבן, ובתוך זכר למקדש ב' גדרים], ושונים במהותם, ונפק"מ לדינא.

ה. ולכאורה יש דין שלישי, דהנה בסוף המשנה בר"ה וסוכה (שם) תנן "ושיהא יום הנף כולו אסור", והיינו דבזמן המקדש ביום הנפת העומר מיד לאחר קרבן העומר הותרה התבואה החדשה באכילה, ובזה"ז מעיקר הדין כבר בתחילת היום מותר כיון שאין קרבן, וע"ז באה התקנה לאסור כל

וציפייה וגעגועים לגאולה העתידה, וגם 'מהרה יבנה' ו'שמא יבנה' זה שייך גם בשב"ק וביו"ט.

ושוב מצאתי בס' סדר היום שכ' וז"ל "ויאמר מזמור על נהרות בבל... ויעלה על ליבו השממה והחורבן שנחרב בית מקדשנו ותפארתנו בעוונותינו ונאריך גלותינו, כמה וכמה הרפתקי דעדו עלן ואין איש שם על לב, וה' הגדול והקדוש יתברך ויתעלה כביכול מחולל על ידינו... וכן בכל מקום שרואה האדם את עצמו בתוך שמחה וחדוה יעלה על ליבו זכרון חורבן ירושלים וגלות עיר הקודש וש"ש המחולל, ואז יכנע לבבו הערל ולא ירום לבו על שום דבר בעולם ויזכה לראות בנחמת ציון... ובשבתות וימים טובים שאין להזכיר יגון ואנחה, יזכרו פסוקי נחמת ציון וירושלים, ומזמור - שובה ה' שיבת ציון, ויאמין באמונה שלימה בנחמת ציון שאלוקינו ברחמיו ינחמנו מאבלינו ויחדש מלכותו עלינו. וזהו ציפית לישועה שראוי לאדם שלא יתיאש מן הרחמים ואע"פ שהגלות נאריך בעוונותינו כל זה"ה, חסדי ה' כי לא תמנו כי לא כלו רחמיו ואם יתמהמה חכה לו כי בוא יבוא ולא יאחר".

א"כ בשבת עוסקים בציפייה, עוסקים בגאולה, מעין מה שהתורה והתפילה יהא בשמחה!

היום. ובגמ' אי' "מ"ט מהרה יבנה ביהמ"ק ויאמרו אשתקד מי לא אכלנו בהאיר מזרח השתא נמי ניכול וכו'".

והלכה זו שמהרה יבנה המקדש מצינו גם בתענית י"ז וסנהדרין (כב:) שנחלקו רבי וחכמים אם מותר בזה"ז לכהנים לשנות יין דמהרה יבנה המקדש ויצטרכו כהנים לעבודה, ובין לרבי ובין לחכמים ביסוד הדין צריך לחשוש, אלא שנחלקו אם יכולים לארגן שיהא משמרת משנחרב", וכו'.

וצ"ב דבהלכות ספיקות לכאו' לא צריך לחשוש לכזה סוג ספק ספיקא. ומבאר הגבורת ארי (שם) "ואפשר לומר אליבא דרבנן דרבי, הא דחששא לשמא יבנה היינו טעמא נמי משם דהא ודאי הבית עתיד להבנות, ואם יתמהמה חכה לו"!

ונראה בביאור כוונתו - שבגדרי הלכות ספיקות אין צריך לחשוש, אלא שיש דין לחכות ולצפות, ומצד זה יש הלכה נוספת לא לשנות יין.

ובזה יש לדון אם ההלכה של שמא יבנה זה חלק מההלכה של 'דרישה' מדין זכר למקדש, או שזה גדר נפרד.

ו. ועכ"פ מצאנו ישוב להלכות שבת שלענין זכר לחורבן שזה אבילות על העבר ומיצר ודואג בודאי אסור בשב"ק, אבל דרישה



ה. א.ה. כ"ה לשיטת הרמב"ם (פ"א מביאת מקדש ה"ז), אך רש"י בסנהדרין (כב: ד"ה אבל) והראב"ד מפרשים שרבי חולק דלא חיישין שמא יבנה המקדש.

ו. א.ה. ע"י רש"י ותוס' (סוכה מא.) שכ' דאע"ג דאין בנין ביהמ"ק דוחה יו"ט הנ"מ בנין הבנוי בידי אדם, אבל מקדש העתיד שאנו מצפין בנוי ומשוכלל הוא יגלה ויבא משמים, שנא' "מקדש ה' כוננו ידך". [אמנם ברמב"ם רפ"א ממלכים משמע שהמשיח יבנה את ביהמ"ק, וע"י בס' המפתח מה שצינו לאחרונים שהק' מהגמ' הנ"ל דחישין שיבנה ביהמ"ק ביו"ט].

הגאון רבי מנחם גולדברג שליט"א

ר"מ בישיבת אופקים

בענין אמירת "נחם"

יתבאר טעם המנהג שהובא ברמ"א שאומרים "נחם" רק בתפילת המנחה. וטעמם של הראשונים שכתבו שבערבית ושחרית אומרים "רחם" ובמנחה "נחם". והמסתעף מזה, בביאור כמה מנהגים ודינים שנוהגים מיום ז' באב ועד ליום ט"ב.

תמיהת הרא"ש על מנהגו באמירת "נחם"

א. בטור סי' תקנ"ז הביא את תמיהת הרא"ש (פ"ד תענית סי' ל"ד) מדוע אומרים "נחם" רק בתפילת המנחה, כיון דאמרינן (בירושלמי) יחיד בט"ב צריך להזכיר "מעין המאורע", מסתמא כל תפילותיו קאמר. ובב"י הביא מהאבודרהם שנחלקו בזה הגאונים, שדעת רב עמרם שאכן אומרים "נחם" בכל תפילות היום, אלא שפשט המנהג כרס"ג שאינו אומר אותו אלא במנחה. ולמנהגנו צריכים ליישב את תמיהת הרא"ש.

ובבית יוסף תירץ וז"ל, משום דלעת ערב הציתו בו אש, הלכך באותה שעה מזכירין שפלות ירושלים ואביליה, ומתפללין על תנחומיה, עכ"ל. והתבאר יותר בלבוש וז"ל, שעכשיו במנחה הוא עיקר זמן שצריך נחמה, שלעת ערב הציתו בו את האור, עכ"ל. וצ"ב דמה בכך שלעת ערב הציתו האש, הרי לא "זמן" הצתת האש הוא המחייב אמירת נחם, אלא "עצם היום" הוא המחייב הוספת מעין המאורע, וא"כ היה ראוי להזכיר נחם בכל תפילות היום וכקושיית הרא"ש. ומשמע

בט"ב ודיני אנינות החורבן מטעם דהוי כמותו המוטל לפניו

א. תמיהת הרא"ש מדוע אומרים "נחם" רק בתפילת המנחה.

ב. יש אומרים בערבית ושחרית "רחם" ובמנחה "נחם". וביאורו של הריטב"א בטעם השינוי. וישוב הב"ח לתמיהת הרא"ש.

ג. יתבאר גדר "כמותו המוטל לפניו" שנאמר לגבי ביהמ"ק.

ד-ה. ביאור דברי הריטב"א והב"ח הנ"ל.

ו. מנהגי יום ז' באב ויום ח' באב.

ז. ביאור גדר ניהוגי האנינות בסעודה המפסקת בערב תשעה באב.

ח. אמירת הקינות הוא גדר הספד כאדם שמתו מוטל לפניו.

ט. הטעם שקבעו דוקא את יום ט' באב לאבילות החורבן.

י. מילואים: ביאור הטעם שמותר לישב ע"ג ספסל אחרי הסעודה המפסקת.

א. בקרבן נתנאל (על הרא"ש שם) הוכיח כן מיו"ט דפסח שנקבע מחמת יציאת מצרים. ואף שהיציאה היתה רק אחרי חצות הלילה, מ"מ מזכירים מעין המאורע כבר בתפילת ערבית. מפני שלא המאורע הוא המחייב

לפניו ועדיין אינו בנחמה, ויסוד תקנת "נחם" כדי להתפלל על הנחמה, עי"ש.

אלא שהדברים צ"ב מדוע עד מנחה דומה כמיתה, ובשעת מנחה דומה לקבורה.

גדר כמתו מוטל לפניו

ג. והנראה בביאור הדברים ע"פ מש"כ הטור בסי' תקנ"ח, תניא ב' באב נכנסו גוים להיכל, ואכלו בו ושתו בו וקלקלו בו יום ח' וט', עד שפנה היום. לעת ערב הציתו בו האש ונשרף עד שקיעת החמה ביום עשירי וכו'. והוא מהגמ' (תענית כט.), ואיתא התם שהטעם שקבעו את התענית בתשיעי משום דאתחולי פורענותא עדיפא, וביאר הפרישה, פירוש השריפה התחילה בתשיעי.

והנה זה שהנוכרים יכלו להכנס להיכל, למקום המקודש שעליו נאמר הזר הקרב יומת, הוא מפני שהקב"ה כבר סילק את שכינתו מביהמ"ק, וכמש"כ בנפש החיים (ש"א פ"ד). וביאר בזה את האמור בגמ' סנהדרין צ"ו: זחה דעתיה [של נבזרדאן] נפקא בת קלא ואמרה ליה, עמא קטילא קטלת, היכלא קליא קלית, קימחא טחינא טחינת.

ונמצא לפ"ז שבימים שביעי ושמני ותשיעי כבר היה ההיכל במצב כדוגמת מתו מוטל לפניו, שכבר היה סילוק נשמה, אלא שעדיין הגוף קיים. וה"נ הבנין היה עדיין קיים אלא שהשכינה כבר הסתלקה. וביום תשיעי בסמוך לשקיעת החמה כשהציתו בו את האש ונשרף, הרי זה דומה לקבורה,

שהבית יוסף רוצה לומר דנחם שאני שלא היום גורם, אלא זמן הצתת האש, ולא משמע כן בירושלמי, וצ"ב.

יש אומרים בערבית ושחרית "רחם" ובמנחה "נחם"

ב. עוד הביא הטור מהר"י אברצלוני שאף לנוהגים לאומרה בכל שלש התפילות, יש מהם שנוהגים הבדל במטבע האזכרה, שבערבית ושחרית אומרים "רחם" [שהיא בקשת רחמים] ובמנחה אומרים "נחם" [שהיא תפילה על נחמה]. והדברים צ"ב, דלא מצאנו כזאת בשאר אזכרות, שמטבע שלהן הוא קבוע בכל תפילות היום. ומדוע בט"ב נתקנו שתי נוסחאות שונות. וביאר וז"ל, והאי מילתא תליא במנהגא, ואע"ג דליכא שינוי בין נחם לרחם, דאנן כל יומא בט"ב מצלינן על נחמה ובעינן רחמים על הא מילתא, עכ"ל. ומבואר שנקט שאין חילוק מהותי בין הנוסחאות, אלא שכן התקבל המנהג.

אמנם הב"י הביא מהריטב"א בתשובה, שביאר את טעם השינוי במטבע לשון האזכרה, בין תפילה לחבירתה, וז"ל, שבערבית ושחרית הוא כמי שמתו מוטל לפניו ואינו בנחמה אומרים "רחם". ולמנחה אומרים "נחם" שדומה למי שנקבר מתו, עכ"ל. ולפ"ז יש חילוק מהותי בין הנוסחאות, והמה שני גדרים ושני זמנים.

ובב"ח (וכן בחי' הגהות על הטור) כתב ליישב עפ"ז את תמיהת הרא"ש הנ"ל, שהיתה קבלה בידם שלא תיקנוה אלא במנחה, לפי שלפני כן הוא כמי שמתו מוטל

את האזכרה, אלא **עצם היום** [שבו אירע אותו מאורע] הוא המחייב.

ב. בקרבן נתנאל (שם אות ק') תירץ בנוסח אחר וז"ל, נ"ל דקבעו בתפילת מנחה להודיע לעם שלא יאכלו בשר ויין עד חצות העשירי, כמו שאמר ר' יוחנן אילו הוית התם קבעי בעשירי, עכ"ל. ויש להעיר, דהוא חידוש שטעם זה הוא כ"כ אלים, עד כדי כך שנבטל מחמתו אמירת מעין המאורע בשאר תפילות היום.

בתפילת המנחה, וכמש"כ הב"ח שיסוד תקנת "נחם" היתה כדי להתפלל על הנחמה. ועדיין צ"ב, שהרי לפמ"שנ"ת "עצם היום" הוא המחייב את האזכרה, וא"כ מדוע תיקנו אזכרה בנוסח של "נחם", שא"א לאומרה בכל תפילות היום, והיה מהראוי לתקן נוסח שמתאים לאומרו בכל תפילות היום, כמו בשאר יו"ט ומועד. או לחילופין לתקן שתי נוסחאות, וכשיטת הריטב"א.

וביאור הדברים, דאמנם עצם היום הוא המחייב אזכרת מעין המאורע. אלא שהיתה קבלה ביד הקדמונים שענין בקשת התנחומין הוא היותר עיקרי, ולכן תיקנו אמירת "נחם" בלבד. וממילא זמנה הוא רק בתפילת המנחה, שאז היא כבר שעת נחמה.

וזוה הוא ביאור דברי הרמ"א שכתב, והמנהג פשוט שאין אומרים נחם רק בתפילת מנחה של ט"ב, לפי שאז הציתו אש במקדש ולכן מתפללים אז על הנחמה, עכ"ל. [ואולי זו גם כוונת הב"י במש"כ, משום דלעת ערב הציתו בו אש, הלכך באותה שעה מזכירין שפלות ירושלים ואביליה, ומתפללין על תנחומיה, עכ"ל. דלעולם עצם היום הוא המחייב את האזכרה, ולא המאורע של הצתת האש, אלא שא"א להזכיר אבילות, ולהתפלל על תנחומיה, עד שעת מנחה].

ועפ"ז מצאנו טעם הגון למנהגנו שאף המתפללים בכל ימות השנה מנחה גדולה, מ"מ בט"ב מתפללים דוקא בשעת מנחה קטנה, ולא בעוד היום גדול. כי לפי הנ"ל הזמן המתאים לתפילת המנחה ולאזכרה שמוסיפים בה, הוא דוקא בשעת הנחמה, ולא בשעת המיתה.

והנה הטור הביא מירושלמי שהיו אמוראים

שהוא סילוק הגוף, וה"נ השריפה היא איבוד וביטול עצם בנין ביהמ"ק.

וכל עוד לא זכינו, מתחדשים שלבים אלו בכל שנה, שהרי כל דור שלא נבנה בימיו וכו'.

ביאור דברי הריטב"א והב"ח

ד. ועפ"ז מבואר מש"כ הריטב"א, שבערבית ושחרית שהוא כמי שמתו מוטל לפניו, אומרים "רחם", שהוא זמן בקשת רחמים, שעדיין אפשר להחיותו דהיינו לחזור בתשובה ולהתפלל שתחזור השכינה. אך בשעת מנחה קטנה, שאז התחילה השריפה, ודומה למי שנקבר מתו, כבר אינו זמן בקשת רחמים, כי כעת גם אם ישובו בתשובה ויחזרו הבנין והשכינה הקדושה, יהיה זה כבר דבר חדש. ושעה זו היא זמן תנחומין, ומתפללים על הנחמה.

ומבואר לפ"ז שבט"ב אירעו שני מאורעות, שכל אחד מהם מחייב ניהוגים שונים. [המצב של מתו מוטל לפניו, מצריך ניהוגי אנינות ובקשת רחמים, והמצב של הקבורה מצריך אבילות ונחמה]. ואין זה כשאר ימים, שהיה בהם רק מאורע אחד, ולכן מעין המאורע שאומרים בהם, בכל התפילות הוא באותו נוסח. אולם בט"ב אירעו שני מאורעות נפרדים, וא"א להזכיר את עניינו של האחד, בתחום של חבירו. שהרי אין מנחמין לאדם בשעה שמתו מוטל לפניו. ואין מבקשים רחמים על ביטול המיתה, לאחר קבורה. ולכן בהכרח שיהיו שני סוגי אזכרות, וכל אחת נאמרת בזמן המתאים לאמירתה.

ה. אמנם מנהגנו שאומרים "נחם" רק

ג. בענין חולה שאוכל בט"ב, ע"י מג"א (תקנ"ז ס"ק א') שיאמר "נחם" בברכת המזון בכל הסעודות. וצ"ב מאי

דהנה מצאנו מנהג שמתחיל מיום ז' באב, והוא במג"א (סי' תקנ"ד ס"ק ט') וז"ל, נוהגות קצת יולדות למנוע מבשר ויין מז' באב ואילך, ונכון, שבאותו היום נכנסו העכו"ם להיכל כדאיתא בטור, עכ"ל. והוא כדן אונן, שאסור בבשר ויין בשעה שמתו מוטל לפניו (כמבואר ברמב"ם פ"ד מאכל ה"ו).

וטפי מכך כתב הסמ"ג וז"ל, כבר נהגו כל ישראל שלא לאכול שום בשר ושלא לשנות שום יין כל היום [השמיני], עכ"ל. ונראה דהוא מטעם הנ"ל דהוה כמתו מוטל לפניו.

ביאור גדר ניהוגי האנינות בסעודה המפסקת בערב ט' באב

ז. והנה בכמה ראשונים מבואר שנוהגים אנינות משעת הסעודה המפסקת בערב ט"ב, ומפני שנחשב כמתו המוטל המוטל

שהתענו גם ביום עשירי, מפני שעיקר היכל נשרף בעשירי. וכתב השל"ה (הובא במג"א) שהנוהגים כן יאמרו "נחם" בכל התפילות ביום עשירי. ולהנ"ל מבואר היטב, כי שעת השריפה שהיא כקבורה, היא השעה הראויה לתחנומין ולתפילה על נחמה, ולכן לכו"ע [גם לרס"ג שסובר שביום ט' אומרים "נחם" רק במנחה] ביום העשירי, עליהם לומר "נחם" בכל התפילות.¹

יום ז' באב ויום ח' באב

ו. והנה לפמשנ"ת המצב של "כמי שמתו מוטל לפניו" מתחיל כבר ביום ז' באב. ובעלמא מצב כזה מחייב דיני אנינות, וצ"ב מדוע לא קבעו חז"ל שום דיני אנינות כבר מז' באב. ואמנם מצינו בפוסקים כמה "מנהגים" שנראה ששורשם הוא מחמת שנחשב כמתו מוטל לפניו, וכדלהלן. אך עדיין צ"ב מדוע לא נקבעו שום איסורים וחיובים גמורים, מעיקר הדין.

שנא מתפילת עמידה, ועי' במג"א ובמחמ"ש ובשע"ת ומשנ"ב. שוב ראיתי בבן איש חי (שנה א' פר' דברים סעיף כ"ז) שכתב, חולה האוכל בט"ב אם היתה אכילתו מזמן מנחה גדולה, יאמר "נחם" וכו', עכ"ל. ד. וצ"ב מדוע רק המתענים אומרים "נחם", הרי כל ישראל ממשיכים לנהוג אבילות בכמה ענינים עד חצות. ולדברי הטור (סוס"י תקנ"ח) לא רק עד חצות אלא במשך כל יום עשירי, שאין אוכלים בו בשר, וגם שאר מאכלים אוכלים רק כדי קיום הגוף. וי"ל שרק אלו שלגביהם הוא "יום" אבל ותענית, יש דין להוסיף בתפילה מעין המאורע, ומפני שמטבע התפילה תלוי בשם היום ובמהותו, ולא בניהוגי הגברא. וחלוק מהמחמירים (בחז"ל) שמתענים גם י"א בתשרי, דכתב המג"א (סוס"י תרכד) שאין משנים התפילות, אך פיוטים וסליחות יאמרו כרצונם אחרי התפילות וי"ג מידות כקורא בתורה. וטעם החילוק מפני שביום עשירי באב יש סיבה עצמית שמחייבת - תענית, אבילות, ותפילה על נחמה - בנוסף ליום ט"ב. אבל המתענים ביום י"א בתשרי, הוא מחמת ספיקא דיומא, ומחמירים רק בעינוי דהוא דאורייתא, ואינם רשאים לשנות התפילות, מפני (ע"פ הב"ח) שאסור להתפלל תפילה שלא תיקנו, דהוי ברכה לבטלה. וכשחל ט"ב בשבת ונדחה ליום ראשון, אז אף שהוא כבר י' באב, מ"מ אין אומרים "נחם" בכל התפילות, אלא רק במנחה. ויתכן שזה מפני שלא רק ניהוגי התענית והאבילות נדחו, אלא שעצם המועד נקבע ליום ראשון, ונחשב כט"ב עצמו, וע' לשון המג"א (תקנ"ג ס"ק ז), וצריך אריכות בפנ"ע לברר ענין זה. ה. הובא בב"י (תקנ"ב ד"ה וכל זה בסעודה שמפסיק בה), והוסיף שלא פשט מנהג זה בינינו להמון העם, עכ"ל. ו. אמנם מנהגנו כמש"כ בכלבו (הובא ב"י סוס"י תקנ"א ד"ה כתב הכלבו) וז"ל, ויש נמנעים מאכילת בשר משנכנס אב, לפי שאין שמחה אלא בבשר, עכ"ל. וכ"כ הב"ח (סי' תקנ"ב, ד"ה ומ"ש דלענין ט"ב). אמנם מהגמ' (ב"ב ס': שהובאה ברא"ש תענית פ"ד סי' ל"ו) משמע שטעם המנהג איננו משום מניעת שמחה, אלא מפני שהתבטלו הקרבנות וניסוך היין, ואנו מראים את צערנו הגדול על היעדרם. וכן מבואר גם בכלבו

הסעודה מותר לשבת על ספסל (מג"א ס"ק ח) וביאור הענין להלן במילואים.

ובדרכי משה (סי' תקנ"ב אות ב') הביא שדעת מהר"א קלוזנר שיש לחלוץ המנעלים לפני הסעודה המפסקת. ונתן טעם לדבר, דכיון דבעי ישיבת קרקע, לא אשכחן ישיבת קרקע בלא חליצת מנעל (תרוה"ד הנ"ל). ומשמע שהוא משום אבלות, דקי"ל כהרמב"ן (המובא בטור יו"ד סי' שמ"א) שהאונן בכל הדברים דינו כאבל. ואף שבאונן בעלמא אין נוהג דין חליצת המנעל, זה מפני שצריך לצאת ולהתעסק בצרכי המת והקבורה, ואם באת להחמיר עליו ולחייבו בחליצת מנעל [וכדין אבל] אף עסקי המת נפסדים בכך (רמב"ן הובא בטור הנ"ל). וטעם זה אינו שייך באנינות החורבן, ולכן היא מחייבת גם חליצת המנעל. (אמנם הרמב"ן ותרוה"ד כתבו שא"צ לחלוץ המנעלים).^ט

לפניו. מקור הדברים בתרומת הדשן (סי' קנ"א) וז"ל, ועוד נראה דהאי סעודה דמיא לסעודת אנינות, דמקמיה אבילות היא. והביא מקור מהגמ' (תענית ל':) שרבי יהודה ברבי אילעאי היה יושב על הקרקע בין תנור לכיריים "ודומה כמי שמתו מוטל לפניו", והיינו אנינות [וברמב"ם (פ"ה תעניות ה"ט), חסידים הראשונים כך היתה מידתן וכו']. ושותה עליה קיתון של מים, בדאגה ובשממון ובכיה "כמי שמתו מוטל לפניו" וכו', עכ"ל.^י

וכתב תרוה"ד, וגבי אנינות תנינא (ברכות יז: והובא ברמב"ם פ"ד מאבל ה"ו), אינו מיסב ואוכל [ולדידן שבכל השנה אין נוהגים להסב, לא מינכר צערו אלא כיושב ע"ג קרקע], ואינו אוכל בשר ואינו שותה יין. והיינו ממש כמו סעודה המפסקת לדידן שיושבים ע"ג הקרקע, ואסורים בבשר ויין, ומפני שחל דין אנינות, עכ"ד.^י אמנם לאחר

בהמשך הדברים וז"ל, וכתב בשם הר"ר אשר שטעם הנמנעים מבשר ויין משבעה עשר בתמוז, מפני שבו בטל התמיד וגם ניסוך היין בעונותינו וכו', עכ"ל.
ז. הא דהגדיר הרמב"ם את הנהגתו של רבי יהודה בר אילעאי בתור מידת חסידות, הוא רק לגבי שאר הנהגותיו, כמיעוט אכילה ושתיה וכו'. אך דין ישיבה ע"ג הקרקע, הוא מדינא. וע' הגמ"י שם.
ח. ולכאור' אין הכוונה לאנינות מדינא ממש, שהרי שורש כל דיני אנינות הוא כדי שהקרובים יהיו פנויים לעסוק בקבורת המת, וקי"ל (יו"ד סי' שמא) שבנמסר המת לכתפים בטל מקרוביו דין אנינות. ובאבילות החורבן, אין כאן מת שצריך לטפל בקבורתו. וא"כ אין שייך כלל דיני אנינות. אלא שהם ניהוגים שמטרתם לעורר הלב לצער ואבילות החורבן.
אמנם בגר"א (תקנ"ב אות טז) מפורש שכוונת תרוה"ד שבזמן הסעודה המפסקת חלה אנינות מדינא ממש. וכ"כ או"ש (פ"ה תעניות ה"א) ובחי' הגרי"ז (הל' תעניות).
וצ"ל שאע"פ שאין כאן מת שצריך לטפל בקבורתו, מ"מ קבעו וחייבו חז"ל לנהוג כל דיני אנינות, כמי שמתו מוטל לפניו.

ט. בספר מנהגים לרבי אברהם קלויזנר (דף מא:): כתב וז"ל, ערב ט"ב חולצין מנעלים קודם התחלת תפילת ערבית וכו'. ויראה דחולצין גם לסעודה המפסקת, דאין חילוק בין ישיבת הקרקע לחליצת מנעלין, עכ"ל. ומדויק בדבריו שאחרי הסעודה המפסקת, מותר לחזור ולנעול המנעלים. וכ"כ הלקט יושר (תלמיד תרוה"ד, ח"א עמ' 111 - 112) דאף הנהוגים כמהר"א קלויזנר שחולצים המנעלים בשעת הסעודה, מ"מ אחר הסעודה הם חוזרין ונועלין מנעליהם עד שתחשך, כמו שאנו עושים עם ישיבה, שאנו חוזרין ויושבים ע"ג ספסל עד אחר ברכו, עכ"ל. וצ"ב כיון שבשעת הסעודה המפסקת חל כבר דין אנינות, היאך מותרים אח"כ לחזור ולנעול המנעלים.

איברא דברבריהם מבואר להדיא שניהוגי האנינות הם בזמן הסעודה בלבד, ולא לפנייה ולא לאחריה. ולכאור'

וז"ל, כיון שיצא ט"ב מותר אדם בכל, למה, מפני שהוא כמתו של אדם מוטל לפניו, והוא אסור לאכול בשר ולשתות יין [כדין אונן], וכיון שנקבר המת האכל מותר וכו', עכ"ל. ומבואר שעד לסוף יום ט"ב, נחשב עדיין כמתו המוטל לפניו. [ונפק"מ לאסור בשר יין לחולה שאוכל בט"ב].

ומצאנו עוד במסכת סופרים (הובא בטור סי' תקנ"ט) שבבוקר של ט"ב לאחר קריאת התורה, "מספידין" כאדם שמתו מוטל לפניו, עכ"ל^א. והכוונה לאמירת הקינות. והוי גדר הספד, כמו שמספידים בפני המת. והובא בגר"א (תקנ"ט סוף אות י) והוכיח מזה דחשיב כל היום כאונן.

וכן הוא בסידור היעב"ץ וז"ל, וש"ץ פותח לומר קינות בקול מר, אבל יחידו של עולם יעשה, "מספד תמרורים" לעורר בבכי כמי שמתו מוטל לפניו, ועינים זולגות מאין הפוגות, והוא והשומעים צריכים להרבות בבכיה ולזעוק וי בכל לשון של קינה וזעקה ואנחה וכו', עכ"ל^ב.

והנה בשו"ע (תקנ"ט סעי' ג') כתב, אין מדליקין נרות בלילה כי אם נר אחד

והיסוד לחלות דין אנינות בשעה זו, הוא לפמשנ"ת שביום ח' באב כבר היה אחרי סילוק השכינה, ונעשה ההיכל כגוף מת. ואין זה גדר תוספת וגרירה אחרי ניהוגי יום תשעה באב, אלא מכח שערב ט"ב מצד עצמו, הוא המחייב ניהוגים אלו^א.

ועדיין צ"ב מדוע קבעו חז"ל שחלות דיני האנינות יהיה רק משעת הסעודה המפסקת, והרי כבר מיום ז' באב היה מצב של מתו מוטל לפניו.

וי"ל שבימים ז' וח' באב עדיין מתפללים ומקוים שיבנה ביהמ"ק. ורק כאשר מגיעים סמוך לכניסת יום ט"ב - שנקבע כיום אבל על החורבן - ועדיין לא נבנה, א"כ הוה עתה כמי שנחרב בימינו, וממילא הוי בשעה זו [של סעודה המפסקת] כ"מתו מוטל לפניו" וחלים אז כל דיני אנינות.

מספידין כאדם שמתו מוטל לפניו

ח. וגם ביום ט"ב עצמו, עד שעת המנחה, עדיין הוא זמן שמתו מוטל לפניו, וכדהובא לעיל מהראשונים בענין אמירת "נחם". ועי' בהגמ"י (פ"ה תעניות הי"א סוף אות ג') הביא מפסיקתא רבתי (ר"פ ל"א)

הביאור בזה, דס"ל דלא שייך כלל דין אנינות בט"ב, כי אין כאן מת שצריך לטפל בקבורתו. והניהוגים האמורים, כל עניינם הוא לעורר ליתן לב ולהצטער. ובירושלמי, רב אמר "זהו סעודת תשעה באב" וגם אמירה זו נועדה לעורר הלבבות, דלא המעשה עיקר אלא הכוונה. וכן משמע מלשון הרמב"ם, שהוסיף על הנהגת ר"י בר אילעאי המובאת בגמרא וז"ל, בדאגה ובשממון ובכיה, עכ"ל. ומבואר שמפרש שניהוגים אלו אין חיובם מצד עצמם, אלא כאמצעי כדי לעורר הצער והבכיה. ולכן כל הניהוגים האלה קבעום חז"ל בשעת הסעודה בלבד, ולא לאחריה.

י. אמנם הרמב"ן פליג על כל זה וס"ל שלא חלו איסורי אנינות בערב ט"ב. ואף ששיטת הרמב"ן (הובאה בטור רס"י תקנ"ג) שאיסור רחיצה וסיכה חל משעת הסעודה המפסקת ואילך, אמנם אין זה מדין אנינות, אלא מטעם מיוחד, מפני דהנאה דלאחר שעה היא, ונראה כרוחץ להנאת ט"ב. (והוא כעין סברת החת"ס בביאור המנהג שנמנעים מללמוד בדברים המשמחים בערב ט"ב). אבל שאר איסורי אבילות, אין חלים עד כניסת יום ט"ב עצמו.

יא. עוד איתא שם, שהיו קורעים בגדיהם, ומשנים מקומות הישיבה בביהכנ"ס, ויש שיורדים מספסליהן, וכולם מתפלשין באפר. ובב"י הובא מהרמב"ן דכל זה איננו מדינא, אלא דרך נהגו אצלם.

יב. שמעתי מהגרמ"מ שולזינגר זצ"ל, שכל הקינות שאומרים בט"ב עוסקות בשני נושאים. האחד הוא "ראו מה

מהראוי לקבוע את התענית ביום עשירי, מפני שרובו של היכל בו נשרף, ומסיק דאתחלתא דפורענותא עדיפא. ומבואר עכ"פ שלא היה כלל צד לקובעו בשביעי, וצ"ב.

והנה בשו"ת חת"ס (או"ח סי' ל"ג) כתב טעם אחר מדוע לא קבעו את התענית בעשירי, אף שרובו של היכל נשרף בעשירי. וז"ל, וצ"ל דאנן ס"ל דבאו בה פריצים נתחלל (ע' גמ' ע"ז נ"ב:) נמצא מששלטו בו זרים בתשיעי והציתו בו האש, מיד יצא לחולין. נמצא שבעשירי נשרף בית חול, על כן לא קבעוהו בעשירי, עכ"ל. (וע"ע בחלק יו"ד סי' רל"ג סוד"ה אמנם). והנה לפמשנ"ת, כבר בשביעי באב שלטו בו זרים ונתחלל"י, וא"כ מדוע לא קבעו את התענית בשביעי.

וי"ל שעד שלא הציתו אש במקדש, היה זה עדיין זמן הראוי לבקשת רחמים, ואם היו חוזרים בתשובה ומתפללים, היו יכולים עדיין למנוע את החורבן^{טו}. נמצא א"כ שהסיבה לאבילות נשלמה רק בגמר החורבן, והגמר היה רק כשהציתו בו את האש [נחלוק משאר יארציט, שהפטירה לחוד, היא הסיבה]. ובכל שנה הוא גדר חורבן חדש, וכמו שאמרו כל דור שלא נבנה בימיו וכו'. ולכן נקבע יום ט' באב כיום האבילות על חורבן בתי מקדשינו, שיבנה בב"א.

לומר לאורו קינות ואיכה. ובמג"א הביא שהמהרי"ל כתב להדליק עוד נר אחד, שאם כבה הנר הראשון, החזון ידליק ממנו. ודייק מדבריו שאותם שני נרות דולקים רק לפני החזון, ומשמע שהקהל לא יאמרו איכה וקינות, רק ישמעו מהש"ץ, עכ"ל. והט"ז תמה על זה, דמה יועיל אמירת החזון לבד, ובודאי כל הקהל צריכים לומר, עי"ש.

ונראה לכאורה שבראשונה היו נוהגים להעמיד תלמידי חכמים שיספידו ויקוננו על חורבן ירושלים והמקדש^{יז}. ובשנים מאוחרות יותר, חיברו נוסח קבוע של קינות, וכולם שומעים מן הש"ץ. והוא כצורת הספד, שאחד מספיד וכולם שומעים, וכמו שדייק המג"א במהרי"ל. ולאחר שנים, כשראו חכמי הדורות שנחלשה ההתעוררות לאבילות החורבן, הנהיגו שכל הקהל יאמרו הקינות, וכמנהגנו היום, וכמש"כ הט"ז.

הטעם שקבעו דוקא את יום ט' באב לאבילות החורבן

ט. ואכתי צ"ב מדוע נקבע דוקא יום ט' באב כיום אבילות החורבן, והרי קביעות יום השנה (יארציט) בעלמא הוא לפי יום הפטירה ולא לפי יום הקבורה. ולפמשנ"ת המצב של כמתו מוטל לפניו, התחיל כבר ביום ז' באב.

ובגמ' (תענית כ"ט.) הובאה דעה שהיה

עבירה עושה. והנושא השני הוא קינות על בזיון התורה, כהא ד"ארוזי הלבנון אדירי התורה", וכן "שאלו שרופה באש", עכת"ד.

יג. ומכאן סמך למה שנהוג אצלנו שבליל ט"ב אחרי התפילה הרב מקונן ברבים בענייני החורבן. יד. וז"ל רש"י (ע"ז שם) מכיון שנכנסו עכו"ם להיכל יצאו כליו לחולין, עכ"ל. ומבואר שההיכל וכליו התחללו מיד כשנכנסו, דעצם זה ש"באו בה" גרם שתפקע קדושתם ונעשה בית חול, וכלים חולין.

טז. בילקוט שמעוני (ירמיה אות מ'), נטלו הגלויות את עיניהם וראו את ירמיה שפירש מהם, געו כולם בבכיה וצווחו, רבינו ירמיה הרי אתה מניחנו. שם בכו שנא' "על נהרות בבל שם ישבנו גם ככינו". ענה ירמיה ואמר להם, מעיד אני עלי שמים וארץ שאם בכיתם בכיה אחת עד שהייתם בציון, לא גליתם, ע"כ.

מילואים: ביאור הטעם שמותר לישב ע"ג ספסל אחרי הסעודה המפסקת

מחתני הרה"ג אלישע כהן שליט"א

י. בעניין שאלתו. הנה בתה"ד סי' קנ"א הביא ב' טעמים דאף דבעינן לאכול סעודה מפסקת על הארץ אי"צ חליצת מנעלים א' דהא דאוכלים על הקרקע אין הוא מטעם אבילות אלא מחמת שהסעודה תהיה עניה ושפלה ב' דהסעודה המפסקת דמיא לסעודת אנינות ואנינות קילא מאבילות דאי"צ חליצת סנדל.

והנה המ"א בסי' תקנ"ב ביאר ההלכה המבוארת בשו"ע סעיף ז' "נהגו לישב על גבי קרקע בסעודה המפסקת" וכתב בס"ק ז' "דאונן אינו מיסב ואוכל, ולדין לא מינכר השפלות אלא ע"ג הקרקע" והיינו כטעמא בתרא דהתה"ד. ^{טו}ולבאר את ד' הרמ"א באותו סעיף שכתב שאי"צ לחלוץ מנעליו כ' המ"א ס"ק ח' "דאין אבילות נוהג עד הלילה, ומה שיושבין בקרקע היינו כדי שיהיה סעודה שפילה". והוסיף "ולכן נ"ל דמותר לישב אחר הסעודה על הספסל" היינו דבא המ"א לבאר ב' קולות. א' דאי"צ חליצת הסנדל בסעודה המפסקת. ב' (דלאחר הסעודה חוזר לשבת על הספסל והטעם בכל זה כי אין הסעודה מטעם אבילות אלא סעודה שפלה.

והקשה מו"ח דהני ב' טעמי סתראי נינהו, דהרי בס"ק קודם כ' המ"א דטעם ישיבה על הקרקע הוא מטעם אנינות וא"כ אין שום סיבה לומר שלאחר סעודה המפסקת כבר לא חלים דיני אנינות ויכול לישב על הספסל?

ובס' שוירי לקט העיר על המ"א דלדין לא קשה החילוק בין הדין שיושבין על הארץ בסעודה המפסקת (כהשו"ע) ומאידך אי"צ חליצת סנדל (כהרמ"א) כיון דאנן קי"ל דאונן נוהג כל דיני אבילות כולל כפית המיטה וישיבה על הארץ חוץ מנעילת הסנדל, וממילא אכן יושבים על הקרקע מדין אנינות אמנם אי"צ חליצת מנעלים. ורק להתה"ד דס"ל כהתוס' והרא"ש פ"ק דכתובות דאנינות קילא מאבילות, וא"כ ה"ה דישביה על הקרקע אי"צ, הוצרך לטעם של סעודה שפלה. וממילא אחר הסעודה יכול לחזור לשבת על הספסל. ולפי דברי השיורי לקט אם ננקוט כטעם זה שבסעודה נוהגים דיני אנינות אכן אסור אחר הסעודה לישב על הספסל.

ולא הבנתי דבריו דלכאור' קושייתו על המ"א היא אף לפי דעת התה"ד, ונראה שראה ד' התה"ד רק כפי שהועתקו במ"א, דהמעין בד' התה"ד בפנים יראה דלמרות דס"ל כהתוס' והרא"ש בכ"ז נחית לחלק בין ישיבה על הקרקע לבין חליצת הסנדל, דהא דיושבים על הקרקע הוא מטעם דאונן "אינו מיסב ואוכל" ולדין דאין המנהג להסב לכך יושבים על הארץ דבזה מתקיים הדין של "אינו מיסב ואוכל". וא"כ גם לד' תה"ד קשה למה המ"א הוצרך לטעם של סעודה שפלה, ועל כן תיכף אחר הסעודה מותר לישב על הספסל הרי גם אם היא מדין אנינות, כל דין ישיבת הקרקע הוא רק בשעת הסעודה ולא לאחריה..

עכ"פ למדים מדבריו דתירץ את קושיית מו"ח לפי דרכו, דאף אי נימא דהסעודה היא משום אנינות, עכ"פ אנינות

כי ישראל קדושים וחלילה שהמכשלה הזאת תהיה תחת ידם וכו' עיי"ש. וע' שו"ת שאילת יעב"ץ ח"א סי' צ"א שחכם אחד רצה להקל באנינות בשיבה על הארץ אמנם הוא פליג עליו. ושו"ת מהרש"ג ח"א יו"ד סימן כ"ה. ובדברי מלכאל ח"ב סי' צ"ב כ' דהעולם אין נזהרין בדין זה שלא ישב אונן על ספסל ולא יישן על מיטה וספסל. וע"ע מנחת אלעזר ח"ב סי' ד'.

ולפי"ז אף למנהגינו דבאנינות איכא דיני אבילות, אי"צ להחמיר לישב על הקרקע אלא בשעת אכילה, ומדין אינו מיסב ואוכל. ובזה יובן ד' המחצית השקל דכתב ע"ד המ"א דמותר לישב אחר הסעודה על ספסל "זה מתיר לכל שני טעמים דלעיל, דגם לטעם אנינות דוקא בשעת סעודה צריך ישיבת קרקע, וכן הוא באונן".

אמנם קצ"ע דהמ"א לא נחית לזה וכ' דהא דיושבין על הקרקע בסעודה ואח"כ אי"צ, הוא מטעם סעודה שפלה, והוה ליה למימר דאף מדין אנינות כ"ז הוא רק בשעת סעודה מדין "אינו מיסב ואוכל" דלדידן דלא נהיגי בהסיבה, זה ההיכר שעושים באכילה. דלהטעם מצד סעודה שפלה לא יבואר דין אנינות (וכפי שכ' מחה"ש). וכבר תמה כעין זה השירי לקט.

קילא מאבילות לד' תה"ד, ואי"צ ישיבת קרקע לאחר הסעודה, ורק בסעודה עצמה מדין "אינו מיסב ואוכל".

אך לתרץ הקושיא דלדידן דנהיגי דיני אבילות בזמן אנינות, א"כ הא דיושבין על הארץ הוא מדינא, א"כ איך מותר אח"כ לישב על הספסל.

ואכן המ"ב (תקנ"ב ס"ק י"ז-י"ח) אזיל רק בטעמא קמא דהתה"ד, דהטעם לישיבה על הארץ הוא משום סעודה שפלה וממילא אחר הסעודה מותר לישב על הספסל. ולא קשה מידי. אך לד' המ"א שהזכיר בס"ק ז' טעם אנינות. צ"ע איך מותר אחר הסעודה לישב על הספסל.

ומה שצ"ל בזה דהנה בשו"ת תשובה מאהבה ח"ג בהערות לסי' שמ"א הל' אנינות כתב "והנה ראיתי פה ק"ק פראג רבים מהעולם מקילים שהחנות פתוחה ועוסקים במו"מ ובמלאכה וכמה מסתפרים ויושבים על כסא וספסל כאילו האנינות קילא מאבילות, ולא שמענו מעולם שהוכרזו על זה ממורי ורבי הגאון (הנוב"י) נ"ע ובית דינו הרבנים, להודיע לרבים שאסור ולמחות בהם כי אם יחידים שרידים אשר ה' קורא אליהם מפקקים בביתם. ונתתי לבי לתור ולדרוש



הרב אוריאל ראובן אייזנבך

בדין כתיבת סת"ם מתוך הכתב

- א] כמה הערות בריהטא דגמ'.
 ב] בירור יסוד דינא דכתיבה מתוך הכתב.
 ג] בד' הר"ן דיש צד פסול בכתיבה שלא מתוך הכתב.
 ד] עוד ראיות לד' הביאה"ל שנחלקו בזה הבבלי והירושלמי.
 ה] הצעה בביאור שיטת הבבלי בזה והנפק"מ לדינא לדין דנקטי' כבבלי.

אין הדברים מבוארים כל הצורך, דהא מדרישא יש לשמוע דמסקינן לדינא דלא כרבב"ח אריו"ח ואוקמי' למתני' דלעולם שרי לכתוב שלא מן הכתב ואיירי מתני' בדאתרמי ליה, כמבואר ברש"י על אתר,

אבל מדר' אבהו ורב חסדא ואביי משמע דנקטי' להא דרבב"ח אריו"ח ואסור לכתוב שלא מן הכתב, אבל אין זה חמור כ"כ והיכא דמיגרס גריסין שרי, וא"נ מיושרין הן בעיניו בשעת הדחק ג"כ יש להתיר [וזה אותו היתר של מגרס גריסין אלא שבשטח של כל התורה קשה להקל לכתחילה לקרותה מגרס גריסא],

א"כ לא נתבארה מסקנת מסדר התלמוד כה"צ לכאו', וצריך תוספת בירור בזה.

ב] ובאמת יש לחקור ביסוד האיסור הזה מה טעמו דמעובדא דרב חסדא מבואר דאין זה דין תורה, אלא רק תקנת חכמים, וא"כ חובה עלינו לבאר טעמם של חכמים בתקנה זו,

ובמושכל ראשון ברור דטעם התקנה הוא שידקדקו בכתיבת הס"ת היטב שלא יבואו לידי מכשול וטעות בהעתקת הס"ת מדור לדור כדי שהתורה לא תשתנה מדור לדור.

א] גרסי' במגילה יח: "היה כותבה דורשה ומגיהה כו', אלא דמנחה מגילה קמיה וקרי ליה מינה פסוקא פסוקא וכתב לה לימא מסייע ליה לרבה בר בר חנה דארבב"ח אריו"ח אסור לכתוב אות אחת שלא מן הכתב, דילמא דאתרמי ליה אתרמוי".

תו גרסי' התם "גופא ארבב"ח אריו"ח אסור לכתוב אות אחת שלא מן הכתב מיתיבי ארשב"א מעשה בר' מאיר שהלך לעבר שנה בעסיא ולא היה שם מגילה וכתבה מלבו וקראה א"ר אבהו שאני ר"מ דמיקיים ביה ועפעפיך יישירו נגדך".

ותו גרסי' התם "רב חסדא אשכחיה לרב חננאל דהוה כתב ספרים שלא מן הכתב א"ל ראויה כל התורה כולה ליכתב על פיך אלא כך אמרו חכמים אסור לכתוב אות אחת שלא מן הכתב, מדקאמר כל התורה כולה ראויה שתיכתב על פיך מכלל דמיושרין הן אצלו, והא ר"מ כתב, שעת הדחק שאני".

תו גרסי' התם "אביי שרא לדבי בר חבו למכתב תפילין ומזוזות שלא מן הכתב כמאן כי האי תנא דתניא ר' ירמיה אומר משום רבינו תפילין ומזוזות נכתבות שלא מן הכתב וכו', מאי טעמא מיגרס גריסין".

והנה כשנבוא לבאר מסקנת הסוגיא לכאו'

ולכא' הדברים מחודשים דעד כאן לא שמענו דין כתיבה מתוך הכתב אלא לגבי מעשה הכתיבה, אבל מכאן ועד לדון צד פסלות על המגילה מהיכא תיתי,

אבל באמת המעיין בדברי הר"ן שהם מקורו של הרמ"א יראה שהביא מקורו לא מסוגיין אלא מהתלמוד הירושלמי (מגילה פ"ד ה"א) דשם איתא כעין סוגיין ג"כ, אלא דגרסי' התם "א"ר זעירא בשם רב חננאל אפילו רגיל בתורה כעזרא לא יהא הוגה מפיו וכותב וקורא במה שכתב, כמה שנאמר מפיו יקרא אלי ואני כותב על הספר והא תניא מעשה בר"מ שהיה נתון באסיא ולא היה שם מגילה כתובה עברית וכתבה מפיו וקראה, אין למדין משעת הדחק, וי"א שתיים כתב כתב את הראשונה מתוך פיו, ואת השניה מתוך הראשונה, וגזו את הראשונה וקרא בשניה".

ומכאן זה הוציא הר"ן [כמבואר למעיין בדבריו] דיש צד פסלות בקריאה במגילה שנכתבה שלא מן הכתב,

והרמ"א בהגהת השו"ע (סעיף ב') לא הביא כל זה אלא רק את הדין שצריך לכתוב מתוך הכתב ולא הוסיף את דברי הר"ן שיש ג"כ צד פסלות, ועמד בזה בביאור הלכה (ד"ה גס) וביאר דטעם הרמ"א שהשמיט בהגהותיו את החומרא הזו של הר"ן היא משום דלא ברירא אי דין זה העולה מהירושלמי באמת נוגע גם לדין דאזלי' בתר הבבלי, שהרי הבבלי על עובדא דר"מ נקט רק תירוצא קמא דהירושלמי ולא ס"ל תירוץ בתרא, א"כ לכא' להבבלי יש לפרש דליכא עיכובא וצד פסלות במגילה לאחר שכבר נכתבה, ואין בה שום ריעותא אם יתברר לנו שאכן נכתבה בדקדוקיה כדון,

אלא דא"כ צ"ב מדוע יש מקום להקל היכא דמגרס גריסין הלא נתת בזה תורת כאו"א בידו, שכ"א יאמר פסוק זה מגרס גריס הוא אצלי, וא"כ אינני צריך בו לכתוב מן הכתב, ודע דלד' תוס' (יומא לז: ד"ה בסירוגין) אין לומר דדוקא בפרשיות דתו"מ אמרי' לה ולא באחרוני, דהא כתבו דה"ה כל פרשה קטנה ומשו"ה כתבו שם דזה עוד היתר לכתוב פרשת סוטה בביהמ"ק על הטבלא של זהב.

עוד ילה"ק ביותר הלא מגרס גריס הוא טעם להקל בהעתקת הקריאה אבל איך ידע ע"י קריאתו וגירסתו הקבועה את כל החסרות והיתרות, וכגון מזוזות ביתך בפרשת שמע כתיב "מזוזות", ובפרשת והיה א"ש כתיב "מזוזות", ואיך ע"י זכרון הקריאה יוכל להעתיק כהוגן.

וטפי מינה ילה"ק דהנה ביומא (לז:), ובגיטין (ס.) איתא [אהא דכתבו פרשת סוטה על טבלא זהב בביהמ"ק] "ש"מ כותבין מגילה לתינוק להתלמד בה, אר"ל משום ר' ינאי באלף בית, מיתבי כשהוא כותב רואה וכותב מה שכתוב בטבלא וכו' התם בסירוגין" ופירש"י (ד"ה בסירוגין) דהיינו שבתחילה כתב את ההתחלה ככתבה, ואח"כ המשיך בראשי תיבות, והלא טעם כתיבת פרשה זו הוא כמבואר בגמ' כדי להעתיק מתוכו שיהא מתוך הכתב, וא"כ מדוע סגי בראשי תיבות הלא עכ"פ לחסרות ויתירות ודאי לא מהני להעתיק מתוך ראשי תיבות, ומה הועילו חכמים בתקנתם.

ג] והנה בדרכי משה (או"ח סי' תרצא סק"ב) הביא בשם הר"ן דצריך לכתוב מגילת אסתר מתוך הכתב דקא, ואם כתבה שלא מן הכתב אין להכשירה אלא בשעת הדחק,

לכתוב אות אחת שלא מן הכתב", וא"כ איך יועיל לכתוב מתוך ראשי תיבות,

ה] אך עכ"פ כל זה שיטת הירושלמי אמנם לדעת הבבלי מבואר דטפי יש להקל חדא דלא בריא כלל דנקיט כרבב"ח אריו"ח, ועוד דאפי' אי נקיט כותיה מ"מ יש בזה הרבה קולות, וע"כ דלא ס"ל כהירושלמי א"כ יש כאן מבוכה גדולה מהי דעת הבבלי בזה,

ואולי היה איזה מקום לומר דלד' הבבלי העניין קצת סגולי [ולא כטעם הירושלמי דצריך לדקדק בחסרות ויתירות ומשו"ה יש בזה חומרא גדולה], שיש עניין להמשיך את ההארה והקדושה השורה על כתבי הקודש לכתבי הקודש החדשים שעדיין לא נשתמשו בהם וקדושתם פחותה, וע"י שמעתיקם מתוך ספר שכבר נתקדש זוכים לקדושה יותר גדולה, ומ"מ ברור שאין זה מעכב, וכמו כן יתכן להרויח זאת אפי' מתוך ראשי תיבות, ועצ"ב].

כללו של דבר זה ודאי ברור אפי' אם איננו יודעים טעמו של הבבלי שהבבלי סובר מאיזה שהוא טעם דלא כהירושלמי ומיקל בדין כתיבה מתוך הכתב בין בהא דאין צד פסלות בדיעבד בכתיבה כה"ג וכמ"ש בביאור הלכה בד' הרמ"א, ובין בהא דשרי להעתיק מתוך ראשי תיבות כמבואר ביומא ובגיטין וכנ"ל, ויתכן שגם גבי תפילין ומזוזות אין ד' הירושלמי מסכמת לפטור העתקתו מתוך הכתב, אמנם זה אינו מוכרח.

ד] ותוך עיוני בהך מילתא הרהרתי דבאמת הצדק לכאור' עם רבינו הביאור הלכה ז"ל דהמעייין בירושלמי בכל הסוגיות הנוגעות לניד"ד יראה דתפס דרך אחרת בהבנת האיסור הזה דגם גבי טבלא של זהב (ביומא פ"ג ה"ח, ובסוטה פ"ב ה"ב) ביאר הירושלמי בתחילה דהי' באלף בית [דהיינו בראשי תיבות כנ"ל], והדר ביה ומייתי לתנא דבי רב הושעיא דהיתה כתובה בשלימות יעוי"ש, הרי לפנינו שגם בזה נחלקו הבבלי והירושלמי, והירושלמי נקט למסקנא דזה חיוב גמור להעתיק מתוך כתב שלם, והבבלי מיקל דסגי בראשי תיבות.

וגם בעיקר דינא דרבב"ח הבבלי לא פירש טעמו, ואילו הירושלמי ביאר שהוא מדכתיב גבי ירמיהו הנביא וברוך בן נריה "מפיו יקרא אלי ואני כותב על הספר", דמשמע דבעי להעתיק בדקדוק גדול ומינה ילפי' דבעי להעתיק מתוך הכתב, א"כ טעמא דההעתקה מתוך הכתב הוא כדי שיהיה בדקדוק גדול, ולפי"ז ברור דבעי שהכתב שמתוכו מעתיקים יהיה שלם, ומובן ג"כ צד הפסול שיש בכה"ג כיון דיתכן דגזרו חז"ל פסול מדרבנן משום למגדר מילתא, ולכן חל פסול זה הוא גם לגבי ר"מ דמיושרין דברי תורה אצלו, וקולא דתפילין ומזוזות דגריסין לא מצאתי כעת בירושלמי כלל, ואף שבבבלי הוא בשם ברייתא, אין הכרח דשמייע ליה לירושלמי הך ברייתא, ושמא גם משבש לה.

ובאמת דלישנא דרבב"ח אריו"ח משמע טפי כהירושלמי דהא קאמר "אסור



הרב יואל אמויאל

תפרח

מקדש על הפת אם צריך לאכול ב' כזיתים

זצ"ל: בקידוש על הפת, אם צריך לאכול כזית נוסף על הכזית של הקידוש, וסיפר דבדידי' הוה עובדא, שנלקח בשנות הזעם יחד עם הוריו ברכבת מהגטו בדרך למחנה אוישוויץ, ובאמצע הדרך הוציא אביו, הי"ד, ג' כזיתים לחם ואמר שבת היום ועשה קידוש של ליל שבת על הפת וחילק לכ"א כזית לחם, כך היה המעשה בקצרה. ושאל הגאון רבי סיני אדלר זצ"ל אם יצא בזה יד"ח קידוש במקום סעודה לדעת הלבוש והב"ח שאומרים שצריך לשנות רביעית יין חוץ מכוס הקידוש, וה"נ צריך לאכול כזית נוסף חוץ מהכזית של הקידוש, דלמא פת שאני דסגי בכזית אחד, והשאר את הדבר בספק.

ג. ובהיותנו עוסקים בביה"מ בהל' קידוש מצאנו פמ"ג מפורש שפושט את הספק הזה. וז"ל הפמ"ג (משבצ"ז רע"ג, ס"ק א): "ובמקדש על הפת ואכל המוציא כזית, אפשר אף הב"ח מודה דאין צריך ב' זיתים כמו בשתייה בסעיף ה', דכזית לחם חשוב ומברך ברכהמ"ז, כבסימן קפ"ד סעיף ו' " עכ"ל הפמ"ג. מבואר דסגי בכזית גם לדברי הב"ח.

וב"כ העולת שבת (רע"ג, סק"ד) "ובמקדש על הפת לא שייך האי דינא כלל (כוונתו לד' הלבוש), דהא צריך לאכול פת של המוציא שיעור כזית, ומפיק יד"ח קידוש במקום סעודה לכו"ע". עכ"ל.

וראה עוד ערוה"ש שכתב כן מסברא

א. כתב מרן השו"ע (רע"ג. ה.): "כתבו הגאונים, הא דאין קידוש אלא במקום סעודה, אפילו אכל דבר מועט או שתה כוס יין שחייב עליו ברכה, יצא ידי קידוש במקום סעודה וגומר סעודתו במקום אחר, ודוקא אכל לחם או שתה יין, אבל אכל פירות, לא. הגה - ולפי"ז היה מותר למוהל ולסנדק לשנות מכוס של מילה בשבת בשחרית אם שותין כשיעור, אבל נהגו ליתן ליתניוק". עכ"ל.

וכתב המשנ"ב (ס"ק כ"ז) כשיעור - דהיינו שישתה שיעור רביעית, ויש אומרים שאינו יוצא ידי קידוש במקום סעודה אפילו ישתה שיעור רביעית, רק צריך לשנות רביעית יין מלבד הכוס של הקידוש, עכ"ל.

וראה בשעה"צ (ס"ק כ"ט) שהוא דעת הלבוש, ורבו האחרונים העומדים בשיטתו. ולמעשה כתב שם בשעה"צ שרק בקידוש היום אפשר לסמוך על המקילין אם אין לו כ"כ יין, אבל בקידוש הלילה אין להקל בזה - ואפילו אם ישתה עוד כוס אחד בלילה מלבד זה, ג"כ יש לעיין אם נסמוך על זה, דכמה ראשונים חולקים על זה, כמ"ש בחדרו הגרעק"א. עכ"ד שעה"צ.

ועיין עוד בב"ח (כאן) שכתב כדברי הלבוש, דמלבד כוס הקידוש בעינן שישתה רביעית נוספת כדי שיחשב קידוש במקום סעודה.

ב. ושמענו חקירה מהגאון רבי סיני אדלר

דנפשיה שזה דבר פשוט, וז"ל (רע"ג, ט):
 "ובאמת אינו מובן מה בין כוס אחד לשתי
 כוסות דממ"נ אם יצא ביין קידוש במקום
 סעודה יצא באחד, ואם לא, מה יועיל השני,
 והרי זה כמו שאין הפרש בין כזית אחד פת
לשני זיתים, וה"נ כן הוא".

מבואר בפמ"ג ועו"ש וערוה"ש דבמקדש על
 הפת סגי בכזית אחד לכו"ע, ונקטו
 כן מסברא.

ד. מאידך בהגהות הגרעק"א (רע"ג, ה) הביא
 את דברי הפמ"ג בסימן תרל"ט דאם
 מקדש על הפת צריך שני זיתים ולא סגי
 בכזית אחד.

וז"ל הגרעק"א (על המג"א ס"ק י'): "בא"א
 סימן תרל"ט ס"ק ט"ז כתב דיש לומר
 דוקא כשמקדש על הכוס (סגי בכזית פת)
 אבל מקדש על פת בעינן ב' זיתים עי"ש".
 עכ"ל. (והוכפלו דבריו במג"א ס"ק י"ב, ועי'
 בהערות שו"ע הוצ' פרידמן).

ה. וראה עוד מש"כ התורת שבת (רע"ג, סוף
 ס"ק ו'): "ולפי שדין הגאונים חידוש
 הוא, לפחות אין לך בו אלא חידוש, שצריך
 לשתות עוד רביעית מלבד המלא לוגמיו
 כמ"ש האחרונים, ולע"ד כיון שגם המחבר
 לא החליט את הדין הזה, רק כתבו בשם
 הגאונים, ולפי שלא נמצא אפילו שמץ מן
 הדין החדש הזה, לא ברי"ף ולא ברמב"ם
 ולא בשאר ראשונים, לכן כל יר"ש יחמיר על
 עצמו ויאכל לפחות במקום הקידוש כזית פת,
 ולע"ד אם מקדש על הפת צריך לאכול ב'
 זיתים א' בשביל קידוש וא' בשביל סעודה,
 כדרך שפסקינו בריש סימן תע"ה, שיאכל
 כזית אחד בשביל מוציא ואחד בשביל מצה,
 ודלא כעולת שבת". עכ"ל התורת שבת.

מבואר בתורת שבת דמקדש על הפת צריך
 לאכול ב' זיתים א' בשביל קידוש, וא'
 בשביל סעודה.

נמצא דלדעת העולת שבת והפמ"ג (במשב"ז
 סימן רע"ג, א), והערוה"ש, סגי בכזית
 אחד פת ועולה לקידוש וסעודה יחד, ומאידך
 לדעת הפמ"ג בסימן תרל"ט והתורת שבת
 צריך לאכול ב' זיתים.

ו. ובענין סתירת דברי הפמ"ג מסימן רע"ג
 לסימן תרל"ט, עיין שש"כ (ח"ב, פרק נ"ד
 סעיף כא) שכתב דגם המקדש על הלחם
 שאכל כזית לחם לצאת ידי קידוש, יחזור
 ויאכל לפחות כזית לחם, ומשום קידוש
 במקום סעודה, ומקורו מהפמ"ג בסימן
 תרל"ט, ועי"ש בהערה ס' דמה שכתב הפמ"ג
 בסימן רע"ג דסגי בכזית אחד "אולי כוונתו
 שם לדעה הראשונה במ"ב ס"ק כ"ז, דגם
 לגבי יין לא בעינן אלא שישתה רביעית יין
 ויוצא ידי קידוש וגם ידי קידוש במקום
 סעודה". עכ"ד.

והנה מה שכתב השש"כ שכל דברי הפמ"ג
 בסימן רע"ג דסגי בכזית הוא רק
 להסוברים דסגי ברביעית יין אחד, אבל לד'
 הלבוש והב"ח דבעינן שישתה רביעית יין
 מלבד כוס הקידוש בעינן ב' כזיתים, יעויין
 בלשון הפמ"ג בסימן רע"ג שכתב להדיא
 "ובמקדש על הפת ואכל המוציא כזית אפשר
 אף הב"ח מודה דאין צריך ב' זיתים כמו
 בשתייה בסעיף ה". מבואר דהפמ"ג קאי בד'
 הב"ח, וצע"ג בדברי השש"כ.

ז. איברא - כיון שיש סתירה בין דברי הפמ"ג
 בסימן רע"ג לפמ"ג בסימן תרל"ט, נראה
 דיש לנקוט לעיקר כהפמ"ג בסימן רע"ג
 דמירי בהלכות קידוש, וכמו שכתוב בכללי

פת יחשב קבע. וצ"ע (וראה שש"כ, שם, שהתקשה בזה).^א

מ. נמצא דמש"כ הפמ"ג בסימן תרל"ט דהמקדש על הפת צריך לאכול ב' כזיתים הוא כדי שלא יחשב אכילת עראי כדי שיצא יד"ח קידוש במקום סעודה, (ולא משום סברת הב"ח דבעינן שישתה רביעית יין מלבד כוס הקידוש) ורק אם מקדש על היין אז כזית פת חשיב כסעודה ויוצא יד"ח קידוש במקום סעודה.

וצ"ע מנ"ל להפמ"ג דבעינן אכילת קבע כדי שיחשב קידוש במקום סעודה, שהרי לד' הגאונים סגי בשתיית רביעית יין כדי שיחשב סעודה, הגם דזה נחשב אכילת עראי דמותר לשתות יין מחוץ לסוכה בימי החג.

ובאמת מש"כ המג"א בסימן רע"ג (סק"י) דסגי בכזית לחם, לאו יחידאה הוא, עיין אליה רבה (רע"ג ס"ק ח) שכתב: מצאתי ברוקח סימן נ"ב, וספר צדה לדרך [מאמר רביעי כלל ראשון פרק ו'] שכתבו דהא דאוכל מעט מיירי בכזית, א"כ ה"ה בשתיה דבעינן רביעית, ועולת שבת (סק"ד) שכתב דמשמע אפילו פחות מכזית אשתמיטתיה פוסקים הנ"ל. עכ"ל הא"ר.

מבואר בפוסקים בסימן רע"ג דמש"כ השו"ע בשם הגאונים דסגי באכילת "דבר מועט" פירושו כזית לחם (ולד' העו"ש סגי אפילו בפחות מכזית, והפוסקים חלקו עליו, וגם הוא סיים דמ"מ יאכל כזית), ולא מצינו בפוסקים דעה האומרת שצריך לאכול כביצה לחם, כיון דסגי ב"אכילה מועטת" וכמ"ש השו"ע בשם הגאונים, (וצ"ע בד' הלבוש בסימן תרל"ט

הפוסקים דסוגיא בדוכתא עדיפא נאמר גם בפוסקים, עיין יד מלאכי כללי הפוסקים (דף ר' ע"א, אות יב עי"ש באורך).

ח. ובעיקר דברי הפמ"ג בסימן תרל"ט יש לעיין, דיעויין שם שכתב דלד' הלבוש בסימן תרל"ט כל שאוכל פחות מכביצה פת לא חשיב סעודה כדי לצאת ידי קידוש במקום סעודה, דחשיב אכילת עראי, ורק בליל א' של סוכות דכזית פת הוא חיוב חשיב אותו כזית אכילת קבע ומשו"ה מקרי קידוש במקום סעודה אפילו שאוכל כזית פת בלבד.

נמצא דלדעת הלבוש דוקא בליל א' דסוכות כזית פת חשיב קידוש במקום סעודה אבל בשאר השנה אינו נחשב סעודה אלא חשיב אכילת עראי ולא יוצא ידי קידוש במקום סעודה באוכל כזית פת אחר הקידוש. והפמ"ג (שם, ס"ק ט"ז) ציין לד' המג"א בסימן רע"ג (סק"י) דכזית לחם מקרי שפיר סעודה ואי"צ לאכול יותר מכזית, ודלא כהלבוש.

ויישוב הפמ"ג את דברי הלבוש, דהמג"א מיירי במקדש על היין אז סגי בכזית לחם, ואילו הלבוש מיירי שמקדש על הפת ובזה לא סגי בכזית אלא בעינן שיאכל כביצה, מלבד ליל ראשון של סוכות דכזית אחד חשיב ומקרי סעודת קבע. עי"ש.

ומיהו צ"ע לומר כן בדעת הלבוש, כיון דהלבוש בסימן תרל"ט ס"ל דכל פחות מכביצה חשיב אכילת עראי ואין יוצאים בו יד"ח קידוש במקום סעודה, וכיון דהקביעות תלוי באכילת פת בשיעור כביצה, מה מועיל אם מקדש על היין ואז גם כזית

א. עוד צ"ע - דיעוי' בלבוש (שהפמ"ג קאי עליו) דמיירי במקדש ואכל פת כזית דמשמע שמקדש על היין ולא על הפת, ואפ"ה הלבוש מחשיבו אכילת עראי אי לאו בליל א' דסוכות. עי"ש.

דמשמע שאפילו המקדש על היין צריך סעודה, ומשכ' הפמ"ג ליישב דבריו היא
שיאכל כביצה פת כדי שיחשב קידוש במקום גופא צ"ע, וכן"ל).



הרב בנימין ברינקמן

הערות בדיני קדושת בית הכנסת

אמירת הלכה וכו' משום שאין אפשרות אחרת לקרוא לו, אבל להנצל מהחמה או הגשמים הרי יכול לכנס לבית של חול, (מ"ב ס"ק ד' ושעה"צ סק"ב).

ולפ"ז אם אין עצה אחרת להנצל מהחמה או הגשמים, לכאור' מותר להכנס ע"י אמירת דבר הלכה וכו', וכן אם צריך לקרוא לחברו, ויש לו עצה אחרת, אסור להכנס ע"י אמירת דבר הלכה.

ובס' עמק ברכה כתב דיש לדחות, דמה שלא הותר לאותם אמוראים להכנס מפני המטר אע"פ שלמדו, היינו משום שכל ההיתר להכנס ע"י אמירת דבר הלכה, זהו רק אם לא למד קודם, שאז נראה שנכנס כדי ללמוד, אבל האמוראים שהיו עסוקים בלימוד, אם עתה שיורד גשם נכנסים לבית הכנסת, ניכר שנכנסים מפני המטר, ולכן לא הותר להם אלא מפני שהוצרך לתועלת לימודם.

ולפ"ז מי שלא עוסק בלימוד מותר לכנס מפני החמה או הגשמים ע"י אמירת דבר הלכה, וכן אם אפשר ע"י עצה אחרת, מ"מ מותר להכנס לקרוא לחברו (וכן מפני החמה או הגשמים) ע"י אמירת דבר הלכה.

והנה ביאור דבריו, דכתב השו"ע ז"ל ואם צריך להכנס בהם לצורכו כגון לקרוא לאדם, יכנס ויקרא מעט או יאמר דבר שמועה ואח"כ יקראנו כדי שלא יהא נראה כאילו נכנס לצרכו וכו', ומשמע שההיתר להכנס ע"י אמירת פסוק זהו משום שנראה

בדין כניסה לבית הכנסת וקפנדריא
וההיתר שע"י אמירת ד"ת

כניסה - מפני החמה והגשמים

בגמ' מגילה דף כח ת"ר בתי כנסיות אין נוהגין בהם קלות ראש וכו' ואין נכנסין בהם בחמה מפני החמה ובגשמים מפני הגשמים וכו', ומפרשת הגמ', כי הא דרבינא ורב אדא בר מתנה הוו קיימי ושאלו שאלתא מרבא, אתא זילחא דמיטרא עיילי לבי כנישתא, אמרי האי דעיילינן לבי כנישתא לאו משום מיטרא אלא משום דשמעתא בעא צילותא כימא דאסתנא, (דהיינו, שאם היו יכולים להמשיך בלימודים בחוץ על - אף הגשמים, לא היו נכנסים רק כדי לא להתרטב מהגשם, אלא נכנסו לצורך לימודם).

וממשיכה הגמ', א"ל רב אחא ברי' דרבא לרב אשי אי איצטריך ליה לאיניש למיקרי גברא מבי כנישתא מאי, א"ל אי צורבא מרבנן הוא לימא הלכתא ואי תנא הוא לימא מתני' ואי קרא הוא לימא פסוקא, ואי לא, לימא ליה לינוקא אימא לי פסוקיך, אי נמי נישתי פורתא וניקום, ע"כ, מבואר בגמ' שאע"פ שאסור להכנס לקרוא לחברו, מ"מ ע"י אמירת הלכה וכו' מותר.

ומעתה יש לשאול מדוע לא הותר לאמוראים להכנס לבית הכנסת מפני המטר, הרי הם למדו שם.

ובמ"ב תירץ שדוקא לקרוא לחברו מותר ע"י

שנכנס לצורך לימוד, דהיינו, שצריך רק שלא יהא נראה שנכנס לצורכו, ולזה מועיל שכשנכנס אומר פסוק, ולכן צריך שמיד כשנכנס יאמר הפסוק ורק אח"כ יקרא לחברו, כמבואר בלשון השו"ע יכנס ויקרא מעט וכו' ואח"כ יקראנו, וכמו שביאר המ"ב (סקי"ב) שלא יקדים לקרוא לחברו ואח"כ יאמר ד"ת, שאם יעשה כך יהי' נראה שאמירת הד"ת הוא רק טפל, ולכן מבאר העמק ברכה דאם כבר היה עסוק בד"ת ורק עתה כשמתחיל לרדת גשם נכנס, הרי נראה שהכניסה מחמת המטר ולא כדי ללמוד, ולא מועיל מה שממשיך ללמוד בבית הכנסת, דמ"מ ניכר שנכנס מפני המטר.

אבן יש להעיר על דבריו, דהנה השו"ע ממשך: ואם אינו יודע לא לקרות ולא לשנות יאמר לאחד מהתינוקות קרא לי פסוק שאתה קורא בו או ישהא מעט ואח"כ יצא, שהשיבה בהם מצוה וכו', ויש לדקדק שלגבי אמירת ד"ת כת' השו"ע שיכנס ויאמר ד"ת ואח"כ יקראנו, אבל לגבי שהייה כתב שישא ואח"כ יצא, משמע שאדרכא אחר שקרא לחבירו לפני שיוצא ישהא, ולכאור' הביאור בזה, שכל זמן שעדיין לא קרא לחבירו אין [כ"כ] מצוה בשהייה, כיון שמה שנמצא בבית הכנסת הוא לצורך קריאה לחבירו, ורק כאשר לאחר שקראו נשאר לשהות בבית הכנסת, אז השהייה היא מצוה שהיא קר לצורך להתעכב בבית הכנסת.

עב"פ חזינן שאע"פ שנראה שעיקר כניסתו היא כדי לקרוא לחבירו, מ"מ אם א"י לומר ד"ת מותר להכנס ולשהות קודם שיצא, ולדברי העמק ברכה איך מותר כך, (וי"ל בדוחק דמ"מ נר' שגם לצורך שהייה). ובאמת ברמב"ם ג"כ כתב שיאמר ד"ת ואח"כ יקרא חבירו, ואם אינו יודע וכו' או ישהא מעט

בבית הכנסת ואח"כ יצא, אך הרמב"ם כתב "יכנס ויקרא מעט וכו' ואח"כ יקרא חבירו, כדי שלא יכנס בשביל חפצו בלבד", מבואר לכאור' שההיתר של אמירת ד"ת וכו', זהו משום שאסור להכנס לצורכו, וע"י אמירת ד"ת וכו' הרי נכנס לא רק לצורכו, וא"כ אין זה תלוי אם נראה שנכנס לצורך ד"ת או לצורכו, אלא אע"פ שעיקר כוונתו לצורכו, מ"מ אם גם מקיים שם מצוה מותר, ומה שמבואר ברמב"ם ושו"ע שיאמר ד"ת ואח"כ יקרא לחבירו, משום שודאי שעדיף שהי' נראה שעיקר כניסתו לצורך ד"ת, אבל אין זה עיקר ההיתר, ולפ"ז י"ל דאולי מש"כ השו"ע "כדי שלא יהא נראה כאילו נכנס לצורכו", אין זה הסבר לעיקר ההיתר, אלא זהו הסבר מדוע יאמר ד"ת ואח"כ יקראנו, ומה שהרמב"ם כתב "כדי שלא יכנס בשביל חפצו בלבד", זהו ההסבר לעיקר ההיתר.

(ולשיטת העמק ברכה צ"ל דמה שנכנסו כדי ליישב דעתם אע"פ שנראה שנכנסים מפני המטר, מ"מ מותר כיון שזהו לצורך הלימוד, ומה שאסור להכנס ע"י אמירת ד"ת אם נראה שכניסתו מפני המטר, זהו רק כשעיקר כניסתו באמת מפני המטר, עוד י"ל דמשו"ה אמרו שנכנסו לא מפני המטר אלא משום דשמעתא בעא צילותא, דע"י שמודיעים כך נראה וניכר לכולם שנכנסים לצורך הלימוד ולא מפני המטר).

[ויש לדון אולי באמת חלוקים הרמב"ם והשו"ע בעיקר האיסור (וההיתר), דהרמב"ם כתב, מי שצריך להכנס לבית הכנסת לקרות תינוק או חבירו וכו', ואילו השו"ע כתב ואם צריך ליכנס בהם לצרכו כגון לקרוא לאדם וכו', והיינו שלשו"ע מותר להכנס לצורכו אם נצרך לכך, רק צריך שלא יהי' נראה שנכנס לצורכו, ולרמב"ם אסור

הלכך לא שרי אפי' לת"ח אבל כל שאר צרכים שאדם משתמש בהם שרי לת"ח וכו' עכ"ל, ומעתה י"ל דמשום כך אין היתר להכנס מפני החמה או הגשמים ע"י אמירת דבר הלכה, כיון דהוי זילתא טפי, ורק בסתם כניסה שלא לצורך מותר ע"י אמירת דבר הלכה. וכן אפשר ליישב באופן אחר קצת, דכניסה מפני החמה או הגשמים חמור יותר כיון שמשתמש בבית הכנסת לצורכו, משא"כ כניסה לקרוא לחברו, אין איסורו מפני שמשתמש בבית הכנסת, אלא משום זילתא שנכנס שלא לצורך, וע"י אמירת ד"ת שמותר, זהו או משום שנראה שנכנס לצורך ד"ת וליכא זילתא, או משום שע"י כך נכנס גם לצורך ד"ת, משא"כ לענין שימוש בבית הכנסת, כיון שעיקר כוונתו להשתמש בביהכ"נ לא מועיל אמירת ד"ת.

ולפ"ז יהי' הדין דכניסה מפני החמה או הגשמים ע"י אמירת ד"ת אסור בכל אופן גם אם אין עצה אחרת, ואילו להכנס לקרוא לחברו מותר אפי' אם יש עצה אחרת.

אכן משמעות הסוגי' ורש"י כהמ"ב שדין כניסה מפני החמה או הגשמים אינו חמור יותר מכניסה שלא לצורך כגון לקרוא לחברו, שהרי סדר הסוגי' הוא שאחר שמבואר הדין דאין נכנסים בחמה מפני החמה וכו', מייתי הא דא"ל רב אחא ברי' דרבא לר"א אי איצטריך ליה לאיניש למיקרי גברא מבי כנישתא מאי וכו', ומפרש רש"י מאחר שאין נכנסין בהן שלא לצורך, משמע שהכוונה כך, כיון ששמענו שאסור להכנס שלא לצורך מהדין שאין נכנסין בהם בחמה מפני החמה ובגשמים מפני הגשמים, א"כ מה יעשה מי שנצרך לקרוא לחברו, ולפי המ"ב מאוד מובן, שהשאלה היא מה יעשה באופן כזה שאין עצה אחרת.

להכנס לצורכו בלבד, ואולי גם לכן השו"ע כתב דין זה בסעיף א' עם דיני קלות ראש וכו', ורק בסעיף ה' כת' דין קפנדריא, ואילו הרמב"ם כתב דין זה בהלכה ט' אחר שהביא דין קפנדריא בהלכה ח', דשייך לדין קפנדריא שנכנס לצורכו, ובעזהשי"ת יבואר עוד בדין קפנדריא ובדברי הרמב"ם.

המ"ב כתב ז"ל מפני החמה וכו', ולא מהני שיקרא או ישנה מעט וכו' אם לא שעסק מקדם באיזה דבר הלכה בחוץ והתחילו גשמים לירד, שאז מותר לו לכנס לבית המדרש כדי שלא יטרידוהו הגשמים עכ"ל, ויש לעיין מדוע כתב שהיה עוסק מקדם בדבר הלכה, וכי אם רוצה להתחיל עכשיו ללמוד אסור לו להכנס, והול"ל שאם רוצה ללמוד ומפריע לו הגשמים מותר לצורך זה להכנס, וצ"ל דזה פשיטא שמותר אם בא עכשיו ללמוד, אבל באופן שהיה עוסק בתורה בחוץ ועכשיו שמתחיל לרדת גשם נכנס כדי שלא יפריעוהו הגשמים, הרי הוא נכנס מפני הגשמים, קמ"ל שמ"מ מותר כיון שזהו לצורך לימוד].

בעיקר השאלה שפתחנו מדוע לא היה לאמוראים היתר להכנס מפני הגשמים ע"י שעסקו בד"ת, (שמזה הוכיח המ"ב שההיתר הוא רק אם א"א ע"י עצה אחרת), לכאורה אפשר ליישב באופן אחר, ע"פ דברי הב"ח שכתב לבאר שאע"פ שמותר לת"ח לאכול ולשתות וכן שאר צרכיו בבית הכנסת, מ"מ להכנס מפני הגשמים אסור, [כדמוכח בעובדא דאמוראים (דרך אגב: להג' אשר"י שהחמירו ע"ע, מ"מ אין היתר (לאחרים) ע"י שלומד)]. וז"ל והיינו טעמא דמפני הגשמים או מפני החמה הוי זילתא טפי, כיון דאינו תשמיש לצרכו אלא הגנה והצלה שלא יצטער איכא קלות ראש גמור,

קפנדריא

והנה יש לברר האם לענין קפנדריא מותר ע"י אמירת ד"ת, ולכא' לפי הסברות שכתבנו שלא מועיל אמירת ד"ת כדי להכנס מפני החמה או הגשמים משום סברת הב"ח דהוי בזיון טפי, או משום שמשתמש בבית הכנסת, ה"נ לענין קפנדריא מסתבר דהוי בזיון טפי כמב' במ"ב דאף ת"ח אסורים בקפנדריא, וכן לכא' חשיב שמשתמש בבית הכנסת.

אכן בבה"ל מבואר שמותר קפנדריא ע"י אמירת ד"ת, שכתב על דברי השו"ע היו לבית הכנסת שני פתחים לא יכנס בפתח זה לעשותו דרך לצאת בפתח השני וכו' וכת' הבה"ל אם לא שיקרא או שישא שם מעט וכנ"ל, וי"ל שהמ"ב לשיטתו שסובר שגם בכניסה מפני החמה או הגשמים שייך ההיתר להכנס ע"י אמירת ד"ת אם אין עצה אחרת, אלא שמ"מ צ"ב הרי קפנדריא לכא' נחשב שיש עצה אחרת, שהרי יכול להקיף, והבה"ל הרי לא התנה שדוקא כשיש קושי גדול או א"א להקיף מותר ע"י אמירת ד"ת, ואולי י"ל דמ"מ מה שנצרך להקיף נחשב שאין עצה אחרת לקצר דרכו, ומותר, וצ"ע.

בגמ' מגילה דף כח אר"נ בר יצחק הנכנס ע"מ שלא לעשות קפנדריא מותר לעשותו קפנדריא, וא"ר חלבו אמר רב הונא הנכנס לבית הכנסת להתפלל מותר לעשותו קפנדריא, שנא' ובבא עם הארץ לפני ה' במועדים הבא דרך שער צפון להשתחוות יצא דרך שער נגב, ומשמע שע"י אמירת ד"ת אין היתר, אלא ההיתר הוא רק באחד משני האופנים, או שנכנס ע"מ שלא לעשות קפנדריא, או שנכנס להתפלל, אבל כשנכנס ע"מ לעשות קפנדריא ואינו מתפלל רק אומר איזה פסוק או הלכה וכ"ש אם רק שוהה

מעט, אין היתר, וכן מבואר במג"א שהקשה מדוע כתב השו"ע את שני הדינים, שכתב וכן אם לא נכנס בו תחלה לקצר דרכו מותר לעשותו דרך, וכשנכנס בו להתפלל מותר למי שנכנס בפתח זה לצאת בפתח אחר, הרי זה זו ואצ"ל זו, דאם נכנס שלא ע"מ לעשות קפנדריא מותר, כ"ש נכנס להתפלל, ותירץ שיש חידוש בנכנס להתפלל, שאפי' שמעיקרא היה דעתו לצאת בפתח השני, מ"מ מותר, לכא' משמע מדבריו שאם רק אומר ד"ת אסור להכנס מלכתחילה כדי לקצר דרכו, וכן משמע בהמשך דברי המ"א ובמחצית השקל, דהנה המ"א כת' דמסתבר יותר להגיה בשו"ע שנכנס להתפלל מצוה לצאת בפתח אחר, ומיושב שהשו"ע כתב ב' דינים, חדא שנכנס שלא ע"מ לקצר דרכו מותר לעשותו דרך, (וכ"ש אם נכנס להתפלל), ועוד דין שכשנכנס להתפלל מצוה לצאת בפתח אחר, וכת' המחצית השקל שלפ"ז אין ראיה להתיר בנכנס להתפלל כשעתו מעיקרא לקצר דרכו, ולפ"ז כ"ש שאין להתיר ע"י אמירת ד"ת או שהייה.

גם ברמב"ם משמע שאסור לעשות קפנדריא ע"י אמירת ד"ת, שבהלכה ח' כתב איסור קפנדריא, וסיים שאסור ליכנס בהן אלא לדבר מצוה, ובהלכה ט' כתב מי שצריך ליכנס לבית הכנסת לקרות תינוק או חבירו יכנס ויקרא מעט וכו', ובהלכה י' כתב מי שנכנס להתפלל או לקרות מותר לו לצאת בפתח שכנגדו כדי לקרב את הדרך וכו', ומשמע שדוקא אם נכנס לקרות או להתפלל ולא ע"מ לעשותו דרך, מותר לקצר דרכו, אבל אם נכנס לקצר ורק קורא פסוק כדי להתיר הדבר, לא מהני, ולכן כתב קודם בה"ט הדין שקריאת פסוק מתיר להכנס לקרוא לחבירו, דהיינו אחר שכת' בה"ח

ולכאור' כוונתו שנראה כמחבבה ע"י שמהלך בה עוד עד הפתח האחר, עכ"פ כיון שיש בזה גם צד מצוה, ממילא כשאומר ד"ת או שוהה קצת וכבר הותר לו הכניסה שיש בה גם צורך מצוה, ממילא יש להתיר לו קפנדריא, כיון שעכ"פ יש כאן מצוה ג"כ.

* * *

בגמ' דף כז ע"ב שאלו תלמידיו את ר"א בן שמוע במה הארכת ימים, א"ל מימי לא עשיתי קפנדריא וכו', והקשה המהרש"א בסוטה בח"א הרי הדברים שהוזכרו שמחמתם האריכו ימים (כמב' שם בסוגי'), אלו דברים שאינם מעיקר הדין אלא חסידות (כמב' שם במהרש"א לפני כן), והרי קפנדריא זהו איסור מעיקר הדין, ובפמ"ג הביא בשם הנחלת צבי שתירץ שאפי' כשנכנס להתפלל לא עשה קפנדריא, אך כתב הפמ"ג שזה לא מסתדר עם גירסת הראשונים שמצוה לצאת בפתח אחר כשנכנס להתפלל, ואולי י"ל ע"פ שיטת המ"ב שמתיר קפנדריא ע"י אמירת ד"ת, שר"א החמיר על עצמו שאפי' ע"י אמירת ד"ת לא עשה קפנדריא, אבל כשנכנס להתפלל יצא בפתח אחר כיון שזה מצוה, עכ"פ מזה שלא כ"כ הפמ"ג וכן מזה שהנחלת צבי לא תירץ כן אלא הוצרך לתרץ שכשנכנס להתפלל לא יצא בפתח אחר, חזי' דלא סבירא להו ההיתר של הבה"ל ע"י אמירת ד"ת. אלא שעדיין היה אפשר לתרץ שהחמיר על עצמו שלא לסמוך על ההיתר של נכנס שלא ע"מ לעשות קפנדריא אף באופן שנכנס להתפלל).

ומהרש"א תירץ שאיסור קפנדריא הוא רק בבית המקדש כמבואר בגמ' בברכות, ותמוה הרי במשנה במגילה מפורש שאסור גם בבית הכנסת, וכן בגמ' מבואר שמותר רק באופנים מסויימים, [ואולי הוא מח' תנאים].

שחזי' בדין קפנדריא שאסור להכנס שלא לצורך, מ"מ מותר להכנס לקרוא לחבירו ע"י שאומר ד"ת, ובה"י חוזר לדין קפנדריא שחמור יותר שאפי' שאמירת ד"ת לא מתיר, מ"מ אם עיקר כניסתו היתה לצורך לימוד או להתפלל מותר לקצר דרכו, [ובזה מיושב קו' הכס"מ מדוע איחר הרמב"ם ה"י שנוגע לדין קפנדריא, ולא כתבו מיד אחר הלכה ח']. וכעין זה הראוני שכתוב באו"ש, אלא שכתב שם בנוסח אחר קצת, שכתב שמוכח ברמב"ם שאם נכנס לקרוא לחבירו ע"י אמירת פסוק אסור לקצר דרכו, ורק אם נכנס להתפלל או ללמוד מותר.

וקצת צ"ב כיון שהרמב"ם כתב שאיסור קפנדריא הוא משום שאסור להכנס בבית הכנסת אלא לדבר מצוה, א"כ מדוע לא מהני ע"י אמירת ד"ת כמו בנכנס לקרוא לחבירו, (ואולי כיון שמהלך עוד בבית הכנסת עד הפתח השני הרי הוא מהלך שלא לצורך אמירת הד"ת, ולפ"ז יש אופנים שמותר), וגם מה שמבואר ברמב"ם שהאיסור משום כניסה שלא לצורך, צ"ב הרי לכאור' חמור מסתם כניסה שלא לצורך, (ואולי י"ל דאה"נ זהו דרגא חמורה יותר של כניסה שלא לצורך).

וע"פ דברי המ"ב שההיתר לקרוא לחבירו ע"י אמירת ד"ת זהו משום שאין עצה אחרת, א"כ היה אפ"ל שלכן הרמב"ם לא התיר בקפנדריא, כיון שיש שם עצה אחרת, אבל הרי הבה"ל התיר בקפנדריא, וצ"ב, ואולי אפשר ליתן קצת טעם להיתר קפנדריא ע"י אמירת ד"ת, משום שהרי קפנדריא זהו דבר שמצד אחד הוא איסור, אבל מצד שני (כשנעשה באופן המותר) הוא מצוה כמו שמבואר בטור וכן גורסים בשו"ע (כנ"ל בשם המ"א ועי' מ"ב), וביאר הר"ן ז"ל וטעמא דמלתא מפני שנראה כמחבבה עכ"ל.

תנאי גם בא"י, ולפ"ז בית הכנסת כזה קדושתו פחותה, ועדיף להתפלל בבית כנסת שבנוי (גם) בקומת קרקע (למי ששומר כראוי על קדושתו).

מילי דאגדתא בהנ"ל

איתא בגמ' בברכות (טו ע"ב) ואר"ח ברבי חנינא למה נסמכו אהלים לנחלים דכתיב כנחלים נטיו וכו' לומר לך מה נחלים מעלין את האדם מטומאה לטהרה אף אהלים מעלין את האדם מכף חובה לכף זכות. [ע"ש שנחלקו רש"י ותוס' שרש"י פירש על המשך הפסוק כאלים נטע ה' ותוס' הקשו דזהו מלשון בשמים (ועי' רש"י עה"ת), ופירשו על הפסוק הקודם מה טובו אהליך יעקב (ועי' ת"י ותי"ג), ויש שתירצו שיטת רש"י משום שנקט קרא לשון אהל (ונטיעה)], ובנפש החיים ש"ד פ' לא הבין שקאי על עסק התורה, ובעל אוה"ח הק' בספר חפץ ה' הביא בזה פירושים אי קאי על לימוד תורה או על עצם הישיבה בבתי מדרש, וכת' בס' בן יהוידע שמספק חובה בתוספת בית עולה מספר זכות, והיינו שע"י שת"ח עוסקים בקביעות בבית מדרש, נהפך להם מאהל לבית, ונוסף על חובה ונהפך עצם החובה לזכות, שעושה תשובה מאהבה והחובה עצמה נהפך לזכות ע"ש, והנה ההבדל בין אהל לבית הוא שאהל אינו קבוע ובית קבוע, ושורש ההבדל בזה הוא שאהל זהו רק הגג [והמחיצות (עי' רש"י ותוס' בענין אהל בשבת אך אינו נוגע לכאן כ"כ)], אבל הקרקע אינה חלק מהאהל, אלא רק שהאהל מגין על החוסה בצילו, ואם החוסה בצילו אינו כאן צריך להעביר את האהל למקומו, אבל בית עיקרו הוא הקביעות במקומו, ומקום הבית הוא העיקר והגג והמחיצות באים לתחום ולהגן על המקום הזה, וע"י שת"ח קובע מקום לימודו במקום זה הרי

הערה בדין תנאי בבתי כנסיות שלנו בארץ ישראל

בתוס' מבואר דתנאי מהני רק בחו"ל שעתידיה קדושתן להפקע, אבל בא"י לא מהני תנאי, וכן פסק השו"ע, והנה המ"א הקשה מדוע בתי כנסיות שבחו"ל תפקע קדושתן, הרי מבו' בגמ' שעתידין בתי כנסיות שבחו"ל להעקר ולהקבע בא"י, ע"ש מה שתירץ, וכתב דאין לומר שרק הבנין ייעקר ויקבע בא"י, דבגמ' משמע שגם הקרקע תקבע בא"י דומיא דתבור וכרמל, ויש לדקדק דמשמע שאם היה כן שרק הבנין יקבע בא"י, אתי שפיר דמהני בהו תנאי, וצ"ב הרי מה שמהני תנאי בחורבנן זהו גם כלפי הבנין, שאסור לשטוח ע"ג פירות, וכן אסור לחסות בצילו מפני הגשמים, ואם תנאי לא מהני בדבר שלא עתיד לפקוע קדושתו, מדוע מהני תנאי לבנין, אלא המבואר מדברי המ"א דעיקר קדושת בית הכנסת [של"מ עלי' תנאי כשלא עתיד לפקוע קדושתו], זהו רק כשהמקום קדוש, (דומיא דהיכל (וכו')) שהקרקע התקדשה ולא דומיא דמשכן שהמחיצות בלבד התקדשו, עי' מהרש"א בשבועות דף טו), וביאור הדבר נראה, ע"פ המבואר בפמ"ג שיש ב' עניני קדושה בבית הכנסת אחד משום מורא מקדש (ונקט דהוי דרבנן), ועוד משום נדר, דהוי דאורייתא אך לזה ודאי מהני תנאי, ונראה דקדושת מורא מקדש דל"מ ע"ז תנאי בא"י זהו רק משום שהמקום קדוש, אבל על הבנין לחוד ליכא אלא משום הקדש לבית הכנסת דהוי מדין נדר וע"ז מהני תנאי, ולפ"ז עולה לכאור' חידוש לדינא, דגם בא"י מהני תנאי בבתי כנסיות המצויים כהיום, שהקרקע משמשת כאולם שמחות וכו', וא"כ אפשר שליכא על הבנין כולו אלא משום נדר שע"ז מהני

המ"א שכיון שמצוה ישראל יהי' להם מקדש מעט בכל מקום שהם, לכן גזרו חז"ל דביה"כ קבוע לא יועיל תנאי בישובן שישתמשו בה תשמישי חול, דא"כ אין שם בית הכנסת עליו כלל אלא כבית בעלמא, משא"כ בתשמישי קדושה דאפי' אם נאמר שאין על המטפחת שם תשמיש קדושה מאי איכפת לן בזה, (ועי' בפמ"ג מ"ז סק"א דמדרבנן ל"מ תנאי בישובן).

ולכא' בתוס' מוכח כהמ"א, דהכי איתא בגמ' א"ר אסי בתי כנסיות שבבבל על תנאי הן עשויין ואעפ"כ אין נוהגין בהן קלות ראש ומאי ניהו חשבונות, וכתבו תוס' ז"ל ואעפ"כ וכו' פי' בבנינה שהרי בחורבנה שרי בכל הני ואצטריך לאשמועין משום דס"ד אמינא דדוקא אכילה ושתיה דהוי קלות ראש ביותר הוא דאסור אבל חשבונות דלא הוי קלות ראש כ"כ סד"א דשרי קמ"ל דלא עכ"ל, ולכא' מבואר בדבריהם דקמ"ל דחשבונות אסור כיון דהוי קצת קלות ראש, אבל דבר שאינו כלל קלות ראש מותר, וצ"ב מדוע לא הזכירו המ"א והבה"ל את דברי התוס'.

אכן הביאור בזה, דכל דברי התוס' הם לשיטתם שמפרשים דאעפ"כ אין נוהגין בהן קלות ראש, היינו בבניינן, דס"ד דחשבונות מותר אפי' בבניינן כיון שאין כ"כ קלות ראש, וא"כ ע"כ דברים שאין בהם כלל קלות ראש מותר, אבל השו"ע פוסק כפרוש הרא"ש שמפרש בחורבנן, שאע"פ שמועיל תנאי בחורבנן מ"מ אין נוהגין בהם קלות ראש ומאי ניהו חשבונות (והיינו חשבונות של רבים דהוי קלות ראש גדול, וי"מ דאוושא מילתא והמ"ב צירפן יחד), ולפ"ז בבנינן הכל אסור, ומ"מ מוכיח המ"א דמהני תנאי בבנינן לדברים שאין בהם קלות ראש, ומדייק כן מהרא"ש, והבה"ל סובר דאדרבא

המקום הוא מקום של בית המדרש, ונהפך הכתלים והגג לבית ויוצא מתורת אהל.

בדעת תוס' והרא"ש ושו"ע של"מ תנאי בבנינו, האם מותר דברים שאין בהם קלות ראש כלל (בדברי המ"א והבה"ל)

שיטת תוס' ורא"ש וכן פסקו בטור ושו"ע שתנאי לא מהני בבניינן אלא בחורבנן, והוכיחו כן מהא דרבינא ור"א לא נכנסו לבית הכנסת משום מיטרא אלא משום דשמעתא בעיא צילותא, אע"פ שהיה בבבל, והרא"ש הוסיף להוכיח מהא דאמר' אי איצטריך ליה למיקרי איניש מבי כנישתא דלימא פסוקא, ומשמע להרא"ש דאיירי בבבל (עי' בגמ' דרב אשי אמר כן לרב אחא ברי' דרבא), [וצ"ע מדוע לא הוכיחו מהא דרפרם אספדה לכלתיה בבי כנישתא וכו' כמו שהוכיח הר"ן], והקשה המ"א (סקי"ד) מדוע ל"מ תנאי בבניינן מ"ש מהא דמבואר בסי' קצד ס"ח שמועיל תנאי לתשמישי קדושה גם בשעה שמשמש בהם, ומכח זה כתב המ"א דדוקא קלות ראש כגון אכילה ושתיה וכניסה מפני החמה לא מהני תנאי בישובן, אבל לשאר תשמישים שרי, וכתב שכן מוכח ברא"ש, וביאר במחצית השקל דהיינו ממש"כ הרא"ש לגבי בתי כנסיות שבבבל על תנאי עשויין, וז"ל דאין לומר דמותר לנהוג בהן קלות ראש בישובן, דהא רבינא ור"א לא עיילי לבה"כ משום מיטרא וכו' אלא בשחרבו מיירי עכ"ל, וחזינן שלא מיעט הרא"ש בישובן אלא קלות ראש, והקשה הבה"ל (בד"ה ל"מ תנאי) דהא מוכח ברא"ש שם דאפי' לקרוא לאדם משם ג"כ לא מהני תנאי בישובן, ומאי גריעא זה משאר תשמיש דעלמא, א"ו דכל תשמיש אסור בישובן, וכתב הבה"ל ליישב קושיית

לעשות בו דברים שאין בהם קלות ראש, רק דברים שיש בהם קלות ראש אסור כיון שעתה עכ"פ מיוחד לתפילה ולתורה, [ונפק"מ בזה לענין עליה שע"ג בית הכנסת שהסתפק השו"ע בסעיף י"ב אם מותר שם תשמיש שאינו של גנאי, וביאר המ"ב בס"ק מ' דהספק אולי כיון שהיו מקדש מעט יש לדמותו לעליות היכל שנתקדשו בקדושת היכל, ולפ"ז כל שנעשה על תנאי אפי' בישובו של"מ התנאי מ"מ מותר להשתמש על גגו לשיטת תוס'],

ולפ"ז מסתבר ג"כ מה שדן בבה"ל לומר שרק התוס' סוברים של"מ תנאי בא"י, אבל הרא"ש שלא הזכיר זאת ס"ל דמהני תנאי גם בבתי כנסיות שבא"י, והיינו משום שרק התוס' סוברים שע"י תנאי לחורבנו אין קדושת מקדש מעט כיון שאינו קדוש לעולם, א"כ בא"י שקדוש לעולם ל"מ תנאי כיון שיש עליו קדושת מקדש מעט, [ולפ"ז יתכן לחדש שבחול"ל מותר תשמיש שאין בו קלות ראש אף בלא תנאי כיון שעתיד ליבטל בבא הגואל] אבל הרא"ש שסובר שאסור גם דברים שאין בהם קלות ראש אפי' כשעשוי על תנאי ועתיד ליבטל, ס"ל שיש בזה קדושת מקדש מעט אפי' שעתיד ליבטל, וא"כ גם בא"י מהני תנאי לחורבנו, אכן כ"ז לפי מה שדן הבה"ל, אבל השו"ע כתב של"מ תנאי בא"י אע"פ שס"ל כהרא"ש.

היתר הספד של רבים בבית הכנסת

ואין מספידין בהן הספד של יחיד, אבל קורין בהן ושונין בהן ומספידין בהן הספד של רבים, צ"ב מה ההיתר בהספד של

בד' הרא"ש מוכח דל"מ תנאי כלל בבנין, וביותר יש להבחין שבתוס' מבואר לכאור' דבר אחר מהמ"א, דבמ"א חידש שמועיל תנאי לבנין לדבר שאין בו קלות ראש, אבל אם לא התנו ע"ז רק התנו לחורבנו, לא מהני להתיר בבנין דברים שאין בהם קלות ראש, אבל בתוס' מבואר שעצם מה שהתנו לחורבנו מהני בבנין להתיר דברים שאין בהם קלות ראש^א.

ולפ"ז מיושב קושית הבה"ל, דמה שמבואר שאסור להכנס לקרוא לאדם אפי' בכבל, זהו משום שאע"פ שעשו שם תנאי, מ"מ לא היה התנאי אלא לחורבנו, וממילא בבנין אסור הכל, אבל אה"נ אם עשו תנאי בבנין לדברים שאין בהם קלות ראש, מהני.

אכן לפ"ז קשה קושית הבה"ל על התוס' מדוע אסור בכבל להכנס לקרא לאדם, ואולי התוס' סוברים שאע"פ שרב אחא ברי' דרבא שאל לרב אשי אי אצטריך ליה לאיניש למיקרי גברא וכו' אין זה בבתי כנסיות שבכבל, אלא קאי על הברייתא ואין נכנסין בהם בחמה מפני החמה ובגשמים מפני הגשמים (וכמו שמשמע ברש"י שהשאלה היא מאחר שלמדנו מהדין שאין נכנסין וכו' שאין נכנסין בהן שלא לצורך וכו'), ומיירי בבתי כנסיות שאינם עשויין על תנאי, וכמו שחזינן שהתוס' לא הוכיחו משם של"מ תנאי בבנין והרא"ש הוכיח, והיינו כיון שהרא"ש סובר שמיירי בכבל והתוס' סוברים שקאי על הברייתא ומיירי בשאר מקומות.

ומסתבר לבאר בדעת התוס' שכל שנעשה על תנאי ואין קדושתו עולמית אין בו קדושה של מקדש מעט, ולכן אין איסור

א. א"כ נאמר שדעת התוס' שבתי כנסיות שבכבל בסתמא על תנאי עשויין, וס"ל דה"נ לענין בישובן לדברים שאין בהם קלות ראש, ג"כ בסתמא על תנאי עשויין.

רבים, דאי משום דהוי מצוה, לכאור' גם הספד יחיד הוי מצוה ואפ"ה אסור, והנה רש"י כתב ז"ל הספד של רבים, של ת"ח שמת שצריכים להתאסף ולהספידו, ובית הכנסת ראוי לכך שהוא בית גדול עכ"ל, ויש לברר האם עיקר ההיתר הוא משום שהוי לכבוד ת"ח, או משום שצריכים לזה מקום גדול. ונפק"מ בהספד גדול שאינו על ת"ח ולא נמצא בו ת"ח, אם עיקר ההיתר משום כבוד ת"ח ליכא, ואם משום רבים ליכא. והנה בגמ' ה"ד הספידא דרבים, מחוי ר"ח כגון הספידא דקאי ביה ר"ש וכו' ועי' רש"י שגרס בי ר"ש ועי' מהרש"א משכ"ב, עוד איתא בגמ' רפרם אספדה לכלתיה בבי כנישתא אמר אי משום יקרא ידידי ודמיתא אתו כו"ע, ר' זירא ספדיה לההוא מרבנן בבי כנישתא אמר אי משום יקרא ידידי אי משום יקרא ידידיה דמיתא אתו כו"ע, ויש לדקדק שרפרם אמר משום יקרא ידידי ודמיתא, ור"ז אמר אי משום יקרא ידידי אי משום יקרא דמיתא, וביאר מהרש"א דמשום כבוד כלתו לחוד לא היה ראוי להספיד בבית הכנסת דלא מיקרי הספד של רבים אלא משום כבוד ת"ח, משא"כ בעובדא דר"ז שהיה המת ת"ח, ולכאור' מבואר דההיתר הוא משום כבוד התורה ודוקא כשאתו רבים לכבוד ת"ח, דהיינו או לכבוד המספיד או לכבוד המת אם הוא ת"ח, אכן המהרש"א הביא שגרסת הרי"ף גם בעובדא דרפרם אי משום יקרא ידידי אי משום יקרא דמותא, אלא שכתב המהרש"א דצ"ל דלא אתו כו"ע ולא הוי הספד של רבים אלא משום יקרא דרפרם, מבואר שפשיטא ליה למהרש"א שאין היתר אלא לכבוד ת"ח. ואולי י"ל באופ"א לבאר גירסת הרי"ף כפשוטה, שגם בלא כבוד ת"ח מותר, והוא ע"פ התוס' רי"ד בפסחים דף ק"א, דאיתא שם ושמואל למ"ל לקדושי בבי כנישתא (הא ס"ל שצריך לחזור

ולקדש בביתו), לאפוקי אורחין ידי חובתן דאכלו ושתו וגנו בבי כנישתא (וגירסת התור"ד דאכלי בבי כנישתא), והקשו הראשונים מהמבואר במגילה דבתי כנסיות אין אוכלין בהן ואין שותין בהן, וכתב התור"ד ז"ל יש לתרץ בבתי כנסיות של בבל שעל תנאי הן עשוין, ואע"פ שראיתי שרבונו אלחנן זצוק"ל דחה זה התרוץ ואמר דאף באותן של בבל אסור לאכול ולשתות, לא נ"ל דבריו, אבל הנכון בעיני שאין אנו צריכים להידחק לכך, אלא אפילו בבתי כנסיות שבא"י הנ"מ אנשי מתא אסורין לאכול ולשתות שם אבל האורחין מותרין הן, שכל עיקר עשייתן אינה אלא שיחנו שם האורחין העוברים ממקום למקום וכן נמי חזן הכנסת וכו' אע"פ שכל בני העיר אסורין הן מותרין, שכל עיקר עשייתן מתחלה ע"ד כן נעשין, וה"נ אמרינן בפ' בני העיר גבי אין נאותין בהן אר"ח חכמים ותלמידיהון מותרין אמר ריב"ל מאי בי רבנן ביתא דרבנן, אלמלא בתר עיקר עשייתן מתחלה אזלינן, עכ"ל, ולפ"ז אולי י"ל דה"נ הספד של רבים עיקר עשייתן ע"ד כן הוא, ומשו"ה מותר אפי' בבתי כנסיות שבא"י, ולפ"ז יתכן שאפי' היכא שאין כבוד ת"ח מותר כל היכא דאתו כו"ע. ואולי הביאור בזה דמבו' בפמ"ג דיש בקדושת בית הכנסת ב' ענינים, חדא משום מורא מקדש, וזה הוי דרבנן (למי שסובר כן), ועוד משום נדר, וזה הוי דאורייתא, אך מועיל לזה תנאי, ואולי י"ל שעיקר קדושת בית הכנסת ע"י שהקדישוהו לכך הוא, ומשו"ה מהני שע"ד עשאוהו, ומ"מ אחר שהוקדש לשם בית הכנסת יתכן שיש בו גם דין מורא מקדש ואסור בו משום כן דברים שלא הוקדש מתחילה לכך, או עכ"פ דברים שיש בהם קלות ראש, ואולי הבאור בזה עפ"י הגמ' בברכות דס"ג שמבואר שהוי כביתו, דהיינו שניתן להשתמש בו תשמיש

הרגיל, וכדחזינן שהקשה הפרי מגדים שגם אכילה ושתייה יהיה מותר בביתו, ובדברי התור"ד י"ל שניתן למה שמיועד, דהיינו באופן שהתקדש מתחילתו לבית הכנסת, וכל דבר שאינו מקפיד בביתו וגם בבית הכנסת רגילים בזה מותר.

קיצור הדברים, שלמהרש"א מותר הספד של רבים דוקא במקום שבאים הרבים לכבוד ת"ח ולתוס' רי"ד מותר משום שבאים רבים וצריך מקום גדול, וכן לתוס' רי"ד ההיתר משום שע"ד כן עשאוהו ולמהרש"א מעיקר קדושת בית הכנסת מותר דומיא דקורים ושונים בו.

בקושיית הפמ"ג על הגמ' בברכות דריקה שרי מביתו

בפמ"ג (סי' קנא מ"ז סק"א) הקשה מדוע אסור אכילה ושתייה בבית הכנסת, הרי מב' בגמ' ברכות סג. דריקה ומנעל שרי בבית הכנסת כיון שאף בביתו לא קפיד, וא"כ הרי אכילה ושתייה עיקר תשמיש הוא. ואולי י"ל דאיסור ריקה ומנעל אינו שייך אלא משום בזיון בית הכנסת, וכיון שבביתו לא קפיד ל"ח בזיון ביה"כ. אבל איסור

אכילה ושתייה הוא משום קלות ראש ומה שלא קפיד בביתו אינו ראייה כלל דל"ח קלות ראש, שהרי סעודה גדולה הוי קלות ראש טובא וכן חשבונות של רבים לפי פסק השו"ע [כהרא"ש שאפי' תנאי לחורבנו ל"מ לחשבונות (ודלא כתוס' שהתירו)], ואפ"ה לא קפיד בביתו על זה כלל. ובנוסח אחר י"ל שאכילה ושתייה איסורם משום שמשתמש בבית הכנסת לצרכו, ומה יועיל מה שלא קפיד בביתו, דדוקא ברקיקה ומנעל דהוי משום מנהג בזיון (כמב' בגמ' שם) ל"ח מנהג בזיון כיון שאף בביתו לא קפיד.

אבן לפ"ד המ"א בסקי"ד שכתב שהא דל"מ תנאי בישובן היינו דוקא לאכילה ושתייה וכניסה מפני החמה וכדו' דהוי קלות ראש, אבל לשאר תשמישים שאינם קלות ראש מהני תנאי אף בישובן, חזינן דאה"נ שיש איסור השתמשות אף בלא קלות ראש, ואע"פ שבביתו לא קפיד, וי"ל דדוקא לענין בזיון אמרינן סברא זו אבל השתמשות הוי איסור בפ"ע וכנ"ל, אך באכילה ושתייה חמיר טפי דהוי ג"כ קלות ראש וכן כניסה מפני החמה וקפנדריא, (וע' מש"כ עוד בד' הפמ"ג ע"ד התוס' רי"ד).



הרב גרשון גולד

הערות בענין אמירת העקידה

לא יקבל, עיי"ש בבי' הרד"ל. ועוד ביאור בזה עיי"ש בידי משה].

ב. הנה בתפילה שאחר אמירת העקידה מבקשים, "כמו שכבש אברהם אבינו את רחמיו וכו' כן יכבשו רחמין את כעסך מעלינו". והעיר ע"ז הגראי"ל שטינמן זצ"ל בס' ימלא פי תהילתך וז"ל, באמת שזה ענין אחר קצת, דהא אברהם אבינו כבש את רחמיו שלא להמנע מלעקוד את בנו, ואנו מבקשים דבזכות זה יכבשו רחמין את כעסך. עכ"ל.

וראיתי שעמד ע"ז בליקוטי מהרי"ח וז"ל, לכאורה אין הנידון דומה לראיה וכי מפני שאברהם אבינו עשה אכזריות לזאת יעשה הקב"ה רחמים אך נראה לפענ"ד הכוונה בזה עפ"י ששמעתי שהרה"ק מו"ה מנחם מענדל מרומאניב זצלה"ה הלך לקבל את פני רבו הקדוש מו"ה אלימלך מליזענסק זי"ע ואשתו וב"ב היו צועקים בקול בוכים שלא יעזוב אותם בלי מזון ומחיה והוא לא פנה אל דבריהם ואמר לו רבו הקדוש שבזכות זה ישפיע פרנסה לכל העולם כמו"כ כיון שכבש אברהם אבינו את רחמיו לכבודו ית"ש בזכות זה יכול להשפיע רחמים וחסדים עלינו ועכ"י אמן. עכ"ל.

ואולי י"ל עוד, דהנה, איתא בב"ר פנ"ו, ח' דבשעת העקידה היו דמעות נוטפות מעניו של אברהם ואעפ"כ הלב שמח לעשות רצון יוצרו עיי"ש.

וכתב בענף יוסף וז"ל, לכאורה הדברים

א. הנה בגליון כ"א הובא מהישועות יעקב, דבהקרבת האיל תחת יצחק היה נסיון גדול האם אברהם ישמח במה שניצל בנו והאיל קרב ולא בנו, או שכל שמחתו תהיה רק לקיים מצוות השי"ת עיי"ש באורך.

ורציתי להוסיף בזה את דברי הליקוטי מהרי"ח שכתב ע"ז וז"ל, ועפ"י אמרתי לפרש ג"כ דברי המדרש פ' שלח דבשעת העקידה יצאה בת קול לך אכול בשמחה לחמך וכו' כי ידוע דהצדיקים עובדים השי"ת גם באכילה ושתיה כמ"ש בשו"ע סי' רל"א בכ"ז בשעת אכילתן הם יראין ומפחדים [אולי] אין כוונתם רצויה אבל כעת שנאמרה לאברהם אבינו אל תשלח ידך אל הנער וזה הוה כאלו היה לו כל תענוגי העוה"ז ובכ"ז עמד בנסיון שלא כיון להנאת גופו כלל רק למען כבודו ית"ש לכך באותה שעה יצאה בת קול לך אכול בשמחה לחמך וכו' ר"ל מעתה אין לך לדאוג בשעת אכילה ושתיה שמא תכוון להנאת גופך כיון שעמדת בנסיון גדול כזה ולא נתכוונת להנאתך. ע"כ. ודפח"ח.

[אמנם ע"ד הפשט כונת המדרש היא, על מה דאיתא שם שהקב"ה היה צריך לנסות את אברהם עוד ביסורים, וביקש אברהם אבינו מהקב"ה שלא ינסנו וקיבל הקב"ה את בקשתו ונתן את היסורים הללו לאיוב, עיי"ש, וע"ז אמר לך אכול בשמחה לחמך היינו בלא יסורים, כי רצה וכו' היינו שיש אדם אחר שיקבל היסורים במקומו והוא

אכן בנוסח ספרד וכן בנוסח עדות המזרח יש עוד תוספת פסוקים (ובליקוטי מהרי"ח כ' שכ"ה בסדר היום וברמ"ק ובפע"ח). ויש לבאר שייכות פסוקים אלו לכאן, וראיתי בליקוטי מהרי"ח שביאר חלק מהפסוקים וראיתי להביא מה שביאר בזה, וז"ל:

"ונאמר אף גם זאת" וכו'. אפשר כונת פסוק זה לכאן דאיתא בתוס' שבת דף נ"ה דאף אם זכות אבות ח"ו יתמו אבל ברית אבות לא יתמו והנה איתא דזאת היא נוטריקון ת"מה ז'כות א'בות לכך אחר שאמרנו העקידה לעורר זכות אמרינן ואף גם זאת ר"ל אפילו אם ח"ו תמה זכות אבות כר"ת של זאת מ"מ לא מאסתים להפר בריתי כי ברית אבות לא יתמו.

"ועת צרה הוא ליעקב" וכו'. הוא חצי פסוק עיי"ש וצ"ע. ופסוק "בכל צרתם לו צר" וכו'. בישעיה ס"ג, והנה בסידור הרמ"ק ליתא הפסוק ועת צרה ע"ש אך הוא בפע"ח ובדרך צחות אפ"ל כוונת סמיכות ב' פסוקים אלו עפ"מ ש"כ בס' אגרא דפרקא דאגה בלב איש ישיחנה משום דאז אחרים יצטערו בצערו ואז מוכרח הקב"ה להושיע לאיש החוטא הלז כדי שלא יצטערו גם האחרים שלא חטאו ע"ש וז"ש ועת צרה היא ליעקב וממנה יושע משום ונאמר בכל צרתם לו צר שכביכול עמו אנכי בצרה לכך מוכרח הקב"ה להושיע את עמו ישראל כדי שלא יצטער גם הוא על אין עול בכפו ח"ו כ"ז כתבתי רק בדרך צחות ובדרך אפשר וכל פטפויטי דאורייתא טבין.

ונאמר "מי קל כמוך" וכו' אפשר כוונת פסוקים אלו אחר העקידה משום דאיתא דע"י העקידה נתעורר הי"ג מדות של רחמים עיין באגרא דפרקא והנה מפסוקי מי קל כמוך יוצאים הי"ג מדות כמ"ש בזה"ק

מפליאים כי יהיה אע"ה מוריד דמעות עם עשיתו מצות יוצרו וכו' ומה גם כי דבריהם בעצמם הם כסותרים זא"ז וכו' כי אם הוא היה שמח וטוב לב לא היו עיניו מורידות דמעות אבל הנכון בזה כי רצו ז"ל להבינינו עוצם הפלגת נסיון אע"ה בדבר העקידה אשר בהעלותו על המזבח לא היה מצדד להמעט ולהקטין אהבת בנו כדי להמעט דאבון נפשו ולומר לליבו שלכן אמר לי הקב"ה קח את יצחק והעלהו כו' כי ליבו לא נכון עמו או יודע עתידות למו כי בבואו בימים ישגה בדרכו ח"ו אלא אברהם לא עשה כן ואדרבא וכו' העיר את רוחו באהבה נפלאה ועזה וחמלה מאודיית על בנו יחידו יצחק עד שעיי"כ היו עיניו מורידות דמעות כנחל אבל גבר וכבש אהבה הזאת עם מה שנתעורר לאהבת הי"ת עד שאעפ"כ הלך שמח לעשות רצון יוצרו.

וזהו שסידרו לנו ז"ל כמו שכבש א"א את רחמיו מבן יחידו כו' הרצון לא שהקטין אהבת בנו והמעט רחמיו ממנו אלא מאהבת קונו כבש רחמיו. עכ"ל.

ויש להוסיף ע"ד, דהנה נוסח התפילה הוא, כמו שכבש א"א את רחמיו מבן יחידו ורצה לשחוט אותו כדי לעשות רצוניך וכו', ולדבריו יש לבאר ההדגשה בורצה לשחוט וכו' דהיינו שאע"פ שהגביר האהבה בכ"ז רצה לשחוט אותו כדי לעשות רצוניך וכו"ל.

ולפי דבריו הנ"ל י"ל לתרץ הקושיה הנ"ל, דאנו מבקשים דכשם שא"א לא מיעט הרחמים אלא אדרבא הגביר רחמיו אלא שכבשם כן יכבשו וכו' היינו תגביר ג"כ רחמין על כעסין.

ג. הנה בנוסח אשכנז מסיימים את התחינה שלאחר אמירת העקידה בזה"ק אזכור,

מסטרא דפחד יצחק וכו' וכ"כ הרה"ג חיד"א ז"ל במו"כ בקו' כף אחת סי' ו' בנוסח התפילה דשבוע שנייה דימי העומר דמשיח בן יוסף משרש יצחק וכו'.

א"נ י"ל דהגין זכות עקידת יצחק להצלת משיח בן יוסף דמבואר בתיקונים שבסו"ס ז"ח דס"ב ע"ד ע"פ וישלחו ה' אלקים מג"ע דכשהגאולה תהיה בבוקר דאברהם כלפי חסד דמתגברים רחמי אדינא לא יהרג משיח בן יוסף ע"ש וכיון דסגולת העקידה דאתגברו רחמי אדינא כנזכר לכן יגן עליו שלא יהרג כנל"ד וכו'.

ואפשר לרמוז אל תשלח ידך אל הנער רמז לישראל כדכתיב נער ישראל ואהבהו, ואל תעש לו מאומה מוסב על משיח בן יוסף. א"נ אל הנער עם הב' תיבות גי' משיח וטוב לכיון זה בקריאת פ' זו כדברי התיקונים הנזכרים.

ומשום דפליגי בה ר' דוסא ורבנן בפ' החליל דנ"ב חד אמר דקרא דוספדה הארץ נאמר על משיח בן יוסף וח"א על היצה"ר א"כ צ"ל דדברי התיקונים קיימי כמ"ד על הריגת היצה"ר דאלו על משיח בן יוסף נאמר אל תשלח ידך אל הנער. וזה יהיה רמז, ס"ת אל תשלח ידך אל הנער ואל תעש לו מאומה עולה בגי' יהרוג סם היצר כלומר דכיון דמשיח בן יוסף לא יהרג וכדאמר אל תשלח ידך אל הנער א"כ יתפרש קרא דוספדה הארץ על הריגת סם היצר שישחוט הקב"ה צד הרע שבו ובלע המות לנצח. עכ"ל.

ה. רציתי להרחיב קצת בענין זמן העקידה מתי היא היתה אם בשחר או בבין הערבים. דהנה, כבר הובא בגליון כ"ב (עמוד ל"ט) מש"כ המהר"ם דלואזנו בס' שתי ידות דיש לומר פ' העקידה גם במנחה והביא לזה

פ' נשא דף קל"א וכאשר מציין בסידור האריז"ל כאן הי"ג מדות ע"ש.

והנה במקצת סידורין כאן אחר ותשליך במצולת ים כל חטאתם איתא (וכל חטאת עמך בית ישראל תשליך במקום אשר לא יזכרו ולא יפקדו ולא יעלו על לב לעולם) וכ"ה באמת בפיוטי דיו"כ אך בספר שלמי ציבור כתב דלדעת האריז"ל אין לאומרים רק מר"ח אלול עד ר"ה ובש"ע האריז"ל ז"ל כתב סתם דאין לאומרים כי אינם מן הפסוקים ע"ש. עכ"ל.

והנה הליקוטי מהרי"ח לא ביאר מה שאומרים אחר העקידה פסוקים על קיבוץ גלויות לא"י (לנוסח ספרד ועדות המזרח), אכן נראה הביאור בזה, עפ"מ"ש בסדר היום בטעם ענין אמירת העקידה (הובא בגליון כ"א), דהטעם הוא מפני שבזכות העקידה נשבע הקב"ה לאברהם כי נשבעתי נאם ה' וגו' וירש זרעך את שער איביו ואנו מבקשים מאת הקב"ה שיקבץ נפוצותינו שלא ישלטו בנו שונאינו אלא שנשלוט בהם עיי"ש. וא"כ שייך שפיר ענין קיבוץ גלויות לפרשת העקידה.

ד. כתב בפתח הדביר (בהשמטות לח"א) וז"ל, נלע"ד דכשמגיע לפ' אל תשלח ידך אל הנער נכון לכיון להתפלל אל ה' שלא יהרגו משיח בן יוסף ולא ישראל שבאותו הדור, כדאיתא בתיקונים דקל"א ע"א וז"ל ועקידה דנא מועילה לגלותא דהוה עתיד לאתקטלא משיח בן יוסף וקלא נפיק מההוא זמנא ואל תעש לו מאומה וכו' ובדא עקידה דיצחק וכו' ישתזיב משיח וישראל דלא ימותון ע"כ.

ומה שהגין זכות העקידה להציל ממות למשיח בן יוסף י"ל כמ"שבר"מ ס' פנחס דרמ"ו ע"ב דמשיח בן יוסף הוי

שא"א היה לחנכו בתמיד של בין הערבים, ולכך חזר אברהם ובנה אותו המזבח שהיה קיים שם מימי אדם, כדי לעשות העקידה וכו', אח"כ הלך למערה ולקח עמו את יצחק ובא עמו. ע"כ.

ובן עיי"ש עוד שכתב וז"ל, ודעו שאע"פ שבתמיד של שחר בתחילה עורכים האש ואח"כ שוחטים הקרבן, אבל בתמיד של בין הערבים עושים ההיפך וכו', ומפני שעקידת יצחק היתה בשעת המנחה כנ"ל, לכן לא הצית האש לפני השחיטה כדי לעשות קרבן כמו של בין הערבים, ולכן יש הרגילין לומר פ' העקידה גם במנחה, שהיתה העקידה בזמן המנחה וכו'. ע"כ.

הרי מבואר דעתו דעקידת יצחק עמו היתה בבין הערבים ולא רק הקרבת האיל, וכן משמע לכאורה מהפיוט שאומרים ביו"ק, דאיתא שם "לתמיד ערב מחונן" וכו' ובפשטות קאי על יצחק שעליו כבר אמר "יחידו למאה נחנן ועקוד במזבח אבניו" ולא משמע דקאי על האיל שתחת יצחק, אמנם עי' בפ"י עץ יוסף דמה דאיתא לתמיד ערב מחונן לא קאי כלל על עקידת יצחק אלא על תפילת מנחה שתיקן יצחק שהיא כנגד התמיד עיי"ש (וזה כנגד הפשטות).

הרי נתבאר דיש מח' האם רק הקרבת האיל היתה בבין הערבים או גם עקידת יצחק עצמו, והנה אם נאמר דעקידת יצחק עצמו היתה בשחר והקרבת האיל בבין הערבים יהיה א"ש בפשיטות מה דאיתא במדרשים (הובאו בקובץ כ"א בהרחבה ועי' לעיל במש"כ המעשה רקח) דכנגד העקידה תיקן הקב"ה ב' תמידין אחד בשחר ואחד בין הערבים וכמ"ש המעשה רקח הנ"ל, וכן יתבאר בפשיטות מה שיש סוברים דיש לומר העקידה גם בשחר וגם במנחה (ג"ז נתבאר

ראיה דאיתא בזוהר פ' ויצא "ההוא שעתא דאיתעקד יצחק ע"ג מדבחא בין הערבים הוה", ומבואר לכאורה דהעקידה היתה בזמן המנחה. ודעת המהר"ם דלואזנו דמה"ט י"ל העקידה גם בשעת מנחה.

אך נראה דאי"ז מוסכם, דהנה בספר חבצלת השרון פ' וירא הביא מחי' מהר"א מגריידיץ בתמיד פ"ג מ"ד דעקידת יצחק היתה בשחר. ובאמת מצאתי במעשה רקח על המשניות (יומא) שכתב דאלו ואלו דא"ח, וז"ל, יש ב' דעות בזמן העקידה אימת היתה אם בזמן תמיד של שחר או בזמן תמיד של בין הערבים, וכתב בפירוש הסידור דאלו ואלו דא"ח ולא פירש דבריו, ונלענ"ד דעקידת יצחק היתה בזמן תמיד של שחר, והקרבת האיל בזמן תמיד של בין הערבים, דודאי היה שהות הרבה ביניהם כדאיתא במדרשים שהשטן עיכב את האיל, ולכך איתא בפר"א דבזמן עקידה התקין הקב"ה להקריב ב' תמידין, והיינו כדכתבתי דהעקידה נחשבת לב' תמידין, יצחק עצמו היה תמיד של שחר והאיל תמיד של בין הערבים. ע"כ.

ולפי"ז מש"כ בזוהר (פ' ויצא) שעקידת יצחק היתה בין הערבים, צריך לפרש דהכוונה להקרבת האיל תחת יצחק.

אמנם בילקוט מעם לועז מבואר דעתו, דגם עקידת יצחק עצמו היתה בין הערבים, דכתב וז"ל, באותו מזבח שבנה אדם עליו היתה העקידה, ולמה לא בנה מזבח חדש, דע כי אין המזבח נחנך בתמיד של בין הערבים אלא בתמיד של שחר, ואם אירע שלא הביאו תמיד של שחר, והמזבח היה חדש, א"א להקריב עליו את התמיד של בין הערבים וכו', ולפי שהעקידה היתה בשעת המנחה א"א היה לבנות מזבח חדש,

מנורה הערות בענין אמירת העקידה בדרום סא

שם בהרחבה), אכן גם לסוברים דעקידת שייך שיתקן כנגד זה הקב"ה ב' תמידין א' יצחק עצמו היתה בין הערבים יתכן דמ"מ בשחר וא' בין הערבים. ויל"ע.



הרב איתי גייסי

בדין כתם על דבר המקבל טומאה

ובו יתבאר פרטי הדינים בדבר המקבל טומאה. ובמחלוקת הראשונים בטעם הדבר. והאם גזרו חז"ל גם בדבר המקבל טומאה מדרבנן.

המקבל טומאה כדי שלא נדחה כל הנך ראיות שמוכיחות שהלכה כר' נחמיה". עכ"ל.

וב"כ המאירי וז"ל: "והם מפרשים במשתייאת שהוא פשוטי כלי עץ ואף על פי כן חששו בכתם שבו ובמחילה מהם אין הדברים נראין לדחות שמועה גמורה האמורה לשמואל ולרב אשי בסוגיא זו בלא הכרח וכן שבפרק תשיעי פסקוה כן להדיא וזו של משתייאת דבר המקבל טומאה הוא והוא כלי האורג וכדכתיב עם המסכת ומתרגמינן עם משתייאת". וכן פסקו רבינו חננאל, הרמב"ם (הל א"ב פרק ה' ה"ז). והר"ז, והרמב"ן, פרשו משתייאת היינו טווי ומקבל טומאה וכן פירש"י (שם ד"ה במשתייאת) התוס' (שם ד"ה כרבי) פרשו בעניין אחר דמשתייאת אע"פ דאינו מקבל טומאה מ"מ מקבל טומאת נגעים. [וראיתי לר"ן (נח.) ד"ה שמואל: שכתב דאם נמצא על דבר שאינו מקבל טומאה טהורה וסיים וכן פסק הראב"ד ע"כ. וכתב בערוך לנר שט"ס הוא אולם בחידושי מהר"י שפירא כתב שהראב"ד חזר בו והביא ראיה ממה שלא השיג על הרמב"ם. ואע"ג דאין משיבים על הארי ואחר מחילה גדולה אני הקטן חושב שאין ראיתו מוכחת דהא הר"ן (ס:) כתב דהראב"ד פסק דלא כרבי נחמיה וכן כל הראשונים למדו בו כך ואם איתא דחזר בו משהו היה מעיר וצ"ע].

א איתא במשנה (נט:) ישבו על ספסל של אבן או על האיצטבא של מרחץ רבי נחמיה מטהר שהיה רבי נחמיה אומר כל דבר שאינו מקבל טומאה אינו מקבל כתמים. ובגמ' (ס:) דרש ר' חייא בר רב מתנה משמיה דרב הלכה כר' נחמיה. וכן בפרק הרוואה כתם (נז:) אמר שמואל בדקה קרקע עולם וישבה עליה ומצאה דם עליה טהורה. ואוקמה רב אשי כרבי נחמיה.

ואע"פ דמשמע בגמ' הלכה כרבי נחמיה פסק הראב"ד דלא כוותיה, והביא ראיה מההיא דמשתייאת (נח.) דההיא איתתא דאשכח לה דמא במשתייאת ואתאי לקמיה דרבי ינאי אמר לה תיזיל ותיתי אי מתרמי לה טמאה אי לאו טהורה. ופירש דמשתייאת פשוטי כלי עץ, דהוי ליה דבר דאינו מקבל טומאה, ואפילו הכי אי מתרמי לה טמאה.

וכתב הרשב"א (תוה"א ב"ז ש"ד ובחידושי הרשב"א (ס:)) ותימה האין נדחה הא דדרש ר' חייא בר רב מתנה משמיה דרב הלכה כר' נחמיה ועוד מדשקלי וטרי רב הונא ואביי דר' נחמיה משמע ודאי ס"ל דהלכה כר' נחמיה ועוד כיון דרב אשי אוקי שמואל כר' נחמיה נקטיה כוותיה עכ"ל וכן כתב הר"ן (ס:) ופירשו משתייאת מכלי אורג שכן מקבל טומאה. וכן כתב הרא"ש (פ"ט סי' ב) וז"ל: "ונראה דמאחר דלא אתפרש לן שפיר מהו משתייאת ראוי לפרש שהוא כלי

ארץ אחוזתכם עכ"ל. ויש לעיין בדבריו האם מה שכתב אין טומאה זו נוהגת בחו"ל כוונתו דווקא בחו"ל שאינו מקבל אבל בא"י מקבל ומטמא, או דילמא מכון שאינו מקבל טומאה בחו"ל אין להחמיר גם בא"י. ועיין בבדי השולחן (ס"ק ק) שלמד בדבריו דדווקא בחו"ל טהור אך בית בא"י העשוי מאבנים, עפר ועצים טמא. (דלא כת"ה הנ"ל וחוו"ד (ס"ק ח)). ואולם למד כן גם בפלתי אלה שבפלתי הוא לפי טעם אחד כאמור שהרי דחהו מכמה טעמים ולא רק מטעם הנ"ל ועוד רוח הדברים נראה שחלק עליו ומטהר לגמרי. ותו מהיכי תיתי לחלק בין נשים של חו"ל לא"י וצ"ע.

ועוד צ"ע על מה שכתב (שם בציונים קסג) דמה שכתבו לחלק בין חו"ל לא"י למדו כן מהרמ"א שסתם להקל בבית הכיסא שאינו מקבל טומאה עיי"ש. מניין למדו שמסתימת הרמ"א ניתן לחלק בין חו"ל לא"י. ובנו"ב (תנינא ס' ק"ט) כתב: "הנה בשו"ע סימן ק"צ סעיף יו"ד כתב המחבר כתם וכו' כיצד בדקה קרקע עולם וכו' והוסיף רמ"א בהגה"ה או בית הכסא שאינו מקבל טומאה יעוי"ש. והגה"ה זו היא מהמרדכי וסמ"ג, ואמנם בדברי המרדכי (ש"ל ע"ב) וסמ"ג (לאוין קיא לז:) כתב סתם בית הכיסא ורמ"א הוסיף שאינו מקבל טומאה לפי שיש בתי כסאות שאינם מחוברים ואלו בוודאי מקבלים טומאה, חדא שהרי עשויים למושב ומקבלים טומאת מדרס, ועוד שהרי יש להם בית קבול הרעי וכמבואר במשנה ב' פ"ז דכלים בית הרעי כו' טמא ולכן הוסיף רמ"א וכתב שאינו מקבל טומאה ומעתה אם הוא מחובר לקרקע אינו מקבל טומאה. עכ"ל.

ואף שכתב בתשובה (מהדו"ק נ"ב) וז"ל: "ואף שאפילו דבר שמקבל רק טומאת

ב] והנה הש"ך (ס"ק ט"ז) פסק את דברי התוס' דכל שמקבל טומאת נגעים אע"פ דאינו מקבל שאר טומאה מקבל כתמים וטמאה ע"כ. וכתב בתורת שלמים וא"כ לפ"ז אפשר דבית מקום שמקבל הטומאה, דנגעי בתים ג"כ מקבל כתמים עכ"ל. ומשמע מדבריו דלא חילק בין חו"ל לא"י. ודבריו צ"ע דהרי טומאת נגעים נוהגת רק בא"י (להוציא ירושלים) וא"כ צריך שיהיה חילוק בבית שבא"י לחו"ל דבשלמא כלים אע"פ שלא מקבלים טומאת נגעים בחו"ל ניתן להעביר אותם ממקום למקום ומיקרי ראויים לקבל טומאה, דבא"י מקבלים טומאת נגעים, אלא בתים שבחו"ל אין מקבלים טומאת נגעים ואין זה מקרי ראויים לקבל טומאת נגעים. ואין נטמא את האשה.

אח"כ ראיתי בפלתי (ס"ק ט) שכתב וז"ל: "ויהיה איך שיהיה דווקא בנגעי בגדים אבל לא בנגעי בתים, שמלבד דאין לו טעם בשום צד, ומה ענין זה לזה, ואפילו בתים צבועים יש בהם משום נגעים, אף גם דזה שייך רק בארץ ישראל ולא בחוצה לארץ, וכמה אופנים בה (כתב בס"ט כמה אופנים בה דהיינו שצריך עצים, אבנים ועפר), וזה אין לו לכתם כלל. ולכן יפה פסק (הרמ"א) דכתם שעל הבנין אינו מטמא אף דמטמא בנגעי בתים, ודלא כהמנחת יעקב (תורת השלמים ס"ק יג). עכ"ל. (ועיין עוד בס"ט ס"ק יט). אלה שלטעם של כמה אופנים, בתים שלנו שבנויים מעצים, אבנים ועפר יקבלו טומאה ומטמאה.

אומנם הגר"ז (סימן קצ סעיף כב) כתב אבל בכתם הנמצא בבנין שישבה עליו ומצאה דם לכולי עלמא אין להחמיר אף אם הוא בית שיש בו אבנים ועצים ועפר בעניין שראוי לקבל טומאת נגעים הרי אין טומאה זו נוהגת בחוץ לארץ מן התורה שנאמר בבית

שנטמא מחמת הדם מטמאין האשה אגבו. וזה לכאורה כדעת התוס'.

ד] והנה בנו"ב (תניינא סי' נב') הקשה דעל כל כתם ספק מעלמא והיה לטהר שהרי אין כאן איסור תורה כלל שהרי לא הרגישה ובאיסור דרבנן מהני ספק אחד להקל. ונראה לענ"ד שאף שמן התורה בעינן הרגשה היינו לטמא האשה משום נדה טומאת שבעה ולהיות אסורה לבעלה כל שבעה. אבל עכ"פ לדידן דקיי"ל דמקור מקומו טמא א"כ הדם שעכ"פ טמא הוא ומטמא האשה טומאת ערב מן התורה נמצא שע"כ אנו צריכין לטמא האשה טומאת ערב שהוא ספק אחד של תורה שמא ממנה וכיון שכבר טמאה טומאת ערב עשינו אותו שהוא מן המקור שוב מוכרחין לטמא אותה משום נדה מדרבנן שאמרו שאף בלי הרגשה טמאה.

אלא דלכאורה אפילו טומאת ערב לא היה לנו לטמא את האשה, שהרי יש ס"ס ספק אינו ממנה כלל, ואת"ל ממנה שמא נטף להדיא מאותו מקום לחוץ ולא נגע בבשרה מחוץ ומגע בית הסתרים אינו מטמא וכיון שאינה טמאה נדה א"כ אין טומאתה רק משום מגע ויש ספק שמא לא נגע הדם בבשרה לחוץ. אבל תינח שאין אנו מוכרחים לטמא האשה אבל עכ"פ צריכין אנו לטמא הבגד שנמצא הכתם משום מגע. ונמצא החלטנו לומר שהוא מן האשה שהרי בזה יש ספק תורה ולכך שלא לחלק מוכרחים אנו לטמא גם האשה משום נדה מדרבנן דלא בעי הרגשה וזהו בנמצא בדבר המקבל טומאה אבל בדבר שאינו מקבל טומאה לא שייך סברא הנ"ל עכ"ל. והוא לכאורה סברת הר"ן ולא מטעמיה.

ובחזו"ד (ס"ק ח') הקשה על הנו"ב כמה קושיות ומכח קושיות אלו דחה דבריו עיי"ש. ועיין בשו"ת שיבת ציון לבנו

נגעים גזרו בו כתמים היינו שלא לחלק בדבר המקבל טומאה גזרו על הכל". עכ"ל. צריך לומר שמחלק בין בניין לכלים ככו"פ. עכ"פ למד ברמ"א שאינו מטמא בטומאת נגעים.

מכ"מ נראה דהסכמת רוב הפוסקים דלא כתה"ש וחזו"ד ואפילו בא"י לא מטמא. וכן פסק בחוט השני (ס' י' ס"ק ז').

הטעם דלא גזרו על דבר שאמק"ט

ג] ובטעם הדבר דלא גזרו על דבר שאמק"ט נחלקו הראשונים.

התוס' (נח. ד"ה כרבי) כתבו דטעמא דרבי נחמיה כיוון דדבר שהכתם בו טהור גם על האשה לא גזרו טומאה. ומשמע דדיני כתמים הוא סייג וגדר לנדה

והר"ן (דף נז: ד"ה מודה) כתב דכיון דמדאורייתא אינה טמאה אלא בהרגשה לא גזרו אלא בדבר המקבל טומאה אבל בדבר שאינו מקבל טומאה לא, וה"ט משום דבדבר המקבל טומאה כיון שמה שנמצא עליו הכתם טמא גזור בה רבנן כדי שלא יבאו לטהר הבגד, אבל כשנמצא בדבר שאינו מקבל טומאה לא גזרו על האשה כלל. ומשמע מדבריו דיסוד דיני כתמים הוא סייג וגדר לטהרות.

הרשב"א (נ"ז: ד"ה גמ') כתב דאפשר דלא גזרו חכמים אלה על המצוי ודבר שאינו מקבל טומאה אינו מצוי שתשב עליו או תשתמש בשיבה ולבישה. וכן הוא במאירי (נז:): אלא שהוסיף עוד טעם דלא גזרו אלא על דבר שראוי לטמאו מחמת הדם ותיטמא האשה אגבו עכ"ל. וצ"ב בדבריו לכאורה הוא טעם הר"ן אלה שהעיקר מחוץ מן הספר, דעיקר טעם הר"ן דלא יבואו לטהר את הבגד ואמאי לא כתב כן. ותו צריך להבין מהו ראוי לטמאו איבעיא ליה לומר כל

בפ"ד (שפתי לוי ס"ק י') ובחור"ד הנ"ל. אומנם בס"ט (סוף סי' צג') כתב שאף בבדקה קרקע עולם זה לא נחשב לוודאי מגופה כי אנו חוששים שמא לא בדקה יפה את הקרקע. ולפי"ז לא קשה על הנו"ב.

ועיין עוד בס"ט (שם פסקה המתחיל מזה) שכתב לחדש חידוש מדברי הר"ן הנ"ל דאם נמצא כתם על דבר שאינו מקבל טומא דלא גזרו בו חכמים וטהורה, מ"מ אם אותו הדבר שנמצא עליו הכתם מונח על דבר המקבל טומאה נטמא מחמת משא גם האשה טמאה. ובמנחת חינוך (פרשת שמיני מצוה קס"א) הקשה וז"ל: "ותמהני עליו איך לא שת לבו דהר"מ והר"ש חולקים ע"ז וראייתם מספרא ומתוס' ומשנה דזבים ודברי רש"י אפשר ליישב עכ"פ ראויים ראשונים הנ"ל לסמוך עליהם בכתמים דרבנן. וצ"ע עליו דהעלים עין מהם". עכ"ל.

אומנם נראה שחלק עליו רק לגבי טומאת משא בכלים דנידון במחלוקת, אכן דלגבי טומאת משא באדם נראה דמודה לדין, ונ"מ באשה המחזיקה עד שאינו מקבל טומאה ונושא עימו דם נידה תהיה טמאה, דלכ"ע יש טומאת משא באדם. אלא שהגר"ז (ק"א סי' קפ"ג ד"ה והנה) משמע שחולק מהא דכתב שם להוכיח שבדיקה הוי ספק דאו' דאל"כ בדקה בעד שאינו מקבל טומאה תהיה טהורה. הרי להדיא ס"ל כל מה שמטמאים את האשה בבדיקה הינו מספק דאו' ולא טומאת משא. וכן מוכח בחתם סופר (תשובה ק"נ), שדן שם לגבי אשה שבדקה עצמה בעד שאינו בדוק, דלס"ט אין נ"מ דכל שהחזיקה עד הנושא דם נידה טמאה אפילו אינו מקבל טומאה וכו"ל.

[ו] וכתם הנמצא על דבר המקבל טומאה מדרבנן כגון כלי זכוכית ופשוטי כלי עץ רחבים וכדו', כתב בנו"ב (תניינא ק"ט)

הר' שמואל סג"ל ובפרדס רימונים שישבו קושיותיו בטוב טעם ואכמ"ל. אלה במה שהקשה וז"ל: "דנהי דהבגד אינו מקבל טומאה מ"מ הרי עדיין איכא דין על הדם אם הוא מטמא וכיוון שמחלטים שהדם טמא דהוא ספק דאו' נטמא גם האשה". עכ"ל. אכן קושייה חזקה. ונלענ"ד כוונתו דדווקא שהדם נמצא על הבגד או על דבר המקבל טומאה אזי נתברר הדבר שיש ספק דאו' ומטמאים את הבגד מה שאין כן על הדם בפני עצמו, נמצא שהבגד בירר לנו שהדם ממנה ואחר שקבענו שהדם ממנה מטמאים נמי את האשה.

ואח"כ ראיתי בס"ד שכך כתב להדיא בספר פרדס רימונים (פתיחה לסי' ק"צ אות ד'). וז"ל: "דבשלמא אם הבגד מקבל טומאה דצריכין אנו לדון על הדם הזה אם הוא דם נידה וטימא את הבגד, או הוא דם מעלמא, הרי כיון דמטמאין לבגד דמחזקין שהוא דם נגד הבגד, ע"כ גזרו חז"ל לטמא גם האשה דאי לא הא לא קיימא הא. אך אם הדבר הוא אינו מקבל טומאה מעתה אין לנו נ"מ עתה אם הדם נידה או לא". עכ"ל עיי"ש. ונראה לי בס"ד דהוא כוונת המאירי במה שכתב דלא גזרו אלה בדבר הראוי לטמא, הכוונה בדבר הראוי לקבל טומאה דהוי ספיקא דאו', ואחר דמטמאין אותו מטמאין נמי האשה והוא כסברת הר"ן והנו"ב כנ"ל.

[ה] אולם אחר כל זאת שלמדנו לטעם הנו"ב שהסיבה שמטמאים את האשה הוא אחר שהתברר לי שהוא ממנה במה שמצאה את הכתם על דבר שמקבל טומאה, יוצא דהיכא ידיעין שוודאי יצא ממנה תהיה טמאה אפילו בדבר שאינו מקבל טומאה. מה שאין כן לטעם הר"ן. והוא לכאורה דבר תמוה דהרי להדיא אמר שמואל בדקה קרקע עולם טהורה כן הקשה

מנהו בריש פרק י' הלכה ג' מטומאת אוכלים בהני דמים שנחשבים כמשקה ואע"ג שדם נידה דין טומאה יש בו אך אינו מטומאת משקים טמאים (דלא כתוס' יט: ד"ה כתיב) וכן הא דקיי"ל מקום מקומו טמא אינו מדין משקים וכמו שכתב בתוס' הרא"ש יט. ד"ה כתיב. ועתה אתי שפיר מה דמקשה הגמ' פשיטא דכלי חרס אינו מטמא מגבו גם לשיטת הרמב"ם הואיל והדם אינו מטמא אבל באמת לעולם היכא דהדם מטמאו מדרבנן יהיה בו דין כתם גם לרמב"ם". עכ"ל. ועיי"ש שפסק כן לדינא.

[ז] עוד כתב בנו"ב (מהדו"ת ק"ה) שנייר שלנו מקבל כתמים דלא גרע מלבדים שמקבלים טומאה. וכן כתב בחוכמת אדם כלל קי"ג ס"ק ח' (ועיי' עוד בב"א שם ס"ק י"ד) אומנם בס"ט שהביא בשם התו"ט פ"ב דכלים שנייר לא מקבל טומאה וכתב ואף שהוא מדבר על נייר שבזמן בש"ס שעשוי מעשבים מה שאין כן בנייר שלנו שעשוי מפשתן מ"מ אין חילוק שהבגד פשתן נטחן ופנים חדשות באו לעולם עיי"ש. וכן כתב בחת"ס חלק שישי פ"א (בדפוסים החדשים ע"א) דנייר אינו מקבל טומאה כיון שנתכתשו היטב ונמסו במים והפכו לפנים אחרות עיי"ש. וכן פסקו בחוט בכדי השולחן וחוט השני להקל אלא דאם החזיקה את הנייר עם הכתם נטמאת טומאת משא כנ"ל.

שמקבל כתמים, וכן נראה דעת הס"ט (ס"ק כ'). והקשה בפרי דעה (ס"ק טז') דיש לתמוה על הנו"ב לפי מה שכתב במהדו"ק (סי' נ"ב) בטעמא דמילתא דלא גזרו בדבר שאינו מקבל טומאה משום ספיקא דרבנן מה שאין כן במקבל טומאה כיון דלעניין הבגד הוא ספיקא דאור' גם האשה מטמאין א"כ במקבל טומאה מדרבנן לא שייך זה ונשאר צ"ע. אכן כבר הרגיש בזה הוא עצמו ותירץ ומשום דלא חלקו חכמים בדבריהם.

ועוד הקשה הפרי דעה שם מהא דאמרו במכילתין (ס:) דכתם הנמצא אחורי כלי חרס טהור והרי שיטת הרמב"ם (הל' אבות הטומאה פ"ז הל' ג) דאם נגעו משקין מאחורי כלי חרס טמא מדרבנן וע"כ צריך לומר דמשום דאין טומאתו אלא מדרבנן דלא כנו"ב והס"ט. ולכאורה קשה מאי פריך בגמ' (ס:) פשיטא דילמא הא גופא קמ"ל דאע"ג דמקבל טומאה מדרבנן טהור וצ"ע עכת"ד.

ועיי' בבדי השולחן (ד"ה על דבר) שיישב וז"ל: "שיטת הרמב"ם דלא גזרו טומאה על האשה אא"כ נטמא גם מה שנפל הדם עליו ולא סגי במה שמקבל טומאה בעלמא (והוא כעין מה שאמרנו בטעם הר"ן המאירי ונו"ב) ונראה שדם נידה אינו מטמא כלי חרס מגבו אף לרמב"ם דרק משקים טמאים מטמאים כלי חרס מגבו ודם נידה אינו בדין משקה לשיטת הר"מ דהרי לא



הרב אברהם יחיאל הלר הכהן
מח"ס 'חסד לאברהם' וש"ס

הערות בדברי הפוסקים בדין קריעת שקיות ופתיחת אריות מזון

א [דברי האגרו"מ בפתיחת אריות מזון]

הנה ראשון המדברים בסוגיא זו היא מרן האגרו"מ באו"ח ח"א תשובה קכ"ב שנשאל [בשנת תרצ"ו] על פתיחת קופסאות שימורים וכן על קריעת שקיות סוכר האם מותר לקרעו ליקח הסוכר, והאריך טובא בסוגיא זו, ואחד מצדדי ההיתר שהביא הוא דינא דחותלות, ובענף ט' כתב לבאר את ההיתר של חותלות בזה"ל - שחותלות הם כלים שעשויין רק לתמרים וגרוגרות אלו, שאחרי שאוכלים אותם זורקים הכלים לאשפה ואין משמרין אותן להניח תמרים וגרוגרות אחרים, ולכן אינם בשם כלים אלא נבטלו להתמרים וגרוגרות שבהם ונחשבו כמו קליפת אגוזים שהחותלות הן כקליפת אגוזים מחמת שנעשו רק לפירות אלו כמו קליפה דבידי שמים - עכ"ד. ולפי זה העלה האגרו"מ לדינא שכל כלי שמשמש רק את האוכל שבתוכו וידוע שבני המדינה אין משתמשים שום שימוש אחר בגמר האכילה של מה שבתוכו, יש להחשיב את השקיות כקליפי אוכלין, הואיל ונעשים הכלים רק בשביל אוכלין אלו ונזרקין לאשפה מיד אחרי גמר התכולה שלהם, עכ"ד.^א וזה טעם ההיתר של פתיחת קופסאות שימורים ושקיות מזון אליבא דהאגרו"מ. ויש להעיר על הסברו של האגרו"מ דלכאורה יש להקשות על ההנחה שהניח האגרו"מ שחותלות הם

עשויות לשימוש חד פעמי ומשליכים אותם בגמר השימוש בהם, וצ"ע שזה נגד משנה מפורשת במסכת כלים [פט"ז מ"ה] - חותל שהוא נותן לתוכו ונוטל מתוכו טמא - פירש הרא"ש "אם יכול ליטול הפירות מתוכו וישאר בשלימותו חשיב כלי" עכ"ל. שיש חותלות שהוא נותן לתוכו ונוטל מתוכו שהוא מקבל טומאה כי נחשב כלי, [שעומד לשימוש חוזר, וזה הכוונה שהוא נותן לתוכו]. ובהמשך המשנה - ואם אינו יכול עד שיקרענו או יתירנו טהור - כלומר שיש חותל שאינו יכול לפתחו אא"כ יקרענו שהוא אינו מקבל טומאה כי ישליכנו לאשפה אחרי השימוש והוא תשמיש עראי, כך פירש הר"ש שם. הרי לנו שהיו סוגי חותלות שהיו משמשים להניח וליטול מהם כמה וכמה פעמים, ויש שהיו עשויות לשימוש ארעי, וכך מבואר גם בדברי הרמב"ם בפ"ה מהלכות טומאת כלים הל"ז. וא"כ קשה לומר כהסבר האגרו"מ שההיתר של חותלות תלוי במה שהם משמשים רק את התמרים הללו שנמצאים עכשיו בתוכם, שהרי ההיתר לפתוח חותלות נשנה בסתמא ולא חילקו בין סוגי החותלות, א"כ משמע שגם חותלות שמשמשים אותו ליתן לתוכם גרוגרות יתר מפעם אחת אפ"ה מותר לקרעם ולפתחם בשבת. גם בדברי השו"ע מוכח שיש שני סוגי חותלות שהרי השו"ע כותב שמותר

א. ולפי"ז ההיתר הוא דוקא בשקיות שנעשו לעטוף את האוכל שבתוכם ולא בסתם שקית ניילון שהוא הניח בתוכה אוכל.

להתיר את הקשרים ולהפקיע החבלים (שזה צורה של פתיחה עם אפשרות לשימוש חוזר) וממשיך השו"ע ואפילו גופן של חותלות יכול לחתוך (שזה צורה של קלקול שאינו עומד לשימוש חוזר), וא"כ דיבר השו"ע על ב' סוגי החותלות ומשמע שבשניהם מותר לקרוע גוף החותלות, וצע"ג על האגרו"מ שמעמיד דוקא בחותלות שאינם ראויים לשימוש נוסף, ולכאורה מדברי השו"ע מוכח שלא זה נקודת ההיתר בחותלות, דאם השו"ע מתיר אפילו בחותלות שאינם חד פעמיות

אז מסתבר שההיתר הוא כמו שהבין הפמ"ג שיש טפילות של החותלות אל התמרים מצד מה שהם משמשות את התמרים ומסייעות בבישולם, ועיין בהערה², וא"כ לא מצאנו עדיין היתר ברור לכל הקופסאות ברזל שהן חזקות מצד עצמם, ומנלן להקל בהו מחמת הטעם שהם חד פעמיות, הרי אין לנו מקור לדין זה, וכמשנ"ת. גם צריך לידע שלמעשה מסיים האגרו"מ את תשובתו שאין להתיר למעשה פתיחת האריות וקריעת השקיות מפני המכשולות שיכולות לצאת מזה,³ רק

ב. עוד יש להוסיף דהנה פירוש המילה חותלות כתב הרמב"ם [בפיה"מ שם בכלים] שהוא מל' הפסוק ביחזקאל [ט"ז, ד] -והחתל לא חותלת- ומפרש שם רש"י לשון כריכה בבגדים שמלפפין את הולד, (כמו מה שנקרא היום חיתול), ומסתבר שמה שמגדיר את החותלות כנטפלים לתמרים כמו קליפות אוכל, זה מה שהם מסובבים ומלפפים את התמרים והם מקבלים את צורת התמרים, ונבאמת הראב"ד בפ"ה מט"א הלי"ד מפרש שחותל זה הקליפה של התמרה! וצורת כלי כזה שהוא נכרך על הפירות שבתוכו (ונדבק בהם כמו שמצוי בגרוגרות ותמרים) מובן מאוד שהוא נטפל אל האוכל ונחשב כקליפי אוכלין, אבל קופסת שימורים מברזל שיש לה צורה בפני עצמה והיא משמשת את האדם להחזיק את הזיתים שבתוכה במשך כמה שבועות, והוא משתמש בה ומוציא אותה ומכניס אותה אל המקרר, קשה מאוד להחשיבה כנטפלת אל מה שבתוכה, (יש אנשים שקונים כלי מפלסטיק לצורך אכסון הזיתים, וא"כ רוב האנשים שמשאירים את הזיתים בקופסא נהנים טובא מהשימוש כלי של הקופסא, ואין זה דומה לחותלות שגם אם משאירים את התמרים בתוך החותלות אחרי קריעת החותלות זה רק שנשארים התמרים כרוכים בחותלות, אבל לא נתחדש לו כלי שימושי שלא היה לו לפני קריעת החותל, ואין זה דומה לאדם שפותח קופסת שימורים שנתחדש לו כלי שהוא משתמש בו להגיש הזיתים לשולחן וכדו') שזה רחוק טובא מדינא דחותלות שנכרכים סביב האוכל ונטפלים אליו.

ועיין עוד באגרו"מ בסוף תשובתו שם, חידוש גדול לגבי פתיחת האריות ביו"ט, שצידד שם להתיר את זה מדין מלאכת אוכל נפש המותרת ביו"ט, דהואיל והגדר של היתר חותלות הוא שהם כקליפי אגוזים, דן האגרו"מ שזה לא מכשירי אוכל-נפש, אלא כמו מלאכת אוכל נפש ממש, (להלכה ולא למעשה, עיי"ש). חזינן דסבר שזה ממש גדר של קליפי אוכלין, וזה לפי הבנתו שזה משמש רק את האוכלין וייצרו את הקופסאות רק לשימוש האוכלין שבתוכם ואח"כ זורקים אותם.

ג. ובא וראא כמה זהירות צריך בהוראת היתר בזה, שראיתי מעירים שיש כמה אופנים של ייצור שקיות, דיש בתי חרושת שהשקית מגיעה לפס הייצור כשרוול צר וארוך מאוד, ומכניסים בתוכה את הממתקים, ואז המכונה מדביקה את השרוול בהרבה הדבקות באמצע [וכן מתחלק האורך להרבה שקיות קטנות] ואח"כ באה מכונה וחונכת במקום של כל ההדבקות ועי"ז מתחלק השרוול הארוך להרבה שקיות קטנות, (אפשר לראות שקיות ביסלי קטנות המחוברות זו בזו), והנה בציור הזה יש סברא הרבה יותר לאסור את פתיחת השקית הזו, משום שזה לא כמו שקית קטנה שמילאה ממתיקים והדביקו את קצוות ראשה, שבזה כבר היה עליה שם שקית ואני רק פותח את מקום ההדבקה, אלא מעולם לא היה עליה שם שקית ונמצא דע"י פתיחתה חל עליה עכשיו שם שקית, ויש סברא גדולה לומר שיש כאן מכה בפטיש של גמר עשיית השקית. וכמו כן בקופסאות של קפה וכדו' יש כמה אופני ייצור של הקופסא ויכול הדיין בתמימותו לחשוב שכשמסיר את הנייר כסף שבראש הקופסא הוא רק מסיר את ההדבקה של הכלי שכבר היה עליו שם כלי, ואינו יודע שבבית חרושת הקופסא מיוצרת הפוך, כלומר מכניסים את הקפה אחרי שהנייר כסף כבר דבוק בראש הקופסא ואח"כ מלחמים את שולי הקופסא, ונמצא דמעולם לא היה כלי שהדביקו לו מכסה אלא זה כעין כלי אטום שרק

שהוא חיבור גמור? והיה אפשר לומר שגדר מלאכת קורע הוא סתירת התפירה, כלומר שהמהות של קורע היא מה שהוא עושה הפוך מתופר, ולכן סבר הגר"ז דדוקא סתירת חיבור של חוטי הבגד היא מלאכת קריעה, אבל זה טעות להגדיר שמלאכת קריעה היא סתירת התפירה דאטו מי שלוקח יריעת בד שנארגה בלא שום תפירה ועושה בתוכה קרע וכי אינו חייב משום קורע? הרי זה ודאי שמי שקורע בגד באמצעו לא במקום התפירות אלא באמצע האריגה חייב משום קורע, שהרי זה הקורע שהיה במשכן שאמרה הגמ' יריעה שעלתה בה דרנא היינו שנקבה התולעת חור באמצע היריעה, וקורעים מהצדדים כדי לתקנה, וא"כ מוכח שאין מהות מלאכת הקריעה באה לסתור את מלאכת תפירה, ומעתה צ"ע מה הסברא לומר שבקריעת דבר המחובר מברייטו לא יהיה איסור קורע, ומדוע שיהיה כזה דין שיריעת עור שעלתה בה דרנא ובאים לתקנה וקורעים מהצדדים כדי לתקן ולהדביק את הנקב שלא יתחייב הקורעה משום קורע ע"מ לתפור [שהרי המדביק את העור חייב משום תופר], וצ"ע בכל זה. אמנם גם אם נקבל את החידוש של הגר"ז שאין איסור קורע בעור שמעצם בריאתו הוא יחידה אחת, אבל נייר נעשה ונתחבר ע"י אדם וכן ניילון שנעשה בזמנינו ע"י גיבול בני אדם, בזה הרבה יותר מחודש לומר שקריעתו לא יהיה בה איסור קורע, שהרי זה ממש דומה למי שאורג בגד

במקום צורך גדול כגון בסעודת נישואין או שהזמין אורחים ויהיה לו בושת גדול אז מותר לת"ח בצנעא לפתוח קופסאות חד פעמיות. אבל בלא זה אין לפתוח ולא לקרוע שום שקיות מזון, והמניעה מעונג השבת של האכילה היא הכבוד שבת היותר גדול מאשר להתיר הפתיחה ולהכנס לחשש חילול שבת בשביל עונג שבת, כך סיים האגרו"מ את תשובתו לגבי ההנהגה למעשה בפתיחת שקיות ואריזות לצורך אכילה בשבת.

ב] דעת הגר"ז דאין איסור קורע בעור

והנה בסוגיא זו של פתיחת אריזות יש חידוש של הגר"ז שעל פי דבריו יש שדנו להתיר קריעת ניירות, דהגר"ז כתב בסי' ש"מ לחדש שאין בעור איסור קורע, וביאר שטעם הדבר הוא שאיסור קורע הוא דוקא בבגד או ביריעה ארוגה שנתחברה ע"י מעשה אדם וע"י קריעתה הוא מפריד את החוטים שהם ב' דברים נפרדים שנתחברו ע"י מעשה האדם, אבל קריעת עור שהוא דבר אחד מתחילת ברייתו אין בזה איסור קורע, ובזה ביאר את התוספתא שאמרה קורע אדם עור שעל פי החבית, שזה משום שבעור אין איסור קורע, עיי"ש.

והנה אם נדון בסברא יש להקשות דלכאורה הדברים ק"ו, אם קריעת בגדים מחוברים ותפורים זה לזה אסורה, כ"ש שקריעת יריעה אחת מתחילת בריאתה תהיה אסורה, ומה הטעם להתיר קריעת עור בגלל

ע"י פתיחת הנייר כסף שבראשו נפתח ונסתיים הכלי להיות ראוי לשימוש! (כך שמעתי שיש קופסאות שמוצרות באופן הפוך). ועוד כהנה וכהנה מציאויות המשתנות ומתחלפות, ורואים אנו כמה גדולים דברי חכמים שכבר לפני שמונים וחמש שנה מנע האגרו"מ מהשואלים אותו מלסמוך על דבריו למעשה, כ"ש בדור שלנו שרבו כ"כ השכלולים ואופני העשייה של אריזות המזון שיש לחוש לכל מיני אופנים שהשלמת הכלי נעשית ע"י פתיחת האריזה בבית. [וידוע שגם בתעשיית הפקקים יש הרבה שינויים בצורת העשייה, וקשה לפסוק היתר כשהמציאות יכולה להשתנות].

שאסור לו לקרוע את הבגד ולהרוס את החיבור שנעשה ע"י האריגה, א"כ גם העושה נייר מסתבר שיהיה אסור לקרעו ולסתור את החיבור שנעשה ביצירת הנייר, וכן מבואר בדברי החי' - אדם בכלל כ"ט [מלאכת קורע, עיי"ש בנשמת-אדם] שכתב שיש חילוק בין הנייר שהיה עשוי בזמן הגמ' מעשבים ועלים שכתבו עליהם ממש בלי לשנות אותם מבריאתם, שבנייר כזה אין איסור קורע לפי סברת הגר"ז, לבין נייר שבזמנינו שנעשה מכתשת עשבים וכדו' שבזה כותב הח"א שלא מסתבר שלא יהיה איסור קורע.

ג] דברי האור לציון שדייק מהרמב"ם כדעת הגר"ז

והנה ראיתי באור לציון [חלק א' תשו' כ"ו] שמיקל בקריעת שקיות כדעת הגר"ז שאיסור קורע הוא דוקא לקרוע הפרדת דברים מחוברים, ומביא ראיה מלשון הרמב"ם [בפ"י הלי"א] שכתב - וכן המפרק ניירות דבוקים או עורות דבוקים הרי זה תולדת קורע וחייב - מדייק האורל"צ דדוקא המפריד את ההדבקה נחשב קורע, אבל הקורע את גוף העור לא נחשב קורע, עכ"ד. ולענ"ד יש להשיב ולדחות דיוק זה דהנה בתחילת ההלכה הרמב"ם כתב - המדבק ניירות או עורות בקולן של סופרין וכיוצ"ב הרי זה תולדת תופר וחייב, וכן המפרק

ניירות או עורות דבוקים - כלומר הרמב"ם בא להשמיע לנו חידוש במלאכת תופר דלא בעינן דוקא תפירה בחוט ומחט אלא גם בהדבקה חשיב תופר, וכלפי זה כתב דה"ה המפריד את הניירות הדבוקים ג"כ חייב משום קורע, דדין הדבקה כדין תפירה לכל מילי וחייב גם בעשייתה וגם בסתירתה, וא"כ באמת אדרבה אפשר לדייק להיפך שקריעה בגוף הנייר ובגוף העור בזה פשוט שיש איסור קורע, וכל מה שהרמב"ם בא לחדש הוא שאפילו הדבקה שאינה צורה של תפירה גם היא אסורה מחמת מלאכת תופר, ולכן דיבר על ב' עורות שמדביקים זה לזה, אבל אם קורע את גוף העור בזה לא הוצרך הרמב"ם לכתוב שחייב דהיה זה להרמב"ם מילתא דפשיטא, כך אפשר לדחות את הדיוק מהרמב"ם.⁷

ד] בדין קריאת המכתב ופתיחתו בשבת

והנה מצינו בדברי הראשונים שדנו במציאות שהיתה אצלם (שהיו גרים בין הגויים) והיה לפעמים מגיע מכתב אל היהודי בעיצומו של יום השבת, ודנו הראשונים האם מותר לקרוא בו משום איסור קריאת שטרי הדיוטות ובתוס' במסכת שבת כתבו בדף קטז ע"ב להתיר לקרוא וביארו בזה"ל - איגרות שרי שפעמים שיש בהם פיקוח נפש... שמא יש

7. עוד אפשר לדון באופן אחר, דהנה הרמב"ם חידש חידוש גדול בגדר מלאכת תופר מלבד מה שהחיבור נעשה ע"י דבק ולא ע"י תפירה, עוד יש כאן חידוש דהיה אפשר לומר דמלאכת תופר וקורע היא דוקא כשמחבר יריעות זו בצד זו לארכם ועושה יריעה גדולה, דומיא דמשכן דחברו את חמש היריעות זו לזו ע"י תפירה, אבל מי שמחבר שכבות של בדים זו על זו ויוצר עי"ז בד עבה, היה אפשר לומר שאין זה שייך למלאכת תופר, וכן מי שיחתוך עור עבה באמצעו לשני עורות דקים היה אפשר לדון שאין כאן מלאכת קורע דלא קרע עור לב' חתיכות אלא עשה מעור עבה שני עורות דקים, וזה בא הרמב"ם לחדש שגם עשייה כזו היא תולדה של תופר וקורע, אבל לגבי קריעת העור באמצעו זה לא ההלכה שבא הרמב"ם להשמיע ואין לדייק מלשונו להיתר, הואיל ובכלל לא דיבר על סוג קריעה של יריעה לב' חלקים אלא על קריעת עור עבה לב' עורות דקים.

ה] קושיות האחרונים על הפר"ח שהחשיב פתיחת המכתב כמלאכת תיקון

והקשו האחרונים על הפר"ח מהדין של החופר גומא ואינו צריך אלא לעפרה דהוי מקלקל אע"ג דמתקן בעשייה הזו שמכין לשימושו ע"ז את העפר שהוא נצרך לו, חזינן דפעולת קלקול שמתקנת לו תיקון צדדי אינה נחשבת תיקון, עוד הקשו מדין המשנה בשבת [דף קמו.] שובר אדם את החבית לאכול גרוגרות שבתוכה, ומבואר בראשונים שם ששבירת החבית נחשבת מקלקל, ולכאורה לדעת הפר"ח הרי מתקן לעצמו שיוכל ליטול מה שבתוך החבית, עוד הקשו מהדין של קורע עור שעל פי החבית, וכן הקשו מהדין של חותלות שיכול לקרוע את החבלים הקשורים בהם, ומבואר בבה"ל שזה מדין מקלקל, דמכל זה מוכח שקריעה לשם פתיחת הכלי אינה נחשבת תיקון אלא קלקול, וצע"ג על הפר"ח שנקט שקריעה כזו שמביאה לו תועלת היא נחשבת מלאכת תיקון.

ו] יישוב דעת הפר"ח מהשגות האחרונים

ונלענ"ד ליישב דברי הפר"ח ולומר חילוק פשוט, והוא: דכל יסודו של הפר"ח שקלקול לצורך תיקון נחשב כתיקון, זה רק באופן שאי אפשר לו להגיע אל האוכל רק ע"י קלקול, וכמו שהדגיש בלשונו שאי אפשר לפתוח התנור בלא קריעת הנייר, אבל אם יש אפשרות להגיע אל האוכל בלא קריעת הנייר והוא בוחר לעצמו לקרוע את הנייר, בזה מודה הפר"ח דחשיב מקלקל, הגע עצמך מי שיש לו קופסא סגורה במכסה, והוא מתעצל לסובב את המכסה ולפתוח אותו ולכן הוא שובר את גוף הקופסא, וכי

בו צורך גדול או פקוח נפש - עכ"ל התוס'. וכן פסק השו"ע בסי' ש"ז סעיף י"ד כדעת התוס' שמותר לקרוא באיגרת השלוח לו, אלא שהוסיף לומר שלא יקרא בפיו אלא יעיין בה, כדי להרויח עוד שיטת ראשונים הסוברת שכל האיסור הוא קריאה בפה ולא בהרהור. ובצירוף ב' השיטות פוסק השו"ע להיתר. והנה כל זה לגבי היתר הקריאה במכתב, אבל האם מותר לומר לגוי לפתוח את המכתב בזה פליגי האחרונים. דהנה בפר"ח ביו"ד סי' קי"ח דן על תנורים של גוי שהיו היהודים מטמינים בו סיר בשר בשב"ק וכדי שלא יבוא הגוי להחליף את הבשר היו שמים חותם על פתח התנור, ומתאר הפר"ח את המציאות בזה"ל - ענין החותם הוא באופן זה שכורכים נייר ע"ג המנעול ומדבקין קצות הנייר ביחד ועושים שם חותם, ואי אפשר לפתוח התנור בלא קריעת הנייר, מספקא לן אי שרי ע"י גוי או לא - ולהלכה כותב הפר"ח - דמילתא דפשיטא היא דקלקול דקריעת הנייר כדי לפתוח התנור לא מיקרי מקלקל אלא מתקן, ואסורה מן התורה... וכמו בנידו"ד שאין כוונתו לקרוע הניירות הדבוקים משום קלקול, אלא כוונתו כדי שיוכל לפתוח התנור להוציא משם החמין, קלקול זה הוה תיקון לדידיה ואסור מן התורה. ואל תשיבני מהמנהג שרבים עתה ע"ה שהאיגרות החתומות הבאים להם ע"י רץ המגיע בשבת נוהגים קולא לפתוח אותם ע"י גוי, דאין למדים ממנהג בטעות, דמילתא דפשיטא היא דהויא מלאכה שאסורה מן התורה, לפי שאין כוונתו לקלקל אלא כדי לתקן לפתוח האיגרת ולקרועה - עכ"ל. מבואר בדברי הפר"ח שסובר דאע"ג שהוא קורע את המכתב בדרך קלקול מ"מ הואיל ומתקן לעצמו ע"ז שיכול להוציא את המכתב ולקראו חשיב מלאכה.

יאמר הפר"ח בזה שזה כתיקון? הרי זה דבר שטות שעושה אותו אדם, שבגלל עצלותו לפתוח את הכלי ולהגיע אל המאכל בלי להשחית הכלי הוא בוחר לעצמו דרך קלה של שבירת הכלי, בזה מודה הפר"ח שאין זה אלא מקלקל, ואע"ג שיש לו תיקון בהגעתו אל האוכל אבל דנים את המעשה הזה כקלקול, משום שכדי להגיע לאוכל לא היה מוכרח לקלקל שהרי יכל לפתוח כדרכו, אלא רק מחמת עצלותו הרס את הכלי, וזה נקרא קלקול. ולפי יסוד זה מיושבות כל הקושיות על הפר"ח, דבכל האופנים שמצאנו שזה מקלקל זה משום שהתיקון אינו חייב לבוא דרך הקלקול, וכגון החופר גומא ואינו צריך אלא לעפרה, הרי יש אפשרות בעולם להשיג עפר מערימת עפר וכדו' ואין הכרח דוקא לקלקל את הקרקע ולעשות גומות באדמה כדי להגיע לעפר, ומה שאצל אותו אדם אירע שהיה נוח לו להשיג עפר דוקא ע"י חפירת בור אין זה הופך את המעשה חפירה לתיקון, וכן שבירת החבית להוציא גרוגרות הרי יכול לפתוח את מגופת החבית להוציא הגרוגרות, וכן עור שעל פי החבית יכול הוא להפרידו בעדינות בלי לקלקלו, לכן מה שבוחר לו את הדרך הקלה ע"י קלקול הכלי או העור, בזה מודה הפר"ח שאין זה נקרא מלאכה שתיקנה לו וזימנה לו אוכל, אלא זה בכלל כל המקלקלין פטורין.^ה

ז] החולקים על הפר"ח התירו פתיחת

מכתב ע"י גוי

והנה הרבה פוסקים פליגי על חידושו של הפר"ח ולא חששו שקריעת מכתב הוא איסור

דאורייתא, עיין בשע"ת סי' ש"ז סעיף י"ד מה שהביא דעות המתירים, ויש שהתירו אפילו ע"י יהודי, [וראיתי שמפרשים דמה שהם שהתירו זה פתיחת ההדבקה של קצות המעטפה, משום שסברו שזה הדבקה שאין עשויה לקיום, ודמיא למגופת חבית שמותר לפתחה בשבת, אבל לא שהתירו קריעת הנייר ממש]. אבל למעשה כתבו גדולי הפוסקים להתיר פתיחת האיגרת רק ע"י גוי וכמו שמסיים השע"ת שם -ולדינא פוק חזי מה עמא דבר ע"י גוי מתירין ולישראל אסור- עכ"ל. וכן פסק המ"ב בסקנ"ו בזה"ל -ולא יאמר לגוי בהדיא לפתחו אם לא לצורך גדול- עכ"ל. וכן הכה"ח פוסק להקל פתיחה ע"י גוי, וכן החיי אדם בכלל ס"א סעיף ח התיר רק ברמיזה לגוי לפתוח את המכתב. והנה לכאורה יש להקשות לפי הדעות המתירות קריעת שקיות בדרך השחתה כדי ליטול מה שבתוכם א"כ למה בקריעת מכתב סתמו הפוסקים לאיסור? וראיתי באגרו"מ שם [ענף ח'] שהתקשה בזה וכתב דשאני מכתב שאינו צורך שבת ולא התירו לקרוע רק לצורך לקיחת אוכל, עיי"ש. וקצת צ"ע שהרי הבאנו לעיל מהראשונים שכתבו שפתיחת האיגרת היא צורך גופו ושמה יש בזה פיקוח נפש, ולכאורה משמע שהראשונים דנו את זה כצורך גדול, וצריך לדחוק ולחלק בין אוכל לצורך שבת שזה נחשב ממש מצות היום של עונג שבת לכן התירו חז"ל לבין שאר דברים הנצרכים שאולי אינם דחופים ממש ליום השבת ובשביל צרכים הללו לא התירו חכמים שבות של קריעה דרך קלקול, וצ"ע. ובספר 'פסקי

ה. שו"ר שחילוק זה מבואר בדברי החזו"א, עיין בדבריו בס"י ס"א באות ב' שחילק [בסוגריים] בין דבר שדרך פתיחתו בחול הוא ע"י קריעה שזה נחשב מלאכת קריעה, אבל דבר שדרך לפתחו בלי קריעה ביום חול, ורק בשבת הוא רוצה לקרעו זה נחשב מקלקל, עיי"ש.

שלא הותר שום איסור דרבנן לצורך סתירת המוסתקי, ולומד מזה השש"כ דאם זה היתר ולא בגדר של הותר איסור דרבנן לצורך שבת, א"כ ממילא אין חילוק לצורך מה הוא קורע את השקית, עכ"ד. והדברים תמוהים טובא, הרי ההיתר בסי' שי"ד הוא משום דינא דאין בניין וסתירה בכלים וכמו שכתב השו"ע שם, ולכן כתב שם הבה"ל שאין כאן שום איסור שנדחה לצורך שבת אלא זה היתר גמור של אין בניין בכלים, אבל כאן אנו דנים על איסור קורע שבו לא נאמרה קולא דמוסתקי, וכבר הראינו במאמרנו בגליון הקודם בדברי הגרשז"א שהוא הרגיש שיש חילוק בין איסור סותר לאיסור קורע, ולכן הוצרך הגרשז"א לצרף קולות כדי להסביר מדוע מותר איסור קורע, וא"כ מה שייך להוכיח מהבה"ל שכותב שאין איסור סותר [במוסתקי] ולכן מותר לפתוח לכל צורך, והרי כאן הנידון הוא על איסור קורע, ובזה צריך לחפש היתרים אחרים (מההיתר של אין סתירה מכלים), וחלק מההיתרים היו צירוף שזה רק איסור דרבנן כי זה לא ע"מ לתפור וכדו' וא"כ בודאי שצריך ראיות שההיתר לקרוע הוא לא רק באופנים שמצאנו כגון לצורך אוכל וכדו'. אבל להוכיח מהבה"ל בסי' שי"ד שדיבר על איסור סותר שבו מפורש בשו"ע שהוא היתר גמור כי אין סתירה בכלים, הרי זה ממש דבר פלא, וצע"ג.

ט] הערות בדיון פתיחת שקית חלב

ראיתי בפוסקים שיש שהתירו פתיחת שקית חלב ע"י קריעתה בשיניים וכדו' משום שהחשיבו את השקית חלב כמוסתקי, וכמו שבמוסתקי מותר לשבור כדי ליטול גרוגרות ובלבד שלא יכוין לפתח יפה, אף פתיחת השקית בשינוי מותרת ובלבד שלא יכוין לפתח יפה, כלומר שלא יחתוך בסכין

תשובות' ראיתי שכתב לחלק בין עטיפות של אוכלין שהם דבר המתכלה לבין עטיפה של איגרת שהיא לא דבר המתכלה, ולא מצאתי טעם וריח בחילוק זה. [ומה שכתב שם דבאוכלין שהם דבר קל ומתכלה אין איסור בונה, יש להעיר מהמגבן שחייב משום בונה]. ועכ"פ לפי דבריו יוצא חומרא גדולה שפתיחת שקיות שיש בהם דבר שאינו מתכלה ליכא היתרא דקלוקל האריזות.

ח] הערות על השש"כ שהתיר פתיחת שקיות בגדים

הנה השש"כ [במהדורה החדשה] בפט"ו דין פ"ו כתב בזה"ל - דברי הלכשה חדשים הארוזים האריזת ניילון סגורה וכדו' ושכח לפתחן מבעו"י מותר לקרוע בשבת את האריזה דרך קלוקל - עכ"ל. ובהערה מציין למה שכתב בפ"ט בהלכות קריעת שקיות מזון, ועיינתי בהערה שם על דיני קורע, ושם הגרשז"א ליקט צדדים להקל, וכמו שהעתיק במאמרי בגליון הקודם את דבריו (והערותי עליהם שחלק מהדברים הם דלא כהמ"ב), ואח"כ הביא את שיטת הפר"ח, וכתב דהפר"ח מחמיר דוקא במכתב, אבל בעטיפות של אוכל יודה הפר"ח שמותר, הרי שהחילוק בין אוכלים לשאר דבר המונח בכלי, הוא חילוק שהוציא הגרשז"א משיטת האחרונים המחמירה במכתב, ועל עצם החילוק הזה לא מצאנו שהאחרונים חולקים, וא"כ צל"ע למה השש"כ הכריע להקל בכל עטיפות של חפצים ושולח להערה לעיל שבה יוצא שלפי הפר"ח יש חשש איסור דאורייתא בזה, וצ"ע.

עוד יש להעיר על מה שכתב בהערה שם, שכשנאמר לומר שאין חילוק בין קריעת שקיות אוכל לשקיות שיש בהן שאר חפצים, מציין לדברי הבה"ל בריש סי' שי"ד שכתב

שברי חרס דבוקים זה בזה) ולכן אין חשיבות מלאכה לנקיבת חור ב'גרוטאה' זו, דאין לזה חשיבות של עשיית כלי. ולכאורה טעם זה לא שייך בשקית חלב שהיא עשויה מניילון משובח וחזק (מצד עצמו) ובודאי שנקיבת חור בראשה כדי למזוג ממנה היא עשייה חשובה ולא שייך לומר עליה את דברי התוס' שאין כאן שום תיקון כלי. וא"כ לכאורה אין לנו בשקית חלב את סיבות ההיתר של מוסתקי, וצ"ע.

אלא מה שיש לדון כאן הוא שהנקב שבשקית הוא נקב העשוי רק להוציא ולא להכניס, ולכן גם אם יעשה נקב יפה אין כאן איסור דאורייתא של עשיית כלי, ואולי לא גזרו רק אטו נקב העשוי להכניס ולהוציא. אבל דבר זה אינו כ"כ פשוט, משום שיש לדון שאם חותך בסכין חתך מכון באלכסון שתהיה מזיגת החלב בצורה נוחה יש בזה איסור מחתך, וכבר דנו בזה פוסקי זמנינו, ולפי הסוברים שכל החותך ויש לו עניין לדייק בצורת החיתוך יש בזה איסור מחתך א"כ שפיר יש לחשוש כאן לאיסור דאו' אם עושה את הנקב כדרכו בחול.

אמנם באמת מבואר בחזו"א שגם משום איסור עשיית פתח יש כאן שהרי כתב החזו"א דכלי אטום שעושה ממנו כלי שימושי ע"י פתיחת הפתח חשיב לעולם פתח נאה, ולכן אסר החזו"א פתיחת קופסאות שימורים שמשאירים בתוכם את האוכל הנשארים אחרי האכילה, והריני מצטט ל' החזו"א [בס' נ"א אות י"א] - ולא דמי למתיו ראשה בסיף, דהתם בפתוחה ומגופפת במגופה ואין המגופה חיבור והתזת המגופה קלקול ולא בניין, אבל הכא כל דניחא ליה בשימוש כלי ידיה חשיב פתח - ודברי החזו"א מתבארים יותר שם [באות י'] שכתב לבאר גדר הדין שרק בפתח העשוי להכניס ולהוציא

וכדו' פתח יפה בראש השקית כדרכו בחול, אלא יקרענה דרך קלקול כמו שבירת החבית, עכ"ד. והנה יש להעיר על זה, דהרי מבואר בסוגיית הגמ' בביצה [דף לג:]: שהיה מן הדין לאסור גם שבירת החבית גזירה שמא יעשה פתח יפה, ולכן הגמ' מעמידה שההיתר הוא רק במוסתקי שאז לא גזרו חכמים שמא יכוין לפתח יפה, ומעתה צריכים אנו להבין למה במוסתקי אין את הגזירה שמא יעשה פתח יפה, ויש בדבר ג' פירושים: א] תוס' שם כתבו בשם רש"י - דהואיל ורעועה הרבה יחוס עליה, דשמא יקלקל החבית ועושה נקב לכל הפחות שיוכל - עכ"ל. והיינו כיון שהחבית רעועה מאוד ירא הוא להתעסק יותר מידי בניסור החבית בנקב יפה שמא תתפרק לו החבית ולכן לא חששו שיעשה נקב יפה, כך הביאו תוס' בשם רש"י, והנה זה ודאי לא שייך בנידו"ד של עשיית נקב בשקית חלב שאין שום מניעה מלחתוך אותה בנקב יפה, וא"כ שפיר שייכת גזירת חז"ל כאן. ב] אמנם ברש"י שלפנינו לא כתוב כמו שהביאו תוס' בשמו, אלא כתוב דכיון דרעועה היא ליכא למיגזר בה שלא יתכוין לעשות כלי, ומשמע מלשונו שהואיל והחבית אינה חשובה בעיניו ממילא לא משקיע בה זמן ומחשבה לטרוח לנקבה נקב יפה, וגם טעם זה לא שייך בנידון דידן שאין בזה טירחא לחתוך בסכין ואדרבה לפעמים זה יותר קל מאשר לחתוך בשיניו, ובפרט בקנקנים שיש בראש לשון של מתכת לחתוך את שקית החלב בודאי שיש לגזור שמא יעשה זאת בדרך הנוחה והרגילה ויפתח פתח נאה. ג] ושיטת תוס' היא שההיתר של מוסתקי היא - דכיון שהם מדובקים בזפת ואין החתיכות שלימות לא הוי שום תיקון כלי - עכ"ל התוס'. ומשמע שזה סברא שהכלי הוא כ"כ גרוע (שהוא אוסף של

גדול מידי ולא קטן מידי, וא"כ יש לחשוש בנקב זה לאיסור דאו"י של עשיית פתח יפה.

ובאמת צע"ג גם אם נסבור דשקית חלב היא כמו חותלות ואין בה איסור קריעה אלא הרי זה כמו שובר את האגוז לאכול מה שבתוכו, אבל מ"מ נראה פשוט שגם בחותלות אסור לעשות פתח נאה, הגע עצמך: מה הדין מי שירצה לשתות את החלב שבתוך האגוז קוקוס וינקוב באגוז נקב עגול ויפה שיכול למזוג ממנו לכוסות ולהשתמש באגוז כקנקן מזיגה למזוג בו את החלב שבתוכו, וכי אין לזה חשיבות מלאכה של עשיית כלי במה שעשה מהאגוז כלי השתמשות? והרי ודאי לא לזה נתכוונו הראשונים כשאמרו שההיתר הוא כמו מי ששובר את האגוז לאכול מה שבתוכו, שכוונתם היתה על שבירה בלא מחשבה ודיוק, אלא סתם שובר את הקליפות כדי לאכול ולא נשאר על השולחן כי אם קליפות שבורות (ואפילו אם לא נשברות הקליפות לגמרי מ"מ המעשה שלו הוא מעשה שבירה) אבל מי שקורע את העטיפה באופן מסויים ומדוקדק כי הוא רוצה להשתמש בשקית למזיגה, בזה גם אם נסכים שקריעת השקית היא כקריעת חותלות אבל ניקוב השקית עם מחשבה על צורת הנקב מנלן להתיר. עוד יש להוסיף שהרי גם בקריעת נייר המבואר בסוף סי' ש"מ שאסורה משום דהויא כתיקון מנא, דהיינו שיש איסור דרבנן כשמכשיר את הנייר להשתמשות, וכלשון רש"י בביצה דף לד. דכל מידי דעביד להשתמש בו הוי תיקון כלי- עכ"ל. וא"כ גם כאן אף אם איסור קורע דאורייתא אין כאן אבל תיקון מנא דרבנן אולי יש כאן, וצע"ג לדינא בכל זה.

ולסיכום: אחרי ראות הקורא כמה עיקולי ופשרי יש כדי להתיר למעשה

יש איסור דאורייתא, שהתקשה החזו"א מדוע מי שעושה פתח רק להוציא אינו חייב עליו הרי תיקן לעצמו נקב שהוא צריך לו ומשתמש בו ולמה אין בזה איסור תיקון מנא, וביאר החזו"א שלאותה חבית הרי יש כבר מגופה שעשויה להכניס ולהוציא, אלא שהוא אינו רוצה לפתוח את המגופה ולכן עושה הוא נקב נוסף בדופן החבית, ולכן קבעו חז"ל שהנקב הנוסף הזה שעשוי רק להוציא ולא להכניס אין לו חשיבות של עשיית כלי דטפל הוא אצל הנקב העיקרי של הכלי שדרכו מכניסים ומוציאים את תכולת הכלי, והנקב הזה שעשוי רק להוציא הוא רק השתמשות שעשה לעצמו בעל החבית להוציא את תכולתה אבל טפל הוא אצל הנקב העיקרי העשוי גם להכניס וגם להוציא [שהרי כלי שאי אפשר להכניס לתוכו הוא כלי מקולקל ולכן סברא הוא שעיקר שם כלי הוא בנקב העשוי להכניס ולהוציא, עכת"ד החזו"א שם. וראיתי שכעין דברי החזו"א כתב רבינו המ"ב בסי' שי"ד בשעה"צ סק"ט בזה"ל - נראה דרק אכלים קאי דהנקב שעושה בהם יש עליהם שם פתח ולכן בעינן שיהיה עשוי להכניס ולהוציא דומיא דפתח, אבל בשאר דברים לא בעינן רק שיהיה דרכו של אותו דבר לעשות בו נקב כזה לאיזה תשמיש- עכ"ל. ולכאורה מה כוונתו שהנקב יש עליו שם פתח? ולפי החזו"א הדברים מובנים שכשיש לכלי פתח ואנו באים לנקוב בו עוד נקב כלומר לעשות לו עוד פתח אז בעינן חשיבות של פתח להכניס ולהוציא, אבל בשאר דברים סגי בנקב שמשמש בו האדם, כך נראה באור דברי השעה"צ, ולפי"ז יש לומר דשקית חלב אטומה גם אם עושה בה נקב העשוי רק להוציא החלב, מ"מ הרי זה דרכה של ההשתמשות בשקית חלב לנקוב נקב בינוני הראוי למזוג ממנו חלב שלא יהיה

פתיחת וקריעת אריזות בשבת, בעל נפש יאמץ לעצמו את ההכרעה למעשה שכתב האגרו"מ (אחרי שהסיק להתיר מן הדין) בזה"ל אבל למעשה אין להתיר, שהמניעה אף רק חמת יראה מחשש חילול שבת זהו הכבוד שבת היותר גדול. עכ"ל האגרו"מ.¹



1. ראיתי ב'שבות יצחק' [בספר העוסק על י"ד מלאכות שבת] שהביא ממרן הגר"ק שליט"א, שנוהגים אצלו לפתוח כל האריזות וכל השקיות לפני שב"ק, ואף גבאי 'אבות ובנים' פותחים כל השקיות מע"ש. וזה למרות שדעת החזו"א להקל שכל פתיחה לצורך נטילת מה שבתוך השקית או הקופסא אינה נחשבת כמלאכה, ומיקל אפילו בפתיחת מעטפה, מ"מ למעשה לא מקיל מרן הגר"ק שליט"א בזה.

הרב אהרן וייזר

בענין חילול מעשר שני על פרוטות וביותר משויו [סי' ג'א]

- קושיית הראשונים איך אפשר לחלל מעשר שני על פרוטות. (סק"א).
 - תירוצי הראשונים בקושיא זו. (סק"ב).
 - בדברי הרמב"ן ועוד ראשונים דאפשר לחלל מעשר שני ביותר משויו. (סק"ג).
 - בדעת רש"י בזה, והאם אפשר לחלל גם פחות משה פרוטה ביותר משויו. (סק"ד).
 - בדעת הרשב"א ובעלי התוספות - אם אפשר לחלל מעשר שני ביותר משויו. (סק"ה).
 - במתניתין דמעשר שני פ"ד מ"ג. (סק"ו).
 - בדברי הירושלמי והרמב"ם - אם אפשר לחלל מעשר שני ביותר משויו. (סק"ז).
 - דינים העולים. (סק"ח).
- הערה נחוצה לדינא - בענין חילול כמה דרגות של מעשר שני על פרוטה אחת.
- בדין פרוטה חמורה. (סק"א).
 - בדין צירוף כמה דרגות - כשמחלל על פרוטה חמורה. (סק"ב).
 - העולה לדינא. (סק"ג).
- סימן ד' בענין חילול מעות מעשר שני על פירות חוץ לירושלים.
- אם מועיל לקנות פירות מחוץ לירושלים. (סק"א).
 - אם שרי לכתחילה לקנות פירות חוץ לירושלים. (סק"ב).
- דעות הראשונים דשרי לכתחילה לקנות פירות חוץ לירושלים. (סק"ג).
 - דעות הראשונים דאסור לכתחילה לקנות פירות חוץ לירושלים. (סק"ד).
 - דברי הירושלמי בסוגיין. (סק"ה).
 - העולה בדברי הירושלמי בזה. (סק"ו).
 - סיכום הדברים בדין חילול מעות מעשר שני על פירות חוץ לירושלים. (סק"ז).
 - בדעת רש"י דאין מחללין טיבעא אפירא מדאורייתא. (סק"ח).
 - סתירת הסוגיות בענין חילול על בעלי חיים. (סק"ט).
 - יישובי התוספות והראב"ד בזה דלקח לשם שלמים עדיף. (סק"י).
 - בדברי ספר הישר ובעל המאור בזה. (סקי"א).
 - סיכום דברי הראשונים בענין חילול על בעלי חיים, ובדעת הרמב"ם בזה. (סקי"ב).
 - ביאור דברי הגמרא בבבא קמא לפי זה, ובדברי הרשב"א שם. (סקי"ג).
 - דינים העולים. (סקי"ד).

קושיית הראשונים איך אפשר לחלל מעשר שני על פרוטות.

לברייתא דפחות משה פרוטה בטל בגוונא אחרינא,^ד ויש לעיין אי פליג אהך גזירה, ולשון הריטב"א נראה קצת דלא בעי לדחוקי דמיירי בלית ליה מעות הראשונות, ולפי זה אפשר דמודי להך גזירה, וצריך עיון.]

וכבר הקשו הראשונים דאם כן אף במעשר שני דעלמא שלא נתבטל, איך אפשר לחללו על פרוטות, דהא מבואר בדברי חזקיה דאי אפשר לו לאדם לצמצם מעותיו, ועל כרחך כל פעם מוסיף קצת,^ה ונמצאת פרוטה אחת לכל הפחות שאין מעשר שני כנגד כל הפרוטה, ונמצא שיש פחות משה פרוטה שלא נתחלל, והתנן במעשר שני פ"ב מ"ח דמחללין מעשר שני על פרוטות, וכן מבואר גם לעיל דף מ"ה א'.

ועוד דאף על איסור או על סלע אי אפשר לחלל דנגזור דילמא יביא פרוטות, ואז לא יתחלל הכל, וכמו שגזרו בגמ' כאן.

[ואף] אי נימא דרב הונא לא גזר הך גזירה, מכל מקום וודאי סבר דאי אפשר

א] מבואר בבבא מציעא נ"ג א' דהא דאיתא במתני' (ביכורים ב' א') וברייתא^ב דמעשר שני פחות משה פרוטה בטל ברוב, ועל כרחך דלית ליה מתירין,^ג משום דאי אפשר לחלל מעשר שני פחות משה פרוטה לבדו, ומיירי דלית ליה מעות הראשונות, ולצרף מעשר שני שלא נתבטל אי אפשר דחמור טפי והוי דאורייתא ואינו מצטרף לפרוטה אחת, [ולא יתחלל החמור, ואתי לידי תקלה, רש"י וראב"ד], ואף ביביא כמה פרוטות לא יועיל דדיינינן כל פרוטה לעצמה, והפחות משה פרוטה שנתבטל לא יצטרף לפרוטה אחת עם מה שלא נתבטל.

ומקשינן על זה דנייתי איסור ונחלל על זה בבת אחת הפחות משה פרוטה שנתבטל עם פרוטה או יותר מעשר שני שלא נתבטל, ומתריצין גזרה דילמא אתי לאתויי פרוטות, ואז לא יתחלל החמור על פרוטה אחת עם מה שנתבטל וכדלעיל.

[ורב] הונא בר יהודה בשם רב ששת מוקי

ב. ומקורה בתוספתא ביכורים א' י"ב ועיין שם ה"י.

ג. והא דלא חשיב יש לו מתירין משום שיכול להעלותו ולאכלו בירושלים פרש רש"י דמיירי בשנטמא, וכבר הקשו על זה הראשונים דבסמוך מקשה דנעיליה ולא משמע דמיירי בשנטמא, ותוספות כתבו בשם ר"ת וכן הוא בתוספות הרא"ש ותוספות רבינו פרץ דמיירי ברחוק מירושלים ויש טורח גדול בעלייתו, [ולשון תוספות הרא"ש דהוי 'ציאה מרובה על השבח'], ועיין עוד רשב"א ור"ן שפי' בדעת ר"ת דבתערובתו וודאי לא קאי לעליה, וכונתם דלהעלות גם התערובת הוי טורח טפי, ולא להכי קאי המעשר שני, והרמב"ן תירץ דמעשר שני לא קאי לעליה אלא לפדיה, ורק בשנכנס כבר קאי להשאירו ולאכלו, [ומבואר דמתירין היינו רק במאי דקאי להכי], והראב"ד ביאר לשיטתו [סימן א' סק"ג ואילך] - דפחות משה פרוטה מעיקרו לא קאי לעליה מדאורייתא, כיון דלא קדוש אלא מדרבנן, ולא אטרחוהו בשלא הכניסו.

ד. וכן פסק הרמב"ם פ"ו הט"ז, והכפתור ופרח פרק מ' סתם דפחות משה פרוטה בטל, וצריך עיון דבאית ליה מעות הראשונות לכאורה לכולי עלמא לא בטיל. [ועיין שם שכתב דנהגו בארץ ישראל לייחד מטבע ולחלל עליה מעשר שני כל פעם בפרוטה עד שתתמלא, ואז מחללין הכל על שוה פרוטה ומאבדין אותו, ומבואר דמצוי שיש מעות הראשונות, וקשה טפי אמאי סתם דבטל, ועוד צריך עיון שהשמיט דאפשר לחלל פחות משה פרוטה על מעות ראשונות כמבואר בגמ', וצריך עיון].

ה. וסמכינן על זה גם לקולא לחלל פחות משה פרוטה על זה. [ועיין עוד מעשר שני פ"ד מ"ח לפירוש השנות אליהו, דיש משם מקור להא דאי אפשר לצמצם, אמנם הרבה פירושים נאמרו במשנה זו].

כתבו התוספות רבינו פרץ והריטב"א להדיא דמביא איסור עם הפרוטות.

עוד תירץ בתוספות הרא"ש דהיכא דטרח יכול לצמצם, דלא ניתנה תורה למלאכי השרת, וחזקיה נקיט דבדרך כלל כשמחללין על מטבע גדול מחללין ברווח, דאינו רוצה לטרוח ומוסיף מעות, אבל כשרוצה לטרוח יכול.

[והנה בגמ' הקשו דיביא פרוטה ומחצה ויחלל עם המבוטל על שתי פרוטות, ולכאורה צריך עיון דהכי נמי אי אפשר לצמצם ואיך יחלל, וצריך לומר דכאן וודאי עדיף לחלל המבוטל בפחות משווי קצת, כדי שלא יאכל לגמרי בלא חילול, וכעין זה כתב בחידושי הגרעק"א כאן, עיין שם שהאריך].

בדברי הרמב"ן ועוד ראשונים דאפשר לחלל מעשר שני ביותר משווי.

[ג] עוד תירץ הרמב"ן והובא ברשב"א ריטב"א ור"ן, דגם על פרוטות לבד יכול לחלל, אלא דבכהאי גוונא צריך לכוון להתפס כל הפרוטות כנגד המעשר שני, דאזוזלי במקח וממכר הוא והכל נתפס, ומה דגזרינן בגמ' היינו בגוונא שאינו מכון להתפס הכל, אלא רוצה לשייר כדי לחלל הפחות משה פרוטה שנתבטל, ולהכי אינו נתפס.

ומבואר בלשון הרמב"ן דבסתמא אינו נתפס הכל,¹ ורק במכוון להדיא להתפס הכל נתפס, וכן חזינן בדברי חזקיה דבמחלל

לצמצם, וכמו שאמר חזקיה להדיא, ואם כן איך אפשר לצמצם ולחלל על פרוטות.]

תירוצי הראשונים בקושיא זו.

[ב] ובתוספות שאנץ [הובא בשיטה מקובצת ובראשונים] האריך בזה, וצדד שם דאדם שיש לו הרבה מעשר אינו צריך לחלל חצי פרוטה אחרונה, ויכול לצמצם ולמעט קצת, ועיין שם שהאריך ונתקשה מה יעשה מי שיש לו ב' או ג' פרוטות,¹ והניח בקושיא.

ובתוספות דידן נקטי דבאמת כל פעם שמחלל על פרוטות מביא איסור עמו, ועליו מחלל ברווח, והא דלא גזרינן דילמא יביא פרוטות, משום דיודע דחצי פרוטה לא תפסה, ובגמרא מיירי בגוונא שנתבטל ואז גזרו דילמא יטעה דדאורייתא ודרבנן מצטרפין.

והרמב"ן והרשב"א והריטב"א והר"ן וכן בתוספות הרא"ש בשם הר"ש מטרויש ובתוספות רבינו פרץ תירצו, דהך גזרה דילמא אתי לאתווי פרוטות, לאו גזרה גמורה היא, אלא דכיון שיש חשש איסור עדיפא לן לומר שאין לו מתירין ולבטלו, והיכא שלא נתבטל לא גזרינן, [ורבינו פרץ והר"ן דייקי לה מרש"י שכתב 'טוב לו שיבטל ברוב'].²

וברור דגם לדרך זו אכתי צריך להביא איסור עם הפרוטות, דהא אי אפשר לצמצם, וזה אינו גזרה שגזרו משום הביטול, אלא דכל פעם מוסיף קצת וכמו שכתבו הראשונים, וכן

1. ולשונו שם נראה דגם בב' פרוטות יכול למעט קצת, אלא דנתקשה דאם כן גם בנתבטל יביא ב' פרוטות ויחלל על איסור, דאז ליכא גזרה דילמא יביא פרוטות, ועל כרחך דגזרינן נמי דילמא יביא פרוטה ומחצה, וכולה חדא גזרה היא, ואם כן כל פעם נגזור. [ועוד צריך עיון לשיטתו מה יעשה מי שיש לו מעט פחות מב' או מג' פרוטות, ואולי כל זה בכלל קשייתו].

2. והחזו"א דמאי ט"ו י"ב בסוגריים נסתפק בזה לדעת הרמב"ן, וצריך עיון.

שאינה תופסת פרוטה, ומשמע דאי לאו מיעוטא - פחות משהו פרוטה תופס פרוטה ביותר משויו, ועד כאן לא אימעיט אלא דפחות משהו פרוטה לא תפיס כלל, אבל יותר משהו פרוטה לא אימעיט ולכאורה אכתי תפיס יותר משויו.

[ואולי יש לדחות דרך פחות משהו פרוטה דמסברא לא תפיס כנגדו, הוה אמינא דעל כרחק תפיס כל הפרוטה, דאכתי לא אשכחן מעשר שני שאי אפשר לחללו, ועיין].

וייש לעיין לדעת הרמב"ן ודעימיה אם יכולים לחלל פחות משהו פרוטה על פרוטה ביותר משויו, או דרך כשיש לו פרוטה ויותר יכול לחלל על כמה פרוטות.

[ולשיטת רש"י זה גופא אימעיט מקרא - דאי אפשר לחלל פחות מפרוטה על פרוטה, אמנם שאר ראשונים נקטי דמיעוטא דקרא לעיקר דינא - שאי אפשר לפדות פחות משהו פרוטה בשויו, או לענין קדושת מעשר שני פחות משהו פרוטה, וכמו שנתבאר כל זה בסימן א' בארוכה].

ולכאורה מדנקטינן בגמ' דפחות משהו פרוטה אין לו מתירין, חזינן שאי אפשר לחללו על פרוטה, דאם לא כן יש לו מתירין לחללו על פרוטה, ודוחק לומר דכיון דמפסיד משהו חשיב אין לו מתירין,^ח וכן משמע בלשון הרמב"ן שכתב דכשמחלל שוה פרוטה ומחצה על שתי פרוטות, צריך לכוון

על איסור או סלע בסתמא משייר, וכן כתב הרמב"ן להדיא בפירוש דברי חזקיה,^ה

ולפי זה עדיין צריך עיון איך אפשר לחלל בסתמא על איסור, דכיון שאינו מכוון להתפיס הכל - נגזור דילמא יביא פרוטות ולא יתפיס הכל ואז לא יתחלל, וצריך לומר דגם לתירוץ זה אכתי נקיט הרמב"ן דלאו גזרה היא, אלא דלא חשיב יש לו מתירין וכמו שכתב בתחילת דבריו.

[ועיין עוד ברשב"א שכתב דלא ירד לסוף דעת הרמב"ן בזה, דאכתי לחזקיה מאי איכא למימר, וכנראה נקיט דתירוץ בתרא דהרמב"ן קאי לעצמו, שבכל חילול מתפיס הכל ולהכי לא גזרינן דילמא יביא פרוטות, שגם הם יתפסו, וזה הקשה בדבריו חזקיה מבואר דאינו מתפיס הכל, ואמאי לדידיה לא גזרינן דילמא יביא פרוטות, ואי סבר חזקיה דאפשר להתפיס גם חצי פרוטה בחצי פרוטה אמאי בטל ברוב פחות משהו פרוטה, הא אית ליה מתירין לחללו על חצי פרוטה.^ט]

בדעת רש"י בזה, והאם אפשר לחלל גם פחות משהו פרוטה ביותר משויו.

ד] והנה מבואר בדברי הרמב"ן ודעימיה דאפשר לחלל מעשר שני ביותר משויו, ונתפס הכל בקדושת מעשר.

ולכאורה כן משמע גם כן בדברי רש"י שכתב (נ"ב ב' נ"ג ב') דמיעוטא דקרא דפחות משהו פרוטה, היינו לומר

ח. ועיין עוד לשון הריטב"א בפירוש דברי חזקיה שכתב דדעתו בתחילה שאם יחלל אחר כך לא יתפס הכל, ואם לא יחלל אחר כך יתפס הכל, וכנראה הוי כעין תנאי, וצריך עיון מה איכפת ליה שבכל גווני לא יתפס הכל, ואולי נפקא מינה בזה לברכה על הפדיון בירושלים והאכילה, שלא יברך על חולין.

ט. ועוד הקשה הרשב"א על דברי הרמב"ן, ויבואר בסמוך.

י. וכמו שנתבאר סימן א' סק"א לדעת רש"י.

יא. ובלאו הכי אי אפשר לצמצם ומוסיפין מעט.

להתפס הכל, ולא כתב דמהני גם לחלל פחות משה פרוטה על פרוטה.

וכן כתב הריטב"א להדיא דאף להרמב"ן וודאי דאי אפשר לחלל פחות משה פרוטה בכל גווני.^{יב} וכנראה הטעם לזה דפחות משה פרוטה לא חשיב כלל לשומו כאילו בפרוטה.

[ועייין עוד לשון תוספות בכורות ל' א' שכתבו דהא דאיכא דחשידי אמעשר אע"ג דיכולין לפדותו בשה פרוטה מדינא, דפעמים שאין לו פרוטה מזומנת, וגם אין לו כי אם מעט מעשר כנגד שוה פרוטה ואינו רוצה ליתן פרוטה כנגדו. וברור דאין כוונתם דפעמים שיש לו פירות מעשר פחות משה פרוטה, ואינו רוצה לחללו על פרוטה - ולהפסיד פרוטה שלמה, דאם כן הוה להו לקצר ולכתוב דאין לו פירות בשווי פרוטה, ועל כרחק דכוונתם דביש לו מעשר רק בשווי כמה פרוטות לא חשיב ליה כל כך להפסיד על זה פרוטה חולין, ובפרט אחר שהורגל לחלל מעשר שוה מנה על פרוטה ופשוט, ובכתבי הגרי"ז מבריסק שם לא נקיט כן, וצריך עיון.]

בדעת הרשב"א ובעלי התוספות - אם אפשר לחלל מעשר שני ביותר משווי.

ה] והרשב"א בסוף דבריו הקשה על דברי הרמב"ן דחצי פרוטה לא תפסה מידי דקאמר מדינא משמע ולא משום דמשייר חציה לחולין, והניח בצריך עיון.

ולכאורה כוונתו להקשות - דלשון הגמ'

משמע דכשמחלל פרוטה ומחצה על שתי פרוטות, הא דלא תפסה פרוטה שניה לאו משום שאין כוונתו להתפס הכל, אלא דחצי פרוטה שניה אינה יכולה לתפוס כלל כנגדה, [ונראה דגריס תיבת מידי ולפנינו ליתא].

ולכאורה משמע דפשיטא ליה כדעת הרמב"ן דמחללין מעשר שני ביותר משווי,^{יג} [ואפשר דנקיט גם כן כדברי הריטב"א דפחות משה פרוטה לא תפס כלל], רק נקיט דאף במחלל פרוטה ויותר - בעינן שכל מטבע של חולין יהא לכל הפחות פרוטה [פירות] של מעשר שני כנגדו, ואי לא הכי אי אפשר להתפס המטבע, ודייק לה מלשון הגמ' דחצי פרוטה לא תפסה מידי, דאף כשמחלל יותר מפרוטה, כל שנשתייר בשביל מטבע אחת של חולין - פחות משה פרוטה של מעשר שני - תו לא תפסה כלל הך מטבע.

ויש לבאר בזה דלהך דינא דפחות משה פרוטה לא תפס - דיינינן כל מטבע לעצמה, וכמבואר בגמ' דגם לגבי תפיסת פרוטת מעשר שני במטבע בעינן בכל מטבע לעצמה. ודו"ק.

והנה כל בעלי התוספות ז"ל מיאנו בהך תירוצא דהרמב"ן, ולכאורה פליגו על דברי הרמב"ן ודעימיה וסברי דאי אפשר לחלל מעשר שני ביותר משווי.^{יד}

אמנם צריך עיון דהא קיימא לן דאף במעשר שני שוה מנה שחיללו על שוה פרוטה מחולל,^{טו} ועל כרחק דנקטינן דהוי כהקדש וכמבואר לקמן נ"ז א' דאין אונאה להקדש -

יב. והגרעק"א נקיט דלהרמב"ן מחללין חצי פרוטה על פרוטה, וצריך עיון. [והריטב"א עדיין לא נדפס אז].
יג. והחזו"א דמאי ט"ו י"א פשיטא ליה בדעת הרשב"א דאי אפשר לחלל מעשר שני ביותר משווי, וצריך עיון.
יד. וכן נקט החזו"א שם.
טו. ועי' סימן ב' [ובהערה לסק"ג שם], מה שנתבאר בזה בארוכה.

לפדות מעשר שני ביותר משויו, וכדעת הרמב"ן ודעימיה.

[ועיין עוד ערכין כ"ז ב' דנקטינן דהא דאחר קודם משום דקרנא תפרוק שפיר עיין שם, ולכאורה אין הכוונה דחיישינן שבעל הבית פחת מדמיו, דמדהקלו הברייתא וחזקיה לפדות מעשר שני שאין בו או בחומשו שוה פרוטה על מעות הראשונות, אף בשקדושתם מדאורייתא, (וכמו שנתבאר סימן א' סק"ה), על כרחך דידוע היה שכולן פודין ברווח ואין צריך לחוש שצמצם, י"א אלא דעדיפא לן לפדותו ברווח יותר משוויו.]

וקצת צריך עיון דבלישנא דמתני' לא נקיט חידושא טפי דאחר אומר בסלע 'ופרוטה' נמי קודם, [וכבר האריך בזה בתוספות יו"ט עיין שם], ולשיטת הרשב"א [ותוספות] אולי יש ליישב דכהאי גוונא בסתמא לא תפיס הכל שאין פרוטה מעשר שני כנגד הפרוטה של חולין, ורק בשיפרש שפרוטה שלמה של מעשר שני תתפיס הפרוטה יועיל, ולא חש להאריך, אמנם טפי נראה דאורחא דמילתא נקיט דאין דרך להעלות מסלע לסלע ופרוטה, ועיין עוד לשון הרמב"ם פ"ה ה"ז דנקיט שאחר אומר בסלע ופרוטה.

בדברי הירושלמי והרמב"ם - אם אפשר לחלל מעשר שני ביותר משוויו.

[ז' בירושלמי על מתניתין שם (פ"ד ה"ב)

ומאנה את ההקדש כאילו שוה פרוטה, ולכאורה מהאי טעמא נמי פשוט שיכול לחללו על יותר משויו, דהכי נמי מאנה את עצמו דשוה טפי, וכדאשכחן בהקדש בכל מקום דכל המרבה בפדיונו הרי זה משובח. י"א **ואפשר** דהתוספות אזלי בשיטת הרשב"א דכל מטבע של חולין בעי שוה פרוטה של מעשר שני כנגדו, ולהכי לא ניחא ליה בתירוץ דהרמב"ן, דכל פעם כשמחלל רק על פרוטות, אין שוה פרוטה כנגד מטבע אחת, ודו"ק.

ונמצא דדעת [רש"י] והרמב"ן [והרשב"א] והריטב"א והר"ן דאפשר לחלל מעשר שני ביותר משויו, ומכל מקום בעינן שיהא לכל הפחות מעשר שני פרוטה, וכמו שכתבו רש"י והריטב"א, ולדעת הרשב"א בעינן שכנגד כל מטבע של חולין יהא לכל הפחות פרוטת מעשר שני, ואפשר שכן דעת בעלי התוספות.

במתניתין דמעשר שני פ"ד מ"ג.

[והנה תנן במעשר שני פרק ד' משנה ג', 'בעל הבית אומר בסלע ואחר אומר בסלע ואיסר, את של סלע ואיסר קודם מפני שהוא מוסיף על הקרן.' י"א ולכאורה על כרחך מיירי ששויו סלע או פחות דהא אסור לפדות בפחות מדמיו, וכדאמרין דאי אפשר לו לאדם לצמצם מעותיו, ומכל מקום נקטינן דעדיף לפדותו בסלע ואיסר, וחזינן שאפשר

מז. וזה מועיל גם למאן דאמר דיש אונאה להקדש דכאן מאנה את עצמו, ופשוט.

יז. ופשוט דמיירי שבעה"ב לא איכפת ליה שיפדנו אחר, דהא אי אפשר לפדות מעשר שני שלא מדעת בעלים כדאי' ב"ק ס"ט ב' ובתוספות שם, ולכאורה לאו בהכרזה מיירי דמי יכריז, אלא בגוונא שבעה"ב רצה לפדותו בסלע, ואמר לו אחר שיפדנו בסלע ואיסר ואמרין ליה דלכתחילה יתננו לאחר לפדותו ביוקר.

יח. ועיין עוד ברמב"ם סוף הלכות תמורה וברבינו יונה ברכות ריש פרק ד', שכתבו בטעמא דקרא דבעה"ב מוסיף חומש שמא יפחות מדמיו, אמנם מכל מקום חזינן דחזקיה וברייתא נקטי דמנהגא בזמנא שלא לצמצם, ודוחק לומר שכשנשנית הך משנה אכתי לא נהוג כן, וצריך עיון.

דמיון דמיון לתפוס יותר מדמיו וודאי דיועיל, כב וכן נקטו כל המפרשים בירושלמי שם, כי ואולי מכאן מקור דעת הרמב"ן דנקיט דיכול לחלל ביותר מדמיו, ומכל מקום בסתמא לא תפיס יותר וכמו שנתבאר סק"ג. [ואפשר דפשיטא ליה כל זה ולהכי לא טרח להעתיק כאן דברי הירושלמי].

והנה הרמב"ם בפרק ח' ה"ו כתב 'הפודה מעשר ביותר על דמיו לא נתפסה התוספת למעשר', וכנראה מקורו מדברי הירושלמי הנ"ל, ולכאורה אין כוונתו אלא בסתמא וכדאיתא בירושלמי, וכדחזינן גם כן בבבליא נ"ג ב' ובדברי חזקיה דבסתמא אין נתפס יותר מדמיו, אבל כשיפרש להדיא לחללו על יותר מדמיו בזה לא מיירי הרמב"ם כלל, ולכאורה וודאי יועיל וכפשטות דברי הירושלמי, [ולא שכיח כלל ולהכי לא כתבו הרמב"ם, ופשוט].

ובמהר"י קורקוס העתיק על דברי הרמב"ם - טעמא דהירושלמי דאדם מצוי להיות מרבה בהקדשו, ובפשוטו היינו דכך האומדנא, ולפי זה משמע דנקיט דבירבה להדיא מהני, כי [ועיין עוד קרית ספר שכתב דלא נתפס כיון 'דלא לכך נתכוון', עיין שם בלשוננו].

ועיין מנחת חינוך תע"ג ח', דנקט בדעת הרמב"ם דאי אפשר לפדות ביותר משויו, [ונתקשה שם מאי שנא מהקדש], וכן

איתא, 'אמר ר' יוחנן הקדש שפדיו יותר על דמיו תפס את הכל, מעשר שני שפדיו יותר מדמיו לא תפס את הכל, מה בין הקדש מה בין מעשר שני, אמר ר' אימי שכן אדם מצוי להיות מרבה בהקדשו, ר' זעירא בעי קומי ר' אימי נבדק אותו האיש ואמר לא לכך נתכוונתי, אמר ליה לכשיבדוק, ר' יונה בעי כמאן דאמר כנכסיו, ברם כמאן דאמר אינו כנכסיו הוא, מה בין הקדש מה בין מעשר שני, אמר ר' יוסי לא כן כבר אתמר טעמא שכן אדם מצוי להיות מרבה בהקדשו'.

ומבואר דנקיט ר' יוחנן דחלוק הקדש ממעשר שני, דהקדש תופס יותר מדמיו, ומעשר שני אינו תופס יותר מדמיו, ופירש ר' אימי הטעם דאורחא דמילתא דמתכוון להרבות בהקדשו ומה שאין כן במעשר שני, ובעי רבי זעירא דמה נימא באמר לא לכך נתכוונתי, ואמר ליה רבי אימי לכשיבדוק, ולכאורה היינו דאי נבדק יועיל, כי ובעי רבי יונה דהניחא למאן דאמר ממון הדיוט נקטינן דבסתמא אינו מרבה במעשר שני, אבל למאן דאמר ממון גבוה נימא דהוי כהקדש וכוונתו להרבות, ותירץ ר' יוסי דלכולי עלמא אומדנא הוא דרק בהקדש מרבה ולא במעשר שני.

ומכל זה ברור דהא דנקיט ר' יוחנן דמעשר שני אינו תופס יותר מדמיו, לאו דאינו יכול לתפוס, אלא דבסתמא נקטינן דלא כוון להרבות, אבל כשיבדק או כשיפרש להדיא^{כא}

יט. כן גרסו הגר"א ור"א פולדא.

כ. וכן פירשו הרש"ס והפני משה, ור"א פ' פירש דבטלה דעתו.

כא. ואף לשיטת ר"א פ' דבטלה דעתו, מכל מקום ברור דביפרש להדיא לא שייך בטלה דעתו.

כב. והירושלמי שם קאי על דינא דמעוה הראשונות דסמכין דנשתייר חולין במטבע.

כג. כן הוא בבאור הגר"א לירושלמי, וברא"פ ובפני משה וברידב"ז. [וכן נראה ברש"ס שם, אמנם בקושיית ר' יונה גריס איפכא ופירש דלמאן דאמר ממון גבוה אתי שפיר דאינו שלו כדי להעלות בדמיו ולהתפס] (וצריך

ביאור), אמנם לכאורה הדר ביה הירושלמי מהך סברא].

כד. וכן דייק במקדש דוד זרעים נ"ח ב', עיין שם בארוכה.

נקטו באור שמח ובחידושי הגר"ח הלוי בפרק ח' ממעשר שני ה"ז [עיינן שם], וצריך עיון מקורם לזה.

ועיינן עוד חזו"א שביעית י' י"ג ד"ה והא, דנראה דפשיטא ליה בדברי הירושלמי והרמב"ם דאי אפשר לפדות כלל ביותר משויו, אמנם בחזו"א דמאי ט"ו י"א שנכתב אחר כך השמיטם, כ"ה ואולי הדר ביה, וצריך עיון.

דינים העולים

ח] העולה ממה שנתבאר:

א. דאין מעשר שני דאורייתא ומעשר שני דרבנן מצטרפין לחילול בפרוטה אחת. (סק"א).

ב. עוד נתבאר דלדעת תוספות והרשב"א^י ותוספות רבינו פרץ, אי אפשר לחלל על פרוטות לבד כיון שאי אפשר לצמצם, וצריך כל פעם להביא גם איסור, ולדעת תוספות הרא"ש כשטורח יכול לצמצם ולחלל על פרוטות לבד, ולדעת הרמב"ן הריטב"א והר"ן יכול לחלל על פרוטות לבד - ולכוון להתפס כל הפרוטות אם יש בו יותר משה פרוטה. (סק"ב סק"ג).

ג. עוד נתבאר דלדעת [רש"י] רמב"ן [רשב"א] ריטב"א ור"ן, אפשר לחלל מעשר שני על יותר משויו, [וכן פשוטות מתני' והירושלמי], ומכל מקום בסתמא נתפס רק כנגד שויו, וכל זה כשיש לכל הפחות שוה פרוטה, ולדעת הרשב"א צריך שכנגד כל

מטבע יהיה לכל הפחות פרוטה מעשר שני, ואפשר שכן דעת בעלי התוספות, ולא מצאתי מי שכתב בראשונים שאי אפשר לחלל מעשר ביותר מדמיו, [וכמה אחרונים נקטו שאי אפשר לפדות ביותר מדמיו, וצריך עיון מקורם]. (סק"ד סק"ה סק"ו סק"ז).

הערה נחוצה לדינא - בענין חילול כמה דרגות של מעשר שני על פרוטה אחת.

בדין פרוטה חמורה.

א] מבואר בסוגיין דאין מעשר שני דאורייתא ומעשר שני דרבנן מצטרפין לחילול בפרוטה אחת, והיינו דאין המעשר שני דאורייתא מתחלל, כיון דלגבי הדאורייתא איכא פחות משה פרוטה - שאינו יכול להתחלל בפני עצמו, [וכמו שנתבאר בארוכה בסימן א'].

ויש לעיין בשיש לו שני דרגות בדרבנן, וכגון חד דרבנן ותרי דרבנן, או תרי דרבנן ותלת דרבנן, אי יכול לצרפם לפרוטה אחת.

והנה במנחות ל"א א' לגבי הפרשת תרומות ומעשרות מן החיוב על הפטור, מבואר דגם בדרבנן שייך כמה דרגות, עיין שם, [וכבר הוכיח כן בתשובת מהר"ם - הובא בתשובות מימוני זרעים כ"ה, ובדרכי משה יו"ד שכ"ד].

ולבאורה הכא נמי אי אפשר לצרף שני דרגות דרבנן לחילול על פרוטה אחת דחשיב כפטור וחיוב.^כ

כה. ושם נקיט בדעת תוספות והרשב"א דאינו תופס יותר מדמיו, ועיינן סק"ה.

כו. דפליג על דברי הרמב"ן ונקיט דאי אפשר להתפס בפרוטות יותר משויו, ואם כן על כרחך הדר לתירוצו קמא שכתב שם דמביא איסור, וכמו שנתבאר סק"ב.

כז. כן פירשו רש"י והראב"ד, ומבואר בלשונם דהמעשר שני דרבנן מתחלל, אלא דחיישינן שיטעה שהכל מחולל - ויבא לידי תקלה בדאורייתא.

כח. ואף דמקשינן בגמ' כאן דניתי דמאי ונצרך עם מעשר שני שנתבטל ברוב, אף דכל דמאי הוי גם לקוח והוי

מנורה חילול מעשר שני על פרוטה בדרום פה

ולפי זה הרוצה לחלל פחות משה פרוטה על מטבע שיש בה כבר פרוטה של מעשר שני, צריך שהפרוטת מעשר שני לא תהא של דרגה קלה יותר, [וכן נקט החזו"א בדמאי ט"ו י"ב, ובשו"ת שי"ח].

ולפי זה לכאורה גם כשמחלל על מטבע שיש בה כבר פרוטה של מעשר שני, אינו יכול לצרף כמה דרגות לחילול על פרוטה אחת, כדי שלא יחלל דרגה החמורה על פחות משה פרוטה, ואחר שייחד פרוטה לדרגה החמורה צריך לייחד פרוטה לדרגה הקלה יותר וכן לעולם, ולפי זה כל פעם כשמחלל מעשר שני צריך לחלל כל דרגה על פרוטה בפני עצמה.

העולה לדינא.

א] והנה הדבר מצוי מאד שיש כמה דרגות של מעשר שני בחילול אחד, לא וכגון שמחלל דגן תירוש ויצהר שעיקר חיובם דאורייתא, עם פירות או ירקות שחיובם מדרבנן, ואינו לקוח עם לקוח, ובעין עם בלוע, ואינו מבוטל עם מבוטל, וטבל עם ספק טבל, [ופעמים שיש גם מעשר שני שבו או בחומשו לא היה שוה פרוטה מעיקרו, דלכמה ראשונים קדושתו מדרבנן - וכמו שנתבאר סימן א' וב'].

ולפעמים יש כמה דרגות ביחד, ובפרט כשמחלל מטבע המיוחדת לחילול על מטבע קטנה כדי לאבדה, וודאי יש שם כמה דרגות.

ולפי מה שנתבאר צריך ליחד פרוטה לחילול

ולפי זה הרוצה לחלל פחות משה פרוטה על מטבע שיש בה כבר פרוטה של מעשר שני, צריך שהפרוטת מעשר שני לא תהא של דרגה קלה יותר, [וכן נקט החזו"א בדמאי ט"ו י"ב, ובשו"ת שי"ח].

וכבר נהגו להתפס פרוטת מעשר שני החמורה ביותר - במטבע המיוחדת לחלל עליה מעשר שני.

בדין צירוף כמה דרגות - כשמחלל על פרוטה חמורה.

ב] וכל זה במטבע שאין בה עדיין מעשר שני, אבל כשמחלל על מטבע שיש בה כבר פרוטה של מעשר שני, לכאורה אין נפקא מינה בזה - דעתה יכול לחלל גם על פחות משה פרוטה, שהכל מצטרף לפרוטה החמורה שבמטבע.

והנה קיימא לן דבזמן הזה מחללין בפחות משויו - ואפילו שוה מנה על שוה פרוטה, כ"ט ויש לעיין אם מהני לחלל גם על פחות משה פרוטה, [-] והיינו כשיש כבר מעשר שני במטבע, דאי לאו הכי אי אפשר להתפס במטבע פחות משה פרוטה, וכמו שנתבאר סימן א' בארוכה].

והחזו"א דמאי ג' ט"ז ד"ה מיהו, כתב 'דלא מצינו דין שוה מנה שחיללו על פחות מפרוטה', ואולי יש לבאר בזה דפחות

תרי דרבנן, [ולשיטת הראב"ד יש לומר דהא מיירי בפחות משה פרוטה מעיקרו, והוי נמי תרי דרבנן, ועיין סימן א' סק"ה ובהערה שם], עיין גם כן במנחות שם דנקיט נמי דמאי וטבל מבוטל דרגתם שוה - והוי כמן הפטור על הפטור.

כט. כמבואר סימן ב' סק"ג.

ל. ולכאורה כל זה שייך רק בשוה פרוטה או יותר, אבל בפחות משה פרוטה וודאי יכול לחלל גם בפחות משויו - ואפילו על משהו, ולכאורה כן משמע בגמרא דמחללין פחות משה פרוטה על מעות הראשונות משום דאי אפשר לצמצם, אף דאפשר דנשתייר בהן רק משהו. לא. ויש לעיין בגדר כל דרגה ודרגה בפני עצמה.

שיתחלל הדאורייתא על פרוטה שלמה, והדרבנן יתחלל על השאר - כל דרגה על משהו, ואכתי חשיב כאילו מצטרף הדרבנן לפרוטה אחת עם הדאורייתא, לג' וכמובן דהדברים מחודשים דמכל מקום מיוחד שחילל המעשר שני דרבנן בפני עצמו - הוא על פחות משהו פרוטה, ועיין. לד

כל דרגה בפני עצמה, לב' וכן כתב בקיצור הלכות פרק י"ב דין ט', ובמקורות שם, [אמנם שם נקט דמסתברא דבדיעבד יכול לצרף כמה דרגות לפרוטה אחת, וצריך עיון בזה].

ובשם הגרא"י ברטלר ז"ל מפורסם דיכול לחלל הכל על פרוטה ושליש, ולפרש

בענין חילול מעות מעשר שני על פירות חוץ לירושלים [סי' ד']

לקרקע, או פירות שאינם יכולים להגיע לירושלים, [והיינו שוודאי ירקיבו בדרך לירושלים], לא קנה מעשר.

ומבואר דלא חייל שם מעשר על פירות שאינם יכולים להגיע לירושלים, ובפשוטו נראה דהיינו מדאורייתא [וכמים ומלח], ואפשר דמסברא פשיטא לן דבר דזה שלא הותר ליקח פירות אלא על מנת לאוכלן בירושלים, וכל שאי אפשר לאכלן בירושלים, לא חייל שם מעשר, וכן משמע בפירוש הרא"ש, ובפירוש המשנה להרמב"ם וברע"ב דרשי לה מקרא עיין שם, [ועיין עוד לשון הריבמ"ץ דמשמע דנקיט דהיינו מדרבנן, כדי שלא יבואו לאכלו חוץ לירושלים].

ומשמע להדיא במתני' דפירות שיכולים להגיע לירושלים, חייל שם מעשר על הפירות, ולכאורה משמע דאף בלקח פירות שלא על מנת להעלותן לירושלים - דומיא דפירות שאינם יכולים להגיע לירושלים, גם כן חייל המקח.

אם מועיל לקנות פירות מחוץ לירושלים.

[א] דברים י"ד פסוק כ"ד - כ"ו וְכִי יִרְבֶּה מִמֶּךָ הַדֶּרֶךְ כִּי לֹא תוּכַל שְׂאתוּ כִּי יִרְחַק מִמֶּךָ הַמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר ה' א' לשום שמו שם כי יברכך ה' א': ונתתה בכסף וצרת הכסף בידך והלכת אל המקום אשר יבחר ה' א' בו: ונתתה הכסף בכל אשר תאווה נפשך בבקר ובצאן וביין ובשכר ובכל אשר תשאלך נפשך ואכלת שם לפני ה' א' ושמחת אתה וביתך:

ומבואר בקרא דאם יש לו מעשר שני רחוק מירושלים, יכול לפדותו בכסף ולהוליכו לירושלים, ובירושלים קונה מאכלים ואוכלם שם, ופשטיה דקרא דבירושלים מחללין מעות מעשר שני על אוכל, ויש לעיין האם מועיל גם חוץ לירושלים לחלל מעות מעשר שני על פירות.

והנה במעשר שני פרק א' משנה ה' תנן ד"הלוקח מים ומלח ופירות המחוברים

לב. ואם מחלל בנוסח הקצר יכול להוסיף כן בנוסח הארוך שברשותו.

לג. והיה נוהג לומר דמחולל הוא וחומשו על פרוטה ושליש באופן המועיל, ובחילול מעשר שני של לחם וכדומה - דאיכא למיחש טפי שיש ב' דרגות, פירש להדיא דפרוטה לחמור ועוד פרוטה ושליש לשאר הדרגות באופן המועיל.

לד. והגר"מ ב"יאר שליט"א אמר לי דכשהוא מחלל המטבעות המיוחדות לחילול על מטבע קטנה כדי לאבדה, מחלל על שתי פרוטות, על פרוטה אחת את החמור ביותר, והשאר על פרוטה השניה.

של בבל בבבל אפילו בגונא שאי אפשר להביאן לירושלים, משום דראויין לקנות בהם בהמה ולהעלותה לירושלים, ומשמע גם כן דשרי לכתחילה לקנות בהמה על מנת להעלותה לירושלים.

ג) בתוספתא שביעית פרק ז' הלכה ה' איתא - אחד שביעית ואחד מעשר שני מחללין אותו על חיה ועוף וכו', ומייתנין להך ברייתא בסוכה מ' ב' נושם הגירסא מתחללין^ל, ומשמע שם לכאורה דמיירי חוץ לירושלים, ו' ומכל מקום נקטה התוספתא לישנא דמחללין, דמשמע דגם לכתחילה מחלל חוץ לירושלים.

ומאידך גיסא לכאורה יש כמה ראיות דלכתחילה אין מחללין טיבעא אפירא חוץ לירושלים:

א) בב"מ מ"ד ב' לגבי חילול שני מיני מטבעות אחד על השני חוץ לירושלים, לשון הגמרא להדיא 'טבעא אפירא לא מחללינן', ובכל הסוגיא שם נראה דכולי עלמא פשיטא להו דין זה.

ב) בקידושין נ"ה ב' תניא 'אין לוקחין בהמה במעות מעשר שני', והיינו חוץ לירושלים כמבואר שם, ולכאורה היינו משום שאסור לחלל טיבעא אפירא חוץ לירושלים.

ג) ולכאורה כן משמע גם בלישנא דמתני' פרק א' משנה ה' ומשנה ו' דנקטינן הלוקח פירות ובהמה שוגג ומזיד, ולישנא דשוגג ומזיד אשכחן בכל מקום רק באיסורים.^{לח}

ד) ועיין עוד בדמאי פרק א' משנה ב'

וכן בהמשך המשנה תנן להדיא 'הלוקח פירות שוגג יחזרו דמים למקומן, מזיד ייעלו ויאכלו במקום, ואם אין מקדש ירקבו'. ומבואר להדיא דמיירי שלקחן חוץ לירושלים, וחילל המקח.

וכן במשנה ו' תנן 'הלוקח בהמה שוגג יחזרו דמיה למקומן, מזיד תעלה ותאכל במקום, ואם אין מקדש תקבר ע"י עורה'. ומבואר דלקח הבהמה חוץ לירושלים ומכל מקום קנה מעשר ונתקדשה הבהמה בקדושת מעשר.

אם שרי לכתחילה לקנות פירות חוץ לירושלים.

ב] ומבואר מכל זה, דהמחלל מעות מעשר שני על פירות או שאר אוכלין שיכולים להגיע לירושלים, וודאי חייל החילול, ואכתי יש לעיין אי לכתחילה יכול לחלל מעות על פירות על מנת להעלותן לירושלים, או דלכתחילה אסור ורק בדיעבד מועיל, ודבר זה לכאורה לא נתפרש להדיא במתני' ובבבלי,^{לז} וצריך להביא ראיות לזה.

ולכאורה יש כמה ראיות דשרי גם לכתחילה:

א) בפרק ג' משנה ד' תנן 'מעות בירושלים ופירות במדינה, אומר הרי המעות האלו מחוללין על פירות ההם, ובלבד שיעלו הפירות ויאכלו בירושלים'. ולשון המשנה נראה דגם לכתחילה יכול לעשות כן, אפילו שהפירות מחוץ לירושלים, ואף שהמעות בירושלים, לכאורה אין מעליותא בזה, דמכל מקום הפירות בחוץ.

ב) בב"ק צ"ז ב' מבואר דמחללין על מעות

לח. ובדברי הירושלמי עי' לקמן סק"ה.

לז. ובירושלמי מעשר שני פרק א' הלכה א' הגירסא מחללין, ועיין סק"ה וסק"א.

לז. ועיין סק"ט ואילך מה שנתבאר בזה בארוכה.

לח. ועיין יבמות ריש פרק הבא על יבמתו מה שביארו בגמ' לישנא דשוגג ומזיד במתני' שם.

דנקטינן קולי דמאי, ואמרינן דמעשר שני של דמאי מחללין אותו על הפירות, ולכאורה משמע דבמעשר שני של וודאי אסור לחלל על פירות חוץ לירושלים.

(ה) ועוד דבסיפא דמתני' שם איתא לט' ובלבד שיחזור ויפדה את הפירות, ומבואר דאף בדמאי לא הותר לר' מאיר לחלל מעות מעשר שני על פירות, אלא כשחזור ופודה את הפירות, ולפי זה קל וחומר בוודאי דאסור לחלל על פירות ולהעלותן לירושלים. ומעתה צריך עיון ליישב כל הראיות, ונחלקו בזה הראשונים ז"ל:

דעות הראשונים דשרי לכתחילה לקנות פירות חוץ לירושלים.

[ג] וכבר האריך בזה בספר הישר לר"ת סימן תקפ"ט, ונראה דנקיט שם דשרי לכתחילה לחלל מעות מעשר שני על פירות - על מנת לאכלם בירושלים.

וכן דעת תוספות בקידושין נ"ה ב' ד"ה אין לוקחין בשם ר"י [ושם נ"ו א' ד"ה במזיד], ובבבא קמא צ"ז ב' ד"ה דזבין, ובסוכה מ' ב', שהאריכו לכתוב דהך דקידושין נ"ה ב' דאין לוקחין בהמה ממעות מעשר שני, היינו רק משום גזירה שמא יגדל עדרים, ומבואר דאי לאו הכי שרי לכתחילה לקנות פירות חוץ לירושלים, וכן הוא בתוספות הרא"ש ובתוספות טו"ך^מ בקידושין שם.

וכן כתב בתוס' רבינו פרץ ב"מ מ"ה ב' ד"ה

וטיבעא, דהקונה כדי לאכלה בירושלים וודאי שרי, ד'מה לי לקנותה בבבל או בירושלים, וכן כתב הריטב"א שם, וכן הוא במאירי שם ובדף נ"ה ב' מא.

וצריך ליישב לדעת הראשונים הנ"ל כל הראיות שנתבארו לאיסור:

(א) הא דאיתא בב"מ מ"ד ב' דטיבעא אפירא לא מחללינן, כתבו תוספות ותוס' הרא"ש בסוכה שם, ותוספות רבינו פרץ והריטב"א בב"מ שם, דהתם מיירי בשני מיני מטבעות, ואף שמחלל על מנת להעלות המטבע השני לירושלים, מכל מקום אינו אוכל מטבע עצמו, ולהכי גרע מפירות ואסור לעשות כן, והריטב"א שם פירש דהיינו משום דגזרינן^{מב} מטבע אטו פירות שאינו יכול לאכלם בירושלים, דזה לא מהני מדאורייתא, [וכמו שנתבאר סק"א].

(ב) הא דאיתא בקידושין נ"ה ב' דאין לוקחין בהמה במעות מעשר שני, כתבו בעלי התוס' הנ"ל בסוכה קידושין וב"ק, דהוא דינא רק בבעלי חיים, ומשום גזירה שמא יגדל עדרים, וכעין הא דאיתא בסוכה מ' ב' מג.

[ור"ת בספר הישר שם כתב ליישב הך דקידושין - דמיירי בשלקחה על מנת לאוכלה חוץ לירושלים, וצריך עיון דבקידושין שם נקיט ר' יהודה להדיא דמיירי בלקחה לשם שלמים, ואולי סבר

לט. לגירסתנו שם, וכן פירש רש"י ב"מ נ"ה ב', אמנם יש שפירשו שם באופן אחר.

מ. ונדפס גם על שם תוספות ר' שמואל ב"ר יצחק.

מא. אמנם צריך עיון סתירת דברי הריטב"א והמאירי בזה, וכמו שנתבאר סק"ד.

מב. ולפי זה מבואר דהיינו מדרבנן, וברש"י מ"ה ב' ד"ה ואין מחללין נקיט דהיינו מדאורייתא, ועיין סק"ח מה שנתבאר בזה.

מג. ועיין לקמן סק"י מה שנתבאר בזה בדעת התוס' בארוכה.

(ח) והא דגרסינן בסיפא שם 'ובלבד שיחזור ויפדה את הפירות', דלכאורה מבואר שאף בדמאי לא הותר לחלל על מנת להעלות הפירות, כבר כתבו הראשונים שם, ובב"מ נ"ה ב' דלא גרסינן לה, אלא גרסינן ויחזור, והיינו דיכול גם כן לחזור ולפדות אותן פירות לר' מאיר, ועיין עוד בתוס' בב"מ ובשיטה מקובצת בשם תוס' שאנץ ובריטב"א שם מה שכתבו ליישב באופן אחר, [ורש"י שפירש בבבא מציעא שם שחייב לחזור ולפדות את הפירות, לכאורה אזיל לשיטתו - דאסר לכתחילה לקנות פירות חוץ לירושלים, וכמו שיתבאר בסמוך].

דעות הראשונים דאסור לכתחילה לקנות פירות חוץ לירושלים.

[ד] וכל זה לדעת תוספות בכמה מקומות ודעימייהו דסברי דאפשר לחלל מעות על פירות חוץ לירושלים לכתחילה, אמנם דעת רש"י בקידושין נראה דאסור בזה, שכתב דאין לוקחין בהמה במעות מעשר שני, משום 'דכתיב וצרת הכסף בידך, ועוד שמא תכחיש בטורח הדרך', והני טעמי שייכי בכל הקונה פירות חוץ לירושלים, והא דנקיט ברייתא דווקא בהמה יש לומר דהיינו משום דהתם הוי חידושא טפי דאסור אע"ג דלא חיישינן לרקבון, ועדיף מפירות.

ובן נראה להדיא בריטב"א בקידושין שם^{מז} שכתב דאין לוקחין בהמה 'משום

ר"ת דת"ק דהתם פליג לגמרי על דברי ר' יהודה, ומה שאמר ר' יהודה שם - במה דברים אמורים במתכוון ולקח לשם שלמים, לא קאי ארישא דאין לוקחין בהמה, וכל זה צריך עיון, עוד תירץ שם ר"ת דהא דאין לוקחין בהמה במעות מעשר שני מיירי בכסף שני, וכגון שחילל כסף על נחושת מדוחק, או שעבר וחילל, וצריך עיון הטעם שכהאי גוונא חמיר ליה.^{מד}

(ג) והא דאיתא במתני' פרק א' משנה ו' דלוקח בהמה - לישנא דשוגג ומזיד, אתי שפיר גם כן למה שנתבאר, דבבעלי חיים וודאי אסור לכתחילה לקנות חוץ לירושלים, גזירה שמא יגדל עדרים.

אמנם עדיין צריך עיון דאף לגבי פירות תנן שם במשנה ה' לישנא דשוגג ומזיד, והא לשיטת הראשונים הנ"ל שרי לכתחילה לקנות פירות חוץ לירושלים, וצריך לומר דמיירי שלקחן על מנת לפדותן אח"כ על מעות וזה אסור לעשות,^{מז} אי נמי יש לומר דלקחן על מנת לאוכלן בחוץ,^{מו} אי נמי יש לומר דנקט מזיד אגב שוגג וגם לכתחילה שרי.

(ד) והא דאיתא בדמאי פרק א' משנה ב' דמקולי דמאי לחלל על פירות, צריך לומר דנקיט שם חילול על פירות - משום סיפא דמתני' שם דנחלקו ר"מ ורבנן לענין פדיית אותם פירות, ובאמת גם בוודאי מותר.

מד. ועוד צריך עיון לשיטת ר"ת, שלא תירץ כתירוצי התוס' דהיינו משום שמא יגדל עדרים, ולשיטתו עדיף טפי לתרץ כן וכמו שיתבאר להלן סק"א.

מז. דלקוח בכסף מעשר שני אינו נפדה, כדמשמע במתני' כאן, ובפרק ג' משנה י', ועיין הערה לסק"ט. מו. ובקידושין נ"ו א' לשיטת רש"י לדעת ר' יהודה כהאי גוונא בטל מקח, אמנם תוספות שם פליגו עליו בזה, ומכל מקום חזינן לכולי עלמא שם דמדאורייתא חייל החילול. מז. וכעין זה בשיטה לא נודע למי שם.

דטיבעא אפירא לא מחללינן, ותו שמא תמות או תכחיש'. [וצריך עיון סתירת דברי הריטב"א בזה, שבב"מ נקיט להתיר בזה, מ" ואולי הדר ביה, וצריך עיון מאי בתרא].

וכן מבואר להדיא בדברי הראב"ד בכתוב שם סוכה מ' ב', ובחידושי הראב"ד ב"ק צ"ז ב', ובהשגות הראב"ד על הרמב"ם פרק ד' הלכה ב' והלכה י"ד, דאסור לכתחילה לקנות כל פירות חוץ לירושלים, וכן מבואר בדברי בעל המאור בסוכה שם, מ"ט ובדברי הרשב"א^א והתוס' רי"ד נ"א ב"ק שם.

וכן משמע להדיא בתוס' ב"מ מ"ד ב' ד"ה וטיבעא דלכתחילה אסור לקנות פירות חוץ לירושלים.

וכן כתב להדיא הריב"מ^א במעשר שני פרק א' משנה ד',^{יב} וכן פסק הרמב"ם להדיא בפרק ד' הלכה ו' 'דאין מחללין מעות מעשר על הפירות', והועתק בסמ"ג עשין קל"ו.

ולשיטת הנך ראשונים צריך ליישב הראיות שנתבארו להיתר:

(ב) מה שנתבאר בב"ק צ"ז ב' דזבין בהמה

ומעלה לירושלים, כבר כתבו תוס' בב"מ שם והתוס' רי"ד בב"ק שם,^{יג} דהתם שעת הדחק הוא שאינו יכול להעלות המעות מבבל, ולכך הקלו בזה, ובחידושי הראב"ד והועתק בחידושי הרשב"א בב"ק שם האריכו בזה, וכתבו דאע"ג דאסור לקנות בהמה בבבל - מכל מקום כיון דבדיעבד מהני חשיב כסף צורה ומועיל חילולו, וכתירוץ זה נקט הראב"ד גם בהשגות על הרמב"ם פרק ד' הלכה י"ד,^{יד} עוד תירצו הראב"ד והרשב"א בב"ק שם דבשעת הדחק מקילין לו לקרב המעות לירושלים עד היכן שאפשר, ושם יקנה בהמה ויעלנה.^{יז}

(ג) ומה דאיתא בתוספתא שביעית דמחללין לכתחילה, לא קשה מידי דלפנינו בסוכה הגירסא מתחללין והיינו דיעבד וכמו שכתב הראב"ד שם, ובבעל המאור שם העמיד הברייתא דמייירי בירושלים,^{יז} ולפי זה וודאי שרי לכתחילה, [ועיין עוד בסמוך דרך הירושלמי בזה].

(א) ועדיין צריך עיון מתני' דפרק ג' משנה ד' דמעות בירושלים ופירות במדינה, מחלל על הפירות, וכן פסק הרמב"ם בפרק

מח. ועיין בב"מ שם שהעתיק הריטב"א דברי הרא"ה בזה, ולכאורה משמע שם בדברי הרא"ה דאסר פירא אטיבעא חוץ לירושלים, אמנם הריטב"א שם דחק דבריו דמייירי בשאינם יכולים לעלות לירושלים, וכן משמע ממה שכתב שם הרא"ה דהוי איסור דאורייתא ואי מייירי בשיכולים לעלות לירושלים קשה לומר שהוא מדאורייתא, וכמו שנתבאר סוף סק"ה, וצריך עיון.

מז. ונתבאר סק"א.

נ. ועיין סק"ג מה שנתבאר בדבריו.

נא. ושם נראה דגריס גם במתני' דמעשר שני פרק א מ"ו 'אין לוקחין בהמה ממעות מעשר שני', ולפנינו ליתא שם, וצריך עיון.

נב. וכן הוא במאירי בקידושין [ובסוכה הביא שני השיטות, עיין שם], אמנם צריך עיון שבב"מ נ"ה ב' מסיק להדיא להתירא, וכנראה הדר ביה.

נג. וכן הוא בשיטה מקובצת בשם תוספות שאנץ ב"מ נ"ה ב'.

נד. ולפי זה אין לו עכשיו מה לעשות עם המעות, וצריך להמתין עד שיוכל להעלותן.

נה. וקצת צריך עיון מה מרויח שמקרבנו קצת לירושלים, ואי בשעת הדחק מקילין לקנות חוץ לירושלים, כבר יש לומר כמו שכתבו תוס' בב"מ דבשעת הדחק גם בבבל יכול לקנות.

נו. ועיין סק"א בזה.

מנורה חילול משר שני חוץ לירושלים בדרום צא

יכחישו, צריך עיון מה נפקא מינה היכן המעות.

ואולי סבר הירושלמי דכהאי גוונא שהמעות בירושלים מילתא דלא שכיחא היא שיחללן על פירות במדינה, ולא גזרו בה רבנן, [ואי נימא דסבר הירושלמי דהך דינא שאין מחללין טיבעא אפירא חוץ לירושלים הוי מדאורייתא לכתחילה, אולי יש לבאר דלא אימעט מקרא אלא בגוונא שאין המעות בירושלים, ועיין בסמוך מה שנתבאר בזה].

ונפק ר' חגיגי ומצא ברייתא דתני דאף מעות ופירות במדינה יכול לחלל, וחזינן להדיא כר' ירמיה דגם חוץ לירושלים מחללין מעות על פירות לכתחילה, ורצה ר' חגיגי לחזור בו, ואמר לו ר' זעירא שלא יחזור בו - משום דאמר ר' לעזר דר"מ ורבנן בדמאי הא בוודאי לא'.

ופירשו תוספות ותוס' הרא"ש בסוכה מ' ב',^נ דכוונת הירושלמי לפלוגתא דר"מ ורבנן דהתם אי מחללין על בע"ח,^ס ונקיט הירושלמי דרך בדמאי יש צד להתיר לכתחילה, אבל בוודאי בלאו הכי אסור לכתחילה לחלל על פירות חוץ לירושלים.

ולפי זה סייעה ר' זעירא לר' חגיגי מדברי ר' לעזר דנקיט דבוודאי אין מחללין טיבעא אפירא חוץ לירושלים, ולא נתפרש איך דחה ר"ז הברייתא דמעות ופירות במדינה, ובביאור הגר"א פירש דגם הך ברייתא מוקי

ח' הלכה י"א, ולשון המשנה והרמב"ם נראה להדיא דהיינו לכתחילה, וצריך עיון איך שרי לכתחילה לחלל על פירות חוץ לירושלים.

דברי הירושלמי בסוגיין.

[ח] וכבר האריך בנידון זה הירושלמי בפרק א' הלכה ג', ודייק שם ר' חגיגי ממתני' ד'אין מחללין מעות על הפירות בריחוק מקום', ולכאורה היינו ממשנה ה' ומשנה ו' שם דתנא לישנא דשוגג ומזיד, ולישנא דשוגג ומזיד אשכחן בכל מקום רק באיסורים, וכמו שנתבאר סק"ב.

[ובריבמ"ץ] נראה דדייקי לה מהא דבשוגג בטל מקח, וכן פירשו מהר"א פולדא ובביאור הגר"א בירושלמי שם, והיינו דנקטי דהוי מקח טעות משום האיסור לקנות פירות חוץ לירושלים.^נ

ואמרה ר' חגיגי לר' אבינא וקלסיה, ור' ירמיה פליג עליה, והקשה עליה דר' חגיגי ממתני' דמעות בירושלים ופירות במדינה, דחזינן דאפשר לחלל על פירות חוץ לירושלים, ודחי הירושלמי 'שניא היא שהיה אחר מקום'.

ולכאורה כוונת הירושלמי דכיון דמיירי אחר שהעלה המעות לירושלים עדיף טפי - ויכול לחללן גם על פירות שמחוץ לירושלים,^נ אמנם לא נתפרש הטעם בזה, ובפרט לפי מה שכתבו רש"י והריטב"א דטעמא דאין מחללין חוץ לירושלים שמא

נז. ודלא כרש"י ושאר ראשונים קידושין נ"ו א', ור"ש ורא"ש במתני' כאן, שכתבו דהוי מקח טעות משום טירחא דאורחא, וכעין הא דמבואר שם נ"ג ב' לגבי מקדש במעשר שני בשוגג, אמנם בירושלמי קידושין פרק ב הלכה ז נראה דגם גבי קידושין הטעם דבשוגג בטל משום שלא עלת על דעתו לעבור על דברי תורה'.

נח. והמפרשים הגיהו שהיה אחד במקום, והיינו דסגי שהמעות או הפירות יהיו בירושלים.

נט. וכן נראה בשיטה מקובצת בשם תוספות שאנץ ב"מ נ"ה ב', וחסר שם כמה תיבות.

ס. ואפשר עוד דכוונת הירושלמי לדינא דר"מ ורבנן דמחללין מעות על הפירות, בדמאי פרק א' משנה ב', ועיין להלן סוף סק"א בזה.

בדמאי,^{סא} [ובשנות אליהו כתב דמעתה גם מתני' דפירות במדינה יש להעמיד כן והוא דחוק מאוד, וצריך עיון בזה].

[ובהמשך] דברי הירושלמי איתא 'מן מה דאמר ר' לעזר דר"מ היא הדא אמרה הוא דמאי הוא ודאי', ולא נתפרשו דברי הירושלמי בזה, והגר"א מחקו, ואפשר דכוונת הירושלמי דמדנקיט ר' לעזר דפלוגתא דר"מ ורבנן בדמאי - על כרחך דברייתא דמעוץ ופירות במדינה בדמאי, - וזהו 'הוא דמאי', ואע"ג דמתני' דדמאי ליה דמעוץ בירושלים ופירות במדינה מיירי בוודאי, - וזהו 'הוא ודאי', ועיין.]

ואחר כך מייתי הירושלמי ברייתא דתני (בן) ביבי 'ונתת הכסף - בקירוב מקום אתה מחללו ואי אתה מחללו בריחוק מקום', ולכאורה משמע דנקיט הירושלמי דהוי דינא דאורייתא, דדרשינן מקרא דונתת הכסף שרק בירושלים מחללין על פירות, [וכן נקיט הר"ש סירליאו בירושלמי שם].

אמנם צריך עיון דאם כן מהיכי ידעינן דבדיעבד חייל החילול, ובב"מ מ"ה ב' נראה להדיא דהיכי דהוי מדאורייתא לא חייל החילול, [וכן פשיטא להו לתוס' בסוכה מ' ב' וקידושין נ"ה ב'], ואפשר דרק אסמכתא הוי, וכן משמע קצת מדהאריך הירושלמי כל כך בהך דינא ולא אייתי מיד דהוי דרשה גמורה מדאורייתא, ועיין.^{סב}

העולה בדברי הירושלמי בזה.

ו [העולה מדברי הירושלמי דלדעת ר' חגי' ר' אבינא ר' זעירא ור' לעזר אסור לחלל מעוץ על פירות בריחוק מקום וכן תני (בן) ביבי, ולדעת ר' ירמיה מותר לחלל מעוץ על פירות בריחוק מקום, וכפשטא דמתני' דפירות במדינה, וברייטא דמעוץ ופירות במדינה,^{סג} ולכאור' מדשקיל וטרי הירושלמי אליבא דר' חגי', ושאר אמוראי נמי סברי כוותיה לבד ר' ירמיה דיחידאה היא, והירושלמי אייתי ברייתא להדיא כר' חגי', משמע דמסקנת הירושלמי דאסור לכתחילה לחלל מעוץ על הפירות בריחוק מקום.

וכן העתיק הריב"מ^{סד} פרק א משנה ה' והסמ"ג עשין קל"ז בשם הירושלמי דאסור לחלל מעוץ על פירות בריחוק מקום.

ועיין תוספות סוכה מ' ב' שהביאו דפלוגתא היא בירושלמי, אי שרי לחלל מעוץ על פירות על מנת להעלותן לירושלים - דאיכא מאן דאסר ומוקי פלוגתא דר"מ ורבנן בדמאי.

ומכל מקום נראה שם דפשיטא להו דלדינא שרי, מהא דפליגו שם על דברי רש"י בקידושין שכתב טעמא דאין לוקחין בהמה שמא תכחיש, ונקטי דהיינו רק משום גזרה שמא יגדל עדרים.

וצריך עיון אמאי פסקו דלא כפשטות מסקנת הירושלמי, ואולי סברי

סא. ורא"פ פירש דר' לעזר דלא כברייתא, ולפי זה נקיט דהך ברייתא לאו דסמכא היא, או דנחלקו בזה ברייתות משום ברייתא דביבי מייתי הירושלמי בסוף דבריו.

סב. ולשון רש"י בקידושין נ"ה ב' דאין לוקחין בהמה 'דכתיב וצרת הכסף ועוד שמא תכחיש', וכבר מחו לה אמוחא כל בעלי התוספות שם דודאי אינו מדאורייתא, וגם בדעת רש"י קשה לומר שהוא מדאורייתא, מדהוצרך לטעמא דשמא תכחיש, ואולי כוונתו דאסמכתא איכא או דכן פשטיה דקרא, ומכל מקום לאו חיובא הוא, וצריך עיון.

סג. ואולי סבר ר' ירמיה דפלוגתא דתנאי היא.

בסוכה, ורשב"א ותוס' רי"ד בבבא קמא, וכן פסק הרמב"ם פרק ד הלכה ו, אסור לחלל מעות מעשר שני על הפירות חוץ לירושלים, וכן נראה מסקנת הירושלמי - וכדעת רוב האמוראים שם, וכן נקטו לדינא הריבמ"ץ פרק א מ"ה וסמ"ג עשין קל"ו בשם הירושלמי.

ולדינא קשה מאד להקל בזה, ס"ה כיון דמסקנת הירושלמי נראה לאיסור, והרבה ראשונים פשיטא להו להחמיר בזה, לבד בעלי התוספות שבכמה מקומות הקלו בזה, ומקל מקום בתוספות בבבא מציעא החמירו בזה, והריטב"א והמאירי בב"מ שהקלו בזה סתרו משנתם בקידושין ופשיטא להו שם לאיסור.

וכבר נתבאר (סוף סק"ה) דלכאורה האיסור לחלל מעות על פירות חוץ לירושלים, היינו מדרבנן ומדאורייתא אין איסור בזה, עוד נתבאר (סק"ב) בדביעבד וודאי חייל החילול, וכדמוכח בכל הלין משניות וסוגיות שהובאו עד כאן.

בדעת רש"י דאין מחללין טיבעא אפירא מדאורייתא.

[ח] והנה רש"י בב"מ מ"ה ב' ד"ה ואין מחללין, נקיט דהא דאמרין התם בלישנא קמא דטבעא אפירא לא מחללין - כשמחלל כסף על זהב, למאן דאמר כספא טיבעא ודהבא פירא, היינו מדאורייתא ואף בדיעבד לא חייל החילול, ס' ופירש כן בדברי

דהבבלי שהביא בסתמא פלוגתא דר"מ ורבנן - ולא כתב דמיירי בדמאי, פליג על דברי הירושלמי, וסבר דגם בוודאי שרי לכתחילה¹ לחלל על מנת להעלות לירושלים, וצריך עיון.

ועיין עוד בתוס' הרא"ש סוכה שם שהביא גם כן דנחלקו בזה בירושלמי, ולא כתב שם דעתו לדינא בזה, אמנם בתוס' הרא"ש קידושין נ"ה ב' פשיטא ליה דהיינו רק משום גזירת עדרים, וכדברי התוספות בסוכה, וצריך לומר גם כן כמו שנתבאר בסבר דלהבבלי שרי.

[ובשיטה מקובצת בשם תוס' שאנץ ב"מ נ"ה ב' נראה שהעתיק דברי הירושלמי דאסר על מנת להעלות, אמנם חסר שם כמה תיבות ואי אפשר לעמוד על מסקנתו בזה.]

סיכום הדברים בדין חילול מעות מעשר שני על פירות חוץ לירושלים.

[ז] העולה ממה שנתבאר: דלדעת ר"ת בספר הישר, ותוס' בקידושין [בשם ר"י] וב"ק וסוכה, ותוס' טוך ותוס' הרא"ש בקידושין, ותוס' ר"פ וריטב"א ומאירי בב"מ, שרי לכתחילה לחלל מעות מעשר שני על פירות על מנת להעלותן לירושלים, וכן דעת ר' ירמיה בירושלמי.

ולדעת רש"י וריטב"א ומאירי [ושיטה לא נודע למי] בקידושין, ותוספות בב"מ, וראב"ד בכמה מקומות, ובעה"מ

סד. וכמו שכתבו תוס' שם דלר"מ גם לכתחילה שרי, וכדאיתא בתוספתא שביעית פרק ז' הלכה ה'.
סה. והחזו"א דמאי סימן ג' סק"ה משמע דנקיט להתירא, וכדעת תוס' בקידושין, אמנם אולי בסוף דבריו נקיט בדעת תוס' בב"מ לאסור בזה, ועיין עוד בסוף סק"ט דפשיטא ליה לאיסורא בזה, וצריך עיון, [ועיין עוד שו"ת חזו"א סי' שכ"ה סק"ב הראשון וסק"ב השני, שני נוסחאות בזה].
סו. והנה תוספות בדף מ"ד ב' שם כתבו על דברי הגמרא שם - דטבעא אפירא לא מחללין, דהיכא דאי אפשר

הגמרא שם דלהכי דחינן להך לישנא,^{טו} [והריטב"א שם פירש באופן אחר^{טז}].

וצריך עיון איך ייאותו דברי רש"י עם כל המקומות שנתבארו - דוודאי עכ"פ בדיעבד חייל החילול על פירות גם חוץ לירושלים, וכדחזינן בכמה משניות במסכת מעשר שני (פרק א' מ"ה ומ"ו ובפרק ג' מ"ד), וכדחזינן בסוכה מ' ב' וקידושין נ"ו א' וב"ק צ"ז ב'.^{טז}

ועל כרחק צריך לומר כמו שכתבו תוס' ותוס' הרא"ש בסוכה מ' ב', ותור"פ והריטב"א בב"מ מ"ד ב', דהך דינא דב"מ דטיבעא אפירא לא מחללינן, גרע טפי משום דמיירי במחלל מטבעות על מטבעות, שאי אפשר לאכול המטבעות, ועל כרחק יחללן על פירות בירושלים, וכחאי גוונא וודאי לא התירה תורה, אבל במחלל על פירות ממש שיכול לאכלם בירושלים, מה לי אם קונה הפירות בירושלים או חוצה לה.

ועדיין צריך עיון דלכאורה בירושלים עצמה וודאי שרי לחלל גם מטבעות על מטבעות טיבעא אפירא, ואם כן גם במטבעות נימא דמה לי מחלל בירושלים או חוץ לירושלים, והריטב"א שם ביאר בזה בשם רבו, דגזרינן מטבעות אטו פירות שאי

אפשר להעלותן לירושלים, ואזיל לשיטתו שם דהוי דינא דרבנן ואינו מעכב בדיעבד,^י אמנם לשיטת רש"י אי אפשר לומר כן דנקיט דהוי מדאורייתא וגם בשחיללן לא חייל החילול, ולכאורה כן פשוט הגמרא שם, דדחינן גם לישנא קמא דהתם, ולא רק לישנא מציעא שם דאיתותב בלאו הכי].

ועוד צריך עיון דבמעשר שני פרק ב' משנה ו', והובאה בב"מ נ"ה ב', תנן להדיא דאף חוץ לירושלים מחללינן כסף על נחושת מדוחק, ומבואר דמדאורייתא וודאי מהני בדיעבד, וכסף על נחושת - וודאי הוי טיבעא אפירא כמבואר בסוגיא דב"מ מ"ה שם, ומכל מקום מהני החילול גם חוץ לירושלים, ואמאי נקט רש"י שם דחילול כסף על זהב לא מהני גם בדיעבד אי כספא טיבעא ודהבא פירא.

והחזו"א דמאי סימן ג' סק"ה כתב ליישב בדעת רש"י דנחושת עדיף טפי מזהב, דהוי ממש כמו פירות גמורים, וכמו שכתבו תוס' שם מ"ה א',^{יז} דבפרוטות קונים הפירות, ולהכי מחללינן כסף על נחושת בירושלים לכתחילה [כמבואר בגמרא שם להדיא], וחוץ לירושלים חייל דיעבד, אבל במחלל כסף על זהב גם

בענין אחר שרי, ולכאורה על כרחק דסברי דהוא רק מדרבנן, [וכן כתב החזו"א דמאי ג' ה'], וכן נראה גם בלשון הראב"ד בכתוב שם סוכה מ' ב', שכתב דהא דאמרין דטבעא אפירא לא מחללינן, היינו לכתחילה ובדיעבד מתחלל, וכן מבואר בדברי הראב"ד והרשב"א ב"ק צ"ז ב' בביאור דברי הגמרא שם, - ועיין סק"ד בזה].

סז. וכן משמע בר"ח וברשב"א שם.

סח. ואזיל לשיטתו דדינא דטיבעא אפירא לא מחללינן היינו רק מדרבנן וכמו שנתבאר סק"ג, ולכאורה כן פירשו גם תוספות והראב"ד לפי מה שנתבאר דסברי דהוי מדרבנן, [וצריך עיון סתירת דברי הרשב"א בזה, ועיין עוד סוף סק"ג מה שיש לעיין עוד בדבריו].

סט. ורש"י גופיה בקידושין נ"ה ב' לכאורה משמע דנקיט דהוי רק מדרבנן, וכמו שנתבאר בהערה סוף סק"ה. ע. וכן נקיט בשיטה מקובצת שם בשם גליון תוספות, [ואולי כן משמע בתוס' סוכה מ' ב' שנקטו לישנא דלכתחילה בהך דב"מ, וכנראה כן נקט החזו"א סימן ג' סוף סק"ה בדעתם, וצריך עיון שם].

עא. וכעין זה בתוס' הרא"ש ורבינו פרץ ורשב"א וראב"ד וריטב"א שם.

גם על בעלי חיים, ודוחק לומר דאיתא כולה ברייתא רק כר' מאיר ובזכרים.^{טו}

היתה בהמה בעלת מום בין בשוגג בין במזיד יחזרו דמים למקומן.

ותוס' ותוס' הרא"ש בסוכה ובקידושין שם ותוס' בב"ק צ"ז ב' נקטי דלר"מ גם לכתחילה שרי לחלל על זכרים, וכלשון התוספתא שביעית פרק ז' הלכה ה',^{טז} ולפי"ז קשה טפי דאי ברייתא דקידושין כר"מ ובזכרים גם לכתחילה שרי, ואי כרבנן [או כר"מ ובנקבות] גם בדיעבד לא מהני חילולו, וכן הקשו להדיא תוס' בקידושין שם.^{עח}

והראב"ד בכתוב שם בסוכה נקיט דאף לר"מ לכתחילה אסור לחלל על בעלי חיים, והיינו משום דסבר שם דאין מחללין טיבעא אפירא חוץ לירושלים לכתחילה, וכמו שנתבאר סק"ד, עוד אפשר דאף ר"מ מודי לכתחילה לגזירת עדרים גם בזכרים, ובהא אתי שפיר דגם בשביעית הוי דייעבד.

יישובי התוספות והראב"ד בזה דלקח לשם שלמים עדיף.

[י] ותירצו תוס' בסוכה ובקידושין שם,^{עט} דהך דקידושין מיירי בשלקח בהמה תמימה הראויה לשלמים, וכדמוקי לה ר' יהודה התם להדיא, ובהא לא חיישינן כל כך שיגדל עדרים,^פ ורק לכתחילה אסרו בזה [- משום גזירת עדרים, וכשיטתם שם],^{פא} והך דסוכה מיירי בשחלל על בעלת מום, וכדאיתא בתוספתא דשביעית שם להדיא במילתיה דר' מאיר - דמחללין על חיה ועוף ועל בהמה בעלת מום, ואף בהך דר' יהודה דקידושין שמקורו בתוספתא מעשר שני פרק א' הלכה ט"ו, תני בסיפא דמילתיה 'אם

ולפי זה כתב ליישב שם דרישא דברייתא דקידושין דאסרה לכתחילה ליקח בהמה אתי כר"מ, ולהכי בדיעבד חייל החילול, [וברור דהיינו רק בזכרים, וכדנקטינן להדיא בסוכה שם], ורבנן דסוכה היינו כר' יהודה דקידושין דנקיט דרק בלקח לשם שלמים חייל החילול, ובהא מודו רבנן דסוכה דחייל בדיעבד, ורק בלקח לשם בשר תאווה גזרו דלא חייל אף בדיעבד, ות"ק דקידושין דהיינו ר"מ דסוכה פליג על ר' יהודה וסבר דגם בלקח לשם בשר תאווה ג"כ מהני בדיעבד.^{פב}

ומבואר בדברי הראב"ד דלרבנן דסוכה אף בשלקח תמימה לשם בשר תאווה לא חייל החילול בדיעבד, ובדעת תוס' לא

עו. וכעין זה יש להקשות על מתני' דפרק קמא משנה ו' דהלוקח בהמה שוגג יחזרו דמיה למקומן מזיד תעשה ותאכל במקום, ומבואר דבדיעבד וודאי חייל החילול, אמנם זה יש ליישב דסתם משנה ר"מ ומיירי בזכרים.

עז. וכשיטתם דשרי לחלל טיבעא אפירא חוץ לירושלים לכתחילה, וכמו שנתבאר סק"ג.

עח. תוספות בסוכה לא הקשו כן, ואולי משום שהביאו שם דיש מאן דמוקי בירושלמי - הך דר"מ דשרי לכתחילה בדמאי, ואם כן יש לומר בדוחק דהך דקידושין בוודאי ובזכרים לר"מ - דזה אסור רק לכתחילה.

עט. וכן הוא בתוס' הרא"ש ותוס' טוך שם.

פ. ואולי משום דחזינן שטרח ליקח בהמה בלא מום.

פא. והיינו כרבנן דלר"מ בכל גווני שרי לכתחילה בזכרים, ולכאורה יש לומר דאתי נמי כר' מאיר ובנקבות - ובשלקח לשם שלמים, אמנם נראה דתוס' לא ניחא להו לדחוק כן.

פב. ומבואר דפירש הך דר' יהודה דקידושין דמפליג בין לקח לבשר תאווה ללקח לשלמים, ורש"י ותוס' בקידושין פירשו באופן אחר, עיין שם.

[ובספר הישר שם גופיה - כתב ליישב הך דקידושין באופן אחר, דמיירי שלקחה לאוכלה חוץ לירושלים, אי נמי בכסף שני,^{פג} וצריך עיון אמאי לא יישב כמו שנתבאר, ודוחק לומר דבעי לאוקמה הך דקידושין גם בזכרים לר"מ, ואולי יש שם איזה שיבוש, וצריך עיון].

ועיין בעל המאור בסוכה שם שהקשה ממתני' דפרק א' משנה ה' דה'לוקח בהמה במעות מעשר שני, בשוגג יחזרו דמים למקומן, במזיד תעלה ותאכל במקום, ותירץ דהך דסוכה מיירי בירושלים.

וצריך עיון דאי כוונתו להקשות דבמתני' מבואר דבדיעבד חייל החילול - וכעין קושיית הראשונים סק"ט, מה יועיל להעמיד הך דסוכה בירושלים, אטו בירושלים חיישין טפי לעדרים - ולהכי לא חייל החילול אף בדיעבד, וחוץ לירושלים לא חיישין לעדרים ולהכי חייל, והא בורכא.

ועל כרחק דאזיל בעל המאור בשיטת ר"ת - דהך דסוכה לרבנן חייל החילול בדיעבד, ולר"מ אפילו לכתחילה, והקשה ממתני' דנקטה לישנא דשוגג ומזיד ומשמע דרק בדיעבד לוקחין בהמה במעות מעשר שני חוץ לירושלים, וקשה דהא סתם משנה כר"מ ואמאי בסוכה התיר ר"מ ליקח בהמה לכתחילה, וזה תירץ דהך דסוכה מיירי בירושלים ולהכי שרי ר"מ ליקח לכתחילה,

נתפרשו הדברים להדיא בזה, שכתבו דרק בלקח בעלת מום לא חייל, ובתוס' בסוכה כתבו דגם בלקח תמימה סתם חייל החילול, אמנם נראה שם דהיינו משום דתלינן שלקחו לשם שלמים, ולהכי לא גזרינן כל כך שמא יגדל עדרים, ולפי"ז קרובים דברי התוס' לדברי הראב"ד, דלכולי עלמא בלקח בהמה בעלת מום חיה ועוף דעל כרחק אינו לשם שלמים, אפילו בדיעבד לא חייל החילול לרבנן דסוכה ור' יהודה דקידושין, [ולתוספות גם לת"ק דקידושין], ולכאורה הוא הדין בשלקח תמימה להדיא לשם בשר תאווה,^{פג} וכשלקח לשם שלמים לכו"ע חייל החילול בדיעבד, ודו"ק.^{פד}

בדברי ספר הישר ובעל המאור בזה.

יא] בספר הישר סימן תקפ"ט נקט דבהך דסוכה לכולי עלמא מהני החילול בדיעבד, דהא הוי מילתא דרבנן - ו'לא מפקעין קדושה מן התורה', ולר"מ גם לכתחילה מהני החילול, וכשיטתו דמחללים טיבעא אפירא חוץ לירושלים לכתחילה, [וכמו שנתבאר סק"ד].

ולשיטתו לכאורה לא קשיא כלל מהך דנקטינן בקידושין דלכתחילה אין לוקחין בהמה במעות מעשר שני ובדיעבד מהני החילול, דיש לומר דאתיא כרבנן ובין בזכרים בין בנקבות, אי נמי אתיא אף כר"מ ובנקבות.

פג. אמנם עיין לשון תוספות בקידושין נ"ו א' - דנראה שנקטו שם דלדעת ר' יהודה דהתם לא שייך בכהאי גוונא לבטל מקח.

פד. וכל זה היינו חוץ לירושלים, ובירושלים וודאי לוקחין שלמים לכולי עלמא אף לכתחילה, דלא מצינו לשיטתם גזירת עדרים בירושלים, ולכאורה משמע בלשון הראב"ד דבירושלים שרי לקנות אפילו תמימה לבשר תאווה לכתחילה, ולדעת תוספות משמע דעכ"פ בעלת מום יכול לקנות לבשר תאווה בירושלים לכתחילה, דלא אסרוהו חוץ לירושלים אלא משום גזירת עדרים, וכבר נחלקו בזה הראשונים, עיין ריב"מ ר"ש ור"א ש בפרק קמא דמעשר שני משנה ד', ובירושלמי שם, ובראשונים במנחות פ"ב א', ובספרי פרשת ראה.

פה. ועיין סק"ג מה שצריך עיון בתירוצים אלו.

אבל חוץ לירושלים לכ"ע אסור בדיעבד, ועל כרחק היינו משום דסבר דאסור לחלל טיבעא אפירא חוץ לירושלים, וכשיטות הראשונים שנתבאר סק"ד.^פ

ובהשגות הראב"ד שם הקשה על דברי בעל המאור דבירושלים וודאי שרי ליקח גם חיים, וכדכתיב ונתת הכסף בבקר ובצאן, ועוד דרך חיים יכול להביא לשלמים,^פ ואולי יש ליישב לדעת בעל המאור דמיירי רק בשלקח לשם בשר תאווה, אבל בשלקח לשלמים לכולי עלמא שרי, [וכעין דברי הראב"ד לשיטתו].

ועיין עוד בירושלמי מעשר שני פרק א הלכה ב, לפירוש הריב"מ^פ הר"ש והרא"ש במשנה ד' שם, דנראה דהירושלמי מוקי הך פלוגתא דר"מ ורבנן בשלקח לשם בשר תאווה בירושלים, אמנם שם נראה דלאו משום גזירה דעדרים, אלא שגזרו שיקחו ממעות מעשר שני רק לשלמים ולא לבשר תאווה, [וגזרה דעדרים נקיט שם דלענין שביעית איתמר].

[ובתוס' ותוס' הרא"ש בסוכה נראה שפירשו] הירושלמי שם באופן אחר, דמיירי גם כן חוץ לירושלים וכהבבלי,^פ וכן פירש

הר"ש סירליאו בירושלמי שם, ומהאי טעמא כתבו בעלי התוספות שם דמה דאיתא בירושלמי שם הלכה ג' דר"מ ורבנן בדמאי ובוודאי אין מחללין טיבעא אפירא חוץ לירושלים היינו הך ברייתא דסוכה,^פ וכן כתב בשנות אליהו שם, ולדעת הריב"מ^פ הר"ש והרא"ש הנ"ל דהירושלמי מוקי הך דר"מ ורבנן בירושלים, צריך לומר דמה שכתב הירושלמי בהלכה ג' - דר"מ ורבנן בדמאי אבל לא בוודאי, היינו ר"מ ורבנן דמסכת דמאי פרק א משנה ב' דמחללין מעות על הפירות, ובביאור הגר"א לירושלמי שם הלכה ב' נראה דמוקי ברייתא בתרי גווני - בין בירושלים ובוודאי ובין חוץ לירושלים ובדמאי, וצריך עיון].

סיכום דברי הראשונים בענין חילול על בעלי חיים, ובדעת הרמב"ם בזה.

יב] העולה ממה שנתבאר דלדעת בעלי התוס' והראב"ד - המחלל מעות מעשר שני על בעלי חיים חוץ לירושלים, אפי' בדיעבד לא חייל החילול,^ז והיינו בשקנה מה שאינו ראוי לשלמים או שקנה לשם בשר תאווה, ואם קנה תמימה לשלמים חייל החילול רק בדיעבד,^צ וכל זה לרבנן היינו

פ. ועי' מאירי שגם כן נראה שפירש בדרך זו.

פז. כן הוא בהשגות הראב"ד בדפוסים, ומקורו בנדפס מקדם בתמים דעים, ובהשגות הראב"ד שנדפסו מכ"י ליכא קושיא זו, ושם הקשה עוד דבירושלים לא שייך גזירת עדרים כיון שטרח והעלה. [ואולי הוא מהדורה אחרת, ויש שם דברים הקשים להולמן דמוקי ברייתא לר"מ גם בירושלים, וצריך עיון דאם כן מיירי בתרי גווני - לר"מ בירושלים לכתחילה וחוץ לירושלים דיעבד, ולרבנן רק חוץ לירושלים, וצריך עיון].

פח. וכן נראה בדברי הר"ש בדמאי פרק א משנה ב', וצריך עיון סתור משנתו, [ועיין בסמוך מה שנתבאר בשם ביאור הגר"א לירושלמי, וצריך עיון].

פט. וכן משמע ממה שכתבו תוס' בכמה מקומות דבירושלמי איתא דבהך דסוכה גזרו רבנן זכרים אטו נקבות, ואי הירושלמי שם מיירי בבשר תאווה, הוי גזירה אחריתא ולא משום עדרים כלל, [אלא דבנקבה בעלת מום - אסור לחלל אף דלא חזיא לשלמים, משום דגזרינן שגם הולד יהא לתאווה, ואטו נקבה בעלת מום גזרו גם בזכר בעל מום, וכמבואר בלשון הריב"מ^פ והר"ש שם].

צ. ולדעת תוס' היינו שחזור ומחלל על המעות, וכמו שנתבאר בהערה לסק"ט.

צא. ולתוס' אסור לכתחילה משום גזירת עדרים, וכשיטתם דסברי דשרי חילול טיבעא אשאר פירא חוץ לירושלים

מנורה חילול משר שני חוץ לירושלים בדרום צט

המקח בדיעבד, [והסמ"ג עשין קל"ו העתיק כל דברי הרמב"ם בזה].

וצריך עיון לדעת הרמב"ם איך קדשה הבהמה על ידי המקח, אי לא חייל החילול אפילו בדיעבד, וכמו שהקשו הראשונים [- סק"ט], ועל כרחך צריך לומר דלדעת הרמב"ם [והסמ"ג] - לא גזרו להפקיע בדיעבד אלא בדרך חילול ולא בדרך מקח, ^צ ואולי הטעם בזה דדרך מקח תלינן טפי שנזדמן לו מקח בזול או בהמה מעולה שאי אפשר להשיגו בירושלים, ולקחה על מנת להעלות לירושלים, אבל דרך חילול לא ידעינן מה דחקו לחלל חוץ לירושלים, וחשדינן ביה דבעי לגדל עדרים, ועיין. ^{צד}

[**עוד** אפשר דאזיל בזה הרמב"ם לשיטתו - דמקח חייל גם היכא דמדאורייתא לא חייל החילול, וכמו שכתב פרק ז הי"ד לגבי מים ומלח, ובפירוש המשנה קידושין סוף פרק ב', וצריך עיון בזה.]

ביאור דברי הגמרא בבבא קמא לפי זה, ובדברי הרשב"א שם.

[ג] בב"ק צ"ז ב' איתא דהמחלל על מעות של בבל בבבל בגוונא שאי אפשר להעלותן לירושלים, ראויים לקנות שם בהמה ולקנות בירושלים, וכבר נתבאר סק"ב דלכאורה משם ראיה דשרי לחלל טיבעא אפירא חוץ לירושלים, וכבר הוכיחו כן ר"ת בספר הישר בסי' תקפ"ט, ובתוס' קידושין נ"ה ב', ובסק"ד נתבאר דלדעת האוסרים

בין בזכרים בין בנקבות, ולר' מאיר רק בנקבות, ובזכרים לר"מ לתוספות שרי לכתחילה, ולהראב"ד מהני רק בדיעבד.

ולדעת רבינו תם בספר הישר לא אשכחן חילוק אופנים בזה - ובכל גווני בבעלי חיים חייל החילול בדיעבד, והיינו לרבנן בין בזכרים ובין בנקבות, ולר"מ רק בנקבות, ולר' מאיר בזכרים שרי לכתחילה ^צ כשאר טיבעא אפירא חוץ לירושלים דשרי לשיטתו.

ולדעת בעל המאור אין חילוק בין חילול על בעלי חיים חוץ לירושלים לשאר פירות, והכל אסור בדיעבד לכולי עלמא, [ופלוגתא דר"מ ורבנן לענין אי מותר לקנות בעלי חיים בירושלים, ואפשר דדווקא בבשר תאווה, ויש שפירשו כעין זה בדברי הירושלמי].

והנה הרמב"ם בפרק ד' הלכה ו' סתם כדעת התוספות והראב"ד - דהמחלל על כל בעלי חיים חוץ לירושלים אפילו בדיעבד לא חייל החילול, וצריך עיון שבפרק ז' הלכה ט"ז העתיק הרמב"ם ברייתא דקידושין ד'אין לוקחין בהמה בכסף מעשר שני, ואם לקח בשוגג יחזרו הדמים למקומן, במזיד תעלה ותאכל בירושלים, וכסתם משנה במעשר שני פרק א' משנה ו' דהלוקח בהמה חייל המקח במזיד, והשמיט שם הרמב"ם דברי ר' יהודה שהעמידה בלקח לשם שלמים, ומשמע דנקיט הרמב"ם דת"ק פליג על זה, ובכל גווני חייל

לכתחילה, וכמו שנתבאר סק"ג, ולהראב"ד בלאו הכי אסור לכתחילה לחלל טיבעא אפירא חוץ לירושלים, וכמו שנתבאר סק"ד.

צב. ולפי מה שכתב בספר הישר שם בסוף דבריו, אי לקחה בכסף שני או לאוכלה כאן בכל גווני אסור לכתחילה.

צג. ושאר ראשונים נראה דלא חילקו בזה כלל.

צד. עוד אפשר דלא רצו להכשיל מוכר, אמנם צריך עיון דעכ"פ כשלא ברח המוכר נימא דיחזרו דמים למקומן.

מיירי בירושלים הא תניא שם להדיא דאם לקח תעלה ותאכל במקום, עוד צריך עיון דנראה בדבריו דלרבנן בירושלים גם לשלמים אסור לכל הפחות לכתחילה, מדלא תירץ דמיירי בלקח לשלמים ושרי לכולי עלמא לכתחילה, ^{צ"ו} וצע"ג.]

דינים העולים.

יד [העולה ממה שנתבאר:

א) דהמחלל מעות מעשר שני על פירות שאינם יכולים להגיע לירושלים לא חייל החילול מדאורייתא. ^{צ"ח} (סק"א).

ב) עוד נתבאר דנחלקו הראשונים אי שרי לכתחילה לחלל מעות מעשר שני על פירות חוץ לירושלים - על מנת להעלותן לירושלים, או דמדרבנן אסור לחלל מעות על פירות כלל חוץ לירושלים, ולדינא קשה מאוד להקל בזה, כיון דמסקנת הירושלמי נראה לאיסור, וכן דעת רוב הראשונים. (סק"ז).

ג) עוד נתבאר דהיכא שכבר העלה המעות לירושלים, שרי לכולי עלמא לכתחילה לחלל על פירות במדינה. (סק"ה).

ד) עוד נתבאר דהמחלל על בעלי חיים חוץ לירושלים לדעת בעלי התוס' בכמה מקומות והראב"ד - גם בדיעבד לא חייל החילול מדרבנן, ^{צ"ט} והיינו בשחילל על בעלי מומים, או על תמימין לשם בשר תאווה, או

לחלל טיבעא אפירא חוץ לירושלים, צריך לומר דשעת הדחק שאני, ^{צ"ה} ולדעת הראב"ד והרשב"א בב"ק שם בתירוצ' א', גם בשעת הדחק אסור, אלא דנקטינן שם דכיון דדיעבד חייל החילול חשיב כסף צורה.

והנה למה שנתבאר סק"ד לדעת תוספות והראב"ד, המחלל על בעלי חיים שלא לשם שלמים אפילו בדיעבד לא חייל החילול, וצריך עיון איך נקטו הראשונים דעכ"פ בדיעבד מהני הך דב"ק, ועל כרחך מיירי דלוקח לשם שלמים, וכחאי גוונא חייל דיעבד לכולי עלמא.

ותוס' בסוכה מ"א א' וקידושין נ"ו א' ובב"ק שם, לשיטתם דשרי טיבעא אפירא חוץ לירושלים לכתחילה, כתבו ליישב טפי דיש לומר דהתם שרי גם לכתחילה, ואתי כר"מ ובזכרים, דשרי גם לכתחילה לשיטתם, עוד תירצו דאתי גם כרבנן וכיון שאי אפשר בענין אחר שרי לכתחילה.

[ועיי' בלשון הרשב"א בב"ק שם שהקשה דאפילו בירושלים אין לוקחין בהמה במעות מעשר שני, ^{צ"י} וכדנתיא בקידושין דאין לוקחין בהמה במעות מעשר שני, ותירץ בשם תוספות דפלוגתא היא ור"מ שרי לכתחילה בזכרים, ומבואר דנקיט דהך דסוכה מיירי בירושלים, ומכל מקום גזרינן שמא יגדל עדרים, וכעין דעת בעל המאור, וצריך עיון גדול איך נקיט הרשב"א דגם הך דקידושין

צ"ה. וכן דחו גם בתוס' בקידושין שם.

צ"ו. ואולי כוונתו להקשות על מה שכתב שם בתירוצ' ב' בשם הראב"ד דכחאי גוונא דהתם שרי ליקח בהמה סמוך לירושלים, עוד אפשר דהקשה לו דהוה ליה לגמ' למינקט דבר הראוי לכל הפחות בירושלים לכתחילה, ואף דסתם פירות אינם מתקיימים מבבל לירושלים, יכול לקנות חטים וכדומה, ועיי' בזה.

צ"ז. ועוד דעל כרחך בהא מיירי הך דקידושין דאסרה לכתחילה, דלר"מ גם לכתחילה שרי וכמו שכתב שם.

צ"ח. וברבימ"ז משמע שהוא מדרבנן.

צ"ט. ואף דלר"מ בזכרים מהני, מכל מקום וודאי קיימא לן כרבנן, ולשיטת תוס' סתמא דקידושין כרבנן, ואף דבהך דב"ק כתבו בתירוצ' א' דהוי כר"מ, מכל מקום נראה דהעיקר כתירוצ' הב' דאתי גם כרבנן.

מנורה חילול משר שני חוץ לירושלים בדרום קא

לכתחילה לחלל על בהמה לשם שלמים
על מנת להעלותה לירושלים. ולדעת
הראב"ד והרשב"א אפשר דגם בכהאי
גוונא אסור. (סקי"ג).

ואבתי יש לעיין אי מהני לחלל מעות על
פירות בזמן הזה, ואי שרי לחלל
פירות על פירות בזמן הבית ובזמן הזה,
ויבואר בעזר ד' בלי נדר.

על חיה ועוף, ולדעת ר"ת בספר הישר
ובעה"מ בדיעבד חייל החילול בכל גווני,
והרמב"ם והסמ"ג חילקו בזה דבדרך מקח
חייל מקחו, ודרך חילול לא חייל חילולו בכל
גווני. (סקי"ד).

ה) עוד נתבאר דבשעת הדחק וכגון
שחילל על מעות של בבל בבבל ואי
אפשר להעלותן לירושלים, אפשר דשרי



הרב ישראל מאיר ויינשטיין
תפרח

בענין מכה בפטיש באוכלין

שייך בו מכה בפטיש. וה"נ נימא באוכלין. ובאמת יש להקשות מעור הרבה אופנים שנזכר בגמ' ופוסקים שחייב משום מכה בפטיש, שבהרבה מהם אפשר להשתמש ע"י הדחק [או אפילו שלא ע"י הדחק] גם בלא מלאכה זו, כמו מאן דשקיל אקופי מגלימי (ע"ה ע"ב) והחוחך קצוות קני הכוורת לאחר אריגתה (ע"ד ע"ב) ועוד הרבה.

ג] ומצאתי שכבר עמד באגרות משה (או"ח ח"ג סי' נ"ב) בקושיא זו על הנשמת אדם, ותירץ דהיכא שנאכל ע"י הדחק, כבר יש עליו שם אוכל, ומאחר שאין נוסף שם אוכל ע"י המלאכה הנוספת, אין זה בגדר מכה בפטיש. עכ"ד.

ד] ותירוצו תמוה מאד, כי המבואר מדבריו, שהוא סובר דגדר מלאכת מכה בפטיש הוא, שע"י מלאכה זו נתחדש שם כלי, ולכן גם במכה בפטיש באוכלין, צריך שיתחדש ע"י המלאכה שם אוכל. והדברים מתמיהים, אטו כלי שאין בו צורה, וגלימא שלא נטלו ממנה את האקופי, אין עליהם שם כלי, והלא פשוט שהם כלי גמור לענין טומאה ושאר דיני כלים, דאין גדר מלאכת מכה בפטיש בדווקא שעל ידה חל שם כלי, אלא גדר המלאכה הוא גמר כלי, ר"ל ההכנה האחרונה להיות ראוי לשימוש, וכל זמן שעדין אין דרך להשתמש בו כך, שפיר שייך בו שם מכה בפטיש, אע"פ שכבר חל עליו שם כלי. ועל כן אם יש מכה בפטיש באוכלין, פשוט שגם לענין אוכל ראוי לומר, דכל היכא שאין

א] בביאור הלכה (סי' ש"ח ס"ד ד"ה והדחתן) מחדש שאין מכה בפטיש באוכלין, והכל צווחו עליו שדבריו נגד דברי הירושלמי [שבת פ"ז ה"ב מט.] ההן דשחיק תומא כד מפרך ברישיא משום דש וכו' גמר מלאכתן משום מכה בפטיש. עד כאן. הרי מפורש שיש מכה בפטיש באוכלין, והובאו דברי הירושלמי הללו בתשובת הרשב"א ח"ד סי' ע"ה ועוד ראשונים, ועוד בחייו של רבינו הגדול בעל משנה ברורה, כבר יצא נגדו בסופה ובסערה בספר שביתת השבת [פתיחה אות ג], ומפני כבודו של רבינו המ"ב, כתב שראה באיזה ספר, ולא הזכיר שמו.

ב] ואמנם לאידך גיסא, ראיותיו של הביאור הלכה נכונות מאוד, יעו"ש שהוכיח מביצה שצלה אותה בחום ואבק דרכים, דפטור משום דהוי תולדת חמה, ואם אינו טומן בתוך החול, מותר אפילו לכתחילה. ומה שהביא הביאה"ל בשם הנשמת אדם, שהשיב ע"ז דביצה נאכלת ע"י הדחק. וכן מליח הישן וקוליים האספנין נאכלין ע"י הדחק בלא הדחה. והביאור הלכה השיב שאינו כן, דמליח הישן וקוליים האיספנין אין נאכלין אפילו ע"י הדחק. בעניותנו עיקר תירוצו של הנשמת אדם אין לו הבנה, כי הנה בגמ' [ע"ה ע"ב] אמרינן, הצר צורה בכלי חייב משום מכה בפטיש, ופירש"י שהצורה היא לנאותו. ומעתה תימה רבתי, וכי כלי שלא עשו בו צורה לנאותו, אינו ראוי לתשמיש ע"י הדחק? ובע"כ, דכיון שאין דרך להשתמש עד שיעשה בו צורה, שפיר

באוכלין, וכבר כתב בשבט הלוי ח"ז סי' מ"א, שהאמת שהפוסקים לא חשו למכה בפטיש באוכלין, אלא שצריכין אנו להשיב, מה נעשה עם דברי הירושלמי המפורשים?

ח] והנראה לומר בישוב הדברים, שאין הנידון הזה נידון פרטי במלאכת מכה בפטיש, אלא זה הוא נידון כללי בכל מלאכות הכלים, האם הם נוהגות רק בכלים או גם באוכלין. ובוודאי יש מקום בסברא לומר, שמלאכות הכלים, כל צורתן ועניינן הוא עשיית כלים, ואין למלאכות אלו ענין באוכלין, ובאמת כך מתבאר מדברי הגמ' והפוסקים לענין כמה ממלאכות הכלים, וכמו שיתבאר אי"ה.

ט] מלאכת מעבד, בגמ' ע"ה ע"ב, אמר רב"ה האי מאן דמלח בישראל חייב משום מעבד, רבא אמר אין עיבוד באוכלין, א"ר אשי ואפילו רב"ה לא אמר אלא דקא בעי ליה לאורחא, אבל לביתא לא משוי איניש מיכליה עץ. עד כאן. ופסקו כל הפוסקים כרבא. ולענין אם יש בזה איסור מדרבנן, יתבאר אי"ה באות י"ב.

י] מלאכת מחתך, ביצה ל"ג ע"ב, אוכלי בהמה אין בהם משום תיקון כלי, והרמב"ם הביא סוגיא זו בפ"א ה"ח בתוך דיני מחתך וז"ל, כל דבר שהוא ראוי למאכל בהמה, כגון תבן ועשבים לחים והוצין וכיוצא בהם, מותר לקטום אותם בשבת, מפני שאין בהם תיקון כלים. עכ"ל.

ולכאורה יש לתמוה, הלא במלאכת מחתך אנו עוסקים, ומה הוא זה שכתב שאין בהם תיקון כלים, אשר לכאורה כוונתו למלאכת מכה בפטיש. והנראה ברור, שאין כוונת הרמב"ם למלאכת מכה בפטיש, אלא כוונתו ליתן כלל גדול, שכל מלאכות הכלים אין נוהגות באוכלין. וכך מפרש רבינו את

דרך לאוכלו כך, חשיב מכה בפטיש, ואע"פ שראוי לאכלו ע"י הדחק.

ה] והמנ"ח במוסך השבת אופה אות ז', גם הוא סובר שיש מכה בפטיש באוכלין, ועמד בקושיית הביאה"ל, ותירץ ע"פ המבואר בדברי רש"י ע"ד ע"ב, שאין מכה בפטיש אלא כשעושה בעצמו, ולא כשעושה ע"י האור. אלא שנתקשה, שהרי מדברי הרא"ש לענין ליבון רעפים, מוכח שהוא חולק על יסודו הזה של רש"י, והניח בצ"ע. הרי שעדין לא העלינו דבר ברור בישוב קושיית הביאור הלכה.

ו] ובאמת, גם בלא דברי הרא"ש, אין תירוץ של המנ"ח מספיק, כי אם נאמר שיש מכה בפטיש באוכלין [ולא נקבל את דברי הנשמת אדם הנ"ל, שאם ראוי ע"י הדחק ליכא מכב"פ] יהיה מזה נפ"מ הרבה מאוד, וכמעט בכל ענייני הכנת אוכלין יש לדון לאסור. ולדוגמא, מי שלוקח ככר לחם ופורס אותו לפרוסות, וכי יש לך גמר מלאכה יותר מזה? ואם היה עושה כן בכלים, היעלה על הדעת שלא יחשב מכה בפטיש? וצריך לחלק, שדבר שהדרך לעשותו בשעת אכילה עצמה, אינו בגדר מכה בפטיש, וכמו שמצינו לענין בורר וטוחן. וא"כ יהיה צריך לדון בכל הכנת אוכלין, שאין להתיר אלא מה שדרך לעשותו בשעת האכילה, אכן אין זכר ורמז לזה בכל הלכות שבת, ולא נזכר בשום מקום לדון בזה, ואיך יתכן הדבר הזה?

ז] ובדף ג' ע"ב, איבעיא לן מהו לפצוע זיתים בשבת כדי למתקן, ופירש"י שהנידון אם לאסור מדרבנן משום שוויי אוכלא ותקוני אוכלא, ותימה, איך לא דנו לאסור מדאורייתא משום מכה בפטיש?

אלא הדברים מראין, שיסודו של רבינו הגדול אמת ויציב, ואין מכה בפטיש

ופשטידות וכיו"ב מתוך הקפדה על המידה, ולא עלה על דעת אדם שיהיה בזה מלאכת מחתך, ולפ"ד המנ"ח יש לחוש בזה לחטאת, ומה טעם נהגו להקל בזה?

יא] מלאכת צובע, כתב בב"י ס"ס ש"כ בשם שבלי הלקט, שהביא בשם ספר יראים, שאין צביעה באוכלין. וכן נפסק להלכה בשו"ע שם סעיף י"ט, ובחיי אדם כלל פ"ד ס"ה מפקפק בזה, וכתב חוששני לו מחטאת, והביאה"ל הביאו ודחה ראייתו. ובמ"ב ס"ק נ"ו כתב שאם מכווין לזה לפ"ד הח"א ראוי למנוע. ומבואר שאין בזה אפילו איסור מדרבנן, ועי' עוד בשעה"צ סי' שי"ח ס"ק ס"ד וס"ה, שמבואר שזו הלכה ברורה שאין צביעה באוכלין, ורק דרך מעלה בעלמא חוששין לדעת המחמירין, ועי' ד"מ ס"ס ש"כ שהביא ראיה להקל מהא דשרינן בדף ק"מ ליתן חרדל בביצה לגוון, ומה שדחה הח"א דהתם מפני שאין דרך לצבוע אוכלין בחלמון הביצה, אינו מוכן מנין לו שאין דרך כן. והנה פשוט שהח"א לשיטתו, שסובר שיש מכה בפטיש באוכלין. ועפ"י סובר כן גם לענין צביעה, והמ"ב לשיטתו מיקל בשניהם.

יב] מלאכת ממחק, כתב המרדכי סי' שס"ב, דמהא דאין עיבוד באוכלין, יש ללמוד שמותר למחק טרטור"ש של תפוחים, ואין בהם משום ממחק, ומ"מ אפשר שיש בזה איסור מדרבנן, דהא מדרבנן יש עיבוד באוכלין וכמבואר בדף ק"ח שאין עושין הילמי, אכן מ"מ יש להתיר, משום דנאכלות כמות שהן בלי חליקה, והמחמיר תע"ב. עכ"ד. והובאו דברים אלו בד"מ סי' שכ"א סק"ג ובהג"ה שם סי"ט. הרי מפורש בדבריו לדמות בין המלאכות, וכמו שאין מעבד באוכלין כך אין ממחק, אכן מצדד שיהיה בזה איסור מדרבנן, ודוחה, שהאיסור מדרבנן אינו אלא כשא"א לאוכלו בלא מלאכה זו.

לשון הגמ' הנ"ל, וכן נפסק להקל בס"י שכ"ב ס"ד, ומבואר במ"ב שם ס"ק י"ב שאין מחתך באוכלין.

ולפ"י לכאורה יש לנו מקור מהרמב"ם, לומר שכל מלאכות הכלים אין נוהגות באוכלין, אלא שיש מקום לחלק, שדברי הרמב"ם הם כשעושה באוכלין תיקוני כלים, שקוטם אוכלי בהמה לחצות בהם שיניו, או לפתוח את הדלת, אבל אם עושה באוכלין תיקוני אוכלין חייב. וכן חילק המנ"ח במוסך השבת מחתך אות ג'. וע"פ שיטתו הנ"ל, שהוא סובר שיש מכה בפטיש באוכלין. והנה מדברי המנ"ח למדנו, שבאמת דברי הרמב"ם מתפרשים כדברינו, שכוונתו ליתן כלל בכל מלאכות הכלים, שאין נוהגות באוכלין, אלא שדעת המנ"ח, שזה דווקא כשעושה בהם תיקוני כלים.

אבל בדברי המ"ב שכ"ב ס"ק י"ח מוכח שחולק על המנ"ח, כי פסק שאין מלאכת מחתך שייך באוכלין, ומציין שכך כתב בס"ק י"ב. ושם בס"ק י"ב העתיק את דברי הרמב"ם הנ"ל. הרי שהוא מפרש בכוונת הרמב"ם, שאין מחתך באוכלין כלל, ולית ליה חילוקו של המנ"ח, וע"פ האמור נצטרך לומר, שכוונת הרמב"ם שכל מלאכות הכלים אין נוהגות באוכלין.

ויש לסייע לפירושו של המ"ב, ממה שכתב הרמב"ם בסוף אותה הלכה, שמותר לקטום עצי בשמים יבשים להריח בהם (ומקורו בגמ' ביצה שם), ולפ"ד המנ"ח לא נתבאר מה טעם היתר זה, אבל לפ"ד המ"ב טעם ההיתר פשוט, שגם בשמים דינם לענין זה כאוכלין, ואין מלאכות הכלים נוהגות בהם.

ועוד יש לסייע לדברי המ"ב, כי ידוע מנהג הנשים מעולם, לחתוך עוגות

טז] ומה שהקשה עוד השביה"ש, בהא דאין מגביהין תרו"מ בשבת, והטעם מפני שנראה כמתקן, ידוע שאין מדמין בגזירות חכמים, ואין לנו אלא מה שגזרו, ומה שכתב שהרמב"ם כשחשב שבותין דתיקוני אוכלין, חשב אותם תחת סוג מכה בפטיש, לא מצאתי ברמב"ם, ואיני יודע על מה כוונתו, ומה שמצינו שאסרו למלוח צנון ולעשות הילמי, ולדעת רש"י הוא משום מעבד, גם בזה נשיב כנ"ל, שאין לנו אלא מה שגזרו, ומה שצידד המרדכי (שהבאנו באות י"ב) ללמוד מזה לממחק, כוונתו מפני שמעבד וממחק הם מלאכות קרובות, ששתיהן תיקון העור, ולכן מאחר שמצינו שגזרו במעבד, יש להסתפק גם בממחק. ואין ללמוד מדבריו לענין שאר מלאכות, וגם לענין ממחק, דבריו דרך צידוד בעלמא. והרמב"ם חולק גם לענין מעבד, וכמו שהערנו. וסוף דבר, אין לנו מקור לאסור מכה בפטיש באוכלין אפילו מדרבנן.

והנה אף שאין עסקנו כאן בספורי מעשיות, אך כאן, צורך הענין הביאני, להביא כאן סיפור שראיתי לפני שנים רבות, בספר "החפץ חיים חייו ופעלו", תולדות מרן הח"ח, שנכתב ע"י אחד מתלמידיו, הרב ר' משה מאיר ישר זצ"ל רב דק"ק יאבלנוקה. וכעת טרחתי אחר ספר זה, כדי לראות את הדברים שוב. וכך מסופר שם (ח"א פרק כ"ו עמ' רי"ב) בשם הגרי"מ גורדון זצ"ל ראש ישיבת לומז'ה, שסיפר להרב מחבר הספר, שכשנדפס ספר משנה ברורה על הלכות שבת, בא גדול אחד אל מרן החפץ חיים, לערער על אחד מפסקי ההלכות שבספר, שלדעתו הוא נגד ירושלמי מפורש. ובתחילה ניסה רבינו להשתמט, והשיב לו, היה לך לבוא אלי בתחילה, ומה אעשה עתה לאחר

והנה הא דפשיטא ליה שעיבוד באוכלין אסור מדרבנן, הוא מכה המשנה בדף ק"ח שאין עושין הילמי, ובגמ' שם מבואר שאין מולחין צנון וביצה, ובשניהם פירש"י שהאיסור משום דדמי למעבד. אבל הרמב"ם [פכ"ב ה"י] סובר שהאיסור משום מבשל. ולדידיה לא מצינו בזה איסור מדרבנן.

יג] הרי ראינו בארבע ממלאכות הכלים, שההלכה פסוקה בהם שאין נוהגות באוכלין, ולענין מלאכת מעבד יש בזה מחלוקת בגמ', ונפסקה הלכה כדברי המיקל. ומעתה מסתבר שדברי הירושלמי שיש מכה בפטיש באוכלין, אזלי כדעת רבר"ה שבגמ' שיש עיבוד באוכלין, ומאחר שנדחו דברי רבר"ה, נדחו גם דברי הירושלמי.

יד] ואל תשיבני ממה שמצינו מגבן, שהוא תולדה דבונה ונוהג באוכלין, דשאני מגבן שאינה עצם מלאכת בונה, אלא תולדה דבונה, שיש לה דמיון לבונה מצד קיבוץ החלקים, וכמ"ש הרמב"ם פ"ז ה"ו. וכל דברינו הוא לענין הנידון, אם מלאכות הכלים עצמן ינהגו באוכלין.

טז] עד הנה היו דברינו לבאר שאין בזה איסור דאורייתא, ועדיין צריך לדון אם יש לאסור מכה בפטיש באוכלין עכ"פ מדרבנן. והשביה"ש הקשה מהגמ' דף ק"ט שריקא טויה שרי, ופירש"י לשרוק ולטוח ביצים מגולגלין על הצלי כשהוא חם משחשיכה שרי, ובלבד שלא יהא רותח כדי לבשל, ולא אמרינן דמי למתקן, עכ"ל. הרי שאם היה דומה למתקן, היה אסור. עכ"ד, ואיני רואה קושיא, דדילמא הא גופא קמ"ל שאין אוסרין מכב"פ באוכלין אפי' מדרבנן, ואדרבה, היה לו להשביה"ש לבאר לנו מפני מה באמת אי"ז מכב"פ.

שהספר כבר נדפס? ואז התרתח אותו גדול, והשיב, מה השאלה? נוסעים לוורשה, וסותרים את אמהות הדפוס, ומסדרים אותם מחדש, והעיקר לסלק טעות גדולה שכזו!. ראה רבינו שהענין נעשה רציני, והשיבו, אכן דע לך, שתחילה הדפסתי בספר כדברך, ע"פ דברי הירושלמי, ואחר כך ראיתי שזה טעות, ונסעתי לוורשה וסתרתי את אמהות הדפוס, והדפסתי מחדש כפי שהוא לפניך! וכששמע אותו גדול תשובה זו, נבהל ונחרד וחדל מלערער. עד כאן הסיפור האמור שם.

ואני הקטן נראה לי ברור ופשוט, שהמדובר על הוראה זו של רבינו, שאין מכה בפטיש באוכלין. לא ידוע לנו על שום הוראה אחרת במ"ב הלכות שבת, שאפשר לטעון עליה בתקיפות שהיא נגד ירושלמי מפורש, מלבד הוראה זו, ואם יש למישהו תוספת ידיעה בענין זה, אשמח מאוד אם יודיעני.

ולדינא נראה, שיש לסמוך לכתחילה על הוראת רבינו הגדול, שאין מכה בפטיש באוכלין.



הרב יוסף יהודה ועקנין

בשיטת רש"י בענין חילול מעשר שני ממטבע על מטבע [ובדברי החזון איש בזה]

מחללינן הוא רק לכתחילה, או דלמא שלא חל אפי' בדיעבד.

והנה לשון הגמ' 'לא מחללינן' משמע לכתחילה, דלא אמרינן 'לא מיתחיל' או 'לא מתחיל', [ואמנם א"א לדייק מזה שאם חילל חל בדיעבד אבל הוא לשון של לכתחילה].

ולבאורא יש ששה דיוקים מפירוש רש"י ז"ל שדבר זה מעכב בדיעבד.

דיוק א': מדכתב רש"י 'טיבעא אפירא לא מחללינן דרחמנא אמר וצרת הכסף', דהיינו: כמו שמצאנו במשנה בכמה מקומות 'מעשר שני והקדש שלא נפדו' והגמ' מפרשת 'מע"ש שחיללו על אסימוני' דכתיב וצרת הכסף', ולא חל אפי' בדיעבד, כ' רש"י שזה גם המקור לדין זה דטיבעא אפירא לא מחללינן, ונראה שזהו דין מדאורייתא, וא"כ גם בדיעבד לא חל, כך בפשטות.

ואפשר לדחוק שלעולם זהו מדרבנן וכוונת רש"י דמאחר שהתורה הקפידה על כסף צורה גזרו רבנן גם על מטבע שהוא 'פרי לגבי'.

א. גרסינן בריש פרק הזהב (ב"מ מד:): תנן התם (במסכת מעשר שני^א) בית שמאי אומרים לא יעשה אדם סלעין דינרי זהב (מי שיש לו סלעין כסף מעשר שני לא יחליפם בדינר זהב להקל המשווי מעליו) ובית הלל מתירין. ר' יוחנן וריש לקיש, חד אמר מחלוקת בסלעים על דינרין, דב"ש סברי כספא טבעא ודהבא פירא וטבעא אפירא לא מחללינן (דרחמנא אמר וצרת הכסף), וב"ה סברי כספא פירא ודהבא טבעא ופירא אטבעא מחללינן, אבל פירות (ראשונים של מע"ש) על דינרין דברי הכל מחללינן (על דינרי זהב דאפילו לב"ש דאמרי פירא הוא לגבי כספא מודו דלגבי פירא טבעא הוא), מ"ט מידי דהוה אכסף לב"ה (זהב לב"ש אנו למדין מכסף לב"ה כדמפרש ואזיל), כסף לב"ה אע"ג דכספא לגבי דהבא פירא הוי לגבי פירא טבעא הוי (כדקתני סלעין אלמא תחילת הפירות נתחללו על הכסף ומודו ב"ה דקדשו במעשר), וזהב נמי לב"ש אע"ג דדהבא לגבי כספא פירא הוי לגבי פירא טבעא הוי. וחד אמר אף בפירות על דינרין מחלוקת. עכ"ד הגמ' (ופירש"י).

ויש לדון: האם דין זה דטיבעא אפירא לא

א. פ"ב מ"ז.

ב. והנה אם נפרש שזה מדאורייתא ומעכב בדיעבד נמצא שאעפ"כ נקט התנא בלשון של לכתחילה - 'לא יעשה', [וכקושיית הגמ' בסוף הסוגיא], מ"מ: מהא דנקט בעל הגמ' [בלישנא] לישנא דלכתחילה משמע דאכן הוא דין רק לכתחילה, וזה עדיף אצלי מאשר לומר דנקט הגמ' הכי אידי דנקטה המשנה הכי וק"ל. ג. כלומר: מטבע לפני ההטבעה עליו. ד. ותדע לך שכן הוא, שהרי איתא בקידושין (נה:): שאין לוקחים בהמה במעות מע"ש לכתחילה, ובדיעבד חל,

דיוק ב': איתא בגמ': מידי דהוה אכסף לב"ה (זהב לב"ש אנו למדין מכסף לב"ה כדמפרש ואזיל), כסף לב"ה: אע"ג דכסף לגבי דהבא פירא הוי לגבי פירא טבעא הוי (כדקתני סלעין אלמא תחילת הפירות נתחללו על הכסף ומודו ב"ה דקדשו במעשר), זהב נמי לב"ש: אע"ג דדהבא לגבי כסף פירא הוי לגבי פירא טבעא הוי. עכ"ד הגמ' (ופירש"י).

ומדכתב רש"י 'ומודו ב"ה דקדשו במעשר' מבואר שהדבר מעכב בדיעבד, כלומר: שלפי מ"ד דמע"ש צריך לחלל דוקא על המטבע הכי מובהק, אם לא עשה כן לא חל.

ועי' במהרש"ל שכתב על דברי רש"י הללו: קצת תימה למה צריך לדייק ממתני', הא קרא להדיא כתיב וצרת הכסף בידך וגו'. עכ"ד מהרש"ל.

כלומר, דאפשר לפרש כוונת הגמ' כך: הרי המטבע שהתורה נוקטת לדוגמא הוא מכסף, ונתתה בכסף, א"כ לא יתכן שא"א לחלל פירות מע"ש על כסף.

ולכאנ' חשבתי לדחות כך: שהרי מוכרחים לומר [גם לפי מ"ד שזהב הוא יותר

'מטבע' מכסף] שבזמן מתן תורה הכסף היה ה'טיבעא', דאל"כ: למה הכינוי במקרא למעות הוא תמיד 'כסף' ולא 'זהב', ובודאי שלכה"פ אז - הכסף היה המטבע הכי מובהק, [ומ"ד דדהבא טיבעא] טפי מכסף] - זהו מפני שסובר שהדבר השתנה והתהפך אח"כ. וא"כ אין ראייה מלשון התורה שגם בזמנינו אפשר לחלל פירות על מטבע של כסף.

והעירו דזה אינו, שהרי מבואר בגמ' לעיל מיניה דכו"ע מודו שהכסף יותר חריף והזהב יותר חשוב, והנידון הוא האם הדבר נקבע לפי חריפות או לפי חשיבות, ולכאורה הוא הדין והוא הטעם גם לענין חילול מע"ש, וא"כ מה שתמיד מצאנו שהכינוי למעות הוא כסף זהו מפני חריפותו אבל לעולם הוא פירא לגבי דהבא, וא"כ קמה וגם ניצבה הצעת המהרש"ל.

ועוד היה אפשר לפלפל ולומר [לולי דברי רש"י ז"ל] שראיית הגמ' היא מצד דלאו ברשיעי עסקינן, שאם הדין הוא שלא מחללים [לכתחילה] - לא מסתבר שידברו במקרה שעשה כך.

ומשמע דזהו איסור מדרבנן [דלא מסתבר לומר דזהו דין מדאורייתא למצוה ולא לעיכובא], ואעפ"כ פירש"י שם (בר"ה אין) דהטעם הוא משום שנאמר וצרת הכסף. והעירו לנכון דלא דמי, דשם כתב רש"י 'דכתיב וצרת הכסף בידך ועוד שמא תכחיש בטורח הדרך', ומוכח מזה דאינו מדאורייתא, אבל כאן סתם רש"י ז"ל וכתב 'דרחמנא אמר וצרת הכסף', ומשמע דהוא דין מדאורייתא. ח. שכן משמע מלשון הגמ' כאן, שלא העלינו על דעתינו שכסף הוא 'פרי' גמור, אלא הוה ס"ד דמע"ש צריכים לחלל על המטבע הכי מובהק, כשמדובר על זהב אכן איכא מ"ד [גם לגבי מקח וממכר] שזהב אינו מטבע כלל וכלל, אבל כסף לא מסתבר כלל שהוא 'פרי' גמור. ו. וכמו שהטעים בפנ"י דאין עולה על הדעת לומר שהמטבעות של כסף לא יהיו נכללין בלשון סתם כסף דקרא יעוי"ש. ז. והלא מטבעות זהב היו בשימוש אז, וכמו שמצינו בדה"י (א כא כה) 'שקלי זהב משקל שש מאות' ומפרשינן לה בובחים (קטז): שהיו בזמן דוד מטבעות זהב, ועי' בתוס' (שם ד"ה גבה ובעוד מקומות המצויינים בצד התוס' בב"מ מד: ד"ה אחד), וגם בנחמיה (ז ע) מצינו 'דרכמוני זהב' והם הדרכונות ששינו בשקלים (פ"ב מ"א) כיצוי"ש.

מנורה חילול מע"ש ממטבע על מטבע בדרום קט

הכסף כסף ראשון ולא כסף שני וב"ה סברי
הכסף כסף ריבה ואפילו כסף שני, אבל פירות
על דינרין דברי הכל מחללינן, דאכתי כסף
ראשון הוא, וחד אמר אף בפירות על דינרין
נמי מחלוקת.

ופירש"י: 'אף בפירות על דינרין נמי מחלוקת.
וטעמא דב"ש משום דדהבא פירא
הוא ולא מתחלל עליה מעשר'. ומבואר
שאפי' בדיעבד לא חל.

דיוק ה': בקושיית הגמ' אלישנא מצינא:
ולמ"ד סלעין על דינרין מחלוקת:
אדמיפלגי בסלעין על דינרין לפלגי בסלעין על
סלעין, אי אפלגי בסלעין על סלעין הוה
אמינא: ה"מ בסלעין על סלעין אבל בסלעין על
דינרין מודו להו ב"ה לב"ש דדהבא לגבי
כספא פירא הוי ולא מחללינן, קמ"ל.

ופירש"י: 'אבל בסלעין על דינרין אימא מודו
להו. דלא מיתחלי משום דדהבא
פירא הוא. קמ"ל'. הנה גם כאן כתב רש"י
דלא מיתחלי, כלומר: שלא חל בדיעבד.

והנה לכאורה הא דאמרי' הוה אמינא כו'
מודו להו ב"ה לב"ש כו' - אין הכוונה
דא"א לחלל כלל על זהב, אלא דוקא מכסף
לזהב א"א, וכלשון הגמ' 'דהבא לגבי כספא
פירא הוי', וא"כ: תהיה לנו הוכחה דגם
בכה"ג הדבר מעכב בדיעבד^ט.

דיוק ג' [וגם הוא על משקל הדיוק הקודם]:
איתא בגמ' (מה.): תא שמע"ה הפורט
סלע ממעות מעשר שני (מי שיש לו מעות
נחשת של מע"ש ובא לפורטן בסלע כסף
להעלות לירושלים מפני משאוי הדרך) ב"ש
אומרים בכל הסלע מעות וב"ה אומרים בשקל
כסף בשקל מעות, השתא לב"ש לגבי פריטי
מחללינן (דמדקתני ממעות מע"ש ש"מ חילל
פירות על הפרוטות) לגבי דהבא מיבעיא
(דמחללינן פירות ותיובתא דמ"ד אף בפירות
על דינרין מחלוקת). עכ"ד הגמ' (ופירש"י).
הרי לנו מדברי רש"י שהנושא הוא נושא
של דיעבד.

והעירו: שכאן כתב רש"י 'חילל פירות על
פרוטות' ואפשר להסביר [גם בדברי
רש"י] שהענין הוא מצד דלאו ברשיעי
עסקינן [עי' בדיוק ב'], [משא"כ לעיל דכתב
רש"י 'דקדשו במעשר', וכנ"ל].

[וגם פה - הנושא איננו לגבי חילול ממטבע
למטבע, אלא הנידון הוא דדלמא
נחושת בגלל שהיא 'פרי' לגבי כסף לא יהיה
אפשר לחלל עליה אפי' פירות, ואין ראייה
מזה לגבי חילול ממטבע למטבע].

דיוק ד': בלישנא מצינא: לישנא אחרינא
אמרי לה: רבי יוחנן וריש לקיש, חד
אמר מחלוקת בסלעין על דינרים, דב"ש סברי

ח. מע"ש פ"ב מ"ח.

ט. ודע, דמשלשון רש"י 'משום דדהבא פירא הוא' היה אפשר לדייק דגרס כך בגמ', כלומר: דלשיטת לישנא
מצינא - איננו מעלים על דעתנו צד לאסור לחלל על מטבע - מכח שהוא 'פרי' לגבי מטבע המעשר [עי'
במשנ"ת בסוף אות ג'], ואם א"א לחלל ממטבע למטבע זה יתכן רק מאחד משני טעמים, או 'כסף ראשון
ולא כסף שני', או: שהמטבע השני נחשב 'פרי' לגמרי וא"א לחלל עליו אפי' פירות, משו"ה כאשר הגמ'
אומרת דהו"א דסלעים על דינרין א"א לחלל - מוכרחים לפרש דהיינו משום דדהבא פירא לגמרי הוא. ולפי"ז
נמצא דהנידון הוא על מטבע שהוא 'פרי' גמור [ורק על זה רואים בדברי רש"י שמעכב בדיעבד].
אולם אין ספק זה מוציא מידי ודאי - רצוני: מידי גירסת הספרים שלנו דמפורש בה 'דהבא לגבי כספא
פירא הוי', ותו לא מידי.

החזו"א בזה, ונשים את דבריו עטרה לראשינו ואנחנו עקב לסולייטו.

וזו לשון החזו"א (בספר דמאי סי' ג' ס"ק ה'):

ב"מ מ"ה א' תוד"ה בכל, דלא ממעטינן אלא מים ומלח אבל לא פרוטה כו'.

נקדים את דברי הגמ' שם (מדובר על לישנא מציעתא הנ"ל): ת"ש"א הפורט סלע של מעשר שני בירושלים ב"ש אומרים בכל הסלע מעות וב"ה אומרים בשקל כסף בשקל מעות, השתא כספא לגבי פרימי מחללינן ולא אמרינן 'כסף ראשון ולא כסף שני', לגבי דהבא דחשיב מיניה מי אמרינן 'כסף ראשון ולא כסף שני'. אמר רבא: ירושלים קמותבת שאני ירושלים דכתיב ביה 'ונתתה הכסף בכל אשר תאוה נפשך בבקר ובצאן'.

וכתוב בתוס': 'בכל אשר תאוה נפשך. וא"ת: והא בעינן פרי מפרי וגדולי קרקע'. וי"ל: דלא ממעטין אלא מים ומלח, אבל לא פרוטה, דבפרוטה קונה בקר וצאן דהוו פרי מפרי'.

וא"כ נמסר לנו כאן כלל, שבכל מקום שאפשר לקנות אוכל אפשר גם לחלל [את הכסף] על פרוטה, להעביר את הקדושה על נחושת זהו כמו לקנות את האוכל עצמו, ומבואר בתוס' לעיל מיניה (בד"ה השתא) שגם לגבי לישנא קמא אומרים את הכלל הזה ולכן אפשר לחלל בירושלים כסף על נחושת [למרות שנחושת הוא פירא לגבי כספא].

דיוק ו' [והוא הנכבד מכולם]: איתא בגמ' (מה:): בשלמא להך לישנא דאמרת דמדאורייתא משרא שרי ורבנן הוא דגזרו ביה: היינו דקתני יעשה ולא יעשה, אלא להך לישנא דאמרת דמדאורייתא פליגי: מחללינן ולא מחללינן מבעי ליה. קשיא. ופירש"י: 'היינו דקתני לא יעשה. ולא קתני לשון חלול דקסבר יש חלול אבל חכמים החמירו עליו: ואין מחללינן מבעי ליה. הכי איבעי ליה למיתני: ב"ש אומרים אין סלעים מעשר שני מתחללין על דינרי זהב אי משום כסף שני אי משום דדהבא פירא הוא דהוי איסור דאורייתא ולא מיתפשי בקדושת מעשר'. והנה מפורש יוצא מפי רש"י ז"ל דאיסור זה הוא לעיכובא.

והנה הגירסא הכתובה בספרים שלנו 'מחללינן ולא מחללינן מבעי ליה' - צריכה עיון, שהרי 'מחללינן' ו'יעשה' היינו הך, דשניהם לשון של לבתחילה.

ומדברי רש"י בראש הדיבור נראה דגרס 'מחללינן', ואח"כ [בתוך הפירוש] כתב 'מתחללינן'. ומדברי הריטב"א נראה דגרס 'מחללינן', והתוס' בסוכה מעתיקים [פעמיים] 'מתחללינן'.

ולפי הגירסא 'מתחללינן' - מוכח מהגמ' עצמה שלא חל בדיעבד, וכדמפרש רש"י.

ב. והנה נמצא בידינו כעת דטיבעא אפירא לא מתחלל אפילו בדיעבד. אבל דבר זה מוקשה מכח כמה מקומות במשנה בבבלי ובירושלמי, ונבוא בעז"ה לראות את דברי

י. וגם החזו"א מעתיק 'מתחללינן'.

יא. מע"ש פ"ב מ"ט.

יב. ולכאורה אפשר להוסיף גם: פרוטת הנחושת איננה ראויה לאכילה, ויש תנאי שדבר הניקח בכסף מעשר יהיה מאכל.

יג. ואפשר להוסיף לזה מה שמבואר בסוגיין ובפירש"י - דבירושלים לא רצו להשתמש בכסף וכשנכנסו לירושלים היו כולם מחפשים להחליף את הכסף בפרוטות נחושת בשביל לקנות אוכל מהחנווני. [ועי' באות ד' ובהערה שם בשם הריטב"א].

מנורה חילול מע"ש ממטבע על מטבע בדרום קיא

לירושלים טבעא אפירי היינו פירי שאינו ראוי לאכילה אבל מידי דמאכל אף חוץ לירושלים מחללין עלי' וכדאמר סוכה מ' ב' מ"ש מתחללין על בהמה כו' והיינו חוץ לירושלים וכדמוכח שם מ"א א' מעשר ממש והא כתיב וצרת כו' וכמ"ש הר"ש פ"ק דדמאי מ"ב, וכדתנן פ"ק דמ"ש מ"ה הלוקח פירות כו' מויד יעלו כו' וכמ"ש כ' תו' קדושין נ"ה ב'.

הקושיא הנז' מתיישבת עפ"י התוס' דידן. דהנה כ' תוס' בקידושין [עפ"י הגמ' בסוכה] דמותר לקנות אוכל אפי' מחוץ לירושלים והא דאמרין הכא 'טיבעא אפירא לא מחללינן' זהו בפרי שלא ראוי לאכילה, אבל אוכל - מותר לקנות גם חוץ לירושלים, ועפ"י התוס' דידן [שנחושת דינה כאוכל] א"כ גם מחוץ לירושלים אפשר לחלל על נחושת, כיון שריבינו את הפרוטה להיות כאוכל, ומיושבת הקושיא הנז', דמה"ט מבואר במשנה ובירושלמי שאם חילל כסף על נחושת - מחולל.^{יד}

ומיהו כסף אדהבא לא מחללינן מה"ט, שאין דהבא יוצא בהוצאה ככסף.

לחלל מכסף על זהב, שאינו חריף, אסור מדאורייתא [גם בשעת הדחק] ומעכב בדיעבד.

אפשר דהיינו נמי טעמא דמה"ת מחללין חוץ לירושלים כסף על נחשת וכדתנן פ"ב דמ"ש מ"ו דמחללין כסף על נחשת מדוחק, וכדאמר בירו' שם ה"ג דכל ששנינו בפ"ק דדמאי מ"ב דמחללין לכתחלה בודאי אם עבר וחילל מחולל, ולכאורה קשה הא אמר בסוגיין דלב"ש דדהבא פירי אף דיעבד אין מחולל וכדפריך לק' מתחללין ולא מתחללין מבעיא לי' ופרש"י דלמ"ד דהבא פירי אף דיעבד אינו מתחלל, וא"כ על נחשת נמי לא יתחלל כיון דנחשת פירי.

בעת אומר החזו"א שעפ"י התוס' התיישרה לו קושיא, יש משנה וירושלמי דמבואר שם שאפשר לחלל כסף על נחושת מדאורייתא מחוץ לירושלים, דהא איתא שם שבדמאי אפשר לעשות כן לכתחילה וגם במע"ש 'ודאי' אפשר לעשות כן מדוחק, ומוכרח שמדאורייתא אפשר לחלל כך, וקשה: הרי בסוגייתנו מבואר [בסוף הסוגיא בגמ' ובפירש"י] שדין טיבעא אפירא הוא דינא דאורייתא ולא חל אפי' בדיעבד, והרי שנינו (ב"מ מד.) 'הנחושת קונה את הכסף' א"כ נחושת היא 'פרי' לגבי כסף.^{יד}

אלא ה"ט דמתחלל על נחשת דהוי כלוקח פירי לאכילה והא דאין מתחלל חוץ

יד. וכן הקשה בשיטמ"ק בסוגיין בשם גליון תוס'.

טו. והא דלכתחילה [שלא מדוחק] אסור לחלל כסף על נחושת מחוץ לירושלים, כבר פירש"י בב"מ (נו.) ד"ה (מפני) 'שבזיון מעשר הוא, ועוד: שהפרומות מחלירות'. ולשני הטעמים צריכים לחלק בטוב טעם מאי שנא דפירות על נחושת אפשר לחלל לכתחילה כדתנן במע"ש (פ"ב מ"ח.) ועיין. והעירו: דלפי מש"כ תוס' בסוכה דההיתר לקנות אוכל מחוץ לירושלים זהו דוקא כשעושה כן על מנת לאכול בירושלים, א"כ עדיין לא מיושבת המשנה הנז', דהא מבו' שם במשנה שאח"כ חזר ומחלל [את הנחושת] על סלע של כסף, וא"כ נמצא שחילל על נחושת שלא ע"מ להעלותה לירושלים. אמנם: החזו"א לא כתב את התנאי הזה [של ע"מ לאכול בירושלים], כי על כן - שאר הראשונים [מלבד התוס' בסוכה] לא כתבו תנאי זה, ושמעתי שבספר 'דרך ישראל' כתב דגם דעת התוס' כשא"ר, וכוונת התוס' להסביר דבכה"ג שרי דהא בהמה - ראויה ומתאימה היא להעלותה ולאוכלה בירושלים, ומביא שם ראיה לדבריו מדחזינון (בקידושין נו.) דמע"ש מתחלל על בהמה מחוץ לירושלים אפי' במזיד שחשב לאוכלה מחוץ לירושלים.

ג. ונראה לפ'רש כך, הרי מצינו שהתורה פוסלת אסימון וצריך כסף שיש בו צורה, כי גם בזמננו [שהיה המטבע עצמו שווה את ערכו], הכסף היה עובר ורץ מיד ליד, לא היו בוחנים אם הוא מתאים לעשות ממנו תכשיט פלוני ורק אז מקבלים אותו, אלא היו מביטים בצורה [המעידה על משקלו ועוד] ומקבלים אותו, ונמצא לפי'ז שמטבע זהו דבר שלא רואים בו אלא את הערך, ולכן התורה מתירה לחלל מע"ש על מטבע אע"ג שאינו אוכל, דכל כה"ג נחשב כאילו הקדושה לא שכנה בחפץ אחר מלבד הפרי המקורי והפרי הסופי'ט שניקח לאכילה בירושלים.^כ

ובגמ' דידן [דמבואר דטיבעא אפירא לא מחללינן] התחדש ונוסף המושג של 'פירא לגבי', שאם יש מטבע כסף של מע"ש ובאים לחללו על מטבע זהב, אע"ג דזהב הוא ג"כ מטבע, כיון שכסף הוא יותר 'מטבע', אין רשות להוריד אותו בדרגה כ"א. וזהו דין מדאורייתא הנלמד מ'וצרת הכסף', דאמנם אין חיוב לחלל רק על המטבע הכי מובהק, אבל אחרי שהקדושה נתפסה בכזה מטבע מובהק,

ג. ובעת ננסה להסביר את טעם הענין, ניתבאר לפי'ז מאי שנא דפרי מאכל - אפשר לקנות אפי' מחוץ לירושלים, ואילו מטבע שנקרא 'פרי' [לגמרי או ביחס למטבע המעשר] - א"א לחלל עליו].

מצוותו של המעשר - שמעלים אותו לירושלים ושם אוכלים אותו בקדושה, והנה רוב המקומות בא"י הם רחוקים מירושלים, ובדר"כ עשירית מהיבול זוהי כמות גדולה וכבידה^{טו}, ואמרה תורה שאפשר להמיר את המעשר בסכום כסף, את הכסף מעלים לירושלים ומחליפים אותו בחזרה לפירות וכך מקיימים את המצוה.

והנה דבר זה חידוש הוא, שפרי הקדוש לאכילה בירושלים - אפשר להעביר את קדושתו לדבר שא"א לאוכלו, שהלא אם אדם יקח סכין או מזלג וייעד אותו לצור בו תפילין או להיות ביה"כ, ודאי לא יחול בו דין 'הזמנה', וכמו"כ בקדושה, כשדבר מיועד לעשות בו מצוה מסוימת [בסופו של תהליך] והועדתי אותו לזה - הוא קדוש לזה^{יז}, ואיך יתכן שמטבעות כסף יהיו קדושות לאכילה בירושלים^{יח}.

טז. וגם יש פירות שלא נשמרים יותר מכמה ימים ספורים ובודאי שלא נשמרים עד הרגל הקרוב, במיוחד כשאנחנו מדברים על נטע רבעי שזה שייך בכל סוגי הפירות שבעולם ולא רק בדגן תירוש ויצהר, ובנטע רבעי כל היבול של השדה צריך להעלותו לירושלים.

יז. וידוע הדין 'אין לך דבר שנעשית מצוותו ומועלין בו'.

יח. ואל תשיבני מהקדש, שהוא כרשות ממונית ואפשר להקדיש כל דבר לבדק הבית, אבל במע"ש איכא למ"ד דממון הדיוט הוא והוא רק קדוש לאוכלו בירושלים. והעירו מדמי מזבח וצ"ע.

יט. ובאמת יש נידון אם אפשר לחלל פירות על פירות ודעת הרמב"ם שאפשר.

כ. וכיוצא בזה כתוב בס' הדושים ובאורים (שביעית י' י"ח): 'דאף בלא קרא דוצרת הוי פשיטא לן שאין מע"ש מתחלל על עבדים ובהמה טמאה ורקקעות, דכל שאינו ראוי למצוות מע"ש סברא הוא שאין מע"ש מתחלל עליו, ורק כסף שאינו חפץ בעל שימוש עצמי ואינו אלא מכשיר ביד האדם להשגת חפציו, זה ריבתה תורה שאפשר לחלל עליו כדי לרכוש בו בקר וצאן ויין ושכר, וס"ד לרבות אף מטבע שאין עליו צורה דסו"ס גם הוא לא נועד אלא לשמש בו ככסף רק טרם הטביעו בו הצורה, וזה נתמעט מוצרת, אבל כל חפץ בעל שימוש עצמי שאינו במצוות מע"ש פשיטא לן מסברא שאין מע"ש מתחלל עליו. ע"כ.

כא. וזכר לדבר: מעלין בקודש ואין מורידין.

מנורה חילול מע"ש ממטבע על מטבע בדרום קיג

בכסף על כסף, כמו שמבו' בגמ' דכסף על נחושת לא מתמעט מדרשה זו.

ומתריץ החזו"א:

ואפשר דבין דתרויהו שוין לא הוי בפירי.

ובנראה כוונתו: דלמרות שכסף אינו כמו זהב והוא יוצא בהוצאה בירושלים לקניית אוכל, אעפ"כ יש חילוק, שכאשר מחללים כסף על נחושת מתקדמים לאפשרות יותר רחבה של קניית פירות, לכן מותר לעשות כן כמו שמותר לחלל על פירות, אבל אם תרווייהו שוים א"א לטעון דיועיל מדין פירות^כ.

ואם תאמר: לפי מה שיוצא בחזו"א כעת, שבעצם יש לנו קושיא ממשנה וירושלמי והתשובה היא רק עפ"י הכלל הנו' דפרוטה דינה כאוכל, א"כ: כשהגמ' מקשה מהמשנה של הפורט בירושלים [ומתרצת 'שאני ירושלים' והאמת היא דלאו דוקא ירושלים אלא הכוונה לדברי תוס' דשאני פרוטה], הו"ל לגמ' להקשות מהמשנה הנו' [שמחללים כסף על נחושת מדוחק], דאיך יתכן זה הלא יש לנו כלל 'כסף ראשון ולא כסף שני', ולתריץ שנחושת דינה כפרי ולכן אפשר לחלל עליה.

התשובה: שדין זה ד'כסף ראשון ולא כסף שני' הוא רק לב"ש, ולכן א"א להקשות מסתם משנה אלא ממשנה שבה רואים בדברי ב"ש להיפך. ופשוט.

רואים את שאר המטבעות כחפץ בעל שימוש עצמי ולא כמכשיר לשמירת ערך ממוני. [ועדיין צ"ב, ואכן לקמיה הדר ביה החזו"א וכ' דאי"ז מדאורייתא].

ד. ועדיין יש לעי' בסלעים על סלעים נמי נהי דמדין כסף אמרינן ולא כסף שני יחללנו מדין פירות.

פירוש: הגמ' מקשה [בלישנא מצינא]: ולמ"ד סלעין על דינרין מחלוקת: אדמיפלגי בסלעין על דינרין לפלגי בסלעין על סלעין, ששניהם של כסף, ובהא ליתני דלב"ש אסור ולב"ה מותר.

ומקשה החזו"א: הרי מטבע של כסף יוצא בהוצאה בירושלים ואפשר לקנות בו אוכל, וא"כ: כמו שאפשר לחלל כסף על נחושת [למרות שיש דין 'כסף ראשון ולא כסף שני'] משום דנחושת דינה כאוכל, ה"ה כסף, דאמנם הנחושת נצרכת בשביל לקנות פירות אצל החנווני אבל גם הכסף נצרך בשביל לקנות בהמה^{כב}.

וצריכים להסביר שכוונת החזו"א להקשות דאע"ג שיש דרשה 'כסף ראשון ולא כסף שני' - נעמיד את הדרשה דוקא בכסף על זהב, דאל"כ: לא מובן מש"כ דיועיל 'מדין פירות', הלא על מקרה זה יש ילפותא שאסור, אלא כוונתו כך: שמכח סברא זו נאמר - שכוונת המיעוט היא דוקא בכסף על זהב או בזהב על זהב, אבל לא

כב. ועי' בחי' הריטב"א דכתב 'על כרחו צריך להחליף הכסף שהביא לירושלים בפרוטות דמסגי טובא והן צריכין לקנות דברים קלים שא"א לקנותם בכסף'. ע"כ.

כג. וחילוק כזה צריכים לומר גם על קושיא אחרת: דהנה הגמ' מקשה [בלישנא] על מ"ד 'אף בפירות על דינרין מחלוקת' - ממשנת 'הפורט סלע ממונות מע"ש' דמשמע שאפשר לחלל מפירות על נחושת, וקשיא לי: הרי נחושת דינה כפרי [וכתבו התוס' (בד"ה השתא) דפשיטא לן גם ללישנא דפרוטה כפרי (בירושלים)] ופרי מאכל מותר ליקח בכסף מעשר אף מחוץ לירושלים, אלא התשובה: דהתם אינו מתקדם לכיוון השגת האוכל, שהרי יש לו כבר כעת פירות של מע"ש [והוא בא לחללם על נחושת]. ועיין.

ה. כעת בא החזו"א ופורך את דברי עצמו:
מיהו מהא דאמר ירושלים קמותבת כו' משמע
דחזין לירושלים ליכא האי טעמא.

שלדברי החזו"א נמצא שמותר לחלל
מכסף על נחושת גם מחוץ
לירושלים וכל כוונת התרצן היא שפרוטה
דינה כאוכל, א"כ העיקר חסר מן הספר,
דהכי הו"ל לגמ' לשנויי 'פריטי קמותבת,
שאני פריטי' דדינן כאוכל.

אלא ודאי: דרק בירושלים מותר לחלל
על פרוטות, אבל מחוץ לירושלים
[אע"ג שאפשר לחלל על אוכל] א"א לחלל
על נחושת.

ובעת בא ההסבר, מדוע זה כך:

ואע"ג דבירושלים חילול כסף על נחשת זהו
דרך הוצאתו ומותר אבל חוץ
לירושלים אינו עומד להוצאה.

כשנמצאים בירושלים, שהמצוה שם לקנות
אוכל ולאוכלו בקדושה, אפשר
לחלל מכסף על נחושת דקונים בה פירות,
אבל מחוץ לירושלים אי"ז המקום שמוטל
עלינו לאכול בו את המע"ש, ואמנם אפשר
להעביר את הקדושה על מאכל ולומר
'נאכלהו בירושלים', אבל לחלל על נחושת -
כיון שאי"ז המקום שעומד לאכילה, אין
אפשרות לעשות כן. לכן, למרות שמבואר
בגמ' שנחושת הוי כאוכל אפי' לענין 'כסף
שני', אפ"ה יש הבדל בין ירושלים לחוץ
לירושלים. [ועדיין צ"ב].

והנה דברים אלו נאמרים כלפי הכלל של
'כסף שני', וכוונת החזו"א להקשות

דכמו"כ לגבי דין 'טיבעא אפירא' - א"א
לחלל על נחושת מחוץ לירושלים ולומר
שדינה כאוכל.

ונהי דאי חילל על בהמה מחולל אבל על
נחשת לא.

קשיא לי: מדוע נקט החזו"א לשון של
בדיעבד 'דאם חילל על הבהמה
מחולל', הרי [לפי דעת התוס' בקידושין הנז']
מותר לחלל על פירות לכתחילה. ותיצו
החברים: דשאני בהמה כדאמרי' בסוכה
'גזירה שמא יגדל עדרים'. ולא עיינתי.

ו. ובעת חזרת הקושיא מהא דאיתא במשנה
ובירושלמי שאפשר לחלל כסף על נחושת
מדאורייתא מחוץ לירושלים, דהא מבואר
בסוגיין דמחוץ לירושלים אין דין הפרוטה
כדין האוכל.

ולכן אומר החזו"א הסבר אחר:

אלא ה"ט דכסף על נחשת מתחלל דיעבד
משום דכל מטבעות הוי בכלל כסף מן
הדין וכיון דאמרינן דריבה אפי' כסף שני
מחללינן גם כסף על נחשת, והא דאמר טבעא
אפירי לא מחללינן אינו אלא מדרבנן.

כלומר: המושג הזה שיש הבדלים בין
המטבעות [שאם באים לחלל
מע"ש ממטבע למטבע א"א אם השני הוא
'פרי' לעומת הראשון], התורה לא מתייחסת
אליו ואין בזה בעיה מדאורייתא, בתורה
כתוב שאפשר לחלל על כסף שיש בו צורה
שיוצא בהוצאה, ולא איכפת לן מה שלגבי
חבירו הוא 'פרי' ^{כד}. אלא שחכמים גזרו שלא
לחלל באופן כזה.

כד. יתכן ששורש הדבר הוא מהגמ' בקידושין (יא:): דדרשינן התם 'כסף כסף ריבה' דאפשר לחלל מע"ש על פרוטות אע"ג דכתיב 'כסף'. והנה המהרש"א שם מביא ממהר"י בן לב [וגם המהרש"א מודה לו בזה],

לומר [כהריטב"א] דזהו מגזירה אטו פירות דלא חזו.

ודע, שבחי' הריטב"א כתוב כך: אלא לאידך לישנא דקאמר בדאורייתא פליגי מחללין ואין מחללין מבעי ליה. פירש רש"י ז"ל 'איבעי ליה למיתני אין סלעין של מע"ש מתחללין על דינרי זהב, אי משום כסף שני אי משום דדהבא פירא הוה, דהוה איסור דאורייתא ולא מיתפסי בקדושת מעשר' עכ"ל. ונראה מדבריו דלישנא קמא דפליגי בדהבא פירא וכספא טיבעא איסורא דאורייתא הוא ועליה נמי אמרין הכא דא"כ מחללין ואין מחללין מיבעי ליה. ויש ספרים שמוכיחין כן דגרסי אלא לאידך לישני וכו'. אבל ברוב הנוסחאות גרסינן אלא לאידך לישנא ולא מקשינן אלא ללישנא מצינא דדריש הכסף כסף ראשון וכו', דאילו ללישנא קמא לא קשיא ולא מידי, דההיא נמי מדרבנן היא שגזרו דהבא - דמיקרי פירא לענין מקח וממכר - אטו פירא ממש דלא מחללין עליו חוץ לירושלים מדאורייתא מפני טורח הדרך וכדפריש מרן ז"ל. עכ"ד הריטב"א ז"ל.

ולולי שהריטב"א כתב דנראה מדברי רש"י שלא כדבריו, היה אפשר לפרש בדברי רש"י ממש כדברי הריטב"א, דוק ותשכח דאין בלשון רש"י דבר המפריענו

ודע, דקושיית החזו"א נמצאת גם בגליון תוס' בשיטמ"ק, והתירוץ הזה האחרון כתוב ג"כ שם. וגם הריטב"א כ"כ, [דדינא טיבעא אפירא הוא מדרבנן], ופירש שם הטעם מדוע גזרו חכמים על זה, 'דרבנן הוא דגזרו בכל מידי דמיקרי 'פירא' אטו פירא ממשיה דיקרי... דלא חזו למיכל בירושלים...'. יעו"ש.

ז. כעת בא החזו"א ליישב את דברי הרש"י, שכתב שזהו דין מדאורייתא ומעכב בדיעבד:

והא דכתב רש"י דאי דהבא פירי הוי פסול דאורייתא נראה דאינו אלא למ"ד דגם בפירות על דינרין מחלוקת.

כלומר: מה שהגמ' מקשה על לישנא דמדאורייתא [מדקתני 'לא יעשה'], אין הכוונה להקשות לשני המ"ד, [לר' יוחנן ולר"ל], אלא הקושיא רק על מ"ד 'אף בפירות על דינרין מחלוקת': דאם זהב הוא 'פרי' גמור שא"א לחלל עליו אפי' פירות - זהו פסול מדאורייתא.

וזה שפיר מובן, שאם זהב הוא 'פרי' גמור - אי"ז מטבע, אלא סתם 'מטיל זהב' או 'מדליה', ולא מטבע כלל, לכן זה לא נכלל בתיבת 'כסף' [או בריבוי 'כסף כסף']. משא"כ בחילול ממטבע שהוא 'טיבעא' למטבע שהוא 'פירא' - שקשה מאוד להסביר שזהו פסול מדאורייתא^י, ועדיף

שהמדובר שם על גובה הסכום, דמלישנא דקרא 'ונתתה בכסף' הו"א דצריך לחלל לכה"פ על המטבע הכי קטנה מכסף, ולא על פרוטה, ומרבין דגם כמות קטנה של פרוטה אפשר לחלל, ולא מדברים בכלל על סוגי המטבעות אלא על גובה הסכום, ולעולם אפשר לומר שאת הסכום הזה [של פרוטה] צריכים להתפיס בתוך מטבע של כסף. אבל מדברי הרש"י שם יוצא שאכן מדובר שם על סוגי המטבעות, שמהפסוק היה יוצא שצריך לחלל דוקא על מטבע מכסף, ויש ריבוי שאפשר לחלל גם על מטבע מנחושת. וכן גורס הגר"א בספרי פ' ראה.

כה. לכאורה היה אפשר לומר גם אטו שאר הפצים [שאינם לא מטבע ולא אוכל].
כו. עי' לעיל אות ג'.

כיון שא"א באופן אחר, שהמעוות של כבל לא יכולים להגיע לירושלים.

ומקשה החזו"א: אם נכון מה שנתבאר - שאפשר לכתחילה לחלל מע"ש על אוכל מחוץ לירושלים, א"כ מה הוקשה לתוס', הרי בהמה זהו דבר הניקח בכסף מעשר.

ומתריץ החזו"א:

ואפשר דכונתם דה"נ מן הדין מחללינן כיון דמחללין עליו פירות וכ"ה בתו' סוכה מ' ב'.

ולא נתפרשו לן דבריו ז"ל, דהנה אם נעייין בדברי התוס' בסוכה, הם מתרצים [על הקושיא דתוס' דידן] שיותר לחלל על בהמה ע"מ להעלותה ולאוכלה בירושלים, אבל א"א לפרש כן בלשון החזו"א. וצע"ג.

(נמסר בכולל ביום ג' י"ב בתמוז ה'תשפ"א)

בריך רחמנא דסייען מריש ועד כען

מלפרש כן^{כז}. ויתכן דגם החזו"א עצמו זוהי כוונתו בדבריו כאן^{כח}.

והנה הבאנו באות א' עוד חמשה דיוקים מפירש"י שלא חל אפי' בדיעבד, אבל כמעט על כולם נוכל לומר את החילוק הכתוב כאן בחזו"א, שמדובר שם על מטבע שהוא 'פרי' גמור וא"א לחלל עליו אפי' פירות, וכאשר פירטנו בכל אחד במקומו בס"ד.

ח. ויש לתמוה במש"כ תו' מ"ד ב' ד"ה וטבעא, לפרש הא דהגוזל משום שאי אפשר, הא התם הוי פירי הניקח.

כלומר: איתא בגמ' בב"ק דמי שיש לו מעות בבבל שא"א להוציאם בירושלים [כי המלכויות מקפידות זו על זו], יכול לחלל עליהם מע"ש, כי אפשר לקנות בהם בהמה ולהעלותה לירושלים. ומקשים התוס': איך יכול לקנות בהמה חוץ לירושלים, הרי טיבעא אפירא לא מחללינן, ומתריצים התוס':



כז. ואדרבה ניחא טפי לפי"ז הא דהקדים רש"י ז"ל טעמא דכסף שני לטעמא דדהבא פירא, וכן [לפי הצעה זו] נוח מאוד לשון הגמ' 'בשלמא להך לישנא דאמרת דמדאורייתא משרא שרי ורבנן הוא דגזור ביה', דהיינו לישנא בתרא דלפירש"י בין לר"י ובין לר"ל האיסור הוא מדרבנן (כדפירש"י [בד"ה אפילו בפירות על דינרין מחלוקת] דפירי נמי אתי לשהויי, ועי' בחי' הריטב"א במקום), 'אלא להך לישנא דאמרת דמדאורייתא פליגי', דהיינו [לפי משנ"ת] לישנא מציעא בלבד, דבין לר"י ובין לר"ל האיסור הוא מדאורייתא. וק"ל.

כח. ודע דבס' קשות מיושב הוה פשיטא ליה דכוונת הגמ' כפי' הריטב"א ולכן פירש במאי דאמרינן 'קשיא' [ולא תיובתא וכיוצא] משום דהאי לישנא בלא"ה איתותב.

כט. כתבנו 'כמעט על כולם', כי באמת - בדיוק א' מדובר בהדיא רק על חילול ממטבע למטבע, [אבל כבר פקפקנו בו לעיל מטעם אחר כיעו"ש], ובדיוק ה' - קרוב לוודאי דלא מדובר על מטבע שהוא 'פרי' גמור וכמשנ"ת שם, וצ"ע.

ל. וחשבתי לדחוק ולפרש באופן אחר: דהחזו"א מפרש שכוונת התוס' להקשות [כדרך המהלך הראשון של החזו"א, עי' באות ב' ובאות ד'] שאם אפשר לחלל על בהמה ע"מ להעלותה ולאוכלה בירושלים (כדברי התוס' בסוכה), א"כ נוכל לחלל כמו"כ על זהב ע"מ להעלותו לירושלים ולקנות בו אוכל. אבל זה אינו, דא"כ הכי הול"ל 'כיון דמחללין אותו על פירות'.

הרב משה חליוה
מח"ס 'ענפי משה' וש"א"ס

בהא דכתב הטור דנהגו לברך במוצאי שבת על עצי הדס והמסתעף

הסרפד יעלה הדס, ויש נותנין טעם לדבר כיון דאיתעביד ביה חדא מצוה של הלולב ניעביד ביה מצוה אחריתי כדאיתא בעירובין רב אמי ורב אסי כדמיקלא להו ריפתא דעירובא הוו מברכי עליה המוציא אמרי הואיל ואיתעביד בה חדא מצוה דעירובא ניעביד בה מצוה אחריתי, וכתב ה"ר אפרים אני איני מברך על הדס שוטה שלבו יבש ואין בו לחלוחית של ריח ויש לי זכוית קטנה ובה מיני בשמים ועליה אני מברך עד כאן. ומיהו נהגו בכל המקומות לברך על ההדס ומנהג אבותינו תורה, עכ"ל.

וכתב עלה הבית יוסף וז"ל: ומ"ש רבינו ומיהו נהגו בכל המקומות לברך על הדס ומנהג אבותינו תורה היא, יש לתמוה על זה, שאם אין בו ריח ודאי שאסור לברך עליו ואם נהגו לברך מנהג טעות הוא ואם דעתו לומר דיש בו ריח היה לו לפרש, ועוד שנמצא שהוא מחלוקת במציאות, ולכן נ"ל שה"ר אפרים מודה שיש בו ריח אעפ"י שהוא יבש ומ"מ כיון שאין בו ריח לחלוחית רוצה לברך יותר על בשמים שעיקר ריחם בהם, וזה מבואר בדברי מהר"י קולון שכתבתי בסמוך, אבל בהדס הכשר מודה ה"ר אפרים שאעפ"י שהוא יבש קצת ריח יש בו, והטעם שנהגו לברך על ההדס במוצ"ש שמעתי סמך לדבר דכתיב [ישעיה נ"ה, י"ג] תחת הסרפד יעלה הדס, וסמך ליה [שם, נ"ו, ב'] שומר שבת מחללו, ובעלי הקבלה אומרים שיש סוד בהדס לברך עליו במוצ"ש, עכ"ל.

הנני להעלות עלי גליון מהא דעלה במצודת שכלי הדלה לבאר בדרך אפשר בכוונת דברי הטור והב"י ושאר אחרונים בהא דנהגו לברך על עצי הדס במוצאי שבת, ויפרד לחמשה ענפים:

א. בדברי הטור ורבינו אפרים, הב"י והב"ח, ויחקור באיזה הדס מייירי, אי הדס דהיה אגוד בהלולב, או אפילו הדס דעלמא, ויתלה זה בדעת הנך רבוותא.

ב. מדקדק בלישנא דהשו"ע דלכאורה אפילו הדס דעלמא, ומוכיח כן מהזוהר הק' בכמה דוכתין, ודן לומר דבזה איפלוג המג"א והט"ז, ובדעת הגר"א ז"ל.

ג. להאמור יתכן דבזה גופא חלוקין המשנה ברורה והכה"ח בדעת' דהשו"ע.

ד. מוכיח מדברי המקובלים מארי דרזין דהאי הדס אפילו דמעלמא נינהו ולא דוקא דמצוה.

ה. העולה להלכתא, ומביא איזה דעות בעיקר ברכת ההדס במוצ"ש, ומנהג מרן הגאון החסיד רבי משה שמואל שפירא זלה"ה ריש מתיבתא דבאר יעקב, ודברי מו"ר מרן הגר"ח ק"שליט"א בספרו שונה הלכות, ודעת מו"ר מרן הגר"א י"ל שטיינמן שליט"א, ושו"ת משנת יוסף להגר"י ליברמן שליט"א, ודברי הגה"צ רבי שריה דבליצקי שליט"א.

א. כתב הטור הלכות שבת (סימן רצ"ז) "ונהגו לברך על עצי הדס וסמך לדבר כל שומר שבת מחללו, וסמך ליה תחת

איברא דאית לן לעיוני אם הא דנהגו לברך אעצי הדס במוצ"ש הוא דייקא בעצי הדס דהיו אגודין בהלולב, או דילמא דאפילו עצי הדס דמעלמא.

ואשר נראה דתלי' זה בהנך ב' טעמי דמייתי הטור בעיקר המנהג דנהגו לברך אעצי הדס, דלטעמא קמא דסמך לדבר כל שומר שבת מחללו וסמך ליה תחת הסרפד וכו' היינו אפילו עצי הדס דמעלמא, לטעמא בתרא דכיון דאיתעביד ביה חדא מצוה וכו' מוכח דדייקא בעצי הדס דהיו אגודין בהלולב. אכן בשיטת ה"ר אפרים דנקיט הטור יש לעיין דהנה כתב הב"י בשטתי' דהר"א וז"ל: וכתב הגאון מהר"י קולון בשורש מ"א שהדס הכשר לא היו מריחים בו לפי שהיו מצניעים אותו לשנה אחרת והיו חוששים שאם יריחו בו בכל מוצ"ש שמא ינשרו עליו ויפסל אלא בשיטה שמשמין למילוי היו מריחין ומשו"ה לא היה רוצה הרב ר' אפרים להריח בו כיון שאינו מריח כל כך, אבל בהדס הכשר מודה ה"ר אפרים שאעפ"י שאין בו ריח כל כך מברכין עליו הואיל ואיתעביד ביה מצוה חדא, עכ"ל. ומשמע דס"ל להב"י בשטתי' דהר"א וז"ל דאין לברך אהדס דמעלמא אולם הדס דה"י אגוד בהלולב שפיר יברך עליו הגם דאינו מריח כ"כ ולפי דאיתעביד ביה מצוה חדא.

ברם בדברי הב"ח מבואר דלא כן, דהא כ' אדברי ה"ר אפרים וז"ל: נראה ודאי דאע"ג דהיה ההדס כשר ובא מן הלולב של מצוה מדמתעבידא ביה מצוה חדא מכל מקום כיון דלא היה לו ריח טוב טובא לא היה מברך עליו, דמצוה מן המובחר הוא שיהיה לבשמים ריח טוב כל מאי דאפשר, ולכן קרא אותו הדס שוטה הלשון אומר רב אשי על הדס דעליו קיימי תרי וחד דקרי ליה הדס שוטה לפי שאינו ראוי לברך עליו

לנטילת לולב כדאיתא פרק לולב הגזול (סוף דף ל"ב) וקרא רבינו אפרים לזה גם כן הדס שוטה לפי שאינו ראוי לברך עליו להבדלה במקום בשמים, אע"ג דלענין ברכת הריח היה הגון לברך עליו בורא עצי בשמים דסוף סוף נהנין מריחו. מ"מ לא היה הגון בעיניו לברך עליו להבדלה דבעינן ריח טוב טובא וחשיב כדפי', וכתב רבינו על דבריו ומיהו נהגו וכו' ומנהג אבותינו תורה היא, כלומר כיון דעכ"פ אית ביה ריח טוב אע"ג שאינו כל כך ריח חזק וחשוב אפ"ה כיון דאתעבידא ביה מצוה חדא, וקבלה מאבותינו סמך לזה מפסוק כל שומר שבת וכו' יש עלינו לקיים מנהג אבותינו, עכ"ל.

הרי דהב"ח ס"ל בשטתי' דהר"א דהאי הדס, הדס דה"י אגוד בהלולב הוא, וכיון דאין בו ריח טוב טובא ולהבדלה בעינן ריח טוב טובא, לא היה מברך עליו, יתירה מכן חזינן דהב"ח מפרש לב' טעמי הטור בחדא מחתא, דהא דמברכין אהדס במוצ"ש הוא לפי דאיתעביד ב' מצוה חדא, ולא עוד דגם קבלה מאבותינו סמך לזה מקרא דכל שומר שבת וכו', ולפי"ז נראה ברור דלדבריו אין שום ענין לברך אעצי הדס דאתו מעלמא, דאין להו המעליותא דאיתעביד בהו מצוה חדא, (ודכן משמע מהר"א מפרג דמייתי הדרכי משה סק"א ע"ש. וע"ע במדרכי ברכות (סי' קפ"ח) ובחידושי אנשי שם (שם), אות ב') ודוק היטב הדק).

מיהו בדעתי' דהב"י אין לן גילוי להדי' מאי קסבר, דהא כל הא דביאר והזכיר להך דכיון דאתעביד ביה מצוה חדא, הוא בדעתי' דה"ר אפרים, אך איהו גופי' נקיט בשלהי דבריו ב' טעמי כדמיתנין לעיל חדא דתחת הסרפד וסמך ל' וכו', ותו מבעלי הקבלה דיש סוד בהדס לברך עליו במוצ"ש, ולהאמור לכאורה הוא אף אהדס דמעלמא,

דוכתין בס' הזוהר, עיין בפ' ויקהל (דף ר"ח ע"ב) וההוא ריחא מעליא דבוסמין איהו הדס וכו', וע"ע בפ' שמות (דף כ' ע"א) ועל דא הדס במוצאי שבת, (וע"ע בפ' בראשית (דף י"ז ב') ובפרשת צו (דף ל"ה ב') ע"ש), ואכתי עלה לן מדברי הזוה"ק דאין ענין דייקא בהדס דמצוה אלא אפילו הדס דאתי מעלמא שפיר מעלי למוצ"ש.

אלא דאמנם מדברי הט"ז (סק"ז) נראה דפירש בדעתו דהשו"ע כטעמא בתרא דמיייתי הטור, דהא כתב וז"ל על הדס - פי' דשל לולב כיון דאיתעביד ביה חדא מצוה ליעביד ב' אחריתא, ע"כ. ובדעתו דה"א דנקיט רמ"א פי' הט"ז וז"ל וי"א ס"ל דכיון שאין בו ריח שפי' כיון שהוא יבש ע"כ אין לברך עליו ע"כ וע"ש בכ"ד, נמצא דהט"ז קסבר בדעתו דהשו"ע דהאי הדס, הדס דמצוה הוא ולא דמעלמא, ולפום פשטי' דברי רמ"א ז"ל מטיין כמש"כ הט"ז, ודוק.

ונראה דאף הגר"א ז"ל פי' בדעתו דהשו"ע כטעמא בתרא דנקיט הטור, מדכתב מקור לדברי השו"ע וז"ל נהגו לברך וכו' ברכות ל"ט ע"ב, שבת קי"ז ע"ב רבי אמי ורבי אסי כו', ע"כ, הרי להדי' דקסבר בדעתו דהשו"ע דהא דנהגו לברך אהדס הוא הדס דמצוה ולצד דאיתעביד ב' חדא מצוה ליעביד ב' אחריתי וכו', ולהנך רבוותא אפשר דצ"ל דהאי טעמא דתחת הסרפד יעלה הדס וכו' הוא טעם לשבח אטעם העיקרי דאיתעביד ב' חדא מצוה וכו', (וכעין זה תלינו לעיל הא דכתבו הב"י והב"ח בדעתו דהטור ע"ש), ולהאמור אפשר דאף המג"א בצינו וכ"נ הזוהר. נתכוון ג"כ לטעמא דש"ס, ובפרט דמי לן גדול מרבינו הגר"א זלה"ה דהי' מארי דרוזין וכל סתום ממנו לא נעלם ומהא דפי' דהא דנהגו וכו' הוא לצד דאיתעביד ב' חדא מצוה וכו', יתכן דכן פי'

ולאו דוקא דאיתעביד ביה מצוה, ואפשר דבזה יתיישב קצת הא דהקשו בחי' הגהות (להני אחי גאוני מהר"י למהרמ"ש זלה"ה מייא) וז"ל תמוה מאוד שהב"י כתב שמעתי, והדברים מבוארים בטור להדיא. ואולי בטור שלפני הרב ב"י לא היה כתוב כן, עכ"ל, אך אמנם כבר העירו דבטור הנדפס עם הב"י דפו"ר ג"כ איתא, וצ"ע, אך נלע"ד דבכוונה מכוונת כתב כן הב"י דשמע וכו' ולפי דבא ללמדינו דב' טעמין נפרדין איכא הכא, ודמהם מסתעפת נ"מ על איזה הדס יש לברך במוצ"ש, וכמשנ"ת באורך דלטעמא קמא דתחת הסרפד וכו' הוא אפי' בהדס דמעלמא, וחזוק זה הב"י מדברי בעלי הקבלה דיש סוד בהדס במוצ"ש, ולטעמא בתרא דנקיט הטור רק אהדס דמצוה, והיינו אף לאפוקי ממ"ש הב"ח דפי' דהנך ב' טעמי דהטור חדא נינהו דמ"ש תחת הסרפד וכו' הוא רק קבלה מאבותינו סמך למאי דנהגו לברך אהדס דמצוה, וכו', והב"י לא ס"ל הכי, ודוק.

ב. אשר על פי זה הבוא נבוא לדון במ"ש השו"ע סי' רצ"ז (סעיף ד') וז"ל נהגו לברך על ההדס כל היכא דאפשר, וכתב עלה הרמ"א וז"ל הגה: וי"א דאין לברך על הדס היבש דאינו מריח רק על שאר בשמים (טור בשם הר"ר אפרים והר"א מפראג) וכן נהגו במדינות אלו ונ"ל דיש להניח גם הדס עם הבשמים דאז עושין ככולי עלמא, ע"כ.

והנה השו"ע לא פי' לן כלל באיזה הדס קמייירי רק סתם וכתב "נהגו לברך על ההדס כל היכא דאפשר", ולא כתב דדייקא הדס דמצוה, ומשמע דס"ל דהאי הדס אפילו דמעלמא.

ונראה להוכיח כן מהא דכתב המגן אברהם (ס"ק ב') אדברי השו"ע וז"ל וכ"כ הזוהר, עכ"ל. וכוונת קדשו להא דאי' בזוה"ק דיש לברך אהדס במוצ"ש ונתפרש כן בכמה

קצת מצוה לכתחילה להדר אחריו, וכן כתב בזוהר, וסמך לדבר "ותחת הסרפד יעלה הדס", וסמך ליה "שומר שבת מחללו" וגו', והיש אומרים סבירא להו דכיון שנתייבש וניטל ממנו עיקר הריח אין לברך עליו, עכ"ל, ומשמע דהמשנ"ב מפרש בכוונת דברי השו"ע (והזוה"ק) דהאי הדס דמצוה הוא.

אולם הכף החיים (ש??, ס"ק כ"ט) כתב אמ"ש בשו"ע "כל היכא דאפשר" וז"ל: ר"ל אבל היכא דלא אפשר בהדס יש לברך על בשמים אחרים, עכ"ל. ומדבריו דהכה"ח מבואר דלא פ"י דא"א לברך אהדס לצד דיבש הוא אלא דכל היכא דא"א בהדס יתכן דליכא ליה הדס אפי' דמעלמא ולזה יברך אבשמים אחרים, ועיין בכה"ח (שם, סק"ב) דמשמע דאיכא ענין בהדס בכל גווני, ויש לעיין דהמשנ"ב ציין מקור דבריו בשעה"צ (אות י"א) דהוא מהבית יוסף, ולפי מה שנתקנו לעיל יתכן דכל הא דכתב הב"י הוא רק בדעתו דהר"א, אך איהו גופי' בשו"ע לא פ"י דדווקא הדס דמצוה, דממ"ש בב"י בשלהי דבריו שם משמע דאיכא ענין בהדס בכל גווני אף דמעלמא, ודכ"מ בזוה"ק, וגם מ"ש במשנ"ב מהזוה"ק, הלא שם לא נתפרש דדייקא הדס דמצוה, ואולי דהמשנ"ב מפרש כדביארנו לעיל בדעת הט"ז וביאור הגר"א דהך טעמא דהזוהר הוא טעמא לשבח על הטעם העיקרי דאיתעביד ב"י חדא מצוה, ויל"ע בזה.

ד. ומעתה אביא בזה כמה מרבתינו המקובלים דמשמע מדבריהם דהאי הדס אפילו דמעלמא נינהו, ולא דוקא הדס דמצוה, דעיין בספר מדבר קדמות למרן הגר"חיד"א ז"ל (מערכת הש' אות י"ג) דכתב וז"ל לכל א' מישאל בא לו תוספת נפש יתירה לפחות וצריך ג' הדסים כשרים שיהיו כסא לג' מלאכים הבאים ללוות הנפש

ג"כ בזוה"ק דקאי אהדס דמצוה, ומיהו הלא מקום ישנו לפרש כדפרשינן דהאי הדס אפילו דמעלמא הוא אחר דמהזוה"ק לא מצאנו גילוי דבעי דייקא הדס דמצוה וכפ"ז גם בדעתו דהשו"ע נוכל לפרש כן, ומצאתי בספר תשב"ץ לרבינו שמשון בר צדוק ז"ל (פסק פ"ו) דאחר דמיייתי לדברי רבינו אפרים כתב וז"ל ואני בתוך קבלתי דלברך על ההדס מצוה מן המובחר וסמך לדבר ותחת הסרפד יעלה הדס וסמך ליה כל שומר שבת וגו', עכ"ל, ומדבריו נמי נראה דס"ל דאיכא בהדס ענין מיוחד במוצ"ש וגם דלא פ"י באיזה הדס מיירי, (ומ"מ בדעת הראשונים נראה קצת דכולהו מיירי בהדס דה"י אגוד בהלולב, דעיין מה שכתבנו לעיל בביאור ד' הב"י בדעתו דהר"א, ועיין היטב במור וקציעה להיעב"ץ ז"ל דכתב אדברי הב"י במ"ש "שמימין למילוי" וז"ל: ר"ל למלא מספר בדי הדס שלוקחין האשכנזים ללולב יותר מהדין, עכ"ל, ועיין היטב בטור או"ח שלהי סימן תרנ"א והבן, ומיני' מבואר דאין ענין בבדי הדס גרידא רק דהיו דמצוה וז"ש הב"י ש?? דבהדס כשר מודה הר"א וכוונתו הדס כשר היינו א' מג' בדי ההדס דשימשו לצאת יד"ח מצוה ולא שאר ההדסין דהיו למילוי כמש"כ ש?? ע"ש היטב, אך כל זה כבר כתבנו די"ל דפ"י הב"י בדעתו דהר"א, ואין מוכרח דאיהו ס"ל כן ויל"ע).

ג. ואם כנים דברינו דיש לפרש בדעתו דהשו"ע ב' מהלכים בהאי הדס, נוכל לפרש דבהא חלוקין אף המשנה ברורה והכף החיים, דהנה במשנ"ב (שם, סק"ח) כתב: על ההדס - פירוש דשל לולב כיון דאיתעביד ביה חדא מצוה, ליעביד ביה מצוה אחריתא, ודוקא בשאר ימות השנה, ולא בסוכות דהוקצה למצוותו ומה שכתב "כל היכא דאפשר", היינו כל היכא שיש בו עוד ריח

שבת ג' בדי הדס ולייחדן במק"א להבדלה
 דהזמנה מילתא היא ובשלהי דבריו כתב וז"ל
 וכן שמעתי מפי מקובל שראה בספר אחד
 ישן וקדמון מאוד על ענין ג' בדי הדס
 להבדלה משולשים ולייחדם במקום אחד
 והזריז בזה זריז ונשכר אקרי ומי שאי אפשר
 לו במכי לא הפסיד והכל לפי הכוונה, עכ"ל,
 ועיין בספר משנת חסידים (דפוס אמסטרדם
 דמ"ב מדה"ס) דכתב יברך על אגודה של
 הדס שבה שלוש בדים משולשים, ע"ש,
 ועיין עוד בבן איש חי (שנה ב' פרשת ויצא
 אות ט') מאי דמייתי מדברי רבינו האריז"ל
 בשער הכוונות, ע"ש, ועיין בשו"ת משנת
 יוסף להגאון האדיר רבי יוסף ליברמן
 שליט"א (בעניני שביעית ח"א סימן כ"ד)
 מ"ש במנהג צפת בזה, עיי"ש, ודכן כתבו
 בעוד ספרי דרבנן.

הראיית לדעת דלדעתייהו הך הדס לאו דוקא
 דמצוה, אלא דאיכא ענין אף בהדס
 דמעלמא (ובלבד דיהיה הדס כשר כמש"כ
 המדבר קדמות והדבר בעתו והסדה"י
 ומשנ"ח ובא"ח מהאריז"ל וכו'), וכפי זה
 שפיר נוכל לפרש דאחר דהב"י הזכיר בשלהי
 דבריו דשמע דאיכא סוד בהדס, סתם דבריו
 בשו"ע ולא פ"י דדייקא הדס דמצוה דאפשר
 דאזיל בדעתייהו דרבותינו בעלי הקבלה
 דסברי דאפילו הדס דמעלמא איכא ב"י סוד
 וענין לברוכי עלי' במוצ"ש, ודוק. (ויתכן
 דחלק מן האחרונים ס"ל דכיון דלא פ"י
 השו"ע להדי' צ"ל דאזיל לפשוטו של טעם
 לפי דאיתעביד ב"י חדא מצוה, ולפי"ז הוא
 דוקא הדס דמצוה, ורבינו הגר"א ז"ל כידוע
 ס"ל דאין פלוגתא בין הנגלה לנסתר, רק כל
 דוכתי דנראה פלוגתא אות הוא כי לא הבינו
 דברי הקבלה ואכמ"ל בזה, רק דכאן הוא
 מנהג שנזכרו בו להנראה לעינינו ב' טעמי
 ויש לעיין בזה).

ונשארים עמה ויש לה שמחה ובעת
 ההבדלה שמברך על הדס הנזכר הולכת
 הנפש יתירה עם המלאכים ומברכת לבעל
 הבית ואם אין ג' הדסים הולכים המלאכים
 ונשארת עצבה ובעת ההבדלה מקללת וכו',
 מזה"ה חס"ל עין הקורא נהר מ"ט דף כ"א
 ע"ש שהאריך בזה, עכ"ל.

בדומה לזה מצאתי בספר דבר בעתו
 להגה"ק מהרש"ם משה זלה"ה (דף
 ס"ט מדה"ס) וז"ל: כתב הרב ח"י פ"ד
 שיזמין ב' אגודות הדס כשר כעבות האמור
 בתורה נגד זכור ושמור ולפחות ג' בדי הדס
 כשר והדס שוטה לא יגישנו אל מזבח השם,
 ומורי נר"ו היה אומר כי בע"ש באים אל
 האדם ג' מלאכים מעולם היצירה מיכא"ל
 וגבריא"ל ואוריא"ל וג' בדי הדס משולשים
 שמרומזים להם הם משכן שלהם ובאים
 ללוות את הנפש היתרה ובראות הנפש משכן
 למלאכים היא צהלה ושמחה ונשארים איתה
 עד מוצאי שבת ויריח במ ג' פעמים ואז
 הולכים אתה ללוותה עד מקומה והנפש
 מברכת לבעה"ב בעבור ההנחה ההיא
 שקבלה, ומי שלא זמן ג' בדי הדס כשירות
 מע"ש כשבאים הג' מלאכים ואין מוצאים
 מקום למנוחתם יסעו וילכו והנפש לבדה
 עצובת רוח ומקללת ח"ו להבעה"ב ואשר לא
 נמצא הדס כשר לא יברך על השוטה, ע"ש,
 והנה לפי דבריו שאם לא הזמין ג' בדי הדס
 לא יוכל לומר שלום עליכם מלאכי השרת
 בואכם לשלום ברכוני לשלום ואדרבה מעורר
 עליו עוררין למצוא עונו לשנוא ומוסיף על
 חטיאתו פשע, עכ"ל, (ועיין עוד בספר אור
 צדיקים למהר"ם פאפירש זלה"ה סימן כ"ח
 ס"ק ט"ו, וסימן כ"ט סק"י בענין ההדסין
 דליל ש"ק).

ובספר סדר היום (כוונת ברכת הבדלה)
 האריך בהא דיש להזמין מערב

ה. ולענין הלכה הנה לבני אשכנז כבר הכריע המשנ"ב סי' רצ"ז (סק"א) דבמוצ"ש יברך על כל מין שיהיה מן הבשמים "בורא מיני בשמים", אף דביום חול יש לברך על כל מין כברכתו הראויה לו כמש"כ סי' רט"ז מ"מ במוצ"ש מברכין אכולי מיני בורא מיני בשמים כדי שלא יבואו ההמון עם לטעות, דאין הכל בקיאיין בכל ברכה המיוחדת, אך בברכה זו דמיני בשמים יוצא על הכל ומיהו סיים המשנ"ב וז"ל "ומכל מקום לכתחילה טוב יותר שיקח לבשמים דבר שברייתו בורא מיני בשמים כגון המוסק שקורין פיז"ם או נעגילע"ך שגם זה להרבה אחרונים ברכתו הוא בורא מיני בשמים", עכ"ל, ודכן עמא דבר, (ועיין עוד במגן אברהם סימן רצ"ז מ"ש מהשל"ה הק'), ודכן העלה בערוך השולחן (שם, אות ד'), וכ"כ בספר קיצור שולחן ערוך (סימן צ"ו אות ח'), אלא שהוסיף שם דיש ליקח גם הדס הואיל ואיתעביד ביה מצוה חדא וכו' והוא לפום מ"ש רמ"א ז"ל (סי' רצ"ז סק"ד), ע"ש.

והמנהג בבית מו"ר מרן הגר"ח קנייבסקי שליט"א דמברכין על ציפורן הנקרא נעגילע"ך בורא מיני בשמים, (ובדרך כלל על אתרוג דמצוה שנועצים בו הציפורן הנ"ל כמנהג העולם ואפשר דהלא ג"כ לצד דאיתעביד ביה חדא מצוה וכו' ויל"ע), וכמדו' גם כשאין ציפורן מברכין על בשמים אחרים כהדסים בורא מיני בשמים.

אמנם לבני ספרד עיין בבן איש חי (ש"ב פרשת ויצא אות ט') דמייתי מהאריז"ל בשעה"כ וז"ל: מאותם שתי אגודות הדס שיש לך מן שבת שהם משולשים תיקח עתה כליל מוצאי שבת שלושה הדסים כשרים ותריח בהם בעת ברכת עצי בשמים", עכ"ל, ודכ"כ בכף החיים סי' רצ"ז (סק"א ל"א).

ברם יש לעיין דמצאנו אף פוסקים מרבני אשכנז דס"ל דאם מברך על עצי הדס במוצ"ש יברך עצי בשמים, עיין בספר שלחן שלמה להגרש"ז זלה"ה אב"ד מיר (סי' רצ"ז סק"ב), ודכ"כ להדיא בספר המנהגים לרבינו יצחק אייזיק טירנא ז"ל דבמנהג של מוצ"ש כתב וז"ל ועל כל מיני בשמים בורא מיני בשמים ועל הדס בורא עצי בשמים, ע"כ. ועי"ש, ושור"ר בספר מתנה טובה להגר"ר אברהם אביש ציינזירט שליט"א (עמוד שכ"ו) שכתב בהגהות "בבית גנזי" מסידור רבי שבתי וסידור כתר נהורא דכתבו לברך אהדס בורא עצי בשמים אך בסידור רבי אשר וסידור הרב מלאדי כתבו דיש לברך אהדס במוצ"ש בורא מיני בשמים, ע"ש, וכפי הנראה סידור הר"א והרב מלאדי אזלי לפום מ"ש המג"א בשם השל"ה הק' ודכן העלה המשנ"ב דנקיטנא, (וכמדו' דכן מבואר ג"כ בלקט יושר ע"ש עמוד 57, ודו"ק).

וקצ"ע דבמקור חיים להגר"ח בדרך זלה"ה סי' רצ"ז כתב ע"ד השו"ע נהגו לברך על ההדס "פירוש בורא עשבי בשמים ויהיו שם ג' בדי הדס ויזמינם מערב שבת", עכ"ל. ויל"ע במ"ז ?? עשבי בשמים, [ואולי אין כוונתו להדסין דעץ רק מין הדומה לזה דאינו מתקיים משנה לשנה, ויש לברר זה] שוב שאלתי מהגאון רבי דוד יצחק שפירא שליט"א ר"י באר יעקב היאך נהג אביו הגאון החסיד האמיתי מאורן של ישראל רבי משה שמואל זלה"ה, וא' לי הגרד"י שליט"א דהי' מברך במוצ"ש על הנקרא "ציפורן" (נעגילע"ך) מיני בשמים, אך זוכר דלעיתים הי' לו מיני עשבים (ולא זכור לו שמם) והי' מברך עליהם בורא עשבי בשמים, ודכן נוהג הגרד"י שליט"א גופי' לברך על מיני עשבים הגדלין בביתו בורא עשבי בשמים, (והוא דלא כמוש"כ במשנ"ב דנקיטנא).

מיהו עיין בשונה הלכות למו"ר מרן הגר"ק שליט"א והגרא"צ טורצין זלה"ה (סי' רצ"ז ב') דכתב וז"ל: מברכין במו"ש בורא מיני בשמים אפילו אם מברך על עצי בשמים או על עשבי בשמים ומ"מ לכתחילה טוב יותר שיקח לבשמים דבר שברכתו בורא מיני בשמים כגון המוס"ק שקורין פיז"ם או נעגלי"ך וכו', עיי"ש היטב.

ודכן כששאלתי ממו"ר מרן הגראי"ל שטיינמן שליט"א איך לנהוג למעשה כשיש לו הדס או עשבי בשמים במו"ש, אם יברך ברכתן הראוי' או דיברך מיני השיבני מו"ר מרן שליט"א: "מה שכתוב במשנה ברורה", ע"כ, (והיינו דיברך בורא מיני בשמים).

שו"ר בשו"ת משנת יוסף להגאון האדיר רבי יוסף ליברמן שליט"א (חלק י' סימן

ס"ח) דהעלה להלכתא וז"ל למעשה מי שיש לו הדסים טריים מריחים, יברך עצי בשמים כהזוה"ק והאר"י ז"ל ויסוד ושורש העבודה (סוף שער ח'), וכדמבואר במג"א (רס"י רצ"ז) ממרהי"ו (ושם סק"ג) עיי"ש, וכמנהג הספרדים (כף החיים סי' רצ"ז, ל"א), - ואם מריחים חלש, יניח עלי הדס לתוך קופסת בשמי צפורן ויברך במ"ב (כבשלה"ק, המג"א והמשנ"ב), - ואחרי ברכת במ"ב יכול להריח בנענע וכדומה, וכיש לו רק עשב כמו נענע יברך עשבי בשמים, דהשלה"ק הורה למעשה רק בתערובת במ"ב, עכ"ל ועיי"ש בכל דבריו.

והגה"צ רבי שריה דבליצקי (שליט"א) [זצ"ל] אמר לן "מה שהוא (המשנה ברורה) אומר זה מנהג אשכנז, אך הספרדים נוהגים לברך כל ברכה כתיקונה", (ושאלתיו איך איהו גופי' נוהג וא' לי: עפ"י רוב כמנהג אשכנז).

טעימת נשים מיין הבדלה

ואח"כ נוטל הכוס ביד שמאל, ובאו כל בניו וכלותיו וניניו ונתן להם לשתות מידו, עכ"ל, הרי לן דרבינו התרומת הדשן ז"ל לא חייש להא כלל.

ולקושטא דמילתא הלא כן פסק הטור דציין הלקט יושר דז"ל שם: ושותה מלא לוגמיו ומטעים בני ביתו, ורב סעדיה כתב אין צריכין בני ביתו לטעום מכוס של ברכה, עכ"ל, ולפי"ז גם רס"ג לא כתב דאין להם לשתות, רק דאין צריך.

ואעיקרא נראה דיש לתלות כל זה בהחקירה הידועה אי בני ביתו מקרי אשתו או לאו, ומקודם שאכתוב בזה אביא הא דכתב כאן הב"ח וז"ל: ורב סעדיה כתב אין צריכין וכו' משמע דוקא גבי הבדלה אין צריך אבל גבי קידוש צריך, ויש ליתן טעם

בקובץ אליבא דהלכתא גליון נ"ח הרחבנו בביאור המנהג דנהגו הנשים שלא לשתות מכוס דהבדלה, וכתבנו דלא מצאנו מקור למ"ש בספר נתיבות המערב דמייתי דיש נשים דשתו מיין ההבדלה, והן עתה מצאתי בספר הליכות בת ישראל (פרק ט"ו ס"ק פ"ט בהערות) דכתב כן מספר ערוך השולחן סי' רצ"ו (סק"ה) דלאו כל הנשים חוששות לענין זה, וציין גם לס' לקט יושר דמייתי דרבו התורה"ד הביא לדביתיהו לשתות מיין ההבדלה, ע"ש.

וחפשתי בהלקט יושר ומצאתיו בחאו"ח (בהוצאת הר"י פריימאנן עמוד 57) וז"ל: וזכורני ושותה הבדלה ונתן הכוס לאשתו, [וכן מצאתי בא"ח בסי' ש"ו (לפנינו רצ"ט) וז"ל ומטעים בני ביתו וכו' ע"ש]

בד"ה דף כ"ט ובזה מתו' מה שהק' הפר"ח בליקוטי או"ח עכלה"ק דהראשל"צ וע"ש.

ועיין בספר כנסת יחזקאל להג"ר יחזקאל עזרא רחמים זלה"ה (המכונה היע"ר) דציין בענינא דא (מערכת אשתו אם הוי בכלל ב"ב) וז"ל עיין חיים שאל (סי' ע"ד אות ט') ודובר מישרים על הרמב"ם הל' ק"ש פ"ג (דף י"ב), ועיין בשו"ת שאלת שלום מהד"ת הנד"מ (סי' מ"ה) מש"כ, עכ"ל, ועיינתי למרנא הגרחיד"א זלה"ה בשו"ת חיים שאל הנ"ל וראיתי דעלה ונסתפק באחד שנדר הנאה מראובן ובני ביתו, אם אשת ראובן בכלל, וכתב דלא מבעיא לשי' רש"י בברכות (שם) דודאי אשת ראובן בכלל האיסור, אלא דגם לשי' התו' שם ג"כ אסור, דבנדרים הלך אחר לשון בני אדם והא ודאי אשתו בכלל ב"ב, ע"ש בדבריו.

ויש לדון בכל זה מהא דאי' בברכות (כ"ז ע"ב) איזל ואימלך באנשי ביתי, איזל ואימלך בדביתיהו, ע"כ, ומבואר לכאורה דשפיר מקרי אשתו ב"ב, ולא ראיתי שיביאו זה, אלא דאמנם י"ל דאהא גופא קאמר הראשון לציון דזה כוונת התו' לאקשווי דלא מצינו דמוכרח לפרש דאשתו הוי ב"ב, (רק דפעמים יתכן דכן הוא), ויל"ע, [ובדומה לזה עיין בהקדמת הפני יהושע לספרו דכתב אודות האסון הידוע דפקדו רח"ל ל"ע וז"ל: ג"כ מגרי ביתי זו אשתי הראשונה נ"ע", עכ"ל, ודוק]. ועכ"פ ממה דהבאנו מהב"ח בכיאר דברי הטור שפיר י"ל דאשתו בכלל בני ביתו, (אך עדיין יל"ד קצת מהראשל"צ דמיייתנן ויל"ע).

והנה במג"א (סי' רצ"ו ד') אחר דהביא ד' השל"ה הק' דנהגו הנשים שלא לשנות מין הבלה כתב וז"ל: "כתב בש"ל

דסבירא ליה כהני גדולים (ארחות חיים הל' הבלה סי' י"ח) דהבדלה מדברי סופרים היא ולא תקנוה רבנן אלא לאנשים אבל לא לנשים וקטנים, והאי אין צריכין בני ביתו לטעום בנשים וקטנים קאמר, אבל בניו הגדולים חייבים ודאי וכבר הארכתי בזה בסוף סימן רצ"ו בדין נשים מבדילות לעצמן, עיי"ש, עכ"ל.

אשר מדברי הב"ח חושבני דאיכא לאתויי ראי' לדעת הסוכרין דאשתו בכלל בני ביתו, ומשכך, מתפרשין דברי הטור אליב' דהב"ח דאף נשים שותות מיין דהבדלה וזהו גופא דמיייתי הלקט יושר דרבו הטעים מיין ההבדלה לדביתיהו ודכ"מ הטור ודוק.

והנה בברכות (דף כ"ד ע"א) פירש"י (ד"ה היה ישן במטה ובני ביתו), וז"ל: ואשתו בכלל ביתו, ע"כ, והתוס' שם (ד"ה והתניא) תמהו דלא אשכחן דאשתו מקרי בני ביתו, ע"ש, (ועיין בשד"ח ח"א עמוד 393 מ"ש בזה). ובמצפה איתן שם כתב ע"ד התו' וז"ל: כבר אשכחן ברפ"ג דמעשרות ועיי"ש בירושלמי הובא בר"ש ותוי"ט, עכ"ל. וכוונתו למאי דאי' שם המעביר תאנים בחצרו לקצות בניו וב"ב אוכלין ופטורין וכו' ובירושלמי שם איתמר נחא בניו, ובני ביתו ואין לה עליו מזונות, ופי' הפ"מ וז"ל, בתמיה, דאשתו בכלל וכי אין לה עליו מזונות, ע"כ. ובגליון הש"ס דברכות ציין לפסחים (צ"ט ע"ב) תוד"ה ולא יפחתו, ולפר"ח בליקוטי (סימן חצ"ר), ובכוונת קו' התוס' עיין לרבינו מהר"ח בן עטר זלה"ה בספרא דבי רב ראשון לציון עמ"ס ברכות (שם) דפי' וז"ל והק' התו' ד"ה והתניא דלא אשכחן אשתו דמקריא בני ביתו, ע"כ, פי' דבריהם דלא אשכחן דמוכרח לפ' דמ??? בני ביתו דהוי אשתו בכלל, ועיין במה שפי'

עלה בידינו דהגם דהארכנו בגליון נ"ח טובא
בהא דנהגו הנשים שלא לשתות מיין
דהבדלה בכל זאת רק משום מנהג ועפ"י
הסוד הוא, ולא מעיקרא דדינא, דמכמה
ראשונים משמע להדי' דשרי להו לשתות
מיין דהבדלה.

ומה שהביא בגליון נ"ט רש"י בן שמעון
שליט"א בתו"ד לדברי הסדר היום
(ריש סדר הבדלה ומוצ"ש) דכתב וז"ל ויש
נוהגין שהמבדיל שותה כל הכוס ואינו נותן
ממנו לאנשי הבית שלא יבואו לידי הבדל
והפרש ולא שמעתי בו טעם אבל ראיתי
נוהגין ככה. ואולי יש איזה סוד בענין ומנהג
ישראל תורה היא, עכ"ל, הנה מדבריו אין
שום ראי' דאין לנשים לשתות מיין הבדלה
דלדעתי' מבואר דהמבדיל שותה כל הכוס,
וא"כ אפילו לבניו הגדולים אין לו להטעים
מיני', והטעם לזה אפשר שהוא כדהבאנו
לעיל מהשבלי הלקט, ע"ש.

בה' קידוש כוס של הבדלה רגיל המבדיל
לשתות כולו ואין משקה ממנו בני הבית",
עכ"ל. האמנם דאין להביא ראי' מדבריו
לספקינו, לפי דלשטתי' דהש"ל משמע דאף
אין מטעים ממנו לבניו הגדולים ודלא
כהב"ח דנקיטנא לעיל, מדס"ל להש"ל
דאיכא קפידא דישתה המבדיל כולו, ודוק.

וכפי הנראה כוונת המג"א במ"ש "בש"ל"
לדברי השבלי הלקט (ענין שבת
פיסקא ע"ד) וז"ל בתו"ד: וכל שכן כוס של
הבדלה דאין רגילין להשקות ממנו את בני
הבית ואת בני המסיבה, ומבדיל רגיל לשתות
כולו שחייב לברך אחריו, ע"כ, והרי להדי'
כדביארנו בדעתי' דלאו משום דחייש
השבה"ל להא דנהגו הנשים לשתות מיין
הבדלה, רק לפי דלדעתי' המבדיל שותה כולו
דחייב לברך אחריו, (אך לפי"ד לכאורה אם
נשאר קצת ורוצות לשתות הימנו יכולות,
אלא שאין ענין והו' כגברי לענין זה, ודוק).



הרב אבינועם טאובנר

הערות בעניני לשון הרע

שיראנה, שמא יראה בה דבר מגונה ותתגנה עליו, ורחמנא אמר ואהבת לרעך כמוך. ושמא י"ל דלא תמיד יש תועלת, לכן אמר לשון בעי ולא לשון חייב. והא דמותר היינו רק כדי לשמור את עצמו ממנו שלא יגיע לו היזק על ידו, אבל לא יהיה זה הדבר אפלו בגדר ספק, דמעמידן לאדם בחזקת כשרות, ולא נגרע ערכו בעינינו על ידי הלשון הרע לשום דבר, רק שהתורה התירה לחוש ללישנא בישא, היכא שאם לא יחוש לו, יוכל לבוא לידי היזק לו או לאחרים. והסתפק מו"ר זצ"ל, מהו באופן שמספר לשון הרע על ראובן כדי שיהרו ממנו, אמנם על ידי זה גורם לראובן היזק שלא כדין.

ב. ואהבת לרעך כמוך כלפי שניהם

הנה כתב בחפץ חיים (שם בבאר מים חיים סק"ל) דבכהאי גוונא אסרינן. דכתב דאם יראה לפי ענין השומעים שהם יקבלו את הדברים לאמת גמור ויזיקו או יביישו עבור זה להנידון, בודאי אין לו לספר לאחרים הלשון הרע כלל, דכי היכי שמצווה לאהוב את זה כך מצווה לאהוב את שכנגדו, ומאי חזית דדמא דזה סומק טפי עכת"ד. ואיירי אף שמספר הלשון הרע להציל רבים, מכל מקום אם אפילו רק יחיד ינזק מהלשון הרע, אסור לספרו. ואף אם רק ספק אם ינזק, בפשוטו נמי אמרינן הכי.

ג. אם פקו"נ דרבים עדיף על דיחיד

אמנם לאידך גיסא לענין הצלת נפשות מצאנו לא כך. דהנה אם יש פצצה

יומא מד. - דתנא דבי ר' ישמעאל, על מה הקטורת מכפרת, על לשה"ר. יבוא דבר שבחשאי ויכפר על מעשה חשאי. ולקמן פה. עבירות שבין אדם לחבירו אין יוה"כ מכפר עד שירצה את חבירו. ובמרדכי כאן אות תשכ"ג בסופו: אבל המוצש"ר על חבירו אין לו מחילה עולמית. (ידוע הסיפור על "הדרשן מפרשת קרח", שהיתה לו רק דרשה על פ' קרח. ובכל מקום שהלך, לקח את המטפחת שלו. ולפני הדרשה הפיל אותה על הרצפה, ואמר: כמעט בלעה האדמה את המטפחת כמו שבלעה את קרח וכל עדתו. וכיון שהזכרתי את קרח, אומר לכם דרשה על פ' קרח ע"כ. הוסיף ע"ז מורינו הגרש"ד פינקוס זצ"ל, שלצערנו יצה"ר של המחלוקת ולשה"ר מרקד בינינו כל שבוע, א"כ הדרשה ע"ז רלוונטית כל שבוע ע"כ).

א. לחוש ללשון הרע

דובא בשם הגר"א גניחובסקי זצ"ל הנה איתא בחפץ חיים (הלכות לשון הרע כלל ו' סע' י" - י"א) דאע"פ דאסור מן התורה לספר ולקבל לשון הרע, מכל מקום אמרו חז"ל דלחוש מיהו בעי, דמותר לחוש ולקבל את הדבר בדרך חשש בעלמא, ומותר גם לספר לאחרים. [א. ה. כך רגילים העולם לתרגם המילה "למיחש בעי", ומותר. אע"ג דאמר רבא בעי, שתרגומו צריך. ולכאור' אצל גדליה בן אחיקם היה חיוב גמור. דהרי נחשב כאילו הרגם. וכן בכל מקום לא יוכל האדם לומר איני רוצה לחוש כלל ללשה"ר. דסופו שיזיק לעצמו וגם לחבירו. ע"ד שאמרו ר"פ האיש מקדש, דאסור לאדם לקדש אשה עד

לחלץ את גופו מבין גופים אחרים

השי"ת יזכנו שלא נצטרך לדון בכאלה נושאים. אך לצערנו באסון דמיון תשפ"א היו כאלו נידונים. והיה מקום לומר, אף אם נחלוק על החזו"א (או לצד ספיקו), מ"מ אם עושה בגופו פעולת חילוק מתוך ערימת אנשים, אע"פ שע"ז דוחפם ומסכן אותם דשרי. כיון שזה היצר הטבעי של האדם לחיות, וא"א לעכבו בכך, ה"ה כמו שאמרו בב"ק לג. בשני בנ"א שחבלו זכ"ז, שמקזזים נזקו של זה כנגד זה. וכ' הרא"ש ז"ל דווקא אם הזיקו השני לאחר. אך אם מיד מכהו, אין אומרים יצא נזקו של זה בזה, דמותר לשני להכות הא' עכ"ד. ומבארים, דא"א להעמיד ע"ע מלהכות כנגדו. וכ"כ בחו"י בענין גדופים, אם משיב לו מיד מותר, דא"א לאדם להיות כאבן דומם. ומורינו הגר"י טשזנר שליט"א הודה לי על דין זה (אך לא על הראיה) ע"כ. שו"ר שהלכה זו היא כ"כ טבעית שא"א לעשות אחרת ממנה, אלא רק מי שהוא מלאך וצ"ב. (עיין ביצה כ: ובמאירי)

ד. ספק תועלת

אשכחן גווי דשרי לספר לשון הרע כגון לתועלת. והס' מו"ר זצ"ל: מהו בספק תועלת. וכ' כמדומה דנמי שרי. לספר שנית שיהא ודאי תועלת הנה יש לעיין בסיפור לשון הרע ויש כבר ספק תועלת, ואם יספר לאדם אחר עוד הפעם, יהא ודאי תועלת. [גם בלי הסיפור הראשון]. מי נימא דכשם שספק תועלת שרי. ה"נ להפוך מספק תועלת לודאי תועלת נמי שרי.

ה. לתקן הלשון הרע

הנה אמרינן דלתועלת שרי לספר לשון הרע. כגון לספר לבעל הבית שהפועל שלו

וספק אם תתפוצץ, ונמצא הפצצה אצל רבים, ואם יסיט הפצצה ואז ספק אם תתפוצץ אצל יחיד אחר, נמי יש לאסור, דאין לו לסכן היחיד כדי להציל הרבים. אך בחזון איש (יו"ד סי' ס"ט סק"א ד"ה ויש) מבואר דאינו כן, דכתב דברואה חץ העומד להרוג כמה אנשים, שרי ליה להטותו הצידה, אע"ג דבזה ייהרג אדם אחר בהחץ, דהרי דעתו רק להסיטו ולהציל הרבים, נמצא דהצלת הרבים היא על ידי הטיית החץ, אלא דממילא נהרג אדם יחיד. וכמו כן בכגון מכונית שעומדת להרוג אנשים רבים, ויכול להטות המכונית הצידה ושם יהרוג רק אדם אחד, יש לומר דשרי להטותו, דאין ההצלה על ידי ההריגה, דהרי בלאו ההריגה גם היה הצלה. דאם לא היה בצד השני איש היה שפיר טפי, ואם כן חשיב פעולה של הצלה. מעתה מאי שנא מהנ"ל לענין לשון הרע. אלא טעם החילוק, דבשלמא לעיל איירי רק לענין להציל מנזק, אמנם הכא איירי לענין הצלת נפשות, וכדי להציל חיי הרבים מותר להסיט אע"פ שמסכן חיי היחיד.

[א. ה החזו"א שם בא להביא ראייה דפקו"נ דרבים עדיף, מהא דלוליינוס ופפוס נהרגו להציל את ישראל, כמש"כ רש"י תענית יח: ד"ה בלודקין. ואח"כ דחה: מיהו הכא גרע [א. ה לכאורה בנידון דידן דחץ] דהורג בידים. ולא מצינו אלא דמוסרין, [א"ע להריגה] אבל להרוג בידים אפשר דאין הורגין עכ"ל. לכאורה מסוף דבריו, משמע דמספקא ליה אי אמרינן דעסוק בפעולת הצלה, ע"י עשיית מעשה הריגה. וא"כ נימא דשווא"ת עדיף. אך ידידי הרש"ש שליט"א הביא לי שמרן הגריש"א זצ"ל ויבדלחט"א חתנו הגר"י שליט"א, כן מורין ע"פ החזו"א הנ"ל למעשה.

גונב דברים. ויש לדון בכמה אופנים שאם עבר וסיפר לשון הרע, ויכול להוסיף פרט בהסיפור וכך לא יהא לשון הרע, דחייב למיעבד הכי:

לספר שהוא פועל של פלוני

הנה יש לדון באדם שאמר לחבירו על פלוני שהוא גונב דברים, ואין בזה שום תועלת, כי השומע אינו יודע שהוא פועל של פלוני, ונמצא שעבר על איסור לשון הרע. והנה אם המספר יחזור ויאמר לשומע שהוא פועל של פלוני, ועכשיו שהשומע מכיר את בעל הבית, יספר להבעל הבית. ואיירי בגוונא דהמספר עצמו אינו יכול לספר לבעל הבית כי לא יאמין לו וכיוצא בו, והדרך היחידה באמת היא על ידי שיגיד להאיש הנ"ל. הנה זולת החיוב של השבת אבידה כלפי בעל הבית, יש עליו חיוב לעשות זאת, דבזה מתקן למפרע את החטא דלשון הרע.

לתקן הלשון הרע על ידי שקר

כמו כן מי שסיפר לחבירו על פלוני שלומד רק כמה שעות ביום, וזה לשון הרע, ובאמת אם יוסיף לו כמה שקשה למדובר ללמוד מחמת מחלה או חולשא או סיבות אחרות, אז יהא לשון טוב, ודאי חייב לעשות כן. ויש לעיין אם באמת האי הוספה אינו נכון, אלא יכול להופכו ללשון טוב רק על ידי שקר, האם חייב לומר האי שקר למנוע מעצמו איסור לשון הרע. ולענ"ד כן הדין נותן דהאי שקר שרי, וכמו דשרינן לשקר משום דרכי שלום. עכ"ד הגרא"ג זצ"ל.

ו. לדבר לשה"ר בלי שמות-דברי

העיקרי דינים

מדברי מו"ר הגרא"ג זצ"ל, נראה דאם לא יודע מיהו הפ', אין בזה לשה"ר. אך מצאתי מציאה שחייבין להכריז עליה.

בספר עיקרי הדינים (המצורף לח"ח) מהגר"ש הומינר זצ"ל (איסור לשה"ר כלל ג, בהגה 1) הביא דהאומר לשה"ר על פ' אע"פ שלעולם לא ידעו מיהו, עובר על ארבעה לאוין: א. לא תשא, דבזה שמספר על פ', זה סימן שמחזיק הדבר לאמת וקיבל עליו לשה"ר. אבל אין כוונתו שעכשיו עובר מחדש. אלא כמו שכתבנו, דסימן הוא שמה שכבר שמע בעבר זה אמת. ועברו ע"ז המספר והוא השומע. אבל אם הוא "היצרן" של הלשה"ר עכשיו, לכאורה אינו עובר, כיון דאין האחרים מכירים על מי הוא מדבר. ב. "בצדק תשפוט אמיתך", אם מספר זאת לרעה, ע"כ דלא שפטו לטובה. ג. ד. שני לאוין מדברי קבלה זכריה ז': "ורעת איש אחיו אל תחשבו בלבבכם". ושם זכריה ח, "ואיש את רעת רעהו אל תחשבו בלבבכם". וע"ש שהביא דמשמע מהח"ח הל' לשה"ר כלל ג, ד שאם יובן מתוך "הסיפור מיהו האיש וכו'", אין הכוונה דאם לא יובן, אין בזה לשה"ר. אלא כוונת הח"ח דאיסור לא תלך רכיל אין בו, אבל שאר האיסורים הנ"ל יש בו עכ"ד. ואולי לפ"ז גם דברי הגרא"ג זצ"ל לדון לתקן את "לא תלך רכיל בעמך" אם יודע על מי סיפר. אבל לא דן לענין לא תשא וכו'. וע"ש בעיקרי דינים, שאם אומר על פלוני שאין מכירים, לתועלת מותר ע"כ. ולענ"ד לשיטתו, כמו שכ' הח"ח ב דאם אומר לתועלת ועושה זאת מתוך שנאה, נכנסים למח' הט"ז והסמ"ע חו"מ תכ"א, יג וצריך להתאמץ להסיר השנאה לפני זה. ה"ה לפי העיקרי דינים צריך לעשות כן אף אם אין מזכיר שמות.

הגרש"ד פינקוס זצ"ל פ"א סיפר על מג"ש פ' שיעץ דבר מה לתלמידו. לדעת מוריניו זצ"ל היה שלא כדין, וגינה מאד את המעשה. ולאחר הדרשה אמר לי שזה היה

על איסור לשון הרע. והנה כתב החפץ חיים (לה"ר כלל א' ה"ו) דעל לאו דלשון הרע צריך ליתן כל ממנו ע"כ. והנה בעבירה דעובר בשב ואל תעשה נותן רק חומש נא. ה כ"כ רעק"א ז"ל בהג' על שו"ע יו"ד קנ"ז דה"ל כמו מ"ע. ואע"ג דהביא חולקים שם, מ"מ נראה דדעתו בחומש ע"כ. לענ"ד נראה דהא דחייב על מצות ל"ת למסור כל ממנו, דאל"ה ה"ל כמורד בהקב"ה ח"ו. משא"כ במ"ע. ואולי פליגי הני אחרונים אם בלאו שא"ב מעשה חשיב מורד או לא. ויש לעיין בכהאי גוונא מהו, מי אמרין דדמי לקום ועשה דהרי אתמול סיפר סיפורו דהוה מעשה, או דילמא לא חשיב אלא שב ואל תעשה, דהרי היום אינו עושה מעשה. ונראה דתליא נמי במי שאכל מאכל שאסור בקונם, ויכול לישאל ועי"ז לבטל הקונם למפרע, כמה כסף צריך ליתן על השאלה עכ"ד.

ט. איך לא נאמין ללשה"ר

בח"ח כ' דאם כבר שמע לשה"ר, יתאמץ מאד שלא להאמין למה ששמע. [ובד"כ אנשים נוטים להאמין לפרטים, שהם "מרכיבים עיקריים" בסיפור, ודוגמא לדבר. הנה לפני שנים שמעתי ויכוח בין שני שרפי קודש, בענין אם חל מעשר על פסולת של עגבניות רקובות בביח"ר אחד. דהגר"ח גריינמן זצ"ל טען, דבמציאות שדובר עליה, אין ע"ז שם אוכל, ול"ח מעשר כלל. והגר"י ברטלר זצ"ל טען דחשיב אוכל וחל על זה שם מעשר. והוסיפו לי סיפור דהגר"ח זצ"ל אמר להגר"י זצ"ל, אתה הרי מניצולי השואה, ושם הרי אכלו גם דברים כאלה. אבל אני לא משם ע"כ. ולאחרונה פגשתי את בנו יבדלחט"א הגר"ח ברטלר שליט"א, וא"ל שהגר"ח זצ"ל לא אמר מילים כאלה להגר"י זצ"ל כלל, אלא זו תוספת של אברכים ע"כ. והתעוררתי לזה דלשה"ר (ופגיעה בזולת)

עם מורה ותלמידה, ורק להרחיק את המעשה החליף בין זכר לנקיבה.

ז. לסובב התועלת באופן אחר

שמעתי על ת"ח פלוני מג"ש בשיבה פ', כאשר בא אליו המשגיח לדבר איתו ולהתיעץ איך לקדם בחור עם חסרון כזה וכזה. שאל המג"ש אם חייב לדעת שמו, דאל"ה אינו רוצה לדעת מי הוא ע"כ. ולכאורה לפמש"כ הח"ח דאם התועלת של הלשה"ר אפשר להשיגה באופן אחר, אסור לומר הלשה"ר. א"כ המעשה הזה פשוט בתכלית הפשטות (הגם שקשה מאד לקיימו, כידוע), אך לבסוף התברר שהמעשה היה אחרת ואכמ"ל. אך לפ"ז אם אדם בא לשאול רב משהו בקשר לבניו או אשתו, ויש בזה לשה"ר, ואין הכרח שהרב ידע שזה הוא, לכאורה חייב לשנות את השמות וכו' וצ"ע למעשה.

הגדרת לשה"ר לתועלת

לדברי הגר"נ קרליץ זצ"ל דאין ע"ז שם מעשה היזק ע"כ. ולפ"ז מובן דאם יכול לסובב התועלת באופן אחר, אסור להזיק. ויבדלחט"א מוריניו המרא דאתרא שליט"א הוסיף הגדרה, דזכות הבעל דבר לדעת על השותף וכו', כדי שלא ינזק ע"כ. ולפ"ז ג"כ מובן היטב, דאם יכול לסבב התועלת באופ"א, כבר אין לו זכות ע"ז.

ח. כמה ממון להוציא לבטל הלשון הרע

הס' הגרא"ג זצ"ל במי שסיפר לשון הרע אך לא אמר על מי, והשומע לא יוכל לדעת. כגון שאומר שהיה אצלו אדם אתמול בערב והתנהג שלא כהוגן. אמנם עכשיו רואה שהשומע עתיד להוודע מי היה אתמול אצלו. ובפשוטו צריך למנוע האי ידיעה ואף שיעלה כסף, דאם יידע אגלאי למפרע דעבר

דמוסיף להגדרת הדברים, הטבע הוא שבנ"א רוצים להאמין לזה. ועכשיו התבדיתי, דהגר"ח זצ"ל מעולם לא הוציא מילה מגונה כהנ"ל לאחרים בכלל, ולהגרי"ב זצ"ל בפרט. [וזכינו לשמוע בשם רה"י הגר"י פרידמן שליט"א עצה נפלאה בענין. דהשומע לשה"ר יש עליו לדעת, דלשה"ר הוא לא מהדברים הנקיים מחשש שקר. ובוודאי מעורב בו מעט (או בד"כ הרבה) מן השקר. א"כ אין חובה להאמין לזה.

להציל עבריין מאיסור חמור לאיסור קל

יומא פג. תנו רבנן מי שאחזו בולמוס מאכילין אותו הקל הקל [תחילה. כך גרס הר"ן]. טבל ונבילה מאכילין אותו נבילה. טבל ושביעית שביעית. טבל ותרומה תנאי היא. דתניא מאכילין אותו טבל ואין מאכילין אותו תרומה. בן תימא אומר תרומה ולא טבל. ופרש"י ד"ה מאכילין אותו הקל הקל - אם אין לנו דברים מותרים כדי צורכו ויש לפנינו מיני איסורין, מאכילין אותו הקל הקל שבהם.

שמענו ממורינו הגרש"ד פינקוס זצ"ל שלהגר"ח וולזין זצ"ל היה (ל"ע) בן שסוך עליו, והיה רגיל לאכול במסעדה לא כשרה פלונית. והגר"ח זצ"ל רצה מאד שאשתו תהא מלצרית שם, ובמקום בשר טרף תכניס לו בשר כשר, אך היא לא הסכימה ע"כ. והנה מעשה זה אם היתה מסכימה, היה להצילו מאכילת טרפות, מ"מ מעבירה של חשב לאכול בשר חזיר ועלה לו בשר טלה, לא היה ניצול. מ"מ היה רווח גדול כמובן. ויש לעיין, דהנה נחלקו הברכי יוסף והאבני נזר במי שאוכל חלב דהוה איסור כרת, ויכול להפרישו על ידי שיחליף החלב עם נבילה, וכך יעבור רק על איסור לא תעשה, מי אמרינן דליכא בזה לפני עוור, דאדרבה מצוה

להצילו מאיסור החמור דחלב, וכן הוא דעת האבני נזר (יו"ד סי' קכ"ו), או דילמא אמרינן דחשיב לפני עוור, דהרי נותן לו בידים הנבילה, וכן הוא דעת הברכי יוסף (חו"מ סי' ט'). ועפ"ז כתב הגר"א גניחובסקי זצ"ל לתרץ סתירה בספר חפץ חיים. דכתב החפץ חיים (הל' לשון הרע כלל ו' ס"ב במ"ח סק"ג) דאע"פ דמוכרח לשמוע לשון הרע לתועלת, מכל מקום מותר לשמוע רק בתנאי שהמספר גם כן מכוון לתועלת, או שכבר התחיל המספר לספר לאנשים אחרים, דאי לאו הכי מיתסר מפאת דמכשיל המספר. ותיקשי, דלאידך גיסא חזינן דכתב החפץ חיים (כלל ו' סע' ד) דיש אופן דמצוה לשמוע, כגון, אם בא אחד לפניו לצעוק על חברו מאיזה דבר שעשה נגדו, והוא מכיר בהמספר, שבוה שיתן אוזן לדבריו, יהיה יכולת בידו להשקיט את אפו מעליו, ולא ישוב עוד לספר לאנשים אחרים, ובזה יתרבה השלום בישראל. [אך יזהר בנפשו מאד, שלא יאמין בעת השמיעה בהחלט, רק לחוש לזה בלבד, כדי שלא ילכד גם הוא ברשת עון קבלת לשון הרע], ותיקשי, דמכל מקום הרי מכשיל המספר.

והשתא בשלמא לדעת הברכי יוסף תיקשי כהאמור, דהרי בהא שמקשיב לו וגורם לו שיספר, חשיב שמכשילו ועובר על לפני עוור, אע"פ דעל ידי שמיעתו מצילו מלעבור עוד כמה פעמים על הלאו, משא"כ לדעת האבני נזר אתי שפיר, דמכיון דמצילו מלעבור על איסור לשון הרע כמה פעמים, לא חשיב שמכשילו, אלא אדרבה מצילו מכמה איסורים, דהשתא לא יעבור אלא פעם אחת.

הקדימו פיהם לעיניהם

מורינו הגר"י טשנר שליט"א מצא לנו מטמון נפלא בתהילים, שאלמלי

מסודרים לפי אלף בי"ת. אך בפרק ב' האות פה קדמה לעין. ושאלו בגמ' סנהדרין קד: אמאי. ותירצו משום המרגלים (שמחמתם התגלגל חורבן ביהמ"ק, וירמיה קונן ע"ז את מגילת איכה) שהקדימו בפיהם מה שלא ראו בעיניהם ע"כ. ונראה לבאר. דהנה העין רואה בבת אחת אלפי דברים. אך הפה אינו יכול לומר בב"א אפילו שתי מילים. ואם זה כסדר, אז הפה מתאר מילה אחר מילה, מה שהעין (שלפניו) ראתה. אך דרך בעלי לשה"ר, שהם מתמקדים על חסרון מסוים, בלי להביא את מכלול התכונות של הדבר, או של האדם. וזוהי הלשה"ר, להקדים את "הפה" לעין. אך אם היו מקדימים את העין, א"כ כל חיסרון היה מוצא את מקומו, ואח"כ בפה אומרים את החיסרון בצורה יחסית להכל (פרופורציונלית). ונראה שגם במזמור זה שמתאר את ה"אל תתחר במרעים" וכו', בא לרמוז שהעין חסרה. כלומר ההסתכלות המלאה חסרה לרשע, ולכן נשמטה מפרק זה.

היה מראה לנו זאת, נראה שלא היינו מוצאים. יש סידור אלף בי"ת עם דילוג בתהלים פ' לז:

(א) לְדֹד אֵל תִּתְחַר בַּמַּרְעִים, אֶל תִּקְנָא בְּעֵשִׂי
עֲוֹלָה (ב) ... (ג) בָּטַח בַּה' (ד) ... (ה) גֹּל
עַל ה' (ו) ... (ז) דֹּם לֵה' (ח) הִרְף מֵאֶף וְעֹז
חֲמָה (ט) ... (י) וְעוֹד מֵעַט וְאֵין רָשָׁע (יא) ... (יב)
זִמָּם רָשָׁע (יג) ... (יד) חָרַב (טו) ... (טז) טוֹב
(יז) (יח) יוֹדֵעַ ה' (יט) (כ) כִּי רָשָׁעִים (כא)
לִוְה רָשָׁע (כב) (כג) מֶה מַּצְעֵדִי גֶבֶר כד
(כה) נֶעַר הָיִיתִי (כו) (כז) סוֹר מֶרֶע כח (כט)
(ל) פִּי צָדִיק (לא) (לב) צוֹפֶה רָשָׁע לְצָדִיק
לג) ... (לד) קָנָה אֶל ה' (לה) רָאִיתִי רָשָׁע עָרִיץ
וּמִתְעַרָּה בְּאֶזְרָח רַעֲנָן: (לו) ... (לז) שָׁמַר תָּם
וכו'. (לח) (לט) ותשועת צדיקים

רואים כאן סדר אלף בי"ת עם דילוג פסוק (בדרך כלל). אך אות עין נשמטה לגמרי. ונראה ליישב למה חסרה האות עין. דהנה ידוע שבמגילת איכה, הפסוקים



הרב יצחק ירחי

ברכה בגוף ערום או שלבו רואה את הערוה

בין לבו לערוה], מותר לקרות קריאת שמע. ותניא נמי הכי, היתה טליתו של בגד ושל עור ושל שק חגורה על מתניו, מותר לקרות קריאת שמע, אבל לתפלה עד שיכסה את לבו. ופרש"י אבל לתפלה צריך הוא להראות את עצמו כעומד לפני המלך ולעמוד באימה, אבל קריאת שמע אינו מדבר לפני המלך.

וכתב ע"ז בדרישה (יו"ד סי' ר) ונראה דבתפילה דוקא דינא הכי, אבל בשאר הברכות אע"פ שמדבר עם השם באומרו ברוך אתה ה' וכו', מ"מ אע"פ שאינו מכוסה על לבו יכול לברך. וראיה מ"ש רבינו בהלכות חלה (סי' שכח) ז"ל, איש אסור להפריש חלה ערום לפי שא"א לו לברך, אפי' פניו שלמטה טוחות בקרקע מפני שערוהו בולטת, אבל אשה שפניה טוחות בקרקע יכולה להפריש ערומה שערוהה מכוסה עכ"ל, והוא משנה במסכת חלה וגמ' ס"פ מי שמתו. וכ"כ הטור א"ח (סי' רו) וכ"כ הרמב"ם בפ"א מהלכות ברכות ע"ש, מבואר מזה דלעניין ברכות אין קפידא בברכתו ערום רק שיהא ערוהו מכוסה ע"כ. וכן פסק בש"ע סס"י ע"ד ע"ש.

ב] ותנן תו התם (שם כב:) ירד לטבול, אם יכול לעלות ולהתכסות ולקרות עד שלא תנץ החמה, יעלה ויתכסה ויקרא, ואם לאו יתכסה במים ויקרא. ובגמ' (כה:) והרי לבו רואה את הערוה, אמר רבי אלעזר ואי תימא רבי אחא בר אבא בר אחא משום רבינו, במים עכורין שנו דדמו כארעא סמיכתא, שלא יראה לבו ערוהו. ת"ר מים צלולין ישב בהן עד צוארו וקורא וי"א עוכרן ברגלו,

א] כתב הטור או"ח (סי' רו) לא יברך כשהוא ערום עד שיכסה ערוהו, בד"א באיש אבל באשה יושבת ופניה טוחות בקרקע ומברכת, כי בזה מתכסה ערוהה.

ומקורו מדגרסינן בפרק מי שמתו (ברכות כד.) אמר רב הונא עגבות אין בהם משום ערוה, לימא מסייע ליה לרב הונא, האשה יושבת וקוצה לה חלתה ערומה מפני שיכולה לכסות פניה בקרקע, אבל לא האיש, ופרש"י ואף על פי שערום אסור לברך, אשה יושבת מותרת, שבישיבתה פניה שלמטה מכוסים בקרקע, אבל לא האיש מפני שהביצים והגיד בולטין ונראין, ואף על פי שמגולות עגבותי' והיינו סייעתא. ומשני תרגמה רב נחמן בר יצחק כגון שהיו פניה טוחות בקרקע, ופרש"י כגון שהיו פניה טוחות דבוקות ומכוסות בקרקע, טוחות משמע לשון שעיעות טיח חלק שאינה בולטת.

וכתב הב"י (שם) ודע דלאו דוקא ערום אלא אפילו לבו רואה את הערוה אסור לברך, וכן כתב הרא"ש בפרק הרווא דאיתא בירושלמי על ברכת הזיקים, רבי ירמיה בעי היה יושב בתוך מגדל של עצים מהו שיעשה כמו מלבוש ויוציא ראשו חוץ לחלון ויברך, וכתב עליו מספקא ליה אם לבו רואה את הערוה אסור או מותר, ולמעלה פסקנו שאסור וכו' ע"ש. ור"ל דיושב בתוך מגדל שגופו מכוסה ולא נקרא ערום, ואעפ"כ אסור משום דלבו עם הערוה ברשות אחת.

וגרסינן תו התם (כד:) אמר רב הונא היתה טליתו חגורה לו על מתניו [להפסיק

והלֹא) כלומר שהוא עם הערוה בתוך המים, אבל לעיניו רואות את הערוה ליכא למיחש, דכיון שענינו חוץ למים ומסתכל בחוץ אינו רואה הערוה, ואוקימנא בעכורין הראב"ד ז"ל עכ"ל. וכתב ב"י (שם) שכן כתב ה"ר יונה ז"ל, ובד"מ כתב דנראה לדקדק מכאן דאם לבו חוץ למים מותר, ופסק כן בהג"ה שם (סס"ב) ע"ש.

[ג] עוד כתב הב"י שם וז"ל וכתב ה"ר יונה בשם רבני צרפת, שאם האדם מחבק גופו בזרועותיו, דיינינן ליה כהפסקה מבגד ומותר. ואפילו לפי מה שכתבתי בסמוך בשם אור זרוע ותרומת הדשן, שאם מכסה לבו בידיו כדי שלא יהא רואה את הערוה לא חשיב כיסוי, אפשר דמודו בהא. דשאני כיסוי ביד, דכיון דלב ויד חד גופא אינן אין הגוף יכול לכסות את עצמו, אבל לענין הפסק, אפשר דמפסיק אף על גב דחד גופא אינן ע"כ.

משמע דעומד ערום במים צלולין ומפסיק בידיו בין ליבו לערוה שפיר דמי, דמים צלולין מהני לכיסוי ערוה. והכי נמי משמע בגמ' פרק מי שמתו הנ"ל, דלא פריך אלא דליבו רואה את הערוה וע"ז משני במים עכורים שנו, אבל מה שעומד ערום לא איכפת לן כיון שהמים מכסים ערותו, ובמים צלולין מיירי.

וכתב עוד ב"י [שם] כתב בארחות חיים, נראה שהנשים יכולות לברך ולהתפלל כשהן לבושות החלוק, אף ע"פ שאינן מפסיקות למטה מן החזה, לפי שערוותן למטה מאד ואין לבן רואה את הערוה, ולא בעינן טוחות בקרקע אלא כשהן ערומות כדי שתתכסה ערותן עכ"ל. ומשמע דר"ל דגבי איש כה"ג, נהי דהחלוק מכסה ערותו מ"מ עדיין אסור לברך משום שלבו רואה את הערוה, וצריך להפסיק ע"י חגורה או חיבוק ידים, אבל באשה אין לבה רואה

ותנא קמא והרי לבו רואה את הערוה, קסבר לבו רואה את הערוה מותר.

עוד שם אמר רבא, צואה בעששית מותר לקרות קריאת שמע כנגדה, ערוה בעששית אסור לקרות קריאת שמע כנגדה, צואה בעששית מותר לקרות קריאת שמע כנגדה דצואה בכסוי תליא מילתא [וכסית את צאתך, רש"י] והא מיכסיא, ערוה בעששית אסור לקרות קריאת שמע כנגדה, 'ולא יראה בך ערות דבר' אמר רחמנא והא קמיתחזיא ע"כ.

מבואר מכל הנ"ל דאסור לברך כנגד ערוה, ונפקא לן מקרא ד"לא יראה בך ערות דבר", דהיינו היכא שענינו רואות את הערוה, ואפי' היא בעששית. וכן נתבאר דאסור לברך כשהוא ערום, ולא איתפרש לן מהיכא נפקא. והיכא שליבו רואה את הערוה, דהיינו שליבו והערוה ברשות אחת הוי מחלוקת התנאים, דאיכא למ"ד דאסור מדרבנן, ואיכא מאן דשרי.

ואיתא בטור או"ח (סי' עד) וז"ל, ופסק רש"י כת"ק דלבו רואה את הערוה מותר, ור"י פסק כיש אומרים שאוסרים וכן פסק רב אלפס ורבינו חננאל, הילכך היה רוחץ במים צלולים, אל יתכסה בהן ויקרא שלבו רואה את הערוה, ואם הם עכורים ואין ריחן רע מותר. וכתב ב"י (שם) שכן פסקו הרי"ף והרמב"ם דאסור, וכן כתב הרשב"א בשם הראב"ד וכו' פשיטא דהכי נקטינן. וכתב הרא"ש וכן היה נוהג ר"ת, כשהיה רוחץ בחמין צלולין והיה רוצה לשנות, מכסה בבגד ממה שלבו כדי שלא יהא לבו רואה את הערוה, וכתב בתרומת הדשן סימן י' בשם אור זרוע דדוקא בבגד, אבל בידים לא הוי כיסוי ע"כ.

ואהא דפריך בגמ' והלא לבו רואה את הערוה, פי' הרשב"א (שם ד"ה

הטור וכן כתב א"א הרא"ש וכו', דהרא"ש ודאי בסברת ה'ארחות חיים' אזיל ושיטתו אינה כהראב"ד. ועוד יש לתמוה על ב"י שהשמיט כאן סברת ארחות חיים שחולק על הראב"ד, והו"ל לומר דהרא"ש ס"ל כוותיה דהא"ח, וגם בטור אורח חיים (סי' עד) העתיק את לשון ה'ארחות חיים' בסתם, ולא הזכיר שהראב"ד חולק בדבר וצ"ע. וכבר הלכו בזה נמושות ונחלקו בזה אבות העולם, ואיכא נ"מ לדינא במחלוקתם, וזה החלי לברר שיטתם אחד לאחד בקצירת האומר, וה' יהיה בעזרנו לראות איזה דרך ישכון אור.

ה' וזה יצא ראשונה שיטת הדרישה (שם) ותורף דבריו, דמדאורייתא אין איסור לברך אלא אם עיניו רואות את הערוה, דקרא כתיב "ולא יראה כן ערות דבר" דאראייה קפיד רחמנא, אבל עומד ערום ואין עיניו כנגד ערותו או ערות חברו, אין איסור מהתורה. וחכמים אסרו לברך גם היכא שלבו רואה את הערוה, אע"פ שאין עיניו רואות, ואם מפסיק בין לבו לערוה, גם מדרבנן אינו אסור לברך אפי' הוא ערום, אלא מפני כבוד השכינה, דלאו אורח ארעא לברך בערוה מגולה. ומים צלולין מועילים להפסיק אבל לא מועילים לכסוי ערוה, ומה שאמרו בפרק מי שמתו קסבר "לבו רואה את הערוה מותר", מיירי ברוחץ בכלי דהכלי מכסה ערותו, וגבי ירד לטבול תירצו במים עכורין דוקא, ומה שהקשו על זה "והלא לבו רואה את הערוה", ה"ה שיכלו להקשות והלא ערותו מגולה, אלא דעדיפא מיניה מקשה דלבו רואה חמיר טפי.

וע"פ זה כתב דמ"ש הרא"ש שהיה נוהג ר"ת, כשהיה רוחץ בחמין צלולין והיה רוצה לשתות היה מכסה בבגד ממטה ללבו, כדי שלא יהא לבו רואה את הערוה,

את ערותה וסגי בלבישת החלוק. ולפ"ז לכאורה ה"ה דיכולות לברך כשהן ערומות בתוך מים צלולין, לפי מה שנתבאר דלא בעינן עכירת המים אלא כדי להפסיק בין הלב לערוה, אבל משום גילוי ערוה אין בזה דמים צלולין חשיבי כיסוי.

ד' והנה ז"ל הטור יו"ד (סי' ר) בברכת הטבילה כתב בה"ג, לאחר שתעלה מן הטבילה תברך אקב"ו על הטבילה, וכן פר"י דאגב טבילת גר שאי אפשר לו לברך אלא אחר הטבילה, תקנו בכל הטבילות לברך אחריהם. והראב"ד כתב שתברך לפניו קודם שתפשוט בגדיה, ואם לא ברכה קודם שפשטה תברך לאחר שתכנס עד צוארה במים, ואם הם צלולין עוכרתן ברגליה ומברכת. וכן כתב א"א הרא"ש ז"ל, כשפושט מלבושיה כשעומדת בחלוקה תברך, ותפשוט חלוקה ותטבול עכ"ל.

וז"ל הב"י [שם] ומ"ש הראב"ד והרא"ש שתברך קודם שתפשוט חלוקה, פשוט שהוא משום דכשהיא ערומה אסורה לברך. ומ"ש הראב"ד ואם לא ברכה קודם שפשטה תברך לאחר שתכנס עד צוארה במים, ואם הם צלולים עוכרתן ברגליה ומברכת, בסוף פרק מי שמתו תנן ירד לטבול, אם יכול לעלות ולהתכסות ולקרות עד שלא תנץ החמה יעלה ויתכסה ויקרא, ואם לאו יתכסה במים ויקרא. ופריך בגמרא והלא לבו רואה את הערוה, ומשני במים עכורים שנו דדמו כארעא סמיכתא, וקתני תו התם שאם היו צלולים מעכרן ברגלו, כדי שלא יהא לבו רואה את הערוה ע"כ.

ולכאורה לפי הטעם שכתב לדברי הראב"ד, משמע דלא ס"ל כה'ארחות חיים' הנ"ל, וא"כ גם בחלוק לא תוכל לברך משום שלבה רואה את הערוה, וקשה לפ"ז מ"ש

חוץ למים, דלא מהני זה אלא להפסיק ולא לכסות. ומתוך כך התרעם הדרישה על מנהג הנשים שנהגו בזמנו לברך בתוך מים צלולים, וכתב דגם חיבוק ידיים לא מהני בזה, דהא אין בזה משום לבה רואה את הערוה, אלא משום ברכה בגוף ערום ע"ש.

זהו תורף שיטת הדרישה, ואכתי אין זה מחזור כדי הצורך כמ"ש בעצמו, דלפ"ז לא היה לב"י לסתום אלא לפרש, וגם הטור א"ח שהביא דברי רבינו יונה קיצר בפירושו, וגם בשו"ע ורמ"א כולם קצרו ונתנו מכשול לפני המעיינים בקיצור דבריהם, אם כווננו למ"ש ע"ש.

והב"ח (שם בקונטרס אחרון) השיג על הא"ח שהביא ב"י הנ"ל, ועיקר יסודו דלא מצינו איסור לברך ערום נוכשית הדרישה אלא דלא ס"ל הטעם שכתב משום כבוד השכינה] אלא משום שלבו רואה את הערוה, ומתוך כך יצא להוכיח דבאשה ג"כ שייך איסור זה, דמפני כן הצריכה שיהיו פניה טוחות בקרקע. ולפ"ז פסק דלא מהני לבישת החלוק גם באשה, אא"כ תעשה הפסק מתחת ללבה כמו שהוא באיש. וגבי מים צלולים ס"ל ג"כ כהדרישה דהעומד בהם כעומד ערום דמי, ולפיכך לא מהני בהם לבישת החלוק ללא הפסק, או שתעכיר המים וכמו באיש, והתרעם על הדרישה שהיקל בזה, וכתב דשרא ליה מריה² ע"ש.

היינו שהיה יושב בתוך כלי¹ וע"כ אין בו משום גילוי ערוה, והיה מכסה ללבו שלא יאה רואה את הערוה.

ואשה יכולה לברך כשהיא ערומה אם היא יושבת ופניה טוחות בקרקע, דבזה מתכסה ערותה משא"כ באיש שהגיד והביצים בולטים. ועומדת בחלוקה שערוהה מכוסה, יכולה לברך בלא הפסק בין לבה לערוה, משא"כ באיש שצריך לעשות הפסק בין לבו לערוה, בבגד או בחיבוק ידיים. ומה שהצריך הראב"ד עכירת המים גבי אשה, אינו כדי להפסיק בין לבה לערוה אלא כדי לכסות ערותה, וא"ש דברי הטור שהשוה דעת הרא"ש להראב"ד, ומ"ש ב"י מקור לדברי הראב"ד מפרק מי שמתו הנ"ל, אין כוונתו לעניין הדין שגם כאן צריך להפסיק, אלא ללמוד משם כשם שמהני התם עכירת המים לעניין הפסקה, ה"ה דמהני הכא לעניין כיסוי ערוה, זהו תכלית דבריו בקיצור ע"ש.

ולפ"ז העומד ערום במים צלולים שלא בכלי אסור לברך מתרי טעמי, חדא משום שערוהו מגולה ושנית משום לבו רואה את הערוה, ובאשה כה"ג נהי דאין בה איסור דלבה רואה את הערוה, מ"מ אסורה משום שערוהה מגולה. וכיון שכן לא מועיל לזה אפי' אם תעשה הפסק בבגד או בחיבוק ידיים, אא"כ תעכיר המים או שתלבש חלוקה וא"צ לעשות הפסק. וכ"ש דלא מהני שלבה יהיה

א. והט"ז (שם סק"ג) כתב עליו וז"ל, ואינו נכון כלל דאף ביושב בכלי בגלוי ערוה ודאי איסור גמור הוא כל שאין שם מים דהא הוא עצמו רואה ערותו, וראי' מדאמרין פ"ק דסוכה סוף דף י' אמר שמואל הישן בכליה ערום והוא גבוה י' יוציא ראשו חוץ לכילה ויקרא ק"ש דסבר לבו רואה הערוה מותר כ"כ התוס', נמצא לדידן אסור והוא ממש ככלי שרחץ בו ר"ת ע"ש. ולא הבנתי השגתו בזה, דאדרבא משם ראייה להדרישה דמהני הכלי לכיסוי, אלא דאסור לדין משום שלבו רואה את הערוה, ולזה כתב הדרישה שהיה מכסה ללבו להפסיק וצ"ע.

ב. והש"ך כתב עליו שהתפלל על אחרים והוא צריך לאותו דבר, שלא יתכן לומר כן שמותר לברך בערוה מגולה, דע"כ איסור יש בדבר מלבד ליבו רואה את הערוה וכמ"ש הדרישה, וגם על הדרישה חולק הש"ך

[ו] והט"ז והש"ך שיטה אחרת להם בסוגיא זו, ושניהם לדבר אחד נתכוונו ותורף דבריהם בקצרה, דהאיסור לברך ערום בכלל הכתוב "ולא יראה בך ערות דבר", דפירושו שהערה לא תהיה נראית בשעה שמברך, אפי' אם אינו מסתכל כנגדה, ומטעם זה האשה מותרת לברך כשהיא יושבת ולא האיש כמ"ש א"ח. ומים צלולין נחשבים לכיסוי ערוה, אלא שמ"מ אסור לברך בתוכם ערום מפני שלבו רואה את הערוה, דהיינו שלבו והערוה ברשות אחת כמ"ש הרשב"א, ומשום הכי לא הקשו בפרק מי שמתו אלא 'והרי לבו' רואה את הערוה [והדרישה שתירץ דעדיפא מיניה הקשו, לטעמיה דעומד ערום אינו מדאורייתא], ולפ"ז אם עומד ערום במים צלולין ולבו חוץ למים מותר לברך, וה"ה דמהני הפסק ע"י חיבוק ידים אפי' אם לבו בתוך המים, אבל חלוק לא מהני לזה דלא עדיף ממים שנמצא בתוכם.

ולגבי אשה כתב א"ח דלא שייך בה לבה רואה את הערוה, ומותרת לברך כשהיא לבושה החלוק אע"פ שאינו מפסיק, וה"ה לדבריו דמותרת לברך בתוך מים צלולין, דאין חילוק בין חלוק למים צלולין, וחיבוק ידים לא מעלה ולא מוריד לעניין זה. אלא דהראב"ד חולק על הא"ח בזה, ומטעם זה הצריך להעכיר המים דוקא, ולדבריו גם אם לבושה בחלוק אסורה לברך ללא חיבוק ידים. ולדינא קיי"ל כהא"ח וא"כ יכולות לברך בעודן ערומות בתוך מים צלולין, ובזה נתיישב המנהג שנהגו בזמן הדרישה, והט"ז כתב דמ"מ לכתחילה טוב לעשות בחיבוק ידים, לחוש לסברת הראב"ד.

ולפ"ז כתב הט"ז (שם) ונראה ברור דגם הרא"ש ס"ל כמו הא"ח, שהרי כתב הטור סימן זה משמו וז"ל, וכ"כ א"א הרא"ש ז"ל כשפושטת מלבושיה כשעומדת בחלוקה תברך ותפשוט חלוקה ותטבל עכ"ל, הרי שלא חש אלא לגלוי ערוה לחוד, אבל כשלובשת חלוק די בכך, אף על פי שאין הפסק בין לבה לערוה, שכן דרך ההולכים בחלוק שהרי לא הצריך שיהיה אזור להפסיק, אלא ברור דסבירא ליה כא"ח דלעיל שאין באשה משום לבה רואה ערוה. ובזה מיושב לשון הטור שהאר"י בדברי הרא"ש, ולא כתב בקיצור וכ"כ א"א הרא"ש ז"ל כדרכו, אלא דבר ברור כיון דלעיל מיניה כתב דברי הראב"ד, דס"ל שתברך קודם טבילה ואם לא ברכה קודם טבילה צריכה לעכר המים, והיינו ע"כ משום לבה רואה ערותה דלא ס"ל כא"ח דלעיל, וכתב הטור שכ"כ הרא"ש לענין שתברך קודם טבילה, סבירא ליה כהראב"ד דלא כר"י ובה"ג שכתבו שתברך אחר הטבילה, אבל במה שכתב הראב"ד שצריכה לעכר המים בזה לא ס"ל להרא"ש כן, אלא די בכך שבעוד חלוקה עליה תברך, ולא חיישינן ללבה רואה ערותה ע"כ ע"ש.

ולענ"ד אכתי לא איפרק מחולשא, דמ"מ לא היה להטור לכתוב בלשון זה, וכך הו"ל לומר וגם א"א הרא"ש כתב וכו', אבל לשון וכ"כ וכו' משמע דמשהו להו לאהדדי לעניין הדין לגמרי, אלא שהרא"ש כתב תקנה ע"י חלוק והראב"ד כתב ע"י עכירת המים, ומשו"ה האריך הטור בדבריו.

[ז] והנה בש"ע או"ח (סי' עד ס"ד) כתב, יש מי שאומר שהנשים יכולות לברך

דאין זה משום כבוד השכינה בלבד, אלא איסור דאורייתא כדלקמן. וגם לשון ב"י בסי' ר"ו [שהצבנו בראש דברינו] "דלאו דוקא ערום אלא אפי' לבו רואה את הערוה אסור לברך", משמע דערום חמור טפי מלבו רואה את הערוה.

ולהתפלל כשהן לבושות החלוק, אע"פ שאינן מפסיקות למטה מהלב. והגיה רמ"א "ואם הן ערומות, צריך שתהא ערוה שלהן טוחות בקרקע או שיושבות על שאר דבר דאז אין לבן רואה ערוה שלהן" מה שאין כך באיש ע"כ.

וצ"ע לכאורה הטעם שכתב רמ"א, לא מביעיא להדרישה דכ"ע מודו דאין לבה רואה את הערוה, אלא גם לסברת הש"ך והט"ז דסברא זו תיכון לדעת הראב"ד, מ"מ הרמ"א מייירי כאן לסברת השו"ע שפסק כהאו"ח. ומטעם זה כתבו הט"ז ומ"א וע"ת שצ"ל דט"ס הוא ברמ"א, וצריך להגיה שאז אינו נראה ערוה שלהן, והסכים לזה המשנה ברורה (סקט"ו) בפשיטות ע"ש. ולענ"ד אכתי לא איפרק מחולשא, דא"כ מה שייכא האי דינא הכא דמייירי מדין לב רואה, ולא הו"ל לרמ"א להגיה כן אלא בסי' ר"ו ששם מקומו וצ"ע.

ועוד יש לדקדק את לשון השו"ע בסי' ר"ו (ס"ג) שכתב, ולא יברך ערום עד שיכסה ערותו, במה דברים אמורים באיש אבל אשה יושבת ופניה של מטה טוחות בקרקע, כי בזה מתכסה ערותה. ואפילו אם אינו ערום, אם לבו רואה את הערוה או שראשו מגולה, אסור לברך ע"כ. דמשמע דבסיפא קאי גם באשה יושבת ופניה טוחות בקרקע, דמהני לכיסוי ערוה ומ"מ צריכה להפסיק בין הלב לערוה, וזה סותר לכאורה למה שסתם בסי' ע"ד דגבי אשה לא שייך איסור זה.

ותו יש להקשות לסברת הש"ך והט"ז, ממה שפסק הש"ע ביו"ד (סי' ר) וז"ל, כשפושטת מלבושיה כשעומדת בחלוקה, תברך אשר קדשנו במצותיו וצונו על הטבילה, ותפשוט חלוקה ותטבול. ואם לא ברכה אז, תברך לאחר שתכנס עד צוארה במים, ואם הם צלולים עוכרתן ברגליה ומברכת. והגיה רמ"א, ויש אומרים שלא תברך עד אחר הטבילה, וכן נוהגים שלאחר הטבילה בעודה עומדת תוך המים, מכסית עצמה בבגדה או בחלוקה ומברכת ע"כ. ולכאורה מרן מזכה שטרא לבי תרי, שפסק לדברי הרא"ש ולדברי הראב"ד, והם פסקים דסתורן אהדי ימרישא לסיפא. וגם למנהג שכתב רמ"א יש להקשות לדבריהם, אמאי צריכה לכסות עצמה הואיל ומים צלולין הוו כיסוי מעליא, ואי ס"ל כהראב"ד ומשום לבה רואה את הערוה גם החלוק לא יועיל, וצריך לדחוק דעשו כן לצניעות טפי ולא מן הדין, וגם יש לתמוה א"כ למה שינו המנהג ממה שהיה בזמן הרמ"א, דהוא מנהג משנים קדמוניות ואין לשנותו בכדי.

ח] והנה הלבוש כתב בסי' ר"ו (ס"ג) בזה"ל, ולא יברך ערום עד שיכסה ערותו, ואפילו אם אינו ערום, אם לבו רואה את הערוה שאינו חגור חגורה, או שראשו מגולה אסור לברך. ואשה יושבת אפילו ערום ומברכת כשפניה של מטה טוחות בקרקע, כי בזה מתכסה ערותה ע"כ. שינה מלשון שו"ע וכתב דין האשה לבסוף, וכתב הטעם דערותה מתכסה, משמע לכאורה דלא חיישינן בה ללבה רואה את הערוה כלל. ומיהו הפמ"ג

ג. עי' בט"ז (סק"א) שכתב צ"ע דבא"ח סימן ע"ד פסק בש"ע שהנשים יכולות להתפלל כשהן לבושות החלוק אף על פי שאינן מפסיקות למטה מהלב, והם דברי א"ח שמביא ב"י שם ולמה הצריך כאן עכירת המים, ע"ש. ולא ידעתי למה הביא ממרחק לחמו והוא מבואר גם בשו"ע כאן, והש"ך כתב דמשו"ה הביא בשו"ע (סי' עד) דברי הא"ח בשם יש מי שאומר להורות שהראב"ד חולק ע"ש, ודברי שו"ע כאן היינו תיובתיה.

(מש"ז שם סק"ד) דקדק מדבריו איפכא, מדשינה מלשון הש"ע, משמע דס"ל דבאשה נמי שייך איסור זה דלבה רואה את הערוה, אלא דפניה טוחות מהני גם לזה ע"ש.

ומצינו סברא זו להדיא בלבוש סי' ע"ד (ס"ד) שכתב וז"ל, הנשים יכולות לברך ולהתפלל כשהן לבושות החלוק, אף על פי שאינם מפסיקות למטה מהלב, לפי שערוותן למטה מאד ואין לבן רואה ערותן. ואם הן ערומות, צריכות שתהא ערוה שלהן טוחות בקרקע או שיושבת על שאר דבר, שאז ערותן מכוסה ואין לבן רואה ערותן. מה שאין כן באיש שאין ישיבה מועיל בו, ואפילו מכסה ערותו ביריכותיו אינו כלום, שאין הגוף מכסה את עצמו, ולעולם צריך כיסוי אחר או חציצה עכ"ל. מבואר להדיא דס"ל גבי אשה היכא דפניה טוחות בקרקע, דמהני גם להפסיק בין לבה לערוה. אלא דצ"ע לכאורה דברישא פסק את האו"ח לדינא דלא שייך באשה לבה רואה וכו', ואין לתרץ דהוא ט"ס כמ"ש האחרונים על לשון הרמ"א, דהא כתב לתרווייהו.

וגם ביו"ד (סי' ר) כתב וז"ל ואימתי מברכת, כשפושטת מלבושיה ועומדת בחלוקה שהוא התחלת עשייתה המצוה תברך וכו', ולא תברך אחר שפשטה חלוקה, שאסורה להזכיר השם כשהיא ערומה ולבה רואה את הערוה. ואם שכחה ולא ברכה קודם שתפשוט חלוקה, תכנס במים עד צוארה ואז תברך כשהמים מכסין אותה, שאין לבה רואה את הערוה, ואם המים צלולין עוכרתן ברגליה כדי שלא תהא לבה רואה את הערוה

ע"ש. ויש לדקדק במ"ש שאסורה לברך כשהיא ערומה ולבה רואה את הערוה, דמשמע דב' איסורים יש בזה, הא' שהיא ערומה והשני שלבה רואה את הערוה, ולפיכך מעכרת המים דמהני לתרווייהו, כמבואר בפרק מי שמתו דכארעא סמיכתא דמו. וא"כ היאך כתב ברישא כשעומדת בחלוקה תברך כסברת א"ח, נהי דחלוק מהני לכיסוי ערוה מ"מ הרי לבה רואה את הערוה.

ומצאתי בספר אליה רבה בסי' ע"ד (סק"ו) שהשיג על מה שהגיהו הט"ז ומ"א בדברי הרמ"א שם, והעיר דבכל ספרי ש"ע ליתא כן וכן בלבוש. ועוד תיקשי על רמ"א ביו"ד סי' ר' שכתב שתתכסה בבגדה, אמאי הא אין לבה רואה ערוה, ומשום גילוי ערוה ליכא במים כדלעיל סעיף ב'. וכתב דאשתמיטתיה להו דברי לחם חמודות (ד"ח פ"ג סק"ג), דס"ל להגהת ש"ע ולבוש, כיון דערוותן למטה מאוד משום הכי חשיב לבישת החלוק כהפסקה ע"כ, ור"ל דס"ל דבנשים נמי שייך לבן רואין את הערוה, אלא דמהני בלבישת חלוק כיון שהיא למטה. ובזה הארכתי בספרי ליו"ד סימן ר', וישבתי כל התמיהות שהקשו הט"ז וש"ך, שדברי הש"ע כאן סותר לש"ע יו"ד שם עי"ש ודו"ק.

גם לפי זה כל הפוסקים בחדא מחתא מחתינהו ואין מחלוקת כלל, דלא כמו שכתבו שיש מחלוקת בין הפוסקים בזה, גם הקשיתי שם לדברי ט"ז וש"ך עי"ש. גם מה שכתב הש"ך ליישב, דש"ע לא כתב הכי באו"ח אלא בשם יש מי שאומר להורות י"ש אין הלכה כן, הוא תמוה מאוד, כיון שלא

ד. אין זה לשון הש"ך ממש וכך הוא לשונו (סי' ר' ססק"א) שם, וסלקא לן השתא דהראב"ד דהכא דכתב דצריך שתעבור המים חולק אהא"ח, והיינו דכתב המחבר בא"ח דברי הא"ח בשם יש מי שאומר, ע"כ. והבין הרב דכוונתו לומר דלא ס"ל כן לשו"ע לדינא ומשו"ה השיגו, גם בספר כה"ח (או"ט טוב) הבין כך בדברי הש"ך ע"ש. ולענ"ד א"א לפרש כן דא"כ היאך סיים (שם) וא"כ הני נשי דידן אם אינן נביאות הן בנות

הביא דעת אחרת ודאי דדעתו כן, והא דכתבו בשם "יש מי שאומר" היינו משום דלא מצינו שכתב כן אלא פוסק אחד והוא ארחות חיים, וכמו שכתב הסמ"ע בחו"מ בדוכתי טובא, ועוד קשה הא לקמן בסימן ר"ו סעיף ג' משמע גם כן הכי בש"ע בסתם עי"ש.

גם מה שדחקו ליישב המנהג שכתבו הפרישה וב"ח שם, שנשים דידן מברכין במים משום שסמכו על דברי הש"ע כאן, הוא דחוק שינהגו דלא כהלכה. ולי נראה טעם מנהגן, דרוב פעמים אין הלב במים כמעט כולם, ובזה מותר כדלעיל סעיף ב', אבל אם גם הלב במים נראה דצריכים לכסות כנ"ל ע"כ ע"ש.

ט] אכן המעיין בספר לחם חמודות, יראה שלא כתב כן אלא לסברת רמ"א ולבוש, אבל לדינא ס"ל דלא שייך באשה דין זה כלל, וכתב שכן משמעות ב"י ע"ש. ומיהו מדברי א"ר שכתב שאין מחלוקת בין הפוסקים, משמע שמבאר כן לסברת א"ח דלא כתב רק שיכולות לברך כשלבשוש החלוק, ולא מצינו מי שחולק עליו בזה, ומה שהצריך הראב"ד להעכיר המים כיון שאין חלוק המפסיק, ובזה גם האו"ח מודה. ולפ"ז י"ל דמה ששינה הלבוש מלשון הש"ע בסי' ר"ו, משום שרצה לפרש דברי הש"ע ונתיישרה תמיהתנו שהצבנו שם בדברי הש"ע ודו"ק.

ומעתה לדרך זה ניחא הכל בס"ד, דאין בזה מחלוקת בין הפוסקים כלל, ומודה הא"ח דשייך באשה לבה רואה וכו' ואין חילוק בינה לאיש רק בלבישת החלוק

בלבד, אבל מים צלולין לא מהני להפסקה כשם שלא מהני באיש, ומטעם זה כתב הראב"ד שצריכה להעכיר המים כמשמעות דברי ב"י. ושפיר כתב הטור אדברי הראב"ד וכ"כ א"א הרא"ש וכו', דשויין לגמרי בזה לדינא אלא דמר אמר חדא ומר אמר חדא ולא פליגי, דמודה הרא"ש דאם פשטה חלוקה שצריכה להעכיר המים, ומודה הראב"ד שבעודה בחלוקה מברכת ואינה צריכה להפסיק, וה"ה בעודה במים מהני הפסקה בידיה או לבישת החלוק.

וניחא השתא דפסק בשו"ע או"ח (סי' עד) בסתם כהא"ח ולא הביא חולק בדבר, ורמ"א הוסיף שאם הן ערומות צריכות להפסיק בין הלב לערוה, ומודה מיהא דבעודן בחלוקן אינן צריכות להפסיק. וביו"ד (סי' ר) כתב שצריכות לכסות עצמן כשמברכות בעודן במים, וניחא גם השו"ע שם שפסק כדברי הראב"ד וכדברי הרא"ש ודו"ק.

ויצא לנו הדין גבי טובלת במים צלולין, שיכולה לברך אם יהיה לבה מחוץ למים כמ"ש הרמ"א בהג"ה סי' ע"ד (ס"ג) ע"ש, ומזה נשתרבה המנהג שבזמן הדרישה לברך גם ללא חלוק כמ"ש הא"ר, ומה שנהגו אח"כ לברך גם כשלבנה בתוך המים, אפשר לומר שרצו להחמיר לכסות גם הלב כמ"ש בש"ד שהביא הדרישה ע"ש, ולא הבחינו דחומרא זו אתי לידי קולא הוא.

ושפיר התרעם הדרישה על מנהגם ולא מטעמיה, אלא דחיבוק ידיים ודאי מהני בזה, ומ"מ המנהג שכתב הרמ"א

נביאות הן דס"ל כהא"ח וכו', והלא עושות שלא כדין ומי נתן להם הכח לפסוק דלא כש"ע. אלא דאין כוונת הש"ך רק להוכיח מלשון שו"ע דיש חולקים, ומודה עכ"פ לדינא ס"ל כן לש"ע שלא הזכיר סברת החולקים, וזה פשוט לענ"ד בכוונתו. ונתיישרה גם תמיהתו שכתב דלדבריהם מנהג הנשים דלא כהלכתא ודו"ק.

קמ

מנורה

הרב יצחק ירחי

בדרום

שמכסית עצמה בחלוקה עדיף טפי, דבזה גם אחת, ואין בזה מחלוקת כלל ועיקר, והאמת מכסות עצמן וגם מפסיקות בין הלב לערוה. והשלום אהבו, וה' יצילנו משגיאות ומתורתו כנלע"ד ליישב כל שיטות הראשונים לדיעה יראנו נפלאות.



הרב ערן כברה

ראש כולל בטחה המרכזי

בענין האם תוספת שביעית נוהגת בזמן הזה, ומהו שיעור זמן התוספת שביעית [סימן א']

מקרא ד"בכחריש ובקציר תשבות" דהוי מצות עשה בלבד.

(ב) והנה כבר מצינו בדברי התוס' בד"ה יכול ילקה, דכתבו דאיכא למימר דמבחריש ובקציר מפקינן דצריך תוספת, כלומר, שהשביעית מתחלת משנה השישית, וכל דין שביעית יהיה לשישית, דהכי קאמר רחמנא דשביעית מתחלת קודם שנת שביעית, וא"כ הוא כשביעית, עיי"ש. והרי מבואר מדבריהם דהטעם דאמינא דהוי לוקה משום תוספת שביעית אף דנפקא לן ממצות עשה בלבד, היינו משום דמפרשין בהא דאמרה תורה "בכחריש ובקציר תשבות", דשנת השביעית מתחלת כבר מזמן התוספת, למימרא דכל דינים הנוהגין בשביעית הוי נוהגין כבר מזמן התוספת.²

ענף א' - בענין פלוגתא רבותינו הראשונים ז"ל בהא דסלקא אדעתין דהוי לוקה בתוספת שביעית

(א) איתא בגמ' במו"ק (ג:) כי אתא רב דימי אמר, יכול ילקה על התוספת, ונסיב לה תלמודא לפטורא, ולא ידענא מאי תלמודא, ומאי תוספת. רבי יוחנן אמר, ימים שהוסיפו חכמים לפני ראש השנה, והכי קאמר יכול ילקה על תוספת ראש השנה דאתיא מ"בכחריש ובקציר תשבות", ונסיב לה תלמודא לפטורא, כדבעינן למימר לקמנא, עיי"ש. והרי מבואר דהוה סלקא אדעתין למימר דהחורש בשנה השישית בזמן התוספת הוי לוקה, ולכאורה צריך ביאור מהיכא הוי נפקא לן לחייבו מלקות כלל ועיקר, והלא כל דין תוספת הוי נפקא לן

א. ולמעשה ישנן בסוגיין ג' ביאורים בדברי רב דימי דאמר יכול ילקה על התוספת, ונסיב לה תלמודא לפטורא, ולא ידענא מאי תלמודא, ומאי תוספת. (א) רבי אלעזר דאמר יכול ילקה על חרישה דאתיא מכלל ופרט וכלל, ונסיב ליה תלמודא לפטורא, דא"כ כל הני פרטי למה לי. (ב) רבי יוחנן דאמר יכול ילקה על תוספת ראש השנה דאתיא מ"בכחריש ובקציר תשבות", ונסיב לה תלמודא לפטורא, מאי טעמא, גמר 'שבת' - 'שבת' משבת בראשית, מה להלן היא אסורה, לפניה ולאחריה מותרין, אף כאן היא אסורה, לפניה ולאחריה מותרין. (ג) רבן גמליאל ובית דין סברי לה כרבי ישמעאל, דאמר הלכתא גמירי לה, וכי גמירי הלכתא בזמן שביט המקדש קיים, דומיא דניסוך המים, אבל בזמן שאין בית המקדש קיים - לא, עיי"ש. והיינו דישנן ב' ביאורים בדברי רב דימי דהוי קאי בדין תוספת שביעית. והנפק"מ לדינא האם לדעת רבי עקיבא יש דין תוספת שביעית בזמן הזה או לאו, דלפי רבי יוחנן אין לדעת רבי עקיבא ורבי ישמעאל דין תוספת שביעית בזמן הזה, ולפי רב אשי פליגי תנאי האם יש דין תוספת שביעית בזמן הזה, דלדעת רבי עקיבא יש דין תוספת שביעית בזמן הזה, ולדעת רבי ישמעאל אין דין תוספת שביעית בזמן הזה.

ב. ואולם מאידך מצינו במתני' דמכות (יג.) דאמרינן דכהן הבא על גרושה וחלוצה אינו חייב אלא משום אחת בלבד, נופירש"י שם, גרושה והיא חלוצה אינו חייב עליה אלא משום גרושה, שהחלוצה אינה כתובה, אלא מריבויא מיתנין לה, דתנאי בקידושין (עח.) "גרושה", אין לי אלא גרושה, חלוצה מנין, תלמוד לומר, "ואשה",

מהתורה, והיינו דאף דכולי עלמא מודו דדין תוספת שביעית הוי מהתורה, מכל מקום נחלקו האם הוי לוקה מהתורה או מדרבנן.

(ה) ונראה דהנפק"מ בנייהו האם הוי נשים חייבות במצות תוספת שביעית או לאו,

דלדעת רש"י תוספת שביעית הוי מצות עשה בלבד, אי הכי נמצא דהו"ל בכלל מצוות עשה שהזמן גרמא, והוי נשים פטורות, ולדעת התוס' והריטב"א תוספת שביעית הוי בלא תעשה, אי הכי נמצא דנשים הוי חייבות בתוספת שביעית ככל הלאוין בתורה.

(ו) ואין לדחות דא"ז נפק"מ האם נשים חייבות במצות תוספת שביעית, שהרי כל

פלוגתת רבותינו הראשונים ז"ל הוי רק למאי דסלקא אדעתין דהוי לוקה משום תוספת שביעית, אבל למאי דמסקינן דאין לוקה משום תוספת שביעית, א"כ לית מאן דפליג דאין נשים חייבות במצות תוספת שביעית, כיון דהוי מצות עשה שהזמן גרמא. שהרי לעולם פליגי אמוראי בטעם דאין לוקה משום תוספת שביעית, ואי הכי הא לא מיבעיא לדעת רבי יוחנן דסבר דאין דין תוספת שביעית משום דגמר 'שבת' - 'שבת' משבת בראשית, א"כ נמצא דאף האנשים אינן מצווין בדין תוספת שביעית, ואף למאי דכתבו התוס' בד"ה מה הלן, דצריך לעשות תוספת שביעית כל שהוא, מכל מקום למאי דנתבאר בדברינן לקמן (סימן ב' ענף ג') דהוי יוצא ידי חובת תוספת שביעית בתוספת יו"ט, א"כ בלאו הכי הוי כולי עלמא אסורין בעשיית מלאכה, אלא אפילו לדעת רב אשי דסבר דאין נוהג דין תוספת בזמן חורבן

(ב) ואגב אבוא העיר בדברי רש"י מהא דאיתא בגמ' בקידושין (שם) בהדיא דהא דמרבינן חלוצה מקרא ד"אשה" לאו למימרא דחלוצה אסורה מהתורה, אלא לעולם כל איסור חלוצה הוי מדרבנן, וקרא אסמכתא בעלמא, וצ"ע.

(ג) ונראה להוסיף לבאר דאף למאי דמסקינן דאין לוקה משום תוספת שביעית, אין הטעם משום דקא משמע לן דאין שנת השביעית מתחלת כבר מזמן התוספת, אלא הטעם משום דאין דין תוספת שביעית, והיינו דלדעת רבי יוחנן אין דין תוספת שביעית כלל ועיקר, ולפיכך אין לוקה משום תוספת שביעית, ונאולם לכאורה תיקשי למאי דמצינו בדברי התוס' בד"ה מה להלן, דכתבו דאכתי הוי צריך להוסיף תוספת שביעית כל שהוא, ואי הכי תיקשי אמאי אינו לוקה בגוונא דעשה מלאכה בזמן התוספת דכל שהוא, וצ"ע], ולדעת רב אשי אין דין תוספת שביעית בזמן חורבן הבית, ולפיכך אין לוקה משום תוספת שביעית בזמן הזה.

(ד) ומאידך מצינו בחי' הריטב"א בד"ה ור' יוחנן אמר, דכתב דלכך פירש"י ז"ל (כת"י) ילקה מכת מרדות דרבנן עד שתצא נפשו, דומיא דאמרו לו עשה סוכה ואינו עושה. ויש לפרש מלקות ממש, וקרא הכי קאמר "בחריש תשבות" כמו בשאר מלאכות שכתבתי לך שהן בלאו, עיי"ש. והרי מבואר דנחלקו רבותינו הראשונים ז"ל בהא דסלקא אדעתין לומר דהוי לוקה משום תוספת שביעית, דדעת רש"י דלעולם אינו לוקה בתוספת שביעית רק מדברי סופרים בלבד, ודעת התוס' והריטב"א דלעולם הוי לוקה

עכ"ל], עיי"ש. והרי מבואר דאף דילפינן איסור חלוצה לכהן מריבויא דתיבת "ואשה" דנאמרה בגרושה, אפילו הכי לא מרבינן רק דחלוצה אסורה לכהן דומיא דגרושה, אבל לעולם לא מרבינן אף דלוקה על חלוצה כדן גרושה.

(ט) ואולם נראה דלדעת התוס' (קדושין לד.) בד"ה בד"ה מעקה, דכתב דאף במקום שיש לאו אין הנשים מוזהרים על העשה, א"כ נהי דבזריעה מוזהרים על הלאו, אבל לא העשה בחרישה דליכא לאו אין נשים מוזהרות כלל ועיקר. ובאמת לא מצינו שנשים יהיו מותרות לחרוש בשביעית, אך כבר כתבתי לעיל (מצוה ל"ב - מוסך השבת שביתת בהמתו אות ח') עפ"י דברי הריטב"א (קדושין כט.) בד"ה ואיהי מנא לן, דמצות עשה שהזמן גרמא שאינה בגוף האדם, כגון שביתת בהמתו, גם הנשים מוזהרות, וא"כ הכא נמי בשביעית דאנו מצוויין על שביתת קרקע (ע"ז טו:), גם הנשים מוזהרות, וראה במה שכתבתי לעיל (מצוה קי"ב אות ב') דאסור לעשות מלאכה בשדה בשנת השמיטה ע"י עכו"ם, לא מטעם שבות, רק עובר בעשה דשביתת קרקע כמו שביתת בהמה בשבת לדידן, ושביתת כלים לבית שמאי, עיי"ש.

(י) והרי מבואר מדבריו דאין עובר בחרישה בשביעית רק משום ביטול מצות עשה בלבד, ונפק"מ לדינא דכיון דאין נשים מחוייבות בקיום מצוות עשה שהזמן גרמא, א"כ אף אינן מצוות על החרישה בשביעית, אלא דשוב נחית למימר דלדעת הריטב"א דסבר דמצות עשה שאינה בגוף האדם אף נשים מצוות בקיומן, א"כ שפיר הוי מצוות באיסור חרישה בשביעית, כיון שאין מצות שביעית מוטלת על האדם שלא יעבוד בקרקע אלא המצוה שהקרקע תשבות בשביעית, ולפיכך אין לעשות מלאכה בקרקע אף ע"י עכו"ם אף דאינו מצווה במצות שביעית, כיון דהמצוה הוי שהקרקע תשבות בשביעית, והיינו דהתורה לא הקפידה על מלאכת האדם אלא רק על התוצאה בלבד. [ועוד ראה בשו"ת אור לציון (שביעית - רמב"ם פרק א' מהלכות שמיטה ויובל הלכה א'), ואכמ"ל].

הבית, [והכי נקיט הרמב"ם (פרק ג' מהלכות שמיטה ויובל הלכה א')] לדינא דאין נוהגת תוספת שביעית רק בזמן חורבן הבית], א"כ שפיר הוי נפק"מ האם לכשיבנה המקדש שינהג דין תוספת שביעית, הוי נשים מחוייבות בדין תוספת שביעית או לאו, והיינו דלדעת רש"י דתוספת שביעית הוי מצות עשה בלבד, אי הכי נמצא דהו"ל בכלל מצוות עשה שהזמן גרמא, והוי נשים פטורות, ולדעת התוס' והריטב"א דתוספת שביעית הוי בלא תעשה, אי הכי נמצא דנשים הוי חייבות בתוספת שביעית ככל הלאוין בתורה.

(ז) ואולם שוב ראיתי ב"מנחת חינוך" (מצוה שכ"ו אות א') דכתב דאם זרע בשנת השמיטה עובר בלא תעשה, דכתיב "שדך לא תזרע", וגם עובר בעשה, שנאמר "ושבתה הארץ", וכבר כתבתי לעיל (מצוה קי"ב אות א') דחרישה בשביעית אין עוברין רק בעשה ד"ושבתה", והנה בזורע דעוברין על לאו ועשה לשיטת הרב המחבר דסובר היכי דאיכא לאו בהדי עשה, כשם שהנשים מוזהרות על הלאו כך חייבים בעשה, ואע"פ דהו"ל מצות עשה שהזמן גרמא, א"כ הכא נמי כיון דמוזהרין על הלאו מוזהרין גם על העשה, אך בחרישה דאינו רק עשה אפשר דאין הנשים מצוות, דהו"ל מצות עשה שהזמן גרמא.

(ח) אך אפשר לומר, כיון דהעשה "ושבתה הארץ" כולל הן מלאכה שיש בה לאו, כגון, זריעה, והן מלאכת חרישה שאין בה רק עשה, וכיון דעל מה שעוברין בלאו מוזהרים על העשה, מוזהרין נמי גם על חרישה אף שאין בה לאו, דאין עשה לחצאין, וכיון דנצטוו על העשה היכי דיש לאו - מוזהרין באותה עשה אף במקום שאין לאו.

יא) והשתא לפי"ז נראה בנידון דידן, דאי משכחת לה למימר בדעת רש"י דסבר דמצות השביעית הוי מוטלת על הקרקע ולא על האדם, וכן אם משכחת לה למימר דסבר כדעת הריטב"א דנשים מחוייבות במצוות עשה שהזמן גרמא בגוונא דאינן מוטלות על האדם, א"כ נמצא דלעולם אף הנשים הוי מצוות בתוספת שביעית, והכי מסתבר למימר למאי דנקיט ה"מנחת חינוך" בפשיטות דלא מצינו שנשים יהיו מותרות לחרוש בשביעית.

ענף ב' - מביא נפק"מ לדינא בפלוגתא רבותינו הראשונים ז"ל האם העושה מלאכה בתוספת שביעית הוי לוקה אחר עשייתו

א) ועוד נראה לומר דהוי נפקא מינה בגוונא דנודע לבית דין דכבר עשה מלאכה בשדהו בזמן תוספת שביעית, דלדעת רש"י אין מלקין אותו, שהרי כל מטרת המלקות כדי לכפותו שיקיים את המצות עשה, וכהא דקיי"ל (כתובות פו.) לולב ואינו עושה, מכין אותו מכת מרדות, ואי נמי כדי להפרישו מביטול המצות עשה, וא"כ בגוונא דכבר עשה מלאכה בזמן התוספת, וביטל מצות עשה דתוספת שביעית, אינו לוקה מלקות מרדות מדרבנן, מה שאי"כ לדעת התוס' והריטב"א לעולם הוי מלקין אותו, שהרי המלקות בא בתורת עונש שעבר על הלאו, ואי הכי שפיר הוי לוקה אף בעשה מלאכה בסוף זמן התוספת שביעית.

ב) והנה שוב ראיתי בחי' המהר"ץ חיות בד"ה יכול ילקה על התוספת, דכתב לאתווי דברי הריטב"א דידן בשם רש"י דפירש דמכין אותו מכת מרדות על התוספת, וכהא דקיי"ל (כתובות פו.) לולב ואינו עושה מכין אותו מכת מרדות, עכ"ל. וכתב המהר"ץ חיות להעיר דבפירוש"י דקמן ליתא

דבר זה, וביותר תמוה מה שכתב דמכין בתוספת שביעית עד שתצא נפשו, וחלילה לומר כן, דעד כאן לא הוכיח רק דכופין אותו לקיים מצות עשה ובידו לקיים, רק שאינו רוצה דהוי מיקרי מבעט, וא"כ בכהאי גוונא הדין דכופין אותו עד שתצא נפשו, והא דמצינו בדברי הרמב"ם (פרק ו' מהלכות חמץ ומצה הלכה י"ב) דכתב דהאוכל מצה בערב הפסח כופין אותו עד שתצא נפשו, עכ"ל. הנה לא כתב הרמב"ם מי שאכל מצה בערב פסח, דהא בודאי דבכהאי גוונא אין מלקות מרדות, רק האוכל מצה בערב פסח מלקין אותו בשעת אכילה, כדי שימנע מאכילת מצה, ויקיים מצות מצה כתיקונה, אבל היכא דכבר עבר את העבירה, ואין בידו לתקן, וכגון בנידון דידן שכבר חרש בתוספת שביעית, הנה מה שעבר כבר אין בידו לתקן, ואין כאן רק מכת מרדות דל"ט מלקות כמלקות של תורה, אבל לא עד שתצא נפשו, דלא מצינו דכופין על קום עשה, וצריך עיון גדול, עיי"ש.

ג) ונראה לעניות דעתי ליישב דהא דאמרינן יכול ילקה על התוספת, מיירי בעושה מלאכה בזמן התוספת, ומוכיחין אותו דאסור לעשות, והרי הוא עומד במרדו, א"כ הדין דמלקין אותו להפרישו מאיסור מלאכה בזמן התוספת, ובאמת לכאורה יש לתמוה מהיכא הוי נפקא ליה דהא דאמרינן דמלקין על תוספת שביעית, מיירי במלקות אחר מעשה, הרי הא מצינן למימר שפיר דמיירי בזמן שעובר על התוספת דמלקין אותו כדי להפרישו מן העבירה, וצ"ע.

ענף ג' - בענין דעת הרמב"ם האם מלקין אדם עד שתצא נפשו בעבירה דרבנן אחר שעבר עליה

א) ועוד לבר מן דין, הנה נראה להעיר

אם רגיל לקרות - קורא, ואם רגיל לשנות - שונה, וקורא קריאת שמע ומתפלל ואוכל פתו ומברך, וכל העובר על דברי חכמים חייב מיתה. ומקשינן, מאי שנא בכל דוכתא דלא קתני חייב מיתה, ומאי שנא הכא דקתני חייב מיתה. ומשני הגמ', משום דאיכא אונס שינה, עיי"ש. והרי חזינן דבכל מקום דהוי מצוי להכשל באונס הזהירו חז"ל דהוי חייב מיתה, והשתא לפי"ז מצינו לומר בטעם דכתב הרמב"ם דוקא באוכל מצה בערב פסח דהוי חייב מיתה, כיון דבערב פסח לא מצויה פת לאכילה, וא"כ אפשר להכשל בקל באכילת מצה בערב פסח.

ג) תדע, דהא מצינו בשו"ע (או"ח סימן שכ"ה סעיף ד') דכתב דפת שאפה אינו יהודי לעצמו בשבת, יש אוסרים, ויש מתירים, ובשעת הדחק או לצורך מצוה, כגון סעודת ברית מילה או לצורך ברכת המוציא יש לסמוך על המתירים, עכ"ל. וכתב המשנ"ב (ס"ק ט"ז) דיש שאוסרין מטעם שמא יאמר לאינו יהודי לבשל, ואע"ג דאינו יהודי שהדליק נר לעצמו לא גזרינן, במידי דאכילה דלהוט ביותר גזרינן טפי, וכתב המג"א (סימן תקי"ז) דמדברי המחבר שם משמע דסבר כטעם הזה, עיי"ש. והרי מבואר דדוקא במידי דאכילה אסרינן בנכרי שעשה עבור עצמו, כיון דבמידי דאכילה הוי להוט ביותר, ולפי"ז הוא הדין באכילת מצה בערב פסח אית לן למימר דהוי להוט ביותר, ולפיכך כתב הרמב"ם דמלקין אותו עד שתצא נפשו, ודו"ק.

דברי המהר"ץ חיות בהא דכתב לבאר דברי הרמב"ם דמיירי דוקא באוכל מצה בערב פסח דמלקין אותו, ולאפוקי דאין מלקין אותו בגוונא דכבר אכל מצה בערב פסח, דכבר עבר את העבירה, ואין תועלת במלקות להפרישו מהעבירה, ולכאורה תיקשי בהקדם דברי הרמב"ם (שם) דכתב דמי שאכל מצה בערב הפסח, מכין אותו מכת מרדות עד שתצא נפשו, עכ"ל. והרי מבואר בהדיא דמיירי במי שכבר אכל מצה בערב פסח דמכין אותו עד שתצא נפשו אחר אכילתו, ולא רק קודם אכילתו.

ב) וכן מצינו בדברי הרב המגיד ז"ל (הלכות חמץ ומצה שם) דכתב דמקור דברי הרמב"ם דפסק דמי שאכל מצה בערב פסח מכין אותו מכת מרדות, הוי נפקא ליה מהא דאיתא ב"ירושלמי" (פסחים סח:) אמר רבי לוי, האוכל מצה בערב פסח, כבא על ארוסתו בבית חמיו, והבא על ארוסתו בבית חמיו - לוקה, ופירושו מכת מרדות מדרבנן², עיי"ש. והרי חזינן בהדיא דמדמי אוכל מצה בערב הפסח לבועל ארוסתו בבית חמיו דלוקה, והיינו דלוקה אחר המעשה.

ב) ונראה לעניות דעתי ליישב בהקדם הא דאיתא בגמ' בברכות (ד:) דאמרינן דחכמים עשו סייג לדבריהם, כדי שלא יהא אדם בא מן השדה בערב, ואומר, אלך לביתי ואוכל קימעא, ואשתה קימעא, ואישן קימעא, ואחר כך אקרא קריאת שמע ואתפלל, וחוטפתו שינה, ונמצא ישן כל הלילה, אבל אדם בא מן השדה בערב, נכנס לבית הכנסת,

ג. הנה ראיתי בספר ה"ליקוטים" דכתב לאתויי בשם ה"בני בנימין" דהקשה מאי שנא הכא משאר מקומות דכתב הרמב"ם דמכין אותו עד שתצא נפשו, וה"ירושלמי" דימה אוכל מצה בערב פסח לבא על ארוסתו בבית חמיו, ואילו התם כתב הרמב"ם (פרק י' מהלכות אישות הלכה א') דהבא על ארוסתו בבית חמיו מכין אותו מכת מרדות, עכ"ל. ולא הזכיר דמלקין אותו עד שתצא נפשו כלל ועיקר. ושמא יש לומר, דשאני הכא דהוי עובר באכילתו בקום ועשה על מצות עשה של תורה ועל דברי חכמים שאסרו לאכול מצה בערב פסח, עיי"ש.

ג) אלא דמאיך לכאורה צריך ביאור בדעת הרמב"ם אמאי מלקין בעבירה דרבנן אחר שעשה את העבירה. ואין לומר דמיירי במכות מדרות אחר עשיית העבירה, שהרי כבר כתב המהר"ץ חיות דהוי ל"ט מלקות, ולא עד שתצא נפשו. ועוד דכי הוי עדיף מעבירה דאורייתא שמלקין אותו ל"ט מלקות, ואף אומדין אותו האם יכול לקבל מלקות הללו, ובעבירה דרבנן אמרינן דמכין עד שתצא נפשו.

ד) ושוב ראיתי בספר ה"קובץ" (שם) דכתב לבאר דהטעם שהחמיר הרמב"ם מה שלא מצינו במקום אחר, דנראה דמכאן ראייה לדברי ה"חק יעקב" בשם 'יש מי שאומר' שאיסור אכילת מצה בערב פסח הוי מהתורה, דכתיב "בערב תאכלו מצות", ולא ביום, ולא הבא מכלל עשה - עשה, ואע"ג דכתב רבינו 'אסרו חכמים', אין מזה סתירה, וראה בריש הלכות יו"ט, עיי"ש.

ה) ולכאורה אכתי צריך ביאור דאף דלאו הבא מכלל עשה - עשה, מכל מקום לא גרע משאר מצות עשה דאין לוקין בגמר ביטולה, [ולאפוקי דקודם עשיית העבירה הוי מלקין אותו עד שתצא נפשו, כדי שיקיים את המצוה]. ועוד דכי הוי עדיף מעבירה דאורייתא שמלקין אותו ל"ט מלקות, ואומדין אותו אם יכול לקבל מלקות (סנהדרין י.). והכא אמרינן דמלקין אותו עד שתצא נפשו.

ו) ושמא יש ליישב במקור דברי הרמב"ם מהא דאיתא בגמ' בעירובין (כא:): דאמרינן דהעובר על דברי סופרים חייב מיתה, עיי"ש. וא"כ אפשר לומר בדעת הרמב"ם דסבר דאין הכוונה למיתה בידי שמים, אלא דמכין אותו עד שתצא נפשו, וטעמו דכיון דאמרינן (שם) בני הזהר בדברי

סופרים יותר מדברי תורה, שדברי תורה יש בהן עשה ולא תעשה, ודברי סופרים כל העובר על דברי סופרים חייב מיתה, א"כ דעת הרמב"ם דדברי סופרים הוי דומיא דדברי תורה, כמו שדברי תורה הוי לוקה על לא תעשה בידי אדם, א"כ הוא הדין בדברי סופרים הוי לוקה בידי אדם, אלא דכיון דהדין דהעובר על דברי סופרים חייב מיתה, לפיכך מלקין אותו עד שתצא נפשו, ויש לפלפל.

ז) והנה מצינו בדברי הר"ן (כתובות טז:): בד"ה והמוציא שם רע, דכתב דפירש ה"ערוך" בערך מרד, מלקות דאורייתא על חייבי לאוין באומד ובהתראה, ובעינן מכה משולשת, כדכתיב "ארבעים יכנו לא יוסיף", ואמרו חכמים מנין הסמוך לארבעים, אבל עובר על מצות עשה, כגון, סוכה ולולב ואינו עושה, היו מכין אותו עד שתצא נפשו, בלא אומד ובלא מכה משולשת, וכן עובר על דברי חכמים היו מכין אותו בלא מספר ובלא אומד, ולמה קורין אותו מכת מרדות, מפני שמרד בדברי תורה ובדברי סופרים, עכ"ל. ונראה מדבריו דמכת מרדות הוא עד שתצא נפשו, ואף הרמב"ם (פרק ו' מהלכות חמץ ומצה הלכה י"ב) כתב דאסרו חכמים לאכול מצה בערב פסח וכו', ומי שאכל מצה בערב פסח היו מכין אותו עד שתצא נפשו, ולפי דבריהם יש חומר בדברי סופרים יותר מדברי תורה, אבל ר"מ הלוי ז"ל כתב שהיו מכין אותו באומד, ולהקל ממלקות של תורה, ונראין דבריו, ומיהו ודאי מכת מרדות שהיא על עבירה נמשכת, היו מכין אותו עד שתצא נפשו, או עד שיקבל עליו דברי חכמים, אבל כל שאינו אלא כדי לעונשו על מה שעשה, נראין הדברים שהיו מכין אותו כפי אומד בית דין, ולהקל ממלקות של תורה, עיי"ש. והרי מבואר מדבריו בדעת הרמב"ם דסבר

לנוסחתו של "יד המלך" בדעת הרמב"ם אף מדברי המהר"ץ חיות דידן.

(י) והנה מאידך ראיתי ב"מעשה רוקח" דהביא בשם הרב מנוח שכתב דכוונת רבינו כשאומרים שלא יאכל מצה ואוכל, עיי"ש. וכן הוא ב"מרכבת המשנה" דהביא דכתב הרב מנוח ז"ל דיש מספרי הרב שכתוב בהן מכין אותו מכת מרדות עד שתצא נפשו, ורצונו לומר, כשאומרים לו שלא יאכל מצה ואוכל, שאינו שומע לדברי חכמים וכו', עכ"ד. והוצרכתי להביא לשונו ממה שראיתי דהפר"ח (או"ח סימן תע"א) שתמה על הריב"ש (סימן צ') דכתב שאין בשום מקום שהעובר על דברי חכמים מכין אותו עד שתצא נפשו, ולא זכר שהרמב"ם סבור כן, עיי"ש. וכפי דברי הרב מנוח ז"ל נראה שהיה גירסתו ברמב"ם ז"ל ד'מכין אותו מכת מרדות' ותו לא, אלא שמצא כתוב בקצת ספרי הרמב"ם עד שתצא נפשו, ואין ספק שזאת היתה גירסת הריב"ש בדברי רבינו ז"ל, וכן נראה שלא ראינו בכל ספר הי"ד שכתב רבינו ז"ל שהעובר על דברי חכמים מכין אותו עד שתצא נפשו זולת במקום הזה, אלא ודאי שהגירסא הנכונה מכין אותו מכת מרדות, עיי"ש.

(יא) והשתא לפי"ז מצינו לצדד בדעת רש"י דסבר דמלקין אותו עד שתצא נפשו אף אחר דכבר עשה מלאכה בשדהו בזמן התוספת שביעית, והיינו כדעת הרמב"ם דסבר דמלקות מרדות מדרבנן אינן דוקא להפרישו מן העבירה, אלא הוי אפילו אחר העבירה בתורת עונשין, והטעם נראה משום דחמורין דברי סופרים מדברי תורה, כיון דבני אדם רגילין להקל ראשן בדברי סופרים, וכהא דאיתא בגמ' בתענית (יז:) דאמרין דדברי תורה אין צריכין חיזוק, ודברי סופרים צריכין חיזוק, עיי"ש.

דאף לאחר שאכל מצה מלקין אותו עד שתצא נפשו.

(ח) וכן מצינו בשו"ע (או"ח סימן תצ"ו סעיף א') דכתב דבגליות שעושין שני ימים טובים מספק, כל מה שאסור בראשון אסור בשני, והיו מנדין למי שמזלזל בו, ואם הוא צורבא דרבנן לא היו מחמירין לנדונו, אלא היו מלקין אותו, עכ"ל. והמג"א (סימן תצ"ו ס"ק ב') כתב ד'מלקין אותו' פירושו מכת מרדות שהוא י"ג מכות, וברמב"ם לא משמע כן, עכ"ד. וכתב ה"מחצית השקל" וברמב"ם לא משמע כן, שכתב אסרו חכמים לאכול מצה בערב פסח וכו', ומי שאכל מכין אותו מכת מרדות עד שתצא נפשו, עכ"ל. והרי לא נתן קצבה למכות. וכן הוא בדברי התוס' יו"ט (נזיר פרק ד' משנה ג') כן, ונראה דמקור דברי הרמב"ם מהא דאיתא ב"ירושלמי" (נזיר שם) במתני' דאשה שלא ידעה שהיפר לה בעלה, והיתה שותה יין ומטמאה למתים, הרי זו סופגת מכל מקום, וכתב ה"ירושלמי" לאתויי דברי ה"תוספתא" (סוף פרק ג' דמכות) דאמרין מכות מרדות מכין אותו עד שיקבל עליו או עד שתצא נפשו, ונראה בעליל דכוונת ה"ירושלמי" ד'מכל מקום' דמתני' שם היינו עד שתצא נפשו, עיי"ש. והרי מבואר מדברי רבותינו האחרונים ז"ל בדעת הרמב"ם דסבר דמלקין אותו מכות מרדות אף לאחר שעבר את העבירה.

(ט) ואולם שוב ראיתי בספר "יד המלך" (שם) דכתב דהגירסא הנכונה בדעת הרמב"ם 'מי שאוכל חמץ' בבנין הווה, דמכין אותו על העתיד, וכמו שהגיה הרב בעל "מצות ה'", עיי"ש. והרי מבואר מדבריו דשינה נוסח דברי הרמב"ם דקאי בהווה ולא בעבר, ולפי"ז אפשר דוהי הגירסא דהיה לפני המהר"ץ חיות, ונמצא דהוי ראייה

בגדר הוספת זמן מועט לקיום מצות תוספת שביעית [סימן ב']

**ענף א' - מבאר דישנן ג' שיטות
האם נוהגת דין תוספת שביעית
בזמן הזה**

א) איתא בגמ' במו"ק (ד.) תנן, עד מתי חורשין בשדה אילן ערב שביעית, בית שמאי אומרים, כל זמן שיפה לפרי. ובית הלל אומרים, עד העצרת, וקרובין דברי אלו להיות כדברי אלו. ועד מתי חורשין שדה הלבן ערב שביעית, משתכלה הלחה, וכל זמן שבני אדם חורשים ליטע מקשאות ומדלעות. רבי שמעון אומר, אם כן נתנה תורה שיעור לכל אחד ואחד בידו, אלא בשדה הלבן עד הפסח, ובשדה האילן עד העצרת¹. ואמר רבי שמעון בן פזי אמר רבי יהושע בן לוי משום בר קפרא, רבן גמליאל ובית דין נמנו על שני פרקים הללו ובטלו². אמר ליה רבי זירא לרבי אבהו, ואמרי לה ריש לקיש לרבי יוחנן, רבן גמליאל ובית דין היכי מצו מבטלי

תקנתא דבית שמאי ובית הלל, והא תנן, אין בית דין יכול לבטל דברי בית דין חבירו, אלא אם כן גדול ממנו בחכמה ובמנין. אמר ליה, אימור, כך התנו ביניהן, כל הרוצה לבטל יבוא ויבטל. ומקשינן, דידהו היא, הלכה למשה מסיני היא, דאמר רבי אסי אמר רבי יוחנן משום רבי נחוניא איש בקעת בית חורתן, עשר נטיעות, ערבה, וניסוך המים הלכה למשה מסיני. אמר רבי יצחק, כי גמירי הלכתא שלשים יום לפני ראש השנה, ואתו הני תקון מפסח ומעצרת³, ואתנו בדידהו כל הרוצה לבטל יבוא ויבטל. ורבי יוחנן אמר, רבן גמליאל ובית דין מדאורייתא בטיל להו לדין תוספת שביעית, מאי טעמא, גמר 'שבת' 'שבת' משבת בראשית, מה להלן היא אסורה, לפניה ולאחריה מותרין, אף כאן היא אסורה, לפניה ולאחריה מותרין⁴. רב אשי אמר, רבן גמליאל ובית דין סברי לה כרבי ישמעאל דאמר הלכתא גמירי לה, וכי גמירי

ד. איתא בגמ' במו"ק (ג:) עד מתי חורשין בשדה אילן ערב שביעית, בית שמאי אומרים, כל זמן שיפה לפרי. ובית הלל אומרים, עד העצרת. ועד מתי חורשין שדה הלבן ערב שביעית, משתכלה הלחה, וכל זמן שבני אדם חורשים ליטע מקשאות ומדלעות. רבי שמעון אומר, אם כן נתנה תורה שיעור לכל אחד ואחד בידו, עיי"ש. ולכאורה אמאי לא מקשינן נמי על בית שמאי דאמרי דחורשין בשדה האילן ערב שביעית, דא"כ נתת שיעור לכל אחד ואחד בידו. ושם יש לומר, דכיון דקיי"ל (ברכות לו:) בית שמאי במקום בית הלל אינה משנה, א"כ לא טרחו להקשות בדברי בית שמאי כלל ועיקר.

ה. הנה ראיתי בדברי הר"ב (שביעית פרק א' משנה ד') דכתב מנין שאין חורשין כל הבית סאה, שנאמר "בחריש ובקציר תשבות", ואם אינו ענין לשבת בראשית, שכבר נאמר "ששת ימים תעבוד, ועשית כל מלאכתך", ולא לשמיטה שכבר נאמר "שש שנים תזרע שדך, ושש שנים תזמור כרמך", תנהו ענין לאסור ב' פרקים של ערב שביעית, מפסח לשדה לבן, ומעצרת לשדה אילן, עכ"ל. והרי מבואר מדבריו דב' פרקים היו נפקא לן מקרא ד"בחריש ובקציר תשבות", ולכאורה תיקשי דהרי מבואר בגמ' במו"ק (ג:) דב' פרקים היו אסור מדברי חכמים בלבד.

ו. והנה איתא בגמ' התם דמתקיף לה רב אשי, מאן דאמר הלכתא - אתיא גזירה שוה עקרה הלכתא, [נפירש"י שם, כלומר, משום גזירה שווה דאינהו גמירו מנפשייהו משבת - ביטלו הלכתא, הא אין אדם דן גזירה שווה מעצמו, עכ"ל], ומאן דאמר קרא - אתיא גזירה שווה עקרה קרא, עיי"ש. ולכאורה צריך ביאור בדעת רבי יוחנן היאך הוה סלקא אדעתיה למידרש גזירה שווה מעצמו על מנת לעקור הלכה למשה מסיני או קרא כלל ועיקר.

לפיכך מפרש תנא דמתני' דקרובים דברי אלו להיות כדברי אלו, ולאו מילתא פסיקא היא דלעולם הוי מחומרי בית שמאי ומקולי בית הלל, ודו"ק.

(ב) ושמא יש לומר בכוונתו דכיון דהוי נפקא לן מקרא דאין לעשות מלאכה שלשים יום קודם ראש השנה, ואתו חכמים והוסיפו ב' פרקים על דין תורה, נמצא תקנת חכמים נמשכת מחמת איסור התורה דהוי נפקא לן מקרא, ולפי"ז צריך לומר דהא דכתב הר"ב דדין ב' פרקים הוי נפקא לן מקרא, לאו למימרא דב' פרקים הוי מהתורה, אלא הרי זה נגזר מחמת מצות התורה, וצע"ק.

(ב) ושמא יש לומר בהקדם הא דמשמע מדברי רש"י דאם היה אדם דן גזירה שווה מעצמו הוי מצי לעקור הלכתא, ולפי"ז מצינו למימר למאי דאיתא בגמ' בנדה (יט:): דר' מאיר קאמר להו לרבנן, היכא דקא חזיא דם ירוק ליהוי כמשקה להכשיר את הזרעים, [ופירש"י שם, שאם יגע שרץ בהן יטמא, ואמאי מטהריתו לגמרי, עכ"ל]. ורבנן בעי דם חללים וליכא, [ופירש"י שם, דם שהנפש יוצאה בו קרוי משקה, ולענין הכשר בעינן משקה, כדכתיב "ואשר יבוא עליו מים יטמא, וכל משקה אשר ישתה", כלומר, אוכל ומשקה אשר ישתה יבוא על האוכל, עכ"ל]. ומקשינן, אי הכי שפיר קאמרי ליה רבנן לר' מאיר. ומשני הגמ', אלא הכי קאמר להו, אלפיה בגזירה שווה, [ופירש"י שם, להכשיר את הזרעים, עכ"ל], כתיב הכא "שלחך פרדס רמונים", [ופירש"י שם, דם נדות השלוח מן האשה כפרדס זה שהוא נעול להשתמר, כך בנות ישראל נועלות פתחיהן בימי נידותן מהיזקק לבעליהן, עם פרי מגדים, היינו בנים, וכתיב שילוח במים, מה מים מכשירין, אף דם נדות מכשיר, עכ"ל], וכתיב התם "ושולח מים על פני חוצות".

הלכתא בזמן שבית המקדש קיים דומיא דניסוך המים, אבל בזמן שאין בית המקדש קיים - לא, עיי"ש.

(ב) אלא דלפי"ז לכאורה תיקשי מהא דאמרינן במתני' דידן עד אימתי חורשין בשדה האילן ערב שביעית, בית שמאי אומרים, כל זמן שהוא יפה לפרי. ובית הלל אומרים, עד העצרת. וקרובין דברי אלו להיות כדברי אלו, עיי"ש. ונראה בפשטות דהא דאיצטריך למימר דקרובין דברי אלו להיות כדברי אלו, היינו אליבא דבית שמאי דסתמו דבריהם בזמן סוף החרישה, ולאפוקי מדברי בית הלל דאמרי בהדיא דעד עצרת, וכן הוא בהדיא בדברי התוס' בד"ה וקרובים דברי אלו, דכתבו קא משמע לן דאין בית שמאי מחמירין אלא מעט על בית הלל, ולאשמועינן מילתייהו דבית שמאי פירש הכי, עכ"ד. ולכאורה תיקשי דכיון דאמרינן דבית שמאי במקום בית הלל אינה משנה, אי הכי אמאי איצטריך לפרושי זמנם של בית שמאי כלל ועיקר.

(ג) ושמא יש ליישב בהקדם דברי ה"ירושלמי" דידן דמקשה במתני' אמאי לא תניתה במתני' דעדיות (פרק ה') דתני התם, דל הני פלוגתא דהוי מקולי בית שמאי ומחומרי בית הלל. ומשני הגמ', פעמים שאין הגשמים מצויין, ואין הליחה מצויה והוא אסור לחרוש קודם לעצרת כדברי בית שמאי, ובית הלל אומרים עד העצרת, ונמצא דבשנה כזו הוי בית הלל לקולא ובית שמאי לחומרא, עיי"ש. והשתא לפי"ז נראה לומר בנידון דידן, דלעולם הא דנקיט מתני' דקרובים דברי אלו להיות כדברי אלו, לאו לפרושי דעת בית שמאי - דאינה משנה, אלא אתי למימר דלא תיקשי אמאי לא מני להאי מתני' במסכת עדיות דהו"ל מקולי בית שמאי ומחומרי בית הלל,

ורבנן אדם דן קל וחומר מעצמו, ואין אדם דן גזירה שווה מעצמו, [נפירש"י שם, אלא א"כ קבלה מרבו הלכה למשה מסיני, דדלמא קרא למילתא אחריתי איצטריך, עכ"ל], עיי"ש. והרי משמע דדעת רבי מאיר דאדם דן גזירה שווה מעצמו, ולפי"ז מצינו למימר בדעת רבי יוחנן דסבר כדעת רבי מאיר שאדם דן גזירה שווה מעצמו, ולפיכך אתיא גזירה שווה ועקרה הילכתא או קרא, ודו"ק.

ג) ואלא דאכתי לכאורה תיקשי היאך מצי לדרוש גזירה שווה למיעקר הילכתא או קרא כלל ועיקר, דהא בשלמא במאי דחזינן דרבי מאיר דריש גזירה שווה מעצמו, מכל מקום מצינו למימר דעד כאן לא דריש רק בגוונא דלא עקר הילכתא או קרא, אלא רק בגוונא דאתי רק להוסיף על המקרא בלבד, ואע"ג דרש"י פירש בדעת רבנן דסברי דאין אדם דורש גזירה שווה מעצמו, כיון דחיישינן דלמא קרא למילתא אחריתי איצטריך, מכל מקום אפשר לומר בדעת רבי מאיר דסבר דכל שלא מצינו דרשה בהדיא בהאי קרא, לא חיישינן דלמא למילתא אחריתי איצטריך, ושפיר דרשינן האי קרא לגזירה שווה, אבל לעולם כל דאית הילכתא או קרא לא דרשינן גזירה שווה לסתור את ההילכתא או הקרא, וצ"ע.

ד) ושמא יש ליישב קצת בהקדם הא דאיתא בגמ' בעירובין (יג:): דאמר רבי אבא אמר שמואל, שלש שנים נחלקו בית שמאי ובית הלל, הללו אומרים הלכה כמותינו, והללו אומרים הלכה כמותינו, יצאה בת קול ואמרה, אלו ואלו דברי אלוקים חיים הן, והלכה כבית הלל, עיי"ש. וראיתי בחי' הריטב"א בד"ה אלו ואלו דברי אלוקים חיים, דכתב לאתווי דשאלו רבני צרפת ז"ל היאך אפשר שיהו אלו ואלו דברי אלהים חיים, וזה אוסר וזה מתיר. ותירצו, כי כשעלה משה

למרום לקבל התורה, הראו לו על כל דבר ודבר, מ"ט פנים לאיסור, ומ"ט פנים להיתר, ושאל להקב"ה על זה, ואמר שיהא זה מסור לחכמי ישראל שבכל דור ודור, ויהיה הכרעה כמותם, ונכון הוא לפי הדרש, ובדרך האמת יש טעם סוד בדבר, עיי"ש. והשתא לפי"ז מצינו לצדד דכיון דסבר רבי יוחנן דהוי מידה בתורה דמצי אדם לדרוש גזירה שווה מעצמו, א"כ אף דהוי סותר את ההילכתא או הקרא, מכל מקום הו"ל בכלל ב' הדיעות שהראה הקב"ה למשה כשעלה למרום לקבל תורה, ויש לפלפל.

ב) והרי מבואר דישנן ג' דיעות האם תוספת שביעית נוהגת בזמן הזה או לאו, דדעת רבי יצחק, דלעולם תוספת שביעית מהתורה דזמנה שלשים יום לפני ראש השנה הוי נוהגת אף בזמן הזה, אלא דחז"ל בטלו את הזמן תוספת שביעית שהוסיפו חכמים מפסח ומעצרת, והטעם משום שהתנו בתקנתן דכל הרוצה לבטל יבוא ויבטל, [וכבר מצינו בדברי התוס' בד"ה כל הרוצה, דכתבו לבאר הטעם שהתנו דכל הרוצה לבטל יבוא ויבטל, ואכמ"ל], ודעת רבי יוחנן דלעולם אין נוהגת תוספת שביעית אף מהתורה כלל ועיקר, והיינו אף בזמן שבית המקדש קיים, ומותר לעשות מלאכה בשדהו עד ליל ראש השנה, ומכל מקום הוי נוהגת תוספת שביעית כל שהוא קודם ראש השנה, דומיא דתוספת שבת דהוי זמנה כל שהוא קודם כניסת השבת. ודעת רבן גמליאל דאין נוהגת תוספת שביעית מהתורה בזמן שאין בית המקדש קיים.

ג) ולפי"ז נמצא דדעת רבי יוחנן הוי השיטה המקילה דאין נוהגת תוספת שביעית כלל ועיקר, ואפילו בזמן בנין הבית, והטעם משום שחז"ל דרשו גזירה שווה ובטלו את ההלכה למשה מסיני דהוי נפקא לן מינה דין תוספת

הא שלושים יום נוטעין, והשתא נטיעה בתחילה שרי, חרישה אסור - בתמיה, אלא היינו טעמא דכיון דלא מהני לאילן נראה כמתקן שדהו לצורך שביעית.

(ה) ואולם רבינו תם מפרש דלא החמירו בנטיעה משום דבנטיעה אין תוספת שביעית דאורייתא אלא בחרישה, ובפ"ק דראש השנה (ט.) דרשין לה מדכתיב ב"חריש ובקציר תשבות". וכתב הר"ש להעיר מיהו איכא תנאי התם דדרשין ליה מקרא אחרני. ועוד לא יתכן כלל, דממה נפשך דאורייתא היא, בחרישה כתיב "כרמך לא תזמור", וכל שכן נטיעה דהיא עיקר מלאכה טפי, כדמוכח בשבת (עג:) דזומר תולדה דזורע, וכל שכן נוטע דדמי לזורע טפי. ומהא דתניא בפ"ק דראש השנה (ט:) אחד הנוטע ואחד המבריק ואחד המרכיב ערב שביעית שלושים יום לפני ראש השנה עלתה לו שנה, ומותר לקיימן בשביעית, משמע קצת דאסור ליטע, דאי לכתחילה שרי ליטע, מה שייך למיתני דמותר לקיימן. ושמא אידי דבעי למיתני סיפא פחות משלשים יום אסור לקיימן, תנא נמי מותר לקיימן, עיי"ש.

(ו) והרי מבואר מדברי רבותינו הראשונים ז"ל דסברי דעד כאן לא נאסרה בתוספת שביעית רק מלאכת חרישה בלבד, אבל לא נאסרה מלאכת נטיעה, ולא נחלקו רק בטעם דלא נאסרה מלאכת נטיעה, דדעת הר"ש דהטעם משום דעד כאן לא נאסרה רק מלאכה דאינה מועלת לשישית, ואי הכי הוי מיחזי כמתקן שדהו לצורך שביעית, מה שאי"כ דעת רבינו תם דהטעם דנאסרה רק חרישה בלבד משום דבקרא דהוי נפקא לן דין תוספת כתיב "בחריש ובקציר תשבות", למימרא דלא אסרה תורה רק חרישה בלבד.

(ז) ולכאורה צריך ביאור בדברי הר"ש היאך מצינו למימר דהטעם דנאסרה חרישה

שביעית, ומאיך דעת רבי יצחק הוי השיטה המחמירה דאין נוהגת תוספת שביעית שתקנו חז"ל להוסיף על תוספת שביעית מהתורה, אבל לעולם תוספת שביעית מהתורה הוי נוהגת אף בזמן הזה, ודעת רב אשי הוי השיטה הממוצעת דאין נוהגת תוספת שביעית מהתורה רק בזמן שאין בית המקדש קיים, אבל בזמן שבית המקדש קיים הוי נוהגת תוספת שביעית מהתורה, והכי נקט הרמב"ם (פרק ג' מהלכות שמיטה ויובל הלכה א') דכתב דעבודת הארץ בשנה ששית שלשים יום סמוך לשביעית אסורה הלכה למשה מסיני, מפני שהוא מתקנה לשביעית, ודבר זה בזמן שבית המקדש קיים הוא שנאסר מפי השמועה, וגזרו חכמים שלא יהיו חורשים שדה האילן ערב שביעית בזמן המקדש אלא עד העצרת, ושדה הלבן עד הפסח, ובזמן שאין מקדש מותרין בעבודת הארץ עד ראש השנה כדין תורה, עיי"ש.

(ד) והנה ראיתי ב"דרך אמונה" (ס"ק א') דכתב לדייק מדברי הרמב"ם דידן דמכתב עבודת הארץ בשנה ששית שלשים יום סמוך לשביעית אסורה הלכה למשה מסיני, מפני שהוא מתקנה לשביעית, עכ"ל. משמע דכל עבודת הארץ אסורה בתוספת שביעית, ולא דוקא חרישה, ולאפוקי מהא דמצינו בדברי הר"ש (שביעית פרק א' משנה א') דכתב לאתויי דאיתא ב"ירושלמי" (הלכה א') דשיילין, למה עד העצרת. ומשני הגמ', עד כאן הוא יפה לפרי, מכאן ואילך מנבל פירותיו. ומקשינן, והתנינא, אחד אילן סרק ואחד אילן מאכל. ומשני הגמ', עד כאן מעבה הקורות, כלומר, פירות המחוברין באילן בששית, מכאן ואילך מתיש כחו, עיי"ש. ולפי טעם זה ניחא הא דתנן לקמן (פרק ב' משנה ו') אין נוטעין ערב שביעית פחות משלושים יום לפני ראש השנה, משמע

בשישית, משום דמיירי שחורש בזמן דכבר אינה מועלת החרישה לשנה השישית, והוי מיחזי כמתקן שדהו לצורך שביעית, הרי כיון דאינה מועלת חרישתו לשנה השישית אי הכי ודאי אית לן למימר דהוי חורש לצורך השנה השביעית, דאי לא תימא הכי תיקשי למאי חורש שדהו בשנה השישית כלל ועיקר.

(ח) ושמא צריך לומר, דאף דאין חרישתו הוי מהני לשביעית, מכל מקום הוי מהני בשעת הדחק לשנה השישית, ומכל מקום אסרו חז"ל לחורש בזמן זה מחמת דהוי מיחזי טפי כמכין שדהו לשביעית, ושוב מצאתי בשו"ת אגרות משה (יו"ד - חלק ג' סימן ק"ל) דכבר כתב לבאר כן, עיי"ש.

ענף ב' - בענין הטעם דאסרה התורה בזמן התוספת רק מלאכת חרישה בלבד

(א) הנה ראיתי בתוס' הגרע"א (שם) דכתב להקשות בהא דמוקמינן קרא ד"בחריש ובקציר תשבות", לדין תוספת שביעית, וטעמא משום דלא מצינן לאוקמי לשבת בראשית, שכבר נאמר (שמות כ') "ששת ימים תעבוד, ועשית כל מלאכתך", ולא מצינו לאוקמי לשמיטה, שכבר נאמר (ויקרא כ"ה) "שש שנים תזרע שדך, ושש שנים תזמור כרמך", לפיכך תנהו ענין לתוספת שביעית, ולכאורה תיקשי דמנא לן דקאי על מצות תוספת שביעית, דלמא הוי קאי על מצות תוספת שבת.

(ב) ואמנם כבר מצינו בפירש"י (ר"ה ט.) בד"ה אין צריך לומר חריש וקציר של שביעית, דכתב דעל כרחך אע"ג דרישא דקרא בשבת קאי, דכתיב "ששת ימים תעבוד", סיפיה אשביעית קאי, דאי אשבת, חריש וקציר הוא דאסור - שאר מלאכות מי שרו, עכ"ל. והרי מבואר דכבר הוקשה לו

אמאי מוקמינן קרא על תוספת שביעית ולא על תוספת שבת, והרי רישא דקרא הוי קאי על תוספת שבת. וכתב ליישב דהא לא משכחת לה למימר דהוי קאי קרא על תוספת שבת, דהא נימא דהוי קאי על תוספת שבת, אי הכי לכאורה תיקשי מאי שייכא למימר דהתורה אסרה רק מלאכות דחרישה וקצירה בלבד, אלא על כרחין למימר דהוי קאי קרא על תוספת שביעית.

(ג) אלא דאכתי לכאורה תיקשי דדלמא לעולם אימא לך דהוי קאי על תוספת שבת, ולא אסר רחמנא בתוספת שבת רק מלאכת חרישה וקצירה בלבד, ולא בשאר מלאכות, עיי"ש.

(ד) ולכאורה צריך ביאור למאי דמוקמינן קרא ד"בחריש ובקציר תשבות" דקאי על מצות תוספת שביעית, דאכתי מאי שנא דאסרה תורה רק חרישה וקצירה בלבד, והרי איתא בגמ' במו"ק (ג.) דבשביעית אבות אסר רחמנא, תולדות לא אסר רחמנא, [ופירש"י שם, כגון משקה זרעים שלא היה במשכן, לא אסר רחמנא, עכ"ל], דכתיב "ובשנה השביעית שבת שבתון יהיה לארץ, שדך לא תזרע, וכרמך לא תזמור, את ספיח קצירך לא תקצור, ואת ענבי נזירך לא תבצור". ומקשינן, מכדי זמירה בכלל זריעה, ובצירה בכלל קצירה, למאי הלכתא כתבינהו רחמנא. ומשני הגמ', למימרא דאהני תולדות - מיחייב, אחרנייתא - לא מיחייב, עיי"ש. והרי מבואר דלא אסרה תורה בשביעית רק ב' אבות דזריעה וקצירה, וב' תולדות דזמירה ובצירה, אבל שאר מלאכות הוי אסורות בשביעית מדרבנן בלבד, ומאידך מצינו פלוגתא דאמוראי האם לוקה על מלאכת חרישה בשביעית או לאו, דאיכא מאן דאמר דלוקה דנפקא לן מכלל ופרט וכלל, ואיכא מאן דאמר דאינו לוקה, וטעמא

שביעית פחות מל' יום לפני ראש השנה, משמע הא ל' יום נוטעין, והשתא נטיעה בתחילה שרי, חרישה אסור - בתמיה. אלא היינו טעמא דכיון דלא מהני חרישה לאילן נראה כמתקן שדהו לצורך שביעית, עכ"ד. והרי מבואר מדבריו דאסרה תורה בתוספת שביעית רק מלאכת חרישה ולא מלאכת נטיעה, משום דכל הטעם דאסרה תורה חרישה, כיון דעד העצרת הוי החרישה יפה לפירות של שנה זו, לפיכך מכאן ואילך הוי מיחזי כמתקן שדהו לשביעית, וממילא אי"ז שייך במלאכת נטיעה דהוי מהני בנטיעתו לשנה זו, ונראה בפשיטות דהוא הדין נמי לד' מלאכות דאסרה תורה, דהיינו ב' אבות דזריעה וקצירה, וב' תולדות דזמירה ובצירה.

(ז) ואולם אכתי לכאורה יש לעיין בדבריו הר"ש דהיאך מצינו למימר דאף תלמוד ידין מודה לתלמוד ירושלמי דהטעם דאסרה התורה רק מלאכת חרישה, כיון דעד שלושים יום קודם ראש השנה הוי החרישה יפה לפירות של שנה זו, לפיכך מכאן ואילך הוי מיחזי כמתקן שדהו לשביעית, והרי לא קי"ל לדינא כדרכי שמעון דדריש טעמא דקרא (ב"מ קטו), והיינו דלא דרשינן טעמא דקרא להוציא דינים וחילוקים במצוות התורה, וכמבואר בחי' הרשב"א ה"מאירי" והרמב"ן (נדרים עג). דרבי יהודה ורבי שמעון - הלכה כרבי יהודה, למימרא דלא דרשינן טעמא דקרא, וכדאיתא בגמ' בעירובין (מו:). דנקטינן הלכה כרבי יהודה, וכן הוא בהדיא בשו"ת הרשב"א (חלק ד' סימן רס"ח), עיי"ש. ונראה דהא דוחק קצת לומר בדעת הר"ש דסבר לדינא כרבי שמעון דדרשינן טעמא דקרא, כיון דאיתא בגמ' בעירובין (שם) דכל מקום דפליגי רבי יהודה ורבי שמעון - נקטינן לדינא הלכה כרבי יהודה. ואולם שוב מצאתי בדבריו הב"י (אבה"ע

משום דמכדי זמירה בכלל זריעה, ובצירה בכלל קצירה, למאי הלכתא כתבינהו רחמנא. למימר דאהני תולדות הוא דמיחייב, אתולדה אחרינא - לא מיחייב, עיי"ש. ומשמע בפשטות דלמאן דאמר דאינו לוקה הוי מלאכת חרישה בשביעית מדרבנן בלבד, וכדמסקינן התם דלבר מהני ד' מלאכות האסורות בשביעית מהתורה, הוי שאר מלאכות אסורות מדרבנן בלבד.

(ח) והשתא לפי"ז נמצא דלמאן דאמר דאינו לוקה על החרישה בשביעית, והיינו דמלאכת חרישה הוי אסורה מדרבנן בלבד, אי הכי לא משכחת לה למימר דריבתה תורה חרישה לדין תוספת שביעית, [וכן משמע מדברי התוס' (מו"ק ג:) בד"ה רבי אלעזר, ודו"ק], ורק למאן דאמר דהוי לוקה על החרישה משכחת לה למימר דריבתה התורה חרישה לדין תוספת שביעית, ואי הכי תיקשי אמאי נאסרה רק מלאכת חרישה בדין תוספת שביעית, ולא נאסר אף ד' מלאכות דמפורשין בקרא בהדיא טפי ממלאכת חרישה דנפקא לן מכלל ופרט וכלל, ועוד דאפילו אי משכחת לה למימר דאסרה התורה אף הני ד' מלאכות, מכל מקום אמאי מפרשינן מלאכת חרישה לדין תוספת שביעית טפי משאר ד' מלאכות.

(ו) ונראה ליישב בהקדם דברי הר"ש (שביעית פרק א' משנה א') דכתב לאתווי דברי ה"ירושלמי" דידן, דשיילין, ולמה עד העצרת. ומשני הגמ', עד כאן הוא יפה לפרי, מכאן ואילך מנבל פירותיו. ומקשינן, והתנינא, אחד אילן סרק ואחד אילן מאכל. ומשני הגמ', עד כאן מעבה הקורות, כלומר, פירות המחוברין באילן בששית, מכאן ואילך מתיש כוחו, עיי"ש. וכתב הר"ש דלפי טעם זה ניחא הא דתנן לקמן (פרק ב' משנה ו') אין נוטעין ערב

תורה על מצות תוספת שביעית, היינו משום דפשיטא לן דהכי הוא טעמא דקרא כיון דעד שלושים יום קודם ראש השנה הוי החרישה יפה לפירות של שנה זו, לפיכך מכאן ואילך הוי מיחזי כמתקן שדהו לשביעית, ובכהאי גוונא אף רבי שמעון מודה דדרשינן טעמא דקרא, וז"ב.

(י) ואלא דאכתי לכאורה תיקשי דכיון דאמרין דהטעם דאסרה תורה לחרוש שלושים יום קודם ראש השנה, כיון דעד שלושים יום קודם ראש השנה הוי החרישה יפה לפירות של שנה זו, לפיכך מכאן ואילך הוי מיחזי כמתקן שדהו לשביעית, א"כ ממילא שמעינן דכל דהוי החרישה יפה לפירות עד ראש השנה, הוי מותר לחרוש עד ראש השנה, והניחא לדעת רבי עקיבא דסבר דדין תוספת שביעית הוי נפקא לן מקרא ד"בחריש ובקציר תשבות", א"כ שפיר אית לן למימר דנפקא ליה מהאי סברא דלא אסרה תורה לחרוש עשר נטיעות עד ראש השנה, שהרי החרישה מועלת להן לשנה זו, אלא הא תיקשי לדעת רבי ישמעאל דנפקא ליה דין תוספת שביעית מהלכה למשה מסיני, אי הכי אמאי איצטריך למימר האי הלכה דמותר לחרוש עשר נטיעות עד ראש השנה דשמעינן מינה דין תוספת שביעית, למימרא דאין לחרוש שאר אילנות שלושים יום קודם ראש השנה, הא הו"ל למימר בהדיא בהלכה למשה מסיני דין תוספת שביעית, וממילא הוה שמעינן להתיר לחרוש עשר נטיעות עד ראש השנה, שהרי עד כאן לא ציוותה התורה על דין תוספת שביעית רק מחמת דמיחזי כמתקן שדהו לשביעית, וממילא בעשר נטיעות דמהני להן החרישה, א"כ מותר לחורשן עד ראש השנה, והוי עדיפא למימר בהדיא דין תוספת שביעית טפי ממאי דשמעינן לה ממילא מדין עשר נטיעות.

סימן ט"ז סעיף א') דכתב ליישב בדעת הרמב"ם דפסק כדרכי שמעון דדרשינן טעמא דקרא, נועוד ראה בדברי ה"לחם משנה" (פרק ג' מהלכות מלוה ולוה הלכה א') בהא דכתב ליישב סתירת דברי הרמב"ם בזה, ואכמ"ל, עיי"ש.

(ח) ושמא יש לומר בהקדם הא דאיתא בגמ' בב"מ (ז). דבעו מיניה מרב ששת, היתה אוכלת ומתרות, דהיינו חולי מעיים שמוציאה רעי צלול כמים, והחיתין קשין לה, מהו לחוסמה בזמן דישת התבואה, האם הא דאמרה תורה שלא לחוסמה הוי דוקא בגוונא דמעלי לה, והא לא מעלי לה, והלכך שרי ליה לחוסמה, או דלמא הא דאמרה תורה שלא לחוסמה משום דלמא דחזיא ומצטערא, והא חזיא ומצטערא בזמן דישתה, עיי"ש. ומצינו ב"שיטה מקובצת" דכתב לאתויי בשם הרא"ש דאפילו למאן דלא דריש טעמא דקרא, לקמן בפרק המקבל (קטו). דאמר אלמנה בין עניה בין עשירה וכו', היינו משום דפשטיה דקרא משמע בין עניה בין עשירה, אבל הכא פשיטא דרחמנא לא אזהר אלא לטובתה של בהמה, אי משום דמעלי לה, אי משום דלא תצטער, עיי"ש. והרי מבואר מדבריו דלעולם לאו מילתא פסיקתא דלא דרשינן טעמא דקרא, אלא הני מילי דוקא בגוונא דלא מוכרח למידרש הכי טעמא דקרא, ואדרבה פשטיה דקרא משמע לא כן, וכא דחובל בגד אלמנה דמשמעותו בין עניה בין עשירה, אבל בגוונא דפשיטא דהכי הוא טעמא דקרא, א"כ שפיר דרשינן טעמא דקרא אליבא דכולי עלמא, הלכך גבי חסימה דבהמה דפשיטא דלא אזהר רחמנא אלא לטובתה של בהמה, ממילא שפיר דרשינן טעמא דקרא.

(ט) והשתא לפי"ז יש לומר בנידון דידן, דהא דדרשינן טעמא דקרא דציוותה

(יא) וזכר לדבר, מהא דאיתא בגמ' בברכות (ב.) דמקשינן תנא היכא קאי דקתני מאימתי קורין קריאת שמע בערבין, עיי"ש. והרי מבואר דלעולם צריך לאשמועין עיקר הדין קודם דבא להקשות בפרטי הדין, וא"כ הכא נמי הו"ל להלכה למשה מסיני לאשמועין עיקר דין תוספת שביעית, ולא לאשמועין ממילא מתוך שהתירו לחרוש עשר נטיעות עד ראש השנה, א"כ שמע מינה דיש דין תוספת שביעית.

(יב) ושמא יש לומר, דכיון דשנינו (פסחים ג:) דלעולם ישנה אדם לתלמידו דרך קצרה, לפיכך אם היה נאמר בהלכה למשה מסיני דין תוספת שביעית, לא הוה שמעין מותר לחרוש עשר נטיעות עד ראש השנה, דהא מנלן לדרוש דהטעם דכיון שאין החרישה מועלת לשישית, א"כ הוה כמכין שדהו לשביעית, אלא אפשר דציוותה התורה על תוספת שביעית דומיא דציוותה על תוספת שבת, דלאו משום מכין הוא, ולפי"ז איצטריך נמי לאשמועין בהלכה למשה מסיני דין עשר נטיעות לבר מדין תוספת שביעית, לפיכך נאמרה ההלכה למשה מסיני בקצרה, והיינו דין עשר נטיעות, דממילא שמעין דין תוספת שביעית.

(יג) ועוד נראה לומר דלמאי דנתבאר בדברינו לעיל (אות י"א) דלדעת רבי עקיבא דסבר דדין תוספת שביעית הוה נפקא לן מקרא ד"בחריש ובקציר תשבות", א"כ שפיר אית לן למימר דנפקא ליה מהאי סברא דדין

תוספת שביעית מחמת דהוי נראה מכין שדהו לשביעית, וממילא שמעין דלא אסרה תורה לחרוש עשר נטיעות עד ראש השנה, שהרי החרישה מועלת להן לשנה זו, ועפי"ז נראה ליישב קושיית הגרע"א בהא דאיתא במתני' לקמן (שביעית פרק א' משנה ח') דפליגי תנאי עד אימתי נקראין נטיעות דמותר לחרוש עבורן עד ראש השנה, רבי אלעזר בן עזריה אומר, עד שיחולו, [ופירש הר"ב שם, עד שיצאו לחולין בשנה הרביעית ע"י פדיון, ואם לא פדאן בשנה הרביעית עד שישעו חולין מאליהן בשנה החמישית, עכ"ל]. ורבי עקיבא אומר, נטיעה כשמה.

(יד) וכתב הגרע"א דמבואר דרבי עקיבא סבר דנטיעה הוה קיל מזקינה לענין תוספת שביעית, וכבר מצינו בספר "טורי אבן" (ר"ה ט.) בד"ה חריש של ערב שביעית הנכנס לשביעית. דכתב דמהכא נראה לי דלרבי עקיבא שמוספין מחול על הקודש, דלית ליה הא דאמר רבי יהושע, עשר נטיעות המפוזרים בתוך בית סאה חורשין כל בית סאה בשבילן הלכה למשה מסיני, דאם לא כן כיון דהלכתא למישרי ילדה, ממילא זקינה אסורה, כדאמרינן בפ"ק דמו"ק (ד.), ולפי"ז אין לחלק בין ילדה לזקינה, דהא קרא סתמא כתיב, ואפילו ילדה במשמע.

(טו) והשתא קשה הא תנן ספ"ק דשביעית (משנה ו') עשר נטיעות המפוזרות בתוך בית סאה חורשין כל בית סאה בשבילן עד ראש השנה, וקתני סיפא עד אימתי נקרא

ז. הנה מבואר בפשיטות מדברי הר"ב דפעמים דמותר לחרוש נטיעות עד השנה הרביעית, ופעמים דמותר לחרוש נטיעות עד השנה החמישית, והוי תלי מילתא אם חללן או לאו, ולכאורה צריך ביאור דכיון דהטעם שהתירו לחרוש נטיעות עד ראש השנה מחמת דהוי החרישה מועלת להן לשנה זו, ולא חשיב מכין שדהו לשביעית, א"כ ממה נפשך - דאם החרישה מועלת לנטיעות עד השנה הרביעית, א"כ מה בכך שלא חיללן כדי להתיר חרישה עד השנה החמישית, ואם החרישה מועלת לנטיעות עד השנה החמישית, א"כ מה בכך שחיללן כדי לאסור החרישה בשנה החמישית, וצ"ע.

נטיעות, רבי עקיבא אומר, נטיעה כשמה, אלמא דמודה רבי עקיבא להא דאמר רבי יהושע דיש להקל בנטיעות יותר מן הזקנה לענין תוספת שביעית, ומנא ליה הא, עיי"ש.

מז) ומסיים הגרע"א דמצינו ב"כפות תמרים" (סוכה לד.) בתוס' ד"ה ואחד למקדש, דכתב דהלכה למשה מסיני לא נקרא אלא מידי דאינו רמוז בכתוב, אבל מידי דרמוז בקרא אלא דצריך פירוש, זה לא נקרא הלכה למשה מסיני, אלא הוי בכלל תורה שבעל פה דהוא פירוש הכתוב, ופירוש המקראות לא נקראו הלכה, כל זה רשום בזכרוננו מדברי הרמב"ם בהקדמתו לפירוש המשניות, ויש לי ראייה מסוגיא דריש מועד קטן (ד.) דאמרינן גבי עשר נטיעות דהלכתא לרבי ישמעאל קראי לרבי עקיבא, וקשה לר"ע דמפיק לה לדין תוספת שביעית דבחריש ובקציר, מידי אילנות זקנים כתיבי בקרא, אלא כיון דרמוז תוספת שביעית בקרא ד"בחריש ובקציר תשבות", החילוק שיש בין אילנות זקנים לנטיעות הוא מכלל פירוש התורה מתורה שבעל פה, וזה לא נקרא הלכה, אבל לרבי ישמעאל דאין רמז לתוספת שביעית בכתוב, נקרא דין עשר נטיעות הלכה למשה מסיני, עיי"ש.

יז) ונראה לעניות דעתי לצדד דלעולם אין זו ראייה מוכרחת מהא דאמר רבי עקיבא דנטיעה כשמה, דשמע מינה דמודה לדין עשר נטיעות, דאפשר לומר דכוונתו דאיהו לעולם לא סבר לדין עשר נטיעות, והכי קאמר להו לדידכו דאתם סוברים לדין עשר נטיעות, א"כ לעולם הוי הגדרת נטיעה כשמה, וכן מצינו בכמה דוכתין בתלמוד דאמרינן דלשיטתו הוא דקאמר, וליה לא סבירא ליה.

יח) ועוד נראה ליישב קושיית רבותינו גדולי האחרונים ז"ל דלעולם רבי עקיבא סבר

לדין עשר נטיעות, אלא דלא נפקא ליה מהלכה למשה מסיני, אלא נפקא ליה מסברא כדנתבאר בדברינו לעיל בזה, ועפ"ז נראה ליישב קושיין דחזינן דפליגי תנאי בהלכה למשה מסיני, והרי דעת הרמב"ם דלא תיפול מחלוקת בהלכה למשה מסיני. ואולם לדברינו נראה דכוונת הרמב"ם דלא תיפול מחלוקת בהלכה למשה, היינו שיחלקו בעצם הדין האם הוא קיים או לאו, ולפי"ז בנידון דידן דכולי עלמא מודו דיש דין תוספת ויש דין עשר נטיעות, וכל מחלוקת במקור האם הוי נפקא לן מהלכה למשה מסיני או לאו, אי"ז חשיב בכלל מחלוקת בהלכה למשה מסיני.

יט) תדע, שהרי מצינו בדברי התוס' (יבמות עז:) בד"ה הלכה אני אומר, דכתבו לאו הלכה למשה מסיני קאמר, דאם כן אמאי פליג עליה רבי יהודה, אלא הכי קאמר, הלכה אני אומר, כך קיבלתי מרבותי, עיי"ש. והיינו דכל ההכרח דכיון דיליף הדין מהלכה למשה היאך פליג עליה, אבל לעולם אם הוי מודה בעצם הדין, וכל המחלוקת במקור הדין, משמע דלא היה קשה לרבותינו התוס' כלל ועיקר.

ענף ג' - האם בתוספת יו"ט הוי יוצא

ידי חובת תוספת שביעית או לאו

א) והנה דעת רבי יוחנן דרבן גמליאל ובית דינו מדאורייתא בטיל להו לדין תוספת שביעית, וטעמא משום דגמר 'שבת' 'שבת' משבת בראשית, מה להלן היא אסורה, לפנייה ולאחריה מותרין, אף כאן היא אסורה, לפנייה ולאחריה מותרין, ומצינו בדברי התוס' בד"ה מה להלן, דכתבו דאי קשיא, והא מפקינן מקרא (יומא פא:) דצריך לעשות תוספת שבת בין בכניסתה בין ביציאתה להוסיף מחול על הקודש. איכא למימר,

דאורייתא לחומרא מדאורייתא היא, עיי"ש. והרי מבואר מדבריו דסבר דדין תוספת שבת ויום הכיפורים אינו מתקיים במה שמרחיק עצמו מזמן הספק שמא הגיע השבת או יום הכיפורים, דהא בלאו הכי הוי מחוייב להזהר מהספק, ולא הוצרכה התורה לצוותו להתרחק מזמן הספק, שהרי ספק דאורייתא לחומרא מהתורה.

(ד) והשתא לפי"ז נראה לומר בנידון דידן, דלעולם הוי מחוייב לעשות תוספת לשביעית לבר מתוספת יו"ט, שהרי אי נימא דתוספת שביעית הוי עולה בתוספת יו"ט, אי הכי לכאורה תיקשי דכיון דכבר ציוותה התורה על תוספת יו"ט, למאי איצטריך לצוות נמי על תוספת שביעית, אלא על כרחין לומר דציוותה התורה להוסיף זמן על השביעית דבלאו איסור תוספת שביעית לא היה פורש ממלאכת השדה בזמן הזה.

(ה) ועפי"ז נראה להוסיף בהא דיש לדון האם צריך לעשות בתחילה תוספת יו"ט או תוספת שביעית. והנה בהשקפה ראשונה הוה אמינא דלעולם צריך לעשות תוספת יו"ט, שהרי קיי"ל (זבחים צא). דתדיר ושאינו תדיר - תדיר קודם. אלא דאי הכי לכאורה תיקשי דכיון דקיבל עצמו דיני יו"ט מאי שייכא לקבל דיני שביעית, הרי בלאו הכי הוי כבר אסור בחרישה מצד דיני יו"ט, ועל כרחין למימר דצריך בתחילה לקבל תוספת שביעית, ואחר כך תוספת יו"ט, שהרי עד כאן לא אמרינן דתדיר ושאינו תדיר - תדיר קודם, דוקא בגוונא דאין מתבטל האיננו תדיר בהקדמת התדיר, ולפי"ז בנידון דידן דהוי האיננו תדיר מתבטל בהקדמת התדיר, לא אמרינן תדיר קודם, ודו"ק.

(ו) ואולם שוב חושבני לדחות בהקדם דברי ה"מנחת חינוך" (מצוה קי"ב אות א') דכתב דבשמיטה אם עושה עבודת הארץ,

ההוא פורתא לא קא חשיב, כיון דלא הוי אלא כל שהוא, וכי ההוא שיעורא נמי יהא מודה רבן גמליאל דצריך להוסיף, עכ"ד. והרי מבואר מדבריהם דאף דסבר רבן גמליאל דאין צריך לעשות תוספת שביעית, דומיא דאין צריך לעשות תוספת שבת, מכל מקום מודה דצריך להוסיף מעט קודם כניסת יו"ט דראש השנה, דומיא דצריך לעשות תוספת שבת מעט קודם כניסת השבת.

(ב) ולכאורה יש לעיין האם תוספת שביעית הוי עולה בתוספת יו"ט, או דלמא הוי מחוייב לעשות תוספת לשביעית לבר מתוספת יו"ט. ונראה לומר בהקדם הא דאיתא בגמ' בביצה (ל). דהני נשי דשקלן חצבייהו ואזלן ויתבן אפומא דמבואה, ולא אמרינן להו ולא מידי, אלא הנח להם לישראל מוטב שיהיו שוגגין ואל יהיו מזידין, והני מילי בדרבנן, אבל בדאורייתא - לא. ודחי הגמ', ולא היא, לא שנא בדאורייתא, ולא שנא בדרבנן, לא אמרינן להו ולא מידי, דהא תוספת יום הכפורים דאורייתא הוא, ואכלי ושתו עד שחשיכה, ולא אמרינן להו ולא מידי, עיי"ש.

(ג) והנה מצינו בדברי הר"ן (ביצה טז:) דכתב דאכלו ושתו עד שחשיכה גרסינן, ולא גרסינן משחשיכה, ולא עד שחשיכה ממש, דאי הכי הרי מכניסין עצמן לספק יום הכיפורים עצמו, אלא סמוך לחשיכה קאמר, וכי תימא, א"כ אמאי נימחי בהו, והא על כרחין מוסיפין קצת דאי אפשר לצמצם. ותירצו דמכאן דתוספת עינוי של יום הכיפורים יש לו שיעור, אלא דלא ידעינן ליה. ולי נראה, דכיון שציוותה תורה תוספת צריך להוסיף מחול על הקדש איזה זמן, חוץ מן הזמן שהוא נזהר בו מן הספק, שאם לא כן לא היה צריך להזהיר על תוספת, וזה על דעת מי שסובר דמאי דאמרינן דספיקא

נפק"מ לדינא דהחורש שדהו ע"י עכו"ם בזמן תוספת שביעית הוי מבטל מצות עשה, ולאפוקי דהחורש שדהו ע"י עכו"ם דהוי עובר באיסור אמירה מדרבנן בלבד.

(ט) אלא דאי הכי לכאורה תיקשי בדברי התוס' דידן אמאי לא משני בפשיטות דאף דצריך לעשות כל שהוא לתוספת שבת, מכל מקום כיון דשנת השמיטה מתחלת מראש השנה, והוי מחוייב לעשות בלאו תוספת מצד יו"ט, א"כ לא ניכרת התוספת שביעית, ולפיכך קאמר דאין צריך לעשות תוספת שביעית דומיא דתוספת שבת, דהא לא מינכר תוספת שביעית כלל ועיקר.

(י) ונראה דעל כרחין למימר, דכיון דאמרה תורה דצריך לעשות תוספת שביעית, אי הכי צריך שתהא התוספת לכל דיני שביעית, דהיינו לכל איסורי חרישה בין ע"י ישראל ובין ע"י עכו"ם, ולפיכך לא סגי בתוספת יו"ט כדי לצאת ידי תוספת שביעית, שהרי נמצא דאין נפק"מ בתוספת רק לאיסור חרישה ע"י עכו"ם בלבד.

ענף ד' - בענין ההלכה למשה מסיני

בדין תוספת שביעית בזמן הזה

(א) הנה לכאורה צריך ביאור בדברי הרמב"ם (פרק ג' מהלכות שמיטה ויובל הלכה א') דכתב דעבודת הארץ בשנה שישית שלשים יום סמוך לשביעית אסורה הלכה למשה מסיני, מפני שהוא מתקנה לשביעית, ודבר זה בזמן שבית המקדש קיים הוא שנאסר מפי השמועה^ח, עכ"ל. דהא מה בכך דנאמרה הלכה למשה מסיני דדין תוספת שביעית הוי רק בזמן שבית המקדש קיים, הרי הרמב"ם

כגון שחורש שדהו או זורע או קוצר ע"י עכו"ם, נהי דאינו עובר בלא תעשה של עבודת הארץ, כיון שהכל כתוב לנוכח "שדך לא תזרע", אך בעשה עובר בכל עבודת קרקע אפילו ע"י אחרים, דכתיב "שבת שבתון יהיה לארץ, ושבתה הארץ", והרי מבואר דגזירת הכתוב דהארץ תשבות, וכמו שמצוים על שביתת כלים ושביתת בהמה בשבת, כן מזהירים על שביתת הארץ בשמיטה, והמשכיר לעכו"ם או לישראל השדה עובר המשכיר משום שביתת שדהו, עיי"ש. והרי מבואר מדבריו בהדיא דהעושה מלאכה בשדהו בשמיטה אפילו ע"י עכו"ם הוי עובר משום מצות עשה ד"ושבתה הארץ".

(ז) ועפ"ז נראה לומר בנידון דידן, דלעולם הוי צריך לקבל תוספת יו"ט ואחר כך לקבל תוספת שביעית, והיינו מטעם דתדיר ושאינו תדיר תדיר קודם, ואין להקשות מאי מהני לקבל תוספת שביעית אחר תוספת יו"ט, הרי בלאו הכי כבר אסור לחרוש מצד תוספת יו"ט, דהא יש לומר דהוי מהני קבלת תוספת שביעית לענין חרישת שדהו ע"י עכו"ם, והיינו דמצד איסור יו"ט הוי עובר באיסור אמירה לנכרי דהוי אסור מדרבנן בלבד, מה שאי"כ מצד איסור שביעית הוי עובר במצות עשה מהתורה.

(ח) והשתא לפי"ז לעולם אימא לך, דלעולם הוי תוספת שבת עולה לו אף לתוספת שביעית, ואינו צריך לקבל תוספת שביעית בפני עצמה, וכי תימא דכיון דציוותה התורה לקבל תוספת יו"ט דהוי אסור בחרישה, א"כ למאי הוצרכה התורה לצוותו אף בתוספת שביעית כלל ועיקר. דהא מצינו למימר דהוי

ח. ולכאורה צריך ביאור היאך נקיט הרמב"ם הלכה כרבי ישמעאל נגד רבי עקיבא דדין תוספת שביעית הוי מהלכה למשה מסיני, ונוהגת רק בזמן הבית, ולאפוקי מדעת רבי עקיבא דסבר דדין תוספת שביעית הוי

גופיה (פרק ו' מהלכות בית הבחירה הלכה ט"ו) דכתב מקריבין הקרבנות כולן אע"פ שאין שם בית בנוי, ואוכלין קדשי קדשים בכל העזרה אע"פ שהיא חריבה, ואינה מוקפת במחיצה, ואוכלין קדשים קלים ומעשר שני בכל ירושלים, אף על פי שאין שם חומות, שהקדושה ראשונה קדשה לשעתה, וקדשה לעתיד לבוא, עכ"ל. והרי מבואר בהדיא מדבריו דהא דאמרינן קדושה ראשונה קדשה לשעתה וקדשה לעתיד לבוא - הן במקדש והן בירושלים, היינו אף לאחר חורבן הבית, ועפ"ז מצינו בדברי הרמב"ם (פרק י"ט מהלכות מעשה הקרבנות הלכה ט"ו) דפסק דמי ששחט קדשים בזמן הזה והעלם חוץ לעזרה - חייב, מפני שהוא ראוי ליקרב בפנים, שהרי מותר להקריב אף על פי שאין בית, מפני שקדושה ראשונה קדשה לשעתה וקדשה לעתיד לבוא, עיי"ש. וכיון דכל דיני המקדש נוהגין אף אחר החורבן, אי הכי אמאי נתמעט דין תוספת שביעית אחר החורבן כלל ועיקר.

במקום רבים, עכ"ל]. ורבי חייא בר אבא אמר, מטין, [ופירש"י שם, ר' יעקב ור' זריקא לאו הלכה ממש פסקי, אלא מטין ההוראה אחר ר' יוסי, ואפילו במקום רבים, דאורויי מורינן לאדם יחיד לעשות כר' יוסי, אבל מדרש בפירקי ברבים לא דרשינן, עכ"ל]. ורבי יוסי ברבי חנינא אמר, נראין, [ופירש"י שם, אורויי לא מורינן, ואם עשה כר' יוסי לא מהדרינן עובדא, עכ"ל], עיי"ש. והשתא לפי"ז מצינו למימר בדעת הרמב"ם דסבר כדעת רבי יוסי ברבי חנינא דאמר נראין, והיינו דאורויי לא מורינן כדעת רבי עקיבא, ורק אם עשה לא מהדרינן עובדא, ומשמע בפשיטות דנקטינן עיקר לדינא כהמן דאמר דפליג על רבי עקיבא, ולפיכך לא נקיט הרמב"ם לדינא כדעת רבי עקיבא, תדע, דהנה ראיתי בחי' המהר"ם בנעט (ברכות יג:) בד"ה אמר רבי יוחנן הלכה כר' עקיבא. דכתב לבאר דאע"ג דהלכה פסוקה הלכה כרבי עקיבא מחבירו, משום דאיכא למאן דאמר (עירובין מו:) דמטין ואיכא למאן דאמר נראין, קא משמע לן הלכה, עכ"ד. שהרי כבר מצינו בדברי התוס' יו"ט (שקלים פרק ד' משנה ו') בד"ה אמר לו, דמוכח בדעת הרמב"ם דסבר כמאן דאמר דהלכה כרבי עקיבא מחבירו, עיי"ש.

ב) ואין ליישב בהקדם הא דאיתא בגמ' בעירובין (שם) דרבי יעקב ורבי זריקא אמרו הלכה כרבי עקיבא מחבירו, ורבי יוסי מחבירו, ורבי מחבירו. ושיילינן, למאי הלכתא, [ופירש"י שם, לענין מה נאמרה שמועה זו שפסקו הלכה סתם, בכל מקומות יש לסמוך עליה להורות הלכה למעשה כן, או דלמא מסברא בעלמא קאמרי כן, אבל הלכתא מכללא לא סמיכין עליה למילף, עכ"ל]. רבי אסי אמר, הלכה, [ופירש"י שם, הלכה ממש קאמרי רבי יעקב ורבי זריקא, למיגמר מעשה מיניה, ומיעבד כר' עקיבא היכא דיחיד פליג עליה, וכו' יוסי אפילו

נפקא לן מקרא, והוי נוהגת אף בזמן הזה, [נראה ב"תורת זרעים" במתני' דידן דכבר כתב כן, ואכמ"ל], והרי קיי"ל (עירובין מו:) דהלכה כרבי עקיבא מחבירו.

התוס' שאנץ' בהא דאיתא בגמ' בב"מ (נג:): שמעשר שני שנכנס לירושלים ואחר כך נפלו המחיצות, הרי נאסר באכילה, ולכאורה תיקשי מהא דאיתא בגמ' בשבועות (טז:). דאמר רבי יהושע, שמעתי שאוכלין קדשים קלים ומעשר שני אע"פ שאין חומה, מפני שקדושה ראשונה קדשה לשעתה וקדשה לעתיד לבוא. וכתב החזו"א דהאי סוגיא בב"מ אולא כמ"ד דקדושה ראשונה קדשה לשעתה, ולא קדשה לעתיד לבוא.

ג) אלא דשוב הוקשה למרן החזו"א זצ"ל מדברי הרמב"ם (פרק ו' מהלכות מעשר שני הלכה ט"ז) דכתב מעשר שני בטל ברוב, באיזה מעשר אמרו במעשר שנכנס לירושלים ויצא ונפלו מחיצות, שהרי אין שם מחיצות להחזירו לשם, ואי אפשר לפדותו מאחר שנכנס, ואף על פי שאין בו שווה פרוטה, ונמצא דבר שאין לו מתירין, ובטל ברוב, עכ"ל. אף דמאידך נקיט הרמב"ם (הלכות בית הבחירה שם) דקדושה ראשונה קדשה לשעתה וקדשה לעתיד לבוא. וכתב החזו"א דמאי דאיתא בגמ' בב"מ (שם) דנפלו המחיצות, היינו שחרב הבית, ולא משום שהבית מעכב, שהרי מבואר בדברי הרמב"ם (שם) דאין הבית מעכב, אלא כיון שאין בית אין אף מזבח, והמזבח מעכב כדאמרינן בגמ' בזבחים (ס:), וכן הוא בדברי הרמב"ם (פרק ג' מהלכות פסולי המוקדשין הלכה כ"ה) דכתב דאין אוכלין קדשים והמזבח פגום, שנאמר "ואכלוה מצות אצל המזבח", והוא הדין לקדשים

קלים שאין אוכלין אותן בירושלים, והמזבח פגום עד שיבנה, עכ"ל. וכיון שכן אי אפשר לאכול אף מעשר שני, שהרי הגמ' בזבחים (ס:) הקישה דין בכור וקדשים קלים לדין מעשר שני, וכמובא בדברי הרמב"ם (פרק ב' מהלכות מעשר שני הלכה א') דכתב מפי השמועה למדו מה בכור אינו נאכל אלא בפני הבית אף מעשר שני לא יאכל אלא בפני הבית^ט, עיי"ש. והרי מבואר מדבריו דאף דנקטינן דקדושה ראשונה קדושה לשעתה וקדושה לעתיד לבוא, מכל מקום בעינן שיהא המזבח קיים כדי להקריב קרבנות, ואף כדי שיהא היתר הכהנים לאכול קדשים קלים, ואי נמי שיהא היתר לכלל ישראל לאכול מעשר שני בירושלים.

ד) ועפ"י אתי שפיר בנידון דידן בהא דפסק הרמב"ם דאין דין תוספת שביעית נוהגת בזמן הזה, מחמת דאין נוהגת רק בזמן שביית המקדש קיים, ואף דמאידך פסק הרמב"ם דקדושה ראשונה קדשה לשעתה וקדשה לעתיד לבוא, והטעם משום דמסתבר דכמו דאי אפשר להקריב קרבנות בזמן שאין המזבח קיים, א"כ הוא הדין דאין ניסוך המים נוהג רק בזמן שהמזבח קיים, וכיון דבהלכה למשה מסיני תלי דין תוספת שביעית רק בזמן שנוהג ניסוך המים, א"כ כיון דבזמן החורבן אין נוהג ניסוך המים מחמת דאין המזבח קיים, א"כ אין נוהגת נמי דין תוספת שביעית, והשתא לפי"ז יוצא דאם יבנה המזבח בזמן הזה תהא נוהגת דין תוספת שביעית, וצ"ע.

ט. ואגב אבוא האיר בהא דכתב מרן החזו"א זצ"ל בדעת הרמב"ם דסבר כהא דאיתא בגמ' בזבחים (ס:) דחסרון מזבח הוי מעכב באכילת מעשר שני. ולכאורה קשיא לן דהרי הגמ' בזבחים (שם) מייירי אליבא דמאן דאמר קדושה ראשונה קדשה לשעתה ולא קדשה לעתיד, ומאידך רבינו הרמב"ם סבר דקדושה ראשונה קדשה לעתיד לבוא. כבר מצינו ב"לחם משנה" (פרק ג' מהלכות פסולי המוקדשין הלכה כ"ה) דעמד בקושיא זו, וכתב לבאר דרבינו הרמב"ם סבר כהא דכתבו התוס' (זבחים שם) בד"ה מאי קסבר, דגרסינן בגמ' דקדושה ראשונה קדשה לשעתה וקדשה לעתיד לבוא, עיי"ש.

(ח) [ונראה להוסיף דאף דמצינו בשו"ת אור לציון (חלק ד' - הערות פרק ל"ו סעיף ח') דכתב להעיר בדברי מרן החזו"א זצ"ל דהוי דוחק גדול לבאר כ"ז בלשונו של הרמב"ם דידן, ופשט משמעות לשונו לא משמע כן, עכ"ל. מכל מקום נראה שהדין דין אמת בדעת הרמב"ם דהוי תלי במזבח קיים, וכמבואר בדברי הרמב"ם (הלכות פסולי המוקדשין שם) בהדיא דכתב דאין אוכלין קדשים והמזבח פגום, ועד כאן לא נראה לרבינו ה"אור לציון" זצ"ל רק דהוי דוחק לבאר כן בדעת הרמב"ם בטעם הדבר דאין תקנה למעשר שני בנכנס לירושלים, ואחר כל נפלו המחיצות, ודו"ק היטב].

(ו) והנה שוב ראיתי בחי' ה"טורי אבן" (ר"ה ט. - קונטרס אחרון אות נ"ד) דכתבו לאתווי דהקשה הרב הגאון מו"ה צבי הירש ברוידא אב"ד דק"ק סאלאנט, מהך דמסקינן בגמ' במו"ק (ד.) דרבן גמליאל ובית דינו בטלו תוספת שביעית, מטעם שכתבו התוס' שם מדנסמך הלכתא דעשר נטיעות לניסוך המים, שמע מינה דדוקא בזמן בית המקדש הוי נוהגת תוספת שביעית דומיא דניסוך המים, א"כ לפי"ז לכאורה תיקשי במה שהכריחו התוס' (זבחים סד.) דגרסינן התם ר' ישמעאל סובר קדושה ראשונה קידשה לשעתה וקידשה לעתיד לבוא, הרי איתא בגמ' במגילה (י.) אמר רבי יהושע, שמעתי שמקריבין אע"פ שאין בית, אוכלין קדשים קלים אע"פ שאין חומה, מטעם דסובר קדושה ראשונה קידשה לעתיד לבוא, א"כ אי נימא דרבי ישמעאל סובר דקידשה לעתיד לבוא למאי נפק"מ נסמכו הלכתא דעשר נטיעות לניסוך המים לאורויי דאין תוספת שביעית נוהג רק בזמן שבית המקדש קיים, והרי לדעת האומר דקדושה ראשונה קידשה לעתיד לבוא קדושת הבית בקדושתו אף על

פי שאין בית, א"כ מנסכין המים כמו שמקריבין אע"פ שאין בית.

(ז) ואולם היה נראה לומר, דכיון דאנו כולן טמאי מתים בזמן הזה, א"כ אי אפשר להקריב בטומאה, דאין לנו כהן ראוי לעבודה, והא דאמר רבי יהושע שמעתי שמקריבין אף על פי שאין בית, היינו שאז היה להן אפר פרה, וכדמצינו בכמה מקומות, וכיון שאין לנו אפר פרה בטל קדושת הבית. אלא שאכתי יש לדחות דא"כ אמאי בטלו רבן גמליאל ובית דינו לדין תוספת שביעית בימיהם שהיו יכולין להקריב ולנסך. וצריך לומר, דכיון דכתבו התוס' (זבחים נט.) דאי אפשר להקריב בלא מזבח, א"כ אתי שפיר סמיכות ההלכתא לזמן שאין בית המקדש קיים. והא דאמר רבי יהושע שמעתי שמקריבין אע"פ שאין בית, לאו למימרא דאיכא חיובא להקריב קרבנות, אלא שרשאין לבנות מזבח, עיי"ש. וברוך ה' שכיוונתי לדעתו.

(ח) והשתא לפי דבריו יוצא דלעולם אף אם יבנה המזבח בזמן הזה, מכל מקום לא תהא נוהגת דין תוספת שביעית, דהא איברא דאין חסרון מצד המזבח, מכל מקום אכתי כיון דכולנו טמאי מתים בזמן הזה, ואין לנו אפר פרה אדומה, א"כ בלאו הכי אי אפשר לנסך על גבי המזבח, וממילא אינה נוהגת דין תוספת שביעית בזמן הזה.

(ט) אלא דאכתי לכאורה יש לעיין למאי דנראה בפשיטות דהא ודאי דמותר להקריב קרבן פסח בזמן הזה, וכהא דמצינו ברמב"ם (פרק ז' מהלכות קרבן פסח הלכה א') דפסק אם היו רוב הקהל טמאי מת, או שהיו הכהנים או כלי שרת טמאים טומאת מת, אינן נדחין, אלא יקריבו כולן הפסח בטומאה הטמאים עם טהורים, עכ"ל. ולאו דוקא כל קרבן פסח בלבד, אלא הוא הדין

כל קרבן שקבוע לו זמן, וכהא דמצינו בדברי הרמב"ם (פרק ד' מהלכות ביאת המקדש הלכה ט') דפסק דכל קרבן שקבוע לו זמן, בין קרבן ציבור בין קרבן יחיד, דוחה את השבת, ודוחה את הטומאה, ולא כל הטומאות הוא דוחה אלא טומאת המת לבדה, עיי"ש. ולפי"ז יש לעיין מה הדין בניסוך המים בזמן הזה. ונראה בפשטות דכל ההלכה דקרב בטומאה איתמר דוקא בקרבנות בלבד.

(י) והנה שוב מצאתי בחי' הקה"י (זבחים סימן ל"ב) דכתב להקשות בדברי ה"טורי אבן" דידן בהא דכתב ליישב דאין מנסכין בזמן חורבן הבית משום חסרון מזבח, שהרי מצינו ב"ליקוטי הלכות" דכתב להקשות בדעת הרמב"ם (פרק י"ט מהלכות מעשה הקרבנות הלכה ה') דפסק דהמעלה את הבהמה כולה בחוץ חייב מפני האימורין, עכ"ל. דלכאורה מה הטעם דהמעלה בחוץ בזמן הזה חייב משום שחוטאי חוץ, והרי אינו ראוי להקריבו בפנים משום חסרון מזבח. וכתב ה"חפץ חיים" דעל כרחין לומר בדעתו דסבר דכיון שיכול לבנות מזבח ולהקריבו הוי ראוי לבוא בפנים קרינן ליה, עכ"ד. והשתא לפי"ז הוא הדין דהוי חשיב ראוי לניסוך, ואין בו משום חסרון מזבח, והדרא קושיית הגר"צ ברוידא זצ"ל לדוכתא'.

(ב) והשתא לפי"ז נראה שהוא הדין דהוי מצי לנסך המים אף בזמן הזה אף דאין מזבח קיים, שהרי עד כאן לא בעינן מזבח רק לענין הקרבת קרבנות בלבד, ואי הכי לכאורה תיקשי אמאי אין דין תוספת שביעית נוהגת בזמן הזה.

(ג) ומענין לענין, דהנה למאי דנתבאר דלדעת רבותינו הראשונים ז"ל אי אפשר להקריב קרבן בזמן הזה בלא מזבח, א"כ נראה לבאר בהא דאיתא בגמ' בסוכה (מה.) בשעת פטירתן מה הן אומרים, רבי אלעזר אומר, ליה ולך מזבח, ליה ולך מזבח, [ופירש"י (ע"ב) שם, אנו עושין את הכבוד הזה, עכ"ל]. ומקשינן, והא קא משתתף שם שמים ודבר אחר, ותניא, כל המשתף שם שמים ודבר אחר נעקר מן העולם, שנאמר "בלתי לה' לבדו". ומשני הגמ', הכי קאמר, ליה אנחנו מודים, [ופירש"י שם, שהוא אלהינו, עכ"ל]. ולך אנו משבחין, [ופירש"י שם, שאתה חביב לפנינו לכפר עלינו, מודים לאו לשון הוד, אלא לשון תודה, שאנו מודים בו ולא כופרים, עכ"ל]. ליה אנחנו מודים, ולך אנו מקלסין, עיי"ש. והשתא למאי דנתבאר בדברי רבותינו הראשונים ז"ל דאף דקדושה ראשונה קדשה לשעתה וקדשה לעתיד לבוא, ולפיכך מקריבין אע"פ דאין בית, מכל מקום לא מצי להקריב קרבן אם אין מזבח, ונמצא

י. וכן לכאורה תיקשי לדעת התוס' (זבחים נט.) בד"ה עד שלא נבנה המזבח, דכתבו בדעת רבי יוחנן דהא דמחייב מעלה בחוץ, מיירי בהעלאת קטורת דלא מחוסר מעשה, כדאמר בשמעתין מזבח שנעקר מקטירין קטרת במקומו. אי נמי בהעלאת מנחה שקמצה בכלי שרת בפנים אע"פ שאין בית, דאזכרים דוקא בעי מזבח, כדכתיב "זבחת עליו", עיי"ש. והיינו דהוקשה לרבותינו בעלי התוס' בדעת רבי יוחנן דסבר דהמעלה בחוץ בזמן הזה חייב, ואף שאין מזבח בנוי, והרי מוכח בגמ' בע"ז (יג:) דבהמה שהוקדשה בזמן הזה אין חייבין על הקרבתה בחוץ, משום שאינה ראויה ליקרב מחמת שאין המזבח בנוי. וכתבו התוס' ליישב דהא דמחייב רבי יוחנן במעלה בחוץ, מיירי במעלה קטורת דאינו מחוסר מעשה, וכדאמרין בשמעתין שמזבח הפנימי שנעקר מקטירין קטורת במקומו, ואין צריך שיהא המזבח בנוי במקומו. ואי נמי מיירי במנחה שקמצה בפנים, א"כ מצי להקטיר את הקומץ אע"פ שאין בית.

שאינ בית, אינו אלא לומר שהקרבנו כשירה, אבל לא שיש מצוה להקריב קרבן, ולפי"ז אתי שפיר דלענין שחוטי חוץ ודאי חייב, שהרי אפילו באותן פסולים שאם עלו לא ירדו חייב עליהן, אע"פ שאין מצוה בהקרבנות, ואדרבה ישנו איסור בהקרבנות, אבל לענין איסור הטלת מום דהוי מפני שמפסיד קרבן העומד להקרבה, מצינו לומר דכל שאין מצוה להקריבו במקדש אינו בכלל האיסור של הטלת מום, כיון דלא סגי במאי דהוי ראוי להקרבה, אלא בעינן שיהא עומד ומיוחד להקרבה, וכל שאין מצוה בהקרבנות, לא הוי חשיב בכלל עומד להקרבה.

יג) והשתא לפי"ז נראה בנידון דידן, כיון דדין תוספת שביעית דהוקש למצות ניסוך המים, היינו למצות ניסוך המים בזמן שנוהג חיוב מצות ניסוך המים, וא"כ בזמן הזה דאין חיוב מצות ניסוך המים, ממילא אף אין נוהג דין תוספת שביעית, [א"ה], ועפי"ז אתי שפיר טפי דלעולם אף אם יבנה המזבח בזמן הזה לא יהא דין של תוספת שביעית, כיון דכל ההלכה למשה מסיני נאמרה דוקא בזמן דהוי חיוב ניסוך מים על המזבח, וכיון דבזמן הזה אין חיוב ניסוך מים, א"כ אין דין תוספת שביעית נוהגת בזמן הזה, ודו"ק, עיי"ש.

דכל הכפרה תלויה במזבח בלבד, ואי הכי אתי שפיר בהא דאנו מודים למזבח דהוי חביב לפני הקב"ה לכפר עלינו.

יא) ולפיכך כתב הקה"י זצ"ל ליישב בהקדם דברי הרמב"ם (פרק א' מהלכות איסורי מזבח הלכה ז') דפסק דהמטיל מום בקדשים לוקה, ואינו לוקה אלא בזמן שבית המקדש קיים, שהרי היה ראוי לקרבן ופסלו, אבל בזמן הזה אף על פי שעבר בלא תעשה - אינו לוקה, עכ"ל. ולכאורה תיקשי דכיון דהרמב"ם נקיט לדינא דמקריבין אע"פ שאין בית, אי הכי נמצא דהוי הקרבן ראוי להקרבה אף בזמן הזה, ולא משכחת דהמטיל מום בקדשים בזמן הזה אינו לוקה, רק למאן דאמר דקדושה ראשונה קדשה לשעתה, אבל לא קדשה לעתיד לבוא.

יב) וכתב מרן הקה"י זצ"ל ליישב בהקדם דברי ה"חינוך" (מצוה ת"מ) דכתב דהמקריב קרבן חוץ לבית הבחירה אפילו בזמן הזה, הוי מבטל מצות עשה ד"כי אם במקום אשר יבחר ה' וגו', שם תעלה עולותיך", אבל אין הכוונה לומר שיהא עלינו חיוב להקריב קרבן בבית המקדש עכשיו שהוא חרב, זה דבר ברור הוא, עכ"ד. ומדבריו למדנו דהא דתנן מקריבין אע"פ



הרב אוריאל כהן
ראש כולל 'תולדות יוסף'

עניין יום ט"ו באב

הדרכים, שלא יעלו ישראל לרגל, ואמר: לאיזה שירצו יעלו.

והקשה המהרש"א בב"ב (קכא.) מדברי הגמ' בגיטין (פח.): "א"ל רב כהנא ורב אסי לרב כתיב ביה ביהושע בן אלה, ויעש הרע בעיני ה' רק לא כמלכי ישראל' וכתיב 'עליו עלה שלמנאסר וגו'', אמר להו אותן פרדיסאות שהושיב ירבעם על הדרכים כדי שלא יעלו ישראל בא הושע וביטלן, ואעפ"כ לא עלו ישראל לרגל, אמר הקדוש ברוך הוא אותן שנים שלא עלו ישראל לרגל ילכו בשבי". וא"כ אדרבא יום זה הוא יום שגרם לגלות השבטים.

ותו משני, רב מתנה אמר: יום שנתנו הרוגי ביתר לקבורה. ואמר רב מתנה: אותו יום שנתנו הרוגי ביתר לקבורה תקנו ביבנה הטוב והמטיב, הטוב - שלא הסריחו, והמטיב - שנתנו לקבורה.

וגם לטעם זה צ"ב כדלעיל, דנהי דאיכא בזה שמחה, אכתי צ"ב דאיך משום זה לא היו ימים טובים כמותו, ומדמי ליה ליוה"כ.

ותו משני, רבה ורב יוסף דאמרי תרווייהו: יום שפסקו מלכרות עצים למערכה. דתניא, רבי אליעזר הגדול אומר: מחמשה עשר באב ואילך תשש כוחה של חמה, ולא היו כורתין עצים למערכה, לפי שאינן יבשין. אמר רב מנשיא: וקרו ליה יום תבר מגל מכאן ואילך, דמוסיף, יוסף, ודלא מוסיף, יוסף. מאי יאסף, אמר רב יוסף: תקבריה אימיה.

והנה בנימוקי יוסף (בב"ב שם) כתב וז"ל:

הנה בתענית (ל:): נאמרו ו' טעמים לשמחה ביום זה וכדלהלן: אמר רבן שמעון בן גמליאל לא היו ימים טובים לישראל כחמשה עשר באב וכיום הכפורים. בשלמא יום הכפורים משום דאית ביה סליחה ומחילה, יום שנתנו בו לוחות האחרונות. אלא חמשה עשר באב מאי היא.

ויש לדקדק בלשון המקשן, דהול"ל בפשיטות בשלמא יוה"כ ניחא, אלא ט"ו באב מאי, ולמה ליה להזכיר יום שנתנו בו לוחות, וגם לא סגי ביום סליחה ומחילה.

ומשני, אמר רב יהודה אמר שמואל: יום שהותרו שבטים לבוא זה בזה.

והקשה המהרש"א דלשמחה מה זו עושה, ולמה עשו אותו יום טוב, הרי מה שמרוויח שבט זה השני נפסד.

ותו משני, אמר רב יוסף אמר רב נחמן: יום שהותר שבט בנימין לבוא בקהל.

וצ"ב דנהי דאיכא בזה שמחה, אכתי צ"ב דאיך משום זה לא היו ימים טובים כמותו, ומדמי ליה ליוה"כ, (וכן צ"ב קצת לטעם דהותרו שבטים).

ותו משני, רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן: יום שכלו בו מתי מדבר. דאמר מר: עד שלא כלו מתי מדבר לא היה דבור עם משה, שנאמר ויהי כאשר תמו כל אנשי המלחמה למות וידבר ה' אלי, אלי היה הדבור.

עולא אמר: יום שביטל הושע בן אלה פרוסדיות שהושיב ירבעם בן נבט על

ומאידך יום ט"ו הוא יום סיום השבעה לחורבן בית המקדש, והוא יום מילואה של לבנה, והיינו מדכתיב כי שמש ומגן ה', וישראל יונקים את כל כחם מקב"ה, ועניין מילוי הלבנה הוא מצב של השראת השכינה בשלמות, היפך החורבן, ומצאתי סמך לזה (איני זוכר כעת מקומו), דיום ט"ו באב הוא יום הז' לאבלות החורבן. ואיתא אורחות חיים הלכות קידושין וגם אין נושאת נשים מצום הרביעי עד ט"ו באב מפני אבלות והתלאות שמצאו אבותינו בימים ההם².

נמצא שגדלותו של יום זה הוא בחינת גאולה ועולם הבא שבו יש גלוי שכינה בשלמות, ועל יום זה שייך לקרותו יום טוב שאין כמותו, והיינו דקמקשי בשלמא יוה"כ דאיכא כפרת עוונות נתנו בו לוחות, וביאר הגרי"ח סופר שליט"א בספרו הדר יעקב (ח"א עמ' קט"ו) דהעיקר כפרת יוה"כ מכח קדושת התורה דנתנו בו לוחות, וכנודע דנתינת התורה היא גלוי שכינה דלוחות היו מונחים בארון בקודש הקודשים עיקר מקום השראת השכינה, ותנן (אבות פ"ג מ"ב) שנים שיושבין ויש ביניהם דברי תורה שכינה ביניהם, ומכח קדושת התורה איכא כפרה, "דעונותיכם היו מבדילים בינכם לבין אלוקיכם" (ישעיהו נט)³, ולכך בשלמא יוה"כ אין יום טוב שכמותו דאיכא ביה השראת

ומפני שבאותו היום משלימין ומסיימין המצוה, היו עושים שמחה גדולה. מכאן שהוא מנהג לשמחה בענין המצוה עד שכאשר ישלימה עושים שמחה ומשתה. ואכתי צ"ב דכי משום זה לא היו ימים טובים כמותו וכיוה"כ. ואמנם יש מפרשים שעיקר השמחה משום שמאותו יום הוסיפו בלימוד תורה, ולפ"ז ודאי נחא דהוא יום שמחה גדולה.

והנראה בכל זה, דהנה בחודש אב הגיעה שיאו של החורבן, ועיקר החורבן אין עניינו חורבן עצים ואבנים, אלא סילוק השכינה, וכדכתיב ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם, ובשעה שברא הקדוש ברוך הוא העולם, התאוה שיהא לו דירה בתחתונים, (תנחומא נשא כ"ד).

ואיתא בווה"ק (ח"ב עח ב) דחולקא דעשו בתלת ירחין טבת תמוז אב, אבל איתאביד דהא לאו כוליה דיליה אלא עד חמשה עשר. וראיתי מבארים לפ"ז הא דאמרינן דבט"ו בא"ב תשש כחה של חמה, וכדאיתא בסוכה (כט.) בזמן שהחמה לוקה, סימן רע לעובדי כוכבים, לבנה לוקה, סימן רע לשונאיהם של ישראל, מפני שישראל מונין ללבנה* ועובדי כוכבים לחמה. והיינו דתש כוחם בט"ו באב.

א. ועיין מדרש תהלים מזמור כ"ב "יפה כלבנה". למה נמשלו ישראל ללבנה.
ב. ושורש מילת אב - אבל, אברון, ור"ת אבלות, אנינות באה. אבל מאידך שם "אב" עניינו הבאת חיים חדשים לעולם והשפעת רחמים אין סופיים, כנודע.
ג. ואפשר דהיינו טעמא דמנהג ישראל דמברכים הלבנה במוצאי יוה"כ, דאמר רבי אחא בר חנינא אמר רבי אסי אמר רבי יוחנן: כל המברך על החדש בזמנו, כאילו מקבל פני שכינה, (סנהדרין מב.), דהשתא דכישאל נקיים מכל שמץ עוון ראויים להקבלת פני שכינה. והיינו דקאמרינן דוד מלך ישראל חי וקיים, והיינו בחינת מלכות דלית לה מגרמא, והיינו גלוי שכינה לעתיד לבא שימלוך חוטר מבין ישי.
ד. ועיין מהרש"א ח"א (יומא פב:) חוש הריח הוא כח הנשמה כדאמרי' בברכות כל הנשמה תהלל וגו' איזה דבר שהנשמה נהנית ממנו הוי אומר זה הריח אבל חוש הטעם הוא כח גופני ומזה הותר ביה"כ הרוחני

יתברך בתוכינו בהיות י"ב שבטי יה באחדות, שמבואר בזוהר הקדוש (ח"ב רכ"ט ע"ב) על י"ב האבנים אשר שם יעקב אבינו מראשותיו וכאשר נתאחדו כולם אז אמר אין זה כי אם בית אלהים כו', את"ד.

ויש להוסיף דתדע דשנאת חנם הייתה הסיבה שגרמה לחרבן ביהמ"ק ולסילוק השכינה, ואחדות בעם ישראל הייתה הסיבה להשראת השכינה הגדולה ביותר במעמד הר סיני, כדכתיב ויחן ישראל נגד ההר, בל אחד כאיש אחד, וכמו שכתבו בשם האר"י שקודם התפילה (שעניינה דבקות בשכינה דהמתפלל שכינה כנגדו) יקבל מצות ואהבת לרעך כמוך.

ובן לטעם דכלו בו מתי מדבר, משמע מהתוס' בב"ב (קכא. ד"ה יום) דעיקר השמחה היא משום שחזר הדיבור למשה רבנו שאין השכינה שורה לא מתוך עצבות, ולכך כל ימי אבילות של ישראל לא חזר הדיבור, שבזכותן היה מדבר עם משה. נמצא דאף לטעם זה השמחה היא משום יום חזרת השכינה לישראל.

ואף לטעם דיום שביטל הושע בן אלה פרוסדיות שהושיב ירבעם בן נבט על הדרכים, נמי הוא יום שבו התאפשר לעם

השכינה שזו תכלית כל בריאת עוה"ז ועוה"ב, אלא ט"ו באב מאי. ובמאי דמשני נבאר בעה"י דאיכא בכולהו עניין גלוי שכינה ודבקות בבוא עולם.

וראשית רציתי להקדים את דברי הקרן אורה כאן שכתב רז"ל (ילק"ש ח"א, ק"צ) על פסוק (שמות יב, ב) החודש הזה לכם, כי ישראל נמשלו לחדשה של לבנה, וכמו שהלבנה מילואה בט"ו כן שלמה המלך ע"ה היה הדור הט"ו לאברהם אבינו ע"ה, והוית סיהרא בשלמותא כנודע, וכן בימי שלמה היתה המנוחה, כי נשבת מאנוש זכר כל המשפחות ולא הרימו ראש, על כן הגיע עת דודים לבנין בית המקדש מכון לשבתו יתברך עולמים, עד שהיה שלום בין חירם מלך צור ובין שלמה, והוא היה לו בעזר לבנות הבית, והוא מגודל המנוחה והשקט ואין שטן ופגע רע". והן הדברים אלו דקאמר הש"ס שנעשו בו, יום שהותרו שבטים לבא זה בזה, כי המעלה היותר גדולה לקיום ישראל בארץ הקודש הוא בהיות ישראל כולם באחדות אחד, כמו שנאמר (דהי"א יז, כא) ומי כעמך ישראל גוי אחד בארץ, על כן נעשה בו טובה והותרו שבטים לבא זה בזה, ושבט בנימין הותר לבא בקהל, וזה סגולה גדולה להשראת שכינתו

שהוא הריח ונאסר כח טעם שהוא גופני כי יוה"כ הוא כעין עוה"ב כדאמר' בברכות עוה"ב אין בו אכילה ולא שתיה כו'. וע"ע בשפת אמת (מעיו"כ תרמ"א) והענין הוא כי יוה"כ הוא מעין עוה"ב שאין בו אכילה ושתיה, והוא באמת יום שמחה מאוד לבני".

ה. והוסיף שם: והנה גרמו המעשים והתחיל המילוי לחסור אחר ימי שלמה המלך ע"ה, והגורם לזה כי אור התורה לא האיר בנו בשלימות מעת אשר נשתברו הלוחות הראשונות, כמו שמבואר במדרש (עין ש"ר לב, א) ובזוהר הקדוש (עין תיקון"ז תיקון נו צ"א ע"א), על כן לא עמדנו על מעמד השלימות בתמידות, כי אם פעם במילוי פעם בחסרון ח"ו, וכמו שנאמר (תהלים פב, ו) אני אמרתי אלהים אתם אכן כאדם כו', ומן אז והלאה נפגם מעט כח החירות אשר יצאנו ממצרים, כמו שנאמר (שמות לב, טז) חרות על הלוחות, אל תקרי חרות אלא חירות (ש"ר מא, ז) ואחר השבירה הורד עדינו מעלינו, על כן היום הזה מעותד לכל המאורעות בביטול התורה ח"ו.

ו. וכ"כ השפת אמת בתענית דף ל ע"ב.

ואחרון חביב לטעם דפסקו מלכרות עצים למערכה, שבו נתרבה והתעצם תוספת בלימוד התורה, ואין לך השראת שכינה גדולה מזו.

ובתוס' בתענית שם (ד"ה יום) כתבו: יום שהותרו שבטים לבא זה בזה - פירוש דהיינו יום טוב ע"כ. ורבים נתחבטו בביאור דבריהם הסתומים. וראיתי מביאים בשם הרה"ק ר' יחיאל מאלכסנדר זצ"ל, כי בכל יום טוב יש גם כן דינין, כמו בפסח נדונין על התבואה, בעצרת על פירות האילון וכו'. אך יום טוב בלי דינין ישנם רק אלו. וגדולתו של ט"ו באב בכך שכולו חסד ורחמים, שהותרו שבטים לבוא זה בזה, וזה גרם הרבה אהבה ואחוה ושלוש ורעות. ועל ידי זה הושפע עליהם שפע רב והשראת השכינה כמו יוה"כ. וביסוד הדברים הוא כדאמרן.

ועיין בפסקי תוס' שם שכתבו דאף שבטלה מגילת תענית, בט"ב באב לא בטלה, והגיהו האחרונים דצ"ל ט"ו באב, ולהנ"ל א"ש מאוד, דהוא בחינת הגאולה העתידה.

ובבני יששכר (תמוז - אב מאמר ד בתולה במחול), שכתב דהנה בכ"ה באלול התחלת בריאת העולם [ילקו"ש במדבר תשפ"ב], והתחלת בריאת העולם היה בבחינת תואר מלכות בכדי להקרא מלך כי אין מלך בלא עם, והנה מלכות סוף מעשה במחשבה תחלה, וישראל עלו במחשבה תחלה, (בראשית בשביל ישראל שנקראו ראשית [רש"י בראשית א' א'] אשר המה ימליכוהו והמה יתחתנו ויתחברו למלך הכבוד ע"י התורה שנקראת ראשית), והנה

ישראל לעלות לרגל, וכדכתיב שלוש פעמים בשנה יראה כל זכורך לפני ה' אלוך, וכתיב יראה כל זכורך אל פני האדון, וכדדרשין בחגיגה (ב.) סומא באחת מעיניו פטור מן הראייה, שנאמר יראה יראה, כדרך שבא לראות כך בא ליראות. והיינו כעין יום גאולת ישראל. ומה שהקשה המהרש"א דאדרבא יום זה היה יום יום פורענות ל"י השבטים, לכאורה לק"מ, דה"נ היה ביציאת מצרים כדכתיב "וחמושים" עלו בני" בארץ מצרים, דרך חומש עלו וכל השאר נאבדו, והיינו דהגאולה זה עצם זה שמתאפשר מצב של השראת השכינה בישראל, (וכדכתיב בעצם "היום" הזה יצאו בני" מאץ מצרים, וכנודע'), וכן בגאולה לעת"ל כתב הרמ"ק דה"נ וחמושים עלו וכו', וזהו עניינה של הגאולה לתת אפשרות לחפץ בדבקות בשכינה להתדבק בה.

וכן לטעם דיום שנתנו הרוגי ביתר לקבורה, יש לבאר בתרי אנפי, חדא כדאיתא בשבת (קנב:) גבי רב אחאי בר יאשיה דנמצא בקברו כשגופו שלם. וא"ל ר"נ והכתיב כי עפר אתה ואל עפר תשוב, אמר ליה, ההוא שעה אחת קודם תחיית המתים. נמצא דקודם לכן שלא נתנו לקבורה ולא הסריחו לא היו ראויים לתחיית המתים, ורק אחר שנקברו ניהיו ראויים לתחיית המתים, והיינו לחזות בנועם ה' בעת התחיה. א"נ י"ל ע"פ משמעות הזוה"ק (ויחי דף רי"א ע"ב) דהנשמה נכנסת לגן עדו רק אחר הקבורה וז' ימי אבילות, (שמתחילים מהקבורה), נמצא דזה שהובאו רבבות נשמות ישראל לקבורה גרם לכך שיזכו לחזות בנועם ה' ולהתענג בצחצחות זיו השכינה.

ז. עיין לר"צ הכהן מלובלין בפרי צדיק ויקרא לחג הפסח אות כ'.

אמרו רו"ל ארבעים יום קודם יצירת הוולד מכריזין ברקיע בת פלוני לפלוני [סוטה ב א] וכדוגמא הלזו ארבעים יום קודם כ"ה אלול הוא זמן שלפנינו ט"ו באב ישראל עלו במחשבה להתחתן במלך הכבוד, עכ"ל.

ובמשנה בתענית (כו:) אמר רבן שמעון בן גמליאל: לא היו ימים טובים לישראל כחמשה עשר באב וכיום הכפורים, שבהן בנות ירושלים יוצאות בכלי לבן שאולין, שלא לבייש את מי שאין לו, כל הכלים טעונים טבילה. ובנות ירושלים יוצאות וחולות בכרמים, ומה היו אומרות: בחור, שא נא עניך וכו'. ובגמ' (לא.) ת"ר בת מלך שואלת מבת כהן גדול, בת כהן גדול מבת סגן, ובת סגן מבת משוח מלחמה, ובת משוח מלחמה מבת כהן הדיוט, וכל ישראל שואלין זה מזה, כדי שלא יתבייש את מי שאין לו. וראיתי מבארים עניין השאלת בגדים לעניות, דעושות מעשה אהבה ואחוה שיש בו כדי לעורר את השבת השכינה לישראל, וכדאיתא במדרש איכה דאחר חורבן בית ראשון לא נתרצה הקב"ה להשיב את שכינתו אלא בשביל רחל שויתרה כדי שלא תתבייש אחותה, וה"נ בנות עשירות משאילות בגדי הפאר שלהן לחברותיהן הפחותות מהן כדי שלא יתביישו ואע"פ שע"כ אולי הן יפסידו זיווגם, ולדאמרן היום המתאים ביותר לעורר דבר זה הוא ביום ט"ו באב וכנ"ל.

ויש להוסיף ולבאר דביום זה נעשו או ארעו דברים שהם היפך הפגמים שבגינם נחרב הבית, דבית ראשון נחרב בעוון ע"ז גל"ע ושפיכות דמים, ובית שני בעוון שנאת חנם, ועל הכל על מה אבדה הארץ על עזבם את תורת.

דלמעם דיום שביטל הושע בן אלה

פרוסדיות שהושיב ירבעם בן נבט על הדרכים, שלא יעלו ישראל לרגל. זהו תיקון לחטא ע"ז. ובמה שהיו מחוללות בכרמים למצא זיווגם לש"ש בדרך היתר יש בו תיקון לחטא גלוי עריות, דברכת אירוסין היא אשר קדשנו במצותיו וצונו על העריות ואסר לנו את הארוסות והתיר לנו את הנשואות על ידי חופה וקידושין, ברוך מקדש ישראל על ידי חופה וקידושין.

וכנגד שפיכות דמים הוא יום שכלו מתי מדבר למות. וכנגד שנאת חנם, הוא יום שהותרו שבטים לבוא זה בזה, ויום שהותר שבט בנימין לבוא בקהל. ולטעם דביטול תורה הוא יום שפסקו מלכרות עצים למערכה ומכאן ואילך, דמוסיף, יוסיף וכו'.

והנה סיום הסוגיא שם: אמר עולא ביראה אמר רבי אלעזר, עתיד הקדוש ברוך הוא לעשות מחול לצדיקים, והוא יושב ביניהם בגן עדן, וכל אחד ואחד מראה באצבעו, שנאמר ואמר ביום ההוא הנה אלהינו זה קוינו לו ויישיענו זה ה' קוינו לו נגילה ונשמחה בישועתו. ולדאמרן, לא בכדי הוא, דבאמת זהו עניינו של יום, ועניין מחול היינו בחינת מעגל שאין לו סוף והיינו השפעה בלי גבול כדלעתיד לבא, ובאוהב ישראל (דברים לט"ו באב) כתב סוד ט"ו באב, היינו אות הט"ו באותיות האלף ביי"ת והוא אות סמ"ך. ויום טוב הזה ט"ו באב מרמז על בחינה זו. לאשר הוא סוף כל המועדות שבשנה בסוד היקף, ע"כ. ויש לבאר דאות ס' היא ג"כ בחינת מחול, ואולי זהו סוד מ' וסמך שבלוחות בנס היו עמדין.

מעמדו של יום ט"ו באב בהלכה

בפסקי תוס' (תענית אות כ"א) כתבו דאף אי בטלה מגילת תענית, יום ט"ו

באב נעשה יו"ט ולא בטל, וכך נפסק בסי' קל"א ס"ו דאין נופלין על פניהם בט"ו באב.

הרשב"ם (בבא בתרא קכא ע"א) מפרט שדור במדבר כשקבעו את ט"ו

באב ליום טוב קבעו אות מי משתה ותמהו וכן כתב הרמב"ם בפירוש המשניות (בסוף תענית) לפיכך עשו אותו משם והלאה יום משתה ושמחה, וכך כותב בחי' הריטב"א (תענית ל ע"ב) וז"ל לא היו ימים טובים וכו' ומפני זה נהגו לעשות סעודה בשבת שלאחר תשעה באב, וכ"כ גם בדרשות על התורה לרבינו יהושע אבן שועיב (תלמיד הרשב"א).

וכך כתב בספר סדר היום ראוי בט"ו באב להתנהג בט"ו באב בשמחה וששון כמו שאבותינו שמחו בו ונהפך להם האבל ליום טוב, וכ"כ ר"צ הכהן מלובלין בספרו פרי צדיק (בענייני יום ט"ו באב או' ג') וכך העיד החות יאיר בספרו בסי' ק"ו שכך נהג.

ועיין להחיד"א בספר מורה באצבע (סי' ח') דכתב בט"ו באב ירבה קצת שמחה כי יש עילוי לשכינה, כמו שאמרו בזהר (ח"ב עמ' קל"ח).

וכתב מהרח"ו בספרו פרי עץ חיים (סוף שער כ"ג) דביום חמשה עשר באב מרבים בתפילות והיינו משום שביום זה פתוחים שערי ההשפעה והתפילות.

ורבים מהספה"ק כתבו שביום ט"ו באב ירבה בלימוד התורה וכ"כ החיד"א שם, והוא מדינא דגמ' בתענית שם.

ונסיים בדברי העבודת הקודש מקוונ"ץ שכתב וז"ל תנא, מי שאין לו אשה נפנה לשם (תענית לא.), רומז לאשה יראת השם, היא הנשמה. ור"ל מי שאין לו נשמה הוא חיות הבורא יתברך שמו והארתו, נפנה לשם.



הרב צור מנחם כהן

תפרח

בענין תוקף חיוב ד' תעניות

ב והנה מבואר מדברי רש"י דמתחילה מקשינן לפי שהיה פשוט לנו שבזמן שאין המקדש קיים הוא צום לפי מימרא דרב חנא בר ביזנא. ומשמע מזה שמפרש 'אין שלום- צום' היינו אין בית המקדש קיים. ודכוותה נראה שיש לפרש 'יש שלום' היינו שבית המקדש קיים. אלא שרש"י גופיה כתב אחרי זה 'יש שלום. שאין יד הגוים תקיפה על ישראל', והוא קשה, שהרי לפ"ז אין מקום לקושיית הגמרא שהרי אף אם מתני' מיירי בזה"ז מ"מ הרי אפשר שיד הגוים לא הייתה תקיפה בזמן המשנה אף שבית המקדש לא היה קיים ושפיר לא הוה צום (וביותר מזה, שאף אם יד הגוים הייתה תקיפה בזמן המשנה אכתי י"ל דלא קתני לתמוז וטבת מפני שהוא דבר העשוי להשתנות ולא פסיקא ליה למתנייה). ומפני זה נראה להסביר בדעת רש"י דס"ל דאמנם בתחילה כשהביא התלמוד מימרא דרב חנא בר ביזנא (דנקט שתי חלוקות- יש שלום ואין שלום) משמע דיש שלום ואין שלום היינו בית המקדש משום שכך היא משמעות הפסוקים בזכריה (וכן הוא בהמשך הגמרא "דתלייה בבנין בית המקדש" ע"ש בפירוש רש"י). אבל כאשר העמיד רב פפא את שלושת החלוקות ונמצא ש'שלום' הוא בניגודיות לגזירת המלכות נראה יותר לפרש

א המשנה במסכת ראש השנה (י"ח ע"א)^א מונה את החודשים שבהם שלוחי בית דין יוצאים להודיע מתי קידשו בית דין את החודש כדי שיידעו בכל מושבות ישראל מתי לנהוג את המועדים שבחודשים אלו. ושם במשנה לא נזכרו החודשים תמוז וטבת, ומקשים על זה בגמרא (שם) שלכאורה יש לצאת על חודשים אלו שהרי "אמר רב חנא בר ביזנא אמר ר"ש חסידא מאי דכתיב 'כה אמר ה' צום הרביעי וצום החמישי וכו' יהיה לבית יהודה לששון ולשמחה', קרי להו צום וקרי להו ששון ושמחה?^ב (אלא ה"ק) בזמן שיש שלום- יהיו לששון ולשמחה, אין שלום- צום." ופרש"י דהכי קא מקשה "דכולהו ימי תענית נינהו בזמן הזה שאין בית המקדש קיים. ומתני' בזה"ז קא מיירי מדקתני (סיפא) וכשהמקדש קיים." ומשנינן "אמר רב פפא ה"ק בזמן שיש שלום יהיו לששון ולשמחה, יש גזירת המלכות צום, אין גזירת המלכות ואין שלום- רצו מתענין רצו אין מתענין." ופרש"י דכיון דרשות הוא בזמן שאין גזירת המלכות לא מטרחינן שלוחים עלייהו. ומקשינן תו בגמרא "אי הכי ט"ב נמי (לא) ישלחו שלוחים עליו בזמן שאין גזירת המלכות), אמר רב פפא שאני ט"ב הואיל והוכפלו בו צרות.^ג

א. כל מ"מ לדברי המפרשים בלי ציון היינו בסוגיא דראש השנה (יח.).

ב. עי' ריטב"א ותורא"ש שם מ"ש להסביר מדוע לא מפרשינן קרא דה"ק הימים שהם עכשיו צום יהיו לעתיד ימי שמחה. ועיי' גם מ"ש מרן בב"י (סימן תקנ) ובב"ח שם.

ג. לקמן בע"ה נביא מחלוקת הראשונים איך להבין ד"ז.

ושמחה אם יד ישראל תקיפה. וכ"נ מדברי המאירי הכא שהלך בדרך זו. וע"ע בספר עלי תמר על הירושלמי (תענית פ"ד ד"ה בקש רבי) דהכי ס"ל בדעת רש"י. אך אפשר לומר גם דחילוקו של רב פפא אמור לזמן המקדש, ובזמן החורבן לעולם הוא צום, וזה ע"פ דרך הרמב"ם בפירוש המשנה דראש השנה שם שכתב "ובבית שני לא היו מתעניין לא עשירי בטבת ולא שבעה עשר בתמוז, אלא הרוצה יתענה או שלא יתענה ולפיכך לא היו יוצאין על טבת ועל תמוז." ונמצא לפי פירוש הרמב"ם דאף בזמן הבית אינו לעולם ששון ושמחה. ולא מקרי 'שלוש' ע"י שבית המקדש בנוי. ועד"ז יש לומר גם בדעת רש"י - דאמנם מתחילה סבר שיש 'שלוש' וכו' היינו עניין המקדש, אך מכח משמעות דברי רב פפא מפרשין דיש שלוש דקאמר היינו שאין יד הגוים תקיפה וכנזכר לעיל לפי הדרך הראשונה^ד. וס"ל דכל החילוק בין אין יד ישראל תקיפה וכו' הוא דווקא בזמן המקדש אבל בזמן החורבן לעולם הוא צום. אך לפ"ז מוכרחים אנו לומר דחזרה בה הגמרא מן ההבנה דמתני' מיירי דווקא בזמן החורבן (וכמ"ש רש"י להדיא), שהרי לדברי רב פפא לדרך זו בזמן החורבן לעולם הוא צום, וא"כ לא משני מידי מדוע לא יצאו השלוחים בתמוז, וע"כ דס"ל לפרש המשנה דמיירי בזמן הבית. וכן כתב בקצרה בפירוש מלאכת שלמה על המשנה "וכבר אפשר ליישב דלא

ש'שלוש' הוא הפך גזירת המלכות והיינו שאין יד הגוים תקיפה, ודברי רש"י על קושיית הגמרא שמשמע מהם שכל זמן שאין המקדש קיים הוא צום אמורים לפי מימרא דרב חנא בר ביזנא, ודבריו שהחילוק הוא בין יד הגוים תקיפה לאינה תקיפה הוא למסקנת רב פפא. אמנם בוודאי שגם להסבר זה בדעת רש"י חלוק זמן המקדש מזמן הזה, שהרי כך היא משמעות הפסוקים, וכן אמרו להדיא בגמרא שתלויים אלו התעניות בבנין בית המקדש. גם אמרו לקמן בגמרא בפשיטות שבזמן המקדש צום גדליה הוא ששון ושמחה. ועל כרחין לפי זה שחילוקו של רב פפא אמור או על זמן המקדש (ובזמן החורבן לעולם הוא צום) או על זמן החורבן (ובזמן המקדש לעולם הוא ששון ושמחה). ולכאורה נראה יותר לומר דחילוקו של רב פפא בין שעת שלום וכו' אינו אלא בזמן שאין המקדש קיים, אבל בזמן שהוא קיים לעולם הוא ששון ושמחה (ולפ"ז יש לומר ביותר מזה - דגם למילתא דרב פפא רב חנא גופיה באמרו 'שלוש' כוונתו לזמן המקדש וכו' אלא שהוא לא פירש דבזמן שאין שלום (דהיינו בית המקדש) פעמים שאינו צום, ובא רב פפא ופירש דאף בזמן שאין המקדש קיים פעמים אינו צום וכו'. ולפי דרך זו יש לדון איך לפרש 'הכי קאמר' במילתא דרב פפא אם קאי על רב חנא או על הפסוק. ואכמ"ל). ולדרך זו אף בזה"ז שייך שיהיה ששון

ד. ועל פי דברים אלו יש להעיר על מה שהתקשו האחרונים (עיין ב'הערות' להגרי"ש אלישיב) בדברי רש"י שכתב להוכיח שמתני' מיירי שלא בזמן המקדש מדקתני סיפא 'וכשהמקדש קיים', ומשמע דרישא שלא בזמן הבית מיירי. והקשו האחרונים מדוע לא הוכיח מרישא דמתני' דאימא 'ובאב מפני התענית' וע"כ שבית המקדש אינו קיים. ויש מהאחרונים שרצו ליישב על פי דברי הרמב"ם האלו דס"ל לרש"י כוונתה שהיו מתענים ט"ב גם בזמן הבית וא"כ לא מוכח מזה דמיירי בזמן הבית. עכ"ד. ולכאורה היא פליאה נשגבה, דוודאי גם הרמב"ם לא כתב דבריו אלא למסקנא דרב פפא שאז שייך לחלק בין התעניות, שכיון שתלוי ברצו נוכל לפרש שהתענו רק בט"ב. אך למילתא דרב חנא (שרש"י בא לפרשה) אין שום חילוק בין התעניות ואין מקום כלל לדברי הרמב"ם. וצ"ע.

מה שכתבנו כיו"ב לעיל- דמה שהביא את רש"י לפרש כן ולא רצה לפרש בפשיטות ש"ש שלום' מתייחס למקדש עצמו, היינו מפני משמעות הלשון של רב פפא ש"שלום" הוא בניגודיות ל'שמד'. אך סו"ס אם אין מקדש בוודאי יד הגוים תקיפה. ולפ"ז אפשר שרש"י יסבור כשיטת הרמב"ן שנכתוב לקמן. ושור"ר שכדבריו של ידידנו הנ"ל כ"כ הגאון דברי יציב (או"ח סימן רלד. וכ"נ קצת שכוונת הגרי"ש אלישיב בספר הערות כאן).

ד] ועל כל פנים, על פי דברי הרמב"ם בפירוש המשנה נראה להסביר שיטתו בפ"ה מהלכות תענית שלא חילק כלל בין שעת שלום לשעת גזירת המלכות וכו' והיינו משום דס"ל דכל חילוק זה אינו אלא בזמן הבית, אבל שלא בזמן הבית לעולם הוא צום'. ולענין זמן המקדש כבר כתב בסוף אותו הפרק (הי"ט) שעתידים צומות אלו להתבטל לימות המשיח ויהיו ימי ששון ושמחה (ולא כתב לחלק בין זמן שיש גזירה לאין גזירה לפי שבוודאי לעתיד לבוא לא יהיה עוד שעבוד מלכויות וכמו שמפורש בייעודי הנביאים. וביותר, שהרי כתב הריטב"א שהטעם שלא ביטלו צומות אלו מכל וכל בבניין בית שני משום שידעו שעתיד ליחרב, וא"כ בבית שלישי לא שייך דבר זה שהרי לא עתיד ליחרב. ולפ"ז אף אם יצויר שיהיה שיעבוד בבית שלישי אכתי יהיה יום ששון ושמחה. והסבר זה בדעת הרמב"ם הוא שלא כמו שכתב הר"ן (בחידושו ר"ה יח: ד"ה רצו) שהרמב"ם לא חילק בזה משום שסובר שקבלת אבותינו מחייבת אותנו וכסברת הרמב"ן. וכ"ד הרב

פליגי, דגם רש"י ז"ל יודה דלמסקנא דרב פפא מתפרשת שפיר רישא דמתני' בכולל אפי' בזמן שבית המקדש קיים. ונראה שמה שהביאו לזה הוא מה ששינה רש"י פירושו בענין 'יש שלום' במילתא דרב פפא וכדכתיבנא. אלא שלדרך זו לכאורה תמוה- שכיון שכל תירוצו של רב פפא עומד על זה דמתני' מיירי בזמן המקדש לא היה צריך לכאורה לומר אלא דמתני' איירי בזמן המקדש, ולמה הוצרך להכניס החלוקה של אין שלום ואין שמד? ונלע"ד פשוט לתרץ שרב פפא העמיד חלוקה זו כי אם היה מתרץ סתם דמיירי בזמן הבית אכתי היה קשה איך התענו בט"ב (כפי שאמרו במשנה) והרי בזמן המקדש יש לעשותו ימי ששון ושמחה לפי מימרא דרב חנא (וז"ש רש"י "ששון ושמחה. ליאסר בהספד ותענית")? ולכן הקדים רב פפא דאף בזמן המקדש אינו ששון ושמחה אלא בזמן שאין יד הגוים תקיפה ולכן היו יכולים להתענות בט"ב.

ג] אמנם מוה"ר י. ב (שלא הרשני לפרש שמו) אמר לי שיש ליישב דברי רש"י בפשטות טפי- דסתמא דמילתא בזמן שאין המקדש קיים יד הגוים תקיפה ואין שלום (וכמו שענינו רואות לאורך כל דברי הימים, והביא סמך לזה ממגילה (יז ע"ב) דברכת 'גאולה' בתפילת י"ח נתקנה על גאולת כל אדם מצרותיו ואפ"ה קבעה בשביעית משום דעתיד בן דוד לבוא במוצאי שביעית שהיא גאולת הכלל. ע"ש ברש"י ודוק). ונמצא שלעולם בזמן החורבן אין שלום. ואכתי לפי דבריו צ"ב למה לא פירש רש"י כמשמעות הסוגיא דתלוי בבנין המקדש? אך נראה ע"פ

ה. וע"ע לקמן בדעת הרמב"ם מהו פירוש "שאני ט"ב הואיל והוכפלו בו צרות". ומה שנקט בראש אותו הפרק "ויש ימים שכל ישראל מתענים בהם" לאו לךמימרא דממנהג אתנין עלה, אלא כתב כן בניגוד לתעניות הנזכרים בפרקים הקודמים שאינם אלא למקומם ושעתם.

החורבן שהרי שייך שיהיה ששון ושמחה. ויש ליישב.

[ז] ולשתי דרכים אלו 'יש שלום' דקאמר רב פפא לאו היינו מקדש בנוי ולא כמשמעות מימרא דרב חנא בר ביזנא. אך רבנו חננאל כתב וז"ל: "ופריק רב פפא הכי קאמר בזמן שיש שלום כלומר כל זמן שבית המקדש קיים יהיה לששון ולשמחה. יש גזרה צום אין גזרה ואין שלום כגון עתה בזמן הזה רצו מתעניין רצו אין מתעניין וכיון שאם רצו שלא להתענות בהן אין חובה עליהן לפיכך אין שלוחין יוצאין בהן." ומשמע דגם בדברי רב פפא מפרש ש'יש שלום' היינו שהמקדש בנוי. ובזמן שאין המקדש בנוי או רשות להתענות או חובה. וכן פירש הרמב"ן (תורת האדם קא ד"ה קרי להו) וכ"ד הריטב"א בסוגיין להדיא. ודברי הרמב"ן הובאו בטור ובבית יוסף סימן תקנ ומשמע דהכי הלכתא כדעת הרמב"ן. והטור שם כתב עוד "כולם מותרים ברחיצה וסיכה ונעילת הסנדל ותשמיש המטה ואין צריך להפסיק בהן מבע"י חוץ מתשעה באב." וכתב הב"י ע"ז "כתב הר"ן בפרק קמא דראש השנה (על הרי"ף ד: ד"ה ודאמרי' ה. סוד"ה והאידינא וחי' יח:) בשם הרמב"ן (שם) מסתברא דכולהו ארבעה צומות תענית ציבור הן ונביאים גזרו אותם וכל חומרי תענית עליהם מפסיקים בהם מבעוד יום ואסורים ברחיצה וסיכה ובנעילת הסנדל ובתשמיש המטה כתשעה באב אלא האידנא כיון דנהגו להתענות בהן ולא נהגו בחומרות הללו משמע דמעיקרא כך רצו להתענות בלבד אבל לא רצו לנהוג באותן חומרות וכיון דהני

המגיד ע"ד הרמב"ם כאן (אלא שגירסא שונה הביאתו לפי זה). ונראה שלפי שלא היה לראשונים פירוש המשנה לרמב"ם לא פי' כן, אבל אילו היה מאיר אל עבר פניהם לא היו נמנעים לפרש כמו שכתבנו. ועוד, שמדבריו בפירוש המשנה נראה ש'רצו' היינו כל אדם לעצמו והוא להדיא שלא כהבנת הרמב"ן.

[ו] אך יש לכאורה להקשות קושיא אלימתא לפירוש זה ממה שהגמרא שם בסוף העמוד מקשה על מ"ד בטלה מגילת תענית ממה שקבעו במגיל"ת יו"ט בג' בתשרי, ומכריחה הגמרא דע"כ לזמן שאין המקדש קיים תיקנו בו יו"ט, שהרי בזמן המקדש בלאו הכי הוא יו"ט מכח שהוא צום גדליה ובזמן המקדש הוא לששון ושמחה. ואם איתא לדברי הר"מ שאף בזמן המקדש שייך שלא יהיה זמן ששון ושמחה א"כ י"ל שמה שקבעו במגילת תענית יום טוב בג' תשרי הוא אף לזמן המקדש ובגוונא שאינו ששון ושמחה. אך באמת יש ליישב בפשטות- שהרי מפרש בגמרא שהטעם של מ"ד שבטלה מגיל"ת הוא משום שכמו שששון ושמחה של ד' תעניות בטל לאחר חורבן כך גם בטלו ימים טובים של מגילת תענית, ונמצא דאם אינו ששון ושמחה אזי גם אינו יו"ט דמגילת תענית ואפילו בזמן הבית, ואם הוא יו"ט דמגילת תענית הרי הוא גם ששון ושמחה דד' תעניות. ועלו דברי הגמרא על נכון. ואדרבה לפי המבואר יש להקשות על הסוברים דגם בזה"ז שייך ששון ושמחה, שא"כ למה אמרו 'בטלה' מגילת תענית, והלא אין זה ביטול גמור, שהרי אפילו בזמן

ז. עיין בהקדמת הרב עזרא קורח לפירוש המשנה לרמב"ם בהוצאת מכון המאור תחת הכותרת 'פירוש המשנה והראשונים'. ונראה שם מריהטת הדברים שלא הייתה תפוצת הפירוש גבוהה וגם לאלו שהיה לפנייהם לא היה כל הפירוש.

"משום דשאר אברצו מתענין אוקמינהו ולא מדכרי להו במתני' ולא בגמרא כלל." ודווקא לשיטתו דמה שאמרו בגמרא ש"ב הוכפלו בו צרות היינו לומר שהוא חובה מדינא לאחר חורבן בית שני כתב כן. אך הרמב"ם לא יכול כלל לפרש כן, שהרי הוא סובר דמתני' בזמן הבית שנויה ועל זה אמרו בגמרא שהוכפלו בו צרות, ובוודאי אין הכוונה שמשום הכי חובה להתענות בו, שהרי הפסוק כלל ט"ב יחד עם יתר הצומות ונתן רשות שלא להתענות בו, אלא הכוונה שמשום כך נהגו להתענות בו ולא באחרים (וכ"ד הר"ח להדיא ש'נהגו' להתענות בו).^ח ולכן שלחו שלוחים וכמו שפירש להדיא הרמב"ם בפ"י המשנה. ולפ"ז אין מקום למה שדחה הרמב"ן, שהרי אין לנו שום מקור בש"ס שצום ט"ב הוא חובה גם בזמן שאין שלום ואין שמד, וא"כ משמע דבדווקא נקטו בכל הש"ס תשעה באב לחומר התעניות. הרי לנו שני מקורות שנראה שאף אם הצום מדינא אכתי אין בו חומרי תענית כט"ב. אך הרמב"ן לשיטתו דמתני' שלא בזמן הבית מיירי יכל לפרש ד'הוכפלו בו צרות' היינו שבזמן חורבן בית שני שחרב הבית בשנייה התחדש הדבר שקבעו ט"ב כחובה מפני שחרב המקדש בפעם השנייה. ומה שהפסוק כללם יחד ומשמע שאף ט"ב כמותם- הרי הפסוק מיירי קודם חורבן הבית השני, אבל

ברצו תליא הרשות בידן אבל מעיקר התקנה ודאי אסורין בכלן עד כאן. וכתבו התוספות בסוף פרק קמא דתעניות (יג. ד"ה וכל) דשאר תעניות בר מתשעה באב מותרים ברחיצה אפילו בחמין כך פסק ראבי"ה (סי' תתנד) ורבינו יואל אביו אסר לרחוץ בחמין עד כאן. וכן כתב המרדכי (סי' תרכח) וכתב בשם ראבי"ה שנהגו העולם היתר בדבר עד כאן וכן מנהג הפשוט.^ט ומשמע מזה דבגוונא שחובה לצום וכגון שיש שמד ח"ו כל חומר תענית ציבור על כל הצומות כמו ט"ב. ואם כן הוא, יש לשאול מדוע מרן בשו"ע לא כתב דבדאיכא שמד יש להתענות לילה ויום וכו'. ונראה לומר שהנה דברי הרמב"ן שהכריח שכל אלו הצומות תוקפן כמו ט"ב וודאי לא מוסכמים הם. שהרי בגמרא מסכת מגילה (ד ע"ב) אמרו שרבי רחץ בקרונה של ציפורי ב"ז בתמוז. ולסברת הרמב"ם בזמן החורבן לעולם הוא צום מדינא. ומוכח מזה דמותר לרחוץ בכל הצומות חוץ מט"ב אף בגוונא שהם חובה (וזה גופא מה שרבי בא להשמיענו. ובאמת שלפירושו בדעת הרמב"ם הוא מוכרח מדברי הרמב"ם עצמו, שהרי כתב שתעניות אלו אין פוסקין בהם מבעוד יום. ונראה שמקורו גם ממילתא דרבי). עוד יש להעיר שהרמב"ן הרגיש בקושיא על דבריו ממה שבכל הש"ס לא נזכר אלא ט"ב כלפי חומר התעניות ותירץ

ח. הנה בגמרא שם אמרו 'שאני ט"ב הואיל והוכפלו בו צרות', ופי' בו הראשונים דהיינו שחרב בו המקדש פעמיים. ומכאן זה כתבו בספר 'הערות' למרן הגריש"א דוודאי טעות סופר הוא בפירוש המשניות לרמב"ם שהרי קודם חורבן הבית לא שייך לומר הוכפלו בו צרות, ונסתייע גם מדברי הרשב"ץ שכתב כן. ע"ש. אך לענ"ד יש ליישב בפשיטות, לפי שאין הדבר כל כך פשוט שזה פירוש הוכפלו בו צרות, שהרי כתב הריטב"א וז"ל: "לאו משום דארעו בו צרות רבות. דהא בתמוז נמי ארעו בו צרות רבות כדתנן (תענית כ"ו ב') ה' דברים ארעו לאבותינו ב"ז בתמוז, אלא לומר שחזרו בו ב' פעמים צרות וכו' ". אתה הראת לדעת שהריטב"א בא לאפוקי מפירוש זה. ונראה שכך הרמב"ם מפרש, דהוכפלו בו צרות היינו שאירעו בו צרות רבות. ולעצם קושיית הריטב"א כבר כתבו התוספות בסוגיין לחד תירוץ דחורבן בית המקדש תקיף טובא (והמעין בלשון קושיית התוספות יראה שג"כ מפרשים הוכפלו בו צרות היינו שאירעו בו צרות רבות ע"ש ודו"ק). וע"ע בשו"ת דברי יציב הנ"ל שצינו אליו באות ג.

תענית ציבור בבבל אלא ט"ב. (מימרא דשמואל פסחים נד: ותענית יב.) נראה שהוא אף בזמן שהוא חובה, שהרי לשיטת הרמב"ן אין לדייק מזה מידי, שהרי ממ"נ - אם בזמן דתלי ברצו אין צריך לשום ראייה (וגם אין מזה ראייה - שהרי משום הכי נקט 'תשעה באב' אבל ה"ה לאינך בזמן שהם חובה וכמ"ש הרמב"ן), ואם בזמן שהוא חובה הרי זה כט"ב.

נמצא לפי דברינו שלעולם יש להתענות כל הד' תעניות עד שייבנה בית המקדש - ט"ב מן הדין ושאר תעניות מכח קבלת אבותינו. ובזמן שיש שמד ב"מ אף הם חובה מן הדין. ובכל ענין אין נוהגים בכל חומר תענית ציבור אלא בט"ב לבדו יהפכה ה' לששון ולשמחה (גם לפי פירוש הרמב"ם...) במהרה אכ"ר.

לאחר חורבן התחדש שתשעה באב חובה. ואחרי הודיע אותנו את כל זאת אפשר שאף ההולכים בדעת הרמב"ן בפירוש 'יש שלום' וכו' יכולים שפיר לסבור דאף בזמן שהתענית חובה מ"מ אין בה כל חומר תענית ציבור שהרי אין זה תלוי בזה.

ח] ולכאורה נראה נכון לומר בדעת מרן שסובר אמנם כהרמב"ן שבזמן שמד הוא חוב גמור וכו' אלא שסובר שאף בזמן שהוא חוב גמור אין בו חומרי תעניות זולת ט"ב, שהרי לא חילק כלום בין זמן שמד לשאינו זמן שמד. ונראה שמשום כך הביא מרן בסו"ד את דברי התוספות בתענית (יג. ד"ה וכל) שכתבו וז"ל: "ועכשיו שאין תענית צבור בבבל אלא תשעה באב מותרין אפילו בחמין אפילו י"ז בתמוז וצום גדליה כך פסק ראבי"ה." וממה שדייקו זה ממה שאמרו 'אין



ה. והנה מפשטות הסוגיא נראה שקבלת אבותינו לא מחייבת אותנו, עיין ברשב"א ובר"ן. אמנם הריטב"א והרמב"ן פירשו דקבלת האבות מחייבת וכמו שהבאנו למעלה. ונראה שמה שהביאם לפרש הסוגיא באופן זה הוא משום שלשיטתם הכל תלוי בזמן המקדש, וא"כ כיון שקיבלו אבותינו עליהם שבגלל שהמקדש חרב להתענות בכל ענין א"כ מצבנו כמצבם ובוודאי קבלתם מחייבת. אך לאידך פירושי דהכל תלוי בתוקף יד הגוים (בזמן המקדש לרמב"ם ושלא בזמן המקדש לחד פירושא בדעת רש"י) יש לומר דאין קבלת האבות מחייבת מפני שהוא דבר העשוי להשתנות בכל עת ואינו מוגדר כלל. ובאמת הרמב"ם ס"ל דאין קבלת האבות מחייבת, ע"ש בפי' המשנה, ודוק ותשכח גם בשאר הראשונים כן. ודו"ק. וזה ע"ד אפשר.

הרב אביחיל לוי

בביאור מלאכת קושר

ומספקן בחוט ארוך וקושרין למעלה ולמטה ואין שם שנים קשרים סמוכין.

צדי חלזון לצבוע התכלת בדמו והוא כמין דג קטן ועולה אחת לשבעים שנה.

קושרין ומתירין שכל רשתות עשויות קשרים קשרים והן קשרי קיימא ופעמים שצריך לטול חוטינן מרשת זו ולהוסיף על זו מתיר מכאן וקושר מכאן.

חזינן שבתחילה למד רבא מקשירת יתדות המשכן ליריעות ואח"כ למד אביי מאורגי יריעות שנפסקה להן נימא ובמסקנא למד רבא ואיתימא ר' עילאי מצדי חלזון שקושרין ומתירין.

ולכאן צ"ב משאלת הגמ' בתחילה על רבא שלמד מקשירת יתדות האהלים ליריעות ההוא קושר על מנת להתיר ופירש"י וכה"ג פטרינן ליה לקמן דתנן כל קשר שאינו של קיימא אין חייבין עליו ואמאי לא נימא שמקשירת יתדות האהלים נלמד שקשירה אף לזמן קצוב חייב עליה כמו שמצינו במשכן. **ובמו** שמצינו בשאר מלאכות שחייבין עליהן מיד אף שעשויות לזמן.

והיה מקום לומר שבמלאכת קושר ס"ל שחשיבות המלאכה להתחייב עליה היא רק לעולם ולא לזמן שאינה חשובה כמלאכת תופר וכדאיתא בגמ' (צו:) שרק מלאכה שהיתה חשובה במשכן נקראת אב.

ונראה עוד לבאר שבדברי התנאים חזינן שקשר שלא של קיימא לעולם אין חייבין עליו במתני' (קיא:) ורבא לא בא

תנן בשבת (עג.) שהקושר הוא אחד ממלאכות שבת.

ולכאן צ"ב היכן מצינו קשירה במלאכת המשכן.

ובגמ' (עד:) איתא קשירה במשכן היכא הוא אמר רבה שכן קושרין ביתדות אהלים ומקשה בגמ' ההוא קושר על מנת להתיר הוא אלא אמר אביי שכן אורגי יריעות שנפסקה להן נימא קושרים אותה אמר ליה רבא תרצת קושר מתיר מאי איכא למימר וכי תימא דאי מתרמי ליה תרי חוטי קיטרי בהדי הדדי שרי חד וקטר חד השתא לפני מלך בשר ודם אין עושין כן לפני מלך מלכי המלכים הקב"ה עושין אלא אמר רבא ואיתימא ר' עילאי שכן צדי חילזון קושרין ומתירין.

ופירש"י ביתדות אהלים נועצים יתדות בקרקע כדכתיב יתדות המשכן וקושרין היריעות בהן במיתריהם.

קושר על מנת להתיר הוא וכה"ג פטרינן ליה לקמן דתנן כל קשר שאינו של קיימא אין חייבין עליו.

בהדי הדדי בשני חוטינן זה אצל זה שרי חד לאחר אריגתן מתיר האחד מפני שכולטין ונראין.

וקטר חד כלומר מניח כמו שהוא השתא אין עושין שכשמתירו נראה הנקב ביריעה שחוטיה היו כפולין ששה והיו גסין ומתחילה היו זריזין בכך.

וכי מתרמו להו תרי קיטרי קושרין האחד ונותקין החוט השני מלמטה ולמעלה

אולם לשיטות שחייב אף במתיר שלא על מנת לקשור קשיא.

ונראה לבאר שהיה עדיף לרבא ללמוד קושר ומתיר מחדא מילתא שהיה במשכן ולא מתירי מילי.

ובשאלת רבא לאביי תרצת קושר מתיר מאי איכא למימר וכי תימא דאי מתרמי ליה תרי חוטי קיטרי בהדי הדדי שרי חד וקטר חד הוכיח בריטב"א שמתיר שלא על מנת לקשור חייב שאם נאמר שפטור אמאי לא מקשה בגמ' על זה שהוא מתיר שלא על מנת לקשור שפטור.

ונראה ליישב השיטות שפטור דאין הכי נמי שהיה יכול בגמ' להקשות קושיא זו אלא דעדיף מיניה מקשה דהשתא לפני מלך בשר ודם אין עושים כן לפני מלך מלכי המלכים הקב"ה עושין ושאלה זו עדיפא שפורך את המעשה שלא היה כלל במשכן.

ותנן (קיא:) ואלו קשרים שחייבין עליהן קשר הגמלין וקשר הספנין וכשם שהוא חייב על קישורן כך הוא חייב על היתרן.

ופירש"י ואלו קשרים המנוין באבות מלאכות דקתני הקושר והמתיר קשר של קיימא שאינו מתירו לעולם דומיא דקושרי חוטי יריעות הנפסקות כך הוא חייב על היתרן כדילפינן בכלל גדול (עד:) מציידי החילזון שנצרכין לפרקים להתיר קשרי רשתות הקיימות כדי לקצרן או להרחיבן.

ולבאו' צ"ב במה שהביא רש"י במלאכת קושר דילפינן מקושרי יריעות הנפסקות שהוא טעם של אביי שהקשה רבא על דבריו ואח"כ במלאכת מתיר הביא את דבריו רבא דילפינן מצדי החילזון ואמאי לא הביא את מסקנת רבא שקושר ומתיר תרווייהו ילפינן מצדי החילזון.

לחלוק אלא לבאר דברי התנאים ואמר שקשירה היתה במשכן ביתדות אהלים ומקשה בגמ' ההוא בקושר על מנת להתיר ואחר דחזינן בדברי התנאים דבכה"ג פטור א"כ קשה על רבא שאמר שזו היתה מלאכת קשירה שבמשכן.

אולם צ"ב בשאלת הגמ' ההוא קושר על מנת להתיר הוא דמגלן שהיו מתירין את הקשרים מהיריעות דאפשר שהקשר היה של קיימא לעולם של היתדות ליריעות אלא שהוציאו מהקרקע את היתדות ונשאום יחד עם היריעות וא"כ הקשר היה של קיימא.

ונראה לבאר דקים להו לרבנן שהיו מנתקים את היריעות מהיתדות.

ונראה עוד לבאר בזה דאשכחן בעבודת הלויים במדבר ד' שבני גרשון נשאו את יריעות המשכן ובני מררי נשאו את יתדות המשכן וא"כ חזינן בהדיא שכנסעו בני ישראל הפרידו הלויים את היתדות מהיריעות וא"כ אתי שפיר שנקרא קושר על מנת להתיר שהיו מתירים קשרי היריעות מהיתדות שאת היריעות נשאו בני גרשון ואת היתדות בני מררי.

אולם צ"ב בשאלת רבא על אביי שלמד מאורגי היריעות שנפסקה להן נימא קושרים אותה ושאלו תרצת קושר מתיר מאי איכא למימר שיאמר אביי שקושר נלמד מאורגי היריעות ומתיר נלמד מהתרת יתדות האהלים.

ונראה לבאר לפי השיטות דבעינן מתיר על מנת לקשור שרק אז חייב ומשא"כ במתיר שלא על מנת לקשור שפטור וא"כ י"ל דכיון שביתדות האהלים הוא מתיר שלא על מנת לקשור קשר של קיימא שהרי קשר היתדות הוא על מנת להתיר ובזה פטור להכי לא שייך ללמוד משם.

אמר ר' חזקיה ההן חייטא אומנא מבלע תרין רישיה ופירש בקרבן העדה ההן חייטא אומנא חייט שהוא אומן אינו מניח צדדי הקשירה של החוט שיהא נראה מבחוץ אלא מבליע שני ראשיו בתוך התפירה.

ומקשה בירושלמי והיידא אמר דא ופירש בקרבן העדה אמאי קאמר חזקיה דבר זה שהחייט האומן מבליע אותן ותירץ דאמר ר' יוסי בר חנינא מאורגי יריעות למדו מה טעמא אורך היריעה האחת כדי שתהא כולה אחת נפסק היה קושרו מכיון שהיה מגיע לאריג היה שרי לה ומעייל לה.

ופירש בקרבן העדה מאורגי יריעות למדו שהן היו קושרין לפעמים וקשיא אם כן היה מגונה שהרי חוטין כפול ששה וניכר הקשר לכך קאמר חזקיה שהיו מבליעין הצדדין אורך היריעה האחת שתהא היריעה נארגת באחת ולא שיארגו חתיכות חתיכות ואח"כ יתפרם יחד ולא היו החוטין ארוכים כ"כ והיו צריכין לקשור.

ואיתא נמי התם ר' תנחומא בשם רב חונה אפ' ערב שבה לא היה בו לא קשר ולא תיימת ופירש בקרבן העדה אפ' ערב שביריעות לא היה בהן קשר ולא שום חיבור וכל שכן בשתי שניכר יותר לכך צריכין לומר דמתופרי יריעות למדו.

ודברי הירושלמי הובאו נמי בפ"ז ה"ב.

ואשבחן פלוגתא בדברי הירושלמי שלביאור הקרבן העדה יש ב' שיטות היכן היתה קשירה במשכן של ר' יוסה מזה שהיו קושרין את המיתרים ולר' פנחס ור' חזקיה ור' יוסי בר חנינא מתופרי היריעות ואע"ג דאמר ר' פנחס מתופרי היריעות ואח"כ אמר ר' יוסי בר חנינא מאורגי היריעות ס"ל דהיינו הך אולם לפירוש הפני משה בירושלמי יש ג' שיטות בדבר שלחזקיה וכן

ונראה ליישב פירש"י דכיון שרבא אמר לאביי תרצת קושר מתיר מאי איכא למימר ועל זה הוצרך לתירוצו דצידי חילזון וא"כ ס"ל שרבא נמי מודה לאביי שמלאכת קושר ילפינן מאורגי היריעות ובמלאכת מתיר ילפינן מצדי החילזון.

ונראה עוד לבאר בזה דעדיף לן למילף מלאכת קושר מאורגי היריעות יותר מצדי החילזון והיינו משום שבצדי החילזון פירש"י ופעמים שצריך ליטול חוטין מרשת זו ולהוסיף על זו מתיר מכאן וקושר מכאן וא"כ כיון שפעמים שמתירין אינו כמו קשר אורגי היריעות שלעולם אין מתירין והוי קשר של קיימא לעולם שבזה ודאי שחייב.

ונראה עוד לבאר דבגמ' קאמר אלא אמר רבא ואיתימא ר' עילאי וא"כ לאיתימא ר' עילאי היינו שרבא רק הקשה לאביי תרצת קושר מתיר מאי איכא למימר ולאז איהו מייטי מצדי החילזון וא"כ מודה רבא לאביי בקושר דילפינן מהיריעות ור' עילאי בא להוסיף שמלאכת מתיר נלמד מצדי החילזון.

ובירושלמי דשבת (טו, א) איתא מה קשירה היתה במשכן שהיו קושרין את המיתרים.

ומקשה ולא לשעה היתה אמר רב יוסה מכיון שהיו נוסעין וחוננין על פי הדיבור כמי שהיא לעולם.

אמר ר' יוסי בי רבי בון מכיון שהבטיחן המקום שהוא מכניסן לארץ כמי שהוא לשעה.

אמר ר' פנחס מתופרי יריעות למדו נפסק היה קושרו חזר ונפסק לעשותן קשרים קשרים אי אפשר אלא חזר ומתיר את הראשון.

ונראה שתלוי במסקנת הגמ' דקאמר אלא אמר רבא דאיתנימא ר' עילאי דאי גרסינן אלא אמר רבא וא"כ רבא חזר בו ממה שאמר בתחילה וא"כ ליכא למימר דס"ל דכיון שקושר על פי הדיבור כמו שהוא לעולם.

אולם אי גרסינן ר' עילאי וא"כ י"ל דרבא ס"ל כמו שאמר בתחילה וכשיטת ר' יוסה בירושלמי ומאידך לפירש"י דהא דבמסקנת הגמ' מייתי מצדי חילזון היינו רק לגבי מלאכת מתיר אולם במלאכת קושר ס"ל לאביי דילפינן מאורגי יריעות וא"כ איכא למימר שלרבא ילפינן מקשירת היתדות וכיון שהוא על פי הדיבור חשיב של קיימא וכו' יוסה.

ותנן נמי בשבת (קיא:) יש לך קשרין שאין חייבין עליהן כקשר הגמלין וכקשר הספנין קושרת אשה מפתח חלוקה וחזי סבכה ושל פסקיא ורצועות מנעל וסנדל ונודות יין ושמן וקדירה של בשר.

ר' אליעזר בן יעקב אומר קושרין לפני הבהמה בשביל שלא תצא.

ואיתא התם בגמ' הא גופא קשיא אמרת יש קשרין שאין חייבין עליהן כקשר הגמלין וכקשר הספנין חיובא הוא דליכא הא איסורא איכא והדר תני קושרת אשה מפתח חלוקה אפ' לכתחילה.

הכי קאמר יש קשרין שאין חייבין עליהן כקשר הגמלין וכקשר הספנין ומאי ניהו קיטרא דקטרי בזממא וקיטרא דקטרי באיסטרידא חיובא הוא דליכא הא איסורא איכא ויש שמותרין לכתחילה ומאי ניהו קושרת מפתחי חלוקה.

וחזינן שיש ג' חילוקים במלאכת קושר

לר' יוסי בר חנינא ילפינן מאורגי היריעות ולא מתופרי היריעות יעו"ש איך שביאר הפלוגתא בירושלמי.

ולכא' צ"ב בביאור הפלוגתא בירושלמי דר' יוסה דס"ל דכיון שהיו חונין ונוסעין על פי הדיבור כמי שהוא לעולם ור' פנחס דס"ל דכיון שהבטיחן הקב"ה שהוא מכניסן לארץ כמי שהיא לשעה.

ונראה לבאר דר' יוסה ס"ל דכיון שבדעת האדם אין לזה קצבה שהרי אינו יודע את הזמן חשיב קשר של קיימא לעולם ור' פנחס ס"ל דכיון שמצב הקשר אינו לעולם שיש לו קצבה לא חשיב של קיימא ופליגי אם אזלינן בתר הגברא או החפצא של הקשר.

ולכא' צ"ב לר' יוסה שהרי נגזר על ישראל להיות במדבר ארבעים שנה כנגד ארבעים יום שהלכו המרגלים וא"כ אף בדעת האדם יודע הקצבה שלא יותר מארבעים שנה יתעכבו במדבר.

ונראה לבאר שאלמלא שהיו חוטאים עוד ישראל אפשר שהיה נגזר עליהם להשאר עוד זמן רב וא"כ אתי שפיר דחשיב של קיימא כיון שהוא על פי הדיבור.

ובגמ' דידן דקאמר קשירה במשכן היכא הואי אמר רבא שכן קושרין ביתדות אהלים ומקשה בגמ' ההוא קושר על מנת להתיר הוא ולא קאמר דכיון שעל פי הדיבור הוא כמו שהוא לעולם שלא על מנת להתיר חזינן כשיטת ר' פנחס בירושלמי ולא כשיטת ר' יוסה.

ומאידך י"ל שרבא דלא ס"ל מקושיית הגמ' היינו משום דס"ל כשיטת ר' יוסה בירושלמי שלא נחשב כקושר על מנת להתיר משום שהיה על פי הדיבור.

ולצורך מצוה כגון שקושר למדוד שיעור אחד משיעורי התורה מותר לכתחילה ושעומד להתיר בכל יום מותר לכתחילה.

ובשו"ע פסק כשיטת הרי"ף והרמב"ם וברמ"א הביא שיטת רש"י הרא"ש והטור.

שכתב בשו"ע (שיז, א) הקושר קשר של קיימא והוא מעשה אומן חייב כגון קשר הגמלים וקשר הספנים וקשרי רצועות מנעל וסנדל שקושרים הרצענים בשעת עשיתן וכן כל כיוצא בזה אבל הקושר קשר של קיימא ואינו מעשה אומן פטור וקשר שאינו של קיימא ואינו מעשה אומן מותר לקושרו לכתחילה כיצד נפסקה לו רצועה וקשרה נפסק החבל וקשרו או שקשר חבל בדלי או שקשר רסן בהמה הרי זה פטור וכן כל כיוצא באלו הקשרים שהם מעשה הדיוט וכל אדם קושר אותם לקיימא וכל קשר שאינו של קיימא אם קשרו קשר אומן הרי זה אסור ולצורך מצוה כגון שקושר למדוד אחד משיעורי התורה מותר לקשור קשר של קיימא.

וברמ"א כתב ויש חולקים שסבירא להו דכל קשר של קיימא אפ' של הדיוט חייבין עליו ויש אומרים שכל קשר שאינו עשוי להתיר באותו יום עצמו מקרי של קיימא ויש מקלין לומר דעד שבעה ימים לא מקרי של קיימא.

האחד שחייבין עליו ויש שפטור אבל אסור מדרבנן ויש שמותר לכתחילה.

ונחלקו הראשונים בחילוקים אלו וברי"ף כתב שחייב מלאכת קושר הוא שהקשר של קיימא ומעשה אומן וכשהוא קשר של קיימא ולא מעשה אומן הוי איסור דרבנן וכשאינו מעשה אומן ולא קשר של קיימא מותר לכתחילה.

וכן שיטת הרמב"ם ב"ה שבת (י, א) שכתב הקושר קשר של קיימא והוא מעשה אומן חייב כגון קשר הגמלין וקשר הספנים וקשרי רצועות מנעל וסנדל שקושרין הרצענים בשעת עשייתן וכן כל כיוצא בזה אבל הקושר קשר של קיימא ולא מעשה אומן פטור וקשר שאינו של קיימא ואינו מעשה אומן מותר לקושרו לכתחילה.

ובה"ב כתב וכל קשר שאינו של קיימא אם קשרו קשר אומן הרי זה אסור.

ובטור או"ח (שי"ז) חולק על שיטת הרי"ף והרמב"ם וס"ל כשיטת הרא"ש שאין חילוק בין מעשה אומן למעשה הדיוט במלאכת קושר אלא שהחילוק הוא רק בזמן הקשר אם הוא של קיימא או לא של קיימא שכתב כל קשר העומד להתקיים לעולם חייבין חטאת על קשירתו והתרתו בין אם הוא של אומן או של הדיוט והעומד להתקיים שבעה ימים פטור אבל אסור

בביאור אמירת פס' ה' שפתי תפתח קודם התפלה

נראה לבאר ע"פ הא דאיתא בסוטה (ה:):
אמר ר' יהושע בן לוי בא וראה כמה גדולים נמוכי הרוח לפני הקב"ה שבשעה שבית המקדש קיים אדם מקריב עולה, שכר עולה בידו. מנחה, שכר מנחה בידו. אבל מי

איתא בברכות ד: אמר רבי יוחנן בתחילה אומר ה' שפתי תפתח, ובסוף הוא אומר יהיו לרצון אמרי פי. והיינו שרבנן תקנו לומר פסוק ה' שפתי תפתח קודם התפילה. ונראה לבאר בזה

ובזה ביארו המנהג לומר אדון עולם בתפילת שחרית, דכיון שתפילת שחרית תיקן אברהם אבינו, וכדאיתא בברכות (כו:): ואברהם אבינו היה הראשון שקראו לקב"ה אדון, להכי אומרים בה שבח אדון עולם.

ובזה יש לבאר מה שתיקנו רבנן לומר פס' זה שיש בו שבח מדת הענוה קודם התפילה, שהרי אברהם אבינו היה הראשון שתיקן את תפילת שחרית, והוא הראשון שקראו לקב"ה אדון, לכן פותחים התפילה בפס' זה שפותח בשם אדנות.

ובן שיש בו שבח מדת הענוה שהיה באברהם אבינו. וכדאיתא בחולין (פט). שאמר להם הקב"ה לישראל חשקני בכס שאפי' בשעה שאני משפיע לכם גדולה אתם ממעטין עצמכם לפני, נתתי גדולה לאברהם, אמר לפני ואנכי עפר ואפר.

ונראה לבאר דמרומו בפס' שה' שפתי תפתח ופי' יגיד תהילתך ס"ת בגימ' דל כח. והוי רמז שאדם צריך לחוש קודם שמתפלל שהוא דל כח מעצמו וכל כוחו הוא מה'.

ונראה עוד לבאר בזה ע"פ מש"כ בתרגום בפס' זה בתהלים (נא יז) ה' ספתי פתח באוריתא ופומי יתני תושבחתך. והיינו שהתפלל דוד לקב"ה שיפתח פתיו בתורה ופיו יאמר תשבחות לה'.

ונראה לבאר בזה ע"פ הא דתנן באבות (ו), ה) שהתורה נקנית בעריכת שפתים. ואיתא נמי בעירובין (נג:): שברוריה ראתה תלמיד שגורס בלחשה בעטה בו. אמרה לו לא כך כתוב ערוכה בכל ושמורה, אם ערוכה בכל שמורה, ואם ערוכה ברמ"ח איברים שלך משתמרת, ואם לאו אינה משתמרת.

ואיתא נמי התם (נד). תנא תלמיד אחד היה לו לר' אליעזר שהיה שונה בלחש,

שדעתו שפלה מעלה עליו הכתוב כאילו הקריב כל הקרבנות כולם. שנאמר זבחי אלהים רוח נשברה. ולא עוד אלא שאין תפילתו נמאסת. שנאמר לב נשבר ונדכה אלהים לא תבזה.

וחזינן חידוש שאדם שאינו עושה כלום אלא משפיל דעתו הוא במעלה כמו שהקריב כל הקרבנות כולם. ולכא' צ"ב בזה.

ונראה לבאר שענין הקרבנות הוא שאדם ישפיל דעתו לקב"ה, וכדאיתא במדרש שחושב בדעתו שמה שעושים לבהמה כך מגיע לו בחטאו, ומשפיל דעתו ומתכפר לו, ולכן המשפיל דעתו, אע"פ שאינו עושה כלום במעשה, מעלה עליו הכתוב כאילו הקריב כל הקרבנות כולם.

ובזה נמי מבואר מה שזוכה שאין תפילתו נמאסת. שהרי התפילות כנגד קרבנות תיקנום. וכדאיתא בברכות (כו:), והיינו נמי שיסוד התפילה שאדם משפיל דעתו לקב"ה ונענה.

ובזה יש לבאר מה שתיקנו רבנן לומר קודם התפילה פס' זה ה' שפתי תפתח ופי' יגיד תהילתך. שאדם בא לידי הכרה שאינו יכול אף לדבר ללא שהקב"ה יפתח את פיו. ושפלות הדעת זו היא יסוד כל הקרבנות.

ונראה עוד לבאר בזה ע"פ הא דאיתא בברכות (ז:): אמר ר' יוחנן משום ר' שמעון בן יוחאי מיום שברא הקב"ה את העולם לא היה אדם שקראו להקב"ה אדון, עד שבא אברהם וקראו אדון. שנאמר ויאמר אדני אלהים במה אדע כי אירשנה.

ונראה לבאר בזה שאברהם אבינו קראו לקב"ה אדון שהכיר לבאי עולם את אדנותו של הקב"ה בעולם, ושיעזבו את כל הע"ז שהיו עובדים.

היא בזכות עסק התורה. וכדאשכחן בכל הברכות שבאות לאדם על שמקיים אם בחוקתי תלכו ויקרא (כו, ג), ופירש"י שתהיו עמלים בתורה.

ואיתא נמי בסוטה (מט.) אמר ר' יהודה בריה דר' חייא כל תלמיד חכם העוסק בתורה מתוך הדחק תפילתו נשמעת. ר' אבהו אומר משביעין אותו מזיו השכינה. ר' אחא בר חנינא אמר אף אין הפרגוד נעל בפניו. וכן מה שיכול אדם לשבח את ה' הוא כשעושה רצון ה' ועוסק בתורה.

ובזה יש לבאר הפס' שאמר דוד ה' שפתי תפתח, והיינו בעסק התורה, וכמש"כ בתרגום. ועי"ז ופי יגיד תהילתך, שיוכל לעסוק בשירות ותשבחות לה'. ובה יש לבאר מה שתיקנו רבנן לומר בתפילה פס' זה שהובא בקשה על עסק התורה שבזכותה ראוי האדם שתפילתו יענו. וכן שעיקר התפילה היא שיהיה האדם פנוי לעסק התורה.

ונראה עוד לבאר דמרומו בפס' זה שה' שפתי ר"ת אש. ורומז לתורה שנקראת אש. וכדכתיב בירמיה (כג, כט) הלא כה דברי כאש נאום ה'. וכן ה' שפתי תפתח ר"ת אשת, ורומז לתורה שנקראת אשת חיל.

ונראה עוד לבאר דמרומו בזה ששפתי תפתח ר"ת תש. וה' שפתי תפתח ס"ת בגימ' כח, ותש כח רומז לתורה שמתישה כוחו של אדם. וכדאיתא בסנהדרין (כו:): וכן שפתי תפתח ס"ת חי, ורומז לתורה, וכדאמרין כי הם חיינו ואורך ימינו.

ותנן נמי באבות (ב, ז) מרבה תורה מרבה חיים. וכן הוי רמז למוציא הדברי תורה בשפתיו שזוכה לחיים, וכדקאמר בגמ' כי חיים הם למוציאיהם בפה.

לאחר ג' שנים שכח תלמודו. תנא תלמיד אחד היה לו לר' אליעזר שנתחייב בשריפה למקום, אמרו הניחו לו אדם גדול שימש.

ואיתא נמי התם אמר ליה שמואל לרב יהודה שיננא פתח פומיך. קרי פתח פומיך. תני כי היכי דתתקיים בך ותוריך חיי. שנאמר כי חיים הם למוציאיהם ולכל בשרו מרפא, אל תיקרי למוציאיהם, אלא למוציאיהם בפה. ובה יש לבאר הפס' שאמר דוד ה' שפתי תפתח. וכתב בתרגום שפתי תפתח בתורה שהתורה נקנית בעריכת שפתים.

ונראה עוד לבאר ע"פ הא דתנן נמי באבות (ו, ו) שהתורה נקנית בלומד על מנת ללמד, ואיתא נמי בעירובין (נג.) דבני יהודה דגלו מסכתא נתקיימה תורתן בידם. בני גליל דלא גלו מסכתא לא נתקיימה בידם. דוד גלי מסכתא שאול לא כלי מסכתא. דוד דגלי מסכתא כתיב ביה יראיך יראוני וישמחו. שאול דלא גלי מסכתא כתיב ביה ובכל אשר יפנה ירשיע. ופירש"י דגלו מסכתא למדו לאחרים.

חזינן שעל ידי שאדם מלמד תורה לאחרים מתקיימת תורתו בידו. ובה יש לבאר הפס' שאמר דוד ה' שפתי תפתח. וכתב בתרגום שהתפלל דוד שיפתח הקב"ה שפתיו בתורה.

ולהמבואר אתי שפיר שהתפלל דוד שיעזרהו ה' לפתוח שפתיו בתורה ללמד לאחרים, שהרי כשאדם לומד תורה לעצמו יכול ללמוד אף ללא להוציא בשפתיו, ומשא"כ כשמלמד לאחרים.

ונראה עוד לבאר שעיקר תפילתו של האדם מה שיתן לו שלווה בענין בענייני העוה"ז כדי שיפנה ליבו לעסק התורה, וכן שעיקר מה שתפילתו של האדם מתקבלת

למלך שהיה לו אלף אלפים של זהב, והיו מקלסין אותו בחמש מאות של זהב, אלא הגנות שאין שבחות אלו של בשר ודם שהם עניינים גופניים ממין שבחו של הקב"ה כמלך שדינריו זהב ומקלסין אותן בשל כסף וכמו שפירש הרמב"ם.

ואיתא נמי במגילה (יז:): מאה ועשרים זקנים ובהם כמה נביאים תקנו שמונה עשרה ברכות על הסדר. ואיתא התם (יח.) מכאן ואילך אסור לספר בשבחו של הקב"ה דאמר ר' אלעזר מאי דכתיב מי ימלל גבורות ה' ישמיע כל תהילתו, למי נאה למלל גבורות ה', למי שיכול להשמיע כל תהילתו.

אמר רבה בר בר חנה אמר ר' יוחנן המספר בשבחו של הקב"ה יותר מדאי נעקר מן העולם. שנאמר היסופר לו כי אדבר אם אמר איש כי יבלע. ופירש"י אסור לספר בקביעות ברכה למי שיכול ואין מי שיכול לספר את כולו. לפיכך אין נראה לספר מדעתו, אלא מה שתיקנו חכמים.

ואיתא נמי התם דרש ר' יהודה איש כפר גיבוריא ואמרי לה איש כפר גבור חול מאי דכתיב לך דומיא תהילה סמא דכולא משתוקא בתרין.

ופירש"י סמא דכולא משתוקא מחבר כל הסממנין היא השתיקה שלא להרבות דברים, והיינו לך דומיא תהילה. מילה בסלע משתוקא בתרין. אם תרצה לקנות הדיבור בסלע תקנה השתיקה בשמים.

ובזה יש לבאר במה שתיקנו רבנן לומר קודם התפילה פס' ה' שפתי תפתח ופי יגיד תהילתך, שהוא נטילת רשות על שבחו של הקב"ה שאומרים בתפילה. וכדחזינן דלאו מילתא דפשיטא היא לשבח וכדחזינן דלאו מילתא דפשיטא היא לשבח לקב"ה כפי רצונו של האדם, אלא מה

ונראה עוד לבאר ע"פ מה שפירש"י בפס' זה ה' שפתי תפתח מחול לי ויהי לי פתחון פה להגיד תהילתך. וכעין זה שכתב במצודת דוד תפתח במה שתמחול לי. תפתח פי להגיד תהילתך לרבים ולהעיר לבם על התשובה.

ובספורנו כתב שפתי תפתח תנקני מן העון באופן שאהיה ראוי ללמד, ובזה פי יגיד תהילתך.

וחזינן שפס' זה מיירי במה שביקש דוד מהקב"ה מחילה מן העון.

ובזה יש לבאר במה שתיקנו רבנן פס' זה לאומרו קודם התפילה שמבקש האדם מהקב"ה מחילה על עונותיו, ועי"ז יתקבלו תפילותיו לפני ה'.

ונראה עוד לבאר דמרומו בפס' שה' שפתי תפתח ר"ת אשת, והוי רמז שביקש דוד בפס' זה מחילה על מעשה דבת שבע. ובזה נמי מבואר שהרי פס' זה הוא בפ' נא שנאמר בבוא אליו נתן הנביא כאשר בא אל בת שבע. ואתי שפיר שבפס' זה ביקש דוד מחילה שינקהו מהעון.

ונראה עוד לבאר ע"פ הא דאיתא במגילה (כה.) ההוא דנחית קמיה דר' חנינא אמר האל הגדול הגיבור והנורא האדיר והחזק והאמין. אמר ליה סיימתינהו לשבחיה דמרך, השתא הני תלתא, אי לאו דכתבינהו משה באורייתא, ואתי כנסת הגדולה ותקנינהו, אנן לא אמרינן להו, ואת אמרת כולי האי, משל לאדם שיהיו לו אלף אלפים דינרי זהב, והיו מקלסין אותו בדינרי כסף, לא גנאי הוא לו.

וכתב הריטב"א זה ראייה שאין גנותו של שליח ציבור זה לפי שלא סיים כל שבחו של בורא, שא"כ הוה ליה למימר

שתיקנו רבנן בתפילה. ולכן גם בזה נוטלים רשות לשבח לה'.

ונראה עוד לבאר ע"פ הא דאיתא בסוכה (נב:) אמר ר' שמעון בן לקיש יצרו של אדם מתגבר עליו בכל יום ומבקש להמיתו. שנאמר צופה רשע לצדיק ומבקש להמיתו. ואלמלא הקב"ה שעוזר לו אינו יכול לו. ואיתא נמי ביומא (לח:) בא לטהר מסייעין אותו.

ובזה יש לבאר הפס' שאמר דוד ה' שפתי תפתח. בכל דבר שבקדושה צריך האדם שהקב"ה יעזור לו לטהר ולהתגבר על יצרו. ועי"ז ופי יגיד.

ובזה נמי מבואר מה שתיקנו רבנן לומר פס' זה קודם התפילה. שצריך האדם שהקב"ה יעזור להתפלל כהוגן. ובתהלים (נא) כתיב ה' שפתי תפתח ופי יגיד תהילתך כי לא תחפוץ זבח ואתנה עולה לא תרצה אלהים רוח נשברה לב נשבר ונדכה אלהים לא תבזה.

ולהמבואר שפס' זה מורה על שהאדם משפיל דעתו לקב"ה, אתי שפיר הא דכתיב בתריה כי לא תחפוץ זבח ואתנה עולה לא תרצה. שאין עיקר הקרבנות ממון האדם שמביא לקרבן, אלא זבחי אלהים רוח נשברה לב נשבר ונדכה אלהים לא תבזה. שמטרת הקרבן לשבור לבו לפני ה',

שלכן המשפיל דעתו, מעלה עליו הכתוב כאילו הקריב כל הקרבנות כולם. שנלמד מפס' זה זבחי אלהים רוח נשברה. ולכן תיקנו רבנן לומר פס' זה קודם התפילה, שהיא במקום הקרבנות.

ותנן נמי בברכות (כח:) העושה תפילתו קבע אין תפילתו תחנונים. ואיתא התם בגמ' (כט:) מאי קבע, אמר ר' יעקב בר אידי אמר ר' אושעיא כל שתפילתו דומה עליו כמשוי. ורבנן אמרי כל מי שאינו אומרה בלשון תחנונים.

ובשו"ע או"ח (צח, ג) כתב יתפלל דרך תחנונים כרש המבקש בפתח ובנחת, ושלא תראה עליו כמשא ומבקש לפטר ממנה.

וכתב עוד אח"כ (בסעי' ה) מהסמ"ק והטור אל יחשוב ראוי הוא שיעשה הקב"ה בקשתי כיון שכונתי בתפילתי, כי אדרבה זה מזכיר עונותיו של אדם. אלא יחשוב שיעשה הקב"ה בחסדו ויאמר בלבו מי אני דל ונבזה בא לבקש מאת מלך מלכי המלכים הקב"ה, אם לא מרוב חסדיו שהוא מתנהג בהם עם בריותיו.

וחזינן נמי שיסוד התפילה שמשפיל האדם דעתו לקב"ה, שלכן תיקנו קודם התפילה לומר הפס' ה' שפתי תפתח ופי יגיד תהילתך, שמורה על שפלות הדעת לפני ה'.



הרב אברהם יעקב לוי

בגודל המעלה והחויב בקריאת ההפטרה מתוך נביא הכתוב ע"ג קלף

הנה רבים סבורים [מחוסר ידיעה] שקריאת ההפטרה מתוך נביא הכתוב ע"ג קלף הוא 'ענין טוב' בעלמא, וע"כ אמרנו להביא בקוצר אמרים אתה עיקרי הדברים משרשם להראות גודל המעלה והחויב בזה, ויה"ר שנוכה עי"ז להתעוררות הציבור לפעול ולהפעיל להשלמת ענין זה בכלל בתי הכנסיות שבעירנו!

שאינן נכתבין בכל הלכות הספר תורה או במגילה, וצ"ע. ובערוה"ש (ס"ו) כ' וז"ל "וודאי דזה הוא מפני שצריך לקרותה בצבור בכשרות כס"ת, והספר אפטרותא דגיטין נכתב בדיו על קלף ובדיו ובגלילה אלא שלא היה ספר שלם משום דלא אפשר, ולבד זה א"א לומר כן דהא אמרינן בגיטין שם דאין קוראין בחומשין בצבור מפני כבוד הצבור, וכ"ש שלא יתקנו לקרות הפטרה בנביא שאינו כשר מפני כבוד הצבור, ובודאי גם עתה ע"י הדפסה אין לקרות אלא בכתיבה כס"ת אך לא נביאים שלימים אלא ספר הפטרות שבזה התירו חכמים ושפיר קאמר הלבוש, ובליט"א יש הרבה מקומות שכותבין נביאים שלימים ויש שכותבין רק ההפטרות וכך חובתינו וכך יפה לנו אלא שיש להזהירם שלא לעשות שני עמודים כס"ת אלא עמוד אחד, דכן אמרינן שם בב"ב (טו.) ע"ש (וכ"כ הא"ר). אמנם הט"ז והמג"א כתבו ליישב מנהג העולם שלא הקפידו ע"ז, והתירו לקרות ההפטרה מתוך נביא שלם הנדפס², אך כ' המשנ"ב

בגמ' בגיטין (ס.) מבואר דמעיקר הדין לא הותר לכתוב 'ספר אפטרותא' -דהיינו ספר שנכתבו בו רק ההפטרות בקלף בכתב אשורית ובדיו, אלא משום "עת לעשות לה" הפרו תורתך" -דאין יכולים לכתוב נביא שלם, התירו לכתוב ספרא דאגדתא.

ובהא דמבואר בגמ' שאם לא ניתן ליכתב יש איסור לקרוא בו, ביאר החזו"א (או"ח סי' ס סק"ט ד"ה ואם) בתרי אנפי, א' שהוא בזיון לקרוא את הנביא שלא בצורת מסירתו, ב' דכיון שאינו כצורתו חשיב כקורא בע"פ, והר"ז בכלל האיסור דדברים שבכתב אי אתה רשאי לאמרן בע"פ.

והנה הלבוש (ר"ס רפד) כ' וז"ל "וכיון שכן שאין קריאת ההפטרה אלא בצבור, תמהתי כל ימי שלא ראיתי באחד מן המקומות שנוהגין לכתוב ההפטרות כדין ספר, כמו שכותבין המגילה שקוראין בציבור, כי היה נ"ל שאין יוצאין בציבור כלל בקריאת ההפטרות שקוראין בחומשין הנדפסין, כיון

א. ונסתייענו בספר 'ביד נביאך' שי"ל ע"י קהילת חניכי הישיבות אזור רמב"ם בעיר ב"ב -שנת תשע"א [לרגל השלמתם כתיבת הנ"ך ע"ג קלף].

ב. ובספר קובץ תשובות (ח"ג סי' מט) למרן הגריש"א כ' וז"ל "אף אם נסבור כמג"א וט"ז דדפוס חשיב כתיבה, יש לדון במכונות דפוס דהיום שנעשה הכל באופן אוטומטי ואין בזה כח גברא האם חשיב כתיבה, ויתירה

דלכתחילה בודאי ראוי ונכון שיהיה לכל צבור נביאים שנכתבים בקלף כדין, שאז גם השמות נכתבים בקדושה, משא"כ כשהוא על הנייר הנדפס (עי' בא"ר). וכעת נתפשט זה בהרבה קהילות ישראל ואשרי חלקם! עכ"ל. ובשעה"צ (סק"ד) הוסיף וז"ל "ומיהו אין למחות ביד הנוהגין להקל, דהוא בכלל "עת לעשות לה'" ושקשה לכל צבור לכתוב נביאים בקלף כדין, אבל בודאי הצבור שהיכולת בידם, יש להם לכתוב נביאים כדין ובפרט בימינו שמפזרין הרבה כסף על תכשיטי בית הכנסת שאין נחוץ כ"כ, וכוונתם לש"ש כדי לקיים "זה אלי ואנוהו", בודאי מצוה להתנאות בכתיבת נביאים הקדושים", עכ"ל.

וז"ל המעשה רב (אות קלו) "הפטורה בניגון וטעמים מנביא נכתב בגליון כספר תורה עם עמודים, ואחד קורא וכולם שומעין [ואם הציבור קוראין בקול רם עם הקורא נעשה ברכת הקורא ברכה לבטלה כו']". ובס' 'הלכות המג"א ומנהגיו' (למרן הגר"מ שטרנבוך שליט"א, אות קלב, עמ' קמד) מביא שהגר"א דדקדק מאד שיהיה בביהכנ"ס בגליון ס"ת משלי תהילים איוב דברי הימים וכל כ"ד כתבי הקודש, שביחיד הקילו לקרוא כשאינו בדיו וקלף כהלכתה, אבל לציבור אין עניות לציבור, וראוי שיהיה להם ס"ת לכל נביא ונביא וכתבי הקודש.

וביאר הגרמ"ש שליט"א בשי' הגר"א דגם כשהקילו לקרוא בספר אפטרותא לא הקילו אלא שא"צ לקרוא מתוך ספר שלם, אבל בעצם הכתיבה ודיניה גם לזה יש גדר

של כתבי הקודש [נדצריך שיהיה בכתבי, בכתב אשורית, בלי נקודות, פתוחות וסתומות, בקלף ובדיו וכו', ולא דמי לסתם חומשין שלנו הנדפסין, אמנם בכלל ה"עת לעשות לה' הפרו תורתך" כלול גם שאם אין לו אלא חומש יקרא בו, אך אין להתיר אלא כפי הצורך, דגם היום זה בגדר של "עת לעשות לה'" וממילא כשיש אפשרות ודאי צריך לדקדק לקרוא מתוך גליון. אך החולקים סברו דמעולם לא תקנו חובת קריאה להפטרה מתוך גליון דוקא, אלא שבתחילה היה אסור לכתוב ספר שאינו שלם וממילא רק בו היו קוראין, ואח"כ התירו לכתוב גם ספר אפטרותא וממילא גם מותר לקרות ולצאת בו, וכן מבואר בשו"ע הרב.

ומרן בעל האבי עזרי זצוקלה"ה כ' במכתב למתפללי ביהכנ"ס (הועתק בס' ביד נביאך עמ' קטט) "הנני באתי לזרז אתכם ואת כל המתפללים בבית הכנסת הזה שמאד מאד מן הנכון לרכוש בעד ביהכנ"ס נביאים הכתובים על קלף, לקרוא בהם בציבור ההפטרות וחמש המגילות, כי זהו כבוד הציבור וכבוד בית הכנסת שלא לקרוא בחומשים הנדפסים שאינם כתובים כהלכות ספר תורה בקדושה כמבואר כמ"ב סימן רפ"ד שכן הנהיג הגר"א בקהילתו, עיי"ש. ועיי"ש בשער הציון שכתב כו' ומה יש להוסיף על דברי הקדוש החפץ חיים, ועל כן יראה כל אחד מהמתפללים לנדב כפי יכולתו לצורך זה ויתברכו כל האנשים בכל הטוב, ולכבוד המצוה גם אני מצרף נדבתי הפעוטה לצורך זה. מנאי אלעזר מנחם שך", ומרן

מזו כאשר ההדפסה היא ע"י צילום ואופסט שבהם ליכא דחיקת הנייר ע"י אותיות, מי יאמר דחשיב הדפוס ככתיבה" עכ"ל. וכע"ז כתב בחוט שני שבזמנינו זה לא כדפוס שכ' המג"א וציין לחזו"א... והיינו שבזמן המג"א הדפוס הי' כעין חותמת משא"כ היום שהדפוס ע"י מכונה לא חשיב ע"י אדם. ג. והח"ח לא הוצרך להוכיח כנגד המפזרים ממונם לסתם עניני מותרות...

מנורה קריאת הפטרה מנביא על קלף בדרום קפו

הגריש"א שבימינו דאכשר דרא ולהרבה בתי כנסיות יש נביא הכתוב על קלף, הוי כקבלו עליהו, וחייבים לבזבז קצת זמן כדי לקרוא בהם. וכ"כ בשם מרן הגרש"ז אויערבאך זצוקללה"ה (הליכות שלמה תפילה פי"ב סל"א הערה צד) דמותר להתעכב אפי' זמן מרובה ואפי' שיש בזה טורח הציבור, וכן נהגו בירושלים מקדמת דנא.

ומרן שר התורה הגר"ח קנייבסקי שליט"א נשאל (ס' ביד נביאך עמ' קלג) מה הדין כשבביהכנ"ס זה אין נביא הכתוב ע"ג קלף, אך יש בביהכנ"ס אחר, מהו הזמן שיש להמתין ולא יהא בזה משום טירחא דציבורא, והשיב "אין לו שיעור, כמה שמשערים שהציבור מוכן להמתין" [וכע"ז הביאו שם ממרן הגר"נ קרליץ זצוקללה"ה].

ולפני כמה שנים כ' מרן הגר"ח ק' שליט"א מכתב על כמה ענינים שיש להקפיד בבין הזמנים, ובין הדברים כ' שלא ליסוע לנופש במקום שאין שם נביא כתוב על קלף.

עוד נשאל מרן הגר"ח ק' שליט"א (הו' בקובץ 'אליבא דהילכתא' חלק נא עמ' קלד טור א) באופן שיש לו ב' אפשרויות, או להתפלל בביהכנ"ס שיש שם ברכת כהנים אבל אין להם נביא בקלף, או להתפלל בביהכנ"ס שיש שם נביא בקלף אך אין שם ברכת כהנים [וא"א לקיים שניהם] מה עדיף על מה. והשיב: "נביאים הוא חיוב".

וממוצא הדברים למדנו עד כמה גדול ענין זה עד כדי כך שגדולי זמנינו מגדירים זאת ל'חיוב', וא"כ ודאי שזכות גדולה להשתתף ולתרום כ"א כפי נדיבות

בעל הקהילות יעקב זצוקללה"ה הצטרף למכתב זה וכתב "גם אני אבקש ממתפללי בית הכנסת להתנדב למען המצוה בקריאת ההפטרות והמגילות כדין וזהו כבודה של תורה, ושכרם יהיה כפול ומכופל בזה ובבא הכ"ד, הכו"ח לכבוד התורה ומצוותיה יעקב ישראל קנייבסקי".

ודנו פוסקי זמנינו עד כמה צריך לטרוח אחר זה, ובספר ישא יוסף (ח"א סי' ס) הביא ממרן הגריש"א אלישיב זצוקללה"ה שאם הנביא שכתוב ע"ג קלף נמצא במנין אחר במקומות שקיבלו על עצמם לקרוא בנביא שנכתב כדין, ודאי הציבור מוחל להמתין עד שיביאו נביא ממקום אחר כדי שלא יכנסו לספק ברכה לבטלה. אך כמובן שיזהרו לא לעבור על איסור טלטול מרשות לרשות. ומש"כ בספר זכר יהוסף שא"צ להמתין, זה דוקא במקומו שרוב הציבור לא נהג בזה ולא היו רגילים לקרוא בנביאים אלא אחד מעיר ושנים ממדינה, משום כך חשש לטירחא דציבורא. אולם במקומות כמו בקהילות אשכנז - פרושים בעיה"ק הנוהגים לקרוא בנביא ושכיח שם נביאים ודאי יש להמתין עד שיביאו נביא ממנין אחר, שהרי למנהגם דומה הדבר לציבור שיש לו ס"ת אחד שגוללים אותו כשצריך לקרוא בשני ענינים, כמבואר באו"ח סימן קמ"ד ולא חיישינן לטירחא כי ודאי הציבור מוחל, עכ"ד. ובספר הליכות שלמה (פרק י"ב הלכה ל"א) שכתב שמותר להתעכב בשביל נביא אפילו זמן מרובה אף שיש בזה טירחא דציבורא, עכ"ד. וכן הביא מרן הגר"י זילברשטיין שליט"א (חשוקי חמד מגילה כג. עמ' רצו) בשם מרן

ד. לדוגמא: שיש בביהכנ"ס קיותי ה' ואין [חלק מהנביאים לביתניים...] בביהכנ"ס שיויתי ה'...
ה. ואמנם יתכן שיש חולקים (וכמו שכ' בשו"ת דברי יציב או"ח ח"א סי' קטט), אך אנו במאמר זה באנו להעמיד את דעת המחמירים.

לבו, וודאי שזה זיכוי הרבים גדול מאד, ומרן הגר"ח קנייבסקי שליט"א אומר שזה בכלל הוצאות שבת וחג שאי"ז בכלל מזונותיו של אדם הקצובים לו, אלא אם פחת פחתין לו ואם הוסיף מוסיפין לו.

[ולענין תרומה מכספי מעשרות, הרי זה תלוי בנידון הפוסקים אם אפשר לתרום מכספי המעשרות לשאר מצוות, או שאפשר לתרום דוקא לצדקה. ובס' ביד נביאיק (עמ' קלד) הובא ששאלו כן בפרטות לענין קניית נביאים את הגר"נ קרליץ זצוק"ל והשיב "אם הכספים מיועדים גם לצרכי מצוה הר"ז בכלל", והגר"ח ק"ש שליט"א השיב: "לרוה"פ אין להוציא מעשר לדבר מצוה רק לעניים" ובמקו"א השיב: "בודאי זו מצוה גדולה מאד אבל כסף מעשר רק לעניים (תשובות הגר"ח דפו"ח אות תתתקנ"ג) (כן היא שיטת מרן שליט"א באופן כללי ואכמ"ל)].

עוד יש לעזור דבמקומות שעדיין לא זכו לנביאים כתובים על קלף אלא קוראים מתוך תנ"ך הנדפס, יש להקפיד על ב' דברים: א. שהמברך יקרא את ההפטרה בקול (ביאור"ל סי' רפד ד"ה בתרי) ושאר הציבור

יקרא עמו ביחד בלחש (סי' רפד ס"ד ובמשנ"ב סק"א). ב. שהעולה עצמו יקרא את ההפטרה.

אמנם מורינו ורבינו הגר"י טשזנר שליט"א (שיח תפילה שער יד פט"ז) כ' שיש

מקומות שתקנו שגם במקומות אלו הבעל קורא הקבוע קורא את ההפטרה והעולה למפטיר רק מברך הברכות, והוא משום שכהיום יש אנשים רבים שאינם בקיאים היטב לקרוא ההפטרה בניגון וטעמים אפי' מתוך התנ"ך, וכן יש כאלה שאין הציבור מרוצה מקריאתם, ולכן תקנו כן כדי שלא לבייש את מי שאינו יודע.

אמנם נראה דודאי אם אפשר להעלות מי שיודע לקרוא כראוי לכתחילה צריך להעלותו והוא יקרא.

וע"ע מש"כ מורינו שליט"א (שם פט"ו ופט"ז) על כל ענין זה של ההפטרה מתוך הנביא.

ואנו תקוה שאכן הדברים הם בגדר "אין מזרזין אלא למזרזין", ונזכה בעזה"ת בקרוב ממש להשלמת כתיבת הנביאים לכבוד התורה, לכבוד הציבור ולכבוד בתי הכנסיות.



הרב יאיר מינקוס

בדין בשמים בת"ב וביוה"כ

דמשמע דיש לימנע מכל הנאה שאפשר, ולכן אין להריח בשמים במוצ"ש שחל בו ת"ב. וכ"כ בשער הציון (שם אות א') דמשמע מהגר"א כהט"ז.

יוצא מדבריהם, דאין להריח בשמים בכל ת"ב בהבדלה, כיון דהוא מביא תענוג, וא"כ לכאור' אי"ז דין בהבדלה דוקא, ובכל ת"ב אין להריח בשמים.

אולם במג"א (שם סק"א) כ' "דאע"ג דמותר להריח ביום התענית, דהא אפי' טעימה יש מתירין, דאינו אסור רק אכילה ושתייה, מ"מ כיון דהבשמים באין במוצאי שבת לתענוג להשיב נפש יתירה, אין נכון לעשות כן בט"ב".

מבואר מדבריו דכיון שמריחים בשמים במוצאי שבת, הוא לתענוג להשיב נפש הכואבת ביציאת נשמה יתירה, ולנחמה על הפסדה, אין נכון לעשות דבר זה בת"ב.

משמע דרק במוצ"ש, אין נכון לעשות תענוג זה להשיב נפש הכואבת, אבל בשאר ת"ב, דאינו קשור ליציאת הנפש היתירה, יהיה מותר להריח בשמים, ואין בזה איסור משום תענוג.

וא"כ יוצא דנחלקו הט"ז והמג"א, אי אין להריח בשמים בכל ת"ב משום תענוג, או רק במוצ"ש שחל בו ת"ב, אין להריח תענוג להשיב נפש יתירה, וכ"כ בהדיא בשער הציון (שם אות א').

ובאמת בב"י (שם) כבר הביא דנחלקו בזה הראשונים, דהמרדכי (תענית סי'

השנה (תשפ"א) חל ט' באב ביום ראשון בשבוע, והתענית מתחילה בלילה קודם, דהיינו מוצ"ש, וא"כ כבר במוצ"ש חלין דיני התענית.

ויש לברר איך עושין הבדלה במוצאי שבת זה, שהרי אסור לשותות את היין.

השו"ע (סי' תקנ"ו סעיף א') כ' "ליל תשעה באב שחל באחד בשבת, כשרואה הנר אומר בורא מאורי האש, ואין מברך על הבשמים, ובליל מוצאי תשעה באב מבדיל על הכוס, ואינו מברך לא על הנר, ולא על הבשמים".

מבואר דבכה"ג דמוצאי שבת שחל בו ת"ב, אינו יכול להבדיל בכוס, ולכן מבדיל בכוס ביום ראשון דהוא מוצאי ת"ב, ובמוצאי שבת מבדיל בתפילה, וכשרואה את הנר מברך עליו בורא מאורי האש.

וצ"ב אמאי אין מברכין במוצ"ש, גם על בשמים, אף בלא כוס, כמו שמברך על הנר?

והנה הט"ז (שם סק"א) כ' לחלק בין נר לבשמים, דמברכין במוצ"ש זה אנה, משום דאין בזה משום תענוג, כמו שיש בבשמים.

מבואר דהא דאין מברכין אבשמים במוצ"ש זה, הוא משום דיש בו תענוג, ואין להתענג בזמן הזה.

וכך משמע מהגר"א (שם ד"ה ואין כ"ו) כמ"ש בס"ס תקנ"ה, וימעט [אדם מכבודו ומהנאתו בת"ב בכל מה שאפשר],

תלח) כ' "דהר"ש מבונבורך היה אומר בקול רם בלא כוס בורא מאורי האש, ולא היה אומר בשמים דהוי תענוג, והרב דוד אבודרהם (ח"א סדר תעניות ד"ה ליל ת"ב) כ' שאין מבדילין על הכוס עד מוצאי ת"ב, ואין מריחין עצי בשמים, מפני שבלייל תשעה באב אין לעשות נחת רוח".

וא"כ לכאור' למרדכי דאין להריח בשמים במוצ"ש זה משום תענוג, כך יסבור דבכל ת"ב אין להריח, דזהו כהט"ז, משא"כ לאבודרהם דאין להריח במוצ"ש זה, כיון דאין לעשות נחת רוח, להשיב נשמה יתירה, הוא דוקא במוצ"ש זה, ולא בשאר ת"ב, וזהו כהמג"א.

אי שרי להריח בשמים בברית בת"ב

יש נוהגין ליטול הדס ולהריחו בברית מילה, ויש לדון אי נוהגין כן גם כשחלה הברית בת"ב, או דילמא בכה"ג אין נוהגין כן, משום דאין להריח בשמים בת"ב.

ואפשר לומר דנידון זה תלוי בפלוגתא דלעיל בין הט"ז והמג"א, אי אין להריח בשמים בכל ת"ב משום דצריך למעט בתענוג, או דילמא רק במוצ"ש אין להריח, דאין נכון לעשות תענוג זה להשיב נפש הכואבת.

דלשיטת הט"ז דאין להריח בשמים כל ת"ב, משום תענוג, א"כ לכאור' ה"ה גבי ברית, אין להריח.

וכ"כ בהדיא בשו"ע (סי' תקנ"ט סעיף ז') "אם יש תינוק למול, מלין אותו אחר שגומרין הקינות וכו', ומברכין ברכת המילה בלא בשמים". ובי' הבאר הגולה (שם) שהוא מטעם דאין מברכין על הבשמים, כשחל להיות במוצאי שבת, וכע"ז כ' במ"ב (שם

ס"ק כ"ז) דתשעה באב צריך למעט תענוג, בכל מה שאפשר.

וכ"כ עוד בשו"ע (יו"ד סי' רס"ה סעיף ד') "ובת"ב אסא נמי לא מייתינן, מטעמא דאין מברכין על הבשמים כשחל להיות במוצאי שבת, וכ"כ בב"י (או"ח סי' תקנ"ט סעיף ז').

ובש"ך (יו"ד סי' רס"ה ס"ק י"ב) כ' דס"ל לכו"ע דאין להריח בשמים במוצ"ש שחל בו ת"ב, משום דריח תענוג הוא, ולכן ס"ל לשו"ע דאסור להריח בשמים בברית.

וכ' "זהו דעת המחבר, אבל אינו מוכרח דנראה דהתם היינו טעמא, משום שהנשמה יתירה הלכה לה במוצ"ש, ונתקן ברכת הבשמים לתענוג להשיב נפשו, אבל שיהא אסור בכל ת"ב להריח בשמים זה לא שמענו".

א"כ יוצא דהש"ך פליג על השו"ע, וס"ל דמותר להריח בשמים בברית בת"ב, ורק במוצ"ש דחל בו ת"ב אסור להריח בו בשמים, משום שנתקן להשיב נפש יתירה וזהו כשיטת המג"א.

ובאמת המג"א (דלעיל) הביא את הש"ך וכ' דכך סבר, ודלא כהשו"ע.

והביאו בבאר היטב (שם סק"ח). וכן הביאו השיירי כנסת הגדולה (או"ח סי' תקנ"ט אות ה' שטה מ"א ד"ה ובתשעה באב).

וא"כ יוצא דלמג"א ודעימיה, דאין להריח בשמים במוצ"ש דחל בו ת"ב, הוא משום נפש יתירה, אין איסור להריח בשמים בשאר היום, ולכן מותר להריח בשמים בברית בת"ב. משא"כ לט"ז ודעימיה דאין להריח בשמים במוצ"ש דחל בו ת"ב, הוא

מנורה בדין בשמים בת"ב וביוה"כ בדרום קצא

ובך הביא הבאר היטב (בסי' מ"ו סק"ו) "דקצת פוסקים כתבו דאינו נכון להריח ריח טוב, ביום שצותה תורה ענות אדם נפשו".

ועוד כ' השל"ה דכ"ז לשיטת הרבי יואל אבל לשיטת הראב"ה, דבשלשה צומות אחרים מותר לרחוץ בחמין, [ונכמו שפסק הב"י (סי' תק"נ ד"ה ומ"ש ומיהו) דכן המנהג פשוט], פשיטא דאין מקום לחומרא זו.

ובספר סדר היום (פרק חיוב מאה ברכות בכל יום) כ' יותר מזה, דאף יש ענין להריח בשמים ביוה"כ, "דכיון דחייב אדם לברך בכל יום מאה ברכות, וביוה"כ חסרים מהמנין ברכות על אכילה, ולכן טוב ליקח מעט בשמים או הדס ומשעה לשעה ריח זה ויברך".

וב' עוד "דאף שאנו מבקשים ביום זה כל דבר עינינו ואיך יעשה ההיפך, דכיון שעושה הדבר לשם שמים אין לחוש, ודי לנו במה שאסרה תורה, וגדר שגדרו חכמים עלינו, ועוד דתענוג נשמה הוא זה ולא תענוג דגוף, כמו שכתב רז"ל בפסוק "כל הנשמה תהלל י-ה", איזו דבר הוא שהנשמה נהנה ממנו ולא הגוף, והו' הריח, על כן אין חשש לתענוג הנפש, ואע"ג דכתיב "כל הנפש אשר לא תענה", היינו נפש הבהמי הנקשר עם הגוף, אבל הנשמה אין לה עיניו מזה, וכן הוא ענין "וכפר עליו מאשר חטא על הנפש", שצער עצמו מהדברים שהנפש מתהנה מהם".

ובמג"א (בס' מ"ו סק"ח) הביאו את דברי השל"ה דאין להריח ביוה"כ, ואת דברי הסדר היום, דיש להריח ביוה"כ, וכ' דכן משמע מדברי השו"ע (יו"ד סי' רס"ה סעיף ד', הובא לעיל) דקאמר דבת"ב לא מייתי אסא, וא"כ משמע דביוה"כ שרי להריח הדס ובשמים.

משום דצריך למעט בתענוג, א"כ ה"ה בשאר יום דת"ב, אין להריח בשמים, ולכן בברית שחלה בת"ב, אין להריח בשמים.

אי שרי להריח בשמים ביוה"כ

השתא יש לדון אי דינא הכי ג"כ גבי יוה"כ.

ובאמת אין זה אותו נידון ממש, שהרי יו"כ לעולם לא יצא במוצ"ש ויום ראשון, כמו שכתב בטור ובשו"ע (סי' תכ"ח סעיף א') "אלא הימים שאין קובעים בהם מועדים, וכו' ולא גא"ו יום הכיפורים", ולכן אין לדון גבי הבדלה דמוצ"ש דחל בו יוה"כ.

אולם אכתי יש לדון גבי עצם היום, אי שרי להריח בו בשמים או לא.

ובפשטות היה נראה דאין לחלק בין עיניו דת"ב לעיניו דיוה"כ.

ולהסוברים דאסור להריח בת"ב משום תענוג, יסברו ג"כ לענין יוה"כ דאסור להריח.

ובאמת השל"ה (מסכ' תענית אות ח') הביא את דברי המרדכי (הובא לעיל) גבי במוצאי שבת שחל בו ת"ב, דהר"ש מבונבוקר היה אומר בקול רם בלא כוס בורא מאורי האש, ולא היה אומר בשמים דהוי תענוג.

וב' השל"ה דהיה נראה דכל תענית לצעוריה נפשיה, על כן ראוי למנוע מלהריח בשמים בכל תענית.

והוסיף דלשיטת הרבי יואל אביו של הראב"ה, דס"ל שלא לרחוץ בחמין אף בשלשה צומות אחרים, דנראה שטוב לו להחמיר גם בזה, ואע"פ שאין דומים זה לזה דהם דהתענוג הגוף, והריח הנשמה נהנית בו, מ"מ נחת רוח הוא גם לגוף.

ונראה לבאר דודאי יוה"כ חמור טפי, דהרי מקורו מהתורה, ויש בו איסורי כרת, [כגון אכילה ושתיה יותר משיעור, ומלאכה], משא"כ ת"ב מקורו מדברי קבלה, ואיסוריו מדרבנן, מ"מ גדרם שונה, שהרי בת"ב העינויים הם מדין אבילות, על חורבן בית המקדש, משא"כ ביוה"כ העינויים הם מדין כפרה, ולכן ביוה"כ אין להוסיף על הה' עינויים, ואין לאסור להריח בשמים, משא"כ בת"ב דצריכים להתאבל, יש דינים נוספים על הה' עינויים, כגון לשאול בשלום חבירו, ולטייל ולהסיע דעת מהאבילות, ולשבת על הקרקע, ולכן אפ"ל דאף יש למעט בשאר תענוגים, כגון להריח בשמים.

ושוב מצאתי שכ' כן להדיא בגן המלך (ס' קמ"ה) דאף דס"ל דאסור להריח בשמים בת"ב, בכאו"פ ביוה"כ מותר להריח, כיון דהאיסור בת"ב, הוא משום תענוג, דלא גרע מכמה דברים שאסרו בט"ב, ולא משום עינוי, ולכן ביוה"כ דמצוה לכבדו בכל מיני תענוג דס"ס הוי יו"ט, שפיר מותר להריח בשמים, והביאו בשיירי כנסת הגדולה (סי' תקנ"ט אות ה' ד"ה ובתשעה באב).

יוצא דבר נפלא, דאף דת"ב דמי ליוה"כ, אינם כלל מאותו הגדר, דת"ב ענוייו הוא, מדין אבילות, ולכן אסור בעוד דברים המסיחים דעתו מאבילות אף מעבר לה' עינויים, משא"כ יוה"כ ענוייו הוא מדין כפרה, ולכן אסור בה' עינויים בלבד, ואדרבה יש בו ג"כ דין יו"ט, ואסור לנהוג דברים הנוגדים את שמחת יו"ט מלבד העינויים האלו.

והשתא שמא אפשר לומר, דאף מה שכ' השל"ה, דכל תענית לצעוריה נפשיה, לא מיירי כל גבי יוה"כ, אלא רק גבי תענית רגילה, שהם מאותו דין דאבילות על

וב"כ בלקט הקמח (ריש הלכ' ט"ב ושאר תעניות) "שראתי מהדרין מן המהדרין עושין משמרת למשמרתי, ורוצים לאסור בט"ב וביוה"כ שאיפת אבק הטובקו דרך הנחירים, מטעם שהוא עונג, ואנן עינוי בעינן, כתבתי בשו"ת שלי שלא מן השם הוא זה, וכל המוסיף בדברים כאילו גורע מכבודן של המקילין בדבר שיש להקל ולא נאסר ולא יאסר כל עיקר, וכו' ובפרט ביוה"כ כי לא נאסר בו הריח הטוב, וכש"כ בכנסת (סי' מ"ו) להשלים ק' ברכות, שראה שטוב ליקח מעט בשמים והדס ומשעה לשעה יריח ויברך.

וב' עוד דגם בב"י פסק שאם מילה ביוה"כ מברכין בלא כוס, ולא אמר מברכין בלא בשמים כמש"כ בט"ב, וא"כ ודאי דריח טוב לא נאסר ביוה"כ, משום ועניתם את נפשותיכם, דאין לנו אלא הה' עינויין שמנו חכמים".

[וסיים דבט"ב אני נוהג לשאוף אבק הטבאקו בלא ריח טוב אלא כפשוטו, וביוה"כ ראוי לאסרו בפרהסיא בבה"כ, שבעונותינו יש רבים מעמי הארץ שמזמנים זה לזה, ומקילין ראש וכמערת פרצים היתה להם הבית המקדש מעט, שנשאר לנו בגלותינו דדבר זה, אסור אף בימות השנה ואי אישר חילי הייתי קונס על זה"].

והשתא יוצא דאף דס"ל לשו"ע דאסור להריח בשמים בת"ב, בכאו"פ ביוה"כ מותר להריח בשמים, [כמו שדייקו המג"א בשו"ע, והלקט קמח בב"י].

ותמוה קצת דא"כ יוצא דת"ב חמיר מיוה"כ, דהרי ת"ב אסור בהרחת בשמים, משא"כ יוה"כ דמותו בזה?

מנורה בדין בשמים בת"ב וביוה"כ בדרום קצג

נכון בת"ב לעשות נחת רוח להשיב נפש תירה שהלכה, וכן סבר האבודרהם, וכן פסקו המג"א והש"ך.

ויש הסוברים שהוא מטעם תענוג, דיש למעט בתענוגים בת"ב, וכן סבר המרדכי, וכך פסקו הב"י ובשו"ע, הט"ז הגר"א [והגן המלך].

ולגבי שאר ת"ב, כ' בשו"ע (סי' תקנ"ט סעיף ז', וביו"ד סי' רפ"ה סעיף ד') ובב"י (או"ח סי' תקנ"ט סעיף ז'), דאין להריח בו בשמים, וכן משמע מהט"ז ודעימיה, אולם הש"ך נחלק וסבר דמותר להריח בשמים בשאר ת"ב, והביאו המג"א, הבאר היטב והשיירי כנסת הגדולה.

וגבי יוה"כ כ' השל"ה דראוי להמנע מלהריח בשמים.

ובסדר היום חלק וסבר דדי לנו במה שאסרה תורה, וכ' דאדרכה טוב ליקח מעט בשמים, ויריח משעה לשעה ויברך, וכך ישלים למנין מאה ברכות.

וכן פסק במג"א, בלקט הקמח, בגן המלך ובשיירי כנסת הגדולה בשם הגר"ח לונזאנו, הבאר היטב, ובמ"ב.

ונסיים דיש להיזהר שלא לברך על הבשמים כל זמן שלא הסיח דעתו מהם, כדי שלא תהיה ברכתו, ברכה שאינה צריכה.

וכן שלא יביא לקלות ראש, וכאלו שמזמנים אחד את השני, להריח סוגי בשמים.

חובן הבית, משא"כ יוה"כ, דאינו מאותו הדין כדביארנו, וכך אפשר לדייק מדבריו דאיירי גבי שלושה צומות האחרים, ולא הזכיר כלל יוה"כ.

ואף שהבאר היטב (שם) מיירי גבי יוה"כ, מדכ' יום שציוותה תורה, דהיינו יוה"כ, וכך משמע מהמג"א דס"ל לשל"ה דה"ה יוה"כ, אולם לפי"ד לכאו' אינו מוכרח.

הלכה למעשה

ולמעשה אף שכ' הבאר היטב (סי' מ"ו סק"ו) "דקצת פוסקים כתבו דאינו נכון להריח ריח טוב, ביום שצותה תורה ענות אדם נפשו", בכאו"פ הביא (בסי' תקנ"א ס"ק ל"ט) מהשכנה"ג בשם הר"ח לונזאנו שלא מצינו איסור להריח בט"ב וביוה"כ, וכן הביא מהגן המלך והלקט קמח שהתירו להריח ביוה"כ.

וכך פסק (בס' תרי"ב סק"ה) דפשוט דמותר להריח, וטוב לעשות כן למלאת מנין מאה ברכות.

וב"כ במ"ב (שם ס"ק י"ח) דמותר להריח למלאת מנין מאה ברכות, וכל זמן שלא הסיח דעתו מלהריח אסור לחזור ולברך, דהוי ברכה שאינה צריכה.

סיכום הדברים

העולה מן הדברים דאין להריח בשמים בליל מוצ"ש שחל בו ת"ב, כמ"ש בשו"ע (סי' תקנ"ו סעיף א').

ונחלקו בטעם הדבר, אי הוי משום שאין



הרב נחום מנדלבוים

כוונת לשמה בלימוד התורה

נדון בדברי הגמ' שכותבת - 'לעולם יעסוק בתורה ומצוות אפי' שלא לשמה', האם יש פה קיום מצוה- כאשר עושה שלא לשמה, והמסתעף לדין כוונה במצוות, ונוסיף ביאור נפלא בדברי המדרש באיכה.

שאלת פתיחה

הרמב"ם בהלכות ת"ת [בפ"ג ה"ה] כתב-
'לעולם יעסוק אדם בתורה אפי' שלא לשמה, שמתוך שלא לשמה בא לשמה', מימרא זו הובא בש"ס כמה פעמים בשם ר"י אמר רב, ויש לעיין דהרי בגמרא זה כתוב גם על עשיית המצות, וא"כ מדוע הרמב"ם פסק זאת רק על עסק התורה?

כוונה במצוות

ידוע לחקור האם דין כוונה במצוות הוא דין בעצם קיום המצוה דע"י הכוונה חשיב למעשה מצוה או שזהו דין נוסף ולא מעכב בגוף קיום המצוה, עיין באגלי טל שם שכתב דמתוס' בפסחים [דף קט"ו ד"ה 'מתקיף'] מבואר דאין הכוונה מעכבת את החפצא דמצוה [וכתב שם שזה דעת יחידאה] וכך גם מדייקים מספר חסידים שלמד את הדין כוונה במצוות מהפס'- 'לעובדו'. מאידך בבית הבחירה למאירי כתב בהקדמתו, דלמ"ד מצות אין צריכות כוונה- אין פה קיום מצוה, שהמצוה נעשת מאליה, וכן כתב בקובץ הערות סי' ל"ז.

והנה בקובץ שיעורים [ח"ב סי' ל"ג] הביא דהגר"ח הלוי זצוק"ל תלה בזה גופא את המח' האם מצוות צריכות כוונה, ולמ"ד דמצוות צריכות כוונה- בעינן את הכוונה בשביל עצם 'מעשה המצוה' דבלא כוונה הוה רק 'חצי מעשה' [כלשונו שם, ומורנו

האגלי טל בהקדמתו

בהקדמה לספר האגלי טל עמד על השאלה וכתב לישב, דשיטת רב שמצוות אינם צריכות כוונה, וא"כ גם בלא כוונת לשמה חשיב שמקיים המצוה, אבל הרמב"ם שפסק דמצוות צריכות כוונה- לא יכול לפסוק שיקיים המצוות גם שלא לשמה, ולכך רק לגבי עסק התורה פסק הרמב"ם דין זה לפי שחשיב שיש פה כוונה- דכיון שנהנה הוה כמתכוון.

מבואר חידוש בדבריו של האגלי טל, דבכל מעשה שאדם עושה שלא לשמה יש חסרון גם בכוונת המצוה -למ"ד מצוות צריכות כוונה, ורק בתורה שנהנה אין חסרון בכוונה לפי שנהנה הוה כמתכוון, ובזה יש חסרון רק מצד שאין זה לשמה.

ויש לדון בזה דהרי בפשטות יש פה כוונה במעשה שעושה ויודע שזה 'מעשה

דבכל שלא לשמה יש חסרון בכוונת המצוה למ"ד מצוות צריכות כוונה?

ונראה לחדש ולומר, שרק בשאר המצוות כוונת המצוה היא זאת שעושה-שהמעשה מצוה הוה 'חפצא דמצווה' [וכמו שהבאנו מהמאירי והקובץ שיעורים], משא"כ בעסק התורה אולי י"ל שגם בלא כוונתו-הלימוד מצד עצמו הוה מעשה מצוה, דהרי זה מציאות של תלמוד תורה.

ואולי אפשר לומר לפי דברינו, דגם הדין לשמה בת"ת הוא רק שלא יפקיע מחשבת 'שלא לשמה' את ה'מעשה מצוה' דת"ת, כדוגמת מה שמובא בשם רבותינו מבריסק [עיין בגר"ז הלכות מעשה הקרבנות ובקובץ שיעורים ח"ב סי' כ"ב] שדברי הגמ' בריש זבחים- 'זבחים סתמן לשמה קאי' הכוונה דלא בעינן 'כוונת לשמה' לפי שהזבח מצד עצמו עומד לזה, ולכן גם כשחושב לשם חולין אינו פוסל, וכל דין 'לשמה' הוא רק שלא יחשוב לשם דבר אחר- דאז יש מחשבת פסול כפיגול [אמור"ר שליט"א הראה לי שכ"כ השפתי חיים שדין לשמה בת"ת הוא כדין לשמה בקרבנות, וע"ע בספר החשוב 'מבצרי יהודה' עמ"ס זבחים שהאריך על פי דברי חז"ל ש'תפילה כנגד קרבנות' וכתב על דרך זה בדין כוונה בתפילה].

ביאור בדברי הרמב"ם

לפ"ז נראה טעם חדש, מדוע בעסק התורה פסק הרמב"ם שאמרינן דיעסוק אפי' שלא לשמה, הרי להלכה מצוות צריכות כוונה [לפי שיטת האגלי טל- דבשלא לשמה יש חסרון למ"ד מצוות צריכות כוונה], ד"ל שבעסק תורה שאני, לפי דחשיב חפצא דמצווה גם בלי כוונתו, וכל מה שבעינן כוונה בלימוד התורה הוא רק שלא יפקיע את החפצא דת"ת ע"י מחשבתו לכוונה אחרת,

המרא דאתרא שליט"א הרחיב בזה בכמה הזדמנויות, ועיין בתפארת תורה, ליקוטים, ענינים סי' י"ח, וע"ע בספר היקר 'בית קטן' על כוונה במצוות].

ונראה שכן גם מבואר בדברי אגלי טל, דלכך כתב שלא אומרים מתוך שלא לשמה יבוא לעשות לשמה בשאר המצוות, לפי שחסר ב'מעשה מצווה' [שהרי לדבריו כאשר עושה מצוה שלא לשמה- חוץ מהחסרון שאין זה לשמה, יש גם חסרון למ"ד מצוות צריכות כוונה, נמצא שגם חסר בגוף מעשה המצוה, וזה חידוש, וכנ"ל], ורק בתורה דהוה כמתכוון- אין חסרון בקיום המצוה, ולכך שייך לומר דמתוך שלא לשמה יבוא לשמה, וע"ש שדימה לכפאוהו לאכול מצה דקיים את המצוה כיון שנהנה.

לשמה בת"ת

יש להעיר על דברי האגלי טל, מה שייך לומר לענין חסרון כוונה שיועיל הנאתו, הרי כל מה שמצינו שאומרים- כיון שנהנה הוה כמתכוון, זה רק כלפי 'מעשה המצוה', דכאשר הוא מתעסק בעצם המעשה אז אמרינן דכיון שנהנה הוה מתכוון, אבל פה אין חסרון במעשה המצוה אלא בכוונת לשמה, ובזה מהכי תיתי שמהני מה שהוא נהנה הרי לא הייתה פה כוונה לשמה?

ומה שהוכיח מסוגית כפאוהו באכילת המצה שאמרינן דאין זה מתעסק, אין זה שייך לענייננו, דהרי שם הוא יודע שמקיים מצוה ורק כלפי גוף המעשה דיש צד שיתחשב למתעסק, ובזה אמרינן דכיון שנהנה הוה כמתכוון, ונמצא שהכפיה אינה חסרון, משא"כ בתורה הגם שאינו מתעסק במעשה עצמו כיון שנהנה, אבל עדיין יש חסרון שהוא מתעסק ב'קיום המצוה' דהרי לומד שלא לשמה [לפי מה שכתב האגלי טל

וזה מה שכתב תוס' [בכמה מקומות] דכאשר לומד לקנטר לא אמרינן בזה שיעסוק בתורה אפי' שלא לשמה, דהרי בזה הוא מפקיע ע"י מחשבתו את ה'מעשה מצוה', ודו"ק.

ונראה לדייק דבר זה מהגמ' בנדרים דף ס"ב ע"א, 'רבי אליעזר בר ר' צדוק אומר עשה דברים לשם פועלם, ודבר בהם לשמם, אל תעשם עטרה להתגדל בהם', מדויק דיש חילוק בין כוונת לשמה במצוות לכוונת לשמה בלימוד התורה, וכמו שכתב בפ"י הרא"ש שכתב 'עשה דברים לשם פועלם [עשית המצוות]- לשמו של הקב"ה, ודבר בהם לשמן- כל דבורך ומשאך בד"ת יהיה לשם התורה', רואים שרק במצוות בעינן לכוון 'לשם ה'', אבל בתורה בעינן רק שלא 'יפקיע' ע"י מחשבת 'שלא לשמה'- שלא ילמד ויעשם לעטרה להתגדל בהם.

והנה בדברי הנפש החיים [שער ד' פרק ג'] יש לדון בכוונתו, האם זה כמו שהצענו לומר, ועיין במה שכתב הנפה"ח בליקוטי מאמרים אות י', וצ"ע, [וע"ע במהרש"א שם בחידושי אגדות]. עוד צריך לדון בדברי הר"ן שם שלא פירש כפי' הרא"ש, ויש לעיין בזה.

ביאור נפלא במדרש באיכה

איתא במדרש [פתיחתא דאיכה רבה] 'הלואי אותי עזבו ותורתי שמרו, שהמאור

שבה מחזירן למוטב' ולפי דברינו הביאור דגם בלא הכוונה -התורה מצד עצמה היא אור, וממשיך המדרש ומביא על זה- דרב הונא אמר לעולם יעסוק אפי' שלא לשמה, וע"ש שזה נאמר רק על לימוד התורה ולא על שאר המצוות.

והנה אמרו חז"ל בנדרים דף ס"א, דבית ראשון נחרב מחמת שלא ברכו בתורה תחילה [דהייתה תביעה לפי דרגתם כמ"כ הר"ן שם], ונכלל בזה ב' דברים [שני צדדים לאותו מטבע], האחד- דלא הייתה התורה חשובה בעיניהם [שהתורה היא שמותיו יתברך, ועל זה נאמר 'כי שם ה' אקרא וגו', ד'תורה טעונה ברכה'], והדבר השני- שלמדו זאת כחכמה בעלמא כשאר החכמות החיצוניות ח"ו [כמו שהביא המ"ב סי' מ"ז ס"ק ב'].

ונראה לומר דזהו הביאור במדרש שהבאנו, דכלפי הדבר הראשון שהראו על ידי מעשיהם, דכאילו ח"ו אין זה חשוב להצריך ברכה- זה עדיין לא היה גורם לחורבן, דהרי גם בלא הכוונה, התורה היא מציאות של אור [וכמו שכתבנו לעיל שגם בלי כוונה- חשיב מצוות ת"ת]. אבל כלפי הדבר השני שהראו ע"י מעשיהם דהוה כחכמה בעלמא כשאר החכמות- זה מציאות של חורבן, דהרי זהו מחשבת פסול שמפגלת, כפיגול בקודשים, ודו"ק בכל זה.



הרב נחמיה סגל
תפירה

בענין חובת תפילה בעת צרה

במניינו של הרב ונאמר שהיא מצוה לעת הצרות שנאמין שהוא יתברך ויתעלה שומע תפילה והוא המציל מן הצרות בתפילה וזעקה והבן זה. עכ"ל.

מה היא דעת הרמב"ן גופיה

ב. ודנו הקדמונים בדעתו ז"ל האם הרמב"ן ס"ל כן רק בדעת הרמב"ם או גם איהו ז"ל גופיה ס"ל כן לדינא, דבחינוך מצוה תל"ג במצוה של תפילה מואותו תעבור, הביא את מחלוקת הר"מ והרמב"ן, וכתב שהרמב"ן כמספק יאמר שהמצוה היא להתפלל ולזעוק לפני הקל ברוך הוא בעת הצרה, ומלשון זה עדיין אפ"ל שהרמב"ן כתב כמסתפק בדעת הרמב"ם שנאמר שאם נמנה זה כמצוה אזי זה דוקא בחיוב תפילה של עת צרה, אבל הרמב"ן גופיה לא ס"ל כן, מיהו החינוך סיים המצוה, ועובר ע"ז ועמד יום ולילה בלא תפילה כלל ביטל מצות עשה זה כדעת הר"מ, ומי שצר לו ולא קרא אל ה' להושיעו, ביטל עשה זה כדעת הרמב"ן ז"ל, ועונשו גדול מאוד שהוא כמסיר השגחת ה' מעליו עכ"ל, ומזה נראה שנקט לעיקר בדעת הרמב"ן גופיה שאכן ס"ל שיש כזו מ"ע דאו' מאותו תעבור להתפלל בעת הצרה, וכ"מ במנח"ח שם, עוד מבואר בחינוך בדעת הרמב"ן שבעת צרה הוי מצוה חיובית להתפלל ולא רק מצוה קיומית. ופשוט.

אלא שבספר מעין החכמה על המצוות סוף מ"ע קצ (עמ' ק"ד:) הביא את החינוך בדעת הרמב"ן והקשה עליו דאי כשיטתו

דברי הרמב"ן

א. כתב הרמב"ם בסהמ"צ מ"ע ה' ובהל' תפילה פ"א ה"א שיש מצות עשה מדאו' להתפלל לה' מדכתיב ולעבדו בכל לבבכם, ועבדתם את ה' אלוהיכם, ואותו תעבדו, דאף שזהו מצוה כללית על העבודה, יש בזה מצוה פרטית של תפילה, ובהל' תפילה כתב שחיוב זה הוא פעם אחת ביום, ומיהו גם לר"מ אין הנוסח תפילה דאו', והרמב"ן בסהמ"צ השיג שבגמ' בכ"מ אמרו תפילה דרבנן ומשמעות הסוגיות דאף שלא התפלל כלל אותו יום אינו דאו', וע"כ חולק וסובר שתפילה דרבנן, וכן הכרעת ההלכה שיעקר חיוב מצות תפילה מדרבנן, כמש"כ המג"א סי' ק"ו והביאו המשנ"ב שם ושכן הכריע גם השאג"א סי' י"ד כהרמב"ן. [ואף לשו"ע שכתב שם שתפילה היא מ"ע ופירשו המג"א והמשנ"ב דהיינו כהר"מ, דעת הט"ז שגם לשו"ע הוא דרבנן].

אלא שהוסיף הרמב"ן בתוה"ד ומה שדרשו בספרי ולעבדו זה התלמוד, ד"א זו התפילה, אסמכתא היא, או לומר שמכלל העבודה שנלמוד תורה ושנתפלל אליו בעת הצרות ותהיינה עינינו ולבנו אליו כעיני עבדים אל יד אדוניהם וזה כענין הכתוב וכי תבואו מלחמה בארצכם על הצר הצורר אתכם והרעותם בחוצות ונוכרתם לפני ה' אלוהיכם והיא מצוה על כל צרה וצרה שתבוא על הציבור לצעוק לפניו בתפילה ובתרועה, וכו', ובהמשך כתב עוד ואם אולי יהיה מדרשם בתפילה עיקר מה"ת נמנה אותו

שהודה הרמב"ן לרמב"ם שיש למנות מ"ע זו אלא שרק בעת צרה הוי חיוב, מדוע בסוף סהמ"צ בהשמטות הרמב"ן השמיט ממנין הר"מ את מ"ע ה' מ"ע של תפילה, ונראה מזה שדעתו נוטה שאין למנות זה במצוות אלא שכתב כמסתפק אבל אינו ס"ל כן למעשה, [ושמא נאמר גם בדעת החינוך שכוונתו שלרמב"ן בר"מ באופן זה ביטל המצוה אבל לא לרמב"ן גופיה וצ"ע]. וכן העיר הרשב"ץ בזוהר הרקיע או' יב. ולפי"ד אם לרמב"ן גופיה אי"ז המצוה, כיון דקיי"ל לדינא כרמב"ן שתפילה דרבנן, האם להלכה נאמר שאין כזה חיוב.

להלכה

ג. אלא שהרמב"ן גופיה מיייתי לקרא דוכי תבואו למלחמה בארצכם על הצר הצורך אתכם, וכן פסק הרמב"ם להדיא רה"ל תעניות מ"ע לזעוק ולהריע וכו', ושמא להר"מ מה"ט בעינן ב' פסוקים דמאותו תעבוד ס"ל דקאי על תפילה בכל יום, והא קרא קאי על עת צרה, אבל לרמב"ן ל"ל תרי קראי, ושמא חד ליחיד וחד לרבים, אבל עכ"פ הא מיהא י"ל דאף אם הרמב"ן בסהמ"צ כתב כן בדעת הר"מ ואיהו לא ס"ל כן והלכה כדבריו, מ"מ עדיין יהא חיוב דאו' מהפסוק דהצר הצורך אתכם וכו'.

והנה המג"א סי' ק"ו סק"ב הביא את מחלוקת הרמב"ם והרמב"ן אם תפילה דאו' או דרבנן, וכתב שדעת רוב הפוסקים כרמב"ן שתפילה דרבנן, וסיים ובסמ"ק כתב שמצוה להתפלל בעת צרה, [וצע"ק אמאי לא הביא שכ"כ הרמב"ן גופיה שהביא שם]. וז"ל הסמ"ק מצוה יא להתפלל בכל יום שנאמר ולעובדו בכל לבבכם ודרשו רז"ל איזוהי עבודה שהיא בלב הוי אומר זה תפילה בכוונה [ע"ש בהמשך מהו בכוונה], פי' אע"פ שעיקר תפילות דרבנן מ"מ יש

תפילה שהיא מה"ת דכתיב ובקשתם משם את ה' אלוקיך ומצאת כי תדרשנו בכל לבבך ובכל נפשך ולמדנו כמו"כ בכל התפילות שתקנו חכמים מכאן, וכו'. וצ"ב כוונתו דאי המצוה דאו' רק בעת צרה ורק מדרבנן הוא מצוה בכל יום, מדוע פתח בזה שיש מצוה להתפלל בכל יום, הא זהו החיוב דרבנן והו"ל למימר מ"ע דובקשתם משם את ה' אלוקיך, (וכן ילה"ב כוונתו שכתב ולמדנו כמו"כ בכל התפילות שתקנו חכמים מכאן), וברבינו פרץ בהג' סמ"ק כתב לפרש דמדחשיב ליה הסמ"ק זה במ"ע ש"מ תפילה מה"ת היא לעולם והכל לפי העת בעת צרה שלא תבוא או שיוציאנו המקום מהצרה, ואף בזמן שביהמ"ק קיים שהיו ישראל שרויים על אדמתם שקטים היו מתפללים על קרבנות ציבור שיתקבלו ברצון כמו שתקנו חכמים מעמדות שהיו מתענים ד' ימים בשבוע ודרשוהו בסיפרי מדכתיב תשמרו להקריב לי במועדו פי' במעמדו. עכ"ל. מבואר עכ"פ בדבריהם ובמג"א לדינא שאכן התפילה בכל יום הוי דרבנן ובעת צרה הוי חיוב תפילה דאו', ויליף לה מקרא דפ' ואתחנן ובקשתם משם וכו'.

וע"ע מש"כ בספר מצות המלך מצוה ה' [ושם ראיתי המ"מ].

נמצא מבואר דעת הסמ"ק וכ"פ המג"א לדינא, וכן העתיק החינוך את דעת הרמב"ן שכל יחיד שנקלע למצב של צרה מחוייב בתפילה מדאו', והוי חיובי כמש"כ החינוך שאם לא התפלל ביטל מ"ע, ובר"מ הלכות תעניות מבואר שבציבור שאירע להם צרות מחויבים לקרוא אל ה' וכו'.

ספיקות ובירורים בגדרי המצוה

ד. אלא שגדרי מצוה זו לא מבוררת לי מספיק, ואשמח אם יאירו את עיני בזה,

אף בתפילה כ"ש, ואם אומר אנא ה' הושיעה נא או הרחמן יצילנו, יצא בזה, וכמשה רבינו שאמר קל נא רפא נא לה, ומכאן ואילך הוא כבר מצוה קיומית. ומעתה יל"ד באומרו בתפילה הקבועה ראה בעניינו וכו' וגאלנו מהרה למען שמך, שנאמר שכבר יצא יד"ח בזה, ואינו חייב בתוספת תפילה, אלא שכיון שמצוות צריכות כוונה אם לא כיון למצוה זו יתכן שלא קיים המצוה, ועדיין מחוייב בה, ובעת צרה ציבורית שאומרים תהילים אחר התפילה בציבור יתכן שניכר שכוונת הענין הוא להנצל מהצרה ואף בלא כוונה למצוה יצא, ומאידך אפ"ל שבזה אי"צ כוונה לעיקר המצוה, וגם מי שאינו יודע שיש מצוה כזו, מ"מ כיון שבמציאות התפלל לה' שיינצל מהצרה קיים המצוה, ועכ"פ אפי"א אם אין קיום אינו מבטל מצוה דהא התפלל לה', והלא כתב החינוך שטעם חומר עוון זה שנראה כמסיר השגחתו יתברך מעליו, ובהנ"ל הא התפלל לה' רק שלא זכר שיש מצוה חיובית זו. וצריך ביורר להלכה בכ"ז.

ובספר שערים בתפילה למורינו הגרש"ד פינקוס זצ"ל עמ' ל' הביא את החינוך שהביא את הרמב"ן, וכתב ויש להעיר כאן הלכה נוראה למעשה שכל אימת שאירע לאדם איזה ענין של צרה מיד מתחייב במ"ע של תורה של תפילה ונפק"מ גדולה שגם כשהתפלל בבוקר, ואחר התפילה נהיה לו כאב בטן או עיכוב בעניניו להרמב"ן חל חיוב דאו' של תפילה, וכתב וצ"ע בדין זה לדעת כמה השיעור שתהא נקראת הצרה להתחייב עליה לרמב"ן, פי' באיזה רמה של צרה נוצר חיוב. והביא שמרן רי"ז הלוי היה בעת דיבורו עם אנשים מפליט לישועתך קויתי ה', ופירש הרב פינקוס זצ"ל דשמא

דהנה לפני כשנה שהמחלה הלכה והתפשטה בציבור רח"ל, דנראה שגם מי שלא נדבק במחלה גם הוא מוגדר למצב של עת צרה שמחוייב בתפילה, אולם יש לברר, האם כשנוצר מצב של עת צרה מתמשך כמצב מלחמה או מצב הנ"ל של המחלה, האם החיוב דאו' של חובת תפילה שחל הוא חיוב חד פעמי ברגע שנוצר המצב של הצרה נהיה חיוב תפילה פעם אחת, או דלמא שכל רגע הוא חיוב חדש או שמא כל יום ויום וצ"ע. מיהו נראה שבמצב שהמחלה מתפשטת עוד ועוד מסתברא שכל שמתפשט יותר המצב של הצרה מתרבה יותר דנהיה מצב מסוכן טפי, וממילא נוצר חיוב תפילה חדש, וא"כ כל פעם ששומע על ריבוי נפגעים שמא מחוייב שוב בתפילה, ואם זה נכון, אם לא התפלל אז אלא המתין לשעה מאוחרת יותר ואז כבר המצב החמיר, האם נימא שביטל מצוה דאו', כיון שעתה חל חיוב חדש, והחיוב הקודם כבר הפסיד אותו, אלא דלמא שזהו המשך העת צרה וממילא גם אם יתפלל אח"כ עדיין אינו בגדר ביטול מצוה.

מיהו יתכן שגם להצד הנ"ל שבעת צרה החיוב תפילה הוא רק פעם אחת ולא כל רגע, מ"מ מצוה קיומית איכא, ואם יתפלל יקיים מ"ע דאו' אף אם אינו חיוב. וכן נפק"מ גם במעשים שבכל יום למי שרח"ל יש לו חולה קרוב משפחה שלכאו' מוגדר בשבילו לעת צרה המחייב בתפילה, ואם המצב מחמיר האם כל פעם ששומע בהחמרת המצב הוי גדר של עת צרה חדשה או הוא המשך למצב הקודם. וכיוצ"ב במי שבנו ח"ו לא מצליח כ"כ בלימוד דודאי הוא בגדר של עת צרה המחייב בתפילה מדאו', האם כל רגע הוא חיוב חדש כשהמצב מחמיר ח"ו או לא. וכן כיוצ"ב הרבה.

עוד פשוט שבשביל הקיום מ"ע דאו' מקיים

יל"פ שחשש לרמב"ן דכששוחח עם אנשים הוגנת היה אצלו בגדר של עת צרה וממילא
והיה זקוק לעצה הוגנת, א"כ האחריות לעצה נוצר לו עתה חיוב תפילה דאו'.



הרב אליעזר פלקוביץ

חציצה בנטילת ידיים

מעשה היה באחד שליל שבת הבחין שחצי ציפורן נחתך, וחצי עדיין מחובר (מדובר החלק הציפורן הבולט מעל הבשר) והשאלה הוא אם יש כאן חציצה לענין נטילת ידיים.

דהטור פוסק כמו ר' יהונתן בן יוסף בתוספתא שחילק בהדיא בין פירש רובו לפירש מקצתו, וכן פירש הרא"ש בפירושו לטהרות. ולפי הרמב"ם צ"ל, שסתם משנה מקואות פ"ט מ"ד הוא שיטת חכמים שחולק על זה וסוברים שכל ענין לא חוצץ ציפורן מדולדן, וענין זה לא מפורש שם בכלל שהמשנה חולקת על התוספתא, רק אפשר לומר כן! והסוגיא כאן יותר מרווח לומר שר' יב"י הוא שיטה היחידה שמפרש המשנה ושאינן פלוגתא, ולא כמו הרמב"ם שיש מחלוקת בתוספתא שלא מפורש במשנה. אבל זה קשה לומר כי יש ריבוי מקומות שיש מחלוקת כאלו בין ראשונים, והרבה מהן בין הרמב"ם ועוד בעלי התוס' ואין שיטת הב"י לפסוק בכאלו נגד הרמב"ם, ובפרט שלא הזכיר שיטת הרמב"ם כלל בשו"ע, והיה נראה לומר שהשו"ע פסק לחומרא בהל' טבילת נדה החמורה, ובפרט שהוא דבר קל לתקן וכמעט אין בו טירחא, אבל לא שהוכרע להב"י שהלכה כהטור והרא"ש כאן ולא כהרמב"ם. ואם כן יש לסמוך על שיטת הרמב"ם בשעת הדחק שאפי' ציפורן שפירש מיעוטו אינו חוצץ. ודוגמא לזה בהט"ז שם ביו"ד ס"ק יח, יט, שמביא שיטות שמאד מקילות בטיט שתחת הציפורן, שרק טיט מסויים שנדבק מאד חוצץ ולא טיט רגיל, ומסיים שם "ונ"ל לתרץ בזה מה שהוקשה לרמ"י (הלבוש!) למה אין נזהרין מזה

ולכאורה דין זה קל מאד לפסוק עליו: דביו"ד (סי' קצח סע' כא) נפסק שציפורן שפירש מיעוטו הוי חציצה, וציפורן שפירש רובו לא הוי חציצה. וע' או"ח (סי' קסא, סע' א) כל החוצץ בטבילה חוצץ בנטילה. וא"כ הוא הדין כאן צריך להסתכל הייטב על הציפורן, ואם נראה בעיניו שפירש רובו אפשר ליטול ידיים, ואם פירש רק מקצתו, א"א ליטול ידיים. ואם נראה כמחצה על מחצה לכאורה יש להקל בשופיו, חד שספק דרבנן לקולא, [ועוד ע' תוס' עירובין ה: ד"ה וספק דבריהם], וע' עוד צדדים להקל כדלקמן.

אולם כד נעיין בשאלה זו ביותר עומק נראה שיש בו ריבוי צדדים לכאן ולכאן בין להקל בין להחמיר. עיקר סיבה להקל כאן אפי' נפרש רק מיעוט, בב"י שם ביו"ד מביא שיטת הרמב"ם שציפורן שפירש בין רובו בין מיעוטו אינו חוצץ, והביא ג"כ שכן פסק רבינו ירוחם, וא"כ יש לדון אם כאן שהוא שבת ואנו נוקטים שאסור לחתוך הציפורן אם יש מקום לסמוך על דעות הללו בשעת הדחק.

ובאמת צ"ע למה הב"י פסק כהטור שם ביו"ד, ולא כמו הרמב"ם כדרכו בכל מקום לפסוק כהרמב"ם נגד הטור, ובפרט שכאן ר' ירוחם סובר כמותו, וסבור הייתי שדעתו ששיטת הטור יותר מפורשת,

ולטיבול. ע"ש! עד כאן העמדנו מקופיא צדדים חשובים להקל ובפרט בנטילת ידיים, אולם לענ"ד עדיין לא ברור לי אם אפשר להקל. ואני אפשר כוונתי.

אמרן הבית יוסף ביו"ד מאד התלבט מה הפשט בציפורן שפירש מקצת או רובו שיהיה חציצה, איפה החציצה פה, וסלל שם שתי מהלכים, בפירוש הא' העלה כיון שהציפורן עומד לקצץ, המקום עדיין מחובר הוי דינו כבית הסתרים (דעומד להתגלות), וחלק השני של הציפורן שנדבק שם מהוה חציצה. ומסביר שתי דרכים ברמב"ם למה אינו חוצץ עד שכיון דהציפורן בין כך ובין כך תמיד עומד לקציצה ואעפ"כ אינו חוצץ לא השתנה דינו דעכשיו עומד ליקצץ מחמת שנשבר חציו, או משום שכיון שרואים שאשה זה לא מסיר הציפורן המדולדל רואים שלא מפריע לה, והוי מיעוט שאינו המקפיד. ולהמהלך הזה לכאורה גם להרמב"ם במקרה שלנו יש חציצה, חדא דמדובר בשבת שא"א להנוטל להסיר הציפורן וא"כ אין הכי נמי הוא מקפיד ורוצה להסירו רק הוא מנוע הלכתית מלהסירו, ועוד מבואר בב"י שם שבין להרמב"ם בין להטור צ"ל שאין דרך נשים להקפיד בזה, וזה לשונו "וצ"ל דפירשה נמי אינה מקפדת עליה בין פירשה רובו בין פירש מיעוטה, וגם לטעם שכתבתי לרבינו (הטור) צריך לומר על כרחך דכל שפירשה בין רובה בין מיעוטה אין דרך נשים להקפיד עליהם..." וצ"ע אם קיים

בנטילת ידיים, ולפי מה שכתבתי נוחא דודאי לענין נט"י שפיר סמינן על ר"ת (הדעה שמיקל) שאינו חוצץ רק טיט היוצרים וכיוצא בו עכ"ל. וגם כאן שפיר נאמר שנסמוך על הרמב"ם, ובפרט לפי מה שהסברתי שהשו"ע עצמו לא התכוון להכריע כהטור, רק לנהוג כהטור. ואפי' אם לא נאמר כנ"ל אלא התכוון להכריע מכ"מ בשעת הדחק באיסור דרבנן, יש לסמוך על הרמב"ם, עש"ך סוף סימן רמב כללי הוראה א ב [וע' שו"ת חכם צבי סי' ק ושו"ת מהרש"ם ח"א ס' ז באמצע קצת אריכות בזה אם אפשר לפסוק נגד הכרעת השו"ע בשעת הדחק באיסור דרבנן כדעה יחידה]. וכאן יש לנו כמה צדדים להקל. אולי השו"ע לא התכוון כלל להכריע נגד הרמב"ם פה דבר שאין דרכו ובפרט במקום זה שלא הזכיר עוד ראשונים העומדים בשיטת הטור רק להיפך, הביא ר' ירוחם הסובר כהרמב"ם. ואפי' אם כן התכוון להכריע כהטור. אפשר שבשעת הדחק יש לסמוך על הרמב"ם. ועוד בביאור הגר"א ביו"ד (שם א [כ]) נראה שמצדד יותר לפסוק כהרמב"ם!

ועוד ראיתי בספר לחם ושמלה בהל' טבילה (שם אות כב) שתמה על פסק של השו"ע שהוא מצא בסתימת הראב"ד (בבעלי הנפש), הסמ"ג, והרשב"א כשיטת הרמב"ם, ולמה לפסוק במילתא דרבנן כמיעוט דעות נגד הרוב. כך תמה שם הל"ש, וסיים "וכנ' אם עבר עליהם הלילה אחר טבילה כזו "פירש מקצת ציפורן" אינה צריכה לחזור

א. וכדי להלחיב הלבבות לעיין הדק היטב בבית יוסף כאן [קטע שבעיקר אפשר ללמדו אפי' מי שלא מונח בכל הסימן של חציצה בטבילה]. הריני מעתיק לשון ספר מגיד מישרים (פרשת ויקהל מה"ב), וזה לשון המגיד למרן הבית יוסף "ובההיא דציפורן שפרשת וכתבת שני דרכים, חייך דהקב"ה חייך בפלפולא דילך, אבל אורחא בתרא הוא ברירא הוא ברירא דמלה, ומכ"מ לא תמחוק קדמא דיקריה דקב"ה סליק מיניה אע"ג דלא קושטא איהו, כגון דאיהו חריפא דוגמת נפחא דבטש בפרזלא, וניצוצין מתניצין לכל עבר" [ע' ספר פתחי דעת הל' נדה (ח"א עמ' שמה הערה כה) שהביא כל לשון המגיד מישרים, ומסיים אך האחרונים כתבו שאין ההלכה כפירוש זה, אלא החציצה מצד הציפורן עצמה. (דכ"מ, לבוש, ב"ח, ש"ך, וע' עוד שם)].

והיה נראה לי להכריע כאן להקל בשבת שאין אפשרות להסיר החציצה. וזה כי יש עוד מהלך שלישי בכל הנ"ל מהט"ז שם ביו"ד, שאין הט"ז מסכים לשום פשט בב"י והוא מפרש שהחשש חציצה הוא במקום שכבר פירש הציפורן, ששם לא נכנס מים בין חלק הציפורן שעדיין מחובר לגוף, לחלק מהציפורן שכבר פירש (נדלדל), ומסביר בנדלדל מקצתו החלקי ציפורן קרובים זה לזה, וחוששים שלא יכנס שם מים, אבל בפירש רובו כבר נתרחב הסדק ושפיר עייל שם מים. וזהו לפי השו"ע שפסק כהטור, ולפי הרמב"ם וסייעתו גם בפירש מקצתו סומכים שנכנס שם מים.

ולפי זה הנוטל ידיו אם ציפורן שפירש מקצתו לפי הב"י עלתה לו הנטילה לכו"ע, ולפי הט"ז עלתה לו הנטילה להרמב"ם וסייעתו שכמו שכתבנו למעלה זהו דעת רוב הראשונים.

ולפי הדרכי משה, לפי המציאות עכשיו שאנחנו יותר מפונקים, מסתמא הוי חציצה, רק גם בזה לא ברור שכך המציאות שאע"פ שמקפיד להוריד הציפורן שהתחיל להיתלש, זה אינו מרצון לגלות חלק מהציפורן שעדיין מחובר, אלא מרצון למנוע כאב או אי נעימות מציפורן סדוקה. ולגבי הל' חציצה י"ל שאינו "מקפיד" על גילוי מקום החציצה.³

ובשבת שהוא שעת הדחק וחייב לאכול לכל סעודה לחם, נראה שאפשר לסמוך על הנ"ל. ועי' סימן קס סע' יא, ובמ"ב ס"ק

מציאות כזה בזמנינו דהל' חציצה ודאי הם סוגיא בהל' המשתנה מזמן לזמן וממקום למקום. והיה נ"ל דבזמנינו מאד מקפיד להסיר בהקדם האפשרי ציפורן שהתחיל לדלדל. וא"כ נפלה התירה בבירה דאצלנו לכו"ע הוי מיעוט המקפיד.

רק עדיין יש לעי' ב"י שם מהלך שני להסביר כל הסוגיא שכל חציצה שם לא מדובר בהציפורן עצמו איפה שמחובר עדיין, אלא מדובר שיש עוד גוף זר [טיט או בצק] על חלק הציפורן המדולדל, ודנים אם הציפורן עדיין נחשב לגוף הטובל שפוסל בו חציצה. ולפי זה הסוגיא שם בכלל לא שייך לנידון לפנינו ולכו"ע אין חציצה כאן, והבית יוסף תמך ידיו שפירוש זה יותר נכון בעיניו.² רק דא עקא דהב"י עצמו העיר שבמרדכי מדויק כפירוש הא' שלו, והדרכי משה כתב על דברי הב"י "ובעניי פירוש השני דחוק ואין הלשון מורה עליו כלל והמרדכי יכריע שהפירוש הראשון הוא עיקר!"

היוצא מכל הנ"ל שלפי חד פירוש בהבית יוסף לית דין ולית דיין דכאן אצלינו שמדובר שאין עוד דבר החוצץ על הציפורן, רק מצד הציפורן עצמו, א"כ אין שאלה של חציצה, והב"י נראה לו יותר כהצד הזה.

לפירוש הא' בהב"י יש צד גדול לומר שאין נ"מ אם נפסוק כהרמב"ם או כהטור לפי המציאות בזמנינו שמקפידים על ציפורן "שבור סדוק" לכו"ע הוי חציצה, ופירוש זה יש לו בית אב בראשונים, והרמ"א בדרכי משה הכריע כצד הזה.

ב. וזהו כמו המושכל ראשון של הב"י שם שהציפורן עצמו לא מהווה שום חציצה להגוף, ואיפה שמחובר עדיין אינו כדין בית הסתרים אלא כבלועה ממש ע"ש.

ג. ונקודה זו בלומדת יש לה מקור ממש כאן בב"י בסוגיא של ציפורן, דהמעין בב"י יש לו צד דציפורן שנתלש מקצתו - יש לו בעיה של חציצה דהמקום שעדיין נוגע הוי בית הסתרים "דעומד לקציצה" זאת אומרת שודאי רובא דאינשי מורידים ציפורן בכי האי גוונא דאם לא כן המציאות איך אפשר לומר "דעומד לקצץ". ואעפ"כ

מו שכל ספק בנטילת ידיים לקולא אפי' ספק להבא ע"ש!
ולכרוך ידו השניה במפה - יש לדון איך מברך.

מראה מקום:

ולענין אם יכול לברך ענט"י מי שמחמיר ונוטל יד אחד וכורך יש השני במפה [לובש כפפה], עיין שו"ת יחווה דעת (ח"ב סי' יט) שדן באריכות במי שיש לו גבס על ידו האחת מברך על נטילת יד או "ידיים", ומכריע לברך בלשון רבים "ידיים", ובסוף מביא שו"ת רב פעלים (ח"א ס' ח) שבכלל מסתפק אם אפשר לברך כשנוטל רק יד אחת, ובסוף מסיק שאפשר לברך, וא"כ נקיש אנו לנידון דידן!

בשו"ת הר צבי (יו"ד סי' קסב) דן בשאלה דומה באשה שטבלה ליל שבת בציפורן שנדלדל קצה שלו ומחובר במקצת אם עלתה לה טבילה, ולא הבאתי דבריו כאן כי לא עמדתי על דעת הגאון זצ"ל בתשובה זו.

נספח:

יזהרוצה להחמיר, וליטול ידו אחת



הבית יוסף ממשיך להסביר להרמב"ם ואפשר גם להטור רוב האנשים לא מקפידים על החציצה, וא"כ למה כולם קוצצים הציפורן, אלא ודאי כמו שהסברנו בפנים, שקוצצים הציפורן דגורם להם כאב, אבל על גילוי הציפורן המחובר לא מקפידים.

ד. ע' ספר פתחי דעת הל' נדה (כרך א פרק כו א' יד - טז ובפרט הערה "ל", שהובא כמה צדדים להחמיר בנידון כזה בטבילת נשים, ואפשר לפי דבריו יש להחמיר גם בנטילת ידיים?

ה. ואע"פ שיש למ"ב ספק בסימן קסג ביאור הל' (בד"ה ידיו במפה) שלפי הרמ"א רק צריך לכרוך יד אחת במפה ולא שתי ידי, כאן פשוט גם לרמ"א צריך לכרוך היד שלא נוטל במפה, דלא דמי לציור שם שיש "היכר" שלא יבוא לאכול ביד שלא נטל, משא"כ פה שהיד שאוכל בו כן נטהר ע"י נטילה כדין ואין בו היכר כמו שם שלובש מפה על יד אחת ע"ש היטב ותבין!

הרב חיים פנחסוב

מניעת צער מבע"ח - עד כמה

הנדון

מעשים שבכל יום שנתקלים בני אדם בבעלי חיים המצטערים כגון עופות וחיות רעבים. או בע"ח שהסתבך באיזה מקום, או שנפל לבור ולא יכול להחלץ משם או בע"ח שנדרס ונשבר רגלו או נפצע במשהו שדורש טיפול ויטרינרי.

ומצינו כל מיני אגודות שדואגות לצער בע"ח ויש לדון האם אנו מצווים לקרוא להם שידאגו לרפאות את הבע"ח.

ונהי דקבוצות אלו אינם מיוסדים ע"פ דעת התורה, ויתכן שהם בבחינת האנשים שנאמר עליהם "זובחי אדם עגלים ישקון" שהליצו גדולי הדור באירופה על הגרמני שריחם על כלבו יותר מבנ"א (עי' אחיעזר ח"ד יט), ובכל אופן אדם שנתקל בצער בע"ח ויש לו אפשרות להסיר מהם את צערם ע"י שיקרא לאותם אגודות יתכן שמצווה בזה מה"ת. ויל"ע.

ופעם סיפרו על איזה מקום באמריקה שבזבזו אלפי דולרים כדי לחלץ עטלף שהסתבך בעצי היער. וגם כאן בארצנו התפרסם לפני תקופה קצרה שיחידת הפיצו"ח במשרד החקלאות עבדו קשה לחלץ פרה שנפלה לבור ע"י מגופים וכו', והם אכן קוראים לציבור לגלות ערנות ובכל מקרה של חשש לחיי בע"ח או במקרה של התעללות להתקשר למשרד החקלאות 6016*, והנה כמדומני שיש בכל עירייה שירות ויטרינרי שמוטל עליו ענין זה של ריפוי בע"ח המסתובבים בעיר.

והשאלה העומדת לנגד עינינו היא - אדם שנתקל בצער שיש לבע"ח האם הוא מצווה לטרוח ולטפל בו, ובכל אופן להשקיע זמן לשיחת טלפון לשירות הוטרנרי של העירייה או משרד החקלאות וכדו' ? והאם מוטל עליו גם להוציא מכספו בשביל זה כדין שאר מצוות התורה או שלא מצווה עד כ"כ.

ובאופן שהאדם עצמו גרם לבע"ח צער, כמו אדם שדרס ברכבו חתול, האם צריך להשקיע זמן או כסף ולהביאה לניתוח רפואי וכד'.

וגם מצד העירייה כשמתנהלת ע"פ דעת התורה האם היא מצווה לייחד תקציב ומשאבים למטרה זו שהיא מצווה מה"ת "צער בעלי חיים" או שלא מצווה בזה. והאם יש בכל זה "לפנים משורת הדין"? ומה הדין כאשר זה בא על חשבון מטרות אחרות לטובת אנשי העיר?

ונחלק את הסוגיא לכמה חלקים:

א. בענין ריפוי בע"ח אי הוי מצווה (בגמ' נדרים מא:).

ב. "צער דממילא" אי הוי בכלל איסור ומצות צעב"ח או רק שלא לצער בידיים.

ג. אי צער בע"ח הוא בבע"ח שלו, או גם של אחרים ושל הפקר.

ד. צער בע"ח לתועלת האדם, ולמנוע את צערו וטרחתו.

ה. הוצאת ממון למנוע צער מבע"ח.

במקור לצער בע"ח מדאו'

ובהקדם יש לעיין ביסוד דין צעב"ח בקצרה - וידוע שהגמ' ב"מ (לב.) דנה אם צער בע"ח מה"ת או מדרבנן, והמקור שהובא בגמ' הוא ממצות פריקה שנאמ' "עזב תעזב עמו" (שמות כג, ה.).

וכבר פסקו רוב הראשונים והאחרונים שצער בע"ח דאו', אמנם במקור לזה פליגי.

רש"י (שבת קכח: ד"ה צער) והר"ן (בב"מ) ס"ל שהוא ממצות פריקה.

המאירי והשטמ"ק בשם הראב"ד (ב"מ לב:) כותבים מ"לא תחסום שור בדישו" (דברים כה, ד.).

הריטב"א (בב"מ לב. ובשטמ"ק שם) כותב שזה הלכה למשה מסיני.

והחתם סופר כותב (בהג' למס' ב"מ לב. ובחידושו לשבת קנד:) ממש"כ "ורחמיו על כל מעשיו" (תהלים קמה.).

המהר"ם ש"ק (סה"מ מצוה פ) כותב שזה רק ממדת חסידות והמקור הוא מדכתיב (דברים יא, טו) "ונתתי עשב בשדך לבהמתך". ולמדו מזה (ברכות מ.) שאסור לאדם לאכול קודם שיתן מאכל לבהמתו. [ויש בראשונים ובאחרונים עוד מקורות].

מצות פריקה

ויש לציין שלמרות שסוגית הגמ' בב"מ (לב.) דנה שצעב"ח דאו' מדין מצות פריקה, בכ"א לא בהכרח שזהו המקור.

וכמו שכותב המנחת חינוך (מצוה פ אות ו) שהרי במצות פריקה יש הלכות שונות מהלכות צער בע"ח וכמש"כ בגמ' שאם הבעלים לא רוצים לעזור לו פטור מדין פריקה וחייב מדין צער בע"ח. ונפק"מ

שעל פריקה לא יכול לקבל כסף (וכמו שנלמד בגמ' לב. מהקם תקים). ועל צעב"ח יכול לקבל כסף, וכן פסק הרמ"א (בסי' ערב ס"ט) - בכל מקום דפטור לפרוק מ"מ משום צער בע"ח מיהו חייב נפק"מ שיכול לקבל שכר.

וכותב המנח"ח דמזה מוכח שמצות פריקה לחוד וצער בע"ח לחוד דמצות פריקה היא גזה"כ באופנים ותנאים ידועים, כגון שהבעלים מטפלים ג"כ ובשיעור פגיעה, ואפילו מ"ד צער בע"ח לאו דאו' סובר מצות פריקה כי היא מפורשת בתורה וכו' עיי"ש.

וא"כ אין הכרח שהמקור לצער בע"ח ממצות פריקה רק ששם רואים שהתורה דואגת לצער בע"ח. [ואפשר שאף שהראשונים שכתבו שזה המקור, אין כוונתם ללמוד מפריקה, אלא דכוונתם שיש בתורה מקור לדאוג לבע"ח אך גדר הדין נלמד ממקומות אחרים בתורה].

וכשנשוב לנידו"ד נוכל להוכיח מהפוסקים המלמדים על צער בע"ח לגבי פרטי הדינים דלעיל שהרי ממצות פריקה מוכח שהתורה מצוה לא רק שאסור לצער בע"ח בידיים [שזה אפשר ללמוד ממש"כ אצל בלעם], אלא גם שצריך למנוע מהם צער שהגיע להם, ולא רק בבהמה שלו אלא גם בבהמה של חברו, אמנם אפש"ל דאין להוכיח לגבי צער שנגרם להם ממילא כיון שבפריקה הצער נגרם ע"י הבעלים שהעמים עליהם יותר מיכולתם.

ואם המקור הוא מדכתיב "ורחמיו על כל מעשיו" אז יש לנהוג בדרכי הקב"ה ולרחם תמיד על בעלי החיים ובכל אופן, ואם מדכתיב "ונתתי עשב לבהמתך" אפשר לומר שזהו רק בבע"ח שלו משום שבפשטות אין דין להקדים מאכל שאר בע"ח שאינם שלו -

יש מהראשונים דפליגי וסברי שאסור למודר לרפאות את בהמת המדיר ואף כשאין רופא אחר, כן מובא בתוס' ובפי' הרא"ש המובא בגליון. וז"ל תוס' - רפואת ממון בהמתו - דלא מצוה קעביד והא קמהני ליה אף כי אין נוטלין עליהן שכר, ולא הוה כמו מחזיר לו אבדתו דמצוה להשיב לו אבדתו. אבל אינו מצוה לרפא לו בהמתו. וכע"ז לשון הרא"ש.

ובבית יוסף מביא את הר' ירוחם בשם יש מפרשים שאסור לרפא את בהמתו אף כשאין רופא אחר. ומצדד להלכה כהמפרשים האחרים שמתירים בכה"ג.

בשיטת הר"ן - מק' הגרע"א בגליון הש"ס - תמינהי הא שם (בהשבת אבידה) אין הטעם דמשום מצוה רשאי ליהנות אלא משום דנותן לו את שלו ומונע רק לאחרים ליטלו והוי מבריה ארי ולא מקרי מהנהו וזה שיך באבדה דבהשבתו אינו משביח להאבידה עצמה, אלא דמונע אחרים ליטלו, אבל הכא דבהמתו חולה והוא מרפא אותה ומשביח נכסיו, ועדיף ממפטם בהמתו ואסור. וצ"ע.

ביאור קו' שאין לדמות ריפוי הבהמה להשבת אבידה, דאינה אלא מניעת הפסד מהבעלים ולא הנאה ישירה כריפוי בהמתו.

והחזו"א עמד על דברי הגרע"א (יו"ד סי' קמד אות ג) ואינו מבין את קושייתו, ובתרתיו. קודם כל בגדר השבת אבידה לא איכפת לן אם ההנאה היא ישירה או עקיפה דסו"ס הבעלים מתעשר מחמתו. ועוד שכל הנדון כאן הוא מה שטורח המודר בשביל המדיר טירחה ששוה כסף - בחינם. וההיתר הוא שעושה כן מחמת מצוה והמדיר ממילא קמתהני. וה"ה בריפוי בהמתו.

למאכלו, אבל מוכח מזה שגם צער דממילא מחויב למנוע שהרי רעב צער דממילא [אא"כ נאמר דהוי פס"ר שודאי יהיו רעבים ואינו חשיב ממילא].

ויש לעיין ולהתבונן בדברי רבותינו בש"ס ובפוסקים ולהעמיד את הגדרים הנלמדים מהפוסקים הלכה למעשה בעזה"י.

ריפוי בהמת המודר הנאה

בסוגיא זו של ריפוי בעלי חיים יש לעמוד על הגמ' בנדרים (מא:) על המשנה לעיל שכותבת המודר הנאה מחבירו מרפאו רפואת נפש אבל לא רפואת ממון. ובגמ' - רפואת נפש גופו, רפואת ממון בהמתו. וברש"י - רפואת נפש גופו שאם חלה המדיר מותר למודר לרפאותו, כדאמרין לעיל וכו' רפואת ממון בהמתו שאם חלתה בהמתו אסור לרפאותה משום דקמהני ליה.

וכותב הר"ן - וכשיש שם רופא אחר דאי לא שרי לרפאותה דהא תנן מחזיר לו אבידתו, ואין לך השבה גדולה מזו, אלא ודאי כשיש רופא אחר עסקינן, ואפילו הכי מרפאהו רפואת נפש, דהיינו גופו לפי שלא מן הכל אדם זוכה להתרפאות והכי איתא בירושלמי.

דברי הירושלמי לחלק בין אם יש רופא אחר או לא הובאו גם בשאר הראשונים ובפוסקים שאם אין רופא אחר מותר למודר לרפאות את בהמתו של המדיר. כן הוא ברמב"ן (שבסוף הגמ') ובריטב"א ובנימוק"י שם. וכן הוא בפסקי הרא"ש ובטור ושו"ע (יו"ד רכא ס"ד). והטעם כבר מובא בראשונים ובפוסקים - דלא נפקא מכלל אבידה דתנן ומחזיר לו אבדתו מ"ט איהו מצוה דגופיה קיים והלה כי קמתהני במידע דנפשיה קמתהני.

כמ"ד בירושלמי שאסור לרפאות בהמתו דליכא מצוה ולאן השבת אבידה היא, דאפשר דמרפא לה, ואפשר דקטיל לה. הלכך לא שייך בה מצוה דהשבת אבידה, אבל גבי אדם בספק נפשות שייך ביה מצוה דכתיב והשבותו לו וכו', וכן נראה דעת הרמב"ם שלא הביא כלל הירושלמי וכו'.

ולפי דבריו הכא איירי בספק שיהיה רפואה לבהמה, ואין לדמותו להשבת אבידה, משא"כ בספק נפשות [ולכאור' יל"ע דמה איכפת לו אי ירפא אותה יקיים מצוה, ואי לא מה יפסיד? ואפש"ל ע"פ דברי החזו"א לעיל שהנידון משום הטורח שלו, ואי בסוף לא תתרפא הרי שנתן לו את שווי הטורח בחינם. ויל"ע אי בכה"ג דספק רפואה יש רגילות לשלם לרופא].

ג. בס' טל תורה לגאון ר"מ אריק כותב - ולחומר הקושיא על הרא"ש ז"ל שפירש כן, נראה לומר דסובר דהכא לא מיירי כשהבהמה מסוכנת למות רק שבהיותה חולה לא תצלה למלאכה, ומסתבר ליה להרא"ש ז"ל דענין השבת אבידה דחייבה רחמנא להחזיר היינו להחזיר הדבר כמות שהוא וכו', אבל להשביח חפץ חבירו זה לא חייבה רחמנא, ואינו בכלל השבת אבידה וכו'. א"כ הכא שהבהמה כבר חלתה אינו מחויב לרפאותה ולהשביחה, אבל היכא שאם לא ירפאנה תמות, ודאי חייב מדין השבת אבידה וכו'.

ויל"ע בדבריו דמה איכפת לן אם החפץ נפסד מהבעלים לגמרי או שמפסיד את הזמן שיכול לעבוד איתה עד שתבריא מאליה, דגם הוא בכלל השבת אבידה. ועוד גם אם אינו דומה להשבת אבידה תיפו"ל דמקיים מצוה שעושה חסד עם חבירו, וכמש"כ לעיל בדברי רע"א.

ונראה שגם הגרע"א מסכים דשרי לרפאות בהמתו ולא מצדד כשי' תוס' והרא"ש, אלא שהק' על הר"ן שדימה ריפוי הבהמה להשבת אבידה.

ונקודת המחלו' בין רע"א לחזו"א היא בגדר ההנאה בהשבת אבידה, ומאיזה טעם מותר בריפוי בהמתו, לחזו"א - בהשבת אבידה ההנאה הוא כמה שמתעשר מחמתו, וכל ההיתר רק משום דקעביד מצוה ולרע"א ל"צ להגיע לזה דעביד מצוה, דכלל אינו מהנהו ישירות רק בעקיפין וזה שרי במודר הנאה. וממילא בריפוי בהמתו לחזו"א ההיתר כמו בהשבת אבדה דמצוה קעביד. ולרע"א ההיתר הוא משום דמצוה קעביד ולא נלמד בדוקא מהשבת אבדה, דזה ודאי דאף אי ריפוי אינו בגדר השבת אבדה, מ"מ בכלל מצות חסד הוא להיות לעזר לאדם במצוקתו הממונית. [וההיתר של מצוה קעביד הוא מוסכם, וכמו ששנינו דמקריב לו קרבנותיו ומלמדו מדרש ונכנס לבקר].

בשיטת התוס' והרא"ש - מק' הרשב"א על תוס' - ואינו מחוור בעיני דאין לך משיב אבידה גדול מזה, ומדין השבת אבידה הוא חייב לרפאות בהמתו.

והאחרונים מק' סתירה ברא"ש דלכאור' סותר את עצמו מהפסקים שהביא את דברי הירושלמי, וכביאור שאר הראשונים דשרי לרפאות בהמתו בדליכא רופא אחר.

ומצינו כמה אפשרויות ליישב את שי' תוס' והרא"ש - א. היעב"ץ כותב על דברי הרא"ש שהתורה לא צותה לרפאות בהמה של חברו - "בדאפשר על ידי אחר". ולפי"ז הרא"ש אזיל בשי' הר"ן ושא"ר. וא"ש דאין סתירה ברא"ש.

ב. בפ"ר אברהם מן ההר ג"כ סובר כתוס' ומביא את הירושלמי הנ"ל וכותב שהלכה

- עד כאן עסקנו בפשט הסוגיא בנדרים, וכעת נבוא לבאר בענין "צער בעלי חיים" העולה מהסוגיא.

דהנה יש להקשות מדוע השמיטו הראשונים את הצורך והמצוה לרפא את בהמת חברו משום מצות "צער בעלי חיים".

ובאמת שמצינו ברדב"ז בפירושו על הרמב"ם (הל' נדרים פ"ו ה"ח) שכותב להדיא שאם אין מישהו אחר שירפא את הבהמה מותר למודר לרפאותה, ומשום דקיי"ל - צער בע"ח דאורייתא. ובכ"א שאר הראשונים השמיטו טעם זה, ונקטו רק טעם של "השבת - אבידה".

והקושיא היא בתרתי. לשי' הר"ן - אם אין רופא אחר מדוע נקטו הראשונים שמרפאה משום השבת אבידה ולא הזכירו צער בע"ח. ואם יש רופא אחר, מדוע אסור לו לרפאות, הרי יכול לומר שרוצה לקיים את המצוה של איסור צער בע"ח.

וכן ק' לשי' תוס' והרא"ש שכתבו דאין מצוה לרפאות את בהמת חברו, מדוע אין בזה מצות איסור צער בעלי חיים. (וכ' הק' להדיא בס' טל תורה לגר"מ אריק).

ובאמת בדברות משה (כ"מ סי' ל ענף ב) מסיק מכאן שאין מצוה לרפאות את הבהמה משום צער בע"ח, אלא רק משום השבת אבידה. ומשום דכאשר הצער נעשה ממילא, אין חוב על האדם להסיר צערם, ורק האיסור הוא לצערם בידים. [ומה שצותה התורה בפריקה אף שהצער לא נעשה על ידו - עיי"ש שמאר"ך לפלפל בזה. ולכאוי קשה בדבריו מהגמ' שבת (קכח:) בהמה שנפלה למים יש מצוה להצילה אף שנפלה מעצמה ולא מצטערת מחמתו. וע' בס' צעב"ח פי"א שפלפל בזה]. ובעזה"י לקמן נביא דפליגי רבותינו האחרונים אי צער

ובכ"א גם הוא אזיל בשי' היעב"ץ, ובכ"א כשהבהמה תמות אי לא ירפאנה, דגם לרא"ש ותוס' שרי בכה"ג למודר לרפאות את בהמתו.

וכמובן שפשטות דברי תוס' והרא"ש אינו כן, שכותבים דאין מצוה לרפאות בהמת חברו, וליעב"ץ הוא רק כשיש משהו אחר שירפא, ולר"מ אריק הוא רק כשהבהמה לא תמות לגמרי.

וכך כותב בהגהות רע"א על השו"ע (סי' רנט ס"א לגבי מצות השבת אבדה) את סיכום השיטות - כתבו הר"ן והרשב"א והרא"ש בפסקיו נדרים (מ"א ע"ב) דמצוה לרפוא לרפאות בהמת חברו, ואין לך השבה גדולה מזו, והרא"ש בפירושו שם ובתוס' שם לא כתבו כן.

ונשוב לשיטת הר"ן וסיעתו, דחילק בין אם יש רופא אחר שאסור למודר לרפאות לבין אם אין רופא אחר שמותר לו לרפאות.

וכותב החזו"א - צריך טעם הלא במחזיר אבדתו לא שמענו חילוק בין איכא אחר לליכא אחר, וכן מקריב עליו קניי זבין, אע"ג דאיכא כהן אחר, ונראה דגדר אבידה בזמן שהבעלים כאן אינו אלא בזמן שאין ההצלה מצויה, ורק יש יחיד שיכול להציל, אבל בזמן שההצלה מסורה לכל, אע"ג דהבעלים עצמו אינו בקי ברפואה אין זה בכלל אבידה, אלא הבעלים שוכר רופא ומציל וכו'.

[ויל"ע בדברי החזו"א דלכאורה מה איכפת לי שאינו בגדר "אבידה" סו"ס עיקר טעם ההיתר משום דעסיק במצותיה (חסד וכדו'), והשני ממילא נהנה (וכמש"כ החזו"א קודם), וא"כ אולי כשיש רופא אחר יהיה מותר לו לרפא את בהמתו?]

מצות השבת אבידה בבהמה. אבל בבהמה המצטערת ויש לה צער יש מצוה לרפאותה מצד צער בעלי חיים. (ועיי"ש עוד).

העולה מב' התירוצים הנ"ל שהאחרונים לא רוצים לומר דמשמע מהראשונים דליתא מצות צער בע"ח בריפוי בהמה, דודאי יש לחייב משום כן לרפאות את הבהמה, אלא דכאן שאני, או משום שגורם הנאה למדיר, או משום שבאמת אינה מצטערת.

ובדרך זאת לענ"ד אפשר להציע מהלך נוסף המיישב לשיטת הר"ן וסייעתו, שהתייחסו רק לנדרון דהשבת אבידה ותלוי אם יש רופא אחר או לא, ולא התייחסו לדין צעב"ח.

ובכן - אם אין אחר שיכול לרפאותה, הוא חייב לרפאותה גם מדין השבת אבידה וגם מדין צעב"ח, ואפשר לומר דמה שהראשונים הזכירו רק השבת אבידה, לא משום שאין צעב"ח, אלא משום שטעם זה קודם, שהרי כבר נפסק שהותר צעב"ח לטובת האדם, וגם לטובת ממונו, וא"כ כשמתכלים על חשיבות החיוב לאדם לרפאות את בהמת חברו, הרי שטעם "השבת אבידה" קודם לטעם "צער בע"ח".

[וק"ק דלא לישתמיט שום ראשון שהזכיר - א"נ משום צער בעלי חיים].

ובאופן שיש אחר שיכול לרפאותה דהקשנו מה איכפת לי, ומדוע אסור למודר לרפאות תיפול"ל דסו"ס מקיים את מצותו?

ואפשר ליישב על דרך מש"כ החזו"א דכשיש את הבעלים כאן אינו חשוב השבת אבידה, ה"ה מצות צער בעלי חיים שונה כאשר הבעלים כאן. והאדם שרואה את הבהמה מצטערת, אינו מצווה למנוע את צערה רק אם הבעלים יבקשו, או

בע"ח הוא רק שלא לצער בידים, או גם להציל את הבע"ח מצער. וכן משמע מההלך הרווח מבפוסקים, ודלא כדברות משה.

ומצינו כמה אפשרויות באחרונים ליישב את הראשונים מדין צער בעלי חיים.

א. כותב בס' ארח מישרים (לר' מנחם טריוש) ואפשר שמה שכתב הרא"ש שהתורה לא ציוותה לרפאות בהמת חברו, היינו שלא ציוותה כן בפרטות, וא"כ אינו מצוה ע"ז אלא מטעם צער בע"ח, ועל כן מותר ליטול שכר ע"ז כדפסקינן בח"מ שם (סי' ערב ס"ט ברמ"א) בענין שאינו חייב לפרוק אלא משום צער ב"ח, ועל כן אסור לרפאותו רפואת בהמתו אם נדר ממנו הנאה.

והנה - בעיקר דבריו דיש חילוק בין מצות פריקה למצות צער בעלי חיים לגבי נטילת שכר באופן שפטור ממצות פריקה. - מבואר כן בפוסקים ע"פ דברי הגמ' ב"מ לב: ונפסק להלכה (שם). [ודגים הפוסקים אם רק רשאי ליטול שכר או שיכול לחייב את הבעלים לקבל שכר, וכך נראה שהבין הארח מישרים. ושי' הר"ן בנימוק"י (לב). לא כשא"ר אלא שגם צער בע"ח בחינם]. ועפ"ז מפרש הארח מישרים דבפריקה שהיא מצוה ללא כסף, והמודר עושה זאת לשם המצוה, לא איכפת לן שהמדיר נהנה ממילא, משא"כ מצות צער בע"ח שאפשר לקבל עליה כסף, והמודר עושה זאת בחינם ודאי דחשיב מהנהו ואסור.

ב. הגר"י זילברשטיין שליט"א כותב (חשוקי חמד ב"מ לב:) ונראה לתרץ דבגדרים מיירי בבהמה שחולה במחלה, והמחלה אינו מצערה, אלא שהיא מכחישתה. ולכן אין בזה משום צער ב"ח, אלא יש בזה רק משום השבת אבידה. ובוזה נחלקו הראשונים אם יש

מנורה מניעת צער מבע"ח - עד כמה בדרום ריא

אין הציווי הוא ללכת, אלא להעמיד מצב שלא יצטער הבע"ח וכל מה שקודם לזה הוי כ"הכשר מצוה". והנפק"מ בין הכשר מצוה למעשה המצוה כמש"כ השדה חמד לגבי עשה דוחה ל"ת וכדו'.

וזהו גם נפק"מ בסוגייתנו דכיון שכעת כשהבע"ח מצטער, אין ציווי לילך ולרפאותו, ממילא יהיה אסור למודר לרפא את בהמתו, ואפשר שבזה פליגי הרא"ש והר"ן. הרא"ש סובר - מכיון שאין כאן שום "מעשה מצוה" דהמצוה מתקיימת מאליה כאשר הסיר את הצער, ממילא אסור למודר להנות בזה את המדיר, שלא חשיב עוסק ב"מצוה".

ובדעת הר"ן אפש"ל דסובר שיש אפשרות לרפאות משום צער בע"ח וכו"ל. ומשום דלא איכפת לן שאין מעשה מצוה, סו"ס יש קיום מצוה למודר כאשר המדיר נהנה (כשהבהמה הבריאה), ולכן כשאין רופא אחר הוא מחויב לרפאותה משום צעב"ח [חוץ מהטעם שהזכיר - השבת אבידה].

ובכל אופן מכיון שאינו עוסק ב"מעשה מצוה" אמרינן דאם יש רופא אחר אסור לו לרפאותה, דגם בלא"כ יגיעו למצב שאין צעב"ח, ומה שרוצה המודר שתתקיים המצוה על ידו, לא שומעים לו, דסו"ס כעת אינו מצווה בזה.

ולכאנ"י יש להק' על יסוד זה, דהרי המדיר מתי יהנה? כשהמתו תבריא, ואז כבר המודר יקיים את מצוותו. וי"ל דכן יש לו הנאה מעצם זה שמתעסקים עם בהמתו להברותה. ויל"ע.

להרוויח ממון על צעב"ח

וע"פ היסוד הנ"ל יש ליישב עוד קושיא בסוגיא זו. שמק' המנח"ח (פ, ג) מאי

כשהם מתעלמים. וממילא במודר הנאה אסור כשיש אדם אחר שיכול לרפאותה.

ועדיין צריך הבנה דסו"ס מה איכפת לן שהבעלים כאן, הרי ודאי שאם ירפאנה יקיים מצוה אז הוא עסוק במצותו והבעלים ממילא נהנה. וכמו באופן שאין אדם אחר?

בגדר צעב"ח

ונראה לומר יסוד בגדר מצות "צער בעלי חיים" דשונה משאר מצוות.

ובהקדמ - ידוע יסוד הקובץ הערות (יג, א) במצוות שמטרת המצוה אינו ע"י מעשה המצוה, אלא שהמטרה ממילא נעשית. כמו הדלקת נר חנוכה. וכיבוד הורים (כשהאבא אומר לבנו תביא לי מים וכדו'), שמטרת המצוה היא פרסומי ניסא. ושהאבא יהיה רווי, ובכ"א מעשה המצוה הוא עצם ההדלקה ולהביא מים לאבא. ואין זה חשיב "הכשר מצוה" אלא "מעשה המצוה". [ומשוה"כ ככתה אין זקוק לה ואף בהדליק בערב שבת וכתבה קודם שבת כמש"כ בשו"ע. וככיבוד הורים אם נשפך המים, הוא קיים את מצוותו, אלא שחייב שוב במצוה, כיון שהאבא עדיין צמא, וזה מצוה שניה. וההכשר מצוה במצוות אלו הוא שלב קודם לקנות את הנרות והמים וכדו'].

משא"כ בצער בעלי חיים אפש"ל דהגדר הוא להיפך - דודאי שמטרת המצוה היא שהבע"ח לא יצטער, וזהו גם קיום המצוה, ז"א שהאדם נצטווה להעמיד מצב שהבע"ח לא יצטער, ורק אז הוא מקיים את המצוה, ולדוגמא אדם שחולה רח"ל יש מצוה על הרופא לילך ולרפאותו, ובעצם ההליכה הוא מקיים מצוה שזהו מה שהקב"ה אומר לו לעשות כעת, משא"כ בריפוי בהמה

בזה. נזיל"ע הרבה בתי' זה דלא פשוט בכלל שאפשר לצער בע"ח בכל אופן כדי להרויח ממון, ועוד נעסוק בזה לקמן אי"ה. וגם אי סבר המנח"ח שאפשר זהו באופן רגיל, משא"כ כאן דסו"ס יש לו מצוה להסיר צער הבע"ח, והוא מקבל כסף על עשיית המצוה, ומהיכי תייתי דשרי].

ולפי היסוד הנ"ל אפשר פשוט דשאר מצוות הציווי הוא על עצם מעשה המצוה שתהיה לש"ש ולא לשם הכסף, משא"כ בצעב"ח שאין "מעשה מצוה" ויכול לקבל ע"ז כסף, דכל המצוה היא במטרת המצוה כשהבע"ח לא יצטער, ואז הוא מקיים את המצוה.

למסקנא: בספר צער בעלי חיים (להר' אשכולי שליט"א פי"א) כותב למסקנת הסוגיא, דפליגי הפוסקים אם יש מצוה לרפא בע"ח חולה. לרדב"ז יש בזה מצוה, ולשאר הפוסקים אין בזה חיוב.

ולפי דברינו הנ"ל אין הוכחה דס"ל לראשונים שאין חיוב לרפא בע"ח, רק שלא התייחסו לדין זה, ומשום שבבע"ח של בעלים אין מצוה על פעולת הריפוי, ולכן למודר הנאה הדבר אסור, או דאיירי כשאין צער בע"ח כמש"כ הגר"י זילברשטיין שליט"א.

שנא מצות צער בע"ח משאר מצות שאסור לקבל עליהם כסף, משא"כ צעב"ח שמותר, וכמש"כ בגמ' ב"מ לב: דכשפטור ממצות פריקה חייב מדין צעב"ח. ונפק"מ שיכול לקבל ע"ז שכר.

ובהשלמת קושייתו נבאר בדין שאר מצות שאסור לקבל עליהם שכר במה שדנו הפוסקים לגבי המשנה בבכורות (כט.) על דין, עדות, הזאה, וקידוש מי פרה אדומה, שאסור לקבל עליהם שכר. והגמ' מביאה את המקור "ראה למדתי אתכם" מה אני בחינם וכו', והמשמעות בראשונים בבכורות וקידושין (נח:): שזה לא רק בדין ולימוד תורה, אלא גם בשאר המצוות, [וכנראה שנלמד לא רק ממה שמשה רבינו לימד תורה, אלא ממה שקיים בזה את מצות הקב"ה] (עי' ברש"י, ריטב"א ותוס' ר"י הזקן בקידושין).

וכן פסק השו"ע (יו"ד שלו, ב) הרופא אסור ליטול שכר החכמה והלימוד, אבל שכר הטורח והבטלה מותר. והט"ז וביאור הגר"א מביאים כמקור את הגמ' בבכורות מה אני בחנם [שנאמ' גם על שכר מצוה שאסור לקבל].

ובכל אופן מיישב המנח"ח דשאני צער בע"ח שאפשר לקבל כסף על מצוה זו, ומשום שהרי הותר לצער בע"ח כדי להרויח



הרב אברהם ישעיהו קשש
מח"ס 'קובץ מיסודות הש"ס'

מיסודות מסכת יומא [חלק ג']

ברב עם הדרת מלך (כו).
הרהורי עבירה (כט).
תמיד (לד).
תדיר קודם (לד).
מצרים (לח).
הגרלות השעירים (לט).
אכילת קדשים (לט).
התורה חסה על ממונם של ישראל (לט - מד).
פרה אדומה (מב).
וכל אדם לא יהיה באהל מועד (מג).
לא בשמים היא
שמאל [בעבודה] (מח).
שכחת התורה (מח).
ארון (נג).
צורות (נד).

למצוה. וענין זה מתקיים בכמה אופנים: א.
כאשר רבים מתעסקים במצוה א' שמתקיימת
ע"י הצטרפות של כולם יחד^א. ב. כאשר כ"א
מקיים את כל המצוה בעצמו אלא שרבים
מקיימים אותה המצוה בבת אחת^ב. ג. כשא'
מוציא את הרבים יד"ח הברכה נחשב יותר

ברב עם הדרת מלך (כו).

מפסוק זה (משלי יד, כח) למדו חז"ל בכו"כ
דוכתי בש"ס (ברכות נג. פסחים סד:
יומא כו. ע. סוכה נב: ר"ה לב: מגילה כז:
זבחים יד: ומנחות סב.) שיש הידור מצוה
לקיים המצוה ברב עם, שעי"ז יש חשיבות

-
- א. א. פסחים (סד:) וזבחים (יד:) דבקרבת הפסח אחרי קבלת הדם היה נותנו לחברו וחברו לחברו עד הכהן הקרוב אצל המזבח שזורקו.
ב. יומא (כו.) לת"ק העלאת אברי התמיד מהכבש למזבח היו כהנים אחרים מהכהנים שהעלו את האברים לכבש [וראב"י חולק משום דלאו אורח ארעא למיחזי כמאן דטריח ליה מילתא].
ג. סוכה (נב:) הולכת אברי התמיד למזבח התחלקה להרבה כהנים אע"ג שהיה כח ביד הכהן ליטול הרבה.
ד. מנחות (סב.) בתנופת חזה ושוק התעסקו ג' כהנים, להביא מבית המטבחים, להניף ולהקטיר.
ה. במרדכי (סוף מסכת מגילה סי' תתלג) מביא מהאור"ז שלמד מכ"ז דה"ה בתפילה יש לחלק המצוות, שראובן יתפלל שחרית שמעון יקרא בתורה ולוי יתפלל מוסף.
ב. א. מגילה (כז:) מבואר דיש מעלה לביהכנ"ס של עיר גדולה יותר מביהכנ"ס של עיר קטנה (ע"ש).
ב. תנן (בכורים ג, ב) כיצד מעלין את הבכורים, כל העיירות שבמעמד מתכנסות לעיר של מעמד כו', ופי'

ברב עם מאשר כ"א מברך לעצמו. ד. כשא' עושה המצוה בפני הרבים^ד [במג"א (קמז), (יא) משמע שבכל המצוות יש מצוה לראות היאך חבירו עושה את המצוה, אך בשו"ת אגור"מ (או"ח ח"ה סי' מג) כ' דלא מצינו כן אלא רק בעבודת קרבן ציבור שהוא לכל ישראל או בקרבנות כה"ג שבאים לכפרה על כל ישראל, אך בשאר המצוות אין מצוה לראות את חברו מקיימן^ה].

השיעור – לענין השיעור דלמטה, מבואר במג"א (קסח, ב) דאפי' בשנים חשיב רב עם, וכ"מ במשנ"ב (ח, יג לענין ברכת המצוות, וריג, ג לענין ברכות הנהנין, וכ"מ מהשו"ע קסז, יא וביה"ל שם ד"ה אחד), אך בכס"מ (פ"א מברכות הי"ב) כ' בשם הרמ"ך שבשנים ל"ח רב עסי' [לענין ברכות הנהנין], ובחיי אדם (סח, יא הו"ד בביאורו"ל תכו, ב ד"ה אלא) כ' דג' אנשים חשיבי רב עם^ו, ובהר"ד צבי (סי' יט) חידש שצריך דווקא עשרה.

ונראה פשוט דיש ענין בכמה שיותר רב עם שיש בזה יותר הדרת מלך^ה, אך יש שנקט לא כן^ט.

הרהורי עבירה (כט).

המקור – אי' בע"ז (כ:) ת"ר "ונשמרת מכל

עוד יל"ד אם הענין של רב עם הוא בכלל הענין של הידור מצוה הכללי שנלמד מ"זה אלי ואנוהו", והפסוק "ברב עם הדרת מלך" הוא גילוי שע"י רב עם יש הידור מצוה, או"ד הוא ענין בפנ"ע. ועפ"ז יל"ד אם דאורייתא יותר ממצוה דרבנן.

עוד יל"ד אם הענין של רב עם הוא בכלל הענין של הידור מצוה הכללי שנלמד מ"זה אלי ואנוהו", והפסוק "ברב עם הדרת מלך" הוא גילוי שע"י רב עם יש הידור מצוה, או"ד הוא ענין בפנ"ע. ועפ"ז יל"ד אם

הרמב"ם (בפיה"מ וכן בפ"ד מביכורים הט"ז) דמה שהיו מתקבצים ולא היה הולך כ"א בפנ"ע היה להידור כמש"כ ברב עם הדרת מלך.

ג. ברבינו יונה (ברכות ח.) מבואר דיש ענין להתפלל בביהכ"ס שיש בו רב עם מאשר להתפלל במנין מצומצם [ומ"מ מעלת בני עמודי היכא דהו יתבי וגרסי עדיפא טפי כאשר יש לו מנין מצומצם של עשרה] וכ"כ מג"א (צ, טו) וכ"מ בר"ה (לב:).

ד. וכע"ז כ' הר"ן במגילה (ה.) לענין קריאת המגילה.

ה. כמבואר בברכות (נג.) לענין ברכת האור במוצ"ש [אלא דנחלקו ב"ש וב"ה כאשר ע"י ענין זה יהיה ביטול ביהמ"ד לזמן מועט (עי' מג"א (צ, לב), וקו"ל כב"ה דגם בכה"ג יקיימו את הענין של ברב עם), וכן בתוספתא (פ"ו ה"כ) י' שהיו עושין כולן מצוה אחת א' מברך לכולן. ועי' ברמ"א (קצג, ב) שכ"כ לענין זימון, ובמג"א (תרפט, י) לענין קריאת המגילה, ע"ש.

ו. יומא (ע.) לענין ראיית כה"ג בשעה שהוא קורא בתורה ביוהכ"פ בעזרה, וכן בראיית פר ושעיר הנשרפין. ז. אא"כ יש בהם ענין מסוים כנר חנוכה משום פרסומי ניסא, או לראות מעשה הסוטה משום "ונסורו כל הנשים" וגו'.

י. ובאגור"מ (או"ח ח"א סי' קמד) כ' לענין ברכת הלבנה דמ"מ יש מעלה לשנים שע"ז יותר ניכר שיוצאים לקדש את הלבנה ולא שבמקרה נזדמן לו לראות את הלבנה בחוץ.

יז. דגם מוכח מהגמ' במנחות (סב.) שהו' לעיל בהערה (וכן מהמרדכי שם).

יח. כדמוכח בר"ה (לב:) וברבינו יונה והר"ן שהו' בהערה לעיל.

יט. ראיתי ציון לשו"ת תפארת צבי (סי' נג ואינו תח"י כעת).

י. בערך זה נסתייעתי בס' תורת ההרהור (ב"ב תשס"ח) וע"ש באריכות על כל פרטי הענין.

במחנה כי הוא גורם להפסד המחנה שה' יסיר שכינתו".

וב' השד"ח (כללים מערכת הא' אות עז) דיש נפק"מ כאשר יש חשש הרהור עבירה ע"י קיום מ"ע, דאם הוי איסור דאורייתא מבטלים מ"ע בשוא"ת מפני חשש איסור דאורייתא, אך אם הוי איסור דרבנן אין מבטלים מ"ע מחמת חשש.

גדר האיסור – יש לחקור בגדר האיסור ד"ונשמרת" אם הוא איסור בהרהור מצד עצמו¹ ונמש"כ "ויבא לידי טומאה"

דבר רע" שלא יהרהר אדם ביום ויבא לידי טומאה בלילה, מכאן א"ר פנחס בן יאיר תורה מביאה לידי זהירות כו'. וכע"ז בכתובות (מו.).

וב' תוס' (בע"ז) דהך קרא ד"ונשמרת" דרשא גמורה היא ולא אסמכתא, וכ"כ הרבה ראשונים² דהוי איסור דאורייתא. אך י"א דהוי איסור דרבנן³, וכן דייקו ממה שחלק מגדולי מוני המצוות לא מנו זאת וכן ממה שהפוסקים הראשונים לא כתבו שהוא איסור דאורייתא⁴. ובדעת הרמב"ן (הוספות לסה"מ מ' יא) משמע שהאיסור מה"ת הוא רק

יא. סמ"ג (ל"ת ככו) סמ"ק (מ' כד) רמב"ן ור"ן (חולין לז:): רבינו יונה (אגרת התשובה אות יא) והו"ד בארחות חיים (ח"ב עמ' קיג) ב"י (אבהע"ז סי' כא) וב"ש (כא, ב). וכ"כ בס' חרדים (פכ"א מ' ל).

יב. כ"כ מלשון היראים (עמוד עריות סי' מה) שכ' "ועוד הזהירונו רבותינו שלא להסתכל בעריות ואסמכוהו אקרא ונשמרת מכל דבר רע", אך עי' בתועפות ראם שלמד דגם היראים סובר כשי' תוס' (ושא"ר) דהוי איסור דאורייתא. וכ"מ מלש' המאירי (חולין לז:): שכ' "שהכתוב רמזה", וכ"מ מלש' הרמב"ם (פיהמ"ש סנהדרין פ"ז) שכ' "הזהירו חכמים".

יג. כן עי' בעזר מקודש (אבהע"ז כג, ג) הגריפ"פ על הרס"ג (ח"ב וע"ד מדה"ס) תורות אמת (למלאך רפאל בירדוגו ממרוקן אבהע"ז סי' כא) אחיעזר (ח"ג כד, ה) דברי יציב (אבהע"ז א, ב). וכ"כ הפמ"ג (פתיחה כוללת סוף ח"ה אות לד) דאיסור הרהור הוא מדרבנן, ועי' בפתח הדביר (או"ח סי' ג) שתמה עליו דליכא מאן דסבר דהוא דרבנן. ובס' עבודת עבודה (להגר"ש קלוגר ע"ז כ:): חידש דכל השנה ליכא איסור דאורייתא אלא איסור דרבנן, מלבד ברגל דיש איסור דאורייתא משום "ובנבלתם לא תגעו" דדרשו מזה שחייב אדם לטהר עצמו ברגל.

יד. וכ"כ בס' חידושים וביאורים (ע"ז כ:), אך לפי"ז ייצא שהרמב"ן סותר את דבריו בחולין שציינו בעהרה לעיל, ומרן הגר"ח שליט"א (בתשובה למח"ס תורת הרהור סי' כג שאלה א) ביאר בכוונת הרמב"ן שפשטות הכתוב נאמר על המחנה, אך רבנן דרשו הפסוק על כל דבר.

טו. כן נסתפק בעל הצפנת פענח בשו"ת שלמת יוסף (סי' כא), והגר"י סלנטר זצ"ל (במכתב אור המוסר ח"א עמ' קסד) נקט כצד זה דהאיסור הוא בהרהור מצ"ע, וע"כ כ' דאם בא לידי הרהור באונס וע"ז בא לידי טומאה יש להקל לבלי לחושבה לעוון. וכן נקט בס' חידושים וביאורים (ע"ז כ:): וע"ע במה שצויין על הנפק"מ דלהלן.

והנה א' ביומא (כט.) ד'הרהורי עבירה קשים מעבירה, ולכא' יש להוכיח מזה דההרהור הוא איסור עצמי (וכן דייק בשו"ת אז נדברו ח"י"ב סי' לט), אך מדברי רש"י שם יש לדייק לאידך גיסא, שרש"י מפרש הגמ' שם שהרהורי עבירה קשים "להכחיש בשרו" יותר מהעבירה עצמה, ומדלא פ"י דקאי לענין חומר האיסור משמע שבאמת אין בהרהור עבירה חומר יותר מהעבירה עצמה (וכן פ"י המהר"ל נתי"ע נתיב הפרישות פ"ב). אך יש לדחות דרש"י פ"י כן ע"ד הפשט דזהו הנידון במאי דמייתי בגמ' שם לפני כן ואחרי כן ע"ש. ואכן מצינו בהרבה מפרשים שפ"י ד' הגמ' שם לענין חומר האיסור של הרהורי עבירה, עי' רמב"ן באגרת הקודש שפ"י כי בהיות האדם חושב בדרכי רשע וטינוף אזי נפשו ומחשבתו נדבקת בטינופה בעליונים והרי נפשו מחוייבת לשמים שהרי הוא טימא אותה, וכ"כ הרבינו בחיי (נצבים כט, יח) והוסיף לבאר שהעושה עבירה עצמה אין מחשבתו כ"כ טרודה. וע"ש שהביא את דברי הרמב"ם במו"ק (ח"ג פ"ח) שפ"י שכאשר חוטא במחשבה ה"ה חוטא במבחר מידותיו שהמחשבה היא מכת השכל וממדות הנפש השכלית, משא"כ אם

היינו 'סימן' שהאיסור הוא כזוה סוג הרהור], או"ד דכל גדר האיסור הוא רק מחמת התוצאה שעלול לבא לידי טומאה [וזהו ה'סיבה' האוסרת].

ויל"ד בזה בכמה נפק"מ- א. כשהרהר ולא בא לידי טומאה מחמת זה^{טז}. ב. בנשים שלא שייך אצלן לבא לידי טומאה". ג. וכן בזקן שתש כחו ואינו בא לידי טומאה". ד. האם מותר להרהר באשתו

גדר האיסור ד"לא תתורו" - והנה כל זה הוא בנוגע לאיסור שדרשו מ"ונשמרת מכל דבר רע", אך בגמ' בברכות (יב:) אי' עוד שדרשו "ולא תתורו... אחרי עיניכם" זה

משתמש בגוף לחטא דאינו דומה אשמת המשתמש בעבד סכל כהמשתמש בבן חורין חכם, וכ"כ המהר"ל (שם). ועד"ז ע"ע באורחות חיים (ענינים אחרים מתשובה סי' כה) מהר"ם ריקאנטי (פר' ויקרא) חרדים (פס"ו אות פ"ו) החיד"א (דבש לפי מערכת ה' אות ח) נפה"ח (א, ד) טהרת הקודש (מאמר פגם המחשבה דף קמד. ושמירת הברית תסא:) וע"ע פירושים אחרים במהרש"א (יומא שם) דרושי הצ"ח (דרוש כז לשבת תשובה אות ב') יערות דבש (ח"א דרוש יד) דרך פיקודיך (הקדמה ז, א) והועתקו כולם בס' תורת הרהור (סי' יט) וע"ש עוד.

טז. בעבודת עבודה (להגר"ש קלוגר זצ"ל ע"ז כ:) כ' דלולי דמיסתפינא דלא לחכו עלי בבי מדרשא הייתי אומר דבר חידוש' דכה"ג מותר, וכן צידד בהר צבי (יו"ד סי' קיב) [ובתחילה דימה זאת לחקירת היד מלאכי (כללי הלמ"ד סי' שסז) בענין לפני עיור כשנתן מכשול אך חברו לא נכשל, ואח"כ כ'] די"ל דכאן אין איסור דכל מהות האיסור היינו רק כשמביא לידי טומאה. ובשו"ת ציץ אליעזר הביא שהגרש"ז אויערבאך זצ"ל נקט שמסברא י"ל כהר צבי, אך הצי"א נקט דהאיסור הוא בהרהור מצ"ע ולכן עבר על האיסור גם אם לא בא לידי תוצאת הטומאה. וי"ל דגם לפי הך גיסא דגדר האיסור הוא מחמת התוצאה, אפ"ל דהיינו שעצם סוג הרהור כזה שעלול להביא לידי טומאה אסור, וא"כ אפי' כשלא בא לידי טומאה בפועל ג"כ אסור.

יז. הנה הברכ"י (יו"ד שלה, ה) כ' דבאשה אין איסור להרהר משום שאינה מצווה על השחתת זרע ופז"ר, ולכן הגם אם תבא לידי הרהור והשחתה אין כאן איסור, ועי' בשד"ח (כללים מערכת ז' כלל כ) שתמה על דבריו דנעלמו ממנו דברי הראשונים שסוברים שגם נשים מצוות על השחתת זרע, ולפי דבריו לשיטתם יהיה איסור הרהור גם בנשים. וכל זה הוא לפי הך גיסא דהאיסור הוא מחמת התוצאה של הטומאה, אך לפי אידך גיסא שההרהור אסור מצד עצמו יש איסור גם על נשים, ובס' חוט השני (הל' צניעות עמ' מח) כ' שאסור לאשה להרהר באיש, אך אי"ז מצד האיסור ד"ונשמרת" כיון דלא שייך אצלה לבא לידי טומאה, אלא משום דמגרי יצה"ר בנפשיהו.

יח. בחידושים וביאורים (ע"ז כ:) נקט שאסור דהרהור אסור מצ"ע. ובסידור אור השנים (להגר"ל עפשטיין זצ"ל, שער מצות הנישואין) נקט שאין בו איסור ד"ונשמרת", וכן נראה להסוברים דהאיסור הוא מחמת תוצאת הטומאה.

יט. בס' אום אני חומה (להגר"מ גרוס שליט"א חלק לומדי יראתך סי' כב) הביא מהחזו"א באגרת שכ' שמותר להרהר באשתו טהורה. ושהגר"ח קנייבסקי שליט"א אמר שגם לפי החזו"א היכא דאיכא חשש שיבא עי"ז לידי טומאה אסור. אך בחידושים וביאורים (שם) נקט שאפי' אם בא עי"ז לידי טומאה אין בזה שום איסור אלא הוי כבא מן הדרך וראה קרי מחמת הדרך דאין עליו איסור דהוי אונס (כדא' בשבת קכז:). וע"ע בעזר מקודש (אבהע"ז כ, א) ואגר"מ (אבהע"ז ח"א סי' סט וח"ד סי' סו).

כ. עי' שו"ת שלמת חיים (אהע"ז סי' תלב-תלג) דהשואל הסתפק שא"צ אלא בזמן שראוי לבא לידי טומאה, והגר"ח זוננפלד זצ"ל השיב דבדואי ראוי לחנך בכל האפשר כאשר יש לו הרהור. וי"ל דאף להך גיסא שהאיסור הוא מחמת התוצאה יש לחנכו גם לפני שראוי כדי שלא ימשך אחרי זה.

כא. כ' העזר מקודש (אהע"ז כג, ג) שאין שום בחור הנמנע מללמוד בספה"ק שיש בהם צד גרם הרהורים בכמה

דמחשבה מצטרפת למעשה דכתיב "למען תפוס את בית ישראל בלבם", ובפשטות משמע דלא משכח"ל עבירה במחשבה בעלמא, וא"כ ה"ה בהרהור עריות אין המחשבה מצטרפת למעשה^{כז}, אך כמה אחרונים חלקו דהרהור עריות מצטרף למעשה^{כח}, דהא הרהורי עבירה קשים מעבירה (יומא כט.).

ויש שחילקו בין כמה הרהורים דמצטרפים למעשה להרהור א' דאינו מצטרף^{כט}.

וברש"ש (כתובות ט:) כ' לחלק בין סוגי הרהורים, דהמחשב לעשות העבירה לאחר זמן אינו מצטרף למעשה, אך המהרהר עתה בה ומצייר יופיה בלבו אף שאינו מחשב כלל לעשותה בפועל זה מקרי חוטא וצריך כפרה.

עצות וסגולות- בחז"ל ובספה"ק במשך הדורות מצינו הרבה סגולות ועצות להנצל מהרהורי עבירה^ל, וקיצצם בס' הנפלא

הרהור עבירה, ואיסור זה הוא ודאי ההרהור מצד עצמו אף כשאינו בא מחמת זה לידי טומאה, וא"כ למעשה אין נפק"מ להקל בכל הנידונים דלעיל.

ובאמת האחרונים דנו מה נתחדש בלא ד"לא תתורו" יותר מהאיסור ד"ונשמרת", ולפי הסוברים ד"ונשמרת" הוא מדרבנן^כ, או שזה איסור מחמת התוצאה, או שהוא רק במחנה א"ש, אך צ"ב לאידך גיסא למה צריך לאיסור של "ונשמרת", ואפ"ל שזה לתוספת חומר באיסור.

ובאגר"מ (אבהע"ז ח"א סי' סט) חידש שהאיסור ב"לא תתורו" הוא רק כאשר מתכנן לעבור עבירת זנות ממש, אך בהרהור בעלמא אינו עובר אלא רק באיסור של "ונשמרת"^כ.

אם הרהור עבירה מצטרף למעשה- הנה אי' בקדושין (לט:) דמחשבה רעה אין הקב"ה מצרפה למעשה, חוץ מהרהור ע"ז

הלכות שבסדר נשים ובספה"ק, וביאר דזה ספק ספיקא, ספק שמא יהרהר, וגם א"כ שמא לא יבא לידי טומאה, וכיון שיש ראשונים שסוברים שאי"ז איסור דא' יש להקל במקום ס"ס. ומב' מדבריו כהן גיסא דהאיסור הוא בתוצאה, אך אם האיסור הוא בהרהור מצ"ע אין כאן ס"ס. אך הגר"ק שליט"א אמר בשם החזו"א (דרך שיחה עמ' פ) דמותר משום שתורה אינה מזיקה. אמנם יש מחמירים בזה (ע' פלא יועץ ערך דיבור, וכ"ה מנהג חסידות גור).

כב. אמנם ממה שה' לעיל מהסוברים ש"ונשמרת" הוא איסור דרבנן נראה שלמדו שכל האיסור בהרהור הוא רק מדרבנן ע"ש, ועצ"ג דהא אכתי יש איסור דא' מצד "לא תתורו", ועצ"ל כאגר"מ דלהלן.

כג. וכן מבואר מדברי הרבינו יונה בשערי תשובה (ש"ג אות מ-מא) והסמ"ק (ל) ע"ש. ועצ"ע ברכת אברהם (כתובות מז.).

כד. פתח הרבי (או"ח סי' ג) שו"ת מוהרלנ"ח (סי' קכו).

כה. כן אי' במסכת כלה (פ"א) דהרהור דאשת איש דחמיר טפי מהרהור כמעשה, וכ"כ במערכי לב (ח"א ד"ח ע"ד), ס' מדרש תלפיות (ענף גילוי עריות) בשם ילקוט דוד (דף עא) שד"ח (כללים מערכת מ"ם כלל כ ד"ה ודאתאן) בשם בעל טהרת המים בקונטרס שיורי טהרה (אות עו) שכ' דכן הביא מוהר"ל בשם המגלה עמוקות.

כו. עי' ס' מדרש תלפיות ענף גילוי עריות, דרך פיקודין ל"ת לה חלק מחשבה אות ב צוף דבש (פ"ה לר' יצחק פרחי, נדפמ"ח ע"י מכון אהבת שלום).

כז. א. עסק התורה בכלל [ובפרט בעיון, רציפות, קול רם וכו']. ב. לעסוק בעיון על ענין זה בפרט. ג. לימוד אחר חצות הלילה. ד. לימוד האגדה. ה. לימוד מסכת מכות. ו. לימוד מסכת ידים. ז. לימוד פרשת הגעלת כלים. ח. שיהיה לו חלק בתורה שידע בע"פ שיהרהר בו בזמן ניסיון. ט. קריאת פרשת הקטורת בכל יום.

י. פסוד"ז עם שירת הים בקול רינה ותודה בביהכנ"ס עם הקהל. יא. לומר הרבה פעמים [וי"א כ' פעמים] הפס' "אש תמיד תוקד על המזבח לא תכבה". יב. לומר הפס' "סעפים שנאתי ותורתך אהבתי". יג. לומר הפסוקים ה' צבאות עמנו וגו', ה' צבאות אשרי וגו', ה' הושיעה וגו' ג"פ. יד. לומר הפס' "מה יפית ומה נעמת אהבה בתענוגים" [וי"א לומר ז"פ]. טו. לומר הפס' "ונשמרת מכל דבר רע" "ולא תתורו אחרי לבבכם" ושאר דרשות חז"ל על עניינים אלו. טז. לומר הפס' "הכנעני החתי האמרי הפריזי החוי והיבוסי והגרשי". יז. יעביר ג"פ יד ימינו על מצחו ויאמר בכל פעם "לב טהור ברא לי אלקים ורוח נכון חדש בקרבי". יח. יאמר הפס' "ושחט אותו על ירך המזבח צפונה לפני ה' וזרקו בני אהרן הכהנים את דמו על המזבח סביב". יט. יהרהר בפסוקים השגורים בפיו וב"שמע ישראל", ובפס' "עיני תמיד אל ה' כי הוא יוציא מרשת רגלי" ובשמות שב"אנא בכח". כ. לומר הפס' "שקר החץ והבל היופי אשה יראת ה' היא תהלל". כא. לומר הפס' "וירא אלקים את התנינים הגדולים" וגו', "סורו ממני מרעים" וגו' "אל תט לבי לדבר רע" וגו'. כב. לומר הפס' "הן אראלים צעקו חוצה" וגו'. כג. יקרא ק"ש בכוונה. כד. לומר הפס' ויאמר ה' אל השטן וגו'. כה. הבט השמימה או סגור את עיניך וכוון מעומקא דליבא י"ג מידות חזור חזור. כו. לחש מהזוהר: "סך ספיאן אגזרא אגזרנא קרדינא תקיל פוק פוק דאבוהי קדישא דשבתא הוא". כז. יכוין עצמו וימשוך לבו לידא"ש ויקבל ע"ע עומ"ש בקדושה. כח. יסיח דעתו מהענין אך לא ילחם עם המחשבה. כט. לא לדבר על עניינים אלו ואפי' לגנאי תדוכ"ד זה מצייר לעצמו פרטי המעשה. ל. וגם כשעושה תשובה ומתחרט יעשה זאת ע"ד כלל ולא ע"ד פרט. לא. יספר מחשבותיו לפני המורה לו דרך ה' או חבר נאמן ועי"ז יתבייש מלחשוב. לב. להיות התלהבות תמיד בחשק שמחה ורצון לעבודתו ית'. לג. יהיה מוחלט אצלו שלא לחטא בשו"א ואפי' במסי"נ, ולא יחשוב מחשבות יאוש. לד. יאמין ויבטח בה' שיעזרהו. לה. יגבה לבו בדרכי ה' ויאמר אני חסיד גדול ואיך אעשה הרעה הזאת וחטאתי לאלקים. לו. יתבונן שחי העוה"ז הם רק פרודור בפני טרקלין. לי. יתבונן שאיך יהיו לפגום נשמתו החצובה מכסא הכבוד ולעורר פגם ח"ו בכל העולמות ובכבוד הבו"ת. לח. יתבונן שכאשר מתגבר ועומד בנסיון מתקדש ש"ש מאד וזכותו נוראה ועצומה, וגם בעוה"ז יראה נועם ברוב הימים. לט. יתפלל לה' שיצילנו. מ. קודם שיוצא מביתו יאמר "הורני ה' דרך וגו' העבר עיני מראות שוא" וגו' ויתפלל. מא. וישנן לעצמו שאסור להסתכל וכו'. מב. כשבא לידי נסיון יאמר חטאתי עויתי פשעתי ויכה על לבו. מג. יקבל ע"ע מסי"נ. מד. יגער ביצה"ד: אתה רע הרשע המשוקץ מנוול הסרוח שקרן וכובן עד מתי תסתיר ממני אור אין סוף הממלא כל עלמין והכל גלוי לפניו. מה. יאמר להשי"ת: רבש"ע, הריני מבטל רצוני לגמרי אי אפשרי בו ולא בשכר רק רצונך. מו. ילך בדרכא אחרינא, ולא יסתכל סתם לצדדים. מז. לכוון 'בשמחה' לקיים מצות ולא תתורו. מח. יתבונן היאך אשיב רעה תחת טובה ואשתמש בכלים שנתן לי הקב"ה ברוב חסדו כדי להמרות רצונו. מט. יתרחק מקרבת אנשים חטאים ומקומות שחטאו שם. נ. ידון כל אדם לכף זכות. נא. לא יגנוב דעת הבריות. נב. יסתכל בציצית. נג. יטבול במקוה. נד. יתן צדקה. נה. יפריש מעשר. נו. ינעץ גודלי אצבעות רגליו בארץ ויתלה גופו עליהן ואל יסמוך ידיו לכותל [וכשהוא בין אנשים די שינעץ גודליו בחזקה בארץ ואפי' בישיבה]. נז. יקום וילך לחוץ או ידבר שאר דברים עם בני אדם עד שיתבטל מלבו. נח. לרחוק במים ועדיף קרים. נט. ליטול ידיים. ס. לומר ג"פ פ"י [ר"ת פלטי יוסף] ואח"כ ירוק ג"פ. סא. יצייר דמות דיוקנו של אביו. סב. יצייר דמות צדיק ורבו המובהק. סג. בפגוע באשה נאה יחשוב כי גיהנם פתוח בין ריסי עיניה ובאש תמיד תוקד כל הקרב אליה. סד. יצייר בלבו שהשכינה כנגדו, עונש העבירה ושכר הפרשה (עי' תיאור נפלא בשבט מוסר יב ו-יב). סה. יכה א"ע או יתחב מבטל בבשרו. סו. יעבוד על מידת הגאווה. סז. כשרואה אשה נאה ירוק. סח. יסתכל לצד מזרח. סט. יעביר יד ימינו על מצחו והעיניים ג"פ. ע. יחרוק שיניו. עא. ישתה סם המשלשל. עב. יבכה. עג. ירגז ויכעס ע"ע. עד. ע"י הרחמנות. עה. יחגור חגורה שחגר בה איזה צדיק. עו. יקבל ע"ע קנס אם יעבור. עז. יעשה תנועה של שטות בהצנע. עח. יתבונן שהיא כחמת מלא צוואה ופיה מלא דם, ושכל היופי הוא רק בעור הדק עד מאד שעל פניה אך בפנים יש מיאוס, וכשתזקין פניה כקוף חזורת, ורום קומתה נכפפת ונעשית כחטטרת הגמל, וליחת החותם מנחיריה תמיד, ופיה עקומה ונמוכה בלי שיניים, וכשאוכלת פיה מלא רוק... עט. יפנה מיד שצריך. פ. להוריד המשקפיים. פא. ינשק המזוזה ויכוון בשם שד"י (עי' חיד"א צפורן שמיר ב, י). פב. לכוין בשם קר"ע שט"ן. פג. יצייר במחשבתו שם הוי"ה. פד. יכתוב שם גדשנא"ל בקלף וישאנו עליו. פה. יכוין בשם סא"ל [ר"ת סוף אדם למות]. פי. יאמר רמ"ב פעמים אוריא"ל.

מנורה מיסודות מסכת יומא [חלק ג'] בדרום ריט

תורת ההרהור (סי' כב) ואמרתי לסכמם בקיצור (עם מעט שינויים), ולהרחבת הדברים ומקורותיהם יעו"ש.

תמיד (לד.)

הנה מצינו ב' דינים בסדר הקרבנות ביחס לקרבן התמיד, א' שלא יהא דבר קודם לתמיד של שחר דכתיב "העולה" עולה ראשונה (פסחים נח: יומא לד. כתובות קו: ב"מ נה. מנחות מט. ותמיד כח: כ"ח). ב' שלא להקריב אחר תמיד של בין הערביים, דכתיב "והקטיר עליה חלבי השלמים" עליה השלם כל הקרבנות כולם (פסחים נח. ונט: ויומא לג.).

ויל"ד אם גדר הדין הוא בתמיד שלא יקריבו קרבנות לפניו ולאחריו, או"ד זה דין בקרבנות שאין להקריבם אלא לאחר התמיד של שחר ולפני התמיד של בין הערביים.

ונפק"מ אם עבר והקריב קרבן אחר תמיד של בין הערביים, האם יכול להקריב עוד קרבנות, דמצד התמיד בין כך כבר אינו אחרון, אך אם האיסור מצד הקרבנות הרי יש איסור בכל קרבן וקרבן מצד עצמו.

ובן נפק"מ באופן שאין קרבן התמיד, או שאינו זמן הראוי להקריב התמיד כגון בלילה, האם שייך האיסור לא.

- פז. יכיון בשם טרניא"ל (וע"ע שמות בטהרת הקודש מאמר שמירת הברית דף תסה.). פח. יחשוב בלבו כאילו עומד כנגד בית קה"ק. פט. יחשוב כאילו עומד בג"ע, ושהצדיקים שהיה מכירן בחייהם יושבים שם והוא עומד נגדם מרחוק.
- כח. ותוס' בחלק מהמקומות הנ"ל ובזבחים (פט.) הקשו ל"ל קרא ד"העולה" הא תיפול"ל מהא דדרשי' בזבחים (שם) דכל התדיר מחברו קודם את חברו, דכתיב "מלבד עולת הבוקר". ותירצו בכמה אנפי:
- א. דמ"העולה" ילפי' להקדמה דהקטרה, ומ"מלבד" ילפי' להקדמת שחיטה דהיינו עבודת דם (פסחים יומא זבחים ומנחות). אך הקשו (בזבחים) למה לא ילפי' להו מהדדי.
- ב. מ"מלבד" ילפי' לכל הקרבנות שאינן תדירות כתמיד, ומ"העולה" ילפי' דקודם למנחת חביתין דהוי תדיר כמו עולה שהיתה קריבה בכל יום (זבחים ומנחות).
- ג. ע"ד הנ"ל, אלא ש"העולה" נצרכת ללמד שהתמיד קודם גם לנדרים ונדבות אפי' שהם רגילים ומצויים תמיד, ומ"מלבד" ילפי' דקודם למוספין אפי' דחמירי שהן קרבן ציבור (פסחים), אך דחו (ביומא וזבחים) ע"פ הסוגיא במנחות ע"ש.
- ד. דמ"העולה" משמע טפי עיכובא, מ"מלבד" שהוא דין קדימה לכתחילה (מנחות). ה. דהילפותא ד"מלבד" נמי א"העולה" קסמך (ב"ק).
- כט. כ"מ מהרמב"ן (סה"מ מ"ע ששכחן הרב מ' יא) שביאר מצוה זו "שנצטוו להקריב כל הקרבנות הבאים בנדבה או בחובה בין שני התמידין, לא קודם תמיד של שחר ולא אחר תמיד של בין הערביים...", וכ"ה לש' רש"י (במדבר כח, י). וכן מוכח מתוס' בר"ה (ל: ש"כ) דמוסף נחשב עשה דרבים משא"כ עשה דהשלמה ל"ה עשה דרבים, ואם הוא דין בתמיד הרי גם העשה דהשלמה הוי עשה דרבים, וע"כ דהוא דין בשאר הקרבנות. וע"ע בנפק"מ דלהלן.
- ל. כן דן החזו"א (הוריות יד, יב), וצידד לבאר בדברי תוס' בהוריות (ד.) דאין איסור אחרי שהקריב קרבן א' אחר התמיד.
- לא. הנה תוס' (יומא כט.) הק' היכא דנשחט בלילה ל"ל לפסול נפרד, הא תיפול"ל מצד דהוי קודם התמיד. וברייטב"א תורא"ש וגבו"א תירצו דכיון דלילה ל"ה זמן התמיד א"כ לא שייך האיסור להקריב קודם התמיד, וכ"כ תוס' במנחות (מט:) בחד תירוצא. וכמו"כ כ' הגר"א (רפ"ב דתמיד) לענין האיסור דעליה השלם כל הקרבנות כולם דהאיסור הוא רק מבעו"י ולא בלילה שאינו זמן התמיד. וכן ע"י בראב"ד (סוף"ק דתמיד) והוסף שבימי אריסטובלוס הרי לא הקריבו תמיד, ולא הניחו בעבור זה מלהקריב שלמים, וכן למ"ד דעולת תמיד לא קרבה בסיני אעפ"כ שלמים הקריבו. ומבואר מכ"ז דהוא דין בתמיד, ואולי תוס' חלק בזה גופא

מדאורייתא גם בשאר מצוות ולא רק בקרבנות, אמנם בב"י (סי' כה) משמע שזה אסמכתא בעלמא.

יש לחקור אם לתדיר יש מעלה צד עצמו, והיינו שהמצוה עצמה יותר מעולה ולכן יש להקדימה^{לי}, או"ד דאין מעלה במצוה עצמה אלא הוא דין על הגברא שצריך להקדים את התדיר בסדר קיום המצוות.

והמקד"ד (קדשים ר"ס ט) דן האם כאשר מקיים את התדיר והשאינו תדיר בבת א' שפיר דמי או לא^{לי}. והיינו דיש לחקור אם יסוד הדין הוא להקדים את התדיר לפני השאינו תדיר, או"ד העיקר שלא לקיים את התדיר אחרי השאינו תדיר. ועי' בטהרת הקודש (זבחים שם) ובקוב"ש (פסחים אות רה) שנקטו כצד א', והמקד"ד הכריע כצד ב' וכ"כ בשו"ת מחנה חיים (ח"א סי' ה).

והנה בפשטות הסוגיא נראה שזה רק מצוה לכתחילה אך אינו לעיכובא וכ"כ הט"ז (תרפד, ד ע"ש שהוכיח). אך לפי האבודרהם שנפסק ברמ"א (שם) מבואר שזה לעיכובא, וכ"מ בלבוש (או"ח ר"ס קח) וכ"כ המשנ"ב (רפז, יא). אך בשבט הלוי (ח"ג סי' ז) ביאר דגם לאבודרהם והרמ"א בעיקר המצוה יצא יד"ח, אלא דצריך לחזור ולקיים

עוד יל"ד אם ב' הדינים הנ"ל יסודם הוא א"ל, או"ד הוו ב' דינים נפרדים^{לי}.

והנה הרמב"ם השמיט ממנין המצוות את המצוה דעליה השלם, והרמב"ן (סה"מ במ"ע ששכחן הרב מ' יא) השיג דהוי מ"ע. ובדעת הרמב"ם ביאר המגילת אסתר דאי"ז מ"ע אלא איסור עשה, ואין הרמב"ם מונה במנין המצוות לאו הבא מכלל עשה. ובדעת הרמב"ן יל"ב דרק איסור עשה שלא יעשה האיסור אין למנותו במנין המצוות, אך כיון שעניינו כדי שיקויים העשה שיוקרבו הקרבנות בין ב' התמידין שפיר נמנה במנין המצוות.

והגריפ"פ (ח"ב עמ' רצא) ביאר דהרמב"ם למד שאי"ז מצוה בפנ"ע אלא הוי בכלל מצות התמיד, אך הרמב"ן למד שזה מצוה בפנ"ע.

תדיר קודם^{לי} (לד.)

תנן בזבחים (פט). "כל התדיר מחברו קודם את חברו" כו', וע"ש בגמ' דילפי' מקרא (ותוס') בכמה דוכתי בש"ס דנו בביאור הילפו' - עי' פסחים נח: יומא לד. כתובות קו: ב"ק קיא. זבחים פט. מנחות מט.). ומבואר בפוסקים^{לה} דהך דינא שייך

שהוא דין בקרבנות ולכן זה שייך אף בלילה. וע"ע בכתבי הגר"ז (מנחות מט).
לב. כן מבואר מהרמב"ן ושאר הנ"ל שנתבאר דס"ל דגדר הדין הוא בקרבנות שצריך להקריבם בין ב' התמידין. וכן נראה ממש"כ תוס' (יומא כט. ועוד) לדמות ב' הדינים זל"ז דכשם שהעולה עולה ראשונה הוא רק למצוה ולא לעיכובא, ה"ה עליה השלם הוא רק למצוה. וכן מבואר ממש"כ תוס' בב"ק (שהו' בהערה לעיל) דב' הדינים נלמדים ממקור א'.
לג. כן משמע בתורא"ש (יומא שם) שמצד הסברא היה מקום לחלק בין תמיד של שחר שהוא למצוה לתמיד של בין הערביים שהוא לעיכובא. וע"ע במל"מ (פ"אמתו"מ ה"ג).
לד. על ענין זה נתחבר ספר שלם בשם 'תדיר קודם' (להרה"ג ר' יצחק אדלר שליט"א מק"ק אופקים -תשע"ד), וע"ש בהרחבה על פרטי הנידונים והדינים ותורה נחת. וכמו"כ ראה בס' תורת המצוה (ח"א עמ' קנו - רב).
לה. לבוש (או"ח קפח, ה ותרפד, ג) ט"ז (תרפא,) פמ"ג (כה, א במשב"ז).
לו. כלשון הרמב"ם (שבת כג:) והריטב"א (מגילה כט:).
לז. בלא לדון מצד הדין דאין עושין מצוות חבילות חבילות.

איזה מהן נחשבת יותר תדיר. ובשיירי כנסת הגדולה (תרכב, ג) ויד מלאכי (כללי הדינים אות תקצח) נקטו דאזלי' בתר השתא, והברכ"י (או"ח תרמג, ב) נקט דאזלי' בתר כל השנה.

מצוי - הנה בגמ' בזבחים (צא). אמר רבא דמצוי אינו נחשב לתדיר [אמנם לרב הונא ב"י חשיב תדיר אך קי"ל כרבא]. וגדר 'מצוי' פרש"י דהיינו מה שאין תדירותו חובה אלא שהוא מצוי יותר מחברו.

והשאג"א (סי' כא, כב וכח) נקט כפשטות לש' רש"י דדוקא כאשר התדירות באה מחמת החובה נחשב תדיר, ונקט עפ"ז דברהמ"ז נחשב למצוי דאין חיוב לאכול פת, וכ"כ לענין ציצית שאינו חייב ללבוש או לקנות בגד של ד' כנפות, ומה שהביא את עצמו לידי חיוב אי"ז אלא בגדר מצוילת, ע"ש עוד. אך בארצות החיים (לבעל המלבי"ם, ארץ יהודה או"ח כה, א) כ' דאף מצוה דאינה חיוב אלא דעונשין עלה בעידנא דריתחא ג"כ חשיבא כתדיר. ועוד כ' דאין העיקר תלוי בחיוב אלא במנהג ודעת בני אדם, ומצוה שנהגו לקיימה תמיד באופן שהמנהג גורם שלא יבטלו קיום המצוה [כציצית דאין לך אדם שאינו לבוש תמיד בבגד של ד' כנפות] יצא מכלל מצוי ונכנס לכלל תדיר, ומש"כ רש"י דזה רק במצוות של חובה, היינו דהחיוב גורם שהתדירות לא תבטל אך אי"ז בדוקא.

ובשו"ת מחנה חיים (ח"א סי' ג) כ' דבמצוות שהאדם מכניס א"ע למצב שהתורה מחייבת אותו [כאכילת פת שבתורה מחייבתו בברהמ"ז ולבישת ד' כנפות שהתורה מחייבתו בציצית] חשיב

את צורת סדר המצוה, וזהו דווקא במצוה א' עם כמה חלקים [כגון בנידון שם של קריה"ת דר"ח וחנוכה, ותפילין ש"ר וש"י], אך בב' מצוות נפרדות לגמרי לכו"ע יוצא יד"ח.

ובגדר תדיר יש לחקור בכמה נידונים:

יל"ד האם גדר תדיר הוא במה שתדיר ע"פ הדין, או ע"פ מה שתדיר במציאות בפועל. ונראה דתליא בנידון האחרונים כאשר המצוה מה"ת תדירה ומשום גזירה דרבנן אינה תדירה [כגון מצות ציצית שלהרבה פוסקים מה"ת נוהגת בלילה ורק מדרבנן אינה נוהגת בלילה], האם נחשבת לתדיר (שאג"א סי' כח) או לא (ארצות החיים ארץ יהודה או"ח ר"ס כה).

עוד יל"ד האם אזלי' בתר שם המצוה, או בתר צורת הקיום בפועל [כגון קריה"ת בשבת דשם המצוה היא 'קריאת התורה' דשבת' אך בפועל כל פרשה היא קריאה אחרת, וממילא מה הדין כנגד קריה"ת דר"ח וי"ט שהן יותר תדירות], ובאחרונים מבואר כצד א' (לבוש תרפה, א טו"א מגילה כט: מנח"ח מ' שז).

עוד יל"ד האם אזלי' בתר מה שנוהג ביותר פרקים בשנה, או במה שנוהג יותר פעמים בשנה אך בפרק א' [כגון קידוש לבנה שנוהג בהרבה פרקים - כל חודש, וספיה"ע שנוהגת יותר פעמים אך בפרק א']. ובערול"נ (סוכה נו.) מטה אפרים (תקפא, ו) ושו"ת להורות נתן (ח"א סי' כז וח"ה סי' לא) נקטו כצד א', ובחת"ס (סוכה נו.) נקט כצד ב'.

עוד יל"ד אם יש לפניו מצוה א' שתדירה יותר במשך כל השנה, ומצוה אחרת שהיא תדירה יותר בפרק דקאי ביה השתא,

דאורייתא (פנ"י ברכות נא: נוב"י מהדו"ק או"ח סו"ס מא, ארצות החיים אר"י כה, א), או דינו כתדיר ומקודש דאיזה שירצה יקדים (נוב"י מהדו"ק או"ח סי' לט, צל"ח ברכות שם וד: וע"ע רעק"א בשו"ע סי' ז), או שהתדיר קודם (שאג"א סי' כב) לט.

מצרים (לה).

כתיב (דברים יז, טז) "ולא ישיב את העם מצרימה וכו' וה' אמר לכם לא תוסיפון לשוב בדרך הזה עוד". ובמכילתא (בשלח) וירושלמי (סוכה רפ"ד) אי' דבג' מקומות הזהיר הקב"ה שלא לשוב למצרים ובשלשה חזרה ובשלשה נענשו ע"ש (והו' ברמב"ם סה"מ ל"ת מו וחינוך מ' תק) ובסוכה (נא:) אי' ר' יהודה אומר מי שלא ראה דיופלוסטון של אלכסנדריא של מצרים לא ראה בכבודן של ישראל וכו' וכולהו קטלינהו אלכסנדרוס מוקדון מ"ט איענשו משום דעברי אהאי קרא לא תוסיפון לשוב בדרך הזה עוד ואינהו עברו.

ובטעם המצוה כ' הרמב"ם והחינוך [ביתר הרחבה, וז"ל]- לפי שאנשי מצרים רעים וחטאים והא-ל ב"ה הוציאנו משם וגאלנו בחסדיו מידם לזכותנו וללכת בדרכי האמת, ורצה בטובו הגדול עלינו לבלתי נשוב עוד להטמא (נו"א- להטמע) בתוכם, כדי שלא נלמוד כפירותיהם ולא נלך בדרכיהם המגונים אצל תורתנו השלימה.

חובה וממילא הוי תדיר, משא"כ כאשר החיוב הוא מחמת קבלת האדם ע"ע [כהנודר על עצמו להביא שלמים] ל"ח חובה וממילא ל"ה בכלל תדיר אלא מצוי.

ונחלקו האחרונים אם למצוי אין שום דין קדימה דהא אין לזה מקור (שאג"א סי' כא וכב), או דיש לזה דין קדימה אלא דהוא בדרגה פחותה מתדיר (חכם צבי סי' קנב, שו"ת מהרי"א הלוי סי' קפב ובית הלוי ח"א סו"ס ד).

מצוי- ובגמ' שם יש ב' לישנות בדין 'מצוי הרבה מחברו' כמילה, דלל"ק ל"ה כתדיר ולל"ב הוי כתדיר, ויש נידון בפוסקים אי קיי"ל כל"ק (תרוה"ד סי' רסו דכן מוכח מתוס' פסחים סו. שו"ת רדב"ז ח"א סי' רנא ושו"ת מהרש"ם ח"א י, יב), או כל"ב (שו"ת חכ"צ סי' קנב, והק' על תוס' בפסחים שם, ובנחל אשכול סוף הל' מילה כ' דאין ראייה מתוס' שם), או דהוי ספיקא דדינא (כ"מ בשו"ת רעק"א מהדו"ק סי' ט).

ובפוסקים לא מצינו גדר ברור מהו 'מצוי הרבה', האם היינו דוקא כמילה שנוהגת בכל יום ויום תמיד (לש' השאג"א סי' כח), או גם מצוי הרבה פעמים (כלש' השאג"א סי' כא).

האחרונים דנו מה הדין כשיש לפניו מצוה דאורייתא שאינה תדירה ומצוה דרבנן תדירה, האם צריך להקדים את המצוה

לט. השאג"א מבאר שהרי כשיש לפניו מצוה תדירה ודבר הרשות רשאי להתעסק בדבר הרשות קודם המצוה [ובשו"ת דברי מלכאל (ח"א סי' יג, טו) העיר דהשאג"א סותר את דבריו בטו"א (מגילה ו: שז' שאסור), והרי מדא' כל מצוה דרבנן כלפי המצוה דא' חשיבא כדבר הרשות, וא"כ מדא' ודאי רשאי לקיים המצוה דרבנן קודם המצוה דא', וא"כ גם אחרי שרבנן תקנו המצוה כל דתקון רבנן כעין דא' תקון שיהא דינם כמצוה דא', שהרי אין בזה זילותא לדא' וע"ש עוד ובמה שהוכיח. ומאידך גיסא בערך שי (או"ח כה, א) העיר די"ל דהמצוה דרבנן קודמת שהרי חביבין דברי סופרים יותר מיינה של תורה.

מנורה מיסודות מסכת יומא [חלק ג'] בדרום רכג

והשרים^{מא}. אך הרדב"ז כ' דלולא הרמב"ם היה אפ"ל שבשנתקע אין איסור לאו אלא רק איסורא בעלמא, ומפני טורח הטלטול ומיעוט הרווח במזונות בשאר המקומות לא חששו לאיסור זה.

ב. הסמ"ג (לאוין רכז) כ' דשמא טעם הרמב"ם שגר שם הוא משום דאחרי שעלה סנחריב ובלבל כל העולם כולו גם מצרים נתבלבלו^{מב}, ונמצא לפי"ז שהאיסור הוא מצד האנשים המצריים, ולא מצד עצם הארץ.

ג. הריטב"א (יומא לח:) כ' כע"ז בשם י"א אך בנו"א, שאותן עיירות כבר נתבלבלו ונחרבו ואלו עיירות אחרות הן שנתיישבו אחרי כן^{מג}.

ד. היראים (סי' שט) כ' דמדכתיב "בדרך הזה" משמע שלא אסר הכתוב אלא לשוב מא"י למצרים, אך משאר ארצות מותר^{מד}, ובתועפות ראם מביא שיטות אם

ויל"ד מהו גדר האיסור, האם ההליכה למצרים, או עצם השהייה שם, והאם הוא דין במקום או באנשים.

והנה מצינו ביומא (לח.) שניקנור הלך להביא דלתות מאלכסנדריא של מצרים, ועמדו שם הראשונים היאך היה מותר. וכן מצינו הרבה מגדולי הדורות [כהרמב"ם^ם ועוד] שהיו יושבים שם. ומצינו בראשונים ואחרונים כמה הסברים והגבלות שאפשר ללמוד מהם מהו גדר הלאו.

א. בירושלמי (סנהדרין פ"י ה"ט) אי' לגור שם אי אתה חוזר אבל אתה חוזר לסחורה ולכבוש את הארץ, וכ"כ הרמב"ם (פ"ה ממלכים ה"ח) דאין אסור אלא להשתקע שם, ואין לוקין על לאו זה שבעת הכניסה מותר הוא, ואם יחשב ליישב ולהשתקע אין בו מעשה. וכ' הרדב"ז דלפי"ז צ"ל דהרמב"ם שנשתקע במצרים ואע"ג שלפי דבריו עבר בלאו, צ"ל דאנוס היה ע"פ המלכות שהיה רופא למלך

מ. בס' כפתור ופרח (פ"ה) כ' "ושמעתי במצרים מפי ה"ר שמואל ז"ל א' מבני בניו של הר"מ במז"ל, שכשהר"מ היה חותם שמו באגרת היה מסיים 'הכתוב העובר בכל יום שלשה לאוין פלוני', אמרתי לו דרך חצי נחמה, שמא הרב ז"ל היה מוכרח לעמוד שם שהרי היה רופא למלך מצרים". ועי' להגאון בעל היב"א זצ"ל (קובץ אור תורה סיון תשל"ז) שהביא מכמה אחרונים (שבילי דעת, אבן ספיר, ישרי לב, וכן העיב"ץ) שסירבו להאמין לסיפור זה, ובפרט שבכל האגרות שיש בידינו מהרמב"ם לא מצינו חתימה כזאת כלל ועיקר, וגם איך יתכן שרבינו הרמב"ם המפורסם וידוע שכל מה שכתב בחיבוריו היה נאה פוסק ונאה מקיים ואין יתכן שיכתוב העובר על ג' לאוין בכל יום, הא ודאי אויבים הוא דאפקה לקלא וכו'.

מא. והוסיף הרדב"ז: וגם אני נתיישבתי שם זמן מרובה ללמוד תורה וללמדה וקבעתי שם ישיבה, וכה"ג מותר, ושוב באתי לירושלים.

מב. אך הסמ"ג דחה זאת שהרי אלכסנדריא של מצרים היתה אחרי בבלול סנחריב ואעפ"כ נעשו. ועוד שהרי ר' יהושע (תוספתא ידים ב, ד) חולק שמצרים חזרו למקומם אחרי בבלול סנחריב. והעתיקו בהג' מיימוניות. מג. עי' בהערה על הריטב"א (מוה"ק) שכ' שלפי נוסח זה לא יקשה קו' הסמ"ג שבהערה הקודמת, ודן אם כוונתו שעייירות חדשות מותר, או שבאמת עיקר הטעם הוא מחמת שנתבלבלו, אך לא ע"י סנחריב, אלא שהיו מקובלים שנתבלבלו במשך הדורות.

מד. הרדב"ז (פ"ה ממלכים ה"ח) מקשה ע"ז דהא מלבד הקרא ד"לא תוסיפון לשוב בדרך הזה עוד", הוזהרנו גם ב"לא תוסיף עוד לראותה" ו"לא תוסיפו לראותם עוד עד עולם", ואי"ז קשור לדרך שבא. והגבוי"א (יומא שם) מקשה מהגמ' דאנשי אלכסנדריא שהיו מבני בניהם של מי שהגיע אך הם עצמם לא באו מא"י למצרים ומ"ט נעשו על עוון אבותם.

הגרלת השעירים (למ.)

(הסוגיא ביומא לז. ור"פ טרף בקלפי)

הנה פליגי תנאי ואמוראי אם עליית הגורלות מתוך הקלפי מעכבת, ולכו"ע הנחת הגורלות ע"ג השעירים היא רק למצוה ואינה מעכבת. ומבואר בגמ' שהנידון אם עליית הגורלות מעכבת, יל"פ דתליא אם דברים הנעשים בבגדי לבן בחוץ מעכבי או לא, אך י"ל דכו"ע מודו דמעכבא מגזה"כ דתנא ביה קרא "אשר עלה" תרי זימני, ומאיך י"ל דכו"ע מודו דלא מעכבא דהגרלה לאו עבודה היא. ולכא' משמע בגמ' דזה פשוט לכו"ע שהגרלה לאו עבודה היא אלא שיש נידון אם זה סיבה שלא יעכב^מ, אך בתורי"ד כ' דלמ"ד דהגרלה מעכבת הויא עבודה.

יש לחקור בגדר ההגרלה אם ענינה לברר איזה שעיר ראוי לה' ואיזה לעזאזל, או"ד ענין ההגרלה הוא להחיל ההקדש על השעירים^מ.

האיסור הוא דוקא כשהולך בדרך המסעות או שהעיקר לא ללכת מא"י למצרים.

ה. הריטב"א (שם) מסיק דכל האיסור הוא רק בזמן שישראל שרויין על אדמתם, משא"כ בזה"ז שנגזר עלינו להיות נדחים בכל קצוי הארץ כל חו"ל א' הוא, ואין איסור אלא שלא לצאת מדעת מן הארץ לחו"ל, וכע"ז כ' המהרש"ל^מ.

ו. כ' הרמב"ם (פ"ה ממלכים ה"ח) "וייראה לי שאם כבש מלך ישראל ארץ מצרים ע"פ בי"ד שהיא מותרת, ולא הזהירה תורה אלא לשוב לה יחידים או לשכון בה והיא ביד גויים מפני שמעשיה מקולקלין יותר מכל הארצות, שנא' כמעשה ארץ מצרים" וכו'^מ.

ז. הרבינו בחיי (דברים יז, טז) כ' דזו היא מצוה לשעה כדי שלא ילמדו ישראל מעשיהם, ואינה מצוה לדורות שיאסור הכתוב הדירה במצרים לעולם^מ.

מה. וז"ל דהקרא הזהיר בעת שהיו ישראל בנים של מקום והקב"ה רצה שיהיו לו עבדים ולא עבדים למצרים, אבל האידנא בלא"ה אנו בגלות לא קפיד קרא עד שיקבץ אותם מר' כנפות הארץ.

מו. ועי' במנח"ח (מ' תק) ואבי עזרי שנחלקו בביאור ש"י הרמב"ם אי תליא באומה המצרים או בארץ. מז. וכ"כ הגרי"פ בדעת הרס"ג (ל"ת רלה ד"ה וא"כ דברי) וע"ש. והק' ע"ז דנסתר מהגמ' בסוכה שמבר' דנוהג לדורות, וציין שכה"ק בצדה לדרך (פר' שופטים), וכ' דאפשר דזה מחלוקת הסוגיות, דמיטין (נז.) אי דנענשו על שלא התאבלו על ירושלים ולא קאמר משום שעברו על איסור החזרה למצרים. ועכ"פ לפי פי' זה צ"ל דמש"כ בפס' "עד עולם" אי"ז מהאזהרה אלא הבטחה וסיפור דברים.

מח. וכ"מ ברמב"ם (פ"ג ה"ג) דכ' "וההגרלה מעכבת אע"פ שאינה עבודה". ממ. א. בגמ' (מ:) מבואר דאם הגרלה מעכבא א"א לשנות אחרי ההגרלה, אך אם לא מעכבא יכול לשנות. ומבואר לכא' שנחלקו בגדר הגורל אם חלה קדושה על השעירים ע"י העלאת הגורל, או שזה רק מצוה לברר מה ראוי למה.

ב. וע"ע במחלו' רש"י ותוס' (לז.) בביאור נידון הברייתא "יכול יתן של שם ושל עזאזל על זה" כו', דרש"י פי' שיברור איזה שירצה לה' ואיזה שירצה לעזאזל, ותוס' הק' דלפי"ז נמצא שלא הגורל קובע אלא השם, והרי דרשו דאין השם עושהו חטאת אלא הגורל, ולכן פי' באופ"א שהו"א שיש דין בהנחה להניח גם הגורל השני ע"ש, ובישוב ש"י רש"י אפ"ל דאע"פ שחלות הקדושה חלה ע"י הגורל, מ"מ אי"ז משום שהגורל מברר מה ראוי לה' ומה לעזאזל, אלא הוא גזיה"כ שכ"ה צורת מעשה ההקדשה ע"י מעשה הגרלה. אך הו"א שיכול מצד עצמו לקבוע איזה גורל יחיל את הקדושה. ותוס' למדו שגדר הגורל הוא לברר ועי"ז חלה הקדושה. ג. והנה התוס' (לט.) הק' איך הסגן העלה הגורל השני - לפי ר' אליעזר, הרי למ"ד הגרלה מעכבת אין העבודה כשרה אלא בסגן. ותי' שע"י הכה"ג מתבררין השעירין, ועוד הוסיף דאף דהגרלה מעכבת מ"מ לאו עבודה

מנורה מיסודות מסכת יומא [חלק ג'] בדרום רכה

ובבית הלוי (ח"א ד, ז) ביאר דגדר המצוה של אכילת קדשים אינו בעצם מעשה האכילה [כבקרבן פסח], אלא בתוצאה שהקרבן ייאכל, ולכן אין בזה דין שיעור כזית, ועפ"ז כ' עוד (בח"ג סי' נא) דגם אם אוכל שלא כדרך אכילה מתקיימת המצוה, דהעיקר הוא התוצאה שהקרבן נאכל (וביאר בזה הגמ' במנחות צט:), וכמו"כ אין בזה דין מצוות צריכות כוונה (וביאר בזה הגמ' בנזיר כג.).

אמנם בתו"י מבואר דיש מצוה לכתחילה בכזית, ומזה נראה לומר דיש ב' דינים, א' מצוה חיובית בתוצאה שהחפצא של הקרבן ייאכל, ב' מצוה קיומית במעשה האכילה של גברא.

ובמקד"ד (יד, ו) יישב את עיקר קו' התו"י דא"צ שיאכל כזית מכל קרבן בפנ"ע, אלא יכול לצרף גם מכמה קרבנות דהר"ז מצוה כללית על כל הקדשים לאכלם, וכ"כ המשך חכמה (צו ו, ט).

במנין המצוות – מצינו בזה כמה שיטות בראשונים:

א. הרמב"ם (סה"מ מ"ע פח ופט) מנה ב' מצוות, א' לאכול שיירי מנחות. ב' שיאכלו הכהנים בשר ק"ק כחטאת ואשם

עוד יל"ד אם להגדלה יש גדר של מצוה מסדר עבודת יוהכ"פ או לא.¹

עוד יל"ד מהו גדר הנחת הגורלות ע"ג השעירים, אי הוי חלק ממעשה ההגדלה או"ד הוי דין בפנ"ע.²

עוד יל"ד מהו גדר הדין שהכה"ג אומר לה' חטאת, האם יש בזה חלות הקדש או לא.³

אכילת קדשים (לט).

הנה אשכחן בפסחים (ג:) (ויומא (לט). דבחלוקת לחם הפנים היה מגיע לכל כהן כפול [לאחר מיתת שמעון הצדיק שנשתלחה מארה בעומר לחם הפנים וב' הלחם]. והק' התו"י (ביומא) היאך קיימו מצוות אכילת קדשים והרי ליכא כזית, והיינו דהא קיי"ל בכה"ת דאין אכילה פחות מכזית. ות' התו"י דלא בעי כזית לגמרי אלא כזית עדיף וחשיבא אכילה. והמנח"ח (קלד, ב ד"ה שוב) הבין דבפחות מכזית מתקיימת המצוה מדין חצי שיעור, אך תמה ע"ז ונקט דבפחות מכזית אין קיום מצוה כלל באכילה מצד עצמה, אלא הוא רק כדי שלא יבא לידי נותר, והמנח"ח דן די"ל שהיו נותנים לכהן א' שיעור כזית כדי לקיים מצוות אכילת קדשים, אך ע"ש שנתקשה בזה.

היא. ומבואר דלמד דזה גדר של בירור. (וע"ע או"ש עיוהכ"פ פ"ג ה"ג).

ג. הנה לפמשנת"ל די"ל דגדר הגורל הוא לברר, א"כ הרי סגי בעליית גורל א' שע"ז ממילא מתבררים ב' השעירים, דאם עלה בידו לה' ודאי שהשני לעזאזל. ועכצ"ל דמה שצריך להעלות את ב' הגורלות הוא למצוה ודין בעצם מעשה הגורל מדין סדר עבודת היום (וע"ע מקד"ד כד, ג).

נא. עי' בלשון המאירי שכ' "הגדלה זו שתי מצוות יש בה, אחת העלאת הגורלות מתוך הקלפי כו', והשנית נתינת הגורלות על השעירים".

נב. בעיקר הדין שצריך אמירת הכהן, בתו"כ (אחרי ב, ה) ובתוספתא (ב, ט) משמע דהוא דין דא' דילפי' מ"ועשהו חטאת", אך הגבול"א כ' די"ל שהוא דין דרבנן. והנה בגמ' אמרי' דאין השם עושהו חטאת אלא הגורל, אך י"ל שהאמירה מחילה תוספת קדושה [וכעין מה שמצינו שיש מצוה להקדיש בכור] וע"ע בלש' התורא"ש (לט. ד"ה הסגן).

התורה חסה על ממונם של ישראל (לט. - מד:)

הנה אשכחן בכו"כ דוכתי בש"ס (יומא לט.
מד: ר"ה כז. מנחות עו: פו: פח: חולין
מט:). דאמרינן 'התורה חסה על ממונן של
ישראל' ולפיכך אמרו חכמים בכמה מצוות
שיש לנהוג בהן חסכון ולא להוציא הוצאות
מרוכות, ובגמ' במנחות (עו:) אמרו היכא
רמיזאנן, דכתיב "והשקית את העדה ואת
בעירם"¹, ומשמע מלש' הגמ' דאי"ז ילפותא
גמורה אלא הוי אסמכתא בעלמא². אך רש"י

שהכהנים אוכלין ובעלים מתכפרין. וכ"כ
הסמ"ג (קפד וקפה) החינוך (קב וקלד)
והיראים (צה וצז).

ב. כל הקדשים הוו בכלל מצוה א' (כן
העלה הגריפ"פ עשה קכב-קכג בדעת
הבה"ג והרס"ג).

ג. החינוך (סוף מ' קב) כ' דדעת הרמב"ן
שאין מצוה נפרדת על אכילת קדשים,
אלא זה בכלל מצות הקרבת הקרבן (ועי'
בהערות מכוון י-ם מש"כ ע"ז).

נג. ומצינו בעוד דוכתי כמה מקורות להך עניינא:

א. בס' תוספות השלם עה"ת (שמות ט, יט) כ' עה"פ "ועתה שלח העז את מקנך" וגו', דהוא משום שהתורה
חסה על ממונם של ישראל, ובהמות המצרים היו לצורך ישראל כדכתיב "גם אתה תתן בידניו זבחים ועולות".
ובאופן א' כ' דבדבר גדול כבהמות וסוסים ושאר בהמות גדולות התורה חסה גם על ממונן גויים, ובישראל
חסה אפי' על פכים קטנים.

ב. ברבנו בחיי (שמות יב, ד) כ' עה"פ "ואם ימעט הבית מהיות משה ולקח הוא ושכנו הקרוב אליו" וגו',
התורה חסה על ממונן של ישראל בד' מקומות: הא' כאן, כי מאחר שנתן עומד לשריפה, לכך חסה עליך
התורה תחילה ואמרה כו' כדי שלא תפסיד ממונך.

ג. (המשך דברי הרבנו בחיי) והב' "וחלב נבילה וחלב טרפה יעשה לכל מלאכה ואכול לא תאכלוהו" (ויקרא
ז, כד).

ד. (המשך דברי הרבנו בחיי) והג' הוא שכתוב בנבילה (דברים יד, כא) "לגר אשר בשעריך תתנה ואכלה
או מכור לנכרי" [הד' בית המנוגע כו' וכתבאר בפנים. וצ"ע למה הרבנו בחיי לא הזכיר גם את המקור
של הגמ' במנחות מ"השקית את... בעירם"].

ה. הרבינו גרשום (חולין מט:). ורבינו יהונתן מלוניל (יומא לט.) כ' דהמקור הוא מדכתיב (במדבר י, ב)
"עשה לך שתי חצוצרות כסף" ולא של זהב (ע"פ הגמ' בר"ה כז.).

ו. בספרי (ראה פסקה קמ) אי' ר"ש אומר פסח וחג שאין עונת מלאכה עשה זה שבעה וזה שמונה, עצרת
שהיא עונת מלאכה אינה אלא יום אחד בלבד, מלמד שחסך הכתוב על ישראל, ובביאור רבנו הלל פי' דהיינו
משום שהתורה חסה על ממונן של ישראל.

ז. בזבחים (ו:) אי' ר"ש אומר... שעירי עצרת למה הן באין, על טומאת מקדש וקדשיו, נזק דמו של ראשון
שני למה קרב, על טומאה שאירעה בין זה לזה, אמור מעתה ראויין היו ישראל להקריב קרבנותיהן בכל עת
ובכל שעה, אלא שחסך הכתוב, וע"ש ברש"י שפי' דהיינו משום שהתורה חסה על ממונן של ישראל, וכן
מפורש בתוספתא (שבועות א, א) (וא"ש דר"ש לשיטתו כדהובא באות ו' מהספרי).

ח. בתו"כ (ח, ד) אי' יהושע דיכנין בשם ר' לוי אמר בא וראה כמה חס הקב"ה על ממונן של ישראל
שהמחוייב קרבן יביא כפי אשר תשיג ידו, בקר, כבש, עז, עופות, סולת [ונמצא שיש י' מקורות להך עניינא
(כולל ב' המקורות שנתבאר בפנים מהגמ' והתו"כ)].

נד. המפרשים עמדו דלכא' אין ראייה דשאני התם דמשום צער בע"ח שלח להם הקב"ה מים להשקותם, ועי'
בס' יקח מצוות (על עניני אין עניות במקום עשירות סי' ב) שליקט התירוצים מהנוב"י (תנינא יו"ד סי' קס),
ביאור אמרים על המדרש תנחומא (חוקת סי' ו), משכיל לדוד (חוקת), שו"ת חבלים בנעימים (ח"א סוגיא
כא) דברי ישראל (ליקוטי תשובות כג, ב), פתגם יציב (חוקת) וזרע שמשון (חוקת).

נה. וכמש"כ רש"י בסנהדרין (פו: ד"ה כבלע), וע"ע ביד מלאכי (כלל רב).

מנורה מיסודות מסכת יומא [חלק ג'] בדרום רכו

היחיד לא שייך הך דינא דהתורה חסה כו', דהא ממונו הוא של היחיד וכל שעה שירצה יכול למוכרו. ונראה דגם לפי דבריו היכא דאיכא הפסד ואין יכול למוכרו גם ביחיד אמרינן דהתורה חסה כו'.

יל"ד אם אמרי' התורה חסה כו' רק בהפסד ממון מרובה^ט, או גם בהפסד מועט^ט.

פרה אדומה (מב.)

במנין המצוות - שי' הרמב"ם (סה"מ מ"ע קח וקיג) דמונים ב' מצוות, א' הטהרה במי נדה, ב' עצם עשיית הפרה אדומה. וכ"כ הסמ"ג (מ"ע רלב-רלג) והחינוך (שצז-שצט).

שי' הרמב"ן (מ' צו) דאין מונים דיני הטומאות וטהרות לפי שהן רשות, אך את עשיית הפרה מנה.

היראים (שט-תמב) מנה רק את מצות מי נדה ולא את עצם עשיית הפרה,

בכמה דוכתי (יומא לט. ד"ה וחולין שם מנחות פו: מכת"י) הביא מהתו"כ שלמדו כן מדכתיב לענין נגעי בתים "וציוה הכהן ופינו את הבית" שלא יטמאו כלי חרס שבתוכו שאין להם טהרה במקוה, ובאמת זה משנה מפורשת בנגעים (יב, ה), ובשפתי חכמים (עמ"ס ר"ה שם) ביאר דרש"י הביא מקור זה דהוא בגדר ילפותא ולא רק רמזי.

מבואר בראשונים דהא דהתורה חסה כו' אי"ז רק בגדר פטור או 'היתר', אלא הוא בגדר 'איסור' אם אינו חס על ממונו^י.

הנובי (חדשות סי' י, משו"ת תשובה מאהבה סי' ז) כ' דהא דהתורה חסה כו' הוא בין ביחיד בין בציבור [ואע"ג דציבור לא מהני, מ"מ התורה חסה על עצם הוצאת הממון שלא לצורך]. אך היום תרועה (למהר"ם חביב ר"ה כז.) חידש דהתורה חסה כו' שייך דווקא בממון הציבור כמו בכלי המקדש שבאים מתרומת הלשכה, אך בממון

נו. אמנם האחרונים כ' בכמה אופנים ליישב הצריכותא בין ב' המקורות - עי' שו"ת נוב"י (מהדו"ת יו"ד סי' קס שנשאל ע"ז מהגר"י פיק זצ"ל) שכ' דקמ"ל דחס אפי' על ממון יחיד, ודמעשה ניסים שאני. והטו"א (ר"ה שם) כ' דזה תליא בפלוגתא תנאי אם צריך לפנות מבית המנוגע אפי' כלים שאין מקבלים טומאה. וכן עי' בשו"ת חת"ס (ח"ז סי' יח). ובמלא הרועים (ערך חידוש אות ח) כ' דזה תליא בפל' תנאי (מור"ק ז:) אם מראות נגעים הוו חידוש וא"א ללמוד מהן לשאר דיני התורה או לאו. וביום תרועה (למהר"ם בן חביב ר"ה שם) כ' דזה תליא בפלוגתא תנאי אי צער בע"ח דאו' או דרבנן. ובכלי חמדה (סו"פ חיי שרה) כ' דקמ"ל ב"והשקית את... בעירם" שהקב"ה שידד מערכות הטבע בשביל ממונן של ישראל מוכח דגם לצורך גבוה התורה חסה ולא רק באיבוד ממונם של ישראל ללא צורך גבוה. ועי' בס' יקח מצוות (שם סי' ד) במה שליקט בזה.

נז. כ"כ הרבנו גרשום (מנחות פט.) "ומ"ד ממטה למעלה כו' משום דהתורה חסה על ממונן של ישראל, ואינו רשאי ליתן בנר א' יותר מחצי לוג". וברשב"ץ (זוהר הרקיע הקדמה ד"ה המין האחד) כ' דמשום דהתורה חסה כו' מתירין ספיקות דרבנן, ומבואר שהוא דין גמור ולא רק עצה טובה.

נח. דהא בנגעים (יב, ה) תנן הכי לענין ממון היחיד שלא יטמא בבית המנוגע, וכן ק' מחולין (מט:), ועכצ"ל כמש"כ.

נט. וכן נקט בברכת הזבח (תמיד כט.).

ס. כך משמע במאירי (יומא מד:) וכ"כ מלא הרועים (מערכת הא' אות א-ג) ותפא"י (שקלים ח, ג בועז). ויש שכ' ליישב בזה הקו' למה הוצרך רש"י בכמה דוכתי בש"ס לכתוב דהמקור להך דינא הוא מ"וציוה הכהן ופינו את הבית", ולא כ' המקור דא' בגמ' במנחות מ"והשקית את... בעירם", וי"ל דאתי לאשמועינן דחיישנן אף להפסד מועט. ועי' בהערה לעיל שהבאנו את דברי התוספות השלם עה"ת בפ"י הב' שנקט שבישראל אמרי' דהתורה חסה גם על ממון מועט, ובגויים אמרי' הכי רק בממון מרובה.

(פ"ד ממעה"ק הי"א) הביא בשם הגר"ח דזה חל רק בשעת השחיטה לשם חטאת [אך אם שחט לשם חולין אין לה דין חטאת, וע"ש שדן עפ"ז לחדש דבפרה ל"א דסתמא לשמה קאין], אך החזו"א (פרה ג, ח) והקה"י (זבחים סי' ג) הוכיחו מכמה סוגיות שיש לפרה דיני חטאת גם קודם שחיטתה משעת הקדישה.

קריאת פרשת פרה אדומה – הנה כ' השו"ע (או"ח קמו, ב ובשם י"א בסי' תרפה, ז) דפרשת פרה אדומה חייבים מדאורייתא לקרוא במנין. והמג"א (סק"ז) תמה דלא מצינו לזה מקור. והב"י ציין לתוס' בברכות (יג.) שכ"כ, אך הגר"א כ' שנוסחא משובשת נודמנה לו, אמנם כבר בכמה ראשונים מבואר כן דצריך לקרותה מדאורייתא^{סא}.

והמג"א הביא בשם השל"ה דהוי מצוה דרבנן.

ולשון החינוך (מ' שצז) ד'נהגו כל ישראל לקרות פרשה זו בכל שנה ושנה...^א.

א. רש"י במגילה (כט.) כ' שקוראין פרשת פרה כדי להזכיר את ישראל לטהר שיעשו פסחיהן בטהרה, ועד"ז כ' הכלבו (סי' מו) והרוקח (סי' רמא) שהוא מדין

ויל"ב דס"ל שגדר מצות פרה אדומה היא רק כהכשר כדי שיהיה אפר לטהרת הפרה, ואין מונים במנין המצוות מה שהוא הכשר למצוה אחרת כמש"כ הרמב"ם (שורש י').

ובדעת הרמב"ם צ"ל דגדר המצוה הוא לא רק כהכשר לטהרה, אלא יש לזה גדר של מצוה בפנ"ע^{סא}.

גדר קדושתה – הגמ' בכמה מקומות (יומא מב. ע"ז כג: שבועות יא: זבחים יד: וסח: מנחות ו: בכורות כה. ותמורה כ.) דנה אם פרה קדשי מזבח היא^{סב}, או קדשי בדק הבית היא^{סג} אלא דחטאת קרייה רחמנא. ונחלקו הראשונים מהי מסקנת הגמ' (בע"ז), האם זה מחלו' תנאים דלרבנן היא קדשי מזבח ולר"ש היא קדשי בדה"ב, או שלכו"ע קדשי בדה"ב היא אלא שנחלקו אי אמרי' דחטאת קרייה רחמנא או לא.

ובגדר 'קדשי בדה"ב היא' כ' רש"י (בתמורה) "ולהכי קרי ליה בדה"ב כלומר דדין בדה"ב אית לה", ומדויק שאינה קדשי בדה"ב ממש, אלא שיש בה דיני בדה"ב. והגר"ח (עהש"ס תמורה יג.) ביאר דיש לה דין קדושת דמים,

ובהא ד'חטאת קרייה רחמנא' בחי' הגרי"ז

סא. אמנם ילה"ע קצת מלשון הרמב"ם (מ' קיג) שג' שצינו לעשות פרה אדומה כדי שיהיה אפרה מזומן למה שיצטרך אליו לטהרת טומאת מת. ומשמע שגדר המצוה הוא בשביל הטהרה. והנה הרס"ג (ח"ג מה) כ' "ופרה למשמרת בתדר", ומשמע מלשונו דגדר המצוה הוא בשביל שיהיה אפר למשמרת, ולכא' צ"ב דהרי העיקר זה הטהרה. ולהנ"ל א"ש דהוכרח לזה דאל"כ אין למנות במנין המצוות דהוי הכשר מצוה. (וע"ע בביאור הגריפ"פ שביאר באופ"א).

סב. א. דלרבנן יוצא דופן פסול בפרה [ולר"ש כשר] (פרה ב, ג). ב. שיש איסור מעילה במועל אחר מועל (מנחות נא: ע"פ תוס'). ג. אם שחטה שלא לשמה פסולה [ור"א מכשיר] (פרה ד, א). ד. דטריפה פסולה (חולין יא). ה. דנרבעת פסולה (ע"ז כג:).

סג. א. שנפדית על כל מום שבה ואפי' אם מצא אחרת נאה הימנה תיפדה (שבועות יא:). ב. אין בה איסור גיה (בכורות כה.). ג. שאינה עושה תמורה (תמורה כ.).

סד. ע"ש בהגהות וצינונים על התוס' שהביא דכ"כ בדפו"ר, וכ"כ התורא"ש תוס' ר"י החסיד תור"פ וכ"כ הריטב"א (מגילה יז:).

מנורה מיסודות מסכת יומא [חלק ג'] בדרום רכט

מקרא פרשה מעכב טרם עשיית הפרה, אך גם לפי"ז אי"ז שייך בזה"ז.

וכל אדם לא יהיה באהל מועד (מג:)

יש לחקור אם הוא איסור על הגברא הנכנס^{סו}, או שהוא דין בעבודה שלא לעשותה כאשר יש אדם באהל מועד^{סז}.

לא בשמים היא [תיק"ו] (מז: - מט:)

הנה אשכחן בכוכ"כ דוכתי שיש כח לאליהו לפסוק דינים ולברר הספיקות, וכן עתיד לעת"ל בזמן הגאולה לפשוט הספיקות בין בדיני איסור והיתר ובין בדיני ממונות, כשהנידון תלוי בדין ובמציאות וכן בפירושי המקראות^{סח}, וצ"ע דהא קיי"ל ד"לא בשמים היא".

שואלין ודורשין ל' יום קודם החג. ולפי"ז יש מקור למצוה דאורייתא בזמן הבית, אך בזה"ז הוא מדרבנן.

ב. המלבי"ם (ארצות החיים) כ' דע"י פרשת פרה שהיא תיקון לחטא העגל מקיימים מצות זכירת מעשה העגל^{סה}.

ג. בערוה"ש (תרפה, ז) כ' דהמקור הוא מדכתיב "לחוקת עולם" מייתרא, ללמד שאף לאחר שבטל אפר הפרה יש מצוה בקריאת הפרשה.

ד. המשך חכמה (חוקת יט, כ) כ' ע"פ הסוגיא ביומא (ד:): שלומדים דין פרה מהמילואים ושם היה מקרא פרשה מעכב, וה"נ יש מ"ד דמעכב לדורות, וא"כ גם בפרה

סה. ודלא כמש"כ המג"א (סי' ס) שאין אנו מקיימין זכירה זו משום שיש בה גנותן של ישראל. וכעין ד' המלבי"ם דשייך לקיים את הזכירה ע"י זכרון עקיף מצינו לענין זכירת עמלק, שי"א שמקיימים זאת בלימוד הל' מגילה.

סו. כ"מ מהמאירי והגב"א שהק' ל"ל הך אזהרה הא תיפול"ל שיש איסור להיכנס להיכל ביאה ריקנית, וע"ש מה שתירצו. וכ"מ מלש' רש"י (מד: ד"ה קדושת היכל) שכ' "וקא עבר אלא יהיה באהל מועד".

סז. דהראשונים מוני המצוות לא מנו איסור זה במנין המצוות. וכ"מ מהא דא"י בירושלמי (ה' בתר"י יט. ולט:): ובמדרש דאפי' המלאכים הם בכלל "וכל אדם" כו', והרי במלאכים לא שייך איסורים. וע"כ דהוא דין בעבודה. וכ"כ הגריפ"פ על הרס"ג (ל"ת קפג) החמדת ישראל (סוף ההקדמה) הערות הגריש"א (מג:): ומנחת אברהם (שם) שכן אמרו לפני הגר"ח. [ועי' במדרש (פס"ר פמ"ח) ויען ה' את איוב וגו' וכי גדול אתה מאהרן הכהן בשעה שנכנס לבית קה"ק ומלאכי השרת בורחים מלפניו שהיו חולקים לו כבוד. ומשמע שאי"ז גדר של איסור אלא ענין של כבוד. אך יש לדייק מזה כאידך גיסא דאי"ז דין בעבודה אלא איסור ורק שלמלאכים לא שייך איסור ולכן אצלם זה ענין של כבוד]. ויל"ד עפ"ז מה הדין כניסת קטן שאינו מוזהר. שלמלאכים לא שייך איסור ולכן אצלם זה ענין של כבוד. ויל"ד עפ"ז מה הדין כניסת קטן שאינו מוזהר.

סח. א. ברכות ג. אליהו אמר לר' יוסי שאסור להכנס לחורבה ושמתפללין בדרך תפילה קצרה. ב. ברכות לה:-- לענין הקובע סעודתו על יין אמרו לכשיבא אליהו ויאמר אי הויה קביעותא [השתא מיהא בטלה דעתו אצל כל אדם]. ג. שבת קח. לענין כתיבת תפילין על עור של דג טהור אמרו שאם יבא אליהו ויאמר אם פסקה זוהמא מיניה יהיה כשר. ד. עירובין מג. הני שב שמעתתא דאיתאמין בצפרא דשבתא קמיה דרב חסדא בסורא ובהדי פניא בשבתא קמיה דרבה בפומבדיתא, מאן אמרינהו לאו אליהו אמרינהו כו'. ח. פסחים יג. ולד. וחגיגה כה. בספק אם התרומה או הקדשים נטמאו אליהו יכול לברר המציאות. ו. יבמות לה:-- מעוברת הזקוקה ליבם אם יבא אליהו ויאמר שהעובר נפל היא בת חליצה ויבום. ז. יבמות מא:-- המקדש א' מב' אחיות ומת בלא בנים שתיהן חולצות ולא מתייבמות, אם יבוא אליהו ויאמר על א' מהן שזו קידש הר"ז בת חליצה ויבום. ח. גיטין מב:-- כהנת שנתערב ילדה בולד שפחתה אם יבא אליהו ויאמר על א' מהם שהוא העבד סומכים עליו. ט. בספק דין ממון יש מצבים דהדין 'יהא מונח עד שיבא אליהו' (כגון בב"מ כ. כט: לו. שקלים ב, ה ועוד). י. ב"מ קיד. אשכחיה רבה בר אבוח לאלהו דקאי בבית הקברות של עכו"ם א"ל מהו שיסדרו בבע"ח, א"ל גמר מיכה מיכה מערכין כו', מנין לערום שלא יתרום דכתיב "ולא יראה כן ערות דבר", א"ל לאו כהן הוא מר מ"ט קאי מר בביתא ק"א א"ל כו' דתניא רשב"י אומר קבריהן

[ולהלן ית' בעז"ה כמה מהלכים בישוב הקו', אך לא כל המהלכים מיישבים את כל המקומות, ודו"ק].

א. החת"ס (ח"ו ליקוטים סי' צח) ביאר שיש לאלהו ב' בחינות להתגלות, א' כשנשמתו בתוך גופו שאז דינו כא' מגדולי חכמי ישראל ויכול להכריע הלכות^ט וחייב במצוות^פ, ובאופן זה הוא עתיד להתגלות בזמן הגאולה. ב' כשמופיע רק בנשמתו בלא גופו שאז דינו כמלאך ואינו יכול להכריע הלכות דלא בשמים היא ואינו חייב במצוות.

ב. המל"מ (פ"ט מאישות סוף ה"ו) כ'

דרווקא בספק דמציאות שייך לומר אם יבא אליהו, משום שאין בזה חידוש דין אלא רק גילוי המציאות, משא"כ בספיקא דדינא אינו נאמן דלא בשמים היא וכן נקטו הרבה אחרונים^{צא}. אך כמה אחרונים חלקו ע"ז דאין חילוק ואף בספק דמציאות אמרי' דלא בשמים היא^{עב}.

[ויש שכ' לחלק בין ספק במציאות שבדר"כ אפשר לברר אף בלא נביא ורק עתה אין לזה ראייה כ"א ע"פ נביא דנאמן, לבין ספק במציאות שא"א לבררו כלל אלא רק ע"י נביא דאינו נאמן דלא בשמים היא (בית

של עכו"ם אין מטמאין שנאמר כו'. ועי' ברמב"ם (פ"א מטומאת מת ה"ג) שפסק כרשב"י, וביאר הכס"מ שהגם דרבנן פליגי עליה, מ"מ הלכה כרשב"י דאליהו ס"ל כותיה. יא. סוף עדויות ח, ז- ר' שמעון אומר שאלהיו בא לעת"ל להשוות המחלוקות [וביאר המפרשים שחכמים שם אינם חולקים בזה על ר"ש (עי' בשושנים לדוד להגר"ד פרדו)]. יב. בכורות כד- אמרו עה"פ (הושע י, יב) "עד יבא ויורה צדק לכם" דקאי על אליהו שיבא ויורה המותר והאסור וטעמי הדינים (ע"פ רש"י ד"ה עד, ומיהו). יג. בירושלמי ריש ברכות אי' דאליהו יכריע בספק דבין השמשות. יד. ירושלמי דמאי ב, א- אליהו נתגלה לתלמיד ריב"ל וא"ל שהגינה גזולה ע"י עכו"ם מישאל וחייבת במעשרות. טו. תוס' בביצה (ל: כ') דאם יבא אליהו נאמן לברר הספק לענין יו"ט שני. טז. תוס' במנחות (סד. כ') לענין ספק דנמצאת הראשונה כחושבה בבני מעיין דאליהו נאמן לברר המציאות. יז. תוס' בחולין (ה. ד"ה על פי) כ' דבשר שנתעלם מן העין אם אליהו יאמר שהבשר אינו של נכרים ה"ה כשר. יח. תוס' בחולין לח: כ' דאליהו נאמן לומר על המציאות שבמצום נעשה. יט. וכן בכל דוכתי דאמרו בש"ס על ספיקות בדיני או"ה וממון "תיקו" רגילים לפרש דהוא ר"ת 'תשבי יתרץ קושיות ובעיות' וכ"ה בתו"ט (סוף עדויות שם) מבי"ט (בית אלקים שער היסודות פרק ס) של"ה (תושבע"פ יג, ת) חת"ס (ח"ו סי' צח) וע"ע בסמ"ע (רמח, מא) וחוות יאיר (קצב, סא). ובזה"ק (צו כח, א) אי' "ואליהו הוא יהיה לפה ייתי לתקנא כל אלין ספיקות ולפרקא לון בההוא זימנא".

סז. ולפי"ז מדויק מה שנקטו לש' 'תיקו' -תשבי יתרץ כו', דבאותו זמן יקרא ע"ש מקומו דיהיה משוייך לארץ בעוה"ז. וכד' החת"ס מבואר במבי"ט (בית אלקים שער היסודות פרק ס), ושם מבואר עפ"ז למה לעת"ל דוקא אליהו יפשוט הספיקות ולא משה רבינו שהוא מוסר התורה, דמ"ר גם אחרי תחיה"מ דיבורו יהיה כמדבר מן השמים כיון שנשמתו כבר נפרדה מגופו וכולו רוחני, אך אליהו הנביא כיון שהיה תמיד קיים בגוף ונפש יוכל לפשוט ספיקותיה של התורה.

ע. כמבואר בב"מ (קיד). שהיה אסור לו להטמאות.

עא. עי' סדר משנה (פ"ט מיסוה"ת ה"ד) ברכ"י (או"ח לב, ד) מהרצ"ח (תורת נביאים פ"ב ובחולין ה). תפארת יעקב (יבמות פט"ז) שו"ת תורה לשמה (סי' תצה) שד"ח (מערכת הא' אות צד) תורה תמימה (סוף ויקרא) קו' דברי סופרים (להגרא"ו צוק"ל ה, ה), וע"ע יביע אומר (ח"א או"ח סי' מא אות ט ואילך).

עב. בהגה"ה על המל"מ הנ"ל צויין לכפול"ת (תוספת יוהכ"פ יומא עה). שכ' שמשא לא יכל לסמוך על בירור המן כשב' באו לפניו לדין זה אומר עבדי גנבת וז"א אתה מכרתו לי כו' וכ"כ החת"ס (עה"ת תות משה פר' בשלח) (אך בתו"י שם משמע לא כן). וכן כ' דבמעשה דרשב"י (שבת לג:): שטיהר המקום שהיה בו ספק טומאה ע"י נס, לא הכריע ע"פ הנס אלא רק הוכיח כדי שלא יהיו עוררין. וכן מבואר בתו"ט (יבמות טז, ו) דמש"כ שמשאין ע"פ בת קול שפלוני מת לאו דוקא בת קול דאין משגיחין בב"ק שנשמע הקול

ה) כ' דבלא"ה צ"ע היאך אליהו נאמן בדיני ממונות והרי ע"פ שנים עדים יקום דבר והוא רק ע"א, ולא עדיף ממשא ואהרן דאינם נאמנים להצטרף לעדות ואפי' שאין חשש משקר. ועכצ"ל דאין הכוונה שנסמוך עליו לדינא ע"פ אליהו, אלא דכיון שיבא אליהו ויאמר כן ע"פ הדיבור מיד יבוש הבע"ד ויודה האמת. ועי"ל דאליהו יגלה מי הם העדים או היאך אפשר לברר הדבר ונוציא הממון ע"פ העדים או ע"פ שאר ראיות.

ז. ביפה תואר (על המדרש ב"ר ס, ד) כ' לחלק בין נבואה שא"א לפסוק על פיה הלכות, לבין רוח"ק דהיינו שמתערה רוח ממרום על האדם להכין אותו וליישר דעתו להבין דבר מתוך פלפולו, שבאופן זה אפשר לחדש הלכות"י, ועפ"ז י"ל דגם אליהו יכול לפשוט הספיקות ע"י רוח"ק.

שערים יו"ד סי' שלא). ויש שכ' שדוקא השומעים מפי הנביא אינם יכולים לסמוך עליו אף בספק המציאות, אך הנביא עצמו רשאי לסמוך על מה שנגלה אליו (מצפ"א חולין ה.), ויל"ע אם כוונתו ש'חייב' לסמוך ע"ז או רק 'רשאי'.

ג-ד. המהרצ"ח (ברכות ג.) כ' שרק כשאומר דינים ע"פ נבואה אין שומעין לו משום דלא בשמים היא, משא"כ כשאומר דבר עם טעם, ששמע מחכמים אחרים שומעין לו. ולכאור' צ"ב למה צריך להגיע לב' תנאים, והרי לכאור' זה ב' אופנים נפרדים שנאמן, א. כשאומר דבר עם טעם"י (ובאמת כ"כ בספרו תורת נביאים פ"ב, וכ"כ הברכ"י לב, ד). ב. כשמעביר מה ששמע מחכמים אחרים.

ה-ו. בקו' דברי סופרים (להגרא"ו זצוק"ל סי'

ואיננו יודעים מי השמיע קול זה. ועי' בחת"ס (או"ח סי' ר"ח) שאם יאמר נביא על א' שהוא פסול לא נפסוק דין עפ"ז. ובבית מאיר (סוף אהע"ז צלעות הבית סי' א') הביא את ד' המל"מ והכפורת, וכי דעתו נוטה לכפורת וראיה מחולין (יא). ע"ש. ובס' בית יוסף החדש (שלינגר דף עז: ד"ה וברך) הביא שהגאון המקובל רבי נפתלי כהן ז"ל התיר עגונה ע"פ שם שהשליך בים וביבשה שאם חי הוא צריך לבא, והרעישו בתשובות האחרונים היאך אפשר להתיר אשת איש ע"פ שם שהוא כעין נבואה, וכן עי' בשו"ת בית דוד (לבעל הנחל"ד סי' כג) שנקט כדבר פשוט דא"א להתיר עגונה ע"פ נבואה שמת הבעל תתורה לחדו ונבואה לחדו [וע"ע ברמב"ן (במדבר ה, כ) שכ' שאין בכל משפטי התורה דבר תלוי בנס זולת הענין דטוה"ה]. ולפי דעת האחרונים הנ"ל צ"ב מהמקורות שהובאו לעיל שמבואר דסמכין על אליהו גם בכיור המציאות. ובבית מאיר הנ"ל כ' דזה מתפרש רק על דרך המליצה דכלפי שמיא גליא הך ספיקא אך אין הכוונה שבאמת אליהו נאמן לברר ספק. או שצ"ל דהכוונה שאלהו יביא ראיות או יסביר עד שיבינו הדין בעצמם.

עג. וכע"ז כ' בתורה תמימה (ויקרא כז, רטז) שע"י רוח ממרום השורה עליו יתגלו לו מעיינות החכמה ויברר הדין לאמיתו, ולא שיגלה הדינים ע"פ נבואה, אלא ע"י שיברר הסברות שנחלקו בהם עד שיוודו החכמים זל"ז וממילא יתברר הדין לאשורו.

עד. וכ' שהרי כל הגמרא נכתבה ברוה"ק. וכן מצינו בכמה מקומות שסמכו לדינא ע"פ רוח"ק: בסוטה (ד: א') דבן עזאי אמר שיעור בביאה סוד ד' ליראיו, והק' המהרצ"ח דהא לא בשמים היא, ואפ"ל דהכוונה לרוה"ק. בזוה"ק (יתרו עח, א) ג' דנו ברוה"ק משה רבנו שלמה ומשיח ע"ש. לשון הראב"ד בכמה דוכתי ש'הופיע רוח הקודש בבית מדרשנו' (פ"ח מלולב ה"ה ופ"ו מביה"ב הי"ד פ"ז ממשכב ומושב ה"ז, בעלי הנפש סוף שער המים. פי' לתו"כ אחרי פ"א פי"ב), ואמנם בשו"ת מהר"י בן לב (ח"ג סי' קו) כ' שהרמב"ן נחלק על הראב"ד (בהל' לולב שם) דלא בשמים היא. אך החת"ס (או"ח סי' רח) ביאר דהראב"ד לא נתכוין לסוג רוח"ק כמו שהיה לדרו ע"ה וחבריו, אלא היינו רוח ה' על עוסקי התורה לשמה אשר זוכים לכון האמת אפי' אם לפי טבע חכמתם ושכלם לא ישיגו ידיהם תושיה כזו, מ"מ הקב"ה בחסדו יהיב חכמתא לחכימא לפי שעה כו' ע"ש. וע"ע בתומים (סי' כה קת"כ סו"ס ככד) בחת"ס (אהע"ז ח"ב סי' קב) ובשו"ת אור גדול (סי' כז) שהשו"ע נכתב ע"י מרן הב"י ע"פ רוח"ק וכן דברי האחרונים שעליו, ורוח ה' נוססה בקרבם

משום שזכה לגילויי אליהו והוא המכוון לדרך האמת, וק' דהרי לא בשמים היא^ע. וע"ש שהאריך בזה (והביא ד' החיד"א הנ"ל), וכ' ליישב דהאריז"ל לא בא לפסוק הלכות, אלא רק לגלות סתרי תורה וטעמי המצוות לאמיתותן ושרשי בחינותיהן לפרטיהן איך מתקנים העולמות העליונים, וממילא בדרך אגב מתבארים לן ג"כ סדר קיום ועשיית המצוות ע"פ דרך הסוד, ואחרי שהדברים נתגלו ונלמדו בין החבראי קדישא דהרשב"י וגם נכתבו בספר, הרי דין תורה יש להם ולא דברי נבואה ולכן אפשר לסמוך ע"ז להלכה. וע"ש שהעיר דעדיין אי"ז מיישב ההלכות החדשות שנזכרו בספרי המקובלים והרי אין נביא לחדש דבר מעתה, ועוד העיר על עיקר היישוב מהא דתמורה (טז). שאפי' על ההלכות שנמסרו למ"ר אלא שנשתכחו לא התירו לשאול עליהן מן השמים, ולכן היישוב אינו מספיק אלא בצירוף מה שית' להלן.

יא. עוד כ' בשו"ת וישב הים (שם אות ו) עפ"ד הגמ' (מגילה ג.) לגבי אותיות מנצפ"ך דנשתכחו וחזרו וייסדום, דה"נ

ח. החיד"א (בס' שם הגדולים מערכת גדולים אות י' סרכ"ד) דן אודות הס' 'שו"ת מן השמים' לרבנו יעקב החסיד שהיה פוסק הלכות ע"פ שאלות שהיה שואל מן השמים, דק' שהרי "לא בשמים היא". והאריך בסוגיא זו והעלה דיש ראשונים שסוברים דלהלכה קיי"ל דהיכא שיש מחלוקת אפשר לסמוך על הכרעה של בת קול או אליהו היכא שנותנים טעם לדבר. אך בדעת הרמב"ם העלה לא כן ולפי"ז אכתי ק'.

ט. ולכן כ' החיד"א לחדש דכל מה דקיי"ל "לא בשמים היא" היינו דווקא בזמן הסנהדרין שאז יש חובה לברר הענין אצל הסנהדרין, אך אם הסנהדרין לא הכריעו אלא עמדו במחלוקתם או בספקם ויש פנים לכאן ולכאן, או בזה"ז שאין קיבוץ חכמי ישראל במקום א' יחד, אפשר לסמוך על ב"ק ואליהו [אמנם לחדש הלכה שלא קבלנו ממ"ר זה ודאי דשייך לא בשמים היא גם בזה"ז].

י. בשו"ת וישב הים (להגר"י הלל שליט"א ח"ב סי' יד אות ה) נשאל היאך הספרדים קבלו עליהם פסקי הוזה"ק והאריז"ל נגד פסקי השו"ע, ובאחרונים ביארו דהטעם הוא

להיות לשונם מכוון להלכה בלי כוונת הכותב וחפץ ה' בידם הצליח. וע"ע בחזו"א (יו"ד ה, ג) שכ' שנמסר לחכמים לקבוע הטריפות ע"פ רוח"ק, וכמו"כ כ' (נדפס בקובץ עניינים להגרא"ו מכתב ב) דכל הסכמותיהם היה בהשגחת הבורא ית' ובהופעת רוח"ק. וע"ע בקובץ אגרות (ח"א אות טו) שביאר החילוק בין נבואה לרוח"ק שנבואה הינה שזוכה להיות כלי קולט מבלי עיון ועמל שכלי אחרי התנאים הסגוליים שזכה להם, משא"כ רוח"ק היא יגיעת העיון ברוב עמל ובמשנה מרץ עד שמתווסף בו דעת ותבונה בלתי טבעי. ובעיקר יישוב זה ע"י בשו"ת וישב הים (ח"ב סי' יד אות ז) שהאריך בזה.

ע. העתקתי להלן מש"כ בנוגע לעניינינו, ובהמשך דבריו (אות ח) הוסיף ליישב עוד על נידון זה של תורת הקבלה, דמעולם אין דברי הוזה"ק והאריז"ל חולקים על קבלת חז"ל במפורש, אלא רק בדברים שלא נתפרשו להדיא בקבלתן של חז"ל או שיש בהן עדיין מחלוקת בזה גילו המקובלים דעתם להכריע או להוסיף איזה פרט או דקדוק בקיום המצוה וכדו', ובה אין משום לא בשמים היא. ועוד כ' (אות ט) שגם המקובלים לא נתכוונו לפסוק הלכה רווחת בישראל לעיכובא כדעתן, אלא רק להנהיג לומדי הקבלה וליחיד סגולה המתקדשים בעם, וכל מה דקיי"ל דלא בשמים היא היינו דווקא כאשר מציעין דעה ושיטה להלכה ולחיוב גמור לכל ישראל. וע"כ עפ"ד החת"ס (שהו' לעיל) שאליהו הנביא התגלה לאריז"ל בבחינת גוף ולכן יכל ללמדו הלכות, וע"ש עוד במה שדן בענין מגידים שנתגלו, ואיזה דינים נתקבלו ע"פ אליהו ואיזה לא ע"ש.

שמאל [בעבודה] (מח:)

הנה בחלק מהעבודות בעינין ימין ואם עשאן בשמאל העבודה פסולה. כדתנן בזבחים (טו:), וכדילפי' בגמ' (כד:): דכל מקום שנאמר אצבע או כהונה בעינין ימין.

ויש לחקור אם יסוד הדין הוא דבעינין ימין לעיכובא, או"ד דשמאל הוי פסול".

שכחת התורה"ע (מח:)

אי' במנחות (צט:): אמר ר"ל כל המשכח דבר א' מתלמודו עובר בלאו"ע, שנא' "השמר לך ושמור נפשך מאד פן תשכח את הדברים" כו', רבינא אמר השמר ופן ב' לאוין ניהו, רנב"י אומר בג' לאוין כו', יכול אפי' מחמת

סודות התורה ותורת הקבלה ודאי נתקבלו למשה בסיני אלא שנשתכח עד שהרשב"י והאריז"ל החזירו את מה שנשתכח, וכיון שאי"ז דברים חדשים אין בזה משום לא בשמים היא. ומה שמבואר בגמ' בתמורה (הנ"ל) דגם בכה"ג שנשתכח יש משום לא בשמים היא, יש לחלק בין תורת הנגלה שיש איסור לבין תורת הנסתר -דמעיקרא בכוונה לא נמסרה לכל ישראל להדיא אלא רק בקיצור ורמזים כדי להעלימה, ותמיד היו ידועים ליחידי סגולה העיקרים והיסודות, ורק שבעתות רצון התגלו הדברים בתוספת פטרות ובהירות, ומשום"ה מותר דאי"ז נחשב שמחדשים דבר מעתה.

עו. א. הנה בחולין (כ:). נחלקו ב' התירוצים אם שן פסולה במליקה משום שאינה ימין, או דכשרה דשמאל גרע משן, ובביאור המחלוקת י"ב דנחלקו בחקירה זו, וכ"כ הקוב"ש (פסחים אות טז).
ב. הגמ' בשבת (צג:): מביאה את התוספתא (זבחים פ"א ה"ה) שמבואר שם דאם קיבל בימינו ובשמאלו כאחד פסול [לרבנן], אך אם השמאל אינה אלא מסייעת לימין כשר דמסייע אין בו ממש, והוכיח מזה הקה"י (זבחים יג, ג) דיסוד הדין הוא דשמאל הוי פסול, דאי יסודו הוא דבעינין ימין א"כ מ"ט כששוחט גם בשמאל שחיטתו פסולה, הרי יש כאן שחיטה כשרה מצד הימין ונע"ש שהוכיח כן מהי"ש"ש (חולין א, ז) שביאר לענין שחיטת ישראל וגוי יחד דשחיטתן כשרה, דהיינו משום שהגוי אינו פוסל אלא רק אינו כשר, ולא דמי להא דתנן (חולין מא:): דשנים השוחטים א' לשם דבר כשר וא' לשם דבר פסול דשחיטתן פסולה].
ג. המאירי (ברכות נא. כ') דלכתחילה לא תסייע השמאל לימין [כהא דאמר] בברכות (שם) לענין כוס של ברכה דלכתחילה לא תסייע שמאל לימין], ולכאור' משמע שיש חסרון בעצם לימין, דאם הוא רק העדר מה אכפ"ל שהיא מסייעת [אך אפ"ל דיש ב' דינים, א' לכתחילה ובזה יש חסרון בשמאל מצ"ע. ב' לעיכובא משום דבעינין ימין].

ד. ויל"ד מה הדין שמאל בבמה, ויש שר"ל דזה תליא בצדדים הנ"ל, דאם הוא דין בימין א"כ זה דין בכהן [כדילפי' דבעינין ימין היכא דכתיב כהונה], ובבמה אין דין כהונה, משא"כ אי הוי דין פסול בשמאל א"כ גם בבמה פסול [אך אי"ז מוכרח דאפ"ל דגם אי הוי דין בימין אי"ז מדיני הכהונה, ואע"פ דהדרשא היא בהיכא דכתיב כהונה אך י"ל דאי"ז גדר הילפותא, וכמו"כ אפ"ל להיפך, דאי הוי פסול י"ל דהוא פסול מדיני כהונה דהוי כמו זר וזר בבמה כשר].

ה. עוד יל"ד מה הדין באופן שקיבל בשמאל ואח"כ חזר וקיבל בימין האם תיקן או לא, וכ' הקה"י (שם) דזה תליא בצדדים.

עז. אחרי כתיב ערך זה הראוני שחובר על ענין זה ספר שלם בשם 'זכר עשה' (להרב אברהם יקותיאל אוהב ציון שליט"א י-ם תשס"ז) שאסף כעמיר גרנה על כל הנידונים המסתעפים בענין זה, עם ציונים למאות ואלפים, ע"ש.

עח. מן הראוי לציין לדברי מרן הגר"ח"ק שליט"א בתחילת ס' זכרון שעצם מציאות השכחה נבראה לטובת האדם, כמב' במדרש (קה"ר ג, י) שלא ילמד ב' או ג' שנים ואח"כ ילך ויתעסק במלאכתו, אלא יזיע עצמו בד"ת, ולעת"ל יזכירו לו גם מה ששכח, אך כל זה דוקא אם עשה כל מה שבידו ושכח מאונס, אך אם נתעצל ולא חזר לא יזכירוהו, ע"ש.

אונסו ת"ל "ופן יסורו מלבבך" במסיר מלבו הכתוב מדבר, ר' דוסתאי בר' ינאי אמר יכול אפי' תקפה עליו משנתו ת"ל רק. ריו"ח ור"א דאמר תרוייהו וכו' כל משמר תורתו נשמתו משתמרת וכל שאינו משמר את התורה אין נשמתו משתמרת. וכן תנן באבות (פ"ג מ"ח) דמעלה עליו הכתוב כאילו מתחייב בנפשו^ט.

וביומא (לח:) אי' דהמשכח דבר מתלמודו גורם גלות לבניו ומורידין אותו מגדולתו. ובסנהדרין (צ"ט.) אי' דהלומד תורה ומשכחה דומה לאשה שיולדת וקוברת. וכ"כ הראשונים דעובר בלאו דאורייתא ומנו זאת במנין המצוות (סמ"ג לאוין יג, סמ"ק מ' טו, בה"ג מ' קע, יראים סי' שנט ורבינו יונה בשע"ת ש"ג אות כח), אמנם הרמב"ם והחנינון השמיטו לאו זה [אלא כ' הרמב"ם (פ"א מת"ת ה") שחייב ללמוד עד יום מותו שנא' "ופן יסורו מלבבך כל ימי חיך", וכל זמן שלא יעסוק בלימוד הוא שוכח, אך לא כ' שעובר בלאו מיוחד], ועמדו ע"ז האחרונים^פ.

ובשו"ע הרב (הל' ת"ת פ"ג אות א' בקו"א) ביאר שיש ב' סוגי שכחה, א' שפוסק ופורש מהתורה ועי"ז שוכח מה שלמד, ובכה"ג עובר בלאו, ומה שלא מנאו

לל"ת בפנ"ע היינו משום שהוא חלק מענין א' עם מצות ת"ת. ב' שאינו לומד בסדר נכון ואינו חוזר כראוי על לימודו, ובכה"ג אינו עובר על לאו אלא הוא חיוב מפי השמועה ככל דיני התורה שבע"פ שכן קבלו חכמים ביאור מצות והנהגת הלימוד איש מפי איש, ומה שבגמ' דרשו זאת מפסוקים [השומר לך] "ושננתם" וכו' זהו אסמכתא בעלמא.

והנה בטעם איסור השכחה כ' ברבינו יונה (אבות ג, ח) כי יבוא להורות מתוך זכרוננו ויאמר כך אמר לי רבי ויאסור המותר ויתיר האסור ונמצאת תקלה באה על ידו ונקרא פושע מפני ששגגת תלמוד עולה זדון^{פא}. אך במגן אבות (לרשב"ץ שם) הק' דא"כ אף אם תקפה עליו משנתו יתחייב דלא היה לו להורות, ולכן פ' דעצם השכחה היא סיבה להתחייב בנפשו, דבפשיעתו שכח התורה המשמרתו ממות, ומשא"כ באונס אינו מתחייב דאי"ז בפשיעתו.

ובביתר ראש (אות סז) הו' מהגר"ח מואלוז'ין זצ"ל דאיסור שכחת התורה קאי רק על הראשונים שלמדו בע"פ. ובפשטות הביאור דכיון שהכל כתוב לא חשיב שכחה גמורה שהרי הכל כתוב ויכול לראות שוב ולהזכר^{פב} וול"ד למה שיכול

עט. ובשו"ע הרב (הל' ת"ת פ"ב ה"ה) כ' דאל יאמר אילו לא למדתי דבר זה לא נתחייבתי בנפשי ולמה אתחייב כשלמדתי ושכחתי, כי באמת אילו לא למד דבר זה לא 'מעלה עליו הכתוב' בלבד 'כאילו' מתחייב בנפשו אלא היה מתחייב בנפשו ממש.

פ. עי' דינא דחיי (לאוין יג) ואומר השכחה ובחק"ל (יו"ד ח"ג סי' קא) ודרך מצוותיך (ח"ב ד"ה והאזהרה התשיעית) כ' שהרמב"ם לא מונה ציוויים כלליים כמש"כ בסה"מ (שרש רביעי), והרבה אחרונים כ' (עי' יד דוד יומא פא. ומנחות שם, תעופות ראם על היראים שם, שו"ע הרב דלהלן) דהרמב"ם למד דהדרשא היא אסמכתא בעלמא, ע"ש מה שביאר. ובחש"ל סוטה (ה.) כ' שלאין הנלמדים מהשומר ופן הרמב"ם לא מונה במנין הלאוין. והנה הרמב"ן (ותאחנן ד, ט ובלאוין שלא מנה הרמב"ם מ' ב) כ' דלאו זה קאי על האיסור לשכוח את מעמד הר סיני. ולדבריו ג"כ צ"ל דהדרשא בגמ' על שכחת ד"א מתלמודו היא אסמכתא בעלמא. **פא.** וכ"מ במס' שמחות (ד, ד) דאי' על המשך המשנה באבות "... מתוך שאינו עוסק בה נמצא מטמא את הטהור ומטהר את הטמא".

פב. ולפי"ז יל"ד בשוכח חידוש שחידש מעצמו או ששמע מאחר באופן שאי"ז כתוב דיהיה שייך האיסור גם

מנורה מיסודות מסכת יומא [חלק ג'] בדרום רלה

לא תשתנה בשינוי הדורות ולא יחליף ולא ימיר דתו לעולמים.

וע"ש בשו"ע הרב שהאריך בסדר ודרך הלימוד לפי שיטתו המחודשת - שלא ימשיך ללמוד דברים חדשים עד שיזכור כל מה שלמד עד עתה, ומאידך אם זוכר ויכול ללמוד דברים חדשים אסור להמשיך לחזור אלא צריך ללמוד דברים חדשים ואל"ה נאמר עליו "ודלא יסיף יסף" ע"ש. וע"ע בשו"ת דברי יציב (יו"ד סי' קלה) שדבריו אינם שייכים בזה"ז ששכחה ירדה לעולם וע"ש שהרחיב.

בדברים המשכחים פג

כ' הא"ר (קע, כ) בשם ס' הגן דהממלא כרסו עובר בלאו דהשמר לך פן תשכח, ומשמע

לחזור וללמוד שוב מרבינו, דזה תליא בדעת אחרים, ועוד דזה התחדשות, משא"כ כאן התורה קיימת לפנינו]. אך בחי' הגרי"ז (עה"ת פר' ואתחנן) ביאר באופ"א דעיקר האזהרה היתה על המשנה שנמסרה מדור לדור איש מפי איש שלא תשכח, אך מה שבכתב א"צ לשמור אלא לקיים, ע"ש. והיינו דשורש האיסור הוא משום מסירת התורה [ולכאוי' זה טעם חדש ודלא כנת' מהרבינו יונה והרשב"ץ]. אך השו"ע הרב (הל' ת"ת פ"ב ה"ד) חלק ע"ז שגם בזה"ז נוהג איסור השכחה, ואע"פ שיכול לעיין בספרים מה ששכח אי"ז מועיל כלום, כי מיד ששכח עובר בלאו קודם שיעיין, כמו בימיהם שעובר בלאו בשעה ששוכח אף שאח"כ יחזור וישאל מרבו וילמדנו. ועוד שמצות התורה

בוה"ז. אך י"ל דלא על כל חידוש שאדם מחדש יש איסור שכחת התורה, אלא רק על מה שנמסר מחז"ל (וע"ע בהערות על הכתר ראש הנדפמ"ח מכוון ים-תשע"ז שדנו בוה).
פג. מרן הגרמ"ק שליט"א ליקט את הדברים הקשים לשכחה ע"פ המקורות בש"ס ופוסקים (ע"ש ובהוספות שבסוה"ס) ואלו הן (בקצרה): א. מי שאינו חוזר על תלמודו תמיד. ב. גאווה. ג. כעס. ד. דאגה. ה. המרבה סעודתו בכל מקום. ו. המכניס לראשו דברים בטלים. ז. מי שאינו עומד בפני רבו. ח. מי שאינו נזהר ליטול ידיו בדברים הצריכים נטילה. ט. האוכל ממה שאוכל עכבר או חתול או כלב. י. האוכל לב של בהמה. יא. הרגיל בזיתים. יב. השותה מים של שירי רחיצה. יג. הרוחץ במים הנותרים מן השתיה. יד. הרוחץ רגליו זו ע"ג זו. טו. המניח מלבושיו תחת מראשותיו. טז. העובר תחת הגמל או אפסר הגמל. יז. העובר בין ב' גמלים. יח. העובר בין ב' נשים. יט. אשה העוברת בין ב' אנשים. כ. העובר תחת ריח רע של נבילה. כא. העובר תחת הגשר שלא עברו תחתיו מים מ' יום. כב. האוכל פת שלא בשל כל צרכו. כג. האוכל בשר מזוהמא ליסטרוך. כד. השותה מאמת המים העוברת בבית הקברות. כה. המסתכל בפני המת. כו. הקורא כתב שעל הקבר. כז. המזיע עצמו בבית המרחץ כשהוא עומד. כח. המספר עם אשה בשוק. כט. המסתכל לזכר ונקבה בשעת תשיש. ל. המחליף מנעל של שמאל לימין. לא. התופר בגדיו עליו כשהוא לבוש. לב. האוכל חלב טמאה. לג. הלוש ב' מלבושים יחד. לד. המנגב ידיו בחלוקו. לה. המניח ספר פתוח ויוצא לו. לו. הנוטל צפרניו שנים זו אחר זו. לי. המסתכל בפני אדם הכועס או בפני הנדה. לז. אויר בבל. [ה.ה. יש להוסיף (ע"פ ס' זכר עשה): לט. הקישואים האבטיחים החציר השומים והבצלים. מ. המתנמנם בביהמ"ד. מא. השרוי בלא אשה. מב. האומר דבר שלא בשם אומרו (ירושלמי פ"ב דשקלים). מג. המשאיר ספר פתוח כשמפסיק מלימודו (ש"ך סי' רעז). מד. האומר שמועה זו נאה וזו אינה נאה (עירובין עד. ע"פ מאיר). מה. השותה מים רבים. מז. האוכל מכלים שבורים.

וזה כנגד זה עשה האלקים שישנם עצות וסגולות הטובים לזכרון : א. תפילה. ב. יראת שמים. ג. ענוה. ד. מיעוט תענוג. ה. שקידה וחזרה. ו. להוציא בפה וללמוד בקול רם. ז. להבין מה שלומד. ח. לחדש חידושים. ט. ללמוד מרב א'. י. ללמוד בצנעא לשמה. יא. ללמד תלמידים. יב. ללמוד בביהכנ"ס. יג. ללמוד מתוך הספר. יד. לעשות סימנים. טו. הרגיל בפת שחרית. טז. האוכל פת פחמין. יז. האוכל פת אפוייה כל צרכה. יח. האוכל ביצה מגולגלת בלא מלח. יט. הרגיל בשמן זית. כ. הרגיל בין ובשמים. כא. השותה מים של

משום שאין מונים חלקי המצוה והארון הוא בכלל מצות בנין המקדש, והרמב"ן תמה דהו ב' מצוות נפרדות שאין מעכבות זא"ז.

בבית שני וגדר המצוה – הנה בבית שני לא היה ארון, ופליגי תנאי (יומא נג:) אם הארון נגנז במקומו, או שנגנז בלשכת העצים, או שגלה לבלל. וגם בנוב וגבעון הקריבו אע"ג שהארון לא היה במקומו. וצ"ע היאך היה מותר להקריב קרבנות והרי כלים מעכבין זא"ז (שקלים ד, ב) פ"ה. וגם צ"ב למה באמת לא עשו ארון חדש כמו שעשו שאר הכלים פ"ה.

שנקט דעובר באיסור דאורייתא. אך כ' מרן הגר"ח"ק שליט"א (ס' זכרון ח"ב) דא"א לומר כן דבס' חסידים (ס' תתרח ובחדש ס' תתתשג) מבואר להדיא שאין בזה אפי' איסור דרבנן כיון דל"ח שמסירם מלבן, והיינו שאינו מוכרח שישכח, אלא זה רק גורם להחליש הזכרון פ"ה, ומ"מ בודאי נכון ליזהר לכתחילה מכל הדברים.

ולכאוי' יל"ד אם יש לחלק בין הדברים המשכחים בדרך טבעית לדברים המשכחים בדרך סגולית.

ארון (נג:)

א. מטו בי מדרשא דהגר"מ סאלוויצ'יק זצ"ל הוכיח פ"ה דהארון אין לו גדר דין של כלי המקדש, אלא יש לו דין עצמי, ולפי"ז א"ש

במנין המצוות – ש' הרמב"ן (מ"ע לג) דצריך למנות במ"ע בפנ"ע את עשיית הארון והכפורת, ודלא כהרמב"ם שלא מנה זאת

שיורי עיסה. כב. הטובל אצבעו במלח ואוכל. כג. המסתכל בפני צדיק. כד. המחזיק עצמו שחנן. כה. לומר אהבה רבה עד וליחדך באהבה. כו. לומר י' בני רב פפא אר סיום המסכת. כז. גירסא דינקותא. כח. הנזהר שלא להרהר בד"ת במקום שאסור או בתוך התפילה. כט. המקבל יסורים מאהבה. ל. הלומד ע"י נחל מים. לא. העוסק בפרק שירה. אה. יש להוסיף: לב. לשנות בזמרה (תוס' סוף מסכת מגילה). לג. ללמוד במקום מרווח ויפה, וכן בספר נאה ודפוס יפה שעי"ז יש לאדם מנוחת הנפש (תפא"י אבות רפ"א). לה. לצייר דמות רבו. לד. כתיבת הלימוד. לה. נישוק הספר בתחילת וסיום הלימוד. לו. ללמוד עם חברותא. לז. הרואה את דוד המלך (ויק"ר אחרי כ, א ויש ב' פ"ה אם היינו בחייו או בחלום). לח. הקושר קשרים (עי' ב"ר סו"פ וישב ופי' עץ יוסף). לט. האוכל צפורת כרמים (עי' שבת צ:). מ. הלומד בא"י. מא. אמירת פסוקים שמוזכר בהם אליהו במוצ"ש.

פד. מרן הגר"ח"ק שליט"א הוסיף "והוא מכויין להנאת עצמו לאכילה (ועי' רמב"ם פכ"א מאישות הי"א). ויל"ע בכוונתו אם בגוונא שלא יכוין להנאתו יעבור בלאו (ולכאוי' הרי עדיין אי"ז ודאי משכח). **פה.** אמנם זה מחלו' בירושלמי, ובמאירי (שקלים שם) מבו' דקיי"ל דאין מעכב אלא כיור וכנו, דהא תנן בעדויות אמר ר' יהושע שמעתי שמקריבין אע"פ שאין בית, ולפי"ז לק"מ. **פו.** האריכו בכ"ז בס' עיון הפרשה קונטרס התשובות (פר' תרומה), ושו"ר במנח"ח (צה, ט) הנדפמ"ח עם הערות ב'שולי המנחה' שהוסיפו בזה כו"כ ציונים, ע"ש.

פז. א. דהרמב"ם בחל' ביה"ב ביאר צורת כל כלי המקדש ואילו את צורת הארון לא כתב. וכן בסה"מ (עשה כ') לא הזכיר מצות הארון, ועמד ע"ז המנח"ח (צה, ט) וזמה משמע שאין הארון בכלל הכלי שרת. [ועי' לקמן במה שהבאנו די"א שמצות עשיית הארון נאמרה רק לשעתה ולא לדורות, ולפי"ז א"ש מה שהרמב"ם לא הביא זאת להלכה דאין בזה נפק"מ, וגם בסה"מ לא הביא מצוות שנאמרו רק לשעתן, אך י"ל דגם לפי"ז גדר הדברים הוא כמש"כ דאין לארון דין של כלי המקדש].

ב. במדרש הגדול (פר' תרומה) אי' שעושין במקדש ז' כלים מזבח וכבש לעלות בו וכיור וכנו כו' אבל הארון הרי הוא ללוחות ואינו מכלי המקדש.

ג. אי' בברכות (נה). א"ל הקב"ה למשה אמור לבצלאל עשה לי משכן ארון וכלים, ומשמע שדין עשיית הארון אינו בכלל מצות עשיית הכלים.

דהארון שעשה בצלאל לא נאבד לעולם והקפידה תורה שלא יעשו אחר³, וכ"כ המשך חכמה (שמות לז, א).

ה. בכתבי הגר"ח (סי' נו ועהש"ס יומא נב:) כ' דלמ"ד דהארון נגזו במקומו י"ל דנחשב שהארון באמת היה קיים גם בבית שני, ואע"ג דמחילות לא נתקדשו, י"ל דשלמה הכין את אותו מקום כדי שיגזו את הארון וקידשו.

ו. בכלי חמדה (פר' תרומה) כ' דכשם שלענין קדושת הבית קיי"ל דקדושה ראשונה קדשה לשעתה וקדשה לעת"ל, ה"נ קדושת הכלים לא פקעה. ומש"כ שהכלים מעכבים זא"ז היינו דווקא כשנמצאים במקדש, אך כשאינם קיימים אינם מעכבים.

ז. עו"כ הכלי חמדה (פר' פקודי) דדווקא שולחן מנורה ומזבח מעכבין זא"ז, שהיו שלשתן כא', אך הארון שהיה מונח בקה"ק בפנ"ע עם הפסק מחיצה לא היה מעכב.

ח. בקרבן העדה נקט בכוונת הירושלמי דמה שהכלים מעכבין היינו כ"א עבודתו המיוחדת לו, אך בארון שלא היה בו עבודה לא שייך עיכוב.

ט. המקד"ד (ב, א) כ' ליישב דלא עשו ארון אחר כיון שאין בו שום קיום עבודה שעיי"ז יתחנך נוכ"כ בס' הר אפרים (הוריות סי' יד), ושם הוסיף לבאר דאפי' את"ל שאת

הא דאין החסרון דמעכבין זא"ז. אך הגרי"ז נקט דהארון הוי מכלי המקדש^פ.

ב. הרש"ש (יומא שם) כ' שלא עשו הארון משום שחסרו לוחות העדות, וכתוב "ונתת אל הארון את העדות" דמשמע שעיקרו אינו אלא לצורך העדות, ושנה עליו הכתוב לעכב. ומשמע שנקט דהוא דין חיצוני שנתחדש שהוא לעיכובא, אך י"ל יותר - דכל מהות הארון הוא להיות 'ארון העדות', ובלא הלוחות חסר בעצם מהות החפצא של הארון. וי"ל לפי"ז דכל מה שהכלים מעכבין זא"ז היינו דווקא בכלים שהיו עושין בהן עבודה, אך בארון שלא היו עושין עבודה אלא היה רק מקום להניח את הלוחות אין מעכבין זא"ז.

ג. החת"ס (ח"ד סי' רלד במכתב לחותנו הגרעק"א) כ' דממש"כ "ונועדתי לך שם ודברתי אתך מעל הכפורת מבין שני הכרובים" חזי' דעיקר ענין הארון הוא לצורך מקום מועד לדבר עם מרע"ה, וכשארין נביא כמרע"ה אין הארון מעכב. וכעיי"ז י"ל ע"פ מש"כ הרמב"ן (ריש תרומה) שענין הארון הוא למקום מנוחת השכינה, וא"כ בבית שני שלא היה כ"כ השראת השכינה [כדאי' ביומא (כא:)] דמשו"ה בית שני היה חסר ה' דברים] אין הארון מעכב^פ.

ד. בבעל הטורים ומגילת אסתר (עשה לג) כ' דמצות עשיית הארון אינה נוהגת לדורות,

ד. בירושלמי (שם) אי' השמן המנורה והמזבחות והפרוכת מעכבין את הקרבן דברי ר"מ, וחכ"א אין לך מעכב את הקרבן אלא הכיור והכז, אך הארון לא נזכר כלל.

ה. בס' מנחת אשר דייק מהא דכל הכלים שהיו במקדש ארכו לארכו של בית, חוץ מהארון שעומד לרחבו של בית, ומבואר דדין הארון חלוק משאר הכלים [ומה"ט מקום ארון אינו מן המידה, דהוא דין בפנ"ע].

פח. דהא דין נשיאת הארון הוא בלויים, ודין משא הלויים הוא בכלי המקדש.

פט. וכעיי"ז כ' הכלי חמדה דכיון דגניזת הארון היתה ברצון השי"ת שיהיה הבית בלא ארון א"כ כ"ה מתכונת הבית ואינו מעכב.

צ. עי' במנח"ח שחולק דאם אין ארון צריך לעשות ארון חדש.

הכלים שלא היה בהם שירות היה אפשר לחנך ע"י משיחה, מ"מ הרי בבית שני לא היה שמן המשחה (כמש"כ תוס' נזיר מז.), וכן אפי' את"ל דנתינת הלוחות בארון הוי בגדר שירות, מ"מ בבית שני לא היה לוחות]. אך המקד"ד דוחה זאת דלחינוך א"צ עבודה ממש אלא סגי בעמידתן על מקומם לקדשם.

"לא יבואו לראות כבלע את הקודש" – הרמב"ם (סה"מ שורש ג) כ' דאין למנות האיסור לראות את הארון בכלל מנין המצוות, כי אי"ז נוהג לדורות אלא נהג רק במדבר. אך הבה"ג מנה זאת במנין המצוות דס"ל דנוהג לדורות, ובאמת כ"מ בגמ' ביומא (נד.) דאף בבית שני נהג האיסור ורק בבית ראשון לא נהג [משל לכלה כיון שבאה לבית חמיה אינה צנועה מבעלה וכו']. וצ"ל בדעת הרמב"ם דכיון דאינו לאו הקבוע לדורות [ואף לעת"ל לא ינהג כמו בבית ראשון] אין למנותו במנין המצוות.

הגר"ח (יומא נב: בענין אבן שתיה ובתוספת ביאור ע"פ מנח"א שם) דייק מהרמב"ם (רפ"ד מביה"ב) דיש חילוק בגדרי הדין, שצנצנת המן ומטה אהרן עיקר דינם הוא שצריך שיהיה מעשה הנחה "לפני העדות", משא"כ שמן המשחה א"צ שיונח לפני העדות, אלא רק דמקומו הוא במקום שהארון שם [ונפק"מ דאפי' את"ל כמנח"ח הנ"ל שהנוטל הדברים מלפני הארון עובר בעשה, היינו דווקא בצנצנת המן ומטה אהרן דע"ז היה מצוה להניח שם, אך בשמן המשחה אין מצות הנחה].

צורות (נד:)

כתיב (שמות כ, כ) "לא תעשון אתי אלהי כסף ואלהי זהב לא תעשו לכם", ודרשו בע"ז (מ"ג) ור"ה (כד:) מכאן לאיסור עשיית כמה סוגי צורות: א. תבנית ההיכל וכליו. ב. תבנית ד' פנים בהדי הדדי. ג. פרצוף אדם. ד. דמות אופניים ושרפים וחיות הקודש ומלאכי השרת. ה. חמה ולבנה כוכבים ומזלות. וביאר הריטב"א דכולם

הנחת צנצנת המן, המטה ושמן המשחה לפני הארון – הנה בגמ' ביומא (נב:) אי' דילפינן שלפני הארון היה מונח צנצנת המן מטה אהרן ושמן המשחה [וממילא ידעינן דכשהארון נגנז גם אותם הדברים נגנזו (ע"פ הר"ש סירילאו פ"א דשקלים והגבור"א שם, ודלא כפרש"י בהוריות יב. שפי' דהגז"ש קאי אהא דנגנזו כמוהו)].

ובמנח"ח (צה, יד) תמה למה לא מנו זאת מוני המצוות למ"ע. והרמב"ם (שורש ג) כ' לגבי צנצנת המן שהיא מצוה לשעה ולא לדורות. וביאר הגר"ח (הו' בכתבי הגר"ז כריתות ה:) דאע"ג דכתיב "למשמרת לדורותיכם", אין הכוונה שעצם

צא. וצינינו שכ"כ האבן עזרא (יסוד מורא שער ב), ועי' בגרפ"פ על הרס"ג (פר' נב, ר-א) מה שהעיר על המנח"ח.

שינה קצת אין איסור. ובמנח"ח (שם) נתקשה דמסתבר שכל האיסור הוא כשיעור המקדש המשמש לפניו יתברך באותה שעה, או כמקדש שעתיד לשמש, ובזה"ז אי"ז שייך שהרי אין אנו יודעים הרבה דברים היאך יהיה בביהמ"ק השלישי, וע"כ כ' המנח"ח דלולא דמיסתפינא מחבראי וכ"ש מרבתי הייתי אומר דאיסור זה אינו נוהג בזה"ז. ולפי הפוסקים צ"ל דנאסר לעשות כתבנית כל הבנינים שהיו.

ובגדר האיסור לעשות כלי המקדש מבואר במהרי"ק (שורש עה הו"ד בב"י יו"ד סו"ס קמא) ובתבואות שור (ר"ה כד). שיש בזה ב' אופנים, א' כשעושה באופן הכשר, אע"פ שבפועל אין עושים כן לכתחילה. ב' אפי' כשעושה באופן שאינו כשר, אך צורתו ע"פ מראית העין נראית ככלי המקדש, אך הגרעק"א (בשו"ע על הש"ך סקל"ו) והמנח"ח (רנד, יא) נקטו שבאופן שאינו כשר אין איסור.

עו"ב המנח"ח (שם אות יג) דכל האיסור הוא רק בכלים שנתפרשו בתנ"ך או ברוה"ק שהקפידה תורה על צורתן, אך שאר כלים שעשו במקדש מדעת עצמן לנוי אין איסור^{צב}.

נדרשים מדרשא א' דכולהו כחדא חשיבי ושקולים הם ויבואו כולם, שכולם בכלל אתי.

תבנית ההיכל וכליו- הנה בפשטות סוגיית הגמ' נראה דגדר הך דינא הוא כאיסור עשיית שאר הצורות דילפי' מ"לא תעשון אתי", והיינו שהוא משום סרך ע"ז, אך מהרמב"ם (פ"ז מביה"ב ה"י ופ"ג מע"ז ה"י וי"א) והחנינוך (מ' רנד) מבואר דאינו אלא משום מורא מקדש (עי' מנח"ח שם ובמ"ל ט ביאר מהו המקור לזה, וע"ע רדב"ז על הרמב"ם הל' ביה"ב).

ובהג' חש"ל (ע"ז שם) כ' דנפק"מ אם האיסור מה"ת הוא רק בעשייה כמו בשאר הצורות דכתיב "לא תעשון" (וכ"כ בתוס' ורא"ש בע"ז), או שבזה אסור מה"ת גם בשהייה (וכ"כ ר"ן ורשב"א יומא נד. ריטב"א ומאירי בע"ז) משום מורא מקדש.

עד נפק"מ שיל"ד דתליא בין הצדדים, האם יש ע"ז מלקות (עי' מנח"ח מ' רנד ודרך חכמה פ"ז מביה"ב ס"ק נה).

והנה האיסור לעשות כתבנית ההיכל נפסק גם בטור ושו"ע ומבואר בפוסקים דהוא איסור מה"ת גם בזה"ז^{צג}, ותבנית היכל היינו דווקא כשיעור ארכו רחבו ורומו ואם



^{צב}. וכ"מ בשאילתות שאילתא נז, תוס' ומאירי בע"ז.

^{צג}. וע"ע בס' משנת חיים (שמות ס' סה) שהגדיר בנו"א שהאיסור הוא רק במה שמעכב את העבודה דהוי כחלק מתבנית המקדש.

הרב גמליאל הכהן רבינוביץ

מח"ס 'גם אני אודך' וש"ס

חקרי הלכות במי שאוכל בשוק פסול לעדות

הנה חקרתי בחמלת ה' עלי שאלות חדשת בענין האוכל בשוק, וכתב לי ידיד נפשי היקר הגאון המופלא רבי אמיר ולר שליט"א מח"ס אמרתו ארץ וש"ס נכבדים, תשובה ערוכה ואדירה, ואלו דבריו היקרים: לכבוד ידיד נפשי וחביבי, ליש ולביא, איש רם ונעלה, מיחידי סגולה, רב פעלים לתורה ולתעודה, אוצר כלי חמדה, כש"ת הגה"צ רבי גמליאל הכהן רבינוביץ שליט"א, מחה"ס החשובים "פרדס יוסף החדש" על שבת והמועדים, ו"גם אני אודך" ועו"ס רבים. אחדשה"ט. להלן כמה תשובות לשאלות שחקר כת"ר נר"ו בענין האוכל בשוק פסול לעדות.

מקור הדין

בגמרא בקידושין (דף מ סע"ב) איתא, ת"ר האוכל בשוק הרי זה דומה לכלב, ויש אומרים פסול לעדות. אמר רב אידי בר אבין הלכה כיש אומרים. ע"כ. ורוב ככל רבותינו הראשונים והאחרונים הביאו דין זה להלכה.

בדעת רש"י ז"ל

והנה רש"י (ד"ה ופסול לעדות) פירש, שהטעם שמי שאינו לא במקרא ולא במשנה דאיתא התם שפסול, "כיון שאינו מן היישוב ממילא אינו מקפיד על עצמו ואין לו בושת פנים, וכן האוכל בשוק הואיל ואין מקפיד על כבודו אינו בוש לזלזל בעצמו וליפסל". ע"כ. ובפשטות נראה מדברי רש"י דבכל גוונא כיון שאוכל בשוק נפסל כיון

שאינ לו בושת פנים, ומשמע שאפילו בפעם אחת. אמנם הב"ח (חו"מ סי' לד) כתב בדעת רש"י, דהיינו דוקא דרגיל הוא לאכול תמיד בשוק דאין לו בושת פנים וכו'. ע"ש.

ג' פירושי התוספות

ובתוספות (שם ד"ה ויש אומרים) הקשו על פירוש רש"י ממעשה שהובא בירושלמי (מעשרות פ"ג הי"ב) שרבי שמעון בנו של רבי אכל בשוק, ופגשו רבי מאיר ואמר לו שאין שבח לתלמיד חכם שיאכל בשוק, ומשמע שרק לתלמיד חכם זה גנאי לאכול בשוק ולא לשאר בני אדם. ומחמת כן הביאו התוס' ג' פירושים על דברי הגמ': א. רבינו חננאל פירש, דהכא מיירי שהוא חוטף מאנשים ואוכל ולכן פסול, משא"כ בירושלמי לא מיירי בחוטף*. והקשו התוס'

א. ורבים מן הראשונים הביאו דברי ר"ח הללו ומהם בפסקי ריא"ז (סנהדרין פ"ג אות יז), וברא"ש (פ"ק דקידושין סי' סה), ובפי' ר"י אלמדארי (סנהדרין כו:), ובמרדכי (קידושין סי' תקג), ובחידושי הריטב"א (קידושין מ:), ובנימוקי יוסף (שם), ובפסקי מהר"ח אור זרוע (סנהדרין פ"ג אות יח), וכ"כ בהגהות אשרי (פ"ג דסנהדרין אות יב), פירוש האוכל בשוק היינו שחוטף משל אחרים פחות משה פרוטה ואוכל. מא"ז. ע"ש.

על הר"ח שאם מיירי בחוטף הרי הוא גזלן, ופשוט שפסול, ותירצו ב' תירוצים, הא' שחוטף פחות משהו פרוטה^ב. והב' שגזול דבר שאין מקפידים עליו. ב. רבינו אליהו פירש, דמיירי שהולך וטועם קצת מכל אחד כאילו רוצה לקנות מהם, ואתי שפיר מה שדימוהו לכלב, שדומה לכלב שאוכל קצת כאן וקצת כאן. ג. ורבינו תם פירש, שאוכל בשוק היינו שאוכל סעודה של פת שגנאי ביותר, ומעשה דר"ש ברבי שהובא בירושלמי לא הוה בפת, ומ"מ גנאי הוא רק לתלמיד חכם^ג. ע"ש.

האם לדעת ר"ת דוקא בקובע סעודתו נפסל לעדות

והנה מרן בבית יוסף (ח"מ סי' לד) הביא שהרא"ש (סי' סה) כתב סברת רבינו

תם ולא הזכיר בה פת, אלא כך כתב, ורבינו תם פירש דהאי אוכל בשוק היינו כשאוכל שם סעודתו. וביאר הב"י דס"ל להרא"ש אליבא דר"ת דאוכל בשוק היינו קובע סעודתו בשוק. וכ"כ להדיא הטור שם. ומשמע דס"ל למרן אליבא דהרא"ש, דכשקובע סעודתו בשוק אף בלא אכילת פת פסול לעדות. אולם הרא"ש בתוספותיו (קידושין שם) כתב, שאוכל שם סעודת פת דגנאי הוא טפי בפת כשאוכל ומברך בשוק. ע"כ. ונראה לומר דאף מש"כ בפסקיו שאוכל שם סעודתו, כוונתו היא לסעודת פת. וכ"כ בקרבן נתנאל (שם אות ל) לבאר מש"כ הרא"ש, כשאוכל שם סעודתו דהיינו פת, דכל הסעודה קרי ע"ש לחם. וכ"ה בתוס'. ע"ש. ובדאי שזוהי גם כוונת הטור שדרך בדרך אביו הרא"ש. וכתב ע"ז הג"ר אייל

ב. ולכאורה יש להקשות, דהא קי"ל דאסור לגזול ולגנוב אף פחות משהו פרוטה, כמ"ש הרמב"ם (פ"א מהל' גניבה ה"א וה"ב, ובפ"א מהל' גזילה ה"ב), ומרן בש"ע ח"מ (סי' שמח ס"א, וסי' שנט ס"א) שאסור לגזול או לעשוק או לגנוב אפילו כל שהוא. ע"ש. ונראה דר"ל דאע"ג דגזילה אסורה אף בפחות משהו פרוטה, מ"מ בכה"ג אינו נפסל לעדות. ודו"ק. וע' מה שהאריך בזה בקובץ שואל ומשיב ח"ג (סי' סו בהערה) ואכמ"ל. ובאמת דיש סיוע לסברת ר"ת מהא דאיתא במסכת כלה רבתי (פרק י' דנ"ה ע"ב): האוכל בשוק חברו של כלב, והני מילי בנהמא ומידי דרעבתנותא, אבל מידי אחרינא לא. ע"כ. הרי להדיא שדוקא באכילת פת שהוא גנאי יותר וכפירוש ר"ת. וכ"כ בספר יגל יעקב בהגהותיו על השו"ע (סי' לד סעי' יח): ואני מצאתי בספר כלה רבתי כדברי ר"ת. וכ"כ בספר עבודת המלך (פ"ה מהלכות דעות ה"ב) שהתוס' שחילקו בין פת למידי אחרינא הוא כמבואר במסכת כלה. ע"ש. וכ"ה במטה יהודה על ספר מדרש מספר (ערך אכילה ושתייה אות סב). וכ"כ בפירוש מעין גנים על מסכת כלה שם, דמכאן מוכח להדיא כפירוש ר"ת שפי' דהא דאמרין האוכל בשוק פסול לעדות, היינו שאוכל סעודה דפת דגנאי יותר. וכ"כ הגר"ח קנייבסקי שליט"א בפירושו למסכת כלה שם. ולכאורה הוא פלא שלא הזכירו רבותינו בעלי התוספות והראשונים הא דמסכת כלה, ובהגהות רגלי מבשר על ספר התשבי (אות חי) כתב, שבעלי התוס' לא ראו ברייתא זו, וכפי הנראה לא הייתה מצויה ביד כל, ולכן הביאו כן רק בשם רבינו תם ולא הזכירו דהכי איתא בברייתא. ע"ש. והביאו בספר מעט צרי (עמ' ד). וכ"כ הגרי"ח סופר שליט"א בספר שלום יעקב (סי' כה) דאין לתמוה מדוע שום אחד מרבותינו הראשונים לא הזכיר דברי רז"ל במסכת כלה, כי כבר נתברר אצלי בראיות שמסכת זו לא הגיעה לידי רבותינו הראשונים ז"ל, ולכן אין כאן תמיהה כלל. ע"ש. אמנם בשו"ת אפרקסתא דעניא ח"א (סי' קעז אות ג) כתב, שאכן כדברי רבינו תם מבואר להדיא במסכת כלה, ובאשר נסתפק הרב השואל אם מסכת זו הייתה למראה עיני רבותינו הראשונים, הנה בודאי שמסכת כלה הייתה למראה עיניהם ז"ל, דהרי אמרו חז"ל (שבת קיד). איזהו ת"ח וכו' זהו ששואלין אותו דבר הלכה בכ"מ ואומר ואפילו במסכת כלה. ופירש"י ואפי' במסכת כלה, דלא רגילי בה אינשי. אלא דמסכת כלה רבתי אפשר דלא הייתה לפניהם, או דלא הווי רגילי בה. וי"ל דר"ת כיוון לדבריהם ז"ל, וכיו"ב כתב הג"ר יוסף צבי היילפרין בספרו צרי לנפש יפה (סי' יז אות ג). ונראה לומר דמה שאמרו במסכת כלה והני מילי בנהמא ומידי דרעבתנותא, או או קאמר, ותרי מילי ניהו, או שאוכל פת

(שם ס"ק לו), שכתבו ליישב דברי רי"ו
דהרמב"ם סובר כר"ת. ע"ש. ואכמ"ל.]

הרי שביאר בדעת הרמב"ם, דמה שאמרו
בגמ' שפסול לעדות הוא רק באוכל
בפני כל העם, אך כשאין בשוק רוב העם
באותה העת אלא מקצת עוברים ושבים,
עדיין לא נפסל לעדות, ומ"מ לת"ח ראוי
להימנע אף בכה"ג.

ובדרך זו יישב בכסף משנה מ"ש הרמב"ם
בהלכות דעות (פ"ה ה"ב) וז"ל:
כשהחכם אוכל מעט זה הראוי לו לא יאכלנו
אלא בביתו על שלחנו, ולא יאכל בחנות ולא
בשוק אלא מפני צורך גדול, כדי שלא יתגנה
בפני הבריות. ע"כ. והנה משמע לכאורה
דהקפידא מצאה מקום לנוח רק אצל ת"ח
ולא אצל שאר העם, ודלא כמ"ש בהלכות
עדות הנז' לעיל, דהתם משמע שהאיסור הוא
על כל בני האדם ולא דוקא בת"ח. ותירץ
בכס"מ, דמ"ש בהל' עדות היינו כשאוכל
בפני כל העם, וזה שייך בכל בני האדם,
ואילו בהל' דעות מיירי באוכל בשוק בעת
שאין מצויים שם רוב העם, ולכן אינו נפסל
לעדות, אבל לת"ח ראוי להימנע גם בזה אם
לא במקום צורך גדול. ע"ש.

אמנם הב"ח (חו"מ סי' לד) רוח אחרת עמו
בדעת הרמב"ם, והיינו דאינו פסול
לעדות אלא בדאית ביה תרתי, דאוכל בשוק
בפני הכל וגם בשעת אכילה הולך ואוכל
ואינו יושב במקום אחד, והך דירושלמי אינו
אלא ביושב בשוק במקום אחד ואוכל,
דלשאר בני אדם אין קפידא, ולת"ח גם זה

שרגא נר"ו בקובץ נר דוד חי"ג (סי' ב),
דמסתברא מילתא דאילו ראה מרן דברי
הרא"ש בתוספותיו, לא היה משוה פלוגתא
בין התוס' להרא"ש בסברת ר"ת, ועכ"פ גם
לדברי מרן ז"ל בין לדעת התוס' ובין לדעת
הרא"ש בסברת ר"ת, האוכל מעט פת בשוק
אינו נפסל לעדות, אלא דוקא באוכל סעודה
שהיא לפחות כזית פת. רק דלשיטת הרא"ש
ע"פ מה שלמד מרן ז"ל כשקובע סעודתו
בשוק אף בלא פת נפסל לעדות, וכגון שאוכל
מנה הראויה להתכבד שהיא ארוחה ממש אף
שאכלה בלא פת, בכה"ג ס"ל למרן שגם זה
בכלל סברת ר"ת שפסול לעדות. וראה בזה
עוד בספר משפט ערוך (סי' לד סעי' יח אות
ב ובהערות 3-4) ע"ש.

בדעת הרמב"ם ז"ל

והרמב"ם (פ"א מהל' עדות ה"ה) כתב
וז"ל: הבזויים פסולים לעדות
מדבריהם, והם האנשים שהולכים ואוכלין
בשוק לפני כל העם, שחשוב ככלב ואינו
מקפיד על עדות שקר. עכ"ל. ועיין בבית
יוסף (שם) שהביא משמיה דרבינו ירוחם
(מישרים נתיב ב ח"ד, דף יג.) שכתב דדעת
הרמב"ם היא כדעת ר"ת. ומרן הב"י העיר
ע"ז, וז"ל: ולא ראיתי בדברי הרמב"ם הכרע
לכך, ויותר נראה לומר דס"ל דהא דאמרין
פסול לעדות היינו כשאוכל בשוק בפני כל
העם, אבל אם אוכל בשוק שאין בו רוב העם
אלא קצת עוברים ושבים, לא מיפסיל והיינו
ההיא דירושלמי. ע"כ. [ועיין בספר ראש
יוסף (סי' לד ס"ק סב), ובספר פנים במשפט

וכפירוש ר"ת, או שאוכל בדרך רעבתנות כדוגמת החוטף ואוכל כפירוש ר"ח, שהוא ודאי דרך רעבתנות, ובחד
מינייהו נפסל לעדות וכדאמרן. והביא כל הנ"ל הג"ר אייל שרגא שליט"א בקובץ נר דוד חי"ג (סי' ב) ומשם
בארה. וע"ע להג"ר יצחק מאזוז נר"ו בקובץ ויען שמואל חי"ט (סי' עז הערה 2) ודו"ק.

שאם אוכל בדרך ארץ ולא בגרגרנות אפילו בפני העם ואפילו פת לחם אינו נפסל לעדות. וע"ע בחידושו לסנהדרין (כו:).

סיכום השיטות עד כה

ונמצא דשבעה קנים יוצאים מן המנורה בגדר האוכל בשוק פסול לעדות: א. לדעת רש"י כל שרגיל הוא לאכול בשוק. ב. לדעת ר"ח כל שחוטף ואוכל. ג. לדעת רבי אליהו כל שהולך אצל המוכרים וטועם משל כולם מעט מעט כאילו רוצה לקנות מהם. ד. לר"ת דוקא בסעודת פת. ה. להמאירי כל שאוכל בשוק בגרגרנות ובחיפזון. ו. להב"י בדעת הרמב"ם כל שאוכל בפני כל העם. ז. להב"ח בדעת הרמב"ם כשהולך ואוכל בשוק בדרך הליכתו.

טעם הפסול משום בזיון ולא משום

איסור

וברוב ככל הראשונים מבואר הטעם דפסול לעדות משום שהוא מזלזל בעצמו ואינו בוש לאכול בפרהסיא, ולכן הוא בכלל הבזויים הפסולים לעדות, דכל המזלזל בעצמו אינו כשר להעיד. וברור שאין הפסול משום דעביד איסורא או דחשיב רשע. וכמבואר בדברי רש"י והרמב"ם הנ"ל. וכן כתב להדיא רבינו חננאל בתשובה שהובאה בספר גנזי קדם (חלק ג תשובה ד) וז"ל: האוכל בשוק לא איפסל מחמת הרשע ולא מחמת איסורא דעבד, אלא משום דזלזול עבד בנפשיה בפני רבים וכו', ומי שמזלזל בעצמו באכילה בשוק פסול לעדות. ע"ש. וכ"ה באוצר הגאונים (קידושין סי' רמ). גם

אינו שבח. והעיר על פירוש מרן הב"י שחילק בין בשוק בפני כל העם ובין בשוק היכא דליכא אלא קצת עוברים ושבים, דלא נהירא, אלא כל שוק שזה כיון דרבים בוקעין בו, ולא נאמרו דברי חז"ל לשיעורין. ע"ש.

ואיך שיהיה היוצא מדברי הרמב"ם, דאין חילוק אם אוכל פת או מאכל אחר, אלא לדעת הב"י אליבא דהרמב"ם, כל שאוכל במקום שיש הרבה אנשים נפסל לעדות, ובמקום שיש רק קצת עוברים ושבים אין קפידא, ומ"מ ת"ח צריך להימנע גם בזה אם לא במקום צורך גדול. ולדעת הב"ח אליבא דהרמב"ם, אם אוכל בשוק בפני העם וגם הולך ואוכל, דהיינו שאינו יושב במקום אחד, נפסל לעדות, אבל אם יושב בשוק במקום אחד ואוכל אין קפידא, ות"ח צריך להיזהר גם בכך"ג.

דברי המאירי ז"ל

ועין רואה לרבינו המאירי (קידושין שם) שכתב בזה"ל: ובתלמוד המערב פרשה בחוטף ואוכל. ופרשה רבותי שאוכל דרך גרגרנות בחפזון על דרך "חוטפין מצה בערבי פסחים" (פסחים קט וכפירש"י שם ודלא כפי' הרשב"ם), שאם חטיפה ממש האי יש לך סרך פסול מצד אחר והוא הגזל, אלא שמ"מ כבר פירשה שם [בירושלמי] בגזל פחות פחות מפרוטה ואוכל בשוק. והוא שאמרו שם, ר' חזא ליה לר"ש ברבי אכיל בשוקא, אמר ליה גנאי הוא לתלמיד חכם שיאכל בשוק, והקשה לו מזו שאף בכל אדם אמרו שפסול לעדות ופירשה בחוטף פחות משה פרוטה ואוכל. עכ"ל. ולדבריו יוצא

ד. וראה בספר הזכרון "אהל חייא" (עמ' לו הערה 192) שהקשו, דדברי רבינו חננאל בתשובה הנ"ל סותרים למה שכתבו התוס' בשמו, דבתשובה כתב שאינו פסול מחמת שהוא רשע או שעבר על איסור, אלא רק מחמת שהוא מזלזל בעצמו. ואילו התוס' כתבו בשמו דדמי לכלב ופסול לעדות משום שהוא חוטף מאנשים

ערומים בשוק בעת שהם עסוקים במלאכה מנוולת וכיוצא באלו שאין מקפידים על הבושת, שכל אלו חשובים ככלב ואין מקפידים על עדות שקר וכו'. עכ"ל. הא קמן שצדיק עת'ק לשון קדשו של הרמב"ם הנ"ל.

ובפשטות יש לומר ע"פ דברי מרן בב"י שביאר בדעת הרמב"ם דעיקר החילוק הוא אם יש הרבה אנשים או קצת אנשים, יוצא שאם אדם יושב במקום שרבים עוברים ושבים שם ורואים אותו אוכל הרי נפסל לעדות, אבל אם יושב במקום שמעט אנשים עוברים ושבים, וכגון מסעדה או בקרן זווית, אינו נפסל בכך. ועוד, דאם נקטינן כהרמב"ם, הרי שאין חילוק מה הוא אוכל, אם פת או פירות או מיני מזונות וכו"ל, כי העיקר לפי זה שלא יאכל בפני רבים, ולא משנה מה אוכל.

ונראה לכאורה שלדברי מרן ז"ל ההליכה בשעת האכילה אינה כתנאי לפוסלו לעדות, כמו שכתב הב"ח הנ"ל, ולפי זה צריך לומר דמה דנקט מרן לשון "שהולכים" ואוכלים בשוק בפני כל העם לאו דוקא הוא, וצריך לומר שכמו שכתב בב"י לפרש ולבאר בדעת הרמב"ם שהחילוק הוא בין הרבה אנשים למעט אנשים כך נפרש לשונו גם בש"ע. וממילא כמו שלא הצריך בבית יוסף תנאי זה שיהיה הולך ואוכל, כך יפרשו דבריו

בחי' הר"י מיגאש (קידושין מ:) כתב, פירשו הגאונים ואמרו לאו משום דאיפסיל מחמת רשע הוא ולא משום דאיסורא קעבד, אלא משום דהוא פחות וירוד ואינו נוהג כבוד בעצמו, ומי שזאת מעלתו אין עדותו מקובלת. ע"ש. וכ"ה בשו"ת הר"י מיגאש (סי' קנט). וכ"כ בתשובות הרשב"א המיוחסות להרמב"ן (סי' קיא) בזה"ל: שהרי פסלו אוכל בשוק, ואין זה מצד שבא בו האיסור בתורה או בדברי סופרים וכו', והטעם לזה הוא שהאוכל בשוק מזלזל עצמו הרבה למלא בטנו, ומי שעושה כן ניכר מתוך מעשיו שאין חושש לדבר, ושמא ג"כ לא יחוש לזלזל בעדותו. עכ"ד. ובהגהות אשרי (פ"ג דסנהדרין אות יב) כתב, האוכל בשוק דומה לכלב ופסול משום דכיון דחציף כולי האי יקבל נמי שכר להעיד שקר. ע"ש. ונראה שר"ל שאין החשש שיעיד שקר סתם אלא שמא יעיד שקר כדי לקבל שכר. וע"ע בשו"ת מהר"י ווייל (סי' קכח), ובערוך השלחן (סי' לד סעיף יח) ואכמ"ל.

בירור דעת מרן הש"ע ז"ל

אחר הדברים האלה נרדפה לדעת מה דעת מרן בשלחנו הטהור (חור"מ סי' לד סעיף יח) וז"ל: הבזויים פסולים לעדות מדבריהם, והם האנשים שהולכים ואוכלים בשוק ובפני כל העם, וכגון אלו שהולכים

ואוכל. ומשמע דעביד איסורא. ע"ש. אמנם נראה ליישב דס"ל להר"ח דלא הוי איסור הפוסל לעדות בחטיפה זו, אלא שהעושה כן, דהיינו גם חוטף וגם אוכל, הוא מבזה עצמו ביותר, ולכן נפסל לעדות. והיינו דכוונתו בתשובתו שלא האיסור הוא הגורם לפסול אלא הזלזול בעצמו הוא הגורם, וכשהוא גם חוטף וגם אוכל הוא מבזה עצמו ביותר ולכן נפסל. ודו"ק. וכן מבואר בהגהות הרמ"ך על הרמב"ם (פי"א מהל' עדות ה"ה) בדעת ר"ח, דאין בחטיפה זו איסור הפוסל לעדות, וז"ל שם: ר"ח פירש שחוטפין ואוכלין כמו הכלבים שחוטפין ואוכלין, ואפילו לא יחטפו כי אם פחות משהו פרוטה פסולין לעדות כיון שמבזין עצמן כל כך, וכן מפורש בירושלמי, אבל משום אכילה לחודה לא יהיה פסול לעדות. וצ"ע. ע"כ. וכן מדויק בעוד כמה ראשונים שכתבו שפסול לעדות מחמת שמבזה עצמו, והביאו פירוש ר"ח המובא בתוס', וס"ל דהיינו הך. וע"ע מה שהאריך בזה בקובץ שואל ומשיב ח"ג (סי' סו), ובקונטרס "שלמי חיים" להרה"ג ר' חיים מלין שליט"א (אות ד) ואכמ"ל.

גם בש"ע. וכן פירש הסמ"ע (שם ס"ק מד) דכשאינו בפני כל העם אמרו בירושלמי דגנאי הוא לת"ח לעשות כן, אבל אין אדם נפסל בכך. וכ"כ בבאר הגולה (סק"ו) ע"ש.

אלא שעדיין יש להסתפק קצת בזה, דאפשר לומר שמה שלא כתב מרן ז"ל דבעינן אכילה תוך כדי הליכה בבית יוסף, היינו משום שהדבר פשוט שמדובר רק כשהולך ואוכל, ואין צורך לבאר ולפרש דבר זה ברמב"ם אחר שנכתב להדיא בצורה ברורה ביותר, ולרוב פשיטותיה אין צורך בביאור. ורק כדי ליישב את הקושיא מהירושלמי הגיע לחלק בין הרבה אנשים למעט. ולפי זה תצא קולא, שרק בהולך ואוכל בפני כל העם נפסל לעדות, אבל אם יושב אפילו בפני כל העם כשור לעדות.

האם רק כשאוכל דרך הילוכו נפסל לעדות

ואכן בקדש חזיתיה להגר"י אייבשיץ באורים ותומים (סי' לד ס"ק לח) שאחר שהביא ד' הסמ"ע הנ"ל, כתב, ועוד יש לחלק בין ההולכים בשוק ואוכלים שהוא פחיתות גדול בזוי מאד, ובין הקובעים מקום בשוק שהוא אינו כבוד לת"ח אבל לא בשביל כך מיפסיל לעדות. ע"כ. וכן כתב היעב"ץ בהגהותיו לקידושין (שם תוד"ה וי"א), דיש לחלק בין שוק שמצויים בו רבים לשוק שאין מצויים בו רבים, ועוד יש לחלק בין הולך בשוק ואוכל דרך עראי, ליושב שם ואוכל בדרך קבע, ומסיים שכל החילוקים נכונים. ע"ש. ושוב מצאתי בשו"ת הרב"ז ח"א (סי' כא אות ב) שדייק כן מלשון הרמב"ם הנ"ל, דכל הקפידא היא דוקא בהולך ואוכל, אבל ביושב ואוכל אינו נפסל לעדות. עש"ב.

גם אשו"ר להגאון רבי דוד שפרבר זצ"ל בשו"ת אפרקסתא דעניא ח"א (סי' קעז

אות ג) שעמד בזה, וזת"ד שם: ולולא מסתפינא הייתי אומר דמקום הניחו לי מן השמים לדייק בלשון הזהב של הרמב"ם ז"ל ולמצוא בו שיטה חדשה, דהרי כתב "שהולכים ואוכלים", זאת אומרת דדוקא באוכל דרך הליכה שהוא דרך רעבתנות, משא"כ בעומד ואוכל לא מיפסל, ומ"מ גנאי הוא לת"ח. ובהכי מיירי הירושלמי. אבל הטור ז"ל נראה דלא ס"ל הכי בדעת הרמב"ם, שהרי בסעי' למ"ד שם שהעתיק לשון הרמב"ם השמיט תיבת שהולכין, אבל הב"י אע"ג דבכ"מ ובב"י לא עמד על דיוק לשון זה, מ"מ בשלחנו הטהור (סעיף יח) העתיק גם תיבת "שהולכין" אע"ג דהטור השמיטו, ומשמע לי לומר דבסדרו שלחנו הערוך כבר עלה על דעתו דיש לרמב"ם ז"ל כוונה מיוחדת בתיבת "שהולכין". עכ"ד. וכן דייק גם בשו"ת דברות אליהו אברז'ל ח"ו (סי' צד) מדברי הרמב"ם ומרן ז"ל. ע"ש. וע"ע בספר גם אני אודך מתשובותיו של הגר"י רוט (סי' מ אות ח), ובשו"ת אבני לוי ח"ב (תחומ"מ סי' ב אות ג) ע"ש.

והלום ראיתי להגר"א שלזינגר שליט"א בספרו אתקינו סעודתא (סי' סא), ובספרו חוקי חיים (סי' לג) שגם כתב דבלשון הרמב"ם מבואר שרק אלה שהולכים ואוכלים דינם ככלב, אבל אם יושב על כסא וליד שלחן, שמא בזה אין דינו ככלב. ושכעין זה כתב היעב"ץ הנ"ל. ושוב כתב שחילוק זה אינו מובן כל כך, כיון דכל הענין הוא שאוכל בשוק והיינו בפרהסיא לעיני כל ישראל, וא"כ מה לי הולך ומה לי יושב, ואם הטעם היה משום שע"י הליכה כיון שאינו קובע מקום לסעודתו הרי לא יוכל לברך ברכת המזון, דהיכן יברך, משא"כ כאשר יושב ואוכל, ובכן בזה אפשר היה להבין את החילוק בין מהלך ליושב, אבל הרי כל

והביאו גם ידידי הגאון רבי מתתיהו גבאי שליט"א בספרו בית מתתיהו ח"ד (סי' לא סוף אות ד) ע"ש.

לפצה גרעינים בשוק

ועינא דשפיר חזי בספר בחוקותיך אשתעשע (סבאג, מערכת א' עמ' ז) שדן לגבי אדם המפצח גרעינים בשוק האם נפסל לעדות. ואחר שציין שיטות הראשונים בזה, כתב שכדברי רבינו תם מבואר להדיא במסכת כלה רבתי (פרק י') וז"ל: האוכל בשוק חבירו של כלב, ובגמרא שם, והני מילי בנהמא ומידי דרעבתנותא אבל מידי אחרינא לא. עכ"ל. וכפי הנראה לא ראו בעלי התוס' כלל מסכתא זו כי לא היתה שכיחא ביד כל, וכן לא הביאו ראיה לדבריהם מהתם. ומאחר ואיתא הכי במסכת כלה רבתי להדיא, א"כ ודאי דהכי נקטינן, ואין לפסול מי שמפצח גרעינים ברחוב לעדות, ודלא כמו ששמעתי מרב מפוסקי דורנו שהחמיר בהנ"ל, ואשתמיטתיה מיניה כל מה שכתבנו. עכ"ד.

ובמהכח"ת, אי אתייהב רשותא לכמוני לדבר אנא אמינא דאין דבריו מוכרחים כלל, דכבר הבאנו לעיל דברי הגר"ד שפרבר זצ"ל בשו"ת אפרקסתא דעניא ח"א (סי' קעז אות ג) שכתב דמסכת כלה מיירי או בפת או "במידי דרעבתנותא", והיינו כל שהוא דרך רעבתנות אפילו שלא בפת. ועוד צידד שם שראו התוס' דברי מסכת כלה הנ"ל. ע"ש. וכ"כ בספר צרי לנפש יפה (סי' יז אות ג) ע"ש. וכיו"ב כתב בקובץ ויען שמואל ח"ט (סי' עז הערה 2) דלפום קושטא ביאור הלשון בנהמא ובמידי דרעבתנותא לא קאי על דרך האכילה כלל, אלא ר"ל דלאו דוקא נהמא אלא גם כל מאכל אחר שהאוכלו בשוק הוא רעבתנות. וזה ברור. ע"כ. וע"ע מה שהאריך בזה בקובץ שואל ומשיב ח"ג

הטעם לפסול את האוכל בשוק הוא כמ"ש רש"י, דכיון שאינו מקפיד על כבודו אינו בוש לזלזל בעצמו וליפסל, ולפי"ז אין שום הבדל בין אם אוכל דרך הליכה או שאוכל בישיבה, ובפרט שמצינו להרמב"ם בהלכות דעות הנ"ל שכתב, שהחכם לא יאכל בחנות ולא בשוק אלא מפני צורך גדול וכו'. ע"ש.

ברם אחר הקידה, לפע"ד מש"כ שחילוק זה אינו מובן כ"כ, ומה לי הולך ואוכל ומה לי יושב ואוכל, הנה ברור הדבר שכשאוכל דרך הילוכו בשוק הוא גנאי וביזיון גדול יותר מאשר יושב במקום אחד ואוכל אף שהוא בשוק. וכמ"ש האורים ותומים הנ"ל, שההולכים בשוק ואוכלים "הוא פחיתות גדול בזוי מאד", ולכן ודאי דיש מקום לחלק דדוקא אם הולך ואוכל שהוא ביזיון גדול, בזה נפסל לעדות, אך אם יושב ואוכל שאינו ביזיון כ"כ אינו נפסל לעדות. ושור"ר להגר"ר אייל שרגא שליט"א בקובץ נר דוד ח"ג (סי' ב) שהעיר בזה על דברי הגר"א שלינגר הנ"ל. ע"ש.

אכילת גלידה או ארטיק בשוק

ועוד הוסיף בקובץ נר דוד הנ"ל, ונדפס שוב בספרו עדות איש ח"ב (עמ' תקיז), דלאור האמור נראה, שאותם ההולכים ברחוב עם גביע גלידה בידם ומלקקים הגלידה בדרך הילוכם, ודאי ביזיון גדול הוא, ואף גרע משאר אכילת עראי. וראה עוד בשו"ת איש מצליח ח"ב (תולדות המחבר עמ' ח) שכתב, לשיטת ר"ת צ"ע אם יש לדמות גלידה לסעודה דפת, ומ"מ לכל התיורצים אין שבח לת"ח וכו'. ע"ש. וכן ראיתי להגר"ח מלין נר"ו בקונטרס שלמי חיים (אות כח, עמ' 72) ששאל כזאת מהגאון רבי יצחק זילברשטיין שליט"א, והשיב לו, דאין לאכול קרטיב או איגלו ברחוב, דנראה כביזיון ממש. ע"כ.

(סי' סו) ואכמ"ל. וא"כ אין הכרח כלל לומר דודאי נקטינן כר"ת דרך בפת נפסל לעדות אחר שנתבאר כן במסכת כלה, כיון שאין דברי מסכת כלה ודברי ר"ת שוין. ודו"ק.

ואם אכן כנים דברינו, אדרבא מדברי מסכת כלה יש ללמוד שהמפצח גרעינים בשוק וזורק הקליפות לארץ דרך הילוכו, ודאי דבזיון גדול הוא וגרע טפי מסתם אכילת עראי. ועיין עוד בקונטרס שלמי חיים (אות מד) דמטו ביה משמיה דהגר"ח קנייבסקי שליט"א שכתב "כל אלה הדברים של בזיון, זה לא יפה". והגר"י זילברשטיין שליט"א השיבו "דפיצוח גרעינים בשוק הוי דבר מגונה מאוד". ע"ש. וראה עוד בספר עדות איש ח"ב (עמ' תקיז) שכתב, אלו המפצחים גרעינים בדרך הילוכם, ויורקים הקליפות לארץ הלוך ורוקק, ודאי גם זה הוא ביזיון גדול וגרע משאר אכילת עראי. והכל לפי המקום והזמן. ע"כ.

ואגב אורחיה אציין למה שראיתי בספר "הנחמדים מפז" להג"ר פנחס זביחי שליט"א (עמ' תקכ) שכתב להעיר, שבהכנסת ס"ת וכדומה, נכון לחלק את המגדרות בצניעא, דאם יחלקו לקהל את מיני המגדרות ברחוב, הרי הם יאכלו וילכו ברחוב ללוות את הס"ת, ולשיטת הרמב"ם יש בזה הקפדה לפי דברי האחרונים, ובמעמד קדוש של הכנסת ס"ת למיחש מיהא בעי לכולי האי, וינהגו סלסול בקהל כדין ת"ח וכו'. ע"ש.

האוכל בעמידה - האם נפסל לעדות

והנה יש לחקור לגבי אכילה בעמידה, דמחד גיסא אינו הולך ואוכל שבזה מבואר שהוא פחיתות גדול ובזוי ונפסל לעדות, ומאידך גיסא אינו יושב ואוכל שבזה כתבו האחרונים הנ"ל שאינו בזוי כ"כ ואינו נפסל לעדות. ובפשטות יש לדייק מלשון הרמב"ם

הנ"ל שכתב "ההולכין ואוכלין בשוק", דמשמע דוקא בכה"ג שהולכים בשעת אכילתם שגנאי גדול הוא נפסלים לעדות, לא כן העומדים, דאף שאין לאדם לאכול מעומד גם בביתו ועל שולחנו כדאיתא בגיטין (ע.), וכן פסק הרמב"ם (פ"ד מהלכות דעות ה"ג) וז"ל: "לעולם כשיאכל אדם ישב על מקומו או יטה על שמאל". וכ"ש ת"ח שאין לו לאכול מעומד כמבואר במסכת דרך ארץ זוטא (ריש פרק ה) וז"ל: מי שהוא תלמיד חכם לא יאכל מעומד. וע"ע במחצית השקל (סי' רצו) שכתב, דגנאי הוא לת"ח שיאכל וישתה מעומד, וראוי לכל אחד שיעשה עצמו כת"ח בכל הלכות דרך ארץ. וכן באליה רבה (סי' קע ס"כ) הביא בשם הרוקח (סי' שכט) שממנהגי דרך ארץ לא יאכל וישתה בעמידה. ע"ש. מ"מ לענין לפוסלו לעדות מדויק מלשון הרמב"ם ומרן ז"ל דדוקא בהולך ואוכל נפסל לעדות.

אמנם ראיתי בספר פנים במשפט (סי' לד ס"ק לו, דף קנה ע"א) שהביא משמיה דרבינו אליהו הכהן מאיזמיר בספרו אגדת אליהו על הירושלמי (פ"ג ממעשרות) שכתב, דיש הפרש בין האוכל בשוק כשהוא מהלך או עומד לבין האוכל כשהוא יושב, דהאוכל מעומד מלבד שאין לו בושת פנים גם מסתכן בנפשו, כדאיתא בגיטין (ע.). שלשה דברים מתישין גופו של אדם ואלו הם, אכל מעומד ושתה מעומד וכו', וכיון שעל חייו אינו חושש איך יחוש על ממונו חברו שלא להעיד שקר, לכן פסול לעדות ודומה לכלב שהוא עז פנים. אבל האוכל בשוק מיושב דבר גנאי הוא, ואף דהאוכל בשוק מיושב אינו יושב באמצע הדרך אלא יושב בקרן זוית, אעפ"כ גנאי לחכם לעשות כן, דהא רבי אלעזר בר שמעון מסתמא אכל בצדי רה"ר ועכ"ז חרה לו לרבי מאיר והעיר

מקפיד על הנהגתו, כיון שאין כ"כ בושה בדבר מאחר שאין איש מכירו, וא"כ אין שייך לומר שאינו מקפיד על הבושת ואינו פסול לעדות.

איברא דחזיתיה להג"ר אייל שרגא נר"ו בספר עדות איש ח"ב (פי"ז סעיף

ח, עמ' תקכו) שכתב, שעדיין י"ל שענין זה שאדם מקפיד על כבודו הוא ענין עצמי שאינו נבחן בדוקא לפי טיב הסביבה, אלא אדם נזהר בעצמו שלא לנהוג כבהמה האוכלת בשוק, וא"כ אף אם עושה כן במקום שאין מכירים אותו, הרי אינו חושש לכבודו. הגע בעצמך, וכי אדם מן השורה ילך בגילוי בשרו לגמרי ברה"ר במקום שאין מכירין אותו, הא ודאי ליתא, והיינו משום שמכבד את עצמו כבוד עצמי ופנימי ולא יעלה על דעתו כלל ללכת בצורה כזו ברחוב, וא"כ גם האוכל ברחוב במקום שאין מכירין אותו הרי אין לו כבוד עצמי, ואולי גם הוא בכלל הבזויין.

ובן מבואר בשו"ת כתב סופר (יו"ד סי' קיד) שכתב, גבי הנוטל צדקה מן העכו"ם, דבפהרסיא אסור דמבזה נפשו שהרואים מכירים אותו, ואפי' אם אין מכירים אותו מ"מ הענין בעצמו ליטול מנכרים שחרפתם מרובה ואפשר לו ליטול בצינעה, חשוד הוא לעדות ואסור לבזות נפשו כולי האי בפני נכרים. ע"ש. הרי דאף במקום שאין מכירים אותו שייך ביזיון. וא"כ ה"ה גם באוכל בשוק י"ל דאף אם הוא במקום שאין מכירים אותו הרי זה ביזיון ופסול לעדות.

ובלאו הכי גם לסברת המאזניים למשפט אכתי י"ל, דהא טעם פסול האוכל בשוק ושאר בזוים הוא משום דכיון שאינו מקפיד על הבושת חיישינן שלא יבוש נמי מלהעיד עדות שקר, וכנ"ל. וא"כ זה שאינו מקפיד על הבושת עכ"פ בפני מי שאין

לו על הדבר הלזה, והיינו משום שתלמיד חכם אפילו בכה"ג גנאי לו הדבר מאוד יותר מכל אדם. ע"ש. הרי דס"ל שהאוכל מעומד אף שאינו מהלך הוי עזות פנים ופסול לעדות, וזה דלא כמשמעות לשון הרמב"ם ומרן ז"ל שדוקא אם מהלך ואוכל פסול.

ועוד יש להעיר בזה ממ"ש מרן הרי"ח הטוב זיע"א בשו"ת רב פעלים ח"ב (חאו"ח סי' מה) דהרמב"ם ז"ל (בהלכות דעות פ"ד) לא הזכיר מדברי הגמ' בגיטין הנ"ל, ולא כתב שיגיע לו נזק לא באכילה ולא בשתיה מעומד, ואפשר דס"ל דבזמן הזה נשתנו הטבעים מזמן חכמי המשנה והתלמוד, כאשר נמצא כזאת בדברים אחרים, ואפשר דמהאי טעמא אין העולם נזהרים בזה לא ביין ולא במים, מפני שראו דהרמב"ם השמיט ענין זה בהלכות דעות. עכ"ד. ומעתה כיון שהאוכל בעמידה אינו עושה כן מחמת שאינו חושש על חייו, אלא מחמת שאינו יודע שמזיק לבריאותו, או שסומך על כך שנשתנו הטבעים כד' הר"פ הנ"ל. ממילא אין זו סיבה מספקת כדי לפוסלו לעדות. ודו"ק.

האוכל בשוק במקום שאין מכירים אותו

בספר מאזניים למשפט להגאון רבי צבי הירש קאלישר זצ"ל (סי' לד במשנה אחרונה סעי' יח) כתב, דדין זה שהאוכל בשוק פסול לעדות היינו דוקא כשהוא בעירו שמכירין אותו הרואים. ע"ש. ולכאורה מילתא דמסתברא היא דעיקר טעם פסול האוכל בשוק הוא משום שאינו מקפיד על הבושת, וי"ל דהיינו דוקא במקום שמכירין אותו, דהתם אדם מקפיד טפי על כבודו והנהגתו מפני שהוא בוש ממכריו, ואם בכל זאת אוכל בשוק, הרי אינו מקפיד על הבושת. אבל במקום שאין מכירין אותו, אין

כאורה. ע"ש. אלא שכתב ע"ז בקובץ נר דוד (שם סי' ב אות יא) דגם בזה נראה דזהו דוקא כשאוכל בשעות שעדיין לא כלתה רגל מן השוק לגמרי, אבל האוכל בעיצומו של הלילה בשעה שאין כלל עוברים ושבים אלא מעט מזעיר בריחוק מקום, מסתברא דלית לן בה. ע"ש. וע"ע מ"ש בזה בספר שאלת רב (כרך א' ח"א פ"א תשובה ב'), ובתשובות הגר"א נבנצל שליט"א שנדפסו בקובץ "מה טובו אהליך יעקב" (גליון ד' עמ' תריד והלאה), ובספר גם אני אודך מתשובות הגרמ"ש דיי"ן ח"ה (סי' כה) ע"ש.

האוכלים במסעדות בהם השולחנות ברחוב

הנה זה ברור שהאוכל במסעדה מקורה, אף אם העוברים ושבים ברחוב רואים אותו מבחוץ בעת אכילתו, אינו בגדר האוכל בשוק, כיון שהמקום מיועד לאכילה, ואין בזה ביזיון, ולא גרע מהאוכל בסעודה המונית באולם שמחות וכדומה. אלא שיש לדון במה שמקובל כיום שישנם מסעדות רבות שיש להם שולחנות וכסאות גם מחוץ למסעדה, והסועדים שם אוכלים למעשה ברחוב העיר לעין כל, האם הם בכלל האוכל בשוק ויפסלו לעדות, או שמא כיון שהרגילות לסעוד גם במקומות כאלו אין בזה ביזיון כ"כ, ואינם נפסלים.

והנה כבר נתבאר לעיל, שמשמעות דברי הרמב"ם שדוקא האוכל דרך הילוכו דהוא גנאי גדול וזלזול ביותר, הרי הוא בכלל הבזויים שאין מקפידין על הבושת, אבל היושב ואוכל אף שהוא בפני כל העם, אינו בכלל הבזויים ואינו נפסל לעדות, וכמ"ש הב"ח והיעב"ץ והגר"י אייבשיץ ועוד. ע"ש. וא"כ בנ"ד כשאוכל בשיבה במקום מסודר,

מכירים אותו, יש לחוש שגם יעיד שקר בפני מי שאין מכירים אותו, ולכל הפחות יהיה לנו לפוסלו מלהעיד במקום שאין מכירים אותו. עכ"ד.

האוכל בשוק בלילה

והנה בשו"ת שיח יצחק (סי' תעט) עלה ונסתפק אם גם בלילה נאמר האי דינא דהאוכל בשוק פסול לעדות, האם הקפידא היא רק כאשר רואים אותו בפועל וממילא בלילה ליתא, או שהקפידא היא מצד עצם הדבר שאוכל בשוק ואף שאין רואים אותו אסור. וכה"ג איתא בברכות (סב.) לענין נפנה, דבלילה אמר רבא פנו לי דוכתא ברחובא דמתא. וצ"ע. ע"ש. ומסתברא שגם בזה י"ל דזיל בתר טעמא, דכיון דהטעם שפסול לעדות הוא משום שאינו מקפיד על הבושת, וחיישינן נמי שמא יעיד עדות שקר, ממילא בלילה כשאין איש רואהו אינו מתבייש ולית לן בה. ופשוט שכל זה הוא דוקא במקומות חשוכים ואפלים שאין העוברים ושבים מבחינים באכילתו, אך כיום ברוב המקומות ישנה תאורת רחוב ולילה כיום יאיר, וא"כ הדר דינא לאיסור אף בלילה. וכ"כ בספר אוצר המשפט (עמ' רפז), שהיום שיש תאורת לילה שמאירה את רחובות העיר כביום, שוב חזר האיסור למקומו שאסור לאכול בשוק אף בלילה. ע"ש.

ובספר משפט העדים (עמ' קכד) הביא דברי השיח יצחק, וכתב, ולענ"ד ודאי דאי משום הא דהוא לילה אכתי יש לפוסלו, ואף שהרמב"ם נקט בלשונו "בפני כל העם", אין ההכרח שכולם רואים אותו, אלא בכך שמבזה עצמו לאכול במקום שרבים עוברים ושבים, וא"כ לא איכפת לן בין יום ללילה, ובפרט בזמן הזה שלילה כיום יאיר כחשיכה

ראות עיני הב"ד בעת מעשה לפי מנהג המקום. ע"כ.

אמנם בספר ועלהו לא יכול (עמ' קז) הביא בשם הגרש"ז אורבך זצ"ל, שאמנם הנהגות דרך ארץ משתנים בכל דור ודור, אך דברים שקבעו חז"ל נשארים לדורות, ולכן הדין של האוכל כביצה פת (עיין ש"ע או"ח סי' קע), יתכן שהשתנה בזמנינו לפי הכמות שרגילים לאכול, אך האיסור לאכול בשוק, גם אם יהיה דרך רוב האנשים לאכול בשוק יימשך איסור, ודברי חז"ל בזה קיימים לעד ולעולמי עולמים. ע"ש. והובא גם בספר שערי הברכה (פ"ג הערה סה, עמ' סב), ובספר ויהי בנסוע (סופר עמ' רד) ע"ש.

ברם, נלע"ד דאין כוונת הגרש"ז זיע"א שיש לפוסלו לעדות בכה"ג, מאחר שאין בהתנהגותו בזיון, כיון שדרך רבים לעשות כן. דלענין פסול לעדות בעינין בזיון וזלזול בעצמו, כמבואר בדברי הראשונים שהבאנו לעיל. אלא דברי הגרש"ז מוסבים לענין הנהגות דרך ארץ, ור"ל שאף אם ינהגו הרבה אנשים כנגד מה שאמרו חז"ל, אין די בהתנהגותם זאת כדי לבטל את דברי רבותינו ז"ל שאמרו שאין זה משורת דרך ארץ. ודו"ק.

שו"ר להגרי"ח סופר שליט"א בספר שלום יעקב (ס"ס כה) שנשאל הגרב"צ אבא שאול באותם אלו שאוכלים במסעדות הנמצאות ברחוב, שאת השולחנות מניחים בחוץ ברחוב ממש, אם לזה יקרא כאוכל בשוק שיפסל לעדות. והשיב, דשפיר דמי ולא חשיב כאוכל בשוק. וכמדומה שהביא ראיה מהא דתנן במסכת מעשרות (פ"ג מ"ה) "איזו חצר הקובעת למעשרות, כל שאין אדם בוש מלאכול בתוכה". ועי' במשנה ראשונה שם, דחצר דומיא דבית בעינין דאינו בוש לאכול שם, וכל שאינו בוש תורת חצר

אף שהוא בפני העוברים ושבים לא חשיב כאוכל בשוק.

אולם עדיין יש לדון בזה כשאוכל סעודת קבע בפת כפי המצוי במסעדות כיום, הרי זה בכלל מה שהביאו הראשונים בשם ר"ת, שבסעודת פת שהוא גנאי גדול נפסל לעדות אף בפעם אחת שעושה כן, ואף שאינו חוטף משל אחרים, וכמבואר לעיל. ולפ"ז אף שאוכל בישיבה ע"ג כסאות וליד שולחנות, מ"מ כיון שקובע סעודתו, לכאורה יש מקום לומר שהרי הוא בכלל האוכל בשוק ויפסל לעדות, ובפרט אם רגיל לאכול במקומות אלו.

אלא שיד הדוחה נטויה לומר, דכיון שכל הטעם שפסלו את האוכל בשוק לעדות הוא משום ביזיון, וכמבואר בדברי הרמב"ם ושאר ראשונים הנ"ל, א"כ בזמנינו שכן הוא הרגילות לאכול במקומות אלו, ואף אנשים "מכובדים" רגילים לאכול שם, א"כ אין בזה ביזיון ובטל עיקר הטעם לפסול לעדות את העושים כן. ומה גם שמקום זה מיועד לאכילה וכל היושבים שם אוכלים, משא"כ סתם שוק שאינו מיועד לאכילה, ושאר האנשים שם אינם אוכלים, ולכן בזיון הוא לאוכל שם. ודו"ק.

וכבר כתב הרדב"ז על הרמב"ם (פי"א מהלכות עדות ה"ה), שהכלל בדינים אלו הוא שאם עושה דברים ששאר בני אדם מתביישים לעשות, והוא אינו חושש לא לבושת ולא לביזיון, הרי הוא פסול. ע"כ. וכיון שבזה"ז רוב בני אדם אינם מתביישים לאכול במקומות אלו, אין לפוסלם לעדות. וכ"כ בספר יד דוד ח"א (עמ' קסו סוף אות רכ) שדברים כאלו תלויים במנהג המקום, שעיקר פסולו הוא מחמת שאינו מקפיד על בושתו, ויכולים בעת המעשה להבין איזהו בושת מרובה ואיזהו בושת מועטת, והכל כפי

אית ליה ולא שוק ורחוב, ולכן קובע למעשר. ע"ש.

ואתה תחזה להגר"א שליוזגור שליט"א בספרו אתקינו סעודתא (סי' סא), ובספרו חוקי חיים (סי' לג) שכתב, שיש מקום להקל בזה משום שענין האכילה על המדרכה הפך להיות מנהג העולם, וכך היא הרגילות בכל המדינות וגם פה בארץ הקודש, וממילא כאשר היו זמנים שהייתה בושה לאכול בפרהסיא, ורוב האנשים היו סועדים אך ורק בתוך המסעדה, אז באמת היה מקום לומר דהאוכל בשוק הרי הוא ככלב ואולי אפילו פסול לעדות, כי זה היה מראה שאותו אדם שאוכל בפרהסיא הוא עז פנים שאינו מתבייש מאיש, ובודאי עושה גם דברים אחרים שאף פוסלים אותו לעדות כמו משחק בקוביא וכיו"ב. אבל האידנא כך הרגילות ושוב אין בזה כלל בושה, ואדרכה מעדיפים לאכול בחוץ ולראות את העולם וליהנות מהאוויר הצח ומהרווחה בישיבה נוחה, ושוב אין בזה משום ביזוי עצמי ולא נחשב ככלב, ובודאי שלא נפסל לעדות. אבל בני תורה בודאי דאין להם לנהוג כן, ועליהם ליזהר מחילול ה'. ע"כ.

ובן כתב מרן הראש"ל הגר"י יוסף שליט"א בשו"ת הראשון לציון ח"ב (חחו"מ סי' א), שהאוכל במסעדה שהוציאה שולחנותיה לחוץ אינו דומה לכלב, כיון שאינו הולך ואוכל. אולם החכם אל יאכל שם. ע"ש. וכ"כ בספר אוצר המשפט (עמ' רפו), דבאתרא דנהיגי אינשי שהולכים ואוכלים בשוק, והעושה כן לא מעלה על דעתו שיש בזה צד של ביזיון, יש מקום להתיר את העדים הללו לעדות, כמו קוברי המת ביו"ט ראשון, שהיות ולא היו יודעים שיפסלו עי"ז לעדות לכן אינם נפסלים. וה"נ אם לא יודעים שע"ז

יפסלו לעדות, שפיר דמי. ויש לתלות בחינוך הקלוקל של המקום ושל הסביבה, לכן האוכל אינו נפסל לעדות. ע"ש. וכן הסיק בשו"ת אבני ישפה ח"ו (סי' קמג ענף ג) שאינו נפסל לעדות בכך. וכן העלה הגר"י זילברשטיין שליט"א בספר עלינו לשבח (שמות עמ' תרעב), ובספר חשוקי חמד (ברכות דף נ ע"א), וכ"כ בנו נר"ו בספר אבני חן (ח"ב פרק נד סעי' א), וסמך ע"ד היעב"ץ ועל דקדוק לשון הרמב"ם וכו"ל. והוסיף דלפמש"כ המהרש"א (קידושין מ:) להסביר שהאוכל בשוק דומה לכלב, הוא משום שאין מזונו של הכלב מצוי בבית ולכן אוכל הוא גם בשוק אם נמצא לו שם. לפ"ז האוכל במסעדה שהוציאה שולחנותיה חוצה אין הוא חברו של כלב. ע"ש.

ובן השיב הגר"א נבנצל שליט"א בשו"ת מציון תצא תורה ח"א (סימן תשיג, עמ' תקמג) שאינו פסול לעדות. וכן העלה הגר"י רוט בתשובותיו בספר גם אני אודך (סי' מ), וכ"כ הגר"מ גרוס בספר מנוחת אמת (פרק ז' הערה מח), וכ"כ בשו"ת דבריך יאיר ח"ב (סי' לד). וראה עוד מה שהאריך בזה הרה"ג ר' יוסף חיים שחר שליט"א בקובץ שואל ומשיב ח"ג (סי' סו), וכן העלה לדינא. ע"ש. ועיין עוד בתשובות הגר"י ליברמן בספר גם אני אודך (סי' קנה), ובשו"ת שערי יושר ח"ד (חאו"ח סי' לט אות א), ובשו"ת דברי בניהו ח"ה (סי' כו), ובספר יוסף לקח (פרק ח"א סי' נב), ובספר עדות איש ח"ב (פ"ז סעי' ט, עמ' תקכח), ובספר ואין למו מכשול ח"ג (פ"א סעי' יז), ובקונט' שלמי חיים (אות ל), ובספר תורת חכם (גיאת ח"ב סעי' תקמ, עמ' תשכו), ובשו"ת מחקרי ארץ (שעיו ח"ו חחו"מ סי' ב), ובס' בית מתתיהו ח"ד (סי' לא אות ג) ודו"ק.

לת"ח אין להקל בזה כלל

ועכ"פ ודאי שלבני תורה אין הדבר ראוי, וכמ"ש מהר"א הכהן מאיזמיר בספרו אגדת אליהו על הירושלמי (פ"ג ממעשרות) שאחר שכתב הך דינא דהאוכל בשוק פסול לעדות ודומה לכלב, הוא רק אם אוכל מעומד, אבל האוכל בשוק מיושב דבר גנאי הוא אך אינו נפסל לעדות ע"ז, כתב דאף כשהאוכל בשוק מיושב אינו יושב באמצע הדרך אלא יושב בקרן זוית, אעפ"כ גנאי לחכם לעשות כן, דהא רבי אלעזר בר שמעון מסתמא אכל בצידי רה"ר, ועכ"ז חרה לו לרבי מאיר והעיר לו על הדבר הלזה, והיינו משום שתלמיד חכם אפילו בכה"ג גנאי לו הדבר מאוד יותר מכל אדם. ע"ש. ומבואר שת"ח צריך להימנע מזה אף שאוכל בשיבה ובקרן זוית או בצידי רה"ר. ובספר פנים במשפט (סי' לד ס"ק לו) הביא ראה לזה מדרתנן (פ"ג דמעשרות מ"ה), איזוהי חצר שהיא חייבת במעשר, רבי ישמעאל אומר חצר הצורית שהכלים נשמרים בתוכה, רבי עקיבא אומר כל שאחד פותח ואחד נועל, ר' נחמיה אומר כל שאין אדם בוש מלאכול בתוכה וכו', והלכה כדברי כולן להחמיר, כדאיתא בנדה (מז:). וכן פסק הרמב"ם (פ"ד מהלכות מעשר ה"ח). והיינו דכדי שיהיה החצר קובעת למעשר, בעינן שתהא חצר המשתמרת ונעולה כמו בית, ומדאמר רבי נחמיה דכל שאין אדם בוש מלאכול בתוכה מיקרי נעולה ומשתמרת, ש"מ דדרך הצנועים להיות מושכים ידיהם מלאכול במקום שאינו סגור ובני אדם שעוברים בשוק מסתכלין בהם, ואע"פ שאינו מקום פרוץ לגמרי כמו ברה"ר, דהא בחצר עסקינן, מ"מ שייך בזה שיהיה אדם בוש לאכול בה. ומוכח דאף בחצר וכ"ש בצידי רה"ר אין לאכול עכ"פ לצנועין אם וכאשר

בני אדם מבחינים בהם. וא"כ גם בחנות הפתוחה לרה"ר גנאי לת"ח לאכול וכמ"ש מהר"א הכהן. וכן מבואר להדיא בדברי הרמב"ם (פ"ה מהלכות דעות ה"ב) שכתב וז"ל: כשהחכם אוכל מעט זה הראוי לו, לא יאכלנו אלא בביתו על שלחנו. לא יאכל בחנות ולא בשוק אלא מפני צורך גדול שלא יתגנה בפני הבריות. ע"כ. הרי דאין ראוי לו לת"ח לאכול אפי' בחנות. וכן כתבו רוב ככל הפוסקים שדנו בזה, דלת"ח אין להקל בזה כלל. ע"ע.

אכילה בגנים ציבוריים (פארקים), ובחוף הים

הנה נשאלתי ע"י ידין הרה"ג ר' שי אוחנה נר"ו, על מה שמצוי מאוד בתקופת בין הזמנים שלוקחים את הילדים לפארקים וגנים ציבוריים וכדו', בבחינת "וקוי ה' יחליפו כח" (ישעיה מ, לא), וע"פ רוב גם אוכלים במקומות הנ"ל, האם האוכל שם פסול לעדות, ומה הדין בזה לגבי ת"ח.

ומן האמור לעיל יש ללמוד, שהאוכלים שם אינם נפסלים לעדות, מאחר והדרך לאכול שם, ואין בזה בזיון כ"כ, ובפרט כאשר אוכלים בשלחנות המיועדים לאכילה במקומות הנ"ל. וכ"כ הגר"מ מאזוז שליט"א בספר מקור נאמן ח"א (סי' ערה, עמ' סו), דאם יושב על הספסל ואוכל בצורה מכובדת, מותר. ע"ש. וכ"כ הגר"מ גרוס בספר מנוחת אמת (פ"ז סוף הערה מח). וכן העלה הגר"ר יצחק מאזוז בקובץ ויען שמואל חי"ט (סי' עז), וכעת נדפס גם בספרו שו"ת חקרי הלכה ח"א (חאו"ח סי' ד) ע"ש. וכ"ה בספר ויהי בנסוע (סופר עמ' רד) ע"ש. ועכ"פ יש להזהר לאכול שם באופן מסודר ובדרך ארץ, דהיינו בשיבה ולא בעמידה, וכש"כ לא תוך כדי הליכה וכדומה.

והוא הדין גם לאכילה בחוף הים, דכל שאוכל בדרך ארץ ובצורה מסודרת, בשיבה ולא בעמידה או הליכה, אינו נפסל לעדות בכך. דלא שייך לומר שהאוכל שם אינו מקפיד על בושתו, מאחר ודרך העולם לאכול שם. וכ"כ הגאון רבי יום טוב זנגר בספר מעדני יום טוב ח"ב (סי' נח), והג"ר שלום מנחם בשו"ת שאלת שלום ח"א (סי' סט), וע"ע בספר מעשה איש ח"ה (עמ' לב). וכן ראיתי בקונטרס שלמי חיים (אות לה) ששאל זאת מהגר"י זילברשטיין והגר"א דינר שליט"א, ושניהם השיבו דשפיר דמי לאכול בחוף הים, כל שיושבים במקום אחד. ע"ש. ובקובץ "מה טובו אהליך" ח"ו (עמוד רלז) הביאו כן משמיה דהגר"מ שטרנבוך שליט"א. ע"ש.

אכילה מחוץ לבית בימים שקודם חג הפסח

יש נוהגים שלא להכניס חמץ לביתם בימים הסמוכים לחג הפסח, בפרט בבתיים עם ילדים קטנים שמפזרים האוכל אנה ואנה, ומחמת כן אוכלים מחוץ לביתם בחדר מדרגות או בחניית הבנין וכדומה. וחקר בזה מע"כ ידידי הגה"צ רבן גמליאל רבינוביץ שליט"א האם שייך בזה האי דינא דאוכל בשוק. וראיתי להגרמ"ש דייך שליט"א בספר גם אני אודך ח"ה (סי' כה) שדן בזה, וכתב שלפי פירוש רבינו חננאל וכן לפירוש הר"ר אליהו (הנזכר בתוס' קידושין מ:), ודאי אין לחוש בנידון דידן לאיסור אכילה בשוק, כיון שאינו חוטף ואוכל, וגם אינו הולך אצל המוכרים וטועם מכל אחד מעט. ולפירוש רבינו תם ודעימיה שהאיסור הוא דוקא בסעודה דפת, א"כ לכאורה הדבר תלוי אם בא לאכול סעודה דפת או דברים אחרים. ולפי הבנת הב"י בדעת הרמב"ם, דהאיסור

הוא דוקא כשאוכל בפני "כל העם", יש לומר שאם אינו אוכל באמצע השוק אלא מתחת הבנין שגר בו וכ"ש בחדר מדרגות, אין לחוש בדבר כיון שאינו בפני כל העם. ועוד צירף שיטות הסוברים שכן שלא עושה כן בקביעות, אין איסור, ובנ"ד עושה זאת באופן חד פעמי או יותר מפני שאינו רוצה לאכול חמץ בביתו.

ועוד סברא אלימתא להקל בנ"ד, משום שכל הטעם שהאוכל בשוק נפסל לעדות, היינו משום דכיון שאינו מקפיד על כבודו, אין בוש לזלזל בעצמו וליפסל, וכמש"כ הראשונים הנזכרים בריש אמיר, א"כ י"ל דבימים שלפני פסח ודאי יש להתיר לאכול בחדר מדרגות או סמוך לבנין שגר בו, כיון שדרך בני אדם לצאת מדירת קבע ולשבת בדירת עראי, וא"כ אינו דרך בזיון לאכול בכה"ג, כי כל הרואה יאמר שאוכל חוץ לביתו מפני שאינו רוצה להכניס חמץ לביתו. וכן יש להוכיח ממה שאדם עושה סוכתו אפילו ברשות הרבים, אם יסכימו לו בני רה"ר, אע"ג דסגי בשתי מחיצות ושלישית אפילו טפח, ומוכח שאע"פ שאוכל ברשות הרבים ועיני כולם אליו ישברו, מ"מ אין איסור בדבר, והיינו משום דכו"ע ידעי דבסוכות אוכלים חוץ לבית וזהו מקומו באותו הזמן. ושכן שמע מהגאון רבי נתן מחפור שליט"א שבימים שלפני פסח יש להקל לאכול בחדר מדרגות או סמוך לבנין, אבל בשוק ממש לא. עכת"ד. ודבריו נאמנו מאד.

שו"ר בקונטרס שלמי חיים (עמ' 92) ששאל זאת להגר"י זילברשטיין שליט"א, והשיבו, שבחדר מדרגות בבנין בו הוא גר, מותר לאכול דאין זה גנאי, דנהוג לפעמים שבני הבית אוכלים על פתח הבית וכגון בערב פסח שמנקים הבית, וממילא אינו גנאי

כ"כ. ע"ש. וע"ע בשו"ת מחקרי ארץ (שעו ח"ו חחור"מ סי' ב).

אכילה בבר בחתונות (בופה)

הנה כיום ברבים מן האולמות אירועים, האולם בו נערכת הסעודה העיקרית סגור לכניסת האורחים עד אחר החופה, ומזמן שמגיעים האורחים לאולם ועד סיום החופה, נמצאים הם בחדר קבלת פנים הסמוך לאולם, ובימי הקיץ בגן האירועים תחת כיפת השמים, שם מוגשים לפניהם מאכלים ומשקים, והרוצה לסעוד את לבו נוטל צלחת וממלאה כאוות נפשו, והרגילות היא שאוכלים שם בעמידה ובדרך הליכה. ובמושכל ראשון היה נראה לומר לפי דברי הרמב"ם ומרן ז"ל שהאוכלים תוך כדי אכילה נפסלים בכך לעדות, דחשיב בזיון ופחיתות גדול בכך, וכמ"ש האורים ותומים, ובהגהות יעב"ץ, ובשו"ת הרב"ז, ובשו"ת אפרקסתא דעניא ועוד הנזכרים לעיל.

אמנם יד הרוחה נטויה לומר שאין לפסול לעדות את האוכלים שם מדין אכילה בשוק, כיון שהמקום מיועד מלכתחלה לסעוד באופן זה, וכן נוהגים שם כולם, וכשם שהרגילות לאכול את סעודת הנישואין באולם עצמו בישיבה סביב שולחנות ערוכים, כך הרגילות היא לאכול בבר בעמידה ובדרך הליכה, ולא שייך לומר שהאוכלים שם אינם מקפידים על הבושת, ולא דמי לאוכלים בשוק ששם אין דרך לאכול.

וכבר הבאנו דברי הרדב"ז על הרמב"ם (פי"א מהלכות עדות ה"ה) שכתב, שהכלל בדינים אלו הוא, שאם עושה דברים

ששאר בני אדם מתביישים לעשות והוא אינו חושש לא לבושת ולא לביזיון, הרי הוא פסול. ע"כ. וכיון שכאמור המקום מיועד לזה, ושאר בני אדם אינם מתביישים לעשות כן, לא יפסל העושה כן. וכן כתב בספר יד דוד ח"א (עמ' קסו סוף אות רכ) וז"ל: ולדעתי דברים כאלו תלויים במנהג המקום, שעיקר פסולו הוא מחמת שאינו מקפיד על בושתו ויכולים בעת המעשה להבין איזהו בושת מרובה ואיזהו בושת מועט, והכל כפי ראות עיני הב"ד בעת מעשה לפי מנהג המקום. ע"כ. ור"ל דבמקום שכך היא הרגילות לאכול לא שייך לומר שלא מקפידים על הבושת וכנ"ל. וכן העלה בשו"ת הראשון לציון ח"ב (חחור"מ סי' א), שהאוכלים בבר בחתונות אינם פסולים לעדות שכיום הדבר נהוג בהרבה חתונות, ואינו נראה כאוכל בשוק שיפסל לעדות בשל כך, וכן הוא מעשים בכל יום. ע"ש.

אמנם בשו"ת משנה הלכות חלק טו (סי' סב) אשתפיץ חמימי על המנהג הלזה, וזת"ד: מה שמצוי בחתונות שכל אחד לוקח צלחת בידו ומסובב והולך ואוכל ככלב, הגם שאינו בשוק ממש, מ"מ נראה שזה ג"כ בכלל הרעבתן, ובפרט אם יש שם תערובת של אנשים ונשים כדרך המקומות הללו והוא מסתכל ומדבר עמהם, שיש ח"ו בכלל אכלו ושתו ויקומו לצחק. ואמרתי שמי שאוכל באופן כזה יש להזהר אח"כ שלא לקורא להיות עד מעדי הקידושין כי זה יותר זלזול בעצמו, והרב המסדר קידושין מהדר ומדקדק בכל מיני הידורים ולוקח עד שיש עליו ספק פסול או ודאי פסול. עכת"ד.

ה. ועוד הביא המשנה הלכות (שם) מעשה ששמע אודות הגאון בעל שואל ומשיב, שבעת היריד פתח החלון והביט ברחוב וראה אדם אחד בשוק וקראו שיכנס לפניו, ושאלו מאיזה מקום הוא, והשיב לו מקראקא. שאל

והובאו דבריו גם בספר חשוּקֵי חמד (פסחים צט: ע"ש).

אולם ע"פ דברי הרב יד דוד הנ"ל, שדברים אלו תלויים במנהג המקום, ובמקום שהרגילות לאכול, ואף אנשים "מכובדים" אוכלים שם, כגון בבר שבחתונות, לא שייך לומר שאינם מקפידים על הבושת ויש לפוסלם לעדות. ושו"ר בספר משפט העדים (עמ' קכו) שכתב להשיב על דברי המשנה הלכות הנ"ל, דבזה"ז שרגילים בזה אין לפוסלם לעדות. והביא דברי היד דוד הנ"ל. ע"ש. גם בשו"ת הראשון לציון (שם) אחר שהביא ד' המשנה"ל הנ"ל, כתב ע"ז, דמ"ש להחמיר במי שאוכל מהבר וצלחתו בידו, הנה י"ל דכיום הדבר נהוג בהרבה חתונות, ואינו נראה כאוכל בשוק שיפסל לעדות בשל כך. וכן הוא מעשים בכל יום. ע"כ.

גם הלום ראיתי בספר עדות איש ח"ב (פי"ז הערה ט, עמ' תקכט) שכתב, דנראה שמה שהפריז המשנה"ל להחמיר בדבר, הוא דוקא בנידונו שמלבד הרעבתנות והגרגרנות נוסף גם ענייני תערוכות ופריצות כיעו"ש, וע"כ החמיר מאוד בדבר אף לפוסלם לעדות, אך בנ"ד במקום שהרגילות לעשות כן אם אין בדבר תערוכות ופריצות אין לפוסלם לעדות. ולהלן (הערה יב, עמ' תקלה) הוסיף וכתב: ואולם אין צריך לפנינו דהיינו דוקא במקומותינו שהאולם כולו וגם חבר מחולק כהלכה במחיצה ראויה בין

אנשים לנשים, דשם הוא שפיר דמי לאכול בבר. אבל הבא לחתונה של אנשים שאינם שומרי תורה ומצוות, אף שבא רק לחופה ורוצה לטעום דבר מה מן הבר הנמצא בחדר קבלת הפנים, פשיטא שיש לו להתרחק משם מאוד, כיון שבמקום הזה ישנה בעוה"ר תערוכות גדולה בין אנשים לנשים, ואין יצר הרע שולט אלא במה שענינו ראות (סוטה ח.). ובפרט בזמן שמחה שהנשים מקושטות דחמיר טפי, ופעמים שרבים מהן אינן לבושות בצניעות, ועין רואה והלב חומד (רש"י במדבר טו, לט. וראה בירושלמי פ"א דברכות ה"ה עינא וליבא תרי סרסורי דחטאה). וע"ע בספר חמדת ימים חלק ב' (דף קכא ע"א), ובספר אמרי אש (סי' י), ובשו"ת באר חיים מרדכי חלק א' (סי' ז), ובשו"ת דברי ישראל וועלץ חלק ב' (סי' יט), ובספר מלבושי מרדכי (צניעות ודרכי קדושה סי' יב הערה יד) ואכמ"ל לעת הזאת. ע"כ הירא לנפשו ירחיק עצמו ממקומות אלו ודומיהם. עכ"ד. וע"ע בשו"ת חקרי הלכה ח"א (חאו"ח סי' ד), ובשו"ת באר הלכה (סבאג ח"א סי' סג) ודרו"ק.

אכילה באוטובוס ציבורי או במכונית

הנה בקידושין (לג:) מבואר, דלענין קימה מפני זקן או חכם קי"ל רכוב כמהלך דמי. וכן פסק מרן בש"ע (יו"ד סי' רמד ס"ב), ומבואר בט"ז (שם ס"ק יא) דגם

אותו האם הוא מכיר את הרב מקראקא, אמר לו הן, אמר לו אם אמסור בידך מכתב שתמסרהו לרב תעשה לי הדבר, אמר לו כן, אמר לו אבל אל תפתח אותו, והבטיח לו שלא יפתח. אך יצא יצא וחבריו שאלוהו האם יש לך קשרים עם הגאון בעל שו"מ? והשיב להם, אני אדם חשוב ואני יוצא ונכנס בביתו, ולא עוד אלא ששלח לו מכתב לרב מקראקא, וגם שם אני נכנס ויוצא. חבריו קנאו בו והוא הלך ובגאותו שחקים, הוא בא לקראקא ונכנס לרב ואמר לו, רבי יש לי מכתב לכם מהשו"מ, הרב מקראקא בהכירו תמה וכי אין לו להשו"מ שליח לשלוח לו מכתב רק על ידי זה שהוא אדם מבוזה, וחשב אולי בגלל דחיפות הענין, ומיד שנתן המכתב פתח הרב מקראקא והנה התוכן: למע"כ ידידי הגאון אב"ד קראקא, להסיר מכשול הנני בכתב להעיד על מוכ"ז שראיתי אוכל בשוק, ולכן הוא פסול לעדות וחתם. עכ"ד.

הרבים ואסור לאכול שם, משא"כ בתחבורה הנוסעת מעיר לעיר ויושבים אותם אנשים בקביעות ונוסעים יחדיו, יש מקום להקל שמותר אף לת"ח לאכול שם, ויש לעיין בזה. ע"ש. וכ"כ בספר מנוחת אמת (פרק ז הערה מח) שבנסיעה עירונית באוטובוס יש להימנע מלאכול. ע"ש. וכן חילק בזה בשו"ת שבט הקהתי ח"ו (סי' תסא) ע"ש. וכן מטו ביה משמיה דהגר"ש דבליצקי זצ"ל בספר ידי כהן (בכל דרכיך עמ' נז) דאכילה באוטובוס עירוני אין הוא דרך ארץ, משא"כ בנסיעה בין עירונית אין לחוש. ושכן הורה הגר"י תופיק ראב"ד ביתר, דבנסיעה ארוכה וכדו' יש להתיר. ע"ש. וכ"ה בשו"ת באר הלכה ח"א (סי' סג) ע"ש.

שוב ראיתי להגר"י רוט בספר גם אני אודך (סי' מ סוף אות ח) שכתב, דבאוכל בנסיעה באוטובוס אין חיסרון כל שהוא, ולא דומה להנידון של רכוב כמהלך משום שעיקר הטעם בהולך זה משום דהוי דרך רעבתנות, וכיון שיושב באוטובוס אין זה דרך רעבתנות. ע"ש. וכן העלה גם בשו"ת שערי יושר ח"ד (סי' לט). וכתב בשו"ת הראשון לציון ח"ב (חחו"מ סי' א) לגבי אכילה באוטובוס, דאף שיושב במקומו ואוכל וכן דרך כמה אותם הממהרים לעבודתם, מסתבר שאינו דומה לכלב, משום שאינו הולך ואוכל. אולם החכם אל יאכל שם. ע"ש. וע"ע בשו"ת אורחותיך למדני ח"ו (סי' רה), ובשו"ת אבני לוי ח"ב (חחו"מ סי' ב), ובשו"ת אליבא דהלכתא ח"ב (סי' רעט) ע"ש. ומשמע מדבריהם שאין חילוק בין נסיעה עירונית לנסיעה בין עירונית, ובכל גוונא שרי. וכן השיב להדיא הגר"א נבנצל שליט"א בקובץ "מה טובו אהליך" ח"ד (עמ' תרטו), שאין חילוק בזה. ע"ש. ולענ"ד מסתבר החילוק הנ"ל. ודו"ק.

ביושב בעגלה דינו כמהלך. וכן הוכיח בספר ערוך השולחן (שם אות מד). וא"כ היה מקום לומר שהאוכל בנסיעה באוטובוס יפסל לעדות מדין האוכל בשוק. אולם נראה דזה אינו, שהרי עיקר הפסול באוכל בשוק הוא מחמת שאינו מקפיד על בושתו וכנ"ל, ולכן במקום שיש רגילות לאכול שם בעמידה או בהליכה לא שייך לומר שאין מקפיד על הבושת אחר שכן הרגילות, וכמ"ש לעיל לענין אכילה בבר בחתונות, והכא נמי בנסיעה באוטובוס על אף שרכוב דינו כמהלך, מ"מ בנסיעה בין עירונית או בנסיעה לטיול לזמן רב, כיון שמקובל שאוכלים תוך כדי נסיעה, אין לפסול לעדות את העושים כן משום אוכלים בשוק. אמנם בנסיעה עירונית שאינה ארוכה כ"כ, ואין רגילות בני אדם לאכול שם, וגם בכל משך הנסיעה עולים ויורדים נוסעים, אף שהמקום סגור ומוקף מחיצות, מ"מ יש שם רבים עוברים ושבים ועין הרבים מבחנת בכל ודמי טפי לאוכל בשוק בפני כל העם.

וכן ראיתי בספר עדות באיש ח"ב (עמ' תקלב) שכתב לחלק בין נסיעה בדרך עירונית לבין נסיעה בדרך בין עירונית, שבנסיעה בדרך בין עירונית שבדרך כלל נמשכת יותר זמן ובני אדם רגילים לאכול שם, וגם במשך רוב הנסיעה לא עולים ויורדים נוסעים למעט בתחילת הנסיעה בזמן האיסוף, בזה לא חשיב כאוכל בשוק בפני כל העם, ומכ"ש בנסיעה מאורגנת כגון נסיעה קבוצתית לטיול וכדומה, דלא חשיב כאוכל בשוק, וע"כ אם יושב במקומו ואוכל בצורה מסודרת ובדרך ארץ לא הוי ביזיון ואין לפוסלו לעדות. ושכ"כ לחלק בזה בשו"ת קול מנחם (חור"מ ח"ג סי' לד סעי' יח) דבתחבורה ציבורית בתוך העיר שיורדים ועולים נוסעים כל הזמן בודאי הוי כרשות

ואגב אורחיה אציין למ"ש הגר"מ חליוה שליט"א בספר גם אני אורך ח"כ (סי' ס), שיש לעורר אודות אותם האוכלים באוטובוס מיני מאכלים אשר ריחם נודף מאד, ואשר דבר זה יכול ח"ו לגרום לסכנה לאותם אלו שאינם אוכלים (ועי' בספר שמירת הגוף והנפש ח"א סימן ל"ד הפרטים בזה ע"ש). וכיוצא בזה ישנם סוגי מאכלים אשר רבים אין דעתם נוחה מריחם, ויתכן שיכשל ח"ו בצער וזולתו. וד"ל. ע"ש.

ולענין אכילה במכונית, הנה הגרמ"ד שמואלי בשו"ת ושננתם (ח"מ סי' לד אות נח) כתב בשם הגר"צ אבא שאול זצ"ל, שמותר לאכול במכונית. ע"ש. וכן ראיתי לידידי הגאון רבי מתתיהו גבאי שליט"א בספרו בית מתתיהו ח"ד (סי' לא אות ג) שכתב שראה למרן הגר"ד פוברסקי כשנסע עמו למסע ארוך בעיר נתניה, שאכל במכונית ירקות כשהמכונית חנתה ברה"ר. גם בספר "גם אני אורך" מתשובות הגר"מ חליוה שליט"א (ח"כ סי' ס) כתב, וזכורני כשנסעתי עם מו"ר מרן הגה"צ רבי יעקב אדלשטיין זצוק"ל הגאב"ד דרמת השרון, בנסיעה מב"ב לאופקים דאכל עוגה בדרך. ע"ש. ובספר כשחר אורך (פ"א אות כג, עמ' ז) שאל זאת מהגראי"ל שטיינמן זצ"ל, והשיב, שמסתבר שבמכונית זה אינו דומה לאוכל בשוק, ויותר יש לדמות זאת למי שאוכל בתוך בית שפתוח לרה"ר. ע"ש.

השוותה בשוק

הנה הגאון רבי יצחק וייס זצ"ל הי"ד (אב"ד דק"ק קאדלבורג ווערבוי) בשו"ת שיח יצחק ח"א (סי' תעט) עלה ונסתפק האם גם השוואתה בשוק הוא בכלל דינא דהאוכל בשוק, אחר שבכל הש"ס קי"ל דשתיה בכלל אכילה, ובבכורות (מד:) איתא, דאין שותים

מים בפני רבים. ופירש"י שם הטעם, דרך ת"ח להיות צנוע באכילה ושתיה, ואם בפני רבים אין לת"ח לשתות, קל וחומר בשוק. והא דאיתא בברכות (נד.) דרבינא שתה בשוק, שאני התם דהוי סכנה ומשו"ה נעשה לו נס ונברא לו מעיין. ושוב רצה לדמות דין זה לסוכה, דכמו שרשאי לשתות מים ומשקין חוץ לסוכה, כמו כן אין קפידא לענין עדות. וסיים דלשיטת המרדכי שדוקא באכילת פת בשוק פסול לעדות וכ"ה שיטת התוס', בודאי שאין פסול בשתיית מים בשוק, אמנם אם שתה יין וכדומה, עדיין יש לחקור. ע"ש.

והנה מ"ש דבכל הש"ס קי"ל דשתיה בכלל אכילה, הן אמת דמצינו להגאון רבי ישמעאל הכהן בשו"ת זרע אמת (או"ח סי' עח) שהוכיח כן מהגמ' בשבועות (כב:): דהנשבע שלא לאכול חייב אם שתה. ולמד משם לענין סעודה מפסקת בערב תשעה באב, דאסור לשתות קפה או תה, אם לא במקום חולי. ע"ש.

אולם מרן החיד"א במחזיק ברכה (סי' תקנב סק"א) כתב להעיר ע"ז, כי האף אמנם דשתיה בכלל אכילה יליף לה מקרא בשבועות (שם), ולשון בני אדם נמי הכי הוי כדקאמר התם, מ"מ אשכחן דשנו חכמים בלשון המשנה כמה זימני אכילה, והוי אכילה בלחוד ואין שתיה בכלל. כי הא דתנן פ"ק דשבת (ט:) לא ישב אדם לפני הספר וכו' ולא לאכול, ותנן נמי באחרון דפסחים (צט:) ערבי פסחים סמוך למנחה לא יאכל אדם עד שתחשך, והש"ס התם מייתי ברייתא דקתני לא יאכל אדם בערבי שבתות וערבי ימים טובים מן המנחה ולמעלה, ובכל הני אכילה דוקא ולא שתיה. ופשיטא דבערבי שבתות וערבי י"ט וערבי פסחים וכל יום סמוך למנחה יכול לשתות, והרי דתני "לא יאכל" והוי דוקא אכילה ולא שתיה. וגם

בדברי האמוראים אשכחן בברכות (מ). דקאמר, אמר רב יהודה אמר רב אסור לאדם שיאכל קודם שיתן מאכל לבהמתו, וכתב בספר החסידים (סי' תקלא) דדוקא אכילה, אבל שתיה ברישא אדם והדר בהמה, והביאוהו האחרונים. אלמא רגילי תנאי ואמוראי למנקט לשון אכילה והוי דוקא אכילה ולא שתיה. עכת"ד. ועיין שם שהאריך להוכיח כן גם מדברי רבינו אליעזר ממין בספר היראים, ומהרמב"ם, ומהרא"ש, ורבינו ירוחם, וסמ"ג, וספר התרומה, וסמ"ק, והטור. ע"ש.

גם הלום ראיתי לתשובת הגר"י ניסים שהובאה בשו"ת יביע אומר ח"ב (חיו"ד סי' כה אות ג) שכתב להוכיח דלאו בכל מקום אמרינן שתיה בכלל אכילה, ובכמה מקומות במשנה ובגמרא פרטו אכילה ושתיה. כגון בברכות (ד:) אוכל קימעא ואשתה קימעא. וביומא (עג:) יוהכ"פ אסור באכילה ושתיה. ובסוכה (כה.) אוכלים ושותים עראי חוץ לסוכה. ושם (דף כח:) אוכל ושותה ומטייל בסוכה. ובע"ז (סג.) לכו ואכלו בדינר זה צאו ושתו בדינר זה. ובב"ב (קמו.) אכל תנן שתה מאי. וכן בכמה מקומות. הרי ברור דלא אמרינן שתיה בכלל אכילה אלא היכא שיש הכרח לכך. עכת"ד.

ואתה תחזה להשדי חמד (כללים מערכת א אות ק) שג"כ הביא ראיות ברורות דאין בלשון חכמים הכרע בזה. ע"ש. ולפ"ז י"ל דמאי דאמרו בקידושין (מ:) שהאוכל בשוק הרי זה דומה לכלב ופסול לעדות, קאי דוקא אאכילה, אבל בשתיה לית לן בה.

ומה שהביא עוד הגאון שיח יצחק מהא דאיתא בבכורות, דאין שותים מים בפני רבים, ופירש"י דדרך ת"ח להיות צנוע באכילה ושתיה. ואם בפני רבים אין לת"ח לשתות, ק"ו בשוק. כבר עמד בזה טובינא

דחכמי מרן החיד"א בברכי יוסף (סי' קע אות ג) וכתב, והאידנא שותים מים בפני רבים אף שלא בשעת הסעודה, והפוסקים השמיטו דין זה. ע"ש. וכ"כ בכף החיים (שם אות יח) שכן עמא דבר לשתות בפני רבים, בין מים בין שאר משקים, בין בתוך הסעודה בין שלא בתוך הסעודה. ע"ש. ועיין עוד מה שכתב בזה בספר הלכה ברורה ח"ט (עמ' כב) ואכמ"ל.

ועוד רגע אדבר על מ"ש הגר"ז סורוצקין בשו"ת מאזנים למשפט (סי' יב) ליתן טעם למה שנהגו (בני אשכנז) שהמסדר קידושין מברך בורא פרי הגפן תחת החופה בין באירוסין ובין בנישואין, והוא בעצמו אינו שותה מן היין. וכתב דהיינו משום שעל פי רוב החופה היא ברחוב, וגם אכילת ושתית עראי גנאי הוא לת"ח כמ"ש הב"ח. ע"ש. וכבר העיר בזה בספר עדות איש ח"ב (עמ' תקכא) דפשוט הוא שהב"ח איירי באכילה ושתיה של רשות, וע"ז קאמר דת"ח ינהג סלסול בעצמו מחמת כבוד התורה שבו, וגם בצורה עראית לא יאכל כן, אבל כששותה מכוס של ברכה שיש מצוה בדבר שתיה זו, אין בה ביזיון לת"ח, ואדרבה המכובד שבחבורה הוא זה שמסדר את הקידושין, ושתיה זו היא שבח לת"ח ולא גנאי. וכבר שחק על זה הגרש"ז אוירבך בשו"ת מנחת שלמה ח"א (סי' יח בהערה) דלא יתכן לומר דהמסדר קידושין חשיב כשותה בשוק, דא"כ גם הקידושין הם בשוק, ורב מנגיד אמאן דמקדש בשוקא (גיטין לג.) ע"ש. [א"ה - עיין עוד מה שהאריכו בזה בקונטרס שלמי חיים (עמ' 68 והלאה), ובספר בית מתתיהו ח"ב (סי' כ אות יז), ובס' תורת חכם (גיאת ח"ב עמ' תשכז) ואכמ"ל]. וראה עוד בשיח יצחק שם שדן אם באכילת מצוה יש משום אוכל בשוק. ע"ש.

לעדות, וכמו הרבה דברים שנשתנו עם הזמן, כן הדבר הזה כנלענ"ד. אבל בני תורה בודאי שאין להם לנהוג כן, אלא כמו שכתב הרמב"ם בהל' דעות, ועליהם ליזהר מחילול ה' ח"ו. עכת"ד. והניף ידו שנית בזה גם בספרו אתקינו סעודתא (סי' סא) ע"ש.

והן אמת שבשו"ת משנה הלכות חלק טו (סי' סב) רוח אחרת עמו, שכתב: ומה שתמה כיון שעכשיו רוב העולם עושין כן, אשאל אם אמרו רובם בגזל, הותר הגזל בשביל זה אם רואים אחד שגזל אפי' פחות משו"פ, מ"מ כיון שרגיל בכך נפסל, והרי כן פירשו בתוס' לפי הירושלמי. ואם השוק הוא מלא רעבתנים ונכנסים למקום אחד גרגרנים ורעבתנים ופרוצים הרבה כמו בניו יורק וכיוצא בו, אכתי אין זה עושה הרעבתנים למכובדים, אלא הוא חבורה גדולה עם רעבתנים וגרגרנים ונפסלים אליבא דכו"ע. ולא אכחד מעטי, שראיתי לאחד מהאחרונים שיצא ללמד זכות דהיכא דנהוג להיות זולל וסובא הו"ל כבוד ולא בזיון, אבל לפענ"ד פשוט שזה אינו ו"כולי עלמא" הם אביי ורבא ולומדי התורה הכשרים, צנועים בהילוך וצנועים באכילה, ויהי רצון שנזכה לקדש שמו באכילה ושתייה ולא נהיה נגררים ח"ו אחרי זוללי בשר וסובאי יין. עכת"ד.

גם בקונטרס שלמי חיים (אות כ) הביא משמיה דהגר"ח קנייבסקי שליט"א, שהשיב לגבי אכילה בשוק בזמנינו בזה"ל: "לא אוכלים ברחוב". וכתב הרהמ"ח שם דס"ל כדעת המשנה"ל הנ"ל, ושאף נפסלים לעדות בכך. [ברם נלע"ד דאין הכרח כלל לומר דס"ל להגר"ח שגפסל לעדות בכך, אלא ההנהגה הראויה היא שלא לאכול ברחוב כלל, ובפרט לבני תורה. ודו"ק]. שו"ר להגר"מ שטרנבוך שליט"א, הובאו דבריו בקובץ מה טובו אהליך ח"ו (עמ' רלז)

ומכאן תשובה גם למש"כ בשו"ת דבריך יאיר חלק ב' (סי' לה) שאין ראוי לת"ח או לבן תורה לשתות שום משקה אפילו מים בפני רבים. ע"ש. וכבר כתבו החיד"א והכף החיים דהאידינא מנהג העולם להקל בזה. וכנ"ל. עכת"ד.

וכן העלו להתיר שתייה בשוק בשו"ת אבני דרך ח"י (סי' טז), ובספר אוצר המשפט (סי' לד סעי' יח, עמ' רפז), ובספר גם אני אודך מתשובות הגרמ"ש ד"ן ח"א (סי' כז), ובשו"ת דודאי אשר ח"ג (סי' כב), ובס' גם אני אודך מתשובות הגר"מ חליה ח"ו (סי' לה). וכן הורה הגר"י זילברשטיין שליט"א (הובא בקונ' שלמי חיים עמ' 70) ע"ש. וע"ע בספר בית מתתיהו ח"ד (סי' לא אות ד) ודו"ק.

האם האוכל בשוק נפסל לעדות אף בזמנינו

יש לחקור האם האוכל בשוק נפסל לעדות אף בזמנינו שנפרץ הדבר, ורבים הולכים ואוכלים בשוק וברה"ר, והדבר נראה להמון העם כדבר רגיל שאין בו שום חסרון של פחיתות וחוסר דרך ארץ. וכבר עמד בזה הגר"א שלזינגר שליט"א בשו"ת חוקי חיים (סי' לג) וכתב: היו זמנים שהיתה זו בושה לאכול בפרהסיא, ורוב האנשים היו סועדים אך ורק בתוך המסעדה, אז באמת היה מקום לומר דהאוכל בשוק הרי הוא ככלב ואולי אפילו פסול לעדות, כי זה היה מראה שאותו אדם שאוכל בפרהסיא הוא עז פנים שאינו מתבייש מאיש ובודאי עושה גם דברים אחרים שאף פוסלים אותו לעדות כמו משחק בקוביא וכיוצ"ב. אבל האידינא דכך היא הרגילות ושוב אין בזה כלל בושה ואדרבה מעדיפים לאכול בחוץ ולראות את העולם וליהנות מאויר צח, שוב אין בה משום ביזוי עצמי, ולא נחשב ככלב ובודאי שלא נפסל

בכמה ענינים אף כנגד מה שפסק בש"ע שם, מחמת שדרך העולם שלא להקפיד בזה. וכמו שכתב בשו"ת אור לציון ח"ב (פרק מו סעי' ז, עמ' שא) להקל אף לכתחלה לאחוז סנדיץ או פיתה אף שהם יותר מכביצה, ולאכלם. ע"ש. וכ"פ בספר הלכה ברורה ח"ט (עמ' כח). וע"ש עוד פרטים בזה. וא"כ י"ל דה"ה אף בנ"ד.

ואף שבספר "ועלהו לא יבול" (עמ' קז) הביא בשם הגרש"ז אורבך זצ"ל, שאמנם הנהגות דרך ארץ משתנים בכל דור ודור, אך דברים שקבעום חז"ל נשארים לדורות, ולכן הדין של האוכל כביצה פת (עיין ש"ע או"ח סי' קע), יתכן שהשתנה בזמנינו לפי הכמות שרגילים לאכול, אך האיסור לאכול בשוק, גם אם יהיה דרך רוב האנשים לאכול בשוק יימשך איסור, ודברי חז"ל בזה קיימים לעד ולעולמי עולמים. ע"ש. והובא גם בספר שערי הברכה (פ"ג הערה סה, עמ' סב), ובספר ויהי בנסוע (סופר עמ' רד) ע"ש.

ברם, נלע"ד דאין כוונת הגרש"ז זיע"א שיש לפוסלו לעדות בכה"ג, מאחר שאין בהתנהגותו בזיון, כיון שדרך רבים לעשות כן. דלענין פסול לעדות בעינן בזיון וזלזול בעצמו, כמבואר בדברי הראשונים שהבאנו לעיל. אלא דברי הגרש"ז מוסכים לענין הנהגות דרך ארץ, ור"ל שאף אם ינהגו הרבה אנשים כנגד מה שאמרו חז"ל, אין די בהתנהגותם זאת כדי לבטל את דברי רבותינו ז"ל שאמרו שאין זה משורת דרך ארץ. ודו"ק.

ועוד סברא אלימתא שאין לפוסלם לעדות בזמנינו, על פי הא דקי"ל בש"ע (חור"מ סי' לד ס"ד) שכל שמורי היתרא לעצמו, אינו נפסל לעדות. וענין מורי היתרא לעצמו הוא שאדם חושב בלבו שאין בזה

שכתב, האוכל בשוק פסול לעדות אף בזמן הזה, והיינו דוקא אם רגיל לאכול בשוק, אבל אם אכל פעם אחת אינו נפסל, ואם יפסיק לאכול בשוק יחזור להכשרו. ע"כ.

ברם כבר הבאנו לעיל להקת אחרונים שכתבו לחלוק על דברי המשנה"ל הנ"ל, וחילם מדברי הרדב"ז על הרמב"ם (פי"א מהלכות עדות ה"ה) שכתב, שהכלל בדינים אלו הוא שאם עושה דברים ששאר בני אדם מתביישים לעשות, והוא אינו חושש לא לבושת ולא לביזיון, הרי הוא פסול. ע"כ. וכיון שבזה"ז רוב בני אדם אינם מתביישים לאכול במקומות אלו, אין לפוסלם לעדות. וכ"כ בספר יד דוד ח"א (עמ' קסו סוף אות רכ) שדברים כאלו תלויים במנהג המקום, שעיקר פסולו הוא מחמת שאינו מקפיד על בושתו, ויכולים בעת המעשה להבין איזהו בושת מרובה ואיזהו בושת מועטת, והכל כפי ראות עיני הב"ד בעת מעשה לפי מנהג המקום. ע"כ. וע"ע לעיל מ"ש בזה. ומדבריהם מבואר דאכן יש להתחשב בכך שמנהג העולם להקל בזה, ואין הדבר נחשב לבושה או בזיון, וממילא אין לפסול לעדות מחמת כן. אף שבודאי אין ראוי לנהוג כך ובפרט לבני תורה ות"ח. ודו"ק.

ואתה תחזה להגאון המאמר מרדכי בהל' דרך ארץ בסעודה (או"ח סי' קע ס"ק יב) שכתב וז"ל: וכן בהרבה דינים הנזכרים בסימן זה אין אנו נזהרים בהם, ויש לנו לומר בזה דמאחר שתורת דרך ארץ שנו כאן, הם ז"ל הזהירו לפי מה שהיו רואים בזמנם שהיו נוהגין להקפיד, ובדברים אלו וכיו"ב נראה שהדבר משתנה לפי הזמן והשעה והמקום, ומאחר שהמנהג פשוט בהרבה דברים הנזכרים כאן שלא להקפיד בפני הגדולים, אין לחוש. עכ"ל. ואכן שא נא ענין וראה בספרי האחרונים שהקילו

הוראת היתר, ס"ס באופיו הוא מסוגל להיות בזוי ולשקר. אך אולי כשיש לו מורי היתרא אין לו שם בזוי. ולא מצאתי לע"ע ראייה בזה. ע"ש.

אולם בשו"ת אבני לוי ח"ב (חחור"מ סי' ב אות ד) אחר שהביא דברי משפט הכתובה הנ"ל, כתב ע"ז, דלכאורה אפשר לומר שמזה שהפוסקים לא חילקו בזה, משמע שיש להשתמש בסברא זו גם בבזויים אלו כמו בכל מורי היתרא של עבירות אחרות. ועיין בראש יוסף שכתב שדוקא כאשר אמרו לו שאם הוא אוכל וממשיך לאכול אז נפסל לעדות אבל אם לא אמרו לו לא נפסל. ע"ש.

גם אשו"ר בשו"ת דברין יאיר ח"ב (סי' לד) שכתב, שאינו נפסל הואיל ולא שמיע לאינשי איסורא בזה. ע"ש. וכ"כ בספר אוצר המשפט ח"ב (עמ' רפו) שאם מנהג המקום לאכול בשוק לא נפסל לעדות. ע"ש. וכן הוא בשו"ת דודאי אשר ח"ג (סימן כב, ד"ה ומעתה אני), שבזמן הזה קשה לפסול האוכל בשוק לא רק מטעם שאינו בזיון כבר בזמן הזה, אלא מטעם דמורי היתרא, והאריך שם בכל האי סוגיא דמורי היתרא. כיעו"ש. וכן השיב הגר"א נבנצל שליט"א לידידי הגר"מ גבאי נר"ו, שבוזה"ו האוכל בשוק אינו נפסל לעדות, כמובא בספר בית מתתיהו ח"ד (סי' לא אות ו) ע"ש. וכן הובאה הוראתו בקובץ מה טובו אהליך ח"ד (עמ' תרטז) ע"ש. וע"ע בספר משפט העדים (שער ב' פ"א ס"ו), ובשו"ת באר הלכה (סבאג ח"א סי' סג), ובספר בית מתתיהו ח"ד (ס"ס לא) ודו"ק. (עכ"ל).

כלום, וזו רק חומרא או מסיבה אחרת אומרים שאסור. ומקורו האי דינא בסנהדרין (כו:): בהנהו קבוראי שהיו קוברים מתים ביו"ט שאינם נפסלים לעדות, ואע"פ שאמרו להם שאסור לעשות כן ביו"ט, לא שמעו להם וחשבו שרק מאיימים עליהם בשביל שתהיה להם כפרה על מה שלא שמעו להם מקודם, אבל באמת הקבורה היתה מותרת משום בזיון המת. וכן פסקו מרן והרמ"א בסעיף ד'. והריב"ש (סי' שיא) למד מדברי הגמ' הנ"ל, שהוא הדין בכל דבר איסור שאפשר לומר שהאיש עבר עליו מחמת שהטעה את עצמו לומר שאין בזה איסור, שאינו נפסל בזה לעדות. ועיין עוד בשו"ע (שם סעיף כד) ובסמ"ע שם. וא"כ יש לומר שה"ה גם בנדון דידן, דרובא דעלמא אומרים שאין בזה איסור ומה יש בזה, ומורים היתרא לעצמם בחושבם שמי שאומר כן זו סתם חומרא בעלמא.

וכן בקדש חזיתיה להגר"א בר שלום שליט"א בספר משפט הכתובה ח"ו (עמ' שכה) שאחר שהביא שיטות הראשונים בזה, כתב שלכתחלה בודאי יש לחוש ולא לקחת עד הפסול אפילו לאחת מן השיטות, אלא שעכ"פ כיון שדורינו הורגל לחיות בבזיון, אי אפשר לפוסלם בדיעבד. וציין לעיין במה שכתב לעיל (שם עמ' רצה) גבי דין מורי היתרא לעצמם. ושם הסתפק אם גם בדברים שפסולם אינו משום עבירה, אלא משום "אופי האיש" כגון הנך דלהלן, "בזויים" והולכי ערום ואוכלי בשוק הפסולים לעדות, איתא להיתר מורי היתרא, דההיא פסלות אינה מחמת העבירה אלא מחמת אופי האיש, וא"כ מה נפק"מ שיש לו



הרב חן ריחניאן

מח"ס 'הוצק חן'

בנח חכמים לגזור גזירות על דברים המפורשים בתורה

הביא בטה"ב בדיני יולדת סעיף ג' להקשות מדברי הט"ז ביו"ד סי' קי"ז סק"א במש"כ השו"ע דכל דבר שאסור מהתורה באכילה ומותר בהנאה אסור למוכרו - דטעמו שמא יבוא לאוכלו, רשב"א. והאריך להקשות שמצינו היתר למכור מינים טמאים [כאמור בפסחים דף כ"ג נודמנו לו מינים טמאים מותר למוכרן לעכו"ם] וכו' עד שהסיק בזה"ל מדמצינו היתר בתורה ודאי חכמים לא אסרוהו כלל למכירה עכ"ל. ודבר זה מסייע מהתוס' בב"מ ע': ועוד שדבר המפורש בתורה להיתר אין כח ביד חכמים לאוסרו, וא"כ הכיצד אסרו לבעול על דם טוהר. וראה בטה"ב באורך שתירץ בג' פנים, האחד שאותם גאונים אסרו רק למקומם בלבד - ולזה ודאי שיש כח ביד כל חכם ומורה לגדור גדר לפי רוחב דעתו, ושאר מקומות למדו וקיבלו גם הם לעשות כן. ובאופן נוסף שכלל זה אמור דוקא לחכמי התלמוד שיכלו לחדש גזירות לכל הדורות ולכל מקום ומתוך חומר שהחמירו בתחילתו הקלו בסופו שלא לאסור דבר המפורש בתורה, אך לאחר מכן בדורות הגאונים שאין בכחם לחדש גזירות יכלו להחרים על מה שהסכימה דעתם והוי כנדר ובכלל לא תטוש ע"כ. ועוד תירץ בשם שו"ת דברי יוסף והנו"ב דאין כחם בידם "לעקור" דבר מן התורה לגמרי, אך לבטל חלקים ממנו יש בכחם.

ב. ולכא' קצת יל"ע בתירוצים אלו דמשמעות דברי הטור כאן שהאוסרים אסרו לכל המקומות שכן העתיק לשון הרמב"ן - אע"פ

שו"ע יו"ד קצ"ד סעיף א' - "יולדת, אפילו לא ראתה דם, טמאה כנדה, בין ילדה חי, בין ילדה מת ואפילו נפל. וכמה הם ימי טומאתה, עכשיו בזמן הזה כל היולדות חשובות יולדות בזוב וצריכות לספור שבעה נקיים. נמצאת אומר שיוולדת זכר יושבת ז' ללידה וז' לנקיים לזיבה, והיולדת נקבה יושבת שבועים ללידה וז' נקיים לזיבה. ימי לידה, שהם ז' לזכר וי"ד לנקבה, אם לא ראתה בהן עולים לספירת זיבתה, ואם שלמו ז' נקיים בתוך י"ד לנקבה, הרי זו אסורה עד ליל ט"ו. ואם טבלה קודם לכן, לא עלתה לה טבילה. הגה: ולאחר ז' לזכר וי"ד לנקבה, מותרת לבעלה מיד, מאחר שספרה ז' נקיים ולא חזרה וראתה. מיהו, יש מקומות שנוהגין שאין טובלין תוך מ' לזכר ושמונים לנקבה, (בית יוסף בשם מהרי"ק שהביא התניא ובאגודה פרק ע"פ ובמהרי"ל), ואין להתיר במקום שנהגו להחמיר (ריב"ש). אבל במקום שאין מנהג, אין להחמיר כלל, רק מיד שלא ראתה דם אחר ז' לזכר וי"ד לנקבה וספרה ז' נקיים, מותרת לבעלה (ת"ה סימן רנ"ה). אבל אם חזרה וראתה, אפילו טפת דם כחרדל, טמאה, אף על גב דמדאורייתא דם טהור הוא, כבר פשט המנהג בכל ישראל שאין בועלין על דם טהור (ב"י ואגור וטור ופוסקים בשם הגאונים), ודינו כשאר דם לכל דבר".

א. במש"כ הרמ"א בסו"ד דכבר פשט המנהג בכל ישראל שאין בועלין על דם טהור,

ישראל, לק"מ.. וברובד עמוק יותר י"ל דעתה משהחליטו וקבלו ע"ע חומרא זו נמצא שאין מצות עונה בימי טוהר דמצד האשה אין היא חפצה [ומצדו לא הוא] אלא דבר של היתר דקיל טפי למיגזר עלה] ואף אם לא קיים מצות פו"ר אין מאכילין לאדם דבר האסור לו כדאמרי' ב וכן חומרא זו נחשבת אצלה כהנאת תשמישך עלי. [ואף להצד דהיא גזירת חכמים ולא רק כחומרת בנות ישראל שקבלו על עצמם, אף הט"ז שהוא מרא דשמעתתא, באו"ח סי' תקפ"ח סק"ה כתב שאין כח ביד חכמים לאסור מצוה לגמרי ולכן רק שחל ר"ה בשבת גזרו שלא לתקוע בשופר דיכולה המצוה להתקיים שיחול ר"ה בחול, וכמ"כ כאן לא עקרו מצות פו"ר דיכול לקיימה בזמן אחר לאחר שתטהר]. ואף אם תמחה האשה שמשותקת היא, כבר קבלו אמותינו על ידנו, כדאמרי' בענין תעניות דמדינא דגמ' רצו מתענים רצו אין מתענים, ועתה אין הדבר תלוי ברצון דקבלום אבותינו על ידינו.

ד. ובאופן נוסף י"ל בשום - שכל להבנת דברי הט"ז דכשנעקרת המצוה לגמרי אין כח ביד חז"ל [או לא רצו - כלשון תוס'] לעקור המצוה לגמרי. דהנה כל הסייגים ותקנות חז"ל נובעות מהפסוק ושמרו את משמרת - עשו משמרת למשמרתי, היינו דצוו חז"ל להגביל את העם - היינו "ושמרו", שלא יכשלו במצוה גופא - היינו "משמרת". אולם באופן שהסייג גורם לבטל המצוה לגמרי [כגון שהיו מתקנים שלא לתקוע בשופר אף אם חל בחול שמא יתקן כלי שיר וכקושיית הרא"ם] נמצא שאין "משמרת" וממילא אין כח לחכמים לעשות "משמרת", לבטל מצוה שלימה מפני חשש מצוה אחרת, כן נראה להטעים הענין. ולפ"ז נראה להבדיל בחששות בגזירות חכמים, כגון

שבמקצת מקומות נוהגין קולא בדם טוהר כבר הסכימו הגאונים ועשו סמיכה והחרימו כל מי שיעשה כן [וכב"י הביא עוד דהכי ס"ל לראב"ד והרא"ש וכ"נ מדברי הרי"ף] ובה"ג כתב שאף בזה"ז נוהגין בדם טוהר על דין תורה עכ"ל. אלמא דכשגזרו הגאונים גזירתם היתה לכל העולם ולא למקומם בלבד - לדעת הרמב"ן. וא"כ התירוצו הראשון הוא לדעת הבה"ג והרמב"ם בלבד ועדיין לא יצאנו י"ח לתרץ שי' הרמב"ן וכן מש"כ בתירוצו השני צ"ב מלשון הרמב"ן שכלל חומרא זו דאין בועלין על דם טוהר בחומרת בנות ישראל שאפי' על טיפת דם כחרדל יושבות ז"נ, נמצא שהוא מדינא דגמ' ולא הוצרכו הגאונים לעשות הסכמה וחרם אלא לחזק דין זה האמור בגמ' דלא לזלזלו ביה [וכבר העיר הרשב"א מדוע לא הזכירו חומרא זו בגמ' כמובא בב"י] ומ"ש בתירוצו השלישי לחלק בין עקירה לאיסור חלקי יבואר לקמן בהרחבה.

ג. ונלע"ד ליישב הענין בכללותו ובפרט לדעת הרמב"ן כשנבוא לבאר ולברר הדין בשרשו. דהנה עיקר קבלת בנות ישראל לישב ז"נ אפילו על טיפת דם כחרדל היא אף שאותה טיפת דם צד רחוק לאוסרה מעיקר הדין [ראה בב"י בסו"ס קפ"ג כמה התחבטו הראשונים לבאר עיקר החשש והחומרא בדין זה]. ולא הקשו שם כנ"ל איך החמירו חכמים, משום דהיא חומרא שהחמירו "בנות ישראל" על עצמם, ואחרי כן ראיתי שכן ביאר הגליא מסכת [חיו"ד סי' ד', הביאו בטה"ב] שחומרת בנות ישראל לישב ז' נקיים לא הוי מתקנ"ח. והרי כתב הרמב"ן דחומרת ימי טוהר אינה מכח גזירת חכמים מיוחדת לימי טוהר אלא נובעת היא מאותה חומרא שהחמירו בנות ישראל ע"ע. ואחר שהתבאר שאין זו תקנ"ח אלא חומרא שנהגו בה בנות

ביטול אלא צריך לשכור את מקומו] וכל זאת גזירה שלא ילמד ממעשיו, ואפ"ה שיצא מביתו אינו אוסר [כישראל] דהוי כגזירה לגזירה. אלמר דאף שיש חשש כללי שיעבור על איסורים ע"י שילמד ממעשיו לא גזרו. דהתם כל עיקר האיסור הוא דרבנן שלא ילמד ממעשיו, ובדבריהם לא החמירו לעשותם כעיקר איסור תורה].

ו. עוד תן דעתך דאיכא חילוק בין כח חכמים לבטל מצוות לבין כח לבטל דברי היתר של התורה. דבט"ז בסי' תקפ"ח הדן בענין ביטול מצות תקיעת שופר בר"ה נקט בזה"ל - דאין להם לגזור "ולעקור לגמרי" ד"ת שצותה לתקוע ביום זה, בשלמא שבת לא "מתעקרא לגמרי" כיון שבלא שבת תוקעין ביו"ט עכ"ל. אולם ביו"ד סי' קי"ז נקט בזה"ל דאין כח ביד חכמים לאסור דבר שפירשה התורה בפירוש להיתר וכו' עכ"ל. ולא נקט לשון עקירה. אולם הגאון ר' יוסף אירגאס בשו"ת דברי יוסף ובעל הנודע ביהודה משמע שהעמידו את ב' העניינים בטעם אחד דלעקור א"א אך לאסור או לבטל אופנים מסויימים אפשר.

ז. וע"פ דרכנו לעיל יתבאר שאע"פ שלמעשה יש שויון בין מצוה להיתר הדבר חלוק בשורשו. דלענין ביטול מצוה גזירתם נובעת מהאמור עשו משמרת למשמרתי וכו"ל, והיתר זה מוגבל שלא תעקר המצוה לגמרי. אך בדברי היתר שהתירה התורה להדיא כאיסור סחורה בנבלה או הלואה לגוי בריבית [ואף לדעות שהיא מצוה להלוותו בריבית [רמב"ם פ"ה מהל' מלוה ולוה ה"א] אין זו מצוה חיובית כשופר אלא מצוה קיומית ויל"ע] מעיקרא דדינא נראה שהיה כח ביד חכמים לאוסרם ולעוקרם לגמרי שאינם כמצוות שא"א לעוקרם, אלא מאחר שלא

בשופר החשש הוא מוגדר ומסויים - שמא יעבירו ד"א ברה"ר, וכשחל בחול שמא יתקן כלי שיר ומשום חשש ביטול מצות שביתת יו"ט לא יבטלו כנגדה מצוה שלימה אחרת לכתחילה דעד שנחוש "שמא" תבטל מצוה זו לא נבוא לבטל מצוה שלימה האחרת דמאי אולמיה האי מהאי [בצירוף הענין דבעלמא עשה דוחה לא תעשה, משמע דעשה עדיף]. נמצא שאם נבוא לעשות "משמרת" בטלה ה"משמרת" תו אין למה לעשות סייג שעיקר הכח לעשותו היא המצוה שאינה, על כן בזה אין כח ביד חכמים לבטל המצוה לגמרי. אולם במקום שטעם הסייג הוא חשש שאינו מוגדר כגון בהלואה לגוי בריבית שחששו שילמד ממעשיו ואחריתה מי ישורנו, אזי אף אם ע"י תקנות וסייגי חז"ל תבטל אותה מצוה לגמרי - כגון כאן שמתבטלת המצוה להלוות לגוי בריבית, ובכך בטלה "משמרת", אכתי איכא הציווי על חז"ל ד"ושמרו" מצד שאר מצוות התורה, שלא יבוא אדם זה לעבור על שאר כל מצוות ע"י שילמד ממעשי הגוי.

ח. וכפי שחששו שם בעניין ריבית שיתרגל להלוות לו מחדת ממון, כמ"כ ראו לגדור ענין הנדה דגזל ועריות נפשו של אדם מחדתו ובנקל יבוא לראות היתרים לעצמו ואיכא למיחש שיעבור על איסורי כרת גם לאחר ימי טוהר כפי שחששו לטמא אף טיפת דם כחרדל. משו"ה אכתי חיילה המצוה על חכמים לעשות משמרת לשאר מצוות אף אם עתה אסרו או הגבילו המצוה לגמרי או אסרו אף דבר שנאמר בתורה להדיא להיתר. [ואין להקשות בכל הנ"ל מהגמ' בעירובין [דף סב:] ריש פרק הדר דאמרי' התם שאף שדירת עכו"ם לא שמה דירה אוסר הוא על בני חצר [ולא מהני ליה

ניתנה תורה למלאכי השרת כי אם לבשר ודם ועם כל זאת לא חששה התורה והתירה לבני אדם בהדיא מעשים כאלו ואחרים, הכיצד יכולים חז"ל לבוא לאוסרם מחשש פן ילמד ממעשיו וכד' אחר שהתורה עצמה טרחה לכתוב היתר זה בהדיא. אולם זאת אשר לחכמים לבוא ולפרש מצוות התורה לאמור דהיתר זה אמור לת"ח דוקא שאין בו חשש שיבוא ללמוד ממעשיו, או רק כדי חייו שאזי לא יתקרב אליו הרבה ולא יבוא ללמוד ממעשיו. נמצא א"כ שחכמים אינם מבטלים חלקים בהיתר התורה, אלא הם "מבארים" ומגדירים את שורש ההיתר על מי ובמי הוא אמור, מה שיוצא ממילא שאינם יכולים לעקור היתר מפורש בתורה.

ח. והוא ביאור מדוע דוקא על היתרים מפורשים מקשים כן ולא על כל גדרות וסייגים שאסרו חכמים את המותר אף לגמרי כגון איסור סתם יינם ששם לא הקשו כנ"ל. דהתם אף לאחר שאסרו כליל את יינם המותר מהתורה, אין פסוק להדיא שמתיר לשתות יינם, וא"כ בגזרת חכמים זו אין ניגוד מצד שהתורה התירה ולא חששה ומניין לחכמים לבוא ולחוש למה שהתורה עצמה לא חששה. משא"כ בנאמר במפורש להיתר וכמשנ"ת.

ט. ואם כנים דברינו יתבאר הטעם שגזרו הגאונים איסור בעילה על דם טוהר אף שמפורש בתורה להיתר, דהגאונים לא עקרו מה שכתוב בתורה אלא פירשו שהיתר זה אמור לחכמים יודעי העיתים שלא יבוא להתבלבל בחישוב ימי ודיני וסתות וכבר אמרו - קנין ופתחי נדה הן הן גופי הלכות. וכל מי שאינו מכיר בטיב ימים ושבועות אל יהא לו עסק עמהן, ומשרבו הגלויות ונתמעטו הלבבות אין איש עמנו יודע עד מה, לא עלינו נאמר היתר זה כי אם לדורות הראשונים אשר לבם היה פתוח להם כאלם, וכפי שהיתר הלואה לגוי בריבית פירשוהו בת"ח הכשרים לכך שלא יבואו ללמוד ממעשיו, כמ"כ היתר בעילה על דם טוהר פירשוהו דוקא לבקאים בכך ולא לנו.

י. ועתה תתבאר עומק כוונת תירוצ' תוס' בב"מ לעיל שהקשו וז"ל וא"ת ומאי פריך מהאי קרא הא לא אסור אלא מדרבנן גזירה שמא ילמוד ממעשיו כדאמרי' בסמוך וי"ל דהכי פריך מהאי קרא כיון דאמר רחמנא לנכרי תשיך לא היה להם לחכמים לאסור עכ"ל. דכיון שהתורה שניתנה לבשר ודם התירה הדבר בפירוש ולא ראתה לחשוש בזה כלל מהיכי תיתי לחכמים לבוא לאסור דבר זה והבן.



הרב שרון שרפי

חידושים ובאורים והערות להלכה בענייני תשעה באב

- (א) בגדרי האבילות דחודש אב (מעשה בשני גויים)
 (ב) בגדרי ברכת 'שהחיינו' בבין המצרים (ודין שכח ובירך על פרי חדש)
 (ג) בגדר ומקור איסור ריקודים ומחולות עד ר"ח אב

(א) בגדרי האבילות דחודש אב

גרסינן בתענית (כט:): "משנכנס אב ממעטין בשמחה, אמר רב פפא - הלכך בר ישראל דאית ליה דינא בהדי נכרי, לישתמיט מיניה באב דריע מזליה, ולימצי נפשיה באדר דבריא מזליה^א", וכן פסק להלכה השו"ע (או"ח תקנ"א, א).

מעשה בשני גויים (או - מה עדיף: עשרה בטבת או ט"ו באב)

ראובן המסוכסך עם שכנו הגוי זה זמן רב, גילה להפתעתו בתיבת הדואר זימון לבית משפט, שם הוא נתבע ע"י שכנו הגוי, כשתאריך הדיון נקבע ליום **עשרה בטבת** בבוקר. אוי ואבוי חשב ראובן, לא מצאו לי יום אחר מלדון בו עם הגוי. אולי אנסה לדחות את הדיון, לא נראה לי כדאי לדון עם הגוי ביום שארעה בו פורענות לישראל.

שמעון הסתבך (שלא באשמתו) עם שלטונות המס בחו"ל ונתבע לעמוד למשפט. כשקיבל את ההזמנה הרגיש

קצת הקלה. תאריך הזימון נקבע לט"ו באב. ברוך ה', חשב לעצמו שמעון, אולי יש בזה סימן משמים שאנצל מידם. אחרי הכל, לא על כל יום אומרים "לא היו ימים טובים לישראל כט"ו באב".

והנה באמת יש לדון בגדר אותם ימים שאין כדאי לדון בהם עם הגוי, האם הוא משום שמגלגלין חובה ליום חייב (תענית שם) וכל יום שארעה בו פורענות לכלל ישראל הוא יום חייב ואין כדאי לדון בו.

או שמא המזל גורם, ורק בזמנים שבהם המזל רעוע (כחודש אב), יש להשמט מן הגוי, אמנם בזמנים שאיז המזל רעוע (ואפילו אם ארעה בהם פורענות) אפשר לדון בהם עם הגוי ואין צריך לחשוש.

הצעת הסוגיא תענית (כט:)

והנה תנן שם, "משנכנס אב ממעטין בשמחה, ואמר רב פפא - הלכך האי בר ישראל דאית ליה דינא בהדי נכרי, לישתמיט מיניה באב דריע מזליה".

א. ריע מזליה ובריא מזליה:

מסיום דברי הגמרא ("דבריא מזליה") מוכח, שביאור המילה "ריע" אינו רע ואין הכוונה שמזלו של חודש אב - רע, אלא ש"ריע" הוא ההיפך "מבריא" והיינו "רעוע" (וכמו כותל בריא וכותל רעוע - ב"ק ריש הכונס), שבניגוד לחודש אדר שמזלו לישראל חזק, מזלו של חודש אב רעוע, ומשום שמגלגלין חובה ליום חייב, וכדאמרין בגמרא.

ההשתמטות מלדון עם נכרי מתלי תלי דיני האבילות, א"כ די מלהשתמט עד י' באב ולא יותר.

ועוד, הרי תנן (תענית ל:) אמר רשב"ג לא היו ימים טובים לישראל כט"ו באב והוא יום שמחה, ומדוע שלא לדון בו עם הנכרי. שהרי למג"א אף בט"ו באב צריך להשתמט מלדון. ולכאורה אינו מובן, שהרי מאי שנא מחודש אדר ששמחים בו ועל כן בריא מזליה לדון עם הנכרי.

וביותר קשה, דלפי המג"א יצא לכאורה דין מחודש, שהרי לשיטתו שצריך להישמט מן הנכרי בכל חודש אב, א"כ הוא הדין שיש לפי זה יש למעט בשמחה בכל החודש. שהרי לפי 'ההלכך' דרב פפא קשורים הם ענייני מיעוט השמחה וההתדיינות עם הנכרי זה בזה. ואם כן כשם שצריך להשתמט מן הגוי בכל החודש, כמו כן צריך שלא לשמוח בכל החודש, וזה לכאורה בודאי שאינו, שהרי בט"ו באב נוהגים ענייני שמחה ולא שמענו שבשאר החודש אין לשמוח, וצ"ע.

אם להשתמט מן הנכרי כבר מזמן המולד (או שמספיק מא' בחודש)

והנה הפרי מגדים (באשל אברהם סק"ב) כתב לחדש, דהא שצריך להשתמט מן הגוי בחודש אב הוא כבר מתחילת המולד ממש ולא רק מיום א' בחודש.

וצ"ב על מה ראה לחלק בין הדברים, ומהו הענין והנפק"מ באם מתחילים במולד ממש או מיום א' בחודש. דמדוע ביחס להתדיינות עם הנכרי יש להשתמט מן המולד, ולמעט שמחה רק מיום א' בחודש.

ובר מן עצם החילוק בין זמן המולד ליום א' בחודש, לכאורה דברי הפמ"ג

מהו ההלכך דרב פפא

והנה לכאורה דברי הגמרא מוקשים מאוד, דמהו ההלכך דרב פפא, ואיך מסיק דכיון משנכנס אב ממעטין בשמחה - לכן - צריך להשתמט מלדון עם הנכרי, דאיזו שייכות יש בין הדברים. שהרי בפשטות הדין שממעטין בשמחה הוא מהלכות אבילות החורבן, ומה זה שייך להלכות התדיינות עם הנכרי, וצ"ב.

דברי רב פפא סתרי אהדדי

עוד קשה, דלכאורה דברי רב פפא סתרי אהדדי, שמתחילה אמר שהטעם שאין לדון עם הנכרי הוא משום שממעטין בשמחה, ולבסוף אמר שהטעם הוא משום דריע מזליה דחודש אב. ולכאורה הם שני עניינים נפרדים, דרוע המזל הוא דין במציאות הזמן דחודש אב, וממעטין בשמחה הוא הלכה בניהוג אבילות, ואיך אמרם רב פפא בכפיפה אחת.

הערות בשיטת המג"א

והנה המג"א (תקנ"א סק"ב) כתב לחדש, דהא דצריך להשתמט מלדון עם הנכרי הוא במשך כל החודש עד ר"ח אלול (ובמ"ב שם הביא בשם הזוהר דנוהגין רק עד ט' באב). וכתב המג"א "דכן משמע בגמרא".

ולכאורה מה שכתב "דכן משמע בגמרא", כוונתו למאמר הגמרא "לישתמיט מיניה באב", ומשמע כל החודש, ולזה חידש שצריך להשתמט עד ר"ח אלול.

ולכאורה אינו מובן, שהרי מנהגי האבילות נגמרים לכל הדעות בעשרה באב, (דאז הציתו אש בהיכל - יעוין שו"ע תקנ"ח ס"א, שעל כן מנהג כשר שלא לאכול בשר ולא לשחות יין בליל עשירי ויום עשירי), אבל לא יותר מכך. ואם לרב פפא

קשים מעצם דינא דרב פפא, שהרי לרב פפא ההתדיינות עם הנכרי ומיעוט השמחה מתלי תלי זה בזה, ואם כן שני הדינים צריכים לחול בזמן אחד, ומה יש לחלק ביניהם, וצ"ע.

להשתמט מן הנכרי - ענייני מזל או מדיני אבילות החורבן

והנראה בכל זה, דהנה יש לחקור בהך דינא שיש להשתמט מן הנכרי משנכנס אב, אם הוא דין בהלכות אבילות, דמדין אבילות החורבן ועניינו אין לדון עם הנכרי (ניהוג של שפלות כנגד הגויים מחריבי המקדש, וככל שאר ניהוגי אבילות שהם הנהגות של שפלות), או דלמא שהוא דין במציאות חודש אב דריע מזליה, ואינו ענין להלכות אבילות החורבן.

ומסוף דברי רב פפא בגמרא "לישתמיט מיניה באב דריע מזליה" אין להביא ראיה, דהא בריש דבריו קאמר - דכיון שממעטים בשמחה בחודש אב - על כן יש להשתמט מלדון עם הנכרי, ומשמע דהוא משום אבילות החורבן ומיעוט השמחה. וא"כ פתח בכך וסיים בחבית, שבדברי רב פפא מוצאים אנו את ב' הצדדים גם יחד, ומיניה ליכא למשמע מינה.

הכרעת הדין

והנראה להכריע בזה, דהנה לכאורה יש לשאול, מדוע תקנו חכמים דיני אבילות כבר מראש חודש אב (מדינא דגמרא אין לפני ר"ח דיני אבילות), והרי עד יום ת"ב עצמו עדיין לא אירע דבר ובית המקדש עמד על תילו, ומאי שנא ר"ח אב שנוהגים בו אבילות מכ"ח תמוז או מר"ח סיון שאין בו דיני אבילות. שאם באנו לנהוג אבילות מתחילת תהליך החורבן, א"כ היה לנו למעט

בשמחה כבר מעשרה בטבת (יום תחילת המצור) או לכל הפחות מ"ז בתמוז (שהובקעה העיר).

ואם חזינן שלא תקנו חז"ל אבילות אף לאחר שהובקעה העיר, א"כ די לכאורה לתקן תענית באותם ימים גופא שארעו בהם חורבנות (י' בטבת, י"ז בתמוז ות"ב), ומ"ט תקנו חז"ל דיני אבילות ומיעוט שמחה כבר מר"ח אב.

ונראה דזה גופא הוקשה לרב פפא, מדוע יש ניהוגי אבילות כבר מר"ח, והרי עדיין לא נחרב הבית.

ותריץ רב פפא, דאם אף שלא ארע דבר, בכל זאת תקנו חז"ל למעט בשמחה כבר מתחילת החודש, הרי שהדבר מוכיח שמר"ח אב מתחיל זמן חדש שמזלו רעוע, וזמן זה מסוגל רח"ל לפורענות, ואשר על כן אף שהחורבן בפועל היה רק בט' בחודש, מ"מ הזמן המחולל (שמגלגלין אליו חורבן) המסבב וגורם חורבן בפועל - כבר החל.

מר"ח אב - הגיע זמן החורבן

והנפק"מ למעשה בזה, בהגדרת הזמן של לפני ר"ח ולאחריו, שער ר"ח - אף שנגזרה הגזירה עדיין לא הגיע זמן החורבן, ומר"ח נשתנה המצב לחומרא, דאף שעדיין הבית עומד על תילו, מ"מ הוחמר איום החורבן, דאמרינן שרח"ל כבר הגיע זמן החורבן. ושינוי זה בעיצומו של הזמן גרם להחמרה שישנה בניהוגי האבילות מר"ח, וציינו חז"ל לזה ע"י ניהוגי מיעוט שמחה.

(ולפי זה יתחדש, שאף לאחר ת"ב שכבר נחרב הבית, עדיין נשאר הזמן דחודש אב בתכונתו הרעועה לסבב פורעות (דריע מזליה הוא מציאותו של כל החודש), והיה מן הראוי להמשיך בניהוגי אבילות

ואשר על כן אף בימים שלאחר ת"ב, שאין בהם דיני אבילות נוהג הך דינא דלא לדון עם הנכרי. ומשא"כ לדינא דממעטין בשמחה שהוא דין רק בימים שהיה שייך בהם חורבנות בפועל וע"כ ממעטין רק עד ט' באב ותו לא.

(ולשיטת המ"ב, שאף הדין שאין לדון עם הנכרי הוא רק עד לאחר ת"ב ולא יותר, יש לפרש אולי על פי דברי הזוהר, ששני חודשים הם, עד ת"ב נקרא שמו "אב" והוא זמן של פורענות כאמור, ולאחר ת"ב הוא חודש אחר ונקרא שמו "מנחם אב" ואינו זמן פורענות).

הנפק"מ להלכה בזה - ושני הצדדים של ט"ו באב

ולדברי המג"א נמצא, שאף שבט"ו באב - לא רק שאין בו דיני אבילות אלא שאף נוהגים בו דברי שמחה, מ"מ עדיין אין לדון עם הנכרי, דסו"ס מציאות הזמן דחודש אב ריע ואינו כדאי לדון בו.

ביאור חידוש הפמ"ג

ומעתה נבין אל נכון חידוש הפרי מגדים, ולדברינו אתי ממש לכאורה כמין חומר.

דביחס לדיני התדיינות עם הגוי שהוא דין במציאות הזמן דחודש אב, א"כ יש להשתמט ממנו ממש עם תחילת מציאות הזמן דאב והוא המולד, ומשא"כ ביחס לדין דלמעט בשמחה - דאינו דין במציאות הזמן דחודש אב אלא בדיני וניהוגי האבילות שתקנו חז"ל, בזה י"ל שככל תקנות חז"ל וגזירותיהם - יש ללכת לפי ימי החודש ותאריכיו והיינו מא' בחודש, ועל כן ממעטים בשמחה רק מא' בחודש, ודו"ק היטב.

בכל החודש (כשם שהחלו מר"ח מחמת עצם הזמן דחודש אב), אלא שלא רצו חז"ל להמשיך ולתקן ניהוגי אבילות לאחר שנשרף הבית לגמרי (י' באב), שסו"ס הפורענות נסתיימה).

ההלכה דרב פפא

ולמד מכך רב פפא להלכה, דכיון שמציאות הזמן דחודש זה שונה ורעועה - הלכך - בר ישראל דאית ליה דינא בהדי נכרי לשתמט מיניה באב והיינו משום דמציאות הזמן דחודש זה רעוע.

ובזה יתיישבו כל דברי רב פפא אל נכון (דלכאורה דברי ר"פ סתרי אהדדי דמתחילה אמר דאין לדון עם הנכרי משום דממעטין בשמחה, ואח"כ אמר דהוא משום דריע מזליה דחודש אב), דבאמת ההשתמטות מלדון עם הנכרי היא רק בגלל המזל הרעוע ולא מדיני אבילות, וכוונת רב פפא היא, שמכך שאמרה המשנה דממעטין בשמחה כבר מתחילת החודש (ולא רק בט' באב עצמו) מוכח מזה דאיכא מזל רעוע בחודש אב והוא מקיף את כל החודש (והוא המציאות דריע מזליה) ואשר על כן בר ישראל ישתמט מלדון עם נכרי בחודש זה, ואין כלל כוונת רב פפא לחדש, שהסיבה שלא לדון עם הנכרי באה מחמת דיני אבילות החורבן.

ביאור שיטת המג"א

ומבוארים היטב לכאורה דברי המג"א, שכתב דצריך להשתמט מלדון עם הנכרי עד ר"ח אלול.

והביאור בזה, דדין ההשתמטות באה מכח מציאות הזמן דחודש אב (שמזלו רעוע) ואינו דין בהלכות ובניהוגי אבילות.

שני דינים הם: דיני אבילות מכח מאורעות החורבן, ודינים הבאים מחמת ריעוע הזמן דחודש אב

והעולה בזה עד כאן, דאיכא בזה ב' דינים: א] דיני אבילות הבאים מכח מאורעות החורבן. ב] דינים הבאים מכח הזמן הרעוע דחודש אב, ואינם תלויים זה בזה.

רדיני האבילות (הבאים מכח מציאות החורבן וגרורותיה) תיקנו חז"ל שיחולו מר"ח אב עד יום עשירי באב דאז נגמר החורבן לכל הדיעות. אמנם עניינים ודינים הבאים מכח הזמן, הרי שהם תלויים במציאות בזמן דחודש אב (עד שיהפך לזמן ששון ושמחה בב"א), ונמשכים כל אותו הזמן.

זמן שמחה ואין דנים בו עם הגוי, וזמן שאין שמחים בו ודינים בו עם הגוי

ולפי זה יתחדש, שיהיו זמנים שיונהגו בהם דיני שמחה (כט"ו באב, מכח מאורעות שקרו בהם), ומיניה וביה באותו הזמן יש להשתמט ולא לדון בהם מן הנכרי. וכן להיפך, זמנים שאין שמחים בו (כ"ז בתמוז או י' בטבת, מכח המאורעות שקרו בהם) ואפשר לכתחילה לדון בהם עם הנכרי, דכיון שעיצומו של זמן - אין מזלו רעוע, שפיר שייך לדון בו עם הנכרי, וידו על העליונה.

ועל פי זה נראה, לפסוק להלכה במעשה שני הגויים, דראובן שקיבל לדון עם הגוי בעשרה בטבת יכול לכתחילה לדון עמו, ואין כאן שום חשש למזל רעוע, ומאידך גיסא שמעון שקיבל לדון בט"ו באב, לכתחילה נכון להחמיר כשיטת המג"א שלא לדון בו, שאף שהוא יום טוב של שמחה, מ"מ עדיין מזל הזמן רעוע, ולא כדאי לדון בו עם הגוי.

ב) בגדרי ברכת שהחיינו בבין המצרים (ודין מי ששכח ובירך על פרי חדש)

כתב השו"ע (תקנ"א, יז) "טוב להיזהר מלומר 'שהחיינו' בין המצרים על פרי או על מלבוש, אבל על פדיון הבן אומר ולא יחמיץ המצוה. וברמ"א הוסיף, וכן בפרי שלא ימצא אחר תשעה באב, מותר לברך ולאכלו בין המצרים."

ובפשטות מבואר, שלא עקרו חז"ל לברכת שהחיינו בבין המצרים ואסרו הברכה מכל וכל, אלא רק כיון שלא מסמנא מילתא לומר 'שהחיינו' לזמן של פורענות, במקום שיכול להמתין עד לאחר ת"ב (עם אכילת הפרי או לבישת הבגד) ימתין, ורק במקום שאי אפשר להמתין ואם לא יברך יפסיד הברכה, אמרינן שיברך וכגון בפדיון הבן (שהיא מצוה עוברת) או פרי שלא יהיה לאחר ת"ב.

ולפי זה, מי ששכח ובירך (ברכת הנהנין) על פרי חדש, כיון שאם לא יברך מיד יפסיד את ברכת שהחיינו, שפיר מברך, וכן כתבו השערי תשובה ובכף החיים שם להלכה.

מדוע ביולדת הדין משתנה

והנה העירו האחרונים ממה שפסק המ"ב שם להיפך, שאשה מעוברת מותרת לאכול פרי חדש בין המצרים, שמא תתאוה ויגרם נזק לה ולוולד, אלא שלא תברך שהחיינו. ולכאורה למה לא תברך, שהרי אם לא תברך - תפסיד את הברכה, ומאי שנא מפדיון הבן ומפרי שלא יהיה לאחר ת"ב, שמברך בכדי שלא יפסיד הברכה, וצ"ע.

תירוצ' הגר"ח קנייבסקי ודיון בו

ובספר קרא עלי מועד (עמוד יח' הערה ה') הביא בשם הגר"ח קנייבסקי

מנורה חידושים להלכה בענייני ת"ב בדרום רעא

זצ"ל, תשובה רכ"ג) שנשאל כנ"ל והשיב ב' תירוצים.

האחד, שבמעוברת יכולה לצאת אח"כ ע"י אחר וצ"ב בדבריו.

השני, דאין השמחה שלימה בעת שלכולם אסור לברך ורק לה יש היתר, וכיון שחסר בשמחתה אינה מברכת שהחיינו.

ולתירוץ השני, דמברכים שהחיינו רק בזמן שמחה לכלל, והיינו רק במצב שכולם יכולים לברך, יתחדש לכאורה להלכה, שמעוברת שנתאוותה לפרי חדש לפני קידוש, אינה יכולה לברך, שהרי במצב שכזה לכולם אסור לאכול, ואי אפשר לברך שהחיינו.

ושמא יש לחלק, דסו"ס אין כאן זמן שאסור לכלל לאכול, וכל איסור האכילה בא רק מצד הקידוש, ושפיר חשיב מצב של שמחה.

ביאור חדש בכוונת השו"ע

ולאחר ההתבוננות נראה לכאורה לומר שכוונת השו"ע אחרת היא.

דכל כוונת המחבר היא רק לומר, דשאני פדיון הבן שמשמים קבעו שזה הוא זמנו, דכיון שנגזר עליו שיוולד ביום פלוני, על כרחנו גם נגזר שפדיון הבן שלו יחול בבין המצרים דוקא. ומכיון שזה הוא זמנו, אין ברירה אלא לברך שהחיינו בזמן זה, דלומר שלא יברך כלל ויחמיץ המצוה לא אמרינן.

שליט"א לתרץ, דכיון שאם לא תאכל סכנה הוא לה, ואוכלת בכדי להסיר הסכנה, איך תאמר 'שהחיינו לזמן הזה' כיון שזמן סכנה הוא לה.

ולכאורה יש לדון, דהן אמת שיש סכנה אם לא תאכל, אמנם כיון שברוך ה' מרגישה בעת טוב והאוכל לפניה ויכולה לאכול, אף שנכון הדבר שאם לא תאכל תסתכן, מ"מ למה נדון את המצב בעת כמצב סכנה, דבשלמא אם לא היתה יכולה לאכול (מכל סיבה שהיא) שפיר יש לדון שיש כאן איום וסכנה, אמנם כעת שבדרך הטבע יש אוכל לפניה ואין סיבה שלא תאכל, הרי שבדרכי הטבע אין כאן סכנה. (דממה נפשך, אם לא ראתה אוכל אינה מתאוה, ואם ראתה יכולה לאכול).²

והגע עצמך, אדם בסיום צום יוה"כ שהוא רעב מאוד וחלש, שאם לא יאכל יש צד שעלול להסתכן, האם נאמר שאם יראה פרי חדש - שלא יברך, כיון שהשעה שעת סכנה היא. ובר מן דין, הרי כל אדם שיפסיק לאכול יהיה בסכנה, ואעפ"כ אין דנים את כל אכילותיו כשעת סכנה, ואף שזו תהא המציאות (בתורת ודאי) אם לא יאכל.

ועוד, דלדברי הגר"ח יתחדש להלכה, שאף בכל ימות השנה (ולא רק בין המצרים), מעוברת שראתה פרי חדש לא תברך שהחיינו, שהרי שעת סכנה הוא לה, וזו לכאורה לא שמענו, שמעוברת שמתאוה לפרי חדש שראתה - שאינה מברכת.

ביאור הגרי"ח זוננפלד ודיון בו

ויעיין בשו"ת שלמת חיים (לגרי"ח זוננפלד

ב. ונראה שדומה הדבר לאדם שחולה רח"ל בדלקת ריאות, שבדור הקודם לפני המצאת האנטיביוטיקה היה נחשב למסוכן, אלא שכיום שיש אנטיביוטיקה אין הוא נחשב למסוכן כלל, ואף שברור שאם לא יקח את התרופה יסתכן ודאי. והכא נמי, כיון שיש אוכל לפני המעוברת אין הדבר נחשב לסכנה.

ולכאורה צ"ב, מהו שכתב המג"א "נראה לי", וכי עד דורו של המג"א לא נאסרו ריקודים ומחולות בימים בין המצרים עד שבא המג"א ואסרם, והרי מצינו מנהגי אכילות בימים אלו אף לפני ר"ח, ובכללם לכאורה גם ריקודים ומחולות. ולמה כתב המג"א "נראה לי", דמשמע שלולי דבריו היינו מתירים ריקודים ומחולות לפני ר"ח.

והנראה לבאר בזה, דהנה ידוע, שניהוגי אכילות מדינא דגמרא ישנם רק מר"ח אב ולא לפני, וכל מנהגי האכילות לפני ר"ח הם מנהגי ישראל שמקורם בראשונים ואחרונים ולא מגמרא.

עוד לכאורה נראה ברור, שאין המנהגים (הנ"ל לפני ר"ח) באים מצד מיעוט שמחה, דהנה כתב המ"ב (שם סעיף י"ז), דהא דאין מברכים 'שהחיינו' בבין המצרים הוא רק משום שאין זה סימן טוב, דאי מצד אכילות הרי שגם אבל מברך שהחיינו.

ולפיכך התיר המ"ב (סקמ"ה בסופו) למי שקנה בגד חדש שיברך שהחיינו בשבת, ולא עוד, אלא שתמה על האליה רבה שאסר נעליים חדשים אפילו בשבת ומשום שהוא שמחה יתרה. והקשה עליו, דמה בכך שיש כאן שמחה, והרי רק מר"ח ממעטים בשמחה ולא קודם (יעויין שעה"צ אות מח).

ומפורש להלכה במ"ב, שלפני ר"ח מותר לשמוח ואפילו להרבות בשמחה, וכל ניהוגי האכילות (כנישואין ושהחיינו) אינם אלא משום דלא מסמני מילתא.

סתירת דברי המ"ב

ולכאורה יש להעיר, דהמ"ב לכאורה סותר משנתו, דבשעה"צ (אות מח) תמה על הא"ר מדוע אסר נעליים חדשות לפני ר"ח ואף שיש בזה שמחה יתירה, שהרי רק מר"ח

וכן בפרי שהופעתו קצרה ולא ימצא לאחר ת"ב, הרי שכך נגזר שזה הוא זמן הפרי, ולכן יברך שהחיינו (ולא אמרינן שלא יאכל ויפסיד הברכה).

אמנם במעוברת שראתה פרי חדש, אף שמוכרחה היא לאכול מפני הסכנה, מ"מ אין זה זמן הפרי, שהפרי היה קודם זמן זה וגם ישאר לאחר כך, וכל הנחיצות באכילה אינה מחמת שזה הוא זמן אכילתו של הפרי. ואשר על כן פסק המ"ב (בשם האחרונים), דאף לשיטת השו"ע לא תברך שהחיינו. דכאמור, אין סוף כוונת המחבר שבכל פעם שתפסיד הברכה תברך, אלא שכיון שאין נכון לומר שהחיינו 'לזמן הזה' שהוא זמן של פורענות, הרי שאנו מברכים רק במקום שאנו מוכרחים לומר 'לזמן הזה', והוא במקום שכך נקבע לנו משמים שזה הוא זמנו של הפרי, ודו"ק בזה.

פסק חדש למ"ב (בדעת השו"ע)

ולפי זה, הרי שיתחדש להלכה לשיטת המ"ב, שמי ששכח ובירך על פרי חדש בבין המצרים, לא יברך שהחיינו, דאף שיפסיד ברכת שהחיינו לא איכפת לו, דשהחיינו הוא רשות (יעויין מג"א או"ח ריש סימן רי"ט), ואין כדאי לברך שהחיינו אלא במקום שכך נקבע משמים, שדוקא בין המצרים יהא זמנו. אמנם במקום ששכח ובירך על הפרי, כיון שאין זה זמן אכילת הפרי בהכרח, הרי שעדיף שלא יברך, וצ"ע למעשה.

ג) בגדר ומקור איסור ריקודים

ומחולות עד ר"ח אב

כתב המג"א (תקנ"א סוף סק"י) "ונראה לי, שאסור ריקודים ומחולות מי"ז בתמוז ואילך".

ממעטים בשמחה ולא לפני. ואילו בסוף סקט"ז כתב בשם הא"ר עצמו, שאסור לעשות ריקודים ומחולות מי"ז בתמוז ואילך (ובפשטות הוא ענין של מיעוט שמחה).

ולכאורה תמוה, למה אסר המ"ב לרקוד ולשמוח, והרי הוא עצמו כתב דהא שאין ממעטין בשמחה הוא רק מר"ח ואילך, וצ"ע.

ויתכן לומר, דבאמת אין מקור למיעוט שמחה לפני ר"ח, ומעיקר הדין ריקודים ומחולות היו אמורים להיות מותרים, אלא שישנם מנהגים שאין להם מקור מפורש, וי"ל שהתקבלו בציבור מחמת סברא

והרגשת הלב, שהנה איך יתכן לרקוד ולשורר בזמן שנהגו כלל ישראל לקונן וליילל על חורבן הבית בקינות ובתיקון חצות, ואף אמנם שקניית דברים חדשים לא אסרו (עד ר"ח) מצד שמחתם, אמנם ריקודים ומחולות שהם ביטוי מובהק להתפרצות של שמחה, י"ל שנאסרו מצד הסברא וההרגש.

ויתכן שזהו שכתב המג"א "נראה לי" שאסורים ריקודים ומחולות מי"ז בתמוז ואילך (וכן פסק המ"ב), לומר שאף שעדיין מותרים בניהוגי שמחה, מ"מ שמחה שאינה מתאימה אסרו, ודו"ק מינה לשמיעת ניגונים וכלי שיר.





תגובות הקוראים



מכתב א'

הרב יוסף אביטבול

מח"ס 'שערי יוסף' וש"ס

בני ברק

בענין יחוד בשעת אזעקה

כתב מרן בשו"ע יו"ד סימן קצה סי"ז
והרמ"א שם סימן קנז ס"א שאבזרייהו
דגילוי עריות יש בו יהרג ואל יעבור.

ואולם דעת מהר"ם בן חביב בתוס' יום
הכיפורים דף פב ע"א שאין
באבזרייהו דגילוי עריות יהרג ואל יעבור
אלא רק באיסור כרת יש דין זה, וכן הוא
בשו"ת הרידב"ז (ח"ד סימן ב).

ועוד בדין יחוד במקום פיקוח נפש, ראה
באוצר הפוסקים (עמ' מא) מה שכתב
להאריך בזה האם דוחה איסור יחוד או לא
והביא כמה אחרונים שהחמירו בזה אפילו
במקום סכנה ויש שהקילו בזה יעו"ש, ועוד
בזה כתב בספר שם אריה (אבן העזר לג)
שכתב, שע"כ לא אמרו בגלוי עריות יהרג
ואל יעבור אלא רק באיסורי ערוה שיש בהם
כרת, אבל באיסורי לאו וכ"ש יחוד שגם לאו
אין בו אתי עשה דהושבותו לו ודחי לאיסור
יחוד, וכדבריו כן מבואר כבר בריטב"א
בפסחים דף כה ע"א שהביא שכן הוא דעת
רבו הרא"ה, וע"ע בהעמק שאלה נשא קכ,
ומרן הגר"י הביא ממרן הגר"ש"א שאף
לשיטת הר"ן שאין ראייה דבאבזרייהו אמרינן
יהרג ואל יעבור, מ"מ מסתברא שביחוד אין
יהרג ואל יעבור משום שא"ל כי אם הרחקה
מעבירה וכמו שמוכח מדברי הרמב"ם בפרק
כ"ב מאיסורי ביאה וז"ל: אסור להתייחד עם
ערוה מן העריות שדבר זה גורם לגלות ערוה
עכ"ל, וכן ראה בקונטרס הלכות יחוד

לכבוד הגאון רבי גמליאל הכהן רבינוביץ
שליט"א בעמח"ס גם אני אודך,
ראיתי הקובץ מנורה בדרום מס' כד, ומידי
עוברי בין בתריו ראיתי במאמר של כת"ר
שליט"א בעמ' שכב, האם יש דין יחוד בשעת
אזעקה, והנני מצרף מש"כ בזה בקובץ באר
התורה מס' קיד עמ' 10, יש לדון בדין יחוד
היכא שיש אזעקה, וכו', והיכא שהוא כעין
חדר ממ"ד ברחוב שכולם יכולים להכנס אין
בהא שאלה, שהרי יכולים להכנס עוד
אנשים, ומה שיש לדון במקלטים וכל כה"ג,
ואין את הדין של פתח פתוח, והנה בדין
יחוד במקום פיקוח נפש, יש לדון בדין
אבזרייהו דגילוי עריות אם יש בהא יהרג
ועל יעבור, שדעת הר"ן והנימוקי יוסף
בסנהדרין דף יח מדפי הרי"ף שאבזרייהו
דגילוי עריות יש יהרג ואל יעבור וראייתו
מדברי הגמ' בסנהדרין דף עה ע"א, אמר רבי
יהודה אמ רב מעשה באדם אחד שנתן עיניו
באשה אחת, והעלה לבו טינא, ובאו ושאלו
לרופאים ואמרו אין לו תקנה עד שתבעל
אמרו חכמים ימות ואל תבעל לו, תעמוד
לפניו ערומה, ימות ואל תעמוד לפניו ערומה,
תספר עמו מאחורי הגדר ימות ולא תספר
עמו מאחורי הגדר, פליגי בה רבי יעקב בר
אידי ורבי שמואל בר נחמני חד אמר אשת
איש היתה וחד אמר פנויה היתה, בשלמא
למאן דאמר אשת איש היתה שפיר וכו',
ומוכח דאבזרייהו אפילו במקום סכנה, וכן

איסור יחוד וכו' ואף על האשה יש איסור, וכו' יעו"ש].

ויש להוסיף עוד בכ"ז דעת בעל המאור שם שכתב שלא אמרין באבזרייהו יהרג ואל יעבור אלא היכא שנהנה מן העבירה וז"ל: נקיטין השתא דע"ז וג"ע וש"ד וכו' יהרג ואל יעבור ולא מיבעיא עבירה עצמה, אלא אפילו כל מידי דמטי ליה לעובר העבירה הנאה מחמת העבירה בג' עבירות הללו יהרג ואל יעבור, וכן כתב שם בהמשך דבריו וז"ל: ועוד ההוא שנתן עיניו באשה אחת ואמרו חכמים ימות ואל תעמוד לפניו ערומה ימות ואל תספר עמו מאחורי הגדר אלמא אפילו מהנאה פורתא בלחוד אמרין ימות ואל יעבור וכו' כיון דמטיא ליה הנאה מעורה ימות ואל ינהג ומדבריו הבעל המאור נראה שזה נאמר רק על קירבה של עריות שיש לו מיד הנאה אבל ביחוד שאין לו הנאה מהיחוד לא אמרו יהרג ואל יעבור יעו"ש,

ואולם בס' צור יעקב (סימן טז) כתב שיחוד הוא בכלל אבזרייהו דגלוי עריות, ולכן לא הותר בכה"ג, והכי נראה דעת הגר"ש קלוגר בספרו טוב טעם ודעת קמא סימן קצב שבכה"ג של דין יחוד במקום פיקוח נפש עוד גבר יחלל שבת כדי שלא יהיה יחוד, יעו"ש, וכן הוא בפסקי תשובה (ח"א דף יג ע"א) ובס' זרע אברהם (יו"ד סימן ה) ובס' תורת היולדת (פרק יד הערה ג ד')

וכן ראה בשו"ת עמק התשובה (ח"ו סימן תקיג) שנשאל שם לגבי אשה שצריכה לנסוע לבית חולים עם איש בכה"ג שיש חשש יחוד, ומ"מ העלה שם שאין את הדין של אבזרייהו כיון שאין היחוד עצמות האיסור, אבל מ"מ כתב שם שכיון שהוא במקום פיקוח נפש אז ממילא החולנית לא

והצניעות (סעיף לג) שהביא ממרן הגריש"א שכשאשה רכיה לנסוע בשבת לבית חולים משום פיקוח נפש ובנסיעתה תעבור גם על איסור יחוד עם הנהג כגון שצריך לעבור בדרך שאין שם עוברים ושבים מותר לה לנסוע והטעם משום שכשם שפיקוח נפש דוחה שבת כך הוא דוחה איסור יחוד יעו"ש עוד, וע"ע בשו"ת אבני ישפה ח"ג סו"ס מה מש"כ בזה.

וכן הובא באוצר הפוסקים בשם הרב יהודה אונטרמן הרב הראשי לישראל שיחוד אינו בכל אבזרייהו ורק נגיעה של תאוה נחשבה לאבזרייהו, וכתב להוכיח כן מדברי הגמ' בסוטה דף כא ע"ב, שהנמנע להציל אשה שטובעת בנהר הרי זה חסיד שוטה, והטעם שא"ז נגיעה של חיבה, והרי מעתה אם לא יהיה עוד אנשים בסביבה והרי יהיה מצב של יחוד וכי בכה"ג לא הותר ובע"כ דהותר יעו"ש, ולענ"ד יש להוכיח מדברי הגמ' שם שמוכח שבמקום פיקוח נפש שאני אפ' שהיא ערומה, אבל מ"מ הותר כיון דהוא לשם הצלה, וא"כ ה"ה כל יחוד לשם פיקוח נפש.

וכן ראה לדינא בשו"ת ציץ אליעזר (ח"ו סימן מ' אות א) שכתב שיש להקל במקום פיקוח נפש את דעת הרמב"ן שאיסור יחוד הוא רק דרבנן יעו"ש, וכן כתב בס' אוצר היחוד (עמ' קעג) ששמע מהגרש"ז אולמן זצ"ל שקיבל מבעל שבט הלוי שיחוד אינו בכלל אבזרייהו דג"ע, דדוקא באבזרייהו שנהנה מגוף הערוה הוא בכלל האיסור אבל יחוד שאני. וע"ע בשו"ת שבט הלוי ח"ו סימן לח, [וע"ע בחוט שני (אבן העזר עמ' סג) לענין הליכה של אשה לרופא, שאם הרופא מתנהג בפריצות אסור לילך אליו ואפילו במקום פיקוח נפש אסור דהו אבזרייהו דגילוי עריות ואפילו במקום שאין

תתפתה לעשות מעשה עבירה וכו' יעו"ש, והכא נמי נראה בנ"ד.

והנה מצאתי שבנ"ד כבר נשאל בשו"ת עולת יצחק (ח"ב סימן רמ) כתב לדון באיסור יחוד בשעת אזעקה אם מותר ליכנס לחדר אטום רק איש ואשה כשאינן מקום אחר, וכתב ע"פ המבואר במס' קידושין דף פ' ע"ב תינוק שמת באשה אחת ושני אנשים אבל לא באיש אחד ושני נשים משום יחוד אבא שאול אומר באיש אחד ושני נשים וטעמא דאבא שאול דבשעת אנינותו תביר יצריה, ורבנן ס'ל דאפילו בשעת אנינות יצרו מתגבר עליו וקי"ל כרבנן, והביא הדרכי משה יו"ד סימן שנג שאין היצר הרע מתגבר בשעת צרה וא"כ ה"ה הכא, וכתב שם שמרן הגר"ח"ק אמר לו שקשה להתיר כי אין לדמות ענין לענין עי"ש, ולענ"ד גם נראה דאין להוכיח משם שהרי אמרינן בגמ' בסוכה דף נב ע"א והלא ק'ו ומה לעתיד לבוא שעסוקין בהספד ואין יצר הרע שולט בהם אמרה תורה אנשים לבד ונשים לבד וכו' יעו"ש, ומוכח דאפילו שאין יצר הרע שולט אפילו אמרינן אנשים ונשים לבד, וכ"ש במקלט וממ"ד ודומה לו, שלא דמי לכ"כ לעת צרה כמו שמתו מוטל לפניו, שי"ל שיש לחוש לאיסור יחוד, אבל מ"מ אכתי יש לעיין ולדון משום דין יחוד במקום פיקוח נפש,

ושוב עתה מצאתי בס' בית מתתיהו ח"ב

סימן כג שכתב לדון בנ"ד בזמן מלחמה שמצוי יחוד שצריך להתחבא במקלט ששומע אזעקה ואם בא לשם ורואה אשה לבד אם יכנס, דלכאורה י"ל דהוי פיקוח נפש ובפרט היכא ששכיח ליפגע ושם כתב להאריך בדין יחוד במקום פיקוח נפש ובאות ג' כתב להביא משו"כ בס' אהל יעקב הל' יחוד עמ' תקפט בתשובות בעל הנהיבות אדם הגר"מ דיישט שליט"א שנשאל על יחוד בשעת מלחמה כשיש אזעקה והתיר משום פיקוח נפש, ויעו"ש בבית מתתיהו שהגר"ח"ק כתב לו שאם יש חשש פיקוח נפש שיפתח פתח, ואולם אכתי אינו מוכן דהרי אם יש פיקוח נפש יש לסגור הדלת לגמרי, וכבר היה הרוג במלחמה זו מרסיס שנכנס לתוך חלון ממ"ד, ויעו"ש עוד במה שציין שכתב לדון בשו"ת אבני דרך ח"ו סימן רעח, ובס' קידוש ה' עמ' קנח, ובשו"ת תשובות והנהגות ח"ו סימן כב, ובס' נתיבות ההלכה חלק מה עמ' 521 ובשו"ת מציון תצא תורה שאלה תרצא, ששם ענה הגר"א נבנצל שליט"א שכל רגע עלול להכנס עוד אדם, ובשו"ת אות חיים ח"ב סימן עב.

בברכת התורה

הצב"י יוסף אביטבול

מח"ס שערי יוסף ושא"ס

החונה כאן לע"ע ישיבת רש"ת כרמיאל

מכתב ב'

הרב אוריאל ראובן אייזנבך

[א] בענין קדימת לבושים במרחץ

ומדבריו עולה רושם דגם בד' חז"ל יש לבאר דהכיפה קודמת לכל, ובגד הסמוך לערוה הוא קודם רק לשאר הבגדים, ולא לכיפה, וזה כנראה ט"ס, דבד' חז"ל מבואר כנ"ל דהכובע הוא אחרי רוב הבגדים, ואמנם צריך להבין את מנהג החזו"א והקה"י, אבל במס' דר"א עכ"פ מבואר להיפך מהנהגתם, וצ"ע [ודוחק גדול להמציא שהיה ב' כובעים אחד שהיו לובשים קודם הכל והוא לא נזכר בחז"ל לרוב פשיטותו, ועוד אחד שהיו לובשים אחר הכל והוא הנזכר בחז"ל].

הגר"י גולדברג שליט"א הביא במאמרו (בעמ' קמו) ממסכת דרך ארץ שסדר לבישת האדם את בגדיו אחר המרחץ הוא תחילה את חלוקו, ואח"כ את כובעו, ובהמשך דבריו (בעמ' קמח) כתב "גם כשמתלבשים יש להקדים הכיפה תחילה, [והביא מקור לזה ממנהג החזו"א וגיסו הקה"י], ואח"כ את הבגד המכסה את ערוותו, ואח"כ שאר הבגדים מלמעלה למטה כסדר [והביא מקור לזה מהמס' דר"א הנ"ל]."

[ב] בענין הפעלת מכשיר חשמלי

תיקון מנא, היינו משום דבאמת מתקנו מלהיות סתם גזיר עץ בעלמא שנמצא בין שאר הגזירים, להיעשות כלי תשמיש לצורך האדם, אבל אינו עניין כלל אצל החוט ברזל המתוקן ומוכן לתשמיש האדם בלא"ה, ואינו מתקנו כלל.

[ב] אמנם במקו"א² הארכתי מאוד להוכיח באופן ברור כד' החזו"א דיש איסור דאורייתא בהפעלת כל מכשיר חשמלי, משום שניכר כפעולה ומלאכה חשובה, ובודאי אילו היתה בזמן חז"ל היו אומדים אותה כתולדת אחת המלאכות וכמבואר בירושלמי (פ"ז דשבת ה"ב) דריו"ח ור"ל היו עוסקים כמה

[א] במש"כ הגאון ר' אברהם יחיאל הכהן הלר שליט"א (עמ' קנח) בעניין דינא דהחזו"א דהעברת זרם חשמלי היא דאורייתא מצד תיקון מנא שמעורר את החוט ממוות לחיים, והביא לזה ראיה מהא דכ' השו"ע (או"ח סי' תקז ס"ג) שאסור לקחת עץ מבין העצים לחתות בו את האור, דהו"ל תיקון מנא, וזה דומה להעברת זרם חשמלי בחוט, משום שבעצם מעשה הלקיחה של העץ מבים העצים אין שום תיקון חשוב, ואעפ"כ נקטי' דהו"ל תיקון מנא³.

ולכא' אין הנידון דומה לראיה כלל, דאפי' נימא דלקיחת עץ מבין העצים חשיב

א. וקצת פלא שחזר בו בעמ' קנט ועורר שיתכן והאיסור הוא רק מדרבנן, והלא לד' החזו"א הוא דאורייתא.
ב. בקובץ "הנחמדים מפז" ש"ל לע"נ זקנתי הצדקת מרת אסתר וזבה פרי-חן ע"ה שנלב"ע בצום י"ז בתמוז נדחה (ח"י תמוז) ה' תשע"ח לפ"ג.

קעביד, ומשמע דשאלוהו רק מדוע אינו מבאר להם כונתו, ועוד יל"ע מדוע לא פירש להם תיכף אח"כ, והוצרך לילך לבי מדרשא דמשמע דאף שהשיב בתחילה איזה תשובה, לבסוף חזר בו והבין שרצונם בתשובה אחרת, וכלומר שלא הבין מתחילה שאלתם, ועכשיו רצה להשיב על שאלתם באופן"א, הלא אם כל הבעיה היתה לפרש, שיסביר להם את כונתו כשאומר משום חולב, [ורש"י שם כתב דמפרק חייב משום דש ודחה פי' של מי שרצה לפרש דהוא משום קוצר, עיי"ש, אך בר"ח בכלל לא נכנס לזה וכ' "הלכתא מחלב בהמה אפי' למאן דסבר דשרי, משום שבות אסור, וכ"ש למ"ד משום מפרק אסור דמלאכה היא" ולא פי' איזה מלאכה, וסגי ליה במה שביאר דהוי מלאכה, וג"ז אינו מוכן הלא זה שמפרק הוא מלאכה הוא פשוט, ומאי הוצרך ללמדנו, אי לאו דבא לפרש איזה מלאכה היא].

[ד] וביאור העניין ע"פ הנ"ל הוא ברור מאוד, דבאמת רנב"ג ביאר להם מעיקרא את היסוד הנ"ל דחייב התולדות הוא מצד עצם המעשה עצמו שהוא חשוב ומוגדר כמלאכה, ואפילו איננו יודעים מאיזה אב מלאכה, אבל מאידך גיסא כשהוסיפו לשאול לאיזה אב זה שייך, באמת לא ידע, כי הספיק לו עצם הידיעה שהמעשה הזה אסור מדאורייתא [וכמובן שדברי הר"ח הנ"ל ג"כ מבוארים היטב לפי"ז].

ג] בענין פתיחת אריזות בשבת

את מה שנתעוררתי מקופיא תוך העיון בדבריו בעז"ה.

[א] ראשית דבריו טוען שאמנם מצינו במלאכות בנין וסתירה היתר דמוסתקי

שנים בשיוך כל המלאכות שהיו רואים בעולם לאיסורי מלאכות שבת, ומה שהצליחו לשייך לאיזה מלאכה שייכו, ומה שלא הצליחו שייכוהו למכה בפטיש, ומבואר שאין התולדות נולדות באמת מהמלאכות, אלא אסורות מצד עצמם בלא"ה, ורק יש דין לשייך אותם לאב מלאכה מסויים, דנפק"מ להתראה, ולחייב על ב' תולדות במקום אב אחד, וכיו"ב.

ג] והבאתי שם ראיה ברורה מהבבלי (שבת צה.) "רב נחמן בר גוריא איקלע לנהרדעא בעו מיניה חולב משום מאי מיחייב אמר להו משום חולב, מחבץ משום מאי מיחייב אמר להו משום מחבץ, מגבן משום מאי חייב אמר להו משום מגבן, אמרו ליה רבך קטיל קני באגמא הוה, אתא שאיל בי מדרשא, אמרו ליה חולב חייב משום מפרק, מחבץ חייב משום בורר, מגבן חייב משום בונה".

והדברים לפו"ר תמוהים, דבאמת מסקנא דמילתא מובנת, אך רנב"ג גופיה מאי קסבר כשאמר להם שחולב חייב משום חולב, וכי' ולא משמע שרצה רק לדחותם מעליו, אלא באמת הבין שיש איזה תשובה בתשובתו, עוד יש לעיין בזה מהו שאמרו לו "רבך קטיל קני באגמא הוה" דפירש"י דהיינו שאינו יודע לפרש משנה, ולכא' הו"ל למימר ליה אטו לא ידענא דחולב הוא חולב, ואנן שאילנן משום מאי מיחייב, ולא מאי

הראי"ה הכהן הנ"ל שליט"א עורר שיש איסור בפתיחת מארזים בשבת,

ואף שהדברים עתיקים ודשו בהם רבים אלו אוסרים ואלו מתירים, מ"מ אין ביהמ"ד בלא חידוש, ואמרתי להעתיק ג"כ

שהיא חבית רעועה, שמותר לסתרה, אבל גבי איסור תפירה וקריעה לא מצינו כזה היתר.

ב] והוסיף על זה דאדרבה מדחזינן במלאכת תפירה שאסור אפי' לתחוב ב' תחיבות והו"ל תופר דאורייתא, וממילא קורע הוא איסור דאורייתא אפי' בכה"ג, וע"כ בכה"ג אף שאין התפירה חזקה, אלא רעועה מאוד, ע"כ שאין היתר דמוסתקי במלאכת קורע, ואפי' אם קורע שלא ע"מ לתפור הלא אכתי הו"ל איסור דרבנן, דכל המקלקלין פטורין אבל אסורין.

ולענ"ד יש לברר תחילה מהו שורש ההיתר של מוסתקי, דלכא"ו ילה"ק מהיכ"ת בסותר להתיר סתירת מוסתקי, הלא סוף סוף כעת החבית אף שהיא רעועה היא שלימה, ובסתירתו הוא הופך אותה מכלי שלם לכלי שבור, ומכלי הראוי לתשמישי אדם לדבר שאינו ראוי יותר לתשמישי אדם, ומדוע נחשבהו להיתר גמור.

ד] ולענ"ד בפשיטות דיש ב' אופנים בזה, חדא דכלי רעוע כבר לא חשיב כלי, ואין בסתירתו משום סתירת כלי, אך זה דוחק, דמה איכפ"ל אם יש לו שם כלי חשוב או לא, הלא סוף סוף משתמשים בו בני האדם לצרכיהם, ומאי איכפ"ל גודל חשיבותו, ומבואר בכמה משניות דגם גיסטריות כל זמן שראויים לשמש ככלי חשובים ככלי להרבה דינים, וכן מצינו גבי מוקצה בפלוגתא דר"י ור"ש אי בעינן שיעשו מעין מלאכה, או מעין מלאכתן, אבל עכ"פ במוסתקי כו"ע לא פליגי דחשיב כלי דהא עושה מעין מלאכתו.

ה] לכן מסתבר טפי לפרש באופ"א דסתירת מוסתקי לא חשיבא מלאכה כלל, ואינה דומה לשאר המקלקלין דקיי"ל שכל המקלקלין פטורין אבל אסורין, דמלאכת קלקול רגילה שאסורה, היא שעושה את אותה מלאכה שאסורה מן התורה, אלא שעושה אותה שלא לשם איזה תועלת המורגלת בה, וכגון סותר שלא ע"מ לבנות, שסתירה בדר"כ עניינה הכנה לבנייה, וכאן הוא סותר באופן שזה הכנה לבניה, אבל אינו מתכוין בזה להכין לבנייה, וזה אסור כי סוף סוף עשה את המלאכה האסורה, אבל כל זה דוקא כשעושה את המלאכה באותו האופן, ורק לא באותה המטרה, אבל כשעושה את אותה פעולת קלקול, אך לא רק שאינה באותה מטרה, אלא גם אינה באותו האופן, וכגון שמקלקל באופן שאינו מכין אח"כ את ההריסות לבנייה מחודשת ותיקון, אין בזה אפי' איסור דרבנן, ומשו"ה בניד"ד דמוסתקי אין אפי' איסור דרבנן ושרי לכתחילה, כיון שבהריסת כלי רעוע אין אח"כ דרך לתקנו, וכדתנן בכמה דוכתי דכלי שנשבר מתקנים אותו אבל גיסטרא שנשברה אין לה שוב שימוש כלל.

ו] ודאתינן להכי אינו טעם בדוקא גבי בנין וסתירה, אלא בכל המקלקלין, שאינן אסורין מדרבנן אלא כשעושה את המלאכה האסורה מדאורייתא, ובמטרה אחרת, אבל בניד"ד שאינו עושה את המלאכה האסורה כלל, כיון שאין בקלקול זה דרך תיקון נוספת, א"כ מותר לכתחילה אף מדרבנן², וא"כ בניד"ד דפתיחת מארזים

ג. שוב עוררני ידידי הג"ר נריה מרציאנו שליט"א שהיסוד הזה כבר מבואר בדברי האחרונים ז"ל שלא נאסר קלקול בשבת אלא רק מלאכה שנעשית בדרך קלקול, אבל קלקול שאינו בדרך מלאכה לא נאסר כלל, עי' בס' בית מאיר (או"ח סי' שלז), ובחי' החת"ס (שבת קמו.) ובס' מרומי שדה (שם).

וכיו"ב שאין דרך לתקנם לעולם, והם כמו מוסתקי ממש מהבחינה הזאת, דהם קלקול שלא שייך בו תיקון, א"כ אין בזה חשש איסור אפי' מדרבנן.

[ז] ואגב הכי אעורר בעיקר טענתו שבמלאכת תפירה אפי' ב' תחיבות אסורות מה"ת, וממילא קורע בכה"ג ג"כ חשיב קורע מה"ת, אף שזה תפירה רעועה, אתפלא עליו בזה דהא גם גבי בניין חייב מה"ת אפי' על צידוד האבן ע"ג דימוס של אבנים, וכמבואר בגמ' (שבת קב:), ואע"ג דבניין כה"ג הוא בניין רעוע מצד עצמו, ונסתר בקלי קלות, אעפ"כ לכאור' סתירתו היא חיוב מה"ת, א"כ דיני בנין וסתירה לא נופלים במאומה בחומרתם מדיני תפירה וקריעה, וואעפ"כ מצינו בדיני בניין וסתירה היתר גמור בכגון מוסתקי, וה"נ יש להתיר בכגון מוסתקי בקריעתו, ותמוהין דבריו שליט"א.

[ח] וממוצא דבר אתה למד שיפה כתב הראי"ה הלר שליט"א שמדברי הביאור הלכה יש ללמוד שאין היתר קלקול לצורך נטילת אוכל, אך אין זה עניין כלל לניד"ד.

[ט] עוד האריך לדחות דברי המקילים מכח דינא דחותלות, ותורף דבריו הוא שהיתר דחותלות הוא מטעם שהעטיפה היא גרועה באמת מצד עצמה, ולא מטעם שהעולם רגיל לראותה כנפסדת, ובא למסקנה זו מכח כמה הערות, א] שההיתר של חותלות הוא רק בכלי שאינו גמור לד' המ"ב, אבל בכלי גמור אין היתר כזה, ב] שנסתפק הפמ"ג במחצלת שתופרים בה פירות אם דמי לחותלות ומסתמא בנטילת הפירות נפסדת המחצלת, ואעפ"כ נסתפק הפמ"ג ואע"פ שלכאור' זה ממש כמו עטיפות חד פעמיות של מארזים.

אבל נלענ"ד שכונת המ"ב כשכתב "כלי גמור", אינו לכלי שלם, אלא לכלי בעל חשיבות גמורה, וכלי חד פעמי אין

לקרותו כלי גמור, כי אין לו שם כלי כ"כ [ולכן יש מי שמסתפק אם אפשר לקדש בו על היין, וזה אותו עניין או קרוב לו], וממילא אין מזה ראייה לכלום.

ולגופו של עניין נראה לבאר לפי מה שעוררני ידידי הגר"נ מרציאנו שליט"א דאיסור קורע אינו לאסור כל קריעה וקריעה של דבר אחד, אלא לאסור כל חיבור של ב' נפרדים שנתפרו או דובקו יחדיו, ובקריעה הוא מפרידם, אבל סתם קריעה אינה אסורה [וזה ע"ד המבואר לעיל ביסוד האיסור דרבנן דקלקול, ובהערה שם].

דנראה לבאר לפי"ז דממילא יצא לכאור' שפתיחת אריזות שלא במקום דיבוקם אין בזה חששא דקורע כלל, ולפי"ז יש לבאר היטב ספיקו של הפמ"ג הנ"ל דנסתפק בזה גופא האם המחצלת חשיבא בכל מקום כמקום דיבוק ב' נפרדים, או דילמא אינה כמקום דיבוק ב' חלקים, ושרי.

[י] ומה שהוסיף עוד לעורר דבשקית שוקו וכיו"ב יש אדרבה תיקון במעשה הקריעה, באמת בזה יותר קשה למצא קולא, דלכאור' אפי' אם אין כאן שום איסור של בונה או סותר או קורע, סוף סוף הא הו"ל תיקון מנא, ויש לחוש לאיסור דאורייתא מצד עצם המעשה אפי' אם אין לו אב ברור, וכמבואר לעיל דאסמכוהו אמוראי אמכה בפטיש.

אבל עדיין כל זה דוקא באריזות שנהנה בדוקא מעצם החור שנוצר כאן, וכגון שקית שוקו וכיו"ב [ובשלוקים הגדולים מסתפקנא, ובאיגלואים הקטנים מסתבר יותר להקל, כי אין עניין בדוקא בחור הקטן שנוצר], ואף יש לחוש בזה גם למחתך שרוצה בדוקא בחיתוך הפתח בגודל מסוים, אך יש לדחות כיון דמחתך הוא מלאכה של דקדוק ודיוק צורת

הקריעה, ואילו בדר"כ השקיות הנ"ל אינן קרועות בצורה יפה ומדויקת.

אבל באריזות החטיפים והכלים הח"פ וכיו"ב, לכאור' אפשר להקל, ועכ"פ שלא במקום הדיבוק עצמו.

וכמוכן לא באתי להורות הלכה [ובפרט בדבר כזה הנוגע לאיסור דאורייתא, ושומר נפשו ירחק מזה], אלא לברר ולהציע כדרכה של תורה.

[ד] בעניין זמן הנץ החמה

הגרי"מ ויינשטיין שליט"א האריך למעניתו בענין קביעת זמן הנה"ח, וסבור דאזלי' ע"פ הנץ האסטרונומי אא"כ הנראה קודם לו.

א] המנהג

ותחילה אעורר במה שכתב לתומו שזה הוא המנהג הקדום, דאין זה נכון ואדרבה זה נגד המנהג המקובל מזה כמה דורות בירושלים של מעלה להתפלל עם הנה"ח הנראה לעין, ולא לנכות את כל האופק כפי גובה פני הים [המכונה הנץ האסטרונומי – המישורי], וחשב לתומו שהגר"ש דבליצקי ז"ל הוא הממציא מדעתו את המנהג מזה מסברתו העצמית נגד המנהג המקובל הישן כביכול להתפלל עם הנץ החמה האסטרונומי, ולא ידע הגרימ"ו את המציאות שהמנהג בירושלים לכה"פ מזמן רבינו המהרי"ל דיסקין ז"ל (שזה קרוב לק"נ שנים כבר) להתפלל עם הנה"ח הנראה לעין

ד. הגר"ש סלאנט, והאדר"ת, והגרי"ח זוננפלד, ועוד ז"ל.
ה. וז"ל (בפ"ב אות ד') "ואמר לי הגר"ח שהחזו"א סבר שאין להתפלל לפי הנץ האסטרונומי, אלא לפי הנץ הנראה, אלא שהרים שאינם רחוקים אין מתחשבים בהם, וכאילו אינם קיימים לענין זה וכו', זמן הנה"ח הנהוג במנין ותיקין הוא ע"פ הלוח של הגרימ"ט זצ"ל, שנכתב במקורו לפי אופק ירושלים, בתוספת כמה רגעים להתאימו לאופק בני ברק וכו', וכל זה נקבע ע"פ הר"ר דוד קורלנסקי ז"ל שהיה גבאי בביהכ"נ, כפי שקיבל מהגר"ר בייניש פינקל זצ"ל שהיה אצל החזו"א".
אגב נדפס בעבר מכתב מרן הגר"ח שליט"א (בלוח של הרב נידאם), מכי"ק שכ' שם שדעתו שאת כל זמני היום יש לנהוג ע"פ הנץ והשקיעה הנראים, אבל לא למעשה (משום שהחזו"א לא הכריע בבירור כן), ואכמה"ל בבירור שיטתו.

בשם הגר"ש הלוי ואזנר ז"ל, וכנ"ל כ"ה גם דעת מרן הגר"ק שליט"א להבחיל"ח.

ב] הסברא

ולגופה של סברא הנה כל מעיין מבין לכה"פ בתחילת העיון בנר"ד שהנץ הנראה הוא הנץ המסתבר יותר, וזה משום שלא יתכן שנצטוונו בקיום מצוות שאין לנו דרך לדעת זמנם.

אלא שכנגד זה טוען הגרימ"ו שזה סברא שטחית משום שבסופו של דבר שאר זמני היום נקבעים ע"פ המציאות האסטרונומית, וחצות היום מחושב לפי הנץ האסטרונומי ולא לפי הנץ הנראה, וא"כ בהכרח שגם הנץ הוא האסטרונומי.

ועוד טוען על זה הגרימ"ו שאין זה נכון שא"א לדעת את זמן הנה"ח האסטרונומי כיון **שבודאי בכל ביהכ"נ** יש איזה אחד שמומחה ויודע ללמד את כולם מתי הוא הנה"ח, ושוב הוסיף לטעון כי באמת מאוד קל לדעת את זמן הנה"ח האסטרונומי ע"י שמבחינים בכיפת השמים את צבעה, שבשעת הנץ האסטרונומי הופכת כולה למראה אחיד, משא"כ לפני הנץ שבצד מזרח יותר מואר, ואילו בצד מערב פחות מואר.

וטענתו הראשונה היא אמנם הערה נאה, ואכן צריך לתת את הדעת עליה, וכדלהלן, אבל לא יעלה על הדעת שמכח הערה זו תשתנה הסברא הראשונית הנ"ל, ולא מכח זה נעשית לסברא שטחית כלל, כמבואר לכל מעיין, ולא דוחים סברא ישרה כזו, מכח כל הערה.

והטעם לחילוק הזה בין הנה"ח לשאר זמני היום הוא כי באמת היום מתחיל

והטעם שטעה בזה הגרימ"ו ונשתנית אצלו ההסטוריה הוא משום שבבני ברק לא היה ידוע כ"כ בפרסום מנהג ירושלים בזה בשנים הראשונות, כיון שרוב תושבי בני ברק היו מבני היישוב החדש, ואצל החזו"א באמת נהגו כן אך היה ידוע שהחזו"א בלא"ה לא מדקדק להתפלל עם הנה"ח בדיוק, כי חשש שנעשה בזה תפילתו קבע, וממילא לא חשבו להביא ממנו ראיה, ואפילו המניין שלו לא המשיך אחר פטירתו, ורק בלדרמן ששם הלכו גדולי תלמידיו אחר מותו להתפלל, המשיכו לנהוג כמו שאמר להם ר' בייניש פינקל זצ"ל על פי החזו"א וכנ"ל, ושאר עמא היו נוהגים לפי מה שהזדמן להם ולא היה מנהג קבוע, עד שבא הגר"ש דבליצקי זצ"ל קצת אח"כ ועקר מושבו מירושלים וירד לבני ברק ושם הנחיל לכולם את מנהג ירושלים כפי שקיבל מרביתו גדולי ירושלים, ומכח כל זה חשב הגרימ"ו כי הגרש"ד ז"ל עקר את המנהג הקדמון וחדש מנהג חדש, אף שאליבא דאמת בא הגרש"ד והעמיד את המנהג על תיקונו והחזיר עטרה לישנה.

ובאמת כן היו מורים כידוע גדולי הדור האחרון והגריש"א ז"ל ידוע שהתבטא "וכי יעלה על הדעת להתפלל לפני שרואים את השמש", וכן היתה דעת הגרנ"ק ז"ל עד כדי ששמעתי מהגר"י מנת שליט"א שנכנס אליו וניסה לשכנע אותו שעה ארוכה בצדקת הנץ האסטרונומי ולבסוף משלא השתכנע שאל אותו אם יכול עכ"פ לומר בשמו שיש מקום ג"כ לצד השני דהיינו לנץ האסטרונומי, והסכים לו, אבל אעפ"כ לא הסכים עמו [כמדומה שכך פרטי המעשה כפי ששמעתי מהגר"מ הנ"ל לפני כמה שנים, ועכ"פ זה רוח הדברים], וכן ראיתי שמביאים

אומרים ביום חמה מהלכת למטה מן הרקיע, ובלילה למטה מן הקרקע, א"ר ונראין דבריהם מדברינו" וכו', ונשתברו הרבה קולמוסים לידחק ולבאר שיטת חכמי ישראל.

ויש לבאר בפשיטות דהנה החמה ביום היא שופכת אורה ע"פ הארץ, והיינו שהשפעתה היא על מה שלמטה מן הרקיע, ואילו בלילה היא שופכת אורה ע"פ החלל והירח והכוכבים ומשם באה ההשפעה לכדור הארץ שהירח מאיר לעולם מכח החמה שמאירה עליו, והיינו שמהלכת למעלה מן הרקיע בלילה, ומה שאנו רואים אורה גדולה מזמן עלוה"ש כבר קימעא קימעא, וכן בשקיעה"ח אין האורה מסתלקת ברגע אחד בסילוק החמה מן האופק, זה ג"כ אינו מהאור של החמה שבא ישירות לכדור הארץ כי הלא החמה מכוסה מכדור הארץ בשעה זו, אלא זה כידוע מהאור שמאירה החמה על האטמוספירה, והאטמוספירה מכח הארתה מחזירה אורה לכדור הארץ, והאטמוספירה היא הגבול העליון של הרקיע המבדיל בין מים למים.

ודאיתנין להכי א"כ ליכא פלוגתא בין חכמי ישראל לחכמי אוה"ע, והכל א"ש מצד המציאות, ולפי"ז צריך לבאר דמה שהוא שנוי בלשון פלוגתא הוא מטעם שנחלקו איך נכון יותר להסתכל על המציאות הזו של פעולת החמה בעולם, שלדעת חכמי ישראל נכון יותר לראות את השפעת החמה במה שביום יש השפעה ישירה ובלילה יש השפעה עקיפה, ואילו חכמי אוה"ע סבורים שביום החמה משפיעה ובלילה אין לה השפעה כלל, והמבין יבין שהויכוח בזה הוא עמוק מאוד והוא סובב את כל ההבדל בהתייחסות בין השקפת התורה להשקפת אוה"ע, שהשקפתינו היא שלעולם הקב"ה משגיח עלינו ומשפיע עלינו מטובו בין

משעה שהחמה עולה להאיר על פני כדור הארץ, ואליבא דאמת הוא בשעת הנץ האסטרונומי, אלא שכיון ששעת הנץ הזו נסתרת מעיני האדם, כל המצוות וההוראות התלויות בזמן זה נקבעו לפי המציאות שנראית לעיני האדם ואם תבוא לפניו מצוה שזמנה לאחר הנה"ח, ויעשנה קודם הנץ הנראה, אחר שידוע שכבר היה הנץ האסטרונומי, לא יצא יד"ח, כיון שכשקבעה התורה את המצוה הזו בזמני היום קבעתה לפי דעת בני האדם, ולא נתנה תורה למלאכי השרת, וממילא מעיקרא מצוה זו מוגדרת לפי הנה"ח הנראה, ולא האסטרונומי, ולק"מ, וזה סברא פשוטה ומסתברת מאוד.

[ומלבד כל זה הלא לכה"פ לגבי ק"ש ותפילה כתיב "יראוך עם שמש", ומשם למדו את מעלת הנה"ח, ואיך יתכן שהכונה ב"יראוך עם שמש" לנץ דמיוני, שאין שמש לפנינו].

ויש להוסיף בסברא זו עוד דהנה כל דברי הגרימ"ו מבוססים על ההנחה שק"ש ותפילה בזמן הנה"ח הוא עניין ומעלה בעלמא, אבל לו היה נותן אל לבו את דעת הרמב"ם והרבה ראשונים ובדרכם הלכו רבותינו הגר"א והמשנ"ב דזמן הנה"ח הוא מעיקר הדין, א"כ בהכרח שנתנה תורה דרך לכל אדם ואדם לידע מתי הוא זמן הקיום של המצוה הזו, ולא יתכן שדבר שמחוייבים בו ימסר רק למומחים מיוחדים, ואם היה הגרימ"ו נותן לבו לזה היה חוזר בו מסתמא.

ועוד יש לי להוסיף הערה נכבדה בזה ע"פ מה שראיתי פעם שכתב מו"ר הג"ר נתן רוטמן שליט"א [לכה"פ עיקרן של דברים, ואיני זוכרם בדקדוק הראוי] בביאור הא דאמרי' בפסחים (צד:) "חכמי ישראל אומרים ביום חמה מהלכת למטה מן הרקיע, ובלילה למעלה מן הרקיע, וחכמי אוה"ע

בתר הנץ האסטרונומי אכתי ילה"ק מהיכ"ת דאזלי' בתר גובה פני הים אדרכה מסברא טפי מסתבר דניזיל בתר כל יבשת ויבשת לפי הממוצע של הגובה שבה.

ג] דעות הראשונים

ועוד הוסיף הגרימ"ו להלין על בעלי הנץ הנראה שמהגמ' בשבת (ק"ח:) וביאורי הראשונים שם [מלבד הר"י מגאש ז"ל], מוכרח כהסוברים שיש לנהוג ע"פ הנץ האסטרונומי, וטעמו דגרסי' התם "א"ר יוסי יהא חלקי ממכניסי שבת בטבריא וממוציאי שבת בציפורי", והיינו שציפורי נמצאת במרומי ההר (ולכן נקרא שמה ציפורי שהיא כמו ציפור) ולכן שקיעתה מאוחרת כי רואה את החמה עדיין במערב, אף לאחר זמן שקיעתה לבני הארץ, ואילו טבריא נמצאת בעמק ושקיעת החמה אצלה מאוד מוקדמת כיון שהיא למרגלות הרי הגליל אשר ממערב לה, וזה עוד קודם שקיעה"ח האסטרונומית שם, ולזה שיבח ר' יוסי את בני ציפורי שהם מאחרים לצאת מן השבת לפי שקיעתם שהיא מאוחרת, ואת בני טבריא המקדימים לקבל את השבת לפי שקיעתם שהיא מוקדמת.

ופשטא דשמעתא ברור דאזלי' בתר הנראה לעין ולא בתר המציאות האסטרונומית המחושבת לפי גובה פני הים¹.

אלא דהגרימ"ו עורר דמדברי הראשונים משמע שהבינו את הגמ' שדברי ר'

בימות בגאולה, ובין בלילה שהוא רומז לגלות, ואילו השקפת האוה"ע היא שבליילה דהיינו בגלות הקב"ה עזב את הארץ לגמרי².

וממוציא דבר אתה למד שהדברים ברורים שכל זמן שהאור אינו בא באופן ישיר מהחמה אלא דרך נצנוץ והשפעת אמצעי שמחזיר את אורה אל הארץ אין זה עדיין נקרא יום, והאטמוספירה בכלל הזה, וכל זמן שלא באה החמה להאיר להדיא עדיין לא בא היום הגדול שאנו מצפין לו, והמבין יבין, והמתעקש יתעקש, [וזה אחד מטעויות המזרחי הסבורים שהנץ האסטרונומי הוא כבר יום, ודוק].

ומה שטען שבכל בהכ"נ יש מומחה, הלא אפי' אי"צ לדחות טענה קלושה זו, ומ"מ אפי' אם כדבריו וכי אין מי שמתפלל ביחיד.

ומה שטען כמו כן שניתן להבחין לפי צבע השמים, הלא כו"ע מודו שקמעא קמעא מתבהרים השמים, ואיך שייך להבחין בדקדוק באיזה רגע בדיוק נעשה הכל שוה, הלא גם לפני שנעשה הכל שוה כבר סמוך לו נראה כמו שהוא שוה, ורק ע"י בחינה מדוקדקת של גדולי המומחים שייך להבחין ממש אם כבר הושוה רקיע המערבי למזרחי, ולא נמסרו דברים אלו לרבים.

עוד אעורר מה ששמעתי ממו"ר הגרנ"מ רזונברג שליט"א דאפי' יהיבנא דאזלי'

1. ובזה יש לנו לבאר את דברי רבי שאמר "ונראין דבריהם מדברינו, שביום מעינות צונגין ובלילה רותחין", שבת לבאר את העניין הזה דייקא שהתורה שהיא המעיין הנצחי, בזמן שהיה הבית בתפארתו, היתה קצת צוננת, ולא עמלו והתלהבו בו כדבעי, וכעניין וישמן ישורון ויבעט, ואילו הלילה שהוא הגלות הוא זה שגרם לנו להיות רותחין ושמהין בתורה, וחבוקים ודבוקים בה, וכל זאת באתנו ולא כשחנוך, ובא רבי לבאר שדוקא מה שנראה כאילו עזב ה' אותנו בגלות והסתיר ממנו את פניו, דוקא זה נראה לנו יותר, ונראין דבריהן של חכמי האומות וחביבין לנו בהך מילתא, משום שמכח הסתרת הפנים שיש בגלות שדקדקו בה האומות, דוקא מכח זה צמחנו ועשינו פרי והמעיינות נתחממו, ובזה הכל א"ש.

2. וכך יש לפרש בפשיטות בדברי רש"י על אתר, ותמוהין דברי הגרימ"ו שהשוה אותו לד' רנ"ג ז"ל, וראה

מתחיל בין השמשות דר' יוסי והוא כהרף עין, וא"כ הרי לר' ר' יוסי בין השמשות שהוא ספק יום ספק לילה ספק יום ולילה הוא הרבה אחרי שקיעה"ח הנראית והוא בשעה שיצאו כבר ג' כוכבים בינוניים שאינם נראים ביום, וא"כ מה איכפת לך שבני ציפורי נמצאים בהר גבוה, הלא סוף סוף אין לר' יוסי שום משמעות בראיית החמה עצמה, ואצלו הוא ודאי יום כל זמן שלא נשלם ביהש"מ דר' יהודה, ומבחינה אסטרונומית בשעה זו אין שום הבדל בין ההר הגבוה לעמק הנמוך, כי ראיית הכוכבים אינם תלויים בהארת בחמה על הארץ אלא בהארת החמה על האטמוספירה והחלל, וזה פשוט.

אלא דמאיך הרי טענת הגרימ"ו עדיין בעינה עומדת דמשמע מדברי הראשונים ז"ל שמנהגן של בני ציפורי וטבריא היה חומרא ולא מדינא, ודברי הראשונים א"כ צריכים ביאור.

והנראה פשוט בזה בעז"ה דבהכרח לא קאי ר' יוסי אליבא דשיטתו בזמן בין השמשות, וכונתו א"כ לשבח את הנהגים כמו האנשים הנמצאים בטבריא וציפורי כפי מנהגם שנוהגים להכניס מוקדם את השבת, ולהוציאה מאוחר, על פי מציאות החמה אצלם, ולפי"ז לק"מ במאי דאזלי בני ציפורי הגבוהים בחר השקיעה הנראית, כי אדרבה כך הוא עיקר הדין.

ודאיתנין להכי א"כ נסתלקה כל הראיה של הגרימ"ו מהסוגיא שם כיון שכבר אין כונת הגמ' לשבח את בני ציפורי וטבריא על חומרתם, אלא הכונה היא לשבח את הנהגה במקומו בתור חומרא את מה שמוטל על בני ציפורי וטבריא מדינא וכו"ל שלא

יוסי בא לשבח את החומרא של בני טבריא וציפורי, ושאינ הכונה בגמ' לעיקר הדין, אלא שאדרבה אליבא דאמת הדין הוא עם המציאות האסטרונומית, והם החמירו על עצמן, דהיינו בני טבריא מתוך שלא ראו את זמן השקיעה שהיא מצד מערב להם ומוסרת ע"י הרי הגליל, החמירו על עצמן וקיבלו את השבת מוקדם בעוד היום גדול כדי שלא לבא לידי חילול שבת, וכנגדם בני ציפורי מתוך שראו את החמה עוד הרבה זמן אחר שאליבא דאמת כבר בא במקומם הלילה, לכן החמירו על עצמן ואיחרו את יציאת השבת הרבה כי לא ידעו את סוף זמן השבת אצלם.

והנה יש להקשות לפי דבריו שהרי הוא עצמו הודה (באות יא, ועוד) שאם רואים את החמה עוד זמן רב "אין שום סברא לומר למי שעדיין רואה את השמש, שעתה הוא ספק לילה", וכמו כן אם רואים את החמה קודם זמן הנה"ח האסטרונומי וכגון בהרים הגבוהים, הרי ודאי אזלי בתר הנץ הנראה, ואילו מהגמ' הנ"ל לפי איך שהוא מבין את דברי הראשונים הלא בני ציפורי הגבוהים רק החמירו על עצמן אבל מדינא זמן השקיעה אצלם היה האסטרונומי, והוא סותר את עצמו בזה.

עוד יש להקשות דהנה בגמ' לעיל מינה (שבת לה. :) מבואר דעד שקיעה"ח הוי ודאי יום ואח"כ כל בין השמשות הוי ספק יום, ספק לילה, ספק יום ולילה, ואח"כ בצאה"כ הוי ודאי לילה, ונחלקו התנאים שם מהו זמן צאה"כ ושיטת ר' יהודה שם היא שצאה"כ הוא כשיצאו ג' כוכבים בינוניים, ושיטת ר' יוסי שכשנשלם ביה"ש דר' יהודה

לזרוע בראש ההרים".

ד] ראיות מדברי חז"ל

ובאמת הדברים מבוארים להדיא בדברי הירושלמי (ברכות פ"א ה"ב) "עד הנה"ח וכו' כדי שתהא החמה מטפטפת על ראשי ההרים", והדברים מבוארים דאזלי בתר הנראה לעין.

והגרימ"ו הביא דברי הירושלמי ודחאם בקש והעמיד אוקימתא דכונת הירושלמי למי שנמצא על ראשי ההרים שאצלו הולכין אחר הנץ הנראה, והכי קאמר "עד הנה"ח וכו', דהיינו כדי שתהא החמה נראית מטפטפת לאלו שעומדין על ראשי ההרים", וא"א להכניס זה בלשון הירושלמי שהיא כ"כ פשוטה^ט [וכמו כן לא בדברי תלמידי הר"י הנ"ל באות ג', וכמו שרצה הגרימ"ו להמציא].

ומה שהלין הגרימ"ו שהחילוק שקבע הגרש"ד ז"ל בין ניכוי ההרים הקרובים לרחוקים.

הנה תחילה יש להעיר שלא הגרש"ד ז"ל המציא את חילוק זה, אלא כבר הורו זקנים כך, ה"ה זקני ירושלים ובראשם מרן המהרי"ל דיסקין ז"ל כמבואר כבר בס' נברשת וכנ"ל.

ומלבד זאת יש לעורר שאין הניכוי של הגרש"ד זהה לניכוי של בעלי הנץ

ע"פ דרכו של ר' יוסי גופיה בקביעת זמן בין השמשות, שלא היה המנהג כדבריו^פ.

וכבר הדברים מבוארים בתשובות הגאונים ז"ל (אוצר הגאונים ברכות ט: שכו' וששאלתם זמן הנץ החמה, הנץ החמה כמשמעה, בשעה שמבקשת חמה להראות פניה, כמשכתוב ויצא פרח ויצץ ציץ, ומתרגמינן ואנץ נץ, בשעה שמאדים העולם וחמה מלבלבת לצאת, כמות עשבים ואילנות שמבקשים להוציא עלין, כמ"ש הנצו הרמונים, תחילת הראות פניה".

ועוד כתוב שם קצת בנו"א "ושדר רב שר שלום הנץ החמה כמשמעה, בשעה שמבקשת החמה להראות פניה ומאדים העולם, כדכתיב ויצא פרח ויצץ ציץ, ומתרגמינן ואנצת נץ, תחילת הראות פניה".

וכן משמע בערוך שכתב (ערך נץ) פ"י יציאת חמה, כמו הנצו הרמונים".

וכן משמע בלשון הריטב"א (ברכות ט: שכו' בד"ה עד הנה"ח) "והנץ החמה הוא מלשון הנצו הרמונים, כלומר עד שעה שחמה מתחלת לזרוע בראשי ההרים" ושוב (בד"ה לק"ש כותיקין) "כלומר כשהשמש זורחת על הארץ".

והן הן דברי תלמידי הר"י שהביא הגרימ"ו שכתב ג"כ "והנה"ח הוא מלשון הנצו הרמונים, כלומר עד שעה שחמה מתחלת

ח. ודוק היטב בלשון רב ניסים גאון (שם) "והיו יושביה מקבלין עליהן השבת משקיעת החמה אצלם ושקיעתה לשם קודם שקיעתה במקומות הגבוהין, ומי שמקבל עליו הכנסת השבת מאותה השעה הרי עשה סייג לעצמו והוא משובח ומעולה מן היושבין במקומות הגבוהין ובהרים", ומבואר דאיירי בחומרת הנוהג כמנהג בני ציפורי ולא במנהג אחד מבני ציפורי ממש, עוד מבואר מדבריו שהעושה כן הוא משובח מבני ההרים, ולכאור' לד' הגרימ"ו אינו משובח בלבד, אלא הוא אינו עובר על הדין, ואילו בני ההרים עוברים על דין תורה במה שאינם חוששים לאסטרונומי, ודוק.

ט. ומה שהוסיף בדרך אגב שע"פ הגירסא בתוספתא דברכות (פ"א ה"ד) יש לומר דאין ראייה מהירושלמי הנ"ל כלל, סתם ולא פירש, ואין בדבריו ממש, כמבואר לכל מעיין בתוספתא הנ"ל ובירושלמי היטב, וניכר שנתערבו

ומה שהוכיח כביכול מדברי הברייתא (ברכות ט:) ותיקין היו גומרין אותה עם הנה"ח כדי שיסמוך גאולה לתפילה, ונמצא מתפלל ביום" דמדויק מהלשון "ביום" דהיינו ודאי יום, וזה ודאי הנץ האסטרונומי, כי היום נקבע לפי י"ב שעות היום והם מתחילות בנץ האסטרונומי, ואני אומר שרא ליה מריה, וכי הסבורים דאזלי בתר הנץ הנראה אינם סבורים שאז מתחיל היום, אתמהה??, ודקדוקי עניות הם'.

כללו של דבר המנהג מעולם היה להתפלל עם הנה"ח הנראה, וכן סברו גדולי הדור האחרון [ה"ה הגריש"א הגרנ"ק והגרש"ה ואזנר ז"ל, ולהבחל"ח הגרנ"ק שליט"א], הסברא מכרחת מנהג זה, הראשונים כולם סברו שכן עיקר הדין, ומדברי חז"ל ג"כ מוכח שכן הם סברו.

האסטרונומי, כי הניכוי של הגרש"ד הוא ניכוי ההרים הקרובים אשר אינם משתוים לאופק הכללי, והם כמו קיר המסתיר את הנץ, אבל אין הכוונה שג"כ מנכים את גובה המקום עצמו שבו נמצא האדם, עד גובה פני הים, ואילו בעלי הנץ האסטרונומי מנכים את כל המציאות שהקב"ה ברא ברוב טובו, עד גובה פני הים.

והעניין הוא שהכל תלוי בסברא דזה ברור שמי שנמצא בתוך בית אין צד בעולם שאין לו זמן הנה"ח, ומאידך מסתבר כמו כן שלא נצטוינו לנכות את העולם לגובה פני הים, ולכן מסתבר שהגבול הוא באמצע, והכי מסתבר הוא לקבוע שאין מנכים את הרי האופק, אבל כן מנכים את כל מה שלא ניכר כחלק מן האופק, וזה הכל מילתא דמסתברא, ולא נתנה תורה למלאכי השרת.



אצלו השיטין בירושלמי שלפניו, או שלא דק בהם, כי שינוי הגירסאות אינו בד' הירושלמי שהוא הזכיר אלא בעובדא אחרת בירושלמי שם בשורה אחת לפני כן.
י. ויל"ע אם כך כתב הגרש"א ז"ל באמת או שהוא מכתבי תלמידים שלא שמשו כל צרכם, איך שלא יהיה הדברים תמוהים כנ"ל.

מכתב ג'

הרב אהרן גבאי

מח"ס 'דינת אהרן'

טבילת עזרא

בר"ף ורא"ש פ"ג דברכות) ורבנו חננאל (מובא בתוס' חולין קכ"ב ב' ד"ה לגבל) ועוד הרבה ראשונים".

והנה הלשון בר"ף היא: "איכא מאן דאמר האי דאמרי בטלוה לטבילותא בין לדברי תורה בין לתפילה ואיכא מ"ד הני מילי לדברי תורה אבל לתפלה צריך טבילה ולא טבילה דוקא אלא רחיצה בט' קבין וכתב רבינו האי גאון זצ"ל כיון דגמרא ליכא בהא מילתא נקוט מנהג כל ישראל שכל בעלי קריין אף על פי שאין להם מים אין מתפללין עד שירחצו". משמע שגם ה"איכא מאן דאמר" שסובר שלא ביטלו לתפלה, מודה שעכ"פ ביטלו את חובת טבילה ונשאר רק חובת רחיצה^א.

ולא רק בלשון "האיכא מאן דאמר" מבואר כן, אלא גם בלשון רב האי שהביא הר"ף, מפורש לשון "ירחצו", והיינו שאין צריך טבילה ממש אלא רחיצה בט' קבין. וזה מוכרח שהרי העיד רב האי שכך מנהג כל ישראל, ואילו ברמב"ם בסוף פרק ד מהלכות קר"ש כתב בהדיא שמנהג כל ישראל שלא לטבול וז"ל הרמב"ם: "וכבר נהגו כל ישראל לקרות בתורה ולקרות קריאת שמע והן בעלי קריין לפי שאין דברי תורה מקבלין טומאה אלא עומדין בטהרתן לעולם". וע"כ שרב

ר' משה חליוה במאמרו הנפלא "בגודל מעלת טבילת עזרא", בגליון הקודם גליון כד תמוז תשפ"א עמ' קצז-רב. הניף ידו לאסוף וללקט דברות קודש רבותינו הראשונים והאחרונים בשבח טבילת עזרא, לחזק ברכים כושלות ולאמץ ברכיים רפות. וישר חילו לאורייתא.

בעקבות מאמרו הנפלא פניתי לבדוק מקופיא סוגיא זו בראשונים, ומצאתי כמה חידושים קטנים והערות לדברי מרן הגר"ק בספרו ארחות יושר בענין זה, שהעתיק הרב חליוה במאמרו, ואמרתי לזכות בהם את הרבים, אדגיש כי לקוצר הזמן לא זכיתי ללמוד סוגיה עמוקה זו מכל היקפה, ואין צריך לומר שלא זכיתי לעיין בכל ספרי הראשונים והאחרונים הרבים, ולא באתי אלא לעורר המעיין לכמה נקודות שכמדומה שלא הודגשו כל כך בסוגיא זו (עיקרי הדברים הללו מסרתי בקהל עם, בדרשה לאחר שחרית שב"ק פרשת בלק, בבית הכנסת הספרדי 'קוית השם', ובס"ד מצאו הדברים חן בעיני תלמידי החכמים).

א] בארחות יושר ערך טהרה: "הנה דעת הרבה קדמונים שלא ביטלו טבילת עזרא אלא לתורה, אבל לתפלה אסור עד שיטבול, והיא דעת רב האי גאון (מובא

א. והיה אפשר להבין שהלשון "ולאו טבילה" הוא תוספת הר"ף, ואינו המשך דברי האיכא מאן דאמר, אלא סוג של פשרה שכתב הר"ף להכריע בין שני השיטות, ואולי כך מבין מרן הגר"ק שליט"א. אך ממה שהבאתי בסמוך מוכח שלא היה בגאונים כלל שיטה כזאת שלא ביטלו טבילה.

האי בדווקא מדבר על רחיצה ולא על טבילה, ומה שכתב רב האי כל ישראל, אף שבכל ארצות אירופה לא נהגו אפילו ברחיצה, וכמו שנביא בסמוך עדות הרמב"ם על כך. מ"מ כן נהגו כל ישראל שבאזור רב האי, וכמו שכתב הרמב"ם בפ"ד מתפילה הלכה ו' שכך נהגו בבבל ובספרד, וז"ל: "מנהג פשוט בשנער ובספרד שאין בעל קרי מתפלל עד שרוחץ כל בשרו במים משום הכון לקראת אלהיך ישראל, במה דברים אמורים בבריא או בחולה שבעל אבל חולה שראה קרי לאונסו פטור מן הרחיצה ואין בזה מנהג". ובאגרת הרמב"ם לרבי פנחס הדיין שהיגר מפרובנס למצרים (אגרות הרמב"ם מהדורת שילת עמ' תלז-תמח) מבואר שכן נהגו בכל ארצות ערב, ומאידך מפורש באגרת שם שכל יהודי ארצות הנוצרים לא נהגו בזה לא בצרפת ולא בפרובנס ולא באיטליה, ולחיבת הקודש אעתיק כאן את רוב לשון הרמב"ם שם:

"בא אלי כתב .. כתוב בו כנוסח זה ככה, קמו כל העם מקצה אל קצה זקניהם וקטניהם, ובאו אלי לאמר אין אנו יכולין לשאת עוד דבריהם, שהרי אתם מתירין מה שתרצו ותאסרו מה שתחפצו, הרי היא בדינו מסורת מאבותינו הראשונים אשר לפני לפנינו, שאין לבר ישראל להתפלל אם הוא בעל קרי עד שירחץ במרחץ או בים ויטהר וינקח את עצמו, ועכשיו התרתם להתפלל ולהיכנס בכנסת ולקרות בתורה בלא רחיצה ובלא טהרה, ועתה אם כן הוא הדת של ישראל נלך ונודיע לפלילים ... ועתה ראה גם ראה אם דבריך הם המכעיסין אפילו להלל הזקן או אינן, אמרת קמו כל העם זקנים וקטנים, ודבר ידוע וברור שלא היו כולם, אלא קצת מעמי הארץ השוטים, ועוד שטענת דבריהם ומלאת אותם, ועשית

אותם כאלו הם דברי חכמים גדולים בעלי מסרת וקבלה מאבותיהם, ועוד שבא מכלל הדברים שהסדרת ותקנת שאסור לקרות בתורה ולהכנס לבית הכנסת אלא אחר רחיצה מקרי ... אין הדבר אלא מנהג בשנער ובמערב בלבד אבל בכל ערי רומי וצרפת, וכל בני פרויבניציאה אנשי עריכם, מעולם לא נהגו במנהג זה, ומעשים תמיד שיבואו חכמים גדולים ורבנים מעריכם לספרד, וכשיראו אותנו רוחצין מקרי, שוחקין עלינו ואומרים למדתם מנקיות הישמעאלים. ומן הדין היה כששמעת דברי אותם העניים שקמו, שתגער בהם, ותורה כהלכה, ולא תחפה ותודיע להם שדת משה רבנו שאין דברי תורה מקבלין טמאה, ושבעל קרי מתר להכנס בבית הכנסת ולקרות בספר תורה, אבל להתפלל הדבר תלוי במנהג. כל ישראל שבין הישמעאלים נהגו לרחוץ, וכל ישראל שבין הערלים לא נהגו לרחוץ, ואתם לא תשנו מנהג אבותיכם ואסור לכם לזוז מן המנהג, כך היה לך לומר ולהורות, אבל אהבה מקלקלת השורה ושנאה מקלקלת השורה, מפני השנאה שהיתה בינך ובין ר' דניאל, כעסת ושמת לרגשת אלו הקמים עליו, ונתעלמה ממך דרך המשפט. וזה העני שאמר עלי שאיני רוחץ מקרי, שקר הוא אומר, מעידני עלי שמים וארץ שמעולם לא עשיתי זאת אלא מחולי, והיאך אשנה מנהגי ומנהג אבותי בלא עלה בלא שום אסור. ומנין יודע הוא בפתייתו אם נראיתי לרחוץ אם לא, ודבריו דברי חלומות לא מעלין ולא מורידין".

ולמדנו מדבריו שהרמב"ם סבור שרק עמי הארצות יכולים לטעות ולטעון שחייבים לרחוץ לקרי מעיקר הדין, אבל האמת הברורה לדעתו שאין דעה כזאת אצל החכמים כלל, ומוסכם שחז"ל ביטלו טבילת עזרא לגמרי ואף שלא צריך רחיצה,

הקדום טעה בפסקו אפשר לבטל המנהג, וכן יכול מרא דאתרא אחר לבוא ולבטל דברי קודמו. ויש גם הרבה מאד מנהגים שאינם קשורים לסוגיית מרא דאתרא דווקא, אבל מ"מ כיון שנחלקו בזה הקדמונים ואין הכרע בדבר, לכן אומרים לכל קהילה להישאר במנהגה ולא לשנותו. אבל בפסחים פרק מקום שנהגו, מדובר על מנהגים שמעיקרא ידעו שזה תוספת על הדין, ועל דעת כן הנהיגו, ובזה לא שייך לבטל המנהג, אלא א"כ כל הקהל מסכימים לבטלו שאז אולי יתכן באופנים מסוימים לבטלו.

ודע שבלשון חז"ל אין נופל לשון "מנהג" אלא על סוג המנהגים שהנהיגו מלכתחילה כתוספת מעבר לדין, ולכן שפיר אמרו בכל הנוגע למנהג "מקום שנהגו כך יעשו כך מקום שלא נהגו כך לא יעשו כך", כי בכל מקום שמדברים על מנהג היינו חומרא מעבר לדין, ואין מחויב בזה אלא מי שהוא ממקום שנהגו כן, ששם קיבלו על עצמם אבותם כך והוי כנדר גבייהו. אבל בכל התורה כולה אין בחז"ל מושג כזה של מנהג המקום, כי אצל חז"ל כל התורה הייתה ברורה ולא היה להם ספיקות בהלכה, ולכן לא שייך שיאמרו חז"ל שבדין פלוני כל קהילה תנהג כמנהגה, שהרי כל הקהילות צריכות לנהוג את ההלכה האמתית הידועה לחז"ל, ורק בתקופת הראשונים שכבר התורה לא ברורה, וכבר שהרבה מחלוקות שנחלקו כבר בזמן הגאונים וכו', אז מצוי הרבה שיפסקו הראשונים שכל קהילה תנהג כמנהגה.

ודע שגם בלשון הרמב"ם ההולך בחיבורו בלשונות חז"ל, מנהג בדרך כלל היינו מנהג שהוא מעבר להלכה, ולכן כתב הרמב"ם בהלכות שביתת העשור פרק ג הלכה ג, בענין טבילת בעל קרי ביום

ואין מנהג הרחיצה מקרי המשך ישיר של טבילת עזרא, אלא מנהג שהנהיגו חכמים בארצות ערב, ושיש שטענו עליהם "שלמדו נקיות מהישמעאלים".

[ואכן] מסתבר מאד שחכמי ארצות ערב הקדמונים הנהיגו כן בכוונה, בכדי שלא ייווצר מצב שהערבים מכבדים את תפילתם ורוחצים מקרי, והיהודים מתפללים בעודם בעלי קרי, ויש בזה חשש חילול השם שלא יהיו עליונים למטה ותחתונים למטה, וכיוצא בנהיגו מאות בשנים ברוב ככל ארצות ערב, כולל בתימן וצפ"א אפריקה וארצות המזרח ופרס, שלא להיכנס במנעלים בבית הכנסת משום שכך נהגו הערביים כבוד במסגדיהם ולא יתכן לזלזל בבית הכנסת יותר מבמסגד].

ועל זה כתב הרמב"ם: "ואתם לא תשנו מנהג אבותיכם ואסור לכם לזוז מן המנהג", והביאור בזה דכידוע יש כוח בידי כל קהילה וקהילה, לתקן ולחדש איסורים חדשים, אף אם הם בוודאי מותרים מעיקר הדין, דמ"מ אם ראו החכמים צורך בדבר, יש בידם כח לחדש איסור או תקנה, ואם קיבלו זאת הקהל על עצמם יש לזה תוקף בגדר "מנהג המקום", וזה כמו "נדר", וכל בני המקום ובני בניהם מחוייבים לקיים מנהג זה בין בגלוי ובין בסתר, וכל זה סוגיות ערוכות בפסחים פרק "מקום שנהגו" ע"ש.

ב] וכאן ההזדמנות להעיר, שרבים בדורינו מערעבים את המנהגים השייכים לסוגיה זו, עם רוב המנהגים האחרים של מנהגי הקהילות, שאינם אלא הנהגה שהנהיגו בקהילות מסוימות כשיטה אחת מתוך כמה שיטות בהלכה, ומנהגים אלו אין להם קשר לסוגיית מקום שנהגו דריש פסחים אלא מנהגים אלו תוקפם מכח סוגיית מרא דאתרא, ובזה למשל אם התברר שהמרא דאתרא

ז"ל השיב להם שמימיו לא בטל אותה אפי' שעה אחת, אלא שלא היה יכול לכתוב בחיבורו כ"א היוצא מן הדין ע"פ ההלכה". והבין מזה בארחות יושר שהרמב"ם למעשה החמיר על עצמו כדעת הסוברים שלא ביטלו טבילת בעל קרי. הנה תלמידי רבינו יונה קיצרו מאד בדבריהם, אבל בדברי הרמב"ם גופיה באגרת לעיל, מפורש שלא החמיר על עצמו כדעת הסוברים, אלא נהג כך מפני שכך מנהגו ומנהג אבותיו ומנהג מקומו ואסור לשנות מנהג זה, כי כבר קיבלו על עצמם מנהג זה כחיוב. ולא מפני חשש מעיקר הדין כל שהוא, ולפי"ז אין שום טעם לאמץ הנהגת הרמב"ם הלזו, כי גם הרמב"ם לא נהג כן אלא מכח קבלת אבותיו על זרעם, ודומה הדבר למי שיאמר "ראוי לאמץ הנהגם האשכנזים לא לאכול קטניות בפסח כי גם רבנו הגדול בעל תרומת הדשן החמיר על עצמו בזה", שכל אחד מבין שאין שום הגיון באימוץ דבר כזה כי התרומת הדשן לא החמיר על עצמו מן הדין, אלא מכח תקנת הקהילות, ובקהילות שלא פשט תקנה זו אין שום ענין לאמץ זאת.

ומלבד זאת חשוב להדגיש כי בניגוד למשמעות בדברים המקוצרים של תלמיד רבינו יונה, הרמב"ם לא טבל לקריו אלא רק רחץ לקריו, וכמפורש באגרת "רוחץ מקרי", ואין להתעקש ולומר שרוחץ לאו דוקא והכוונה טובל, שהרי מפורש באגרת שם שכל טעם הנהגתו בזה היא כמנהג הקהילה, ולהדיא כתב הרמב"ם באגרת שם וכן בחיבורו שלא נהגו לטבול אלא לרחוץ.

[ד] כאמור בדברי הרמב"ם באגרת, שמתפלא מאד על רבי פנחס הדיין, איך לא אמר לקהל את האמת שביטלו ענין טבילת עזרא, מוכח שלדעת הרמב"ם אין כלל דעה כזאת בין החכמים, ובהכרח שהוא מפרש שגם רב

הכיפורים: "מי שראה קרי בזמן הזה ביום הכפורים, אם לח הוא מקנח במפה ודיו, ואם יבש הוא או שנתלכלך רוחץ מקומות המלוכלכין בלבד ומתפלל, ואסור לו לרחוץ כל גופו או לטבול, שאין הטובל בזמן הזה טהור מפני טומאת מת ואין הרחיצה מקרי לתפלה בזמן הזה אלא מנהג ואין מנהג לבטל דבר האסור אלא לאסור את המותר, ולא אמרו שהרואה קרי ביום הכפורים טובל אלא כשתקנו טבילה לבעלי קריין וכבר בארנו שבטלה תקנה זו". וכוונת הרמב"ם ברורה שכיון שמעיקר הדין ודאי פטורין מלרחוץ לקרי, וכל החיוב לרחוץ אינו אלא מתוקף מנהג שנהגו להוסיף על ההלכה, לא נאמר מנהג זה אלא לחומרא לרחוץ בכל יום שאפשר לרחוץ או שלא להתפלל, אבל אין תוקף בחיוב רחיצה שמכח מנהג לדחות איסור הרחיצה ביום כיפור, כי אין מנהג להקל, וכל מה שהיה מותר לרחוץ ביום כיפור לקרי זה רק בזמן חז"ל שהיה על זה חיוב גמור מעיקר תקנת חז"ל ולא רק מכח מנהג הקהילות. ולאפוקי מחכם אחד שליט"א שהביא מלשון הרמב"ם הלזו, שכל מנהג קהילות אין לו תוקף אלא כשהוא לחומרא ולא כשהוא לקולא, ועל פי זה אפשר לבטל את רוב מנהגי קהילות ישראל. ואחר המחילה זה נגרם לו מערבוב סוגי המנהגים זה בזה. ובאמת רוב מנהגי הקהילות היום הם מסוגיית מרא דאתרא או מכח שאין לשנות המנהג בלי הכרח גמור, ובזה לא אמר הרמב"ם שזה רק כשזה לחומרא, וישתקע הדבר ואל ייאמר.

[ג] ומעתה מה שהביא בארחות יושר שם, דברי תלמידי רבינו יונה בברכות דף יג ע"ב בדפי הרי"ף שכתבו: "וכ"כ ר"מ ז"ל, אבל ראשי ישיבות שבבבל תמהו עליו, למה היה מיקל כ"כ בענין טבילות בעל קרי, והוא

האי וסיעתם שכתבו שחייב לרחוץ לתפלה וכתבו לשונות שלגבי זה לא נתבטלה תקנת עזרא, אין כוונתם שלא התבטל כלל אלא רק כלפי לגבי ארצות ערב נחשב שלא התבטל כי שם חזר ונעזר תקנה זו, אבל גם רב האי מודה שבזמן חז"ל ביטלו זאת.

ואכן מסתבר מאד כדעת הרמב"ם, שלא נחלקו כלל האם ביטלו זאת בזמן חז"ל, שהרי עין רואה שבכל ארצות אירופה (אשכנז פרובנס איטליה וכן בספרד בחלק שבשליטת הנוצרים) לא טבלו ולא רחצו לקרי, וכעדות הרמב"ם באגרת וכן העיד רבנו מנחם בפירושו על הרמב"ם וכן העידו כל הראשונים, ולא יתכן שכל קהילות אירופה יעברו על תקנת עזרא, וגם לא מסתבר כלל לעשות מחלוקת במציאות אם ביטלו תקנת עזרא או לא, וע"כ כדעת הרמב"ם שלכו"ע ביטלו, ורק וחר אחר כך חזר וניעור תקנת עזרא לענין רחיצה בארצות ערב מחמת נקיות הישמעאלים.

ואמנם אין לכחד שיש כמה ראשונים בודדים שכתבו שלא ביטלו כלל טבילת עזרא לענין תפילה, וכפי שכתב לי ידידי הרב עמנואל מולקנדוב: "דעת הרוקח סי' שכ"א שצריך טבילה ממש לתפלה והביא שם את הפסק של רבא שבריא המרגיל במ' סאה וכו' עי"ש. וכ"ר ר' ברוך שהביא בספר הנר [והזכירו הרי"ד] שלתפלה התקנה לא בטלה כלל וצריך טבילה עי"ש. וכ"ד ריא"ז שמעיקר הדין צריך טבילה גמורה אלא שהעם לא נהגו כן ולא מיחו בידם חכמים [ולא שביטלו התקנה] עי"ש" ע"כ לשון הרב מולקנדוב. ואין הזמן מספיק לעיין בראשונים אלו בשרשם וכו', אולם לפי כל האמור נראה שאין מנוס מלומר שאותם מקצת ראשונים למדו כן מלשונות תשובות הגאונים והרי"ף בזה, וחשבו שדעת הגאונים

שחייבים טבילה ממש ולא רק רחיצה, ועוד חשבו שלדעת הגאונים הוא חיוב ממש מתקנת עזרא ושלא התבטלה מעולם. ואילו ידעו אותם ראשונים שגם בארצות הגאונים לא נהגו אלא לרחוץ וגם זה אינו מן הדין אלא תקנה מחודשת, מסתמא היו חוזרים בהם. ואין שלא יהיה דברי אותם מקצת ראשונים הינם נגד מנהג כל ישראל בכל תפוצותיהם מקדם קדמתה שלא נהגו לטבול לקרי, וגם בקצת הארצות שהחמירו מכח המנהג לא החמירו אלא לרחוץ בתשעה קבין.

ה] באגרת הרמב"ם מפורש שבכל ארצות הנוצרים לא נהגו ברחיצה לקרי, ומזה מבואר שגם בספרד גופא רק בחלק שבשליטת הערבים נהגו לרחוץ לקרי, ואילו במחוזות שבשליטת הנוצרים לא נהגו כן, והנה בזמן הרמב"ם שלטו הערבים גם על קסטיליה ורוב מחוזות ספרד ורק קטלוניה היתה בשליטת הנוצרים. אולם לאט לאט כבשו הנוצרים עוד אזורים עד שבסוף תקופת הראשונים רוב ספרד היה בשליטה נוצרים מלבד מחוז אנדלוסיה ועוד מעט. מדברי הראשונים והאחרונים מספרד ניכר שלא נהגו ברחיצה מקרי ברוב ספרד, ונראה מזה שבכל ספרד הנוצרית לא נהגו בזה, אפילו באותם המחוזות שבעבר היו בשליטה ערבית. ויש בזה סיוע לאמור לעיל סוף אות א' שכל טעם התקנה היתה שלא להיות פחות מהישמעאלים ולכן כשעברו הקהילות לשלטון נוצרי ממילא היו רשאים לבטל מנהג זה כי בטלה סיבתו.

כידוע בגירוש ספרד הגיעו מגורשי ספרד בהמוניהם לכל קהילות ארצות ערב, והשפיעו עליהם בכל המנהגים וההלכות, ומכיון שבספרד עצמה לא נהגו לרחוץ לקרי, ממילא נתבטל מנהג זה גם מכל יהודי ארצות ערב, ובדורות האחרונים לא ידוע לי על

קהילה בארצות ערב שנהגו כל הקהל לרחוץ או לטבול לקרים, ורק השרידים אשר השם קורא מחמירים בזה, וגם אצלם אין זה אלא בגדר חומרא, והדברים מפורסמים (דרך אגב לפני מלחמת העולם השנייה היו ארצות שלימות של יראים לדבר השם שלא היה אצלם כלל "מקוה לגברים", ורק בערב יום כיפור היו טובלים בנהר או במקומות אחרים, וכך למשל היה ברוב מערב אירופה וכאשר שמעתי מהרב בנימין שלמה המבורגר שליט"א ראש מכון מורשת אשכנז).

[ו] לפי כל האמור יוצא שכל הגאונים ורוב ככל הראשונים מודים שחז"ל ביטלו טבילת עזרא לגמרי בין לתפילה בין לתורה ואף תשעה קבין אין צריך. אלא שבארצות ערב הקדמוניות היה מנהג הקהילות לרחוץ לקרי בתשעה קבין ובלא זה לא התפללו. ובאותם קהילות וזמנים היו מחויבים לנהוג כן מכח "מקום שנהגו" אולם בדורות האחרונים נתבטל מנהג זה ונשתקע, וממילא אין כאן "מקום שנהגו". ולכן א"א לומר שבטבילת עזרא יש דעות חשובות שלתפילה זה מעיקר הדין.

ובל האמור אינו אלא לגבי עיקר הדין, אבל בודאי הטהרה שהיתה בטבילת עזרא לא נתבטלה מעולם, וחשוב להדגיש שמעלה זו

אינה איזה מידת חסידות מספרי מוסר מאוחרים, אלא טומאת קרי הוא טומאה דאורייתא לקדשים וטהרות, והטבילה מטהרת טומאה זו מדאורייתא, ובודאי שלענין תפילה ותורה היה ראוי להטהר מטומאה זו וכמו שבפועל תיקן עזרא, וסיבת התקנה לא בטלה, אלא שראו שקשה לעמוד בתקנה זו ולכן לא חייבוה, אבל בודאי מעלה גדולה ונשגבה היא ובפרט האריכו בזה ספרי הקבלה והחסידות וגם בשו"ת מן השמים לפידים מפיו יהלכו בגודל מעלה מצוה זו, וכל הזהיר בה הרי זה משובח. ומ"מ יש להזהר טובא שלא יהיה חומרו קולו לבוא לידי סחיטה בשבת, או לבטל איזה מצוות אחרות מפני זה. וכמו כן יש לדון לגבי לדחות מעלות אחרות, שהגרח"ק לשיטתו שדעת רב האי שטבילת עזרא היא מעיקר הדין לכן ס"ל שזה דוחה אף תפילה בציבור, אולם להאמור שאין הדברים מוכרחים בדעת רב האי, ממילא הדרינן שיש להסתפק בזה ובאמת במשנ"ב לא הכריע אם זה דוחה תפילה בציבור. וגם למי שנהג כל השנה להתפלל בנץ יש לדון אם טבילת עזרא דוחה זאת, כי יש שיטות שתפלה בנץ אינה רק 'מעלה' אלא 'לכתחילה'. וראוי לדון בכל שאלות אלו בכובד ראש, ולא באתי אלא לעורר לב המעיין.

בענין יי שפתי תפתח

[א] הרב הכותב האריך לבאר את טעם מנהג אשכנז, הנוהגים שהחזן אומר את פסוקי יי שפתי תפתח ויהיו לרצון בלחש², וכתב שהוא מפני שפסוקים אלו שייכים רק לחזן המתפלל בפועל ולא לציבור השומעים, ע"ש

במאמרו של הרה"ג רבי מנחם גולדברג שליט"א "בענין אמירת ה' שפתי תפתח" בעמ' סט-פא, רציתי להעיר בקצרה כמה נקודות, שהצעתי לפני הרב הכותב שליט"א ועודדני להעלותם על הכתב.

ב. המנהג לומר בלחש מפורש בהרבה מחכמי אשכנז, וגם השואל בתרומת הדשן לא שאל אלא אם צריך לאומרו "בנחת" (בדפוס נשמטה תיבה זו, וישנה בהעתקה שבלקט יושר עמ' 20), או שלא לאומרו כלל.

ישראל בעבר, דבכל הסידורים הישנים מי שהביא פסוק כי שם יי אקרא, הביאו לאחר ה' שפתי תפתח ולא לפניו. שכ"ה בכל הכתבי יד האשכנזים והדפוסים הישנים של סידורי אשכנז עד לפני כמאתיים או שלש מאות שנה (וכבר העירו על זה בנספחים לסידור אזור אליהו ע"ש). וכן בכתבי היד של סידורי מנהג פרוכנס, וכ"ה בכל קטעי הגניזה של הסידורים הבבליים בגניזה אותם המביאים פסוק זה (אגב כל הקטעים בגניזה שיש בהם כי שם יי אקרא, שייכים לנוסח אחד, שאני מכנה "נוסח מצרים הקדמון", אבל ברוב קטעי הגניזה יש רק יי שפתי, וכ"ה ברוב מנהגי קהילות ישראל). ורק בסידורים של מנהג ארץ ישראל הקדמון בגניזה, מצאנו אמירת פסוק כי שם יי אקרא קודם ה' שפתי תפתח.

ואותו דבר מצאנו באמירת יהיו לרצון, שבסידורים הישנים מכל העולם כתוב יהיו לרצון רק לאחר אלהי נצור, ולא גם לפניו וגם לאחריו. ועד היום יש אשכנזים שנוהגים כן. אבל ברוב אשכנז וכל הספרדים שינו המנהג בזה בתקופת האחרונים, והחלו לומר יהיו לרצון מיד לאחר העמידה קודם אמירת יהיו לרצון, וזאת על פי הוראת הרשב"א בתשובה שפסק כמותה בבית יוסף. אבל דברי הרשב"א בזה הם בניגוד למנהג כל קהילות ישראל ממזרח שמש ועד מבואו (וגם מאות שנים אחר הרשב"א המשיכו כלל ישראל לנהוג כן, ולא נשתנה אלא בתקופת הדפוס שאז שלטו המדפיסים על נוסח התפלה, וכל מה שהם שינו, התקבל על ידי

דברים מתוקים וישרים. אך אני לכשעצמי סבור הייתי שיש טעם אחר לגמרי למנהג זה. כנראה מנהג אשכנז הקדום היה שהחזן לא אומר כלל פסוקים אלו¹, וכשיטת האוהל מועד שהביא הרב הכותב בנספח, ורק בסוף תקופת הראשונים החלו החזנים בני אשכנז להחמיר ולומר פסוקים אלו, אך כדי שלא לשנות מן המנהג הישן באופן בולט, לכן נהגו החזנים לומר פסוקים אלו רק בלחש, וכך אין בזה שינוי המנהג באופן ניכר. וזה דומה למה שאמרו בפסחים דף נו לגבי אמירת בשכמל"ו בלחש: "באותה שעה פתח יעקב אבינו ואמר: ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד. אמרי רבנן: היכי נעביד? נאמרוהו - לא אמרו משה רבינו, לא נאמרוהו - אמרו יעקב. התקינו שיהו אומרים אותו בחשאי". וצריך לבדוק בסידורים כתבי יד מאשכנז אם הביאו פסוק ה' שפתי תפתח בעמידות המיועדות לחזן בלבד כגון חזרת העמידה בימים נוראים וכדומה, ולא התפנית לכך (וכן צריך בסידורי כתבי יד בשאר עדות. אגב מנהג תימן שהחזן אומר ה' שפתי תפתח בקול רם ואילו את פסוק יהיו לרצון אינו אומר כלל, ויש לעיין אם אין זה בהשפעת השו"ע ואכמ"ל).

ב] הרב הכותב הביא בעמ' עה את מה שכתב הדברי חמודות ברכות פ"א אות נג, שיש לומר פסוק כי שם ה' אקרא קודם ה' שפתי ולא לאחריו, והוכיח מזה לנכון שלדעת הדברי חמודות ה' שפתי הוא חלק מהתפילה ע"ש. ויש להעיר שעיקר דברי הרב דברי חמודות, הם נגד מנהג קהילות

ובנחת והיינו בשקט.

ג. לע"ע אין בידי מקור מפורש שכך היה מנהג אשכנז, אך כך משמע מהשואל בתרומת הדשן ח"ב סימן קי, שלא היה ברור לו שהחזן צריך להגיד פסוקים אלו, וגם התרומת הדשן בתשובה כותב את זה כחידוש שצריך לומר פסוקים אלו, ומשמע שלא היה על זה מסורת ברורה.

כל הקהילות בין אם רצו ובין אם לא רצו). ואציין בקצרה שכ"ה בכל הסידורים הישנים מאשכנז וצרפת ופרובנס וספרד ואיטליה ורומניא, וגם בסידורי שאר קהילות שאין להם כלל אלהי נצור, מ"מ גם בהם ביום כיפור יש וידוי לאחר העמידה, ושם אין יהיו לרצון אלא לאחר כל הודוי, וכ"ה בסידורי רע"ג ורס"ג ורשב"ן ורמב"ם ועוד. ואין ספק אצלי שאילו ראה הרשב"א את כל סידורי הגאונים הללו, והיה יודע שכן הוא בפועל מנהג כל ישראל, לא היה חולק על זה.

ובגוף אמירת פסוק כי שם יי אקרא, פסוק זה לפני העמידה נמצא רק במנהגי פרובנס ומצרים הקדמון ורוב אשכנז, ובשלשתם נוסף גם קודם לכן הפסוק שומע תפילה עדיך כל בשר יבואו (הסדר בכולם הוא: שומע תפלה, יי שפתי, כי שם), והרב אברהם פרנקל הודיעני שלאחר בדיקת כל מאות סידורי כתב יד מאשכנז וצרפת ששרדו, נמצא שהפסוק שומע תפלה נמצא

במחצית מכתבי היד האשכנזים וכן במחצית מכתבי היד הצרפתיים (וזאת למרות שחסידי אשכנז התנגדו לאמירות אלו להדיא, ולא אמרו אלא יי שפתי תפתח, עיין בסידור הרוקח בריש העמידה, וכנראה מדובר בהשפעה קדומה מאד של נוסח פרובנס על רוב מנהג אשכנז וצרפת). ויש להדגיש בשמקור כל העדות שאמרו פסוקים אלו אמרו אותם בכל התפלות כולל בתפלת שחרית, וסברו שגם זה בכלל "תפילה אריכתא דמי". והמנהג באשכנז כיום לאומרם רק במנחה ומעריב אינו אלא הנהגה מאוחרת מחמת שקצת פוסקים חששו להפסיק בשחרית בין גאולה לתפילה.

וכמובן יש השלכה מסויימת לכל הידיעות הנכבדות הללו, על רוב הנקודות שדן בהם הרב הכותב במאמרו, ולא באתי לגמור הדברים וללכנם אלא רק לציין הידיעות הללו בבחינת "תן לחכם ויחכם עוד".

הערות בהגהות הסידור לר' דוד משאש זצ"ל

ובמאמרי אהרן גבאי, 'משנת אלו דברים שאין להם שיעור וגירסאותיה', קובץ בית אהרן וישראל, קצ"ט (תשרי-חשון תשע"ט), עמ' קכב-קכט. הארכתי בענין נוסח זה, ושם הבאתי שהנוסח הספרדי הישן בכל המקורות הוא "עושה אותם" ושהרב הנאמ"ן הגיה "העושה אותם" וכן הגיה הגר"א באבות דרבי נתן, וע"ש במאמרי שכבר חכמי פרובנס הגיהו כן מסברא, ושכאמת הגהה זו נכונה כי במקור לא היה כלל תיבות "עושה אותם" והוסיפו מתוך ברייתא עש"ב.

בעמ' לא אות נא. הרב דוד משאש הוסיף בבברכת המעביר חבלי שינה את תיבות ומאיר לאישון בת עין, והרב סקלי כתב שלא מצא לכך מקור, ויש להעיר

כמה הערות קטנות למאמרו הנפלא של ידידי הרב סקלי "הגהות התפלה למהור"ר דוד משאש זלה"ה", הפליא להביא עשרות מקורות לנוסחאות התפלה של בני מרוקו עד שיש לכנות מאמר זה "אנציקלופדיה לנוסחאות התפלה של בני מרוקו".

בעמ' לג אות סא כתב הרב דוד משאש להגיה במשנת אלו דברים "העושה אותם" בתוספת אות ה' וכתב "כצ"ל ראיתי הגירסה ברמב"ם {ם}. והנה סוף השורה קרועה ואף שלכאורה ההשלמה ההגיונית היא ברמב"ם, מ"מ קשה כי לא מצאתי נוסח כזה לא ברמב"ם בפירוש המשניות ולא בתחילת סדר התפלה, ואדרבה בשניהם הרמב"ם בכלל לא גורס תיבות "עושה אותם".

ששמעתי מסבי רבי ישראל זרביב שליט"א מהעיר בון שבאלגיר שכן נהגו אצלם והוסיף שכן היה מודפס בסידורים שנדפסו בג'רבא ושימשו את בני הקהילה. ע"כ דברי סבי. ואחר החיפוש מצאתי כן בנוסח הקדום של בני רומניא ואגפיה (שכ"ה בדפוס מנהג רומניא ובמחזור קנדיא עיין ישורון ג תקנ"ד. וכן בנוסח קורפו) וכע"ז הוא נוסח פסקי

רי"ד ברכות עמ' קעה ופסקי ריא"ז ושניהם מאיטליה הסמוכה לרומניא, אלא שבסידורי איטליה גופיה לא מצאתי נוסח זה. וכן יש לציין שנוסח זה אינו בנוסח צפ"א הקדום: כת"י פרמה 1741, ס' 12968 ובדפוס 'מחזור בלתי נודע' ליום כיפור.

בכבוד רב אהרן גבאי

מכתב ד'

הרב מתתיהו גבאי

מח"ס 'בית מתתיהו' ושא"ס

ירושלים

הדלקת נרות חנוכה בחצירות במגיפת הקורונה אם יברכו

אנו יכולין לקיים המצוה כתיקונה, להדליק כל אחד בפתח ביתו מבחוץ מפני שיד האומות תקיפה, ומברכין ע"ז כמו שמברכין על הלל ברא חודש אע"פ שאינו אלא מנהג יעו"ש. ולכאור' צ"ע הא ס"ל לשו"ע או"ח ס' תכ"ב ס"ז, שאין מברכין על הלל בר"ח שהוא רק מנהגא, וא"כ מ"ט ס"ל לשו"ע שמברכין על נ"ח בביהכנ"ס שהוא מנהגא, והב"י הנ"ל הביא דמברכין על נ"ח בביהכנ"ס כמו שמברכין על ההלל הא השו"ע גופיה הכריע דאין לברך על הלל בר"ח שהוא מנהג, וכן הק' בסתירת השו"ע בשו"ת חכם צבי ס' פ"ח עי"ש, ובשו"ת התעוררות תשובה ח"ג או"ח ס' ת"ס, הקשה ממש"כ השו"ע או"ח ס' תר"י ס"ב, שמברכין על הדלקת נר ביוה"כ, אף שהוי מנהג עי"ש, ומש"כ בבית מתתיהו ח"ד סו"ס כ"ג יעו"ש. ובספר תורת הקדמונים עמוד תר"ס.

ובבית מתתיהו ח"ב ס' י"ב אות ד' כתבנו לתרץ דהא כתב השו"ע שמברכין על נ"ח בביהכנ"ס, משום פרסומא ניסא, הרי שהוי ממ"ע דנ"ח לפרסם הנס, וא"כ איכא קיום מ"ע בנ"ח שעיקרה פירסום הנס, ושפיר מברך על קיום מ"ע בנ"ח שיש בה פרסום הנס בביהכנ"ס, וכן מבוי בביאור הגר"א ס' תרע"א ס"ז, הא דמדליקין נ"ח בביהכנ"ס בברכה. ראיה מהלל בלילי פסחים דנתקן על הכוס בברכה, ומשום פרסומא ניסא עי"ש,

לכבוד הקובץ היקר מנורה בדרום, ראיתי בגליון כסלו תשפ"א עמ' פ"ד שכתב הגאון הרב ערן כברה שליט"א בענין הדלקת נרות חנוכה בחצירות במגיפת הקורונה. ע"ש. והנה כתבתי בזה תשובה להגאון בעל "גם אני אודך" שליט"א, שחקר שאלה זו בעולם התורה, והשיבו לו הרבה רבנים בזה, וזה מה שכתבתי לו ב"ה: לכבוד הרה"ג הפלא חריף ובקי להפליא רבי גמליאל הכהן רבינוביץ שליט"א בעל "גם אני אודך", ו"פרדס יוסף החדש" על המועדים, שלום רב, ע"ד שאלתו במתפללם בחצרות בתקופת מגיפת הקורונה אם ידליקו נרות חנוכה בברכה.

א. בשו"ע או"ח ס' תרע"א ס"ז, ובבית הכנסת מניחו בכותל דרום ומדליקין ומברכין בבית הכנסת משום פרסומא ניסא, והבית יוסף שם, כתב במה שמדליקין נ"ח בביהכנ"ס, נראה שתיקנו כן מפני האורחין שאין להם בית להדליק בו, וכמו שתיקנו קידוש בביהכ"נ משום אורחים, דאכלי ושתו בבי כנישתא וכ"כ הכולבו ס' מ"ד, וכתב טעם אחר שהוא כדי לפרסם הנס בפני כל העם, ולסדר הברכות לפנייהם, לפי שיש בזה פירסום הנס גדול לש"י וקידוש שמו כשמברכין אותו במקהלות, והריב"ש ס' קי"א, דהמנהג להדליק בביהכנ"ס מנהג ותיקון הוא משום פרסומא ניסא, כיון שאין

וכ"כ בשו"ת מחקרי ארץ [שעיו] ח"ג ס' קי"ג דשאני נ"ח דאיכא פרסו"נ עי"ש, ובס' מנחת אשר חנוכה ס' י"ד עי"ש, ובשו"ת אז נדברו חיי"א ס' ל"ז, וע"ע בשו"ת מנחת שלמה ח"ב ס' נ"ג אות ב' יעו"ש.

ואשר עפ"ז י"ל לכאור' במתפללין בחצרות בתקופת מגיפת הקורונה, וקבעו מקום תפילתם בחצר במשך תקופה ארוכה, שפיר יכולים לברך על הנ"ח כשהדליקו בחצר. דהא עיקר טעם השו"ע שמברכין על נ"ח בביהכנ"ס, זהו משום פרסו"מ ואף שס"ל לשו"ע דאין מברכין על מנהג כהלל בר"ח, מ"מ שאני נ"ח דעיקרו לפרסם הנס ולהכי

מדליקין בביהכנ"ס, וה"ה י"ל במקום שמתפללין בקביעות הוי כבית הכנסת שמברכין בו משום פרסו"נ, וכן ראיתי לידידי הגרי"ח סימן טוב בקובץ המאור כסלו טבת תשפ"א עמ' ע"ג בתשובה לידידי הגאון מח"ס "גם אני אודך", שידליקו נרות חנוכה בברכה בחצירות בתקופת מגיפת הקורונה, וכן ראיתי תשובת בעל ה"דברי בניהו" למח"ס "גם אני אודך", שידליקו בברכה, ואולם בעל ארחותיך למדני בתשובה למח"ס "גם אני אודך" מסיק דידליקו ללא ברכה ועמש"כ בקובץ מנורה בדרום כסלו תשפ"א עמ' פ"ד עי"ש. ובספר מנחת אשר מגיפת הקורונה סימן ק"ט שידליקו בברכה.

הדלקת נ"ח בברכה בכותל המערבי

ב'. וראיתי בתשו' רבי עקיבא יוסף [שלזינגר] ח"א או"ח ס' רי"ז, שנשאל אשר נהגו להתפלל מנחה ומערב בכותל המערבי, ובא אחד בחנוכה והביא מנורה והדליק נ"ח בברכה, וכאשר שמעתי ד"ז, אמרתי לו שיאמר בכשמל"ו על הברכה לבטלה שבירך, ומעכשיו לא ידליק בברכה, ואם רוצה להדליק ידליק ללא ברכה, וכתב דכותל המערבי אינו ביהכנ"ס, וליכא בהו אורחים, שהרי הוא מעבר לרבים, א"כ ליכא הטעם משום האורחים, ולטעם הריב"ש הנ"ל והכולבו, הרי התקנה הייתה להדליק בביהכנ"ס, ואיך יעלה על הדעת להדליק באמצע שוק, ואע"פ שמתפללים שם, מ"מ אין מתפללים שם תדיר, שבימות הגשמים אין מתפללים שם, וכן במוצ"ש אין מתפללין שם, א"כ יעשה שם ברכה למקוטעין, ועוד שהרי נ"ח צריך שיעור, ואם לא נתן בו שמו כשיעור אין יוצא כמבו' בס' תרע"ה, ובכותל המערבי א"א לדלוק חצי שעה בלא שמירה, ואפי' אם משמר בכ"ז אינו נשמר אם באים

גויים כדרכם, וכמה פעמים הם מכבים כיון שהוא רה"ר ולא כדעת החולק כי יש רשות לברך גם על פני השדה כי חז"ל תיקנו נר איש וביתו וצריך להיות בית כמו במזוזה.

וכתב עוד דעיקר סמך המנהג לברך בביהכנ"ס הוא משום מנהג שלא היו יכולין להדליק בחוץ, ומ"מ נהגו בזה"ז להדליק בביהכנ"ס משום פרסו"נ, מ"מ זהו רק בביהכנ"ס קבוע, וגם עיקר הראיה של הב"י לברך על ההלל בר"ח קשה, כי כאן בא"י לא נהיגי לברך על הלל כמש"כ השו"ע ס' תכ"ב, א"כ כל הראיה נסתר ומכ"ש לחדש לברך מנא ליה עי"ש, ולהנ"ל י"ל אף דס"ל לשו"ע דאין מברכין על הלל בר"ח עיקרו מנהגא, ואולם בהדלקת נ"ח בביהכנ"ס שעיקרה משום פרסו"נ ואיכא קיום מצות נ"ח עי" פרסום הנס ושפיר י"ל דמברכין, ואולם למש"כ בשו"ת רבי עקיבא יוסף דאין לברך בכותל המערבי שאין מתפללים שם בקביעות, וכן בעי בית כמזוזה, ונראה מדבריו משום שהכותל

המערבי אינה מקורה מש"ה אין לברך ה"ה בחצירות בזמנינו אין לברך כשמתפלל תחת כיפת השמים, ואולם יל"ד אם מתפללין תחת גג מקורה שפיר יש לברך, ובשו"ת רבבות אפרים ח"ב ס' קס"ג אות ס"ג, שמברכין על נ"ח בכותל המערבי אף תחת כיפת השמים, וכ"כ בס' מועדי ה' להג"ר יהודה אזולאי חנוכה פ"ז ס"י, ובס' אור אליהו חנוכה פל"א ס' ט"ז עי"ש, ובבית מתתיהו ח"ג סו"ס ט"ז, אם ברחבת הכותל המערבי יש לה דין קדושת בית הכנסת עי"ש, ובשו"ת שמש ומגן ח"ג ס"ט עי"ש, וע"ע בשו"ת משנה הלכות חט"ו ס' צ"ו אות ב', ובשו"ת ציץ אליעזר ח"י ס"א אות י"ג עי"ש.

והלום ראיתי בס' שם דרך להגרש"ז ברוידא זצ"ל שבת ס' כ"ה אות ט"ז, דכתב במש"כ השו"ע להדליק נ"ח בברכה בביהכנ"ס, דמסתבר כיון שחזינן שהתקנה היתה על הבית שדר בו, המנהג להדליק בביהכנ"ס קבע המנהג לחייב גם סוג בית זה של ביהכנ"ס, אבל בכה"ג שהיה מנין קבוע בשדה בלי בית, מסתבר דאין מדליקין, דלא מצינו מנהג לזה, שמאחר בבית הוי מכלל צורת המצוה וחיובו, כי מצינו מנהג בביהכנ"ס דהוי נמי בית, א"א ללמוד מנהג למקום דליכא בית כלל, דאי"ז כלל מצורת המצוה וגדרה, וכתב עפ"ז שאי אפשר להדליק נ"ח ברחבת הכותל המערבי, שאע"פ שהוא מקום תפילה לרבים, מ"מ אי"ז בכלל המנהג דביהכנ"ס ואלו שבירכו על נ"ח ע"י הכותל, חוששני דלהוי ברכה לבטלה וכתב שצריכים להדליק בפנים, ולא בחצר הכותל, ואולם בס' מועדים וזמנים ח"ח ס' קמ"ג כתב להשיג ע"ז, דמאחר שמתפללין בכותל המערבי בקביעות, ומנהג הדלקת נ"ח

בביהכנ"ס הוא במקום תפילה וכינוס, שפיר מדליקין שם לפרסומא ניסא עי"ש, וכ"כ בשו"ת אז נדברו ח"ו ס' ע"ה שיש לברך בכותל משום פרסו"נ, ומה שמסתפקים לומר שהדלקת נ"ח, קשור אם דין בית אין לו שום בסיס, דמצות נ"ח יסודה פרסומא ניסא עי"ש ואולם בפני יהושע שבת כ"א שם, כתב דשאני נ"ח דהיא משום פרסו"נ להכי היטלו חובת מצוה זו כאילו היא חובת הבית עי"ש, הרי כיון דהיא משום פרסו"נ, להכי חובת המצוה מוטל לבית, ובשו"ת מנחת שלמה ח"ב ס' כ"א כתב לדון בבית שאינו מקורה, דאע"ג דלענין שבת חשיב רה"י, מ"מ כיון שאינו קרוי בית אין ראוי לקיים בו מצות נ"ח עי"ש, הרי שנ"ח תליא בדין בית ולא משום פרסו"נ, ועמש"כ בשו"ת תורת מאיר ח"א ס' פ"א, עי"ש, וא"כ שפיר ס"ל להשם דרך הנ"ל דאין לברך על הדלקת נ"ח אף בכותל המערבי, דאף שמדליקין נ"ח בביהכנ"ס בעי דומיא בבית, ועי' בשו"ת יד נתן ח"ב ס' כ"ה אות ה', ובשו"ת יומי דחנוכה ח"ב סו"ס כ"ה.

ובתשו' שבט הלוי ח"ד ס' ס"ה, כתב בענין ברכה על נ"ח כשעושים מסיבה, ומסיק דלא לברך דכבר נתקשו בעצם המנהג של הדלקה בביהכנ"ס, ועיקר הטעם משום פרסום הנס וזכר למקדש, וא"כ לא נתייחד המנהג רק בביהכנ"ס דיש בה דמיון להדלקת מנורה במקדש, ואיכא בזה זכר למקדש, ומנ"ל להוסיף במה שאינו דומה עי"ש, וכ"כ בשו"ת מנחת יצחק ח"ו ס' ס"ה דאין לברך על נ"ח בהתאספות הציבור בכיכר העיר עי"ש, וכ"כ בשו"ת דברי יציב ח"ב או"ח סו"ס רפ"ו, שהמנהג רק בביהמ"ד קבוע לתפילה עי"ש, וכ"כ בשו"ת ציץ אליעזר חט"ו ס' ל', ובשו"ת אז נדברו ח"ו ס' ע"ה

במועדיה חנוכה עמ' רמ"ג ובשור"ת אבני דרך ח"ז ס' קי"ט ובס' ובלכתך בדרך פ"ז ס"ה, ובס' מועדים וזמנים ח"ו ס' פ"ז ובס' מקראי קודש חנוכה ס' י"ח, ובס' מצות נר איש וביתו להגר"א שלזינגר פ"ח ס' ט"ז, ובספר פרדס יוסף החדש, ליד ידי הגאון רבי גמליאל הכהן רבינוביץ שליט"א, על חנוכה, עמוד ר"י, ובס' רץ כצבי חנוכה ס"א, וע"ע בשור"ת ציץ אליעזר חט"ו ס' כ"ט, ובס' גיצי אורה חנוכה ס"א.

ולכאור' יש לתלות במה שהארכנו בכ"ד בבית מתתיהו ח"א ס"ב אות כ"א ובח"ב ס' י"ב אות ו' בגדר נ"ח, אם הוי חובת בית כמזוזה ומעקה וכיו"ב, או שהוי חובה אגברא כשופר לולב וכדו'. ומרן הגר"ח קנייבסקי בס' טעמא דקרא הנדמ"ח לחנוכה עמ' ל"ח הוכיח מהרמב"ם פ"א מברכות ה"ג, שנ"ח הוי חובה אגברא כמקרא מגילה והדלקת נר שבת שחייב להשתדל לרדוף עד שיעשה אותן כתפילין סוכה לולב ושופר, ואף שכבר הרמב"ם פ"ד מחנוכה, דמצוותה בכל בית ובית דלוק וכו', השיב מרן ע"ז במועדי הגר"ח ח"א תשו' תקצ"א דס"ל לרמב"ם שנ"ח הוי חובת גברא לקנות בית ולהניח בבית נ"ח עי"ש, וא"כ אם נימא דנ"ח הוי חובת בית שפיר י"ל דנ"ח תליא בבית, ורק בבית איכא לחיוב דנ"ח, ול"ש ברכבת או במטוס, חובת הדלקת נ"ח, אולם אם נימא דנ"ח הוי חובה אמוטל אגברא, י"ל דלא תליא בדין בית, דמוטל עליו להדליק נ"ח, ולצאת עיקר חיובו ולא תליא נ"ח בשם בית, וא"כ שפיר ס"ל להגר"ח דאף הנמצא במטוס י"ל שצריך להדליק נ"ח דמוטל אגברא להדליק נ"ח ולצאת חיובו, ואי"ז חיובא המוטל על ביתו כמזוזה, די"ל שלדין מזוזה בעי בית, וכמב' ברמב"ם פ"א

ח"א ס' ל"ד ובס' הליכות שלמה חנוכה פי"ז ס"ד עי"ש, ומה שהאריך בזה בשור"ת יד נתן להגר"נ אורטנר זצ"ל ח"ב ס' כ"ה עי"ש, ובשור"ת בית מרדכי ס' מ"א, ובשור"ת תורת מאיר ח"א ס' פ"א יעו"ש. ואולם בס' משנת יעקב להגר"י רוזנטל זצ"ל פ"ג מחנוכה ה"ד אות ג', כתב שאפשר לברך בהדלקת נ"ח במקום ציבורי או במסיבות, שהרבה פעמים יש בזה פרסו"נ יותר מהדלקה בביהכנ"ס עי"ש, ומש"כ בזה בס' חופת ציון עמ' קל"ח, ובס' אור אליהו חנוכה פל"א ס' י"ז ובשור"ת ישא יוסף ח"א ס' קל"ח עי"ש. ובס' תורת המועדים שונה הלכות ס' תרע"א ס"ק כ"ט אות ו' יעו"ש. ובס' נתיבי המנהגים להגר"א דבורקס חנוכה עמ' צ"ב עי"ש. ובס' יומי דחנוכה פ"ט ס"ד ובשור"ת ריח הבושם ח"א עי"ש, ובשור"ת ברכת אוריאל ח"ב סימן ל"ב.

ג'. ואולם ממש"כ בתשו' מהרש"ם ח"ד ס' קמ"ו אם יש להדליק נ"ח ברכבת. וכתב כיון שיש לה קירוי ואין הרוח מנשב אפשר להדליק דלא נמצא בשום מקום שצריך יהא בית קבוע בשביל פרסו"נ, הרי שאין קובע בנ"ח דין בית, שהא רכבת פטורה ממזוזה, וע"כ שאני נ"ח שצריך להדליק ברכבת משום פרסומא ניסא, וכ"כ בדעת המהרש"ם בשור"ת אז נדברו ח"ו ס' ע"ה עי"ש, ובמועדי הגר"ח ח"ב תשו' תקצ"ב, שאלתי למרן הגר"ח קנייבסקי אם מי שנמצא במטוס או ברכבת כמה ימים, אם צריך להדליק נ"ח שם, והשיב המנהג להדליק כמדומה עי"ש. ומש"כ בזה אם ידליק נ"ח במטוס בשור"ת בצל החכמה ח"ד ס' קכ"ז ובשור"ת אור לציון ח"ד פמ"ז ס"ז ובשור"ת משנה הלכות ח"ז ס' פ"ו ח"א ס' תקל"ג עי"ש. ואולם בס' הנהגות רבינו עמ' קי"ט בשם הגריש"א זצ"ל דל"ש במטוס נ"ח עי"ש, ובס' ירושלים

מברכות ה"ב, דספינה פטורה ממזוזה עי"ש. ושו"מ בתשו' שביבי אש להגר"א שטרן ח"ד אור"ח ס' ס"ג, לתלות אם הנוסע במטוס או רכבת כשהיא מקורה אם חייב בנ"ח, דתליא אם הבית הוא המחייב את דין חיוב המצוה, א"כ מסתבר דבעי שיהא לו חשיבות בית ודיני בית, אבל אם הוא החיוב

זהו על הגברא, אלא שהבית הוא תנאי בצורת קיום המצוה בלבד מסתבר לומר דסגי בבית כל שהוא ולא בעינן שיהא לו דווקא חשיבות בית לכל דבר, יעו"ש, ועי' בערוך השלחן ס' תרע"ה ס"ה, שכתב דנכון להדליק ברכבת עי"ש, ומש"כ בשו"ת יד נתן ח"ב ס' כ"ה אות ד' עי"ש.

ברכת הרואה כשרואה נרות חנוכה בחצירות

ד'. ובמועדי הגר"ח ח"א תשו' ת"ר שאלתי למרן הגר"ח קניבסקי, כשמדליקין נ"ח במקום המקדש אם מברכין בביהכנ"ס, כיון שהוי תחת כיפת השמים, והשיב ע"ז לא, ולכאור' זהו כסברת השם דרך הנ"ל, הא דמדליקין נ"ח בביהכנ"ס, זהו דומיא דבית, ובעי בית מקורה ולא תחת כיפת השמים, וכן ראיתי בקוני' ידון משה חיי"ב שאלה נ"ז, שהשיב הגר"ח ק' שידליקו נ"ח בכותל ללא ברכה עי"ש. ואולם בס' בשו"ב לירושלים עמ' רי"ט השיב הגר"א נבנצאל, שיש להדליק נ"ח בברכה בכותל המערבי עי"ש, ובס' ירושלים במועדיה חנוכה עמ' רנ"ז עי"ש, ובשו"ת משנת יוסף חיי"ד ס' שמ"ח, שיכול לברך ברכת הרואה כשרואה נ"ח בכותל המערבי ומשום פרסו"נ ול"ה ברכה לבטלה עי"ש, ומה שהארכנו בבית מתתיהו ח"ב ס' י"ב אות ז' אם יכולין לברך ברכת הרואה על נ"ח בביהכנ"ס עי"ש, ובמועדי הגר"ח ח"א תשו' תרמ"ח השיב שלא יברך על הרואה ברואה נ"ח בביהכנ"ס, ויעו"ש מה שצינני ע"ז, ומש"כ בזה עוד, בתשו' והנהגות ח"ז ס' פ"ד אות ט"ז ובשו"ת משנת יוסף חיי"ד ס' שמ"ט, ובשו"ת מקדש ישראל הנדמ"ח חנוכה ס' קי"ד ובס' ירושלים במועדיה חנוכה עמ' רל"א, ובקובץ מה טובו אהליך יעקב, [היוצא לאור על ידי ידידי

הגאון רבי גמליאל הכהן רבינוביץ שליט"א] חלק ו' עמוד כ"ג, בשם הגר"ש דביליצקי זצ"ל, שלא יברך ברואה נ"ח של ביהכנ"ס, ובמועדי הגר"ח ח"א תשו' תרמ"ט שאלתי להגר"ח ק', ממש"כ בס' המכתם פסחים ח"א שמברך ברואה נ"ח של ביהכנ"ס, והשיב ע"ז אין נוהגין כן ועפ"ז כ"ש דאין לברך כשרואה נ"ח בכותל ברכת הרואה, דגם על ביהכנ"ס יש הסוברים דאין לברך, וא"כ יהא נפק"מ ברואה נ"ח מי שהדליק בחצרות בתקופת מגיפת הקורנה, ולמש"כ בשו"ת ר"ע יוסף הנ"ל וכן בס' שם דרך, שלדין ברכת נ"ח בביהכנ"ס בעי דומיא דבית ובעי שיהא מקורה ולא תחת כיפת השמים, ה"ה דלא יברך ברכת הרואה כשרואה נ"ח הדלוקה בחצירות כיון שאי"ז דומיא דבית וכבית הכנסת מקורה.

אמנם י"ל עפ"מ"כ בס' עמק ברכה בענין הלל על הנס עמ' קכ"ד, ובס' נתן פריו פ"ג מחנוכה, ביסוד ברכת הרואה כשרואה נ"ח, אי"ז מברכת המצוות וכברכת הדלקת נ"ח, אלא מברכת השבח, וכברכת רואה מקום הנס שמברך דהוי מברכת השבח, ה"ה ברכת הרואה נ"ח הוי, מברכת השבח, וכן השיב הגר"ח ק' בספרי מועדי הגר"ח ח"א תשו' תרנ"ה, שברכת הרואה נ"ח לכאור' הוי ברכת השבח עי"ש, ומה שהארכנו ע"ז בבית

שה

בדרום

הרב מתתיהו גבאי

מנורה

ח"ב ס' י"ב אות ח' עי"ש, ומש"כ בשו"ת
משנת יוסף ח"ז ס' קל"ה עי"ש.

בברכת התורה

מתתיהו גבאי

מה"ס בית מתתיהו ושא"ס

ירושלים

מתתיהו ח"ב ס' י"ב עי"ש, וא"כ שהוי
מברכת השבח י"ל שמברך גם ברואה נ"ח
בכותל המערבי או בחצירות, אף אם נימא
דאין מברכין ע"ז ברכת נ"ח, זהו ברכת
המצוות אין לברך דבעי דומיא דביתו ולא
במקום שאינו מקורה, אולם ברכת השבח
שפיר י"ל שיברך דהוי כרואה מקום הנס,
ועי' מה שהארכנו נפק"מ עפ"ז בבית מתתיהו

מכתב ה'

הרב גרשון גולד

בענין אמירת פ' העקידה בשבת

זה לא היה דין קדימה. והרי בפסד"ז של חול מודה היפ"ל שקודמים לעקידה וא"כ ה"ה למזמורים של שבת (וגם לנוהגים להוסיף המזמורים קודם ב"ש, שאז ודאי יש עדיפות למזמורים של חול, עי' קו' וישכם אברהם פ"ב ס"ז, מ"מ יש ללמוד מהח"א את התוקף של המנהג שהוא יותר חיוב מהעקידה).

עוד כתבתי שם שלכאורה היה מקום לומר דהמזמורים הנוספים ודאי קודמים לעקידה דהרי את העקידה יכול לומר גם אחר התפילה אלא שיש לדחות דענין אמירת העקידה שייך בדוקא קודם התפילה. והעיר ע"ז וז"ל, ומה שטען שיכול לומר פ' העקידה אחר התפילה. יש לדחות שהרי גם המזמורים יכול לאומרם אחר התפילה. ע"כ.

ולא הבנתי השגתו, דהא המזמורים הנוספים לפסד"ז ודאי ענינם שייך לקודם התפילה שהרי הם תוספת לפסד"ז שודאי שייכים לתחילת סדר התפילה, משא"כ העקידה אם אין ענין אמירת העקידה שייך בדוקא לקודם התפילה, א"כ שפיר יש לנו לומר דיאמר העקידה אחר התפילה ולא ידחה את אמירת המזמורים, אלא שכתבתי דבאמת י"ל דגם אמירת העקידה שייך בדוקא קודם התפילה וכתבאר שם.

בענין פרישת כה"ג

רק רציתי להעיר הערה קטנה בהא דהביא בגליון כ"ג (עמוד קנ"ג) חקירת הגרמ"ז האם פרישת כה"ג היא משום קדושת היום

לכבוד הקובץ החשוב "מנורה בדרום",

בענין הערותיו המחכימות של הרב יוסף פרץ שליט"א (בגליון כ"ד עמוד שצ"ד-שצ"ה) על מה שכתבתי בענין אמירת פ' העקידה בשבת.

הנה כתבתי בגליון כ"ג דגם לנוהגים לומר פ' העקידה מ"מ המזמורים הנוספים בשבת הוי חיוב טפי. והעיר ע"ז וז"ל, מנא ליה הא, שהרי גם אמירת מזמורים אלו אינם אלא מנהג, וכמ"ש הטור סי' רפ"א. ע"כ.

אכן נ"ל, דאע"פ שגם אמירת העקידה וגם אמירת המזמורים הנוספים בשבת אינם אלא ממנהג, מ"מ, המזמורים הנוספים הוי חיוב טפי. שהרי לכאורה הנוהגים לומר העקידה מנהגם מבוסס עמ"ש הטוש"ע (סי' א' ס"ה) דטוב לומר פ' העקידה, וא"כ המנהג הוא לקיים מש"כ דטוב לומר, ואין המנהג מוסיף יותר מגדר ה"טוב לומר". משא"כ לגבי אמירת המזמורים הנוספים בשבת, שם כתוב המנהג בסתמא שנוהגים להוסיף מזמורים, וא"כ מנהג זה הוא חיוב יותר.

ונראה להביא לזה ראיה ברורה, דהנה יעוין במ"ב סי' נ"ב סק"ה שהביא מהח"א דבשבת ידלג על המזמורים הנוספים ויאמר כמו בחול כי הם תדירים, משמע דבלא טעם

הנה הרב אי"ש קשש שליט"א בחקירות ונידונים נפלאים במרחבי מסכת יומא וייש"כ.

שייך שיעשה הכה"ג קרבנות ציבור כשלכלל ישראל אי"ז אלא יום רגיל ללא שום דינים. עיי"ש עוד משכב"ז.

ולפי"ז ניחא גם מה שקשה דהא אין קטורת וחטאת באים בנדבה ואיך יכול אהרון להקטיר ולהקריב בלא חיוב עי' בחבצלת השרון פ' אח"מ משכב"ז, ולהנ"ל ניחא דאחר שהחיל קדושת יו"כ ממילא חלים כל דיני העבודה בתורת חובה.

או משום קדושת המקום שנכנס לקוה"ק, ונ"מ לאהרון הכהן שהיה יכול להכנס ע"י סדר העבודה בכול השנה עיי"ש.

הנה כ"ז לפי הפשטות דאהרון יכול להכנס ע"י סדר העבודה אף בלי קדושת היום דיו"כ, אך יעוין בספר שמועה טובה (פ' אחרי מות) דביאר דמה שאהרון יכול להכנס היינו שיכול לקבוע יו"כ בכל יום בשנה ויש לזה את כל דיני יו"כ וקדושתו והוי יום סליחה ומחילה לכלל ישראל, דאל"כ איך



מכתב ו'

הרב משה חליוה

מוח"ס 'ענפי מושה' וש"א"ס

ומגלגלין זכות ע"י זכאים כוותיכון להגדיל תורה ולהאדירה בקרב קהל עדת מי מנה, ותיכף לנטילה ברכה כי יזככם השי"ת להוסיף להאיר באור יקרת המנורה עדי עמוד כהן לאורים ועד בכלל מתוך בריות גופא ונהורא מעליא אכ"ר.

כבוד ידידנו הרה"ג רא"א הכהן סקלי שליט"א ומשנהו ידידנו הרה"ג מוה"ר גמליאל הכהן רבינוביץ שליט"א בעמח"ס גם אני אודך וש"א"ס, שלוי' וברכה וכוט"ס,

ולחיבת הקודש הנני מצרף בזה איזה הערות והארות שנתעוררתי מידי עיוני ולפום ריהטאי ומיני ומנייכו תסתיים שמעתתא ותרבה הדעת.

זרח והופיע לנגדינו יקרת קובציכם המופלא קובץ מנורה בדרום גליון השנתיים מלא וגדוש בתנובות אסמיהם דרבנן ותלמידהון דורשי ה' ועוזו ואשרי העם שככה לו

א. רמזים בברכת אשר יצר

וחמשה יתיר חד עולים למנין תרפ"א, והיינו דאמירת ברכת אשר יצר בכוונה סגולה לרפואה כידוע ומפורסם בשער בת רבים, אי נמי מילוי דמ"ה הוי מ"ם ה"א ובג"י הוי אלהי"ם וירמוז למ"ש (איוב י"ט כ"ו) מברשי אחזה אל', וק"ל.

במ"ש במדור גנוזות (עמוד כ"ד) מהגאון המפו' מוה"ר דוד משאש זלה"ה מחכמי מכנאס וז"ל ברכת אשר יצר יש בה מ"ה תיבות כנגד שם מ"ה וכנגד שם אד"ם שעולה מ"ה בגימטריא, עכ"ל. הנה אפשר נמי דאיכא לאוסופי ע"ד הרמז דמ"ה הוא מנין ארבעים וחמשה, ותיבות ארבעים

ב. בענין הנותן צדקה לעני בסבר פנים רעות ה"ו

התורה הגר"ח קניבסקי שליט"א כתב אדברי הר"מ ז"ל הנ"ל (שם, ס"ק י"א) עפי"ד הש"ך ביו"ד סי' רמ"ט (ס"ק ט') דלא אבד זכותו אלא אם מראה לעני פנים זעופות אבל אם אין מראה לעני אלא מצטער בלבבו נהי שאין עושה כראוי אבל יש לו קצת מצות צדקה כדלקמ' (הלכה י"ד) ועמ"ש מו"ר מרן שליט"א לקמ', ואכמ"ל.

במ"ש הגר"ד שטרן שליט"א (עמוד צ"ב) במ"ש הר"מ ז"ל בהל' מתנות עניים (פ"י ה"ד) על הנותן צדקה לעני בסבר פנים רעות ופניו כבושות בקרקע אפילו נתן לו אלף זהובים אבד זכותו והפסידה, ע"כ. ונו"נ בהא אי בנותן ככה"ג הו"ל מצוה בידו ואך דאבד זכותו.

הנה בספר דרך אמונה למו"ר מרן שר

ג. בהא דיש לפרש תפילתו

שלא יהא בה גמגום כלל". הנה עי' באוה"ח הקדוש ריש פרשת ואתחנן (ד"ה עוד נתכוין) מ"ש ארבעה תנאים הצריכים לקבלת התפילה ובחד מינייהו כתב זול"ק "שתהיה תפילתו מפורשת ולא תהיה סובלת פירוש בלתי הגון" וע"ש בכל דברות קדשו.

במ"ש ידידנו הרה"ג ר"א גבאי שליט"א (עמ' קל"ו) משעה"כ (דרוש ו' דצ"ז טור ב') דגירסת האר"י הק' בתפילת ובכן תן כבוד לעמך וכו' ותקוה טובה לדורשיך וביאר טעמא דמילתא זול"ק "כי צריך האדם לפרש ולבאר בלשון שאלתו בתכלית הביאור עד

ד. בדין איטר לענין נעילת וקשירת מנעליו

ימיני להרה"ג מוה"ר גדלי' גולדברג שליט"א (מהדו' שני', עמוד מ"ה ואילך) מ"ש בכל זה, ע"ש.

במ"ש ידידנו הרה"ג ר"י גולדברג שליט"א (עמוד קמ"ח) דינא דאיטר גבי נעילת וקשירת מנעליו, עי' נמי בספר בן איש

ה. אם יש לכבות את אור החשמל מקודם הדלקת נרות שבת

בשו"ת אור לציון חלק שני (פי"ח סי"ג ובביאורים דהתם) ובספר חזו"ע הל' שבת (ח"א, הל' הרה"נ סעיף כ', עמוד רט"ו) ע"ש באורך ואכמ"ל בזה.

במ"ש ידידנו הרה"ג ר"א גלינסקי שליט"א (עמוד קנ"ד) בענינא דכיבוי תאורת החשמל בעת הדלקת נרות שבת, עי' נמי מ"ש בזה הגר"י טשזנר שליט"א בספרו שערי השבת (שער ט"ז פ"א סי'), ע"ש. ועי'

ו. אי יש לחוש בקשירת אזיקון למתקן מנא

י"ל באזיקון דיכול להשתמש בו אף בלא להדקו (וכדמצוי שאלו הרוצים להשתמש בו פעמים רבות קושרים אותו קשר בעלמא בלא להדקו) ונמצא דכשמהדק האזיקון הוי צורת השתמשות גרידא בכלי ואלא שעל ידי השתמשות זו תו בטל מיני' כל שימושים אחרים לעולם. ומצינו דנו"נ אי שרי להשתמש באזיקון בשבת וכמ"ש בפסקי תשובות הל' שבת הנדמ"ח סימן שי"ז (ס"ק ט"ז) ע"ש היטב, ועי' מאי דכתיבנא בגליון אליבא דהלכתא גליון ס"ב (עמוד קל"ו) ע"ש.

ובמ"ש ידידנו הנ"ל שליט"א בתו"ד לדון בהא ממ"ש בשו"ע הל' יו"ט סימן תק"ז (סעיף ג') דאסור ליקח עץ מבין

במ"ש ידידנו הרה"ג רא"י הכהן הלר שליט"א (עמוד קנ"ח) דיש לחוש לאיסור מתקן מנא בשימוש באזיקונים בשבת, ע"ש.

כמדו' דיל"ע בזה מאחר דהאזיקון הרי הוא כלי מוכן ועומד ולא מיחסר שום תיקונא דנימא דבהידוקו הו"ל מתקן מנא. ומ"ש לדמויי הא לאיסור השחלת שרוך במנעל חדש דכ' המ"ב ז"ל סי' שי"ז (ס"ק ט"ז) דאסור מדהו"ל מתקן מנא. לכאו' התם ברירא מילתא דהתיקון מנא מתייחס להנעל ולא להשרוך, דנעל בלא שרוכים לא חזיא להליכה כולי האי ועל כן בהשחלת השרוך הו"ל גמר תיקוני' דהנעל. משא"כ שרוך גופי' דמצי לשמושי לדברים רבים. והנ'

העצים לחתות בו האש בתנור דהו"ל מתקן
מנא. עי' מאי דכתיבנא בזה בעזה"י בספרנו
ענפי משה בהלכות ועניני יום טוב (סימן
ס"ג) ומשם בארה.

ז. הוציאו ס"ת ישן אי מותר להחזירו ולקחת ס"ת חדש

ס"ת אחר.

ואמינא דה"מ להדי' בשו"ע הל' חנוכה
סימן תרפ"ד (סעיף ג') דאם טעה
החזן וקרא רביעי בשל ר"ח אם לא הוציאו
ספר שני א"צ לקרות יותר אבל אם הוציאו
ספר שני משום פגמו צריך לקרות חמישי
בשל חנוכה. ועי' במ"ב (שם, ס"ק ט"ו)
ע"ש היטב. ותו אמינא דבעיקרא דמילתא
יש לדון אי איכא עדיפותא לקרוא בס"ת
ישן על פני קריאה בס"ת חדש ומהודר
מה"ט דנימא דבס"ת ישן אתעביד מצוה
חדא ולתעביד ב' מצוה אחרינא, ויש
לפלפל בזה באורך מכ"מ ואכמ"ל.

במ"ש ידידנו הרה"ג ר"א טאובנר שליט"א
(עמוד ר"ח) מספר אגן הסהר (ח"א,
עמוד תקכ"ז) דעובדא הוי דהוציאו ס"ת ישן
לקריאת התורה ואמר הגר"א גנחובסקי
זלה"ה דאפשר להחזירו לארון קודש
ולהוציא ס"ת יותר מהודר והוא לשיטתו
עפי"ד גמ' דמנחות (דף ס"ד) דאי שחט
חטאת כחושה אומרים לו לך הבא שמינה
וחזינן דהידור מצוה דוחה אפי' שבת ומכ"ש
שדוחה אין מעבירין על המצוות וכו'.

הנה לפענ"ד על כרחין לפרש כדמייתי התם
מהגר"י מנת שליט"א דבהאי עובדא
הנ"ל היה חשש פסול בהס"ת וכיו"ב דלולי
זה לכאור' אין להחזירו לארון קודש ולהוציא

ח. הכשר לכלים שבישל בהם עכו"ם לחולה בשבת

ענפי משה בהלכות מאכלי עכו"ם (עמוד
רל"א) ע"ש, וע"ע בספר תורתך שעשועי
לידידנו הגר"ע כברה שליט"א (פרשת דברים,
עמוד קצ"א ואילך) ע"ש באורך.

במ"ש ידידנו הרה"ג ר"י ירחי שליט"א
(עמוד ר"י ואילך) גבי כלים שבישל
בהם עכו"ם לחולה בשבת אי בעו הגעלת
כלים, עי' נמי מאי דכתיבנא בעזה"י בספרנו

ט. המוצא דפי ד"ת ברחובה של עיר ביומא דשבתא

לדון מסוגי' דעירובין (דף צ"ז ע"ב) בהי'
קורא בספר על האסקופא ונתגלגל הספר
מידו וכו' עי' מאי דהארכנו בזה בעזה"י
בספרנו ענפי משה בהלכות ועניני עירובין
(סימן כ"ו) ע"ש.

והנני חותם בזה בכפילת הברכה
וביקרא דאורייתא

הק' משה חליוה

במ"ש ידידנו הרה"ג ר"נ סגל שליט"א
(עמוד רמ"ח) בדינא דהמוצא דפים
של ד"ת בשבת ע"ג קרקע במקום שאין
עירוב או שאינו סומך על העירוב, עי' מאי
דהבאנו בזה בגליון אליבא דהלכתא (גליון
נ"ז, עמוד קע"ט) ממאי דזכינו לשמוע בזה
מרבתינו מו"ר מרן רשכבה"ג הגראי"ל
שטינמן זצוק"ל ומו"ר מרן הגר"י שפירא
זצוק"ל ולהבחל"ח ממו"ר מרן שר התורה
הגר"ח קניבסקי שליט"א. ובמ"ש בתו"ד

מכתב ז'

הרב משה יגודיוב

לה' נגד השמש - מאמר תגובה בענין זמן הנץ החמה הנראה

השקיעה, ובסוף שישית יהיה חצי היום, ואם הולכים אחר הנץ הנראה אין השעות שוות. אין דבר זה מחייב. דלדעת התוס' (סנהדרין מא ע"ב ד"ה אחד) וכן דעת הרמב"ן והרשב"א ועוד ראשונים [הובאו בספר הזמנים בהלכה] וכ"פ המג"א סימן נח שהשעות של היום מתחלקות מעלות השחר ועד צאה"כ בוודאי שאין ראייה. וגם לדעת הרמב"ם בפ"י המשנה פ"ד דברכות ופ"ו דפסחים שהיום הוא מהנה"ח ועד שקיעתה, עיקר כוונתו לנראה מול עינינו, שהרי אומר עפ"י הצל ובתחילת שעה ראשונה אין צל.

ומה שאפשר ליישב שבאמת השעה ראשונה חסירה בתחילתה, לפי שאנו לא יודעים מתי התחילה. ויותר נ"ל לומר שאנו מחלקים מהנה"ח הנראה עד חצי היום לשעה חלקים, והשעות מעט מתאחרות. וזה לא תימא דהוא זמן מועט מאד (פחות מדקה). והתורה ניתנה לפי דעתו של רואה. ובדומה לזה באותו ענין ממש כתב החזו"א (או"ח סימן קלח ד) לענין חישוב התקופות שאע"פ שקי"ל את שיטת ר' אדא שהיא מדויקת יותר, מ"מ הלכה למשה מסיני לחשב גם כתקופת שמואל מכ"ח שנה לכ"ח שנה. לפי שהתורה ניתנה ע"ד בנ"א. ודרכם לא לדקדק מאד. ועפ"י אנו מברכים ברכת החמה. ואף כאן לענין השעות אפשר לטעות במשהו.

ומה שיש לדקדק, ממתי ההרים נחשבים ומתי נחשבים כמחיצה המסתירה את השמש הוא דבר התלוי בלב הדיין וסוגיא

גרסינן במסכת פסחים (יב ע"ב) עד אחד אומר קודם הנץ החמה ואחד אומר בתוך הנץ החמה, עדותן בטילה. ומקשה הגמ' פשיטא, ומתרתת הגמ' מהו דתימא בגולהא הוי קאי. פירוש שהיה במקום גבוה, וכבר ראה את הנץ, והשני לא ראה את הנץ, קמ"ל דלא אמרינן הכי ועדותן בטילה. ומוכח מזה שהנץ הוא הנראה, שעומדים ורואים אותו. ועוד מוכח שהנץ הוא לא ענין של חשבון שאם הוא היה ענין של חשבון לא היה עדותן בטילה, שמי שאומר קודם הנה"ח לא יודע את החשבון, ומי שאומר בתוך הנץ הוא יודע את החשבון.

ואין לדחות שזה רק לענין עדות התלויה בדעת בני אדם - דאם היה עוד נץ, שוב לא היתה עדותן בטילה. שמי שאומר קודם הנץ החמה היינו המציאות, ומי שאומר בתוך הנץ החמה היינו ההלכתי.

וע"ד משל אם יגיעו עדים ויאמרו על מעשה אחד יאמר שזה היה קודם חצות והשני יאמר לאחר חצות (בימינו), לא תהיה עדותן בטילה, לפי שהאומר לאחר חצות דיבר על חצות ההלכתי (11:45) ומי שאמר קודם חצות דיבר על הנהוג (12:00). לפי שאנו לא משתדלים לפסול את העדות, שהרי האומר בשתים בחודש והשני אומר בשלושה בחודש, עדותן קיימת. וכן בשתי שעות ובג' שעות עדותן קיימת.

ומה שבנה להוכיח ע"י שהשעות צריכות להיות מחולקות בשוה מהנץ ועד

ומה שכתב שהשעות הזמניות הן עיקר היום ומודדין ד' מיל קודם הנה"ח לדעת מתי עלות השחר, עיין ביה"ל ריש סימן פח שכתב שעלות השחר נמדד רק עפ"י האיר המזרח, ובכלל לא הביא שיעור של ד' מיל, [וה"ר ב"צ ואזנר כתב בהקדמתו ללוח דבר בעתו של הרב גנוט (כמדומה בתשע"ט) שצריך לאחר את הנץ החמה, שהרי ידוע לכל שאין אור של האיר פני המזרח עד שעה קודם הנץ, ולפי הביה"ל הנזכר, רק אז הוא עלה"ש, וממנו צריך לספור ד' מיל]. וגם אם לא נחזיק כדברי הביה"ל צריך להיות נביא כדי לידע מתי עלוה"ש, שצריך לדעת מתי יהיה הנץ, וצריך לדעת מתי יהיה שקיעה, ואז לחלק ל"ב, ואז לחשב מתי זה קודם הנץ? אלו דברי נביאות ולא דברי חכמה.

ומה שהביא שמנהג בני ברק הוא להתפלל עם הנץ המישורי, הנה העיר הזאת קרובה ישיבתה (תרפ"ח). וכבר המהרי"ל דיסקין (נפטר תרנ"ה) הכריע להתפלל לפי הנץ הנראה. וכן הבן איש חי (ש"ב פרשת וארא), כתב שמנהג עירו הוא להתפלל עם הנץ הנראה לעינים ולא להקדים. וכן הכף החיים הביא בשם מנהג ירושלים וחברון להקפיד שהחמה תהיה נראית לעינים. וכאן באופקים רוב בתי הכנסת מתפללים עם הנץ הנראה (חלקם עפ"י לוח אוה"ח), ומעולם לא היו בבני ברק, ואת שמו של ר' שְׁרֵיָה לא שמעו, ואת כח מעשיו לא הכירו, ואם אינן נביאין, עכ"פ בני נביאין הן.

ובכל הנראה באשכנז לא היו נוהגים להתפלל עם הנץ החמה שנוכל לומר שהמנהג בא משם, לפי שבקיץ הימים מאד ארוכים והלילות מאד קצרים כארבע שעות. ולא יכלו להתפלל כ"כ מוקדם. וגם היו נוהגים להאריך בברכות ק"ש ביוצר ואופן זולת וכו'. ומעליהם החזן והקאפּעלֶע היו

דומה לזה בעירובין כא ע"ב שאע"פ שמחיצות העשויות בידי שמים שמן מחיצות מ"מ עדיין ארץ ישראל ובבל אינן נחשבות כמוקפות מחיצה מחמת ההרים. והראשונים תמחו, והרשב"א כתב שלא נמסר לנו קיצבה מתי הוי מחיצה ומתי לא. ובאחיעזר ח"ד סימן ח ובחזו"א סימן מג א ביארו דכל מקום שדרך מדינה להקיף עצמן בכאילו מחיצות רחוקות הוי מחיצה (ואפי' בגודל של פריז). ואם אין הדרך לא הוי מחיצה, ונמצא ששתי עיירות נמצאות בין שני הרים. האחת גדולה כנינוה, והאחת קטנה כחדשה שביהודה (שהיו בה חמישים בתים). לראשונה הבתים נחשבים כמחיצות, ולא יעברו באיסור תורה בטלטול ברה"ר. ובנידוננו ינכו להם את ההרים שמסתירים את השמש, שהרי זה מחיצה. והקטנה מי שיטלטל בה ברה"ר יעבור באיסור תורה. ולענין הנץ לא ינכו להם את ההרים, שהרי זה נחשב באופן. וזהו הסבר דבריו של המהרי"ל דיסקין שאת הר הזיתים צריך לנכות, ואת ערי מואב לא מנכים.

ומה שטען שכשם שהולכים אחר השקיעה הנראית להוסיף על היום, כך צריך ללכת לפי הנץ המישור להוסיף על היום, לא הבנתי מדוע הלילה שנאוי שבו צריך למעט, ועל היום צריך להוסיף. ומה יעשה מי שלא קרא קרי"ש של ערבית שקוראה עד הנץ החמה בדיעבד.

ושהביא ראייה מדברי ר' יוסי שאמר יהא חלקי עם מכניסי שבת, לא ידעתי מה ראייה יש לענין שקיעה"ח דלר' יוסי אין שום דין וענין עם שקיעה"ח כדאיתא בשבת לא ע"א שביה"ש דר' יהודה לר' יוסי כהנים טובלים בו. ומה שייך שישבח שלא עשו כשיטתו.

מנורה

הרב משה יגודיוב

בדרום

שיג

משוררים ומשבחים. וראה מה שכתב הרמ"א
בסימן מו לקרוא ק"ש קודם התפילה
ש"הציבור" עלולים להפסיד, וכן המשנ"ב
בסימן נח מזהיר שעכ"פ היחיד יזדרז לקרוא
את שמע בזמן.

ומאידך ביו"ט של שבועות היו מקדימין
קודם הנץ כמ"ש ריש סימן סט.
ועוד מספרים שהחזו"א כשהיה בוילנא שהיא

עיר גדולה לאלקים היה מתפלל ביחידות.
ולכן לאו מנהג דסמכא הוא.

ויודעני שהגראי"ל שטיינמן פרש מביהכ"נ
תפארת צבי (איצקוביץ) מפני שרצה
להתפלל עם הנץ הנראה. ואח"כ הוסיף עוד
שתי דקות להתפלל לאחר הנץ הנראה. (שמא
מהדר בתפילה בנץ ויוצא שמתפלל רק
בדיעבד קודם הנץ).



מכתב ח'

הרב אהרן יפהן

תגובות להערות הרב הלר בהלכות שבת

[א] בדין סטנדר עם הברגה

ד"ה דחוליות] שכתבו כן להדיא בתירוצם השני בגדר ההיתר דזקיפת מנורה.

ודוחק לחלק שסטנדר אינו בכלל היתר זה משום שכשפותחים את ההרגה אין החלקים מהודקים זה בזה, דסו"ס אינם יכולים לישמט זה מזה אף כשההברגה פתוחה, וא"כ אין כאן איחוד חלקים כלל, שהרי מחוברים ועומדים הם וכמשנ"ת ומותר לכתחילה.

ובן מוכח לכאור' דאל"ה כיצד מותר לפתוח ולקפל עלגת תינוק בשבת, הרי בפתיחתו נעשה חיבור של תקיעה שהרי מתחברים החלקים זה לזה בחוזק ובד"כ אף ע"י צירים שנתחבים זה בזה.

והניחא לשיטות הפוס' שבכל אופן שהרגילות לפרק ולהרכיב –

מותר, א"כ ה"ה בזה. מיהו לשיטת החזו"א שרק באופן שהפירוק נצרך לשימוש - מותר, אבל בשאינו נצרך לשימוש, אף שהוא רגילות גמורה [כגון כיבוי החשמל] אסור. א"כ ה"נ הא אין הפירוק נצרך לשימוש.

ואין ליישב דלא חשיב תקיעה משום שהחיבור והפירוק בלחיצת כפתור וא"צ פעולת גבורה, שהרי בחזו"א כ' שחשמל נחשב "תקע" משום שיוצר איחוד גמור, ואף שהפעולה אינה פעולת גבורה,

במ"ש שלא מצינו באיסור בונה היתר כשבשני הצורות יהיה עליו שם כלי, נראה שאין כוונתם להיתר זה, אלא יסוד ההיתר שכל כלי שחלקיו מחוברים זה בזה ואינם מפורקים, א"כ אין איסור בזקיפתם [ואפי' אם בזמן הפירוק אין עליהם שם כלי כלל]. ועיין בשו"ת שבה"ל [ח"ו סי' ל"ב] שכתב כן להדיא.

ולכאור' היתר זה מוכרח בדברי השו"ע [שט"ו ה'] שהתיר לפתוח כסא של פרקים [לענין איסור אהל] שחלקיו מחוברים ומקופלים, ולא הזכיר התנאי דבעינן רפוי, [ואף שאין דרכו בתקיעה מ"מ לשיטת הט"ז (וכ"פ המ"ב) אסור אף בהידוק שאין דרכו בתקיעה] וע"כ שבאופן שחלקיו מחוברים אין איסור.

ולכאור' הדברים מפורשים ברברי הערוה"ש [שי"ג ל'] וז"ל "ואין דין זה שייכות למטות של ברזל שלנו שבלילה פושטין אותה ובבוקר נכפלת, דזהו היתר גמור, שהרי היא תמיד בשלימות ואין פורקין כל פרק בפני עצמו, ולא גריעא מדלת המוכפלת מכמה חתיכות ועשויה על חוליות", הרי להדיא דבחלקים מחוברים אין כלל איסור בונה.

ומקור ההיתר הם מדברי התוס' [שבת מ"ו

וע"כ כמשנ"ת שבאופן שהחלקים מחוברים בגבורת הפעולה, וא"כ ה"נ הרי נתחברה בחזק לאיחוד גמור.

וע"כ שגדר "תקיעה" הוא בתוצאה ולא באיחוד גמור. וא"כ ה"נ הרי נתחברה בחזק לאיחוד גמור.

ב] בדעת החזו"א באיסור בונה בחשמל

עשיית כלי דא"כ מאי בינייהו
ועיין בחזו"א שנסתפק אם חיובו משום בונה או משום מכב"פ, וצ"ע הצד שהוא משום בונה.

ומ"ש לבאר דברי החזו"א מכח איסור נטילת עץ ביו"ט הנה הדברים מאירים ושמחים רק אם נבאר שהאיסור משום תיקון מנא ביו"ט שזה אה"נ שהאיסור ליתן עליו שם כלי, מיהו מה שייך בזה מלאכת בונה שהוא איחוד חלקים [ועכ"פ ודאי שלא

ג] שימוש באזיקונים בשבת

ה"נ הרי כבר נועד לשמש כאזיקון, ומ"ש להוכיח משרוך ישן י"ל דהתם כשהוא בנעל הוא נהפך לחלק מהנעל ומשמש עם הנעל, ולכך חיבורו נותן בו שם חדש, משא"כ בזה שהוא קשירה חיצונית לחפץ.

ומה שכתב לאסור אזיקונים בשבת מכח האיסור ליקח עץ לחתייה, לכאור' אדרבה משם ראייה דשרי, שהרי הא ודאי דלאחר שנטלו לחתייה לא יעבור איסור בשעת החתייה, וע"כ הטעם משום שלאחר שכבר נועד למהותו וקבל את שמו, א"כ אין השימוש בפועל מוסיף עליו שם כלי, וא"כ

ד] בדין פתיחת שקית שוקו

האוכל [ולא כסותר הכלין] שהרי כל הכלי עבור האוכל.

ובמ"ש שאין היתר זה כלפי קורע, הנה ודאי דלהמ"ב כך הוא, מיהו לכאור' להמ"ב אין בזה כלל איסור קורע, דהנה בביאור ההיתר דחותלות כתב הביה"ל [שי"ד ד"ה חותלות] שהוא משום שלא שייך בו ע"מ לתפור, ולכאור' אין כוונתו דבמצאות לא שייך בזה תפירה, שהרי ודאי שייך להדביק חבלים, אלא ע"כ כוונתו שאין רגילות לקורעו ע"מ לתפור, וא"כ ה"ה בשקיות הניילון.

ואי"ז שייך להיתר האבנ"ז שהוא בחפץ ששייך בו קריעה ע"מ לתפור אלא

ומ"ש לאסור פתיחת שקיות לדעת המ"ב הנה לכאור' כתב שני טעמים לאיסור א. משום שבמ"ב מבואר שרק בכלים שאין גמורים מותר ב. משום שלשיטת המ"ב היתר זה אינו באיסור קורע, ולכאור' יל"ע בב' האיסורים:

דמ"ש שההיתר הוא רק בכלים גמורים, הנה ז"ל המ"ב "ודוקא הני דלאו כלים גמורים הן דאינם עשויים אלא שיתבשלו התמרים בתוכן" ולכאור' לשיטתו היה להמ"ב לבאר שאינם כלי גמור משום שרעועין הם, וע"כ מוכח בדברי המ"ב שכל כלי שאינו קבוע אלא לאחסון זמני של המאכל מותרת פתיחתו, ומשום שבכנה"ג חשיב כנוטל

שאדם זה לא יתפרנו, משא"כ בזה שאין כלל רגילות בחפץ.

כשתולש חתיכה בזוית בזה אין המפעל אינו מדביק ואין בזה רגילות תפירה כלל.

ואף אם נדחוק שכוונת המ"ב שצריך שלא יהא כלל רגילות תפירה בחפץ וכאן הרי המפעל תפר את הקצוות, מ"מ אף לפי"ז לא יהא קורע אלא כשפותח הקצוות אבל

מיהו לפי האמת א"צ לזה, דודאי פשוט המ"ב משמע שצריך שיהא רגילות לקרוע ע"מ לתפור, וזה לא שייך בשקיות פשוטות כלל.

ה) בדין הידוק חלקים

מה שכ' שהידוק חלקים אין חיוב אלא בתקיעה, הנה ודאי שהן משמעות הראשונים, מיהו יש ליתן לב שלא כתבו הראשונים דין זה אלא ב"חזרת" כלי פרקים כגון קני מנורה, תריסין, מטה של פרקים, קני סיידין, שבזה אין חשיבות "איחוד" בחזרתם אא"כ תוקעם.

ובחזרת כלי פרקים צריך גבורה ואומנות דלהוי קביעות [כמו שכ' התוס' ראש שם שאם אין אומנות, חשיב ארעי עיי"ש ומ' דאומנות סימן של קביעות ואז חשיב בניין בכלים] ובכלי שאינו של פרקים שעושהו מתחילת הוי קביעות אף בהידוק גרידא.

אבל בעשיית כלי שאינו של פרקים, בזה אף בהידוק בלחוד, מ"מ כיון שעושה כלי קבוע, חשיב איחוד קבוע אף שאינו תוקע [כמש"כ לבאר האיסור דמגבן בטוטו"ד] דרק בחזרת כלי פרקים אין חשיב קביעות בלא תקיעה, אבל כלי שאינו של פרקים קבוע ועומד הוא אפ' בלי תקיעה. וזהו הטעם ל-ב' הלשונות, דגבורה ואומנות, ודעשיית כלי מתחילתו דאין זה ב' שיטות, שהרי התוס' הביאו את ב' הלשונות [עד: ד"ה חביתא, קב: ד"ה עייל] אלא ע"כ דשיטה אחת היא

וא"ל ידידי הר"מ גולדברג שאף לשיטת החזו"א דא"צ "קביעות" אלא "איחוד", ולכך סובר שחשמל נחשב "תקע" אף שהוא זמני, מ"מ לא יצטרכו תקיעה בכלי שאינו של פרקים שעושהו מתחילתו בהידוק, שהרי מיניה וביה שמחשיב החזו"א את החשמל לתקיעה מוכח שא"צ דווקא חיבור בסיכין ויתידות, אלא "איחוד" גמור ולכך החשמל נחשב מאוחד מכת הזרם אף שאין תקוע בחוזק וה"נ כלי שאינו של פרקים הוא מאוחד במהותו שנתאחד למהות אחת ולכך וודאי יתחייב אף בהידוק גרידא.



מכתב ט'

הרב עמנואל מולקנדוב – הרב אברהם יחיאל הלר הכהן

הרב עמנואל מולקנדוב

מח"ס 'תורת הקדמונים'

פתח-תקוה

קריעת אריזות שיש בהם מזון או שאר דברים לצורך השבת האם יש לחוש בזה משום קורע

בגליון תמוז תשפ"א האריך הרב אברהם הלר שליט"א כדרכו בעיון רב ובסברות יפות בענין קריעה בשבת לצורך התכולה שבה,^א וכתב בדעת המ"ב שאין להתיר מקלקל לצורך שבת עיש"ב. ואם כי

הדגיש שדבריו הם בדעת המ"ב, ושיש מהפוסקים שחולקים על זה – מ"מ למעשה נראה שיש להתיר את הדבר וכהוראת רבים מפוסקי זמננו [אור לציון ח"א סי' כ"ו,^ב חזון עובדיה שבת ח"ה עמ' אוהבים זה לזה].

א. אמר אברהם (הכהן הלר) יישר כח לרב עמנואל שליט"א על תגובתו שעל ידו נתלבנו הדברים, והריני עומד על דעתי שכל המעיין בסוגיא היטב רואה כמה ההיתר רחוק ודחוק, ולכן כתבתי את תשובתי על דברי הרב עמנואל בהערות הבאות. מסומן בסוגריים מודגשות [א.ה.] (ואל יבהל הקורא אם יש בדברינו לשונות חריפים, שאין זה אלא מפני חומר הנושא, וחומרת שמירת השבת הנידונה כאן, אבל כבר אמרו חז"ל...לבסוף נעשים אוהבים זה לזה).

ב. [א.ה.] עיין שם באורל"צ שדקדק את ל' הרמב"ם שהמפריד ניירות או עורות מדובקים חייב, דמשמע שהקורע את העור או את הנייר באמצעו לא חשיב קורע, (ולענ"ד יש לדחות דיוק זה, ואכמ"ל), ולכן הדגיש האור-לציון שההיתר מוגבל רק כשמדקדק לקרוע דוקא באמצע הניילון ולא במקום הדיבוק, ואם קורע במקום הדיבוק חושש שם האורל"צ לאיסור קורע דאורייתא, עכת"ד. ובמה מכשול יש במה שהספרים מעתיקים בסתמא את דעת האורל"צ שהוא מתיר לקרוע אריזות ושקיות, ולא מזהירים שזה רק כשקורע רק גוף הניילון ולא במקומות שהחלקים דבוקים זה לזה, ונכשלים בזה לשיטתו בחשש איסור דאורייתא. [וזה מכשול מצוי שהרי אפילו כשמחפשים לקרוע דרך השחתה פותחים את השקית מההדבקה מן הצד, ולשיטת האורל"צ אסור.]

תשובתי: ראשית, כשפותחים את השקית מההדבקה מן הצד - לא פותחים את ההדבקה אלא קורעים [ביד או במספרים], ואין בזה שום חשש.

שנית, האור לציון עצמו התיר גם לפתוח את ההדבקה משום שזה הדבקה לזמן, וז"ל בח"ב בהערות לפכ"ז אות ז': ואף אם פותח במקום ההדבקה מותר, שאעפ"י שאסור להפריד ניירות דבוקים, וכמ"ש הרמב"ם בפרק י' מהלכות שבת הלכה י"א, והוא בשו"ע סימן ש"מ סעיף י"ד, שהמפרק ניירות דבוקים ולא נתכוין לקלקל בלבד, הרי זה תולדת קורע וחייב, מ"מ כיון שכל ההדבקה כאן נעשתה לזמן, יש להתיר, וכמו שנתבאר באורך להלן בפרק ל"ו בבאורים לחשובה ט"ו ע"ש.

[א.ה.] כדמונני שהעירו על ההיתר של הדבקה לזמן, שזה רק אם השקית נפתחת בצד מסויים אבל אם יש כמה אופני פתיחה, מהצד, ומלמעלה, ומלמטה, ויש שקורעים את גוף העטיפה, אז כבר קשה להגדיר את ההדבקה (שהוא בא לפתוח) שהיא היתה הדבקה לזמן.

שס"ה^ג, פסקי תשובות סי' שי"ד הערה 108 מדברי הרבה מהראשונים וגדולי האחרונים בשם כמה פוסקים^ד, משום שכך מתבאר וכפי שנבאר בס"ד;

היתר קלקול לצורך שבת

סתירה דאורייתא דהאי סתירה של חבית סותר שלא ע"מ לבנות הוא ואי משום שבות דרבנן כיון דלעיינן יפה מכיון ודומה למקלקל שרי בשלא נתכוון לעשות כלי ע"כ. וכ"כ בשבת קמ"ו ע"א בסוף דבריו שמגדל של עץ כיון שמעשה דרך בנין ושבריו עומדים לתקן חשיבא שבירתו סתירה ע"מ לבנות משא"כ חבית שאין לה חזרה שאפילו היא גדולה אין בשבירתה משום סתירה ע"כ.^ה ונראה שכוונתו למה

במשנה בדף קמ"ו ע"א גבי שובר אדם את החבית לאכול הימנה גרוגרות פירש רש"י דאין במקלקל שום איסור בשבת. וכתב הרי"ד בפסקיו וז"ל אע"ג דקי"ל כל המקלקלים פטורין וכו' הנ"מ כשאין לו צורך באותו קלקול אבל הכא שעושה הקלקול בעבור צורך הגרוגרות מותר הוא ע"כ [ובדעת רש"י יש ביאורים אחרים, אולם עכ"פ כך היא דעת הרי"ד למעשה]. וכ"כ הריטב"א בעירובין ל"ה ע"א וז"ל והנכון בעיני דבחבית ליכא למימר

ג. [א.ה.] ראיתי שדבריו מיוסדים על הרשב"א והר"ן שהתירו שבות לצורך שבת, וזה דלא כהמ"ב שסובר שלדינא לא הותר שבות לצורך שבת וכמשנ"ת במאמריו. גם הביא לדברי החזו"א המתיר קריעה דרך השחתה וגם זה נתבאר במאמריו שאינו לדעת המ"ב, וראיתי בספר ילקוט יוסף מסיים שם שההיתר הוא דוקא באוכלין אבל חבילת נייר שמכילה ספר או תמונה כיון שאין צורך מיוחד לשבת נראה שאין להתיר, הרי שגם לפי דבריו לא כל שקית מותר לקרוע לצורך מה שבתוכה.

תשובתי : החזו"ע הסתמך על הרבה פוסקים וגם על כמה וכמה מפוסקי זמננו עי"ש. לענין חבילת נייר שאינה מכילה דברי מאכל אלא ספר וכדומה - דוק מינה שבדברים כמו טישו או כוסות חד"פ וכדומה שרי.

ד. [א.ה.] הנה הפסקי תשובות מציין שם שו"ת מנח"י ח"א סי' ע"ז ועיינתי שם בתשובתו, והוא מתחיל בצדדים לאיסור וממשיך בדברי הפר"ח שהבאנו שיש כאן חשש לאיסור גמור של קורע, ומסיים שמצא שהחזו"א מתיר בפשיטות דמותר לקרוע עור ורק בתנאי שיהא דרך השחתה, וממילא בנוגע לתינוק הוי כ"ש די"ל דהוי בכלל חולה שאיב"ס - עכ"ד של המנח"י שם. משמע שדן להקל לסמוך על החזו"א לצורך תינוק שזו היתה השאלה שם וכדמוכח מסיום דבריו, וגם כל ההיתר הוא כשעושה דרך השחתה גמורה וכמו שהיתה שם השאלה האם מותר לקרוע את כל העטיפה של המאכל בדרך השחתה, ובוה סמך על החזו"א שכתב דאין דעתו על פעולת הכלי רק עסיק ליטול את הגרוגרות לא חייל עליה שם סותר, אבל לפרסם בשמו שהוא מתיר לקרוע שקיות זה טעות בתרתי : חדא שהתיר רק לתינוק, וגם שהתיר רק דרך השחתה גמורה. תשובתי : עי' בפסקי תשובות שציין לעוד פוסקים ומהם הציץ אליעזר ח"ד סי' מ"ה [סוף אות ה'], והוא זה שלמד מדברי המנחת יצחק הנ"ל להיתר עי"ש.

ה. [א.ה.] הנה הריטב"א שם הקשה למה לא גזרינן בחבית שמא יתקן פתח נאה, ותי בזה"ל - דבמשנתנו אפילו היה מתכוין לעשות פתח אין זה אלא כלאחר יד שאין דרך בני אדם לעשות כן - עכ"ל. דהיינו שבשבירת חבית גם אם יתכוין לעשות פתח אין בזה איסור דאורייתא, וכמו שכתב הר"ן בביצה - כיון שהוא עושה כלי בשבירה לבד שלא כדרכו - עכ"ל. וכל זה שייך בשבירת חבית, אבל בפתיחת שקיות ע"י שמרחיב בידי או מקום דיבוקה בראשה או בצידה, אין כאן מעשה שבירה (וכי שייך לומר על פותח שקית שאין דרך בני אדם לעשות כן, הרי כך כל העולם פותחים שקיות סגורות, ואינו דומה לחבית שדרך בני אדם לפותחם נורמלי ע"י המגופה שתיקנו לה לפתיחתה). ולכאורה פשוט שמי שפותח שקית סגורה על דעת שתהיה לו

מנורה ר"ע מולקנדוב ורא"י הלר הכהן בדרום שיט

סתירה בכלים אין כאן, דאין זה כלי שהרי הוא מחובר לקרקע. ועוד דמקלקל הוא וכל המקלקלין פטורין.¹ ומיהו הכא פטור ומותר דצורך אוכל נפש הוא ע"כ. הרי שהתיר קלקול לצורך אוכל נפש.²

אמנם מצאנו להמאירי בעירובין ל"ד שכתב

שכתב בעירובין וכדברי הרי"ד.³

וכן מצאנו בשו"ת מהר"ם מרוטנבורג דפוס לבוב סימן תלט [ת"צ במהדורת מכון ירושלים] שדן בענין סתימת התנור בטיט אם מותר לפותחו וכתב להתיר מטעם שלא נעשה לקיום, והוסיף וז"ל אבל משום אין

שקית להשתמש בה עובר איסור דאורייתא! שאין כאן דרך שבירה אלא הו"ל מלאכה כדרכה, וא"כ גם אם פותח וקורע את השקית רק כדי ליטול את האוכל ולהשליך את השקית יש כאן את הגזירה דרבנן שמא יתכוין לפתח יפה, ונמצא מהריטב"א סיוע גדול לשיטתנו לאסור פתיחת ארזות מזור.

תשובתי : נידוננו הוא ממש כמו בחבית; אנו דנים כששובר בסכין או בחרב שגם אם יעשה פתח יפה - אין דרכו לעשות כן פתח יפה אלא ע"י פתיחת המגופה, ולכן כשאין מכזיב שרי. גם כאן כשקורע את השקית בסכין או במספרים - אין דרך לעשות פתח יפה בשקית דרך מספרים או סכין אלא ע"י פתיחת הקצוות של השקית במקום הדיבוק, ולכן לא גוזרים הא אטו הא. וגם אם קורע השקית ביד [במקום המסומן בראש השקית 'פתח כאן'] - אין דרך לפתוח משם פתח יפה, ולכן לא גוזרים שמא יפתח דרך המקום המדובק שזה ענין אחר.

1. והרשב"א והר"ן שם הקשו על פירוש רש"י הנ"ל דאי משום מקלקל, לכתחלה היכי שרי. ותירצו כיון דבעלמא במקלקל פטור אבל אסור הכא משום צורך שבת מותר לכתחלה, אלא שהוסיפו להקשות מהגמ' בביצה ל"ג ע"ב ופירשו דהכא אין שום איסור דאין סתירה בכלים כלל ע"ש, ויש לדון בדברי הרשב"א והר"ן האם למעשה ס"ל כמו שכתבו בתחלה בדעת רש"י שהתירו מקלקל לצורך שבת, אע"פ שלשיטתם בביאור הגמ' אין מקור לדין זה שהרי אין איסור מקלקל כלל לדעתם, או דלא ס"ל היתר זה מאחר ואין מקור לזה בגמ' לשיטתם. [א.ח.] הבה"ל בריש סי' שיי"ד כבר פשט לנו ספק זה והכריע שהם חולקים על רש"י וסוברים שלא הותר איסור דרבנן בשבת לצורך אוכל, וזה מוכח מהא דאסרו לשבור כלים גדולים אע"ג שגם שבירתם היא רק קלקול ואין בה אלא איסור דרבנן, ואין כאן מקום ספק כלל. (ובלא"ה הדבר פשוט שכדי להתיר איסור דרבנן צריך מקור, ולכן הכריע הבה"ל לאיסור).

2. [א.ח.] הנה דברי המהר"ם צריכים באור שהרי בא להתיר את פתיחת התנור מצד שזה לא נעשה לקיום וממשיך וכותב ומשום סתירה בכלים אין כאן כלומר אם תבוא להתיר מחמת הדין של אין סתירה בכלים אז לא שייך כאן כי זה קרקע, על זה הוסיף - ועוד דמקלקל הוא - מה הכוונה בהוספה זו, וכי בגלל שזה מקלקל לכן זה סיבה לאסור? מה כוונת המהר"ם בהוספה זו? אבל הבאור בדברי המהר"ם הוא כמו שביאר החזו"א [נ"א, ח] את דברי הראשונים שכתבו שהותר שבות לצורך שבת, דכוונתם שאע"ג שאין סתירה בכלים אבל יש שבות של מקלקל (בלא מלאכה) - אלא כיון דאיכא צורת מלאכה איכא שבות וקרו לה מקלקל - עכ"ל החזו"א. וזה ממש דברי המהר"ם שכתב שאין לומר שההיתר מצד סתירה בכלים משום שהואיל ובשבירת הדף שבפי התנור איכא צורת מלאכה א"כ ראוי לאסור מצד השבות של מקלקל, ועל זה כותב ששבות זו הותרה לצורך אוכלין, וא"כ אין שום ראייה מהמהר"ם להתיר שבות של קלקול במלאכת קריעה, דדוקא השבות הקלה של 'צורת מלאכה' מותרת לצורך אוכלין אבל לא השבות החמורה של מקלקל, שהרי קלקול הדף במחבר לקרקע לא התיר המהר"ם, ודו"ק.

תשובתי : לפי דעתי אין ביאורו של הרב הלר נכון, וכונת מהר"ם למקלקל של סותר, וא"צ להאריך בזה [וממילא גם תשובתו בהערה הבאה אינה נכונה].

3. הן אמת שמצאנו סתירה בדברי מהר"ם בזה בענין חיתוך עוגה שיש עליה אותיות שאסר, אע"פ שהוא מקלקל לצורך אוכל נפש, ואולי ימצאו הלומדים איזה חילוק ביניהם. ועכ"פ לגבי קלקול דכלי להגיע לתוכו מצאנו שהתיר מחמת סברא זו. [א.ח.] כבר נתבאר בהערה הקודמת שהחילוק פשוט, דשבות של קלקול שאין בו סרך מלאכה זה מותר לצורך אוכל-נפש, אבל כשיש סרך מלאכה בעשייתו כגון סותר או קורע או מוחק אותיות אז אין היתר לעבור איסור דרבנן של מלאכה באופן של קלקול, וא"כ נכונות דברינו לאסור קורע

שבות הקרוב לבוא לידי מלאכה לא התירו ע"כ. ומבואר דפליג וס"ל שלא התירו קלקול לצורך. אולם דעת כמה וכמה ראשונים דשרי קלקול לצורך שבת וכנ"ל.

וז"ל ושמן תאמר והרי אף מגדל של עץ או סדור בלבנים^ט ושיש הרי הסתירה קלקול – מ"מ הואיל והמלאכה מן התורה אע"פ שקלקולו פוטרו לא על שבות זו התירו שאף

היתר סתירת כלי לצורך מה שבתוכו

כקליפי אוכלין [משא"כ במגדל]^י עי"ש. וכ"כ המיוחס לר"ן בשבת קמ"ו ע"א שובר אדם את החבית כו'. פי' והו"ל חבית כקליפי אגוזים ורמונים ע"כ. והם לא העמידו את המשנה במוסותקי,^{יב} וסתמם כפירושם כדעת

המאירי בעירובין שם לאחר שכתב שבמגדל אין להתיר קלקול לצורך שבת כתב ואע"פ שבחבית מלאה גרוגרות אמרו שמותר לשוברה מפני אוכלין שבתוכה טעם הדבר מפני שהחבית טפלה למה שבתוכה ונידונית

של שקיות.

ט. [א.ה.] כוונת המאירי למה שמוכח שם בגמ' דבאורא דלבני אסור לסתור לצורך האוכל והגמ' למדה דין זה מהמשנה של בית שהוא מלא פירות, עי"ש. רואים שאפילו מגדל מלא בפירות אסור לקלקלו לצורך נטילת הפירות ולא אמרין שהוא נטפל לאוכלין שבתוכו, וזה ראייה לדברינו שלא כל שקית טפילה למה שבתוכה. תשובתי : אין בכך כל חידוש, פשוט שבית לא נטפל לפירות, וזה למעשה הדין של מגדל, אלא שיש חילוק בין מגדל לחבית, ושקיות המכילות מזון דומות לחבית ולא למגדל ובית.

י. והטל אורות במלאכת המוחק [עמ' 342 במהדורת אור ודרך] הביא את דברי הריטב"א וכתב שיחידאה הוא, שלא התירו מקלקל לצורך שהרי רוב הפוסקים הסכימו דמתניתין דפרק חבית מיירי במוסותקי ולפי מה שבינותי בספרים לא מצאתי חבר לריטב"א בפירוש זה עי"ש. והנה מה שכתב שדעת רוב הפוסקים דמיירי במוסותקי אינו נכון, ואדרבה רוב הראשונים ס"ל שהמשנה היא לא במוסותקי וגם בכלי גמור אין סתירה בכלים, ואכמ"ל. ומה שכתב שלא מצאנו חבר - אנו מצאנו גם את דברי הרי"ד ומהר"ם דס"ל כן במפורש וכנ"ל.

יא. [א.ה.] נראה שהבאור הוא שדוקא חבית שהיא כלי המשמש תמיד לאוכלין ומשקין נטפל למה שבתוכו אבל מגדל הוא כלי אכסון של הרבה חפצים ואינו נידון כקליפי אוכלין דקא, ולפי"ז כל שקית ניילון שלקח והכניס לתוכה אוכל וקשר אותה יהיה אסור לקרעה בשבת כיון שהשקית הזו לא נעשתה לצורך האוכל אלא במקרה בעלמא קשרו לתוכה אוכל, ואם זה היה יום חול היו פותחים את השקית כדרכה והיו עוד משתמשים בה לשימושים אחרים, ודומה השקית הזו למגדל של עץ שאינו טפל לאוכל שבתוכו, וצריך להדגיש את החילוק הזה ולפרסם אותו בציבור.

תשובתי : הרב הלר כותב כמתנבא מפי הגבורה 'נראה שהביאור הוא' וכו', ומסיים שצריך לפרסם כן בציבור. אולם ביאור זה אינו מוכרח כלל, ואדרבה נראה דאין הבדל לצורך מה עשוי הכלי, אלא שמגדל לא 'עושה' את האוכל אלא יש מגדל ובתוכו יש אוכל, ולכן אינו טפל לאוכל. משא"כ חבית היא עוטפת את האוכל או המשקה ולכן היא טפילה לו. וממילא שקית דומה יותר לחבית מאשר למגדל. א"נ יש לומר גם לדרוכו של הרב הלר שההבדל בין מגדל לחבית, שמגדל הוא ארגז שנותנים שם הבגדים [כלשון המאירי בעירובין ל"ב], וא"כ לתת בתוכו אוכלין ומשקין זהו דבר חריג ולכן אינו נטפל, משא"כ דבר שעומד מתחלה גם לאוכלין וגם לדברים אחרים - כל דבר שנותן לתוכו שהוא עומד לזה מתחלה הוא טפל אליו, ולכן שקית שעומדת גם לאוכלין וגם לדברים אחרים - כשנותנים בה אוכלין - נטפלת אליהם.

יב. [א.ה.] כמה קלוש דיוק כזה ממה שהשיטה לר"ן לא האריך להעמיד במוסותקי, הרי זה כבר אפשר לדייק מהמשנה ומהגמרא עצמה שלא טרחה בסוגיא במסכת שבת לומר שמדובר דוקא במוסותקי, וכי בגלל שהשיטה לר"ן ביאר את ההיתר במשנה למה אין איסור מקלקל בשבירת החבית ולא האריך לכתוב את מה שהראשונים האריכו, אז זה כבר ראייה שחולק על הראשונים שמוכיחים מכמה סוגיות דההיתר הוא דוקא במוסותקי. שהרי גם אחרי שמדובר במוסותקי מוסיף לנו השיטה לר"ן טעם לשבח שמבאר שאין כאן כלל

מנורה ר"ע מולקנדוב ורא"י הלר הכהן בדרום שכא

שבת. וכן מפורש בחידושי הרשב"ץ לר"ה [דף י"ב ע"ג] שכתב שאם היה השופר בתוך חבית שובר אותה ומוציא ממנה כדין גרוגרות כדאיתא בשבת פרק חבית ע"כ, והובא במחבר"ר בסי' תקפ"ו ובשאר אחרונים שם, ומבואר שגרוגרות האמורים במשנה – לאו דוקא, אלא כל שהוא צורך

רוב הראשונים דבכל חבית איירי, ומבואר מדבריהם שבכל כלי שיש בתוכו דבר מה"י והכלי טפל אליו [בניגוד למגדל שאינו טפל למה שבתוכו] יש היתר של שבירתו ודמי לקליפי אגוזים ורמונים.

ומה שכתבנו 'דבר מה' – היינו בין אם זה מאכל ובין דבר אחר שהוא צורך

איסור קלקול, אבל אין לנו שום הכרח לומר שיתיר הר"ן גם איסורי סותר וקורע מחמת סברא זו. תשובתי : העמדת המשנה במוסחקי היא דעת יחיד בראשונים [של תוס' והרא"ש]. רוב הראשונים פירשו את המשנה כפשוטה. ובודאי שכל מי שלא כתב להדיא שמדובר במוסחקי סתמו כפירושו שמדובר בחבית רגילה. יג. [א.ה.] עיין במאירי בביצה [דף לא.] - קשרי בלים מפקיע וחותר יש אומרים שלא נאמר כן אלא לצורך אכילה וכגון מה שאמרו שובר אדם את החבית בשבת ליטול הימנה גרוגרות - עכ"ל המאירי שם (משמע ששבירת החבית פשוט שצריך לצורך אכילה וכל הנידון הוא בפסיקת חבלים). וא"כ לא כל דבר המונח בכלי מתיר המאירי לשבור את הכלי. עוד יש דקדוק בדברי המאירי בסוגיא שם שכתב בדף לג. בזה"ל - שובר אדם חבית סתומה ליטול גרוגרות אע"ג דממילא אשת"י ליה כלי בפתיחתה, אע"ג דאיהו לא משוי ליה כלי, הואיל ולא לגוף החבית הוא מתכוין בשבירתה - עכ"ל המאירי. משמע קצת שכל שבירה שיש לו מחשבה וכוונה בלבד לשבור באופן זהיר כדי שהחבית תמשיך לשמש אותו, נמצא דהוא מתכוין בשבירתו לגוף החבית אז יהיה אסור לשבור, וכל ההיתר הוא רק כמו קוטס קיסם להריח בו שבזה - לאו כלי שוייה להשתמש בגופו אלא להריח בו - ודומיא דהכי שבירת חבית בעינן שלא יהיה לו כוונה להשתמש בגופה, אלא שתשאר לו החבית ממילא, ויל"ע.

תשובתי : שתי תשובות בדבר; חדא , שהרי המאירי כתב 'יש אומרים' שלא נאמר אלא לצורך אכילה, ומבואר שיש חולקים וסוברים שגם שלא לצורך אכילה מותר. ומה שכתב הרב הלר שכל המחלוקת היא בפסיקת חבלים אבל בסתירת החבית לכו"ע רק לצורך אכילה - אינו נכון, שהרי הרשב"ץ דלעיל התייר גם בסתירת חבית שלא לצורך אכילה. וכונת המאירי היא שבחבית הוזכר להדיא גרוגרות, והסוברים ששם זה בדוקא סוברים שה"ה בפסיקת חבלים, אבל החולקים ס"ל שגם בחבית גרוגרות לאו דוקא, וה"ה בפסיקת חבלים. וא"כ מלבד דעת הרשב"ץ נוספה לנו עוד דעה המובאת במאירי שלא דוקא לצורך אכילה אלא גם לצורך אחר שרי.

שנית, בשביל להבין את כונת ה"ש אומרים' צריך לדעת ממה באו לאפוקי. ואכן מצאנו ראשונים מפורשים דס"ל שאין שום איסור בפסיקת תלוש אף שלא לצורך כלל, וכפי שכתב שה"ל סימן פז וז"ל בפסיקת תלוש הורה ר' שאין שום איסור בשבת ואפי' שבות דרבנן אלא היתר גמור הוא כדאמר' במסכת יום טוב חותמות שבכלים מתיר ומפקיע וחותר ולפיכך לחתוך את התלוש היתר גמור הוא חוץ מדבר שיש בו תיקון כלי בחתיכתו אבל מקלקלין בפסיקת תלוש מותר לגמרי עי"ש, וכ"ה בעוד ראשונים, ומה באו ה"א במאירי לאפוקי, שכל ההיתר הוא לצורך אכילה ולא סתם, וזה מה שסיים המאירי שם למדנו מכאן שמתיר לחתוך את התלוש 'לצורך אכילה' עי"ש, הרי שזה מה שבא לאפוקי, ומה שכתב לצורך 'אכילה' - דיבר בהווה, שזה מה שהיה מצוי בזמנם כמו הדוגמאות שהביאו הראשונים, אבל לא בא לאפוקי צורך שבת שאינו צורך אכילה.

ואין זה דוחק, דיל בתר טעמא שכתב המאירי שהכלי טפל למה שבתוכו, דלמה נאמר שהשקית טפילה לביסלי ולא לטישו? ועוד שהרי צורך טישו הוא הרבה יותר מאשר ביסלי [להרבה מן האנשים].

[א.ה.] כמה מעקם עלינו את הכתובים לומר שכשהמאירי מדגיש לא אמרו אלא לצורך אכילה הכוונה לאפוקי שלא לצורך, ואם כן למה הוסיף המאירי את המילה אכילה ולא כתב לא אמרו אלא לצורך? צריך לדעת שגם אם לא נראה לנו בסברה שלא יהיה מותר, עלינו לדקדק מה כתוב בראשונים, ולא לעקם את לשונם כדי שיהיה לנו מובן...

שבת בכלל ההיתר האמור במשנה י'. וכ"כ הרדב"ז בתשובה ללשונות הרמב"ם [ח"ה] סי' ק"ל וז"ל ולענין אם מותר לשבור את התיבה להוציא ממנה מה שהוא לצורך השבת כשנאבד המפתח הוי מלתא

יד. [א.ה.] אדרבה ראיתי מוכיחים מהרשב"ץ להיפך, דאם ההיתר של המשנה בשבת הוא לאו דוקא לאוכל אלא כל מה שירצה להוציא מתוך החבית מותר לו בשבת, א"כ מה זה שכתב הרשב"ץ - ונראה לי שאם היה שופר בתוך חבית שובר אותה ומוציא ממנה כדין גרוגרות - עכ"ל. הרי שופר הוא מ"ע דאורייתא והיא מצוות היום דמיקרי 'יום תרועה' וא"כ פשיטא דאין לך צורך גדול מזה, ומה חידש הרשב"ץ? אלא מוכח דההיתר הוא דוקא לצורך אוכל, ועל זה כתב הרשב"ץ שנראה לו שמצות שופר ג"כ מותרת כמו שהותר לצורך אכילה. ומי שמדקדק בדברי הראשונים שביארו את ההיתר שהוא מחמת שזה כמו קליפות שקדים או שובר את העצם להוציא מוח, הרי שטרחו והביאו דוגמאות של נטילת אוכל מתוך כיסוי, וא"כ מנלן שיהיה מותר כל דבר הנמצא מתוך שקית?? מנלן לחדש שכל צורך שבת הותר? הרי הם לא כתבו שההיתר הוא צורך שבת, אלא המשילו את זה לנטילת אוכל מן הקליפות שלו, ומסתבר שלא סתם הביאו את הדוגמאות של שקדים ואגוזים ושכירת עצם אלא כדי ללמדנו שההיתר הוא בעטיפות אוכלין, ודו"ק. שוב ראיתי שכל מה שכתבתי לדייק ממה שהביאו הראשונים דוגמאות של מיני אוכלין מבואר דיוק זה במג"א בסי' שיד"ק סי"ג, שעל דברי השו"ע בהיתר חתולות שזה כמו מי ששובר אגוזים כתב המג"א בזה"ל - ששובר אגוזים - משמע דוקא הני דלאו כלים גמורים וכו' - עכ"ל המג"א. הרי שהמג"א לא העמיד את הדיוק על תחילת הסעיף שכתב השו"ע חתולות של תמרים, אלא על סוף הסעיף שהביא השו"ע שטעם ההיתר הוא משום שזה כמו מי ששובר אגוז, מזה דייק המג"א שצריך כלי שנטפל לאוכל שבתוכו, ועל זה מבוססת טענתי שכשכתבו הראשונים דוגמאות של שובר אגוז וכדו' באו ללמד אותנו דבעינן דומיא דקליפי אוכלין.

תשובתי : כונת הרשב"ץ פשוטה, להוכיח שמותר לשבור חבית בשבת לצורך השבת, וממילא ה"ה לשופר, ואדרבה לימר שהרשב"ץ דימה מצוה לאכילה - העיקר חסר מן הספר, ותסגי לן שהגרשז"א ביאר כן בכונת הרשב"ץ.

ומה שהקשה הרב הלר מהא דהראשונים הביאו דוגמאות משובר אגוזים וכו' - כונתם פשוטה, ששם הדבר ברור שמותר, ומזה למדו לדברים אחרים שלא היינו יודעים היתרם, וכיון שלא מצאנו דבר ברור שמותר אלא בדברי מאכל לכן הביאו דוגמא זו.

ומה שדייק מדברי המג"א שההיתר הוא רק באגוזים - אה"נ שכך דעת המג"א, אולם כבר כתבנו שמדברי הראשונים מבואר דלאו דוקא 'כלים גרועים' כמו קליפות אגוזים אלא אף בכלים גמורים הדין כן, וא"כ בלא"ה אין דיוקו של המג"א נכון לדעת הראשונים הנ"ל, וע"כ כדכתבנו לעיל שהסיבה שהביאו דוגמא זו זה משום שזה הדבר הפשוט והידוע, ומכאן נלמד לשאר הדברים הדומים לו.

טו. [א.ה.] הנה זה נכון שיש מהפוסקים אשר מתירים שבירת החבית מדין אין סתירה בכלים, ואיכא למימר שההיתר הוא לכל צורך שהוא שהרי כתב הבה"ל שלא הותר שום איסור שבת לצורך סתירת כלי (שהרי הכלל של אין סתירה בכלים הובא בגמ' כהיתר לכתחילה לפתוח דלתות התיבות) וכל טענתי היא לגבי ההיתרים המיוחדים שהובא בראשונים שזה כמו מי ששובר את האגוז וכו' שבזה רואים אנו שטרחו הראשונים לתת משלים מקליפות אוכלין וכדו' ולכן כאן צריך לדון אם ההיתר הוא לכל צורך שבת או לא. וממילא אין שום ראיה מהרשב"ץ ומהרדב"ז שהם מדברים על סתירת כלים שבזה בודאי שאפשר לשמוע שמותר בכל גוונא אבל אין זה עניין לנידון שאני דן האם גם ההיתר שהגדירו הראשונים כקליפות אוכלין שייך בכל דבר, ודו"ק.

תשובתי : מה שהבאת שוב מקליפות וכו' - כבר עניתי בהערה הקודמת היטב. מה שכתב הבה"ל שלא מצינו שום שבות שיהיה מותר ע"י לצורך שבת - לא ראה את דברי הרי"ד, הריטב"א ומהר"ם שהבאנו שכתבו להדיא שהתירו שבות דמקלקל לצורך שבת.

השש"כ פט"ו סעיף פ"ו ובהערה ער"ב שם, ופסק כן למעשה עיי"ש^{טז}.

ביאור הדין של חותלות של תמרים

של תמרים ופטיליא של גרוגרות מקטע ואוכל ע"כ. ובירושלמי שם הגירסא קורע ומתיר. ואין זו התרה? נעשה כשובר את החבית ליטול ממנה גרוגרות. וז"ל הרמב"ם פ"ה מכלים ה"ה בביאור פטיליא הוצין שאורגין מהם כמו קפיפה שמניחים בה התאנים וכיו"ב מתטמא ע"כ. והנה פטיליא לא עשויה לבשל בה התאנים דהא גרוגרות זה תאנים יבשות, וכלי גמור הוא ומקבל טומאה, וגם א"א להעמיד במוסתי דאינה עשויה מחס, ועוד שהרי הירושלמי לא ס"ל שהמשנה מיירי במוסתי וכמו שהביאו תוס' בשבת ובעירובין בסוף דבריהם שאף את המשנה של מגדל בעירובין ס"ל לירושלמי דבשל עץ מותר דומיא דשובר את החבית עיי"ש. וא"כ מבואר להדיא בתוספתא ובירושלמי דשרי גם באינה מוסתי וגם בכלי גמור. ושוב ראיתי שכבר הקשו האחרונים על דברי המג"א שהביא ראה מהירושלמי – עי' בשיירי קרבן דף נ"א ע"ב, חידושי מהר"ם בנעט על המג"א שם, בני ציון [לכטמאן] על השו"ע שם ועוד.

וא"כ נראה שדעת הארח"ח היא כדעת המאירי והמיוחס לר"ן שכל כלי, אף

כתב הארחות חיים הלכות שבת אות ק"י [והובא בב"י בסי' שיי"ד בשם הכל בו] חותלות תמרים מתיר הקשרים ומפקיע כל החבלים ואפי' בסכין ואפי' גופן של חותלות לפי שכל זה כמי ששובר אגוז או שקד בשביל האוכל שבהם או שובר העצם להוציא את מוחו ע"כ.

והנה המג"א סקי"ג כתב שדוקא חותלות שאינם כלים גמורים **שאינם עשויים אלא שיתבשלו התמרים בתוכם** אבל כלי גמור פשיטא דאסור כן משמע בירושלמי ע"כ. ועי' בפמ"ג שם שלדעת השו"ע א"צ להביא ראה, שהרי כבר כתב בס"א שרק במוסתי התירו סותר ולא בכלי גמור.

אולם בדעת הארח"ח, שהוא מקור הדין, נראה שאין הכרח כלל שחותלות אינם כלים גמורים, ואדרבה מבואר בירושלמי דבכל כלי מיירי. דהנה במשנה בכלים פט"ז מ"ה איתא פטיליא טמאה. וכתב הערוך ערך פטיליא וז"ל פי' קופה של גרוגרות כדתניא [תוספתא שבת פ"ג] חותל של תמרא ופטיליא של גרוגרות מקטע ואוכל [והוא מפירוש רה"ג על המשנה שם]. ובירושלמי פרק כלל גדול [פ"ז ה"ב] חותל

לדעת הרשב"ץ והרדב"ז המשנה היא לא רק באוכלין אלא בכל דבר, ואין שום הכרח שהראשונים האחרים שהסבירו טעם אחר שהוא משום שהתירו מקלקל לצורך - יחלקו בין אכילה לשאר הדברים. מ"ז. מנם לענין קריעת מעטפה שיש בתוכה איגרת דנו הפוסקים אם מותר לקרועה בשבת או לא, והרבה מן הפוסקים אסרו - עי' בה"ל סי' ש"מ סי"ג ועוד, מ"מ גם שם רבים מהפוסקים התירו; מלבד מה שהבאנו לקמן מהטל אורות, החדדי דוד, הפתח הדביר ועוד עי' גם בפסקי תשובות סי' ש"מ הערות 323, 324 בשם כמה וכמה פוסקים נוספים. וע"ע בשש"כ פ"ט סוף הערה כ' בשם הגרשז"א שכתב שאפשר שאפשר שפתיחת האיגרת אינה חשובה כצורך שבת ולכן אסורה ונשאר בצ"ע עיי"ש. וע"ע מה שחילק בזה הפסקי תשובות בסי' ש"מ אות ל"ז שאיגרת היא דבר של קיימא ולכן אסור משא"כ דברים שאינם של קיימא כגון מזון או כלים חד"פ וכדומה עיי"ש. ועכ"פ הפוסקים הנ"ל פשיטא להו למעשה שגם דברים שאינם של אכילה והם צורך השבת מותר לקרוע את האריזה בשביל להגיע אליהם, וכמפורש ברשב"ץ וברדב"ז הנ"ל.

שהוא שלם, מותר לשוברו לצורך מה שבתוכו כשהוא טפל למה שבתוכו דומיא דאגוזים ושקדים, וה"ה לקורעו כמו גופן של חותלות לדעת האר"ח.¹

ביאור התוספתא קורע אדם עור שעל פי החבית

האחרונים שפירשו תוספתא זו כפשוטה דמיירי שקורע את העור עצמו; בספר טל אורות [לר' יוסף בן ג'ויא, תק"נ, עמ' רע"ד במהדורת אור ודרך] העתיק את דברי הב"י הנ"ל גבי עור שעל פי החבית, וכתב וז"ל נראה בהדיא דמותר לקרוע כדי להוציא היין, ולפי דברי הרב פרי חדש [שאסר לקרוע מעטפה] הכא נמי היכי שרי לכתחלה לקרוע את העור הא אין כונתו לקלקל העור אלא לתקן שע"י שקורע העור הוא תיקון להוציא היין, ולא ידעתי שכול מה בין נדון הרב ז"ל דכתב אסור מן התורה לכו"ע, ומה בין נדון זה דשרי לכתחלה, וצ"ע ע"כ. הרי שפירש בדעת התוספתא ובדעת הב"י שהכונה היא כפשוטו שקורע את העור עצמו ושרי. וכן מתבאר מדברי החסדי דוד בביאור לתוספתא

הב"י בסי' שי"ד הביא את התוספתא בשבת פ"ז וביצה פ"ג קורע אדם עור שעל פי החבית ובלבד שלא יתכוין לעשות לה זינוק ע"כ. והובא במג"א ובשאר אחרונים. והרב הלר כתב שאין כאן חידוש בהלכות קורע וראיה שהרי"ף והרמב"ם והרא"ש ושאר ראשונים לא הביאו תוספתא זו, וכתב לפרש דמיירי שפותח את העור שעל החבית כעין פתיחת מגופה וכדומה, ורק זה ההיתר, וכתב לדייק כן גם מהב"י ע"ש.

והנה מה שכתב שהרי"ף והרא"ש ועוד לא הביאו תוספתא זו – אין זה טענה, דהא הרבה מדיני התוספתא לא העתיקו, ואין ללמוד מהשמטתם דבר.²

ובעצם פירוש התוספתא - מצאנו בגדולי

י. [א.ה.] לא הבנתי מה עשה כאן הרב המשיג שחולק על המג"א שכתב בשם הירושלמי דלאו בכלים גמורים איירי, ומתכסה בהשגתו תחת כסותו של הארחות חיים, כשאין שום רמז מה היא דעת האר"ח בזה שהרי העתיק את הדין של חותלות כמו שהשו"ע העתיק, וכל הפלפולים בדעת הירושלמי הם של הרב המשיג שבא לחלוק על המג"א, [ועל המ"ב והכה"ח] ואינם עניין לדעת הארחות חיים.

תשובתי : כונתי ברורה, שלאחר שמצינו במאירי ובמיוחס לר"ן שכתבו את הדימוי של שבירת כלים לקליפי אוכלין, ובהם ודאי שהכונה לכלים גמורים - פשוט שגם האר"ח כתב דימוי זה כונתו להכי. ומה שנתלה המג"א במילה 'חותלות' - הוכחתי שאין הכונה כמו שפירש הוא, אלא בכל כלים מיירי, וכנראה שעל זה אין לרב הלר תשובה, וכבר כתבתי שאת הראיה מהירושלמי כבר האחרונים דחו.

יח. [א.ה.] עיקר טענתי היא שאם יש תוספתא שהם כן העתיקו סימן שכשראו שיש דין חשוב ויסודי הם 'ידעו' להעתיק תוספתא, וכאן זה דין כ"כ יסודי ומהותי שלולי התוספתא לא נדע בכלל שיש היתר לקרוע משהו לצורך שבת וכמו שבארתי בארוכה שבפשטות ההיתר הוא רק משום שאין בניין בכלים, ולכן תימה גדולה היאך לא העתיקו תוספתא זו בין אם החידוש בתוספתא הוא שאין איסור קורע בעור שגם זה דבר מופלא שאין לו זכר לא בבבלי ולא בירושלמי ולא בראשונים ולא בגדולי הפוסקים, והראיה היחידה לזה היא רק מהתוספתא הזו! והרי הרא"ש בודאי לא סובר שזה כלול בדין שובר אדם את החבית שהרי כתב שסיבת ההיתר של שובר את החבית היא בגלל שאין סתירה בכלים, וא"כ מדוע לא העתיק את התוספתא להשמיענו היתר קריעה בעור? מוכח שלא סבירא ליה שיש היתר מיוחד בדברי התוספתא.

תשובתי : מדברי הרב הלר ניכר שעבר על כל התוספתא ויודע בבירור שכל תוספתא שיש בה דין מחודש הביאוהו הראשונים הנ"ל להלכה, ואם לא הביאוהו זה ואמר שאין דין זה להלכה. אני לא הגעתי למדה זו, ולכן אני מסתמך על דברי האחרונים כולם שפשוט להם לא כסברתו של הרב הלר, ועי' לקמן.

מנורה ר"ע מולקנדוב ורא"י הלר הכהן בדרום שכה

ס"ק י"ג) ע"כ. ושם הביא המג"א תוספתא זו. ומבואר גם מדבריו שהבין שקורע את העור או הבגד עצמו ושרי. ואף לדעת המאירי דס"ל שאין היתר של קלקול לצורך אוכל נפש – בדבר שהוא טפל מודה, וכקליפי אגוזים וכנ"ל, ולכן גם לדעתו ההסבר הוא כנ"ל.

אמנם הרשב"א במקומות הנ"ל הביא תוספתא זו יחד עם סתירת חבית וחוללות, ובהם לדעתו אין איסור כלל, דהא בשבת קמ"ו ע"א הסביר בזה את המשנה של שובר אדם את החבית, משום שאין בסתירה שום איסור, ולכאורה נראה מדבריו שגם בקריעת העור הנ"ל אין שום איסור, ולא שיש איסור מדרבנן והתירוהו לצורך שבת.

בביצה שכתב שתוספתא זו היא כר"ש דס"ל במלאכה שאצל"ג שפטור, וכאן כיון שהתיקון נעשה ביין ולא בעור הוי קלקול בעור, ולצורך אכילה מותר לקלקל, וביאר שלכן הרמב"ם דס"ל מלאכה שאצל"ג חייב עליה השמיט תוספתא זו, והרשב"א דס"ל שפטור עליה העתיק תוספתא זו [בחידושו] לביצה ל"א ובעבודת הקדש שער ב', וגם הוא תמה על הפר"ח הנ"ל מתוספתא זו ע"ש. ומבואר דס"ל שקורע את העור ממש. והפתח הדביר בסי' שי"ד דף ר"ח ע"א הביא דבריהם וכתב שהם חזקים כראי מוצק עי"ש. וכ"כ החיי אדם כלל כ"ט אות ד' וז"ל כלים שכרכו סביב פיהם בבגד או עור וכרכן במשיחה מותר לקורען שאינו אלא מקלקל ומותר לצורך שבת (מג"א סי' שי"ד

יט. [א.ה.] כיון דהוכחתי מהב"י ומהדרכי משה שהם לא פירשו שהכוונה לקריעת העור, [ובזה מיושבים דברי הפר"ח מהשגת האחרונים], ולא כתב מעכ"ת שום דחייה לזה, לכן לענ"ד עדיין יש להחמיר כל זמן שאין ברור לנו ההיתר. והרי החסדי דוד ביאר לפי דרכו למה השמיט הרמב"ם את ההיתר הזה, הרי שהיה פשוט לו שאין ההיתר מובן מתוך המשנה של שבירת החבית, ולפי דבריו מוכח מהשמטת הטושו"ע להחמיר בזה. **תשובתי:** לא כתבתי דחיה לדברי הרב הלר בביאורו בדעת הב"י והדרכ"מ משום שאין דבריו מוכרחים כלל אלא לפלפולא בעלמא וכפי שיראה המעיין, ואדרבה לדבריו יוצא שאף אחד מהאחרונים לא ידע ללמוד את הב"י והדרכ"מ כפי שלמד הוא, ואין דרכנו בזה אלא בסיוע דברי הראשונים ולא בסברא בעלמא. ומה שכתב בדעת החסדי דוד - תימה הוא, שהחס"ד ס"ל שהב"י שהביאו להלכה זהו משום שפוסק כר"ש, וס"ל שלמעשה קי"ל כתוספתא זו. וכבר מצאנו הרבה דברים שהביאם בב"י ולא בשו"ע, ואין זו אומר דלא ס"ל כן.

[א.ה.] עיין בשו"ע סי' של"ד סעיף כ"ז שהביא את [אחרי שהביא בסתם שמותר] דעת הרמב"ם הסובר שמלשאצל"ג חייב עליה, וראיתי בכה"ח שכותב שכשהביא כך כוונתו שראוי לחוש לדעה זו לכתחילה, ועכ"פ צריך לדעת שההיתר הוא לא לכתחילה.

תשובתי: הכף החיים עצמו בסי' שי"ד העתיק את התוספתא להלכה, וגם כל האחרונים הנ"ל העתיקה ופירושה כדכתבתי, וגם הב"י העתיקה בסתם, ולא עלינו תלונותיך כי אם עליהם. ומצאנו בעוד מקומות בהלכות שבת שהאחרונים לא חשו לדעת הרמב"ם הנ"ל ונקטו לעיקר שמלאכה שאצל"ג פטור.

ב. הן אמת שכבר הקשה עליו הקצות השולחן בסי' קמ"ה הערה ג' שהרי השו"ע פסק שאסור לסתור כלי שלם לצורך מה שבתוכו ולא התירו מקלקל לצורך שבת ואין התיר כאן לקרוע 'בגד' [נשיש בו משום קורע לכל הדעות] לצורך מה שבתוכו עי"ש. וכנראה שצריך לחלק בדעתו בין קורע לסתור וכפי שכתבו הרב משה נפתלי קנייגסברג בכתב העת 'העמק' ניסן תשל"ט והרב יצחק דרזי בקובץ אליבא דהלכתא גליון ע' שאפשר לפרש דשאני מלאכת סותר שצורתה שבירה בדרך קלקול על מנת לבנות במקומו, ולכן בשבירת חבית הוצרכו לטעם שאין סתירה בכלים, משא"כ במלאכת קורע שצורתה קריעה דרך תיקון, די בכך שעושה בדרך השחתה להוציא מצורת המלאכה, והתירו כשעושה לצורך שבת עי"ש. ועכ"פ הח"א התיר קלקול בקריעה לצורך אוכל נפש. וה"ה לשקיות מזון דידן.

קורע בדבר שהוא גוף אחד

אחרונים דס"ל כן.

ומה שחילק הבה"ל בסי' ש"מ סי"ג בין אם מתקן בשני החלקים או רק בחלק אחד אינו נראה מסתימת לשון הרמב"ם ושו"ע, אלא דבכל גווני אסור רק מדרבנן משום מיחזי כמתקן.^{כב}

ואף שנייר נעשה ג"כ מחלקים ואינו גוף אחד מתחלתו – מ"מ נעשה לגוף אחד משא"כ בגד שגם לאחר התפירה נחשב לחלקים מחוברים, והראיה שלאחר שקרע את הבגד נראים החוטים המחוברים את הבגד משא"כ בנייר ודוק, וע"ע בפסקי תשובות סי' ש"מ הערה 301.

ואפשר שהרשב"א ס"ל כדעת הגר"ז בסי' ש"מ שביאר בדעת התוספתא שאין קריעה בדבר שהוא גוף אחד כמו עור ונייר אלא רק בבגד הארוג מחוטין הרבה או במדבק עורות או ניירות ומפרידם מדיבוקם שמפריד כמה גופים אבל בגוף אחד לא שייך עי"ש. והסכים לזה התהלה לדוד שם. וכ"כ מדנפשיה החיי אדם בנשמת אדם כלל כ"ט אות ב' עי"ש.^{כא} וכן האריך בזה הקצות השולחן לקיים דברי הגר"ז, ופירש אחרת בכוונת הירושלמי ואין סתירה לדברי הגר"ז מהירושלמי עי"ש. וע"ע בהגהות בני בנימין על הרמב"ם פי"א ה"ו שגם עמד בסברא זו. וכ"פ בשו"ת אול"צ ח"א סי' כ"ו. וע"ע בספר פסקי תשובות סי' ש"מ הערה 302 עוד

האם קריעת שקית שוקו או שלוק חשיבה תיקון או קלקול

בדיוק כמו שקית חלב, ובתחלה היו רק שקיות לפני שפשט עידן בקבוקי הפלסטיק או הקרטון, וזה גם יותר זול, ולא עשוי כדי

ומה שכתב הרב הלר שקריעת שקית השוקו היא תיקון משום שכך הילדים מתענגים לשותות וכו' – אינו נראה, דשקית השוקו היא

כא. הבה"ל בסי' ש"מ כתב שהחיי"א חזר בו מכח הירושלמי שהביא עי"ש. אולם אינו מוכרח, וכפי שהעירו בספר מנוחת אהבה ובספר דברות יעקב ועוד.

[א.ה.] דברי הבה"ל אינם נדחים ממה שהעירו האחרונים הללו, והרי הח"א סיים שבקריעת נייר יש בודאי איסור דרבנן, ומסכים שאסור לקרוע מכתב לצורך מה שבתוכו, וא"כ מבואר שחזר בו ממה שרצה לומר שיש קולא מיוחדת בקורע, ואין אלא היתרא דמקלקל. גם ראיתי בספר קצות השבת שהעלה צד לפרש את הירושלמי שיש איסור קורע בעורות שהכוונה על מקום דיבוק העורות, אבל דחה פירוש זה דא"כ למה היה הירושלמי צריך להעמיד בעורות רכים, הרי אם קורע במקום הדיבוק יכול לקרוע גם עורות קשים שבאמצעם אינו יכול לקרוע, עכ"ד. וא"כ אחרי שהביא הח"א את הירושלמי בפשטות חזר בו, ולא כ"כ הבנתי היכן ראו המחברים הנ"ל שהח"א לא חזר בו?

תשובתי: המעיין היטב בדברי החי"א ובספרים הנ"ל יראה כן, וא"צ להאריך בזה.

כב. [א.ה.] אין ראוי לת"ח שכמותו להכניס ראשו לויכוח בין רבינו המ"ב לבין רבינו הגר"ז, ולכתוב שדברי הבה"ל אינו נראה, וד"ל.

תשובתי: יישר כח לרב הלר שחרד מאוד על כבודו של המ"ב, אבל אנו עסוקים בליכון ההלכה למעשה במקורותיה, והרי הרב הלר עצמו מכניס ראשו לחלוק על כל האחרונים בביאור התוספתא ומפלט לעצמו דרך בהבנת דברי הב"י, ודי בזה.

המ"ב כמדומני שהוא היחיד שחלק על הגר"ז, רוב האחרונים הסכימו לגר"ז וכפי שיראה המעיין במקורות שצינתי, ומה לעשות שאכן דברי הבה"ל ביישוב דברי השו"ע דחוקים וקשים מאד?

מנורה ר"ע מולקנדוב ורא"י הלר הכהן בדרום שכו

הדבר פשוט שעושים זאת בשקית כדי לחסוך בעלויות ואף אחד לא מכוין ליהנות בשתיה דרך השקית מאשר אם היה בכלי אחר או במקל [כמו ארטיק]. ולכן גם קריעת השקיות הנ"ל דינם כקלקול וכנ"ל.

'שיתענגו' משתיה זו, והראיה שכיום יש שוקו בבקבוקים קטנים מפלסטיק או קרטון, ומלבד המחיר שזה עולה מעט יותר – לא ראיתי מעדיפים את השקית להתענג בשתייתה דרך החור שבשקית.^כ וגם בשלוק

קריעה שיש בה תיקון האם נקראת מלאכה הצריכה לגופה או לא

מה שכתב הבה"ל שהריטב"א במכות ג' ע"ב שכתב דבכה"ג הוי מלאכה שאצל"ג ולר"ש פטורי – דעה יחידאה הוא, יש לציין שהריטב"ן שם הוא מקור דברי הריטב"א וגם הוא ס"ל כן, וז"ל איכא למימר כיון דקורע ע"מ לתפור הוא דמחייב ושלא ע"מ לתפור פטור סד"א ה"נ פטור, קמ"ל הכא מתקן כלי הוא וחייב עי"ש, ומבואר שאע"פ שיש שם תיקון בגוף הבגד אינו חייב משום קורע אלא משום מתקן, דהוי גמר מלאכת הבגד.^כ וכן הביא בספר טל אורות במלאכת הקורע את

הרב הלר נקט בפשיטות כדעת הבה"ל בסי' ש"מ סי"ד שקריעה שיש בה תיקון, אע"פ שאינו ע"מ לתפור, אסורה מהתורה גם לדעת ר"ש שמלאכה שאצל"ג פטור עליה עי"ש.

אולם נראה שהעיקר בזה הוא כדעת הב"י בסי' שי"ז והנשמת אדם ורוב האחרונים שקריעה שאינה ע"מ לתפור, אף שיש תיקון בגוף הדבר – לדעת ר"ש, שכמותו אנו פוסקים לעיקר, אין איסורו אלא מדרבנן וכפי שנבאר בס"ד;

כג. [א.ה.] אני בדקתי את המציאות והתברר לי שאם מציעים לילד שיבחר או כוס שוקו או שקית שוקו הוא מעדיף שקית שוקו, וכן שלוק אם אני מוציא לילד את השלוק מהניילון הוא אומר מה אתה מביא לי חתיכת קרח (אפילו שהוא מתוק), כל ההנאה היא למצוץ את הקרח מהחור הקטן בשקית, וא"כ בילדים חללו שמגלים דעתם שהשתייה מהשקית הנאה היא להם בודאי שאסור. תשובתי: בטלה דעתם אצל הילדים הנורמליים. אותם ילדים יעדיפו מן הסתם גם לקחת גורגרות מתוך חבית שבורה כיון שכיף להם להתעסק עם שברי חבית, ואולי נאסור גם בזה? כד. וכע"ז כתב הריטב"א בדף קמ"ט ע"א גבי מוחק וז"ל וכן למאן דאמר שמא ימחוק משום איסורא דרבנן הוא שהרי אין זה מוחק על מנת לכתוב [ב]מקומו עי"ש, הרי שאף שהמחיקה היא תיקון מ"מ אין בזה איסור תורה.

ובתוספתא פ"ב הי"א איתא המוחק ע"מ לתקן כל שהוא חייב עי"ש, ולכאורה נראה מזה דלא כריטב"א הנ"ל. ואפשר לומר שהתוספתא היא כדעת ר' יהודה. אולם החסדי דוד שם פירש בזה"ל המוחק ע"מ לתקן מיד בלא כתיבה כגון שנפלה טיפת דיו ע"ג כתב בין שתי אותיות וכיוצא ומוחק הטיפה עד שנשארו האותיות כתיקונן היינו דקתני סיפה דחייב בכל שהוא ע"כ. ומבואר שזהו ממש מוחק ע"מ לכתוב, אלא שהכתיב אינה בעתיד אלא כעת, וזה החידוש שבזה חייב בכל שהוא, ואתי אף לר"ש.

כה. [א.ה.] הנה יש לי קושיא על הבנת האחרונים לתלות שהיסוד של הראשונים והב"י לבאר את ההו"א שפטור בפותח בית הצואר הוא רק אליבא דר"ש דמלשאצל"ג פטור, דא"כ קשה לי על זה הרי זו מימרא של רב יהודה אמר רב, ורב סובר במלשאצל"ג כרבי יהודה, כך ראיתי שכתב המ"מ בפ"א מהל' שבת הל"ז [כדבר ידוע עי"ש], (וכ"כ הבעה"מ בסוף פרק שמונה שרצים דהכי קים להו דבכל השבת כולה לא סבר לה רב כר"ש!! וציין לבעה"מ הוה הרמב"ן במלחמות בפרק כל כתיב, א"כ חזינן דקים להו דרב ס"ל מלשצל"ג חייב!) וא"כ איך כתבו הראשונים בדברי רב שהיה הו"א שפטור על קריעה שאינה ע"מ לתפור הרי רב סובר כר"ש? מוכח שיסוד זה אינו קשור למלשאצל"ג, ובאמת לא הריטב"א ולא הרמב"ן ולא הב"י

וכפי החילוק שכתבנו לקמן בשם הבית שאול ע"ש.

ואפשר עוד לומר שכיון שצורך המצוה היא ללבוש את הבגד כך – חשיב כתפירה ממש, ובזה לא יסתרו דבריהם כלל. **ושוב** מצאתי כן להדיא בספר מגן אבות למהר"ם בענט במלאכה הקורע וז"ל אך קשה לפ"ז בקורע על מתו למה חייב נהי דהוי תיקון מכ"מ אינו ע"מ לתפור וכו', וצ"ל ג"כ דהמצוה מחשיבו והו"ל כאילו נעשה ע"מ לתפור ע"ש^{כח}.

ומה שכתב הבה"ל בדעת רש"י בשבת ק"ה ע"ב דכתב שם דקורע על מתו פטור משום משאצ"ל דהוי כמוציא את המת לקוברו ולא כתב בפשיטות הטעם משום

הרמב"ן והריטב"א הנ"ל והאריך שכן עיקר וכדעת הב"י ע"ש. וכ"כ בספר משמרות כהונה במכות ג' ע"ב להוכיח מדברי הרמב"ן הנ"ל דלא כהפר"ח ביו"ד סי' קי"ח דס"ל שקורע ע"מ לתקן חייב ע"ש.

אמנם הרמב"ן והריטב"א בשבת ק"ה ע"ב ס"ל למעשה שקורע על מתו חייב גם לר"ש כיון שבאותה שעה שקורע צריך הוא לבגד קרוע וזהו מלבושו דבאותה שעה, מלאכה הצריכה לגופה היא, מקרא מלא דבר הכתוב עת לקרוע ועת לתפור [לשון הריטב"א], ומבואר שלא צריך ע"מ לתפור ממש, מ"מ שם זהו צורך מצוה^{כז} וצורך מלבושו באותה שעה, משא"כ בקריעה לצורך תיקון שאינו של מצוה לא מצינו להם שיחייבו^{כח}, ואדרבה מבואר מדבריהם שפטור,

תלו את זה במחלוקת ר"י ור"ש אלא כתבו בפשיטות דכיון דבעינן קורע ע"מ לתפור היה הו"א דפטור, מוכח שהיה להם חילוק יסודי בין קריעת בית הצואר לשאר קריעות, ולכן סברו דקריעת בית הצואר אינה מלאכת קריעה כלל לכו"ע. ואף שהח"א [ועוד אחרונים] תלו את זה במח' ר"י ור"ש אבל מדברי הראשונים שהבאתי מוכח דלא בזה תלוי היסוד שכתבו.

תשובתי: כבר כתבו אחרונים רבים לדחות את דברי המ"מ והוכיחו בכמה ראיות שרב סובר כר"ש במלאכה שאצל"ג, ומהם החת"ס בחידושיו לשבת מ"ה ע"א, שו"ת שו"מ ח"ד מהדו"ק סי' מ"ו, שו"ת תורת רפאל סי' צ"ו, ועוד.

כו. [א.ה.] יש כאן הרכבה של שתי סברות שונות, חדא שעושה מצות קריעה, אבל זה לבד לא סגי לראשונים וכמו שהוכיחו שמצוה לחוד לא חשיבא מלאכה הצל"ג, ויש כאן עוד סברא שיש תיקון בבגד שהוא נצרך לבגד קרוע, וזה סברא אחרת שיכולה לעמוד בפני עצמה שמה שהאדם נצרך אליו זה הוא הצריכה לגופה לר"ש. אבל לומר שכל סברא בפני עצמה אינה מועילה ומחברים את ב' הסברות, זה קצת מחודש בסברא איך ב' הסברות מצטרפות, ובפרט שאין לזה שום רמז בראשונים שלא פירשו לנו את 'מעשה המרכבה' הזה של הרכבת ב' הסברות ביחד.

כז. [א.ה.] בדברי הראשונים משמע שדחו את הטעם של מצוה, ואמרו את הטעם של תיקון הבגד שהרי הריטב"א הביא את הפשט של תוס' שזה משום מצוה והקשה על זה שגם קבורת מת היא מצוה, ולכן הביא את הרמב"ן שזה משום שצריך בגד קרוע, דהיינו ולא המצוה היא המחייב. וכן הרשב"א כתב בהביאו את דברי התוס' 'הואיל ומצוה קעבד' וכתב על דברי התוס' ואינו מחוור ועל זה הביא את הת' משום דצריך ללבוש בגד קרוע, הרי שלא ס"ל הטעם של מצוה.

תשובתי : אדרבה מדברי הראשונים הנ"ל נראה שהטעם של מצוה נשאר והוסיפו עוד תנאי מלבד צורך מצוה, וכמו שפירשתי. ועי' לקמן שהבאתי שכ"כ להדיא בספר בית יחזקאל [סרנא] ובספר אילת השחר בדעת התוס' והראשונים הנ"ל.

כח. [א.ה.] לא הבנתי סברא זו כלל, היאך אפשר שאדם שנצרך לבגד קרוע זה יהיה נחשב כאילו ע"מ תפירה, ואדם שנצרך פתח בית הצואר (שזה בגד מתוקן) יהיה נחשב קריעה, וכי התיקון של פתח בית הצואר אינו חשוב כמו מי שהוכרח לילך בבגד קרוע מחמת חיוב קריעה שעליו?

ולפ"ז גם הרשב"א והר"ן שם שהסכימו לדעת רש"י שאין בקריעה על מתו איסור תורה, זהו מהטעם הנ"ל דלא הוי ע"מ לתפור וכחסבר הריטב"א, דלא מצאנו בראשונים מי שיפרש בדעת רש"י כחסבר הבה"ל.

וב"ד הרי"ד בפסקיו וז"ל ר' יהוד' מחייב בכל מלאכה, ואף על פי שאינו צריך לה, דומיא דמוציא את המת לקברו שאינו צריך לגוף המת, והכא נמי אף על פי שאינו צריך לגוף הקרעים חייב. ור' שמעון פוטר מפני שאינו צריך לגוף הקרעים, ובאי זו קרעים מחייב ר' שמעון בקורע על מנת לתפור, שהוא צריך לגוף הקרעים ע"כ. הרי להדיא שרק בצריך לגוף הקרעים חייב לר"ש ולא בסתם תיקון.

ובן מתבאר מדברי הרא"ש פ"ז ס"ב שהעלה שמתיר אינו חייב אלא בע"מ לקשור עי"ש. והנה הבה"ל בסי' שי"ז ס"א כתב בזה"ל והנה בעיקר הדין צ"ע לי על דברי הרא"ש דאף דאם נימא דבעינן בזה דומיא דמשכן הלא גם בקורע דאיתא במשנה בהדיא דבעינן ע"מ לתפור ומשום דבמשכן כן היה כדאיתא בגמרא ואפ"ה קי"ל דה"ה בקורע ע"מ לתקן וכמו שמוכח בסוף סימן ש"מ עי"ש וע"כ הטעם משום דכיון שיש תיקון ע"י קריעתו כקורע ע"מ לתפור דמי א"כ ה"נ בשיש תיקון ע"י התרתו הקשר כמתיר ע"מ לקשור דמי ע"כ. ודבריו צע"ג, דמאי מקשה מסי' ש"מ, הרי שם אלו דברי הרמב"ם, והריטב"א חולק על זה וכפי שהסכים הבה"ל עצמו בסי' ש"מ, וא"כ הרא"ש ס"ל כדעת הריטב"א. ובאמת שמוכרח שהרא"ש ס"ל כן, דאם במתיר שלא כתוב במשנה ע"מ לקשור ס"ל לרא"ש שצריך ע"מ לקשור [נורוב הראשונים פליגי עליה שם, ומהם הריטב"א שכתב להדיא של"צ ע"מ לקשור] – בודאי

דהוי שלא ע"מ לתפור אלא ודאי דשלא ע"מ לתפור נמי חייב אף לדעת רש"י היכא דניחא ליה גוף התיקון שמכיון הקריעה בשבילה עכ"ד – בריטב"א בשבת ק"ה ע"ב הבין בדעת רש"י שהטעם הוא משום דלא הוי ע"מ לתפור, וז"ל פרש"י ז"ל דאה"נ וכו', שאין קריעה מלאכה הצריכה לגופה אלא כשקורע על מנת לתפור עי"ש. ועוד שהרי הרמב"ן והריטב"א הנ"ל כתבו כן להסביר דעת רש"י גבי פותח בית הצואר למה אינו מחייב משום קורע, וא"כ גם שם הבינו בדעת רש"י כן. וכן פירש בדעת רש"י בשו"ת אחיעזר ח"ב יו"ד ס"ה וז"ל וזה נראה שיטת רש"י בשבת ק"ה בקורע על מתו דלר"ש דס"ל מלאכה שאצל"ג פטור אינו חייב על הקריעה והתוס' שם בד"ה הא תמהו על זה דהא הוי מלאכה הצריכה לגופה כיון שהוא צורך מצוה, ולמש"כ סברת רש"י דכיון דקורע במשכן היה רק לתכלית ע"מ לתפור א"כ עיקר מלאכה הצריכה לגופה בקריעה הוא ע"מ לתפור וכל שהוא לתכלית אחר מה שצריך לקרוע חשיב מלאכה שאצל"ג ולא הוי מלאכה כלל עי"ש. וב"כ בספר בני ציון [לכטמאן] סי' ש"מ אות ט"ו וז"ל והנה רש"י לשיטתו דבעינן ע"מ לתפור דוקא ולפיכך אע"פ שהוא צורך מצוה וחשיב תיקון פטור לר"ש עי"ש. וכן נקט בפשיטות היעב"ץ בספרו משנה לחם [על המשניות] וז"ל דלא בעינן ע"מ לתפור אלא לאפוקי קורע גרידא דמקלקל הוא, אבל במתקן עמה שום דבר סגי לחייב עליה דתנא דידן ס"ל כר"י דמחייב אף במלאכה שאצל"ג בשיש בה רק איזה תקון אצל דבר אחר כדשמענין בדוכתי טובא במכילתין ע"כ. ומבואר מדבריו שלר"ש פטור בכה"ג, וע"כ בדעת רש"י אמרה, דאל"כ כמאן ס"ל. וכן המנחת חינוך במוסך השבת [מצוה ל"ב] אות כ"ד הסכים בפשיטות לח"א שלר"ש פטור עי"ש.

שבקורע שכתוב ע"מ לתפור דס"ל לרא"ש שצריך ע"מ ממש. וא"כ גם הרא"ש ס"ל כן.

וגם אם נאמר שלא צריך ע"מ 'לתפור' דוקא, אלא סגי בע"מ 'לתקן', נחלקו הראשונים האם תיקון של מצוה חשיב תיקון או לא, ונחלקו האחרונים בדעתם האם תיקון של רשות חשיב תיקון יותר ממצוה או פחות;

הנה הבה"ל פשיטא ליה שקריעה לשם מצוה חשובה פחות תיקון מאשר קריעה לצורך תיקון רגיל, ולכן כתב שהתוס' בדף ק"ה ע"ב ורי"ו דס"ל שהקורע על מתו חייב גם לר"ש משום צורך מצוה – כ"ש דס"ל שקורע לשם תיקון חייב. ורש"י דס"ל שפטור – זהו רק לצורך מצוה, אבל לצורך תיקון דעלמא גם לרש"י חייב עי"ש. אולם בספר בית שאול על המשניות [להגרי"ש נתנזון] פ"ז דשבת כתב לתרץ את קושיית הגרע"א על הב"י מהתוס' בדף ק"ה ע"ב בזה"ל ובלא"ה י"ל דשם הוי קריעה מצוה ולכן חשיב הקריעה תיקון דהוי תיקון מצוה,

משא"כ בשאר קריעה רשות ע"כ"ט. ומבואר דס"ל איפכא מהבה"ל, דקריעה של מצוה חשיבה תיקון יותר מקריעה של רשות, וא"כ אין ראייה מהתוס' ורי"ו דס"ל שקריעה של תיקון אסורה מהתורה לדעת ר"ש, ואדרבה יש ראייה מרש"י דס"ל שפטור, דאם במצוה פטור כ"ש ברשות. ויתכן שכך הבין הריטב"א הנ"ל בדעת רש"י, ולכן כתב בדעתו בפשיטות שרק ע"מ לתפור חייב. ושו"ר שכ"כ בספר בית יחזקאל [סרנא] על מסכת שבת ס' ט"ו אות ג' באורך ודחה את דברי הבה"ל, וסיים שנראה שדעת הנשמת אדם נכונה ואין שום ראייה מהראשונים שלא כדבריו עי"ש. וב"כ בספר אילת השחר על מסכת שבת דף ע"ג עי"ש.

ובסברא זו נראה גם מלשון הרי"א בפי"ג שכתב: קרע על מנת שלא לתפור, אם יש לו צורך באותה קריעה, כגון שהוא קורע על מת שהוא חייב לקרוע עליו וצריך לתקן לעצמו בגד קרוע, כמו שצריך כל אדם לתקן לעצמו בגד הראוי לו, הרי זה חייב על

כט. [א.ה.] בסברא אין דבריו מובנים הרי כל הל"ט מלאכות של שבת הם תיקון מציאותי, וזה דבר פשוט שתיקון מציאותי הוא עיקר מלאכת מחשבת, וכל מי שעושה מלאכה בשבת חייב אפילו שהוא עושה רק מלאכת רשות, ולגבי תיקון של מצוה זה סוגיא בדף קו. כשיש קלקול שיש בו מצוה אם חייבים על עשייתו או לא, (כלומר חפץ שהתורה חייבה לעשות בו דבר שלפי המציאות הוא קלקול האם עשיית הדבר הזה בחפץ נחשבת מלאכה כי מחמת ציווי התורה זה נחשב כתיקון בחפץ או לא) וא"כ היאך אפשר לומר שמי שקורע בית הצואר שיש כאן תיקון מציאותי של בגד יהיה פטור כי זה קריעה של רשות, ומי שקורע בגד מחמת מצוה קריעה יהיה חייב כי זה תיקון מצוה, וצ"ע. ומה שהביא לקמן בשם ה'משא למלך' לבאר דהואיל ויש חיוב קריעה לכן המעשה קריעה הוא חשוב, איני רואה טעם בזה, הרי ב'מלאכת מחשבת' בעיני תיקון של החפצא ולא מה שהגברא מקיים מצוות, ובפרט כאן שמדובר בקריעה בשבת שאסור לעשותה, והגברא עבר איסור גמור, [רק שלא פוסלים את הקריעה מחמת מהב"ע כמו שהביאו הראשו' בשם הירושלמי] א"כ איזה חשיבות יש במעשה איסור כזה, ואם הראשונים היו מתכוונים לסברא מחודשת כזו היו מפרשים לנו את כוונתם ולא היו מבארים רק את התיקון של הבגד הקרוע בלי לבאר את החשיבות של המעשה מצוה, וצ"ע.

תשובתי: בשביל לסבר את האוזן אביא דוגמא לזה [אף שאפשר לדרן ולחלק כמה חילוקים] מענין מחיצה בשבת, שמחיצה המתרת אסורה ומחיצה שאינה מתרת מותרת, אף שפעמים רבות האדם צריך את המחיצה שאינה מתרת יותר מהמתרת, כגון שרודף אחריו כלב וכדומה וסוגר בפניו את הפתח ע"י מחיצה, ואם לא היה הורגו, האם זה חשוב לו פחות מאשר קיום מצוה סוכה וכדומה? כעין זה כאן, כדי שקלקול יהפך לתיקון צריך שיהיה צורך חשוב מאוד, ומצוה עושה אותו צורך חשוב, ורשות לא.

מנורה ר"ע מולקנדוב ורא"י הלר הכהן בדרום שלא

ואיסור תורה מצד מתקן מנא [כפותח בית הצואר] לא שייך כאן, משום ששם הבגד לא גמור מעיקרו, שהרי הוא לא נפתח מעולם, ואין לו שום שימוש, והקריעה היא 'תיקון הבגד' והכנתו ללבישה וגמר סיום התפירה, משא"כ כאן השקית היתה שקית גמורה והכניסו לתוכה דברי מאכל או משקה ומשמשת לאיחסונם, אלא שכעת רוצה להוציא את דברי המאכל, ולכן אין לדמות נידון דין לפותח בית הצואר. ועוד דהתם הפתח עשוי להכניס ולהוציא, משא"כ הכא הפתח עשוי להוציא בלבד.

נמצא שדעת הרי"ד, הריטב"א ומהר"ם שהתירו מקלקל לצורך אוכל נפש.

דעת המאירי, המיוחס לר"ן והארח"ח שהתירו מקלקל בדבר המחזיק ועוטף את האוכל וטפל אליו.

הרבה מגדולי האחרונים [ומהם הטל אורות, החסדי דוד, החיי אדם ועוד] ביארו בתוספתא שמותר לקרוע עור שעל פי החבית להגיע ליינ משום שהוא מקלקל לצורך שבת ואף בדבר שאינו אוכל נפש אלא צורך שבת [כמבואר ברשב"ץ ועוד].

הגר"ז ביאר בתוספתא שבדבר אחד כמו עור או נייר אין דין קורע, והסכימו לו הרבה אחרונים [ומהם החיי אדם, התהלה לדוד, הקצות השולחן, הבני בנימין, האור לציון ועוד].

קורע על מנת לתקן לדעת רוב הראשונים והאחרונים הוי מלאכה שאצל"ג ופטור לדידן דק"ל כר"ש.

ולפי הנ"ל נראה שמותר לפתוח שקיות מזון או אריזות שיש בהם מוצרי חד פעמי וכדומה שהם לצורך השבת, אף שמשאיר את

קריעתו ע"כ, הרי שביאר שהסיבה שחייב בקריעה על מתו זה משום שקריעתו זוהי תפירתו, שהרי כמו שכל אדם הולך עם בגד תפור וזהו תיקונו, כך הוא הולך עם בגד קרוע וזהו תיקונו, ולפ"ז תיקון דעלמא אינו בכלל זה. וראיתי בספר משא המלך בסוסי' ש"מ הסבר נפלא לסברא זו, שבקורע ע"מ לתקן דעלמא – אם מצא קרוע אינו קורע, דאין ענין בקריעה עצמה אלא בתוצאה, משא"כ בקריעה של מצוה שאם מצא קרוע חייב לקרוע – יש חשיבות לעצם הקריעה שהיא היא גורמת התיקון.

וא"כ אין ראייה מהראשונים דס"ל שקורע על מתו חייב, שה"ה גם לקריעה שיש בה תיקון וכנ"ל.

וא"כ נמצא שאדרבה דעת רוב הראשונים שקריעה שיש בה תיקון של רשות אין בה חיוב לדעת ר"ש, ודלא כמו שנקט הבה"ל.

ומה שנסתייע הבה"ל מלשון השו"ע שהעתיק את לשון הרמב"ם ש'חייב', וכתב שחזר בו מדבריו בב"י ובכס"מ – כבר הביא בספר לוית חן עמ' רכ"א את דברי ספר מאורי אור חלק באר שבע דף קי"ד ע"א שכתב שהשו"ע העתיק לשון הרמב"ם במלואה, אבל אין כונתו לפסוק כדבריו בכל פרט ופרט, ובספר לוית חן שם הביא ראיות רבות ממקומות אחרים שכתבו כן הפוסקים על דברי השו"ע ומהם מדברי המ"ב עצמו בסי' שי"ח סקס"ב עי"ש, וא"כ אין שום הכרח שהשו"ע חזר בו מדבריו בב' מקומות הנ"ל. ועוד שהמג"א ושאר אחרונים בסי' שי"ז העתיקו להלכה את דברי הב"י, וא"כ לא ס"ל שהב"י חזר בו וכנ"ל.

וא"כ בנידון פתיחת אריזות אין לדון מצד קורע דאורייתא שהוא מתקן, שהרי לא נעשה ע"ד לתפור וכנ"ל.

כלי וכדומה], ולא חילקו בזה, אלא כיון שלא מכוין לעשות כלי, דהיינו שאין הפתח יפה, שריל.

ולפ"ז אין הבדל אם פותח שלוק או איגלו בקרן השקית [לילד קטן] או שחותך את כל הראש [לילד גדול], וה"ה בשקית ממתיקים או שקית חלב או שוקן וכדומה – כיון שלא מכוין לפתח יפה אלא פותח בהזדמן, אם ע"י קריעה בשיניו ואם ע"י סכין או מספרים, לא ואין לו שום ענין ביושר הפתח ויופיו – הדבר מותר.

ולפתוח את שקיות הממתקים ע"י משיכת שני חלקי השקית לצדדים במקום המיועד לזה בראש השקית ועי"ז נוצר פתח

תוכן השקית בתוכה, ולא צריך לקרוע לגמרי, אלא העיקר שלא יכוין לפתח יפה.

ובגדר פתח יפה. נראה דהיינו שהפתח נאה ומשורטט ומיושר שהפתח 'בעצם' יפה, אבל אין הדבר תלוי בגודלו ובקוטנו של הפתח, דאף שהפתח קטן וראוי למזיגה, או גדול וראוי להכניס את ידו וליטול את האוכל בצורה קלה יותר – אם הפתח עקום ולא מיושר – לא חשיב פתח יפה. וראיה לדבר מה דהתירו לשבור את החבית ליטול הימנה גרוגרות ובלבד שלא יתכוין לעשות כלי, והרי גם שם יש לו אפשרות לשבור במקום יותר קטן [בראש החבית] או במקום יותר גדול [במרכז החבית] לפי הצורך שלו [אם רוצה להכניס יד אחת או שתי ידיים או

ל. [א.ה.] הנה יש כאן לרב עמנואל שליט"א טעות בהגדרת איסור עשיית נקב אשר גרמה לו להתיר איסור דאורייתא של מלאכה בשבת, דהנה כל ההיתר של שבירת החבית מחמת שהיא דרך שבירה ואינו מכוין לעשות כלי, יסודה היא שהשבירה לא יוצרת דבר חדש (כלומר כלי חדש שלא היה לו מקודם) שהרי החבית היתה לו מאז ומעולם, ומה שממשיכים הגרוגרות להיות בתוכה זה המשך מצב קיים ואינו עשיית כלי, ולכן זה מותר, וממילא לא אכפת לן שהוא בוחר לשבור חור גדול או חור יותר קטן הכל זה רק גודל המקום של השבירה בכדי שיהיה אפשר להוציא דרכה את הגרוגרות, אבל מי שנוקב חור בחבית כדי שהחור הזה ישמש אותו למזיגת יין מהחבית בזה יש איסור עשיית נקב שהוא איסור עשיית כלי, שהרי יצר וברא כאן דבר חדש (כעין כלי חדש) שלא היה מקודם, דהיינו כלי למזיגת יין, ומהאי טעמא פשוט לי שמי שנוקב נקב ויש לו קפיידא על גודל הנקב כגון בנזק שקית חלב ומכוין שיהיה בינוני הרי זה פתח יפה, שהרי עושה נקב שהוא משתמש בו, זה הוא האיסור הפשוט של עשיית כלי הוא מייצר דבר חדש שלא היה לו מקודם, אבל שבירת חבית אינו מייצר דבר חדש שלא היה לו קודם שהרי לא נוסף לו שימוש חדש [של כלי] ע"י שבירת החבית, אלא היא רק היכא תמצוי להוציא את הגרוגרות, הארכת קצת להבהיר את הדברים כדי להציל מחילול שבת שלא יתירו עשיית נקבים שמשתמשים בהם.

תשובתי: אין בדברי הרב הלר ממש. המעיין היטב במה שכתבתי יראה תשובה לטענותיו.

לא. [א.ה.] חס ושלום להתיר לפתוח (שקית חלב) ע"י מספריים, זה פתח יפה שהרי משורטט ביושר ואם חותך באלכסון הרי זה ממש עשיית פתח יפה, [ואפילו] במוסתקי אסור לפתוח פתח יפה]. וכי על קריעה כזו נכונים דברי הר"ן בביצה שעושה כלי דרך שבירה שלא בדרכו? הרי זו עשייה מתוקנת ונאה, ואינו דומה כלל למה שכתוב בשו"ע שמותר לקרוע החותלות אפילו בסכין, ששם הסכין לא בא לצורך פתח נאה אלא משתמש בו ככלי חדש לנקוב ולקרוע את החותלות שהרי זה מקלקלם, אבל פתיחת שקית אטומה בפתח נאה וישר ע"י סכין זה קרוב לודאי מלאכה דאורייתא ממש. ומי שאומר שהוא רק בא לנקוב נקב להוציא את החלב דרך קלקול אבל אינו מכוין לנקב יפה הרי זה שקר ממש, וכי אינו נהנה במה שהנקב לא גדול מדי (שאו ישפך לו החלב בכל תזוזה) ושהנקב לא קטן מדי (שאו יזול החלב בקילות קטן) הרי מכוין הוא לינקוב נקב בינוני הנוח להשתמשות. וכל דברינו הם מלבד מה שיש לדון כאן מצד איסור מחתך ומצד איסור מכה בפטיש של פתיחת שקית אטומה, שאלו סוגיות בפני עצמן, ואכמ"ל.

תשובתי: הרב הלר התעלם מהגדר שכתבתי. אף אם לא איכפת לו שהפתח יהיה ישר. הרבה פעמים הפתח

מנורה ר"ע מולקנדוב ורא"י הלר הכהן בדרום שלג

שהפתח היה פתוח באותו מקום ולאחר מכן הודבק – מותר לפותחו, אולם לדעת הרמב"ן וסיעתו – הסגירה הנ"ל חשובה חיבור ואסור לפותחו. וע"ע בשו"ע סי' שי"ז ס"ג. ומעיקר הדין אפשר להקל בזה, שהרי הפתח אינו עשוי להכניס ולהוציא^{לב} אלא רק להוציא ואין איסורו מהתורה אלא מדרבנן, וספיקא דרבנן לקולא, אולם כיון שרבים מהראשונים אוסרים וס"ל כרמב"ן וסיעתו ראוי להחמיר בזה לכתחלה ולא לפתוח בצורה הנ"ל.

נאה - תלוי במחלוקת הראשונים בסוגיא בשבת מ"ח ע"א הפותח בית הצואר בשבת חייב חטאת מה בית זה למגופת החבית זה חיבור וזה אינו חיבור, ונחלקו הראשונים שם האם מיירי בחלוק שלא היה פתוח מעיקרא וכעת פותחו ולכן אסור [כך דעת רש"י ועוד ראשונים], או שאפילו בחלוק שכבר היה פתוח ונתפר אסור משום שהתפירה היא חיבור וכאילו לא נפתח מעולם [דעת הרמב"ן ועוד ראשונים], שלדעת רש"י וסיעתו – כיון



לא יוצא ישר, והגודל והקוטן אינו מעלה ומוריד כפי שכתבתי. ניסיתי בעצמי לפתוח פתח בשקית החלב דרך השיניים ולא דרך סכין או מספריים, שהפתח לא יוצא יפה אלא עקום, אולם המשקה נשפך כרגיל ואין שום צורך שהפתח יהיה משורטט וישר, ולכן אין בדבריו ממש.

לב. [א.ה.] אין זה נכון, בהרבה אופנים שאינו אוכל את כל תכולת השקית מצוי שמחזיר חלק ממה שלקח לשקית או שנופל לו מהשקית ומחזיר אליה וכדו' וא"כ הפתח הזה נעשה גם לצורך שאם ירצה יחזיר לשקית וזה הוא פתח גמור. ומה שהגמ' קוראה נקב עשוי רק להוציא (שהרי כשרוצה להכניס יין לחבית אינו משתמש בנקב אלא פותח את המגופה) אבל כל פתיחה בנקב גדול שראוי ועשוי להכניס דרכו הרי זה פתח גמור. **תשובתי:** הפתח אינו עשוי להכניס ולהוציא, אלא להוציא בלבד, ואם קורה שנשאר אז מחזיר, ואינו דומה לפתח שעושהו מראש להכניס אויר ולהוציא הבל.

מכתב י'

הרב ינון סיבוני

בעניין להפקיע עצמו מן המצוות

ממילא אין עליו ציווי מסיבה טכנית בלבד כי לא ראה, אבל סיבת החיוב קיימת. בשונה משם שהפקיע עצמו ע"י שלא הייתה לו הסיבה המחייבת כלל. ואיה"נ היכא שרואה שבא הזקן, ואז קם והולך לו כדי שלא יהדרנו, בזה הוא דדמי להאי סוגיות דלעיל דתרו"מ וציצית.

ג. במ"ש לחלק בין דינא דתרו"מ לציצית, אמאי זה היתר גמור וע"ז נענשין בעידנא דריתחא, דתרו"מ אינה אלא מצווה להתיר הטבל באכילה משא"כ מצוות ציצית דאף שאינו מחוייב ללבוש בגד של ד"כ אכתי כשלוש יש עליו חיוב גמור ואין זה רק מתיר הבגד בלבישה. הנה חילוק זה כתב הגאון רבי אשר וייס שליט"א בשו"ת מנח"א (ח"ג סי' מז) בין דינא דציצית לדינא דמצוות השחיטה יעו"ש. ובאמת מילתא דפשיטא היא, דכיון דכל העניין הוא רק להצילו מאיסור טבל, א"כ אין שום נפקותא באיזה דרך ינצל מן האיסור אם ע"י הפרשה או ע"י דרכים אחרות. אלא דאף בזה משמע בגמ' ברכות לה: דאין זה מנהג חסידים דאמרין ע"ז בא וראה שלא כדורות הראשונים דורות האח' וכו'. אבל עכ"פ הוא היתר גמור כמו שהוכיח שם הה"כ וכדלעיל. [תדע, דאף חכמים גדולים נהיגי הכי להכניס הפירות דרך חצרות גגות וקרפיפות ובדרך אמונה הל' ביכורים פ"ו הט"ז הביא שכך נהגו ג' מחכמי התלמוד וביניהם רבי וע"ז אמר להן ריב"א התוכחה הנ"ל שלא כדורות הראשונים וכו'].

תגובה למאמר ידידי הג"ר ערן כברה שליט"א:

א. בעמ' רכג האריך להוכיח דהא דאמרין מערים אדם על תבואתו וכו' הינו היתר גמור ולא רק שהועילה הערמתו. יעויין שו"ע יו"ד (סי' שלא סעי' פד) דכתב מותר לאדם וכו'.

ב. במה שכתב להביא דמות ראייה לדין זה מההיא דקידושין יכול יעצים עיניו וכו'. לכא' רחוק מאד הוא לומר שדין שנלמד בגמ' מפסוק מפורש הינו רק לעידנא דריתחא. ולומר שהדין נוהג תמיד ונענשים עליו רק בעידנא דריתחא זה עוד יותר רחוק לענ"ד. אלא דאי הכי באמת תקשי מה בין זה לדין ציצית שבזה נענשים רק בעידנא דריתחא ובקימה מפני הזקן הוא דין גמור הנוהג בכל עידן ועידן. ויותר קשה ההבדל שבין זה לבין דינא דהערמה בתרו"מ דשם שרי לכתח'.

ונראה לענ"ד דחילוק גדול יש בין סוגיא דוהדרת לבין תרו"מ וציצית. דבתרו"מ וציצית פטר עצמו מן הדין קודם שהגיע זמן או אופן החיוב. ולא נתקיים הסיבה המחייבת כלל. משא"כ בדינא דמפני שיבה תקום, שם קיימת הסיבה לקימה והידור דרואה שהולך הזקן להכנס תוך ד"א אלא שעוצם עיניו מראות בטוב קודם שיבוא אליו החיוב בפועל, ולא נתקיים רצון התורה דפני זקנים לא נהדרו, וזהו נבל ברשות התורה ממש שמתחכם לא לראותו ואז

ד. במ"ש לחלק בין האי דמערס אדם על תבואתו וכו' לבין מירוח נכרי, הנה כע"ז כתב מרן הגר"ק שליט"א בדרך אמונה שם לחלק בין דין הערמה בתרומה לבין מה שפסק הרמב"ם שם דאסור ללוש עיסה בכוונה תחילה פחות מכשיעור כדי להיפטר מחיוב חלה ונפסק בשו"ע יו"ד ס"ס שכד. ע"ש.

עוד רגע אדבר, דהיכא שעושה כן לצורך מטרה של מצווה לענ"ד שם לא שייך האיסור כלל [ובחלה שהוא גזירת חז"ל יש לעיין]. וחילא ידידי ממה שמצאנו בתוס'

בברכות (לז: ד"ה אמר רבא) וז"ל: וכן היה רגיל רבינו דוד ממיץ ללבן פירוריים במים בלילה כדי לאכלן בשחר בלא ברכת המוציא ובלא ברכת המזון שלא לאחר כדי שיתחזק ראשו ויוכל להגיד ההלכה. ע"כ. ושו"ר שכתב כן מדנפשיה בתשובת מנחת אשר הנ"ל. ומילתא דמסתברא היא דכיון שאינו עובר כאן על איסור או הלכה בדיני תרו"מ וכיוצא אלא הבעיה היא עצם זה שמפקיע עצמו ועושה טעדיקי להיפטר, וע"ז י"ל דהיכא שעושה כן אדרבה כדי לקיים מצווה אחרת לית לן בה.



מכתב י"א

הרב אשר פורת

מח"ס 'דרך ישרה' – הנהגות הגר"ש דבליצקי זצוק"ל
מוודיעין עילית

תגובה למאמר אודות זמן הנץ החמה הנראה

שם) שקבעו דיש להתפלל כפי הנץ הנראה דוקא, מכל מקום לחיבות הענין נראה לדון בדבריו היקרים להגדיל תורה ולהאדירה.

והנה למעשה עיקר דברי הרה"ג הכותב שליט"א סובבים על כמה נקודות מרכזיות, אשר אמנם לא נתבארו כראוי בספר 'דרך ישרה' מחמת קוצר הגליון, ועל כן אמרתי לברר ולבאר כעת פרטים אלו ועי"ז יסורו ממילא רוב ככל הפקפוקים שכתב שם, הן ההשגות על הנץ הנראה והן הראיות על הנץ המישורי, ולאחר מכן נשתדל אי"ה להתייחס לדבריו על הסדר בקיצור נמרץ [אם כי עצם הראיות לקבוע כפי הנץ הנראה, כבר נתבארו היטב בספרי 'דרך ישרה' ואין טעם לכפול הדברים, וכאן נתייחס בעיקר לטענות שלא נתבארו שם כראוי].

ראיתי המאמר הנכבד שנתפרסם מעל במה חשובה זו בגליון האחרון, אודות קביעות התפילה כותיקין במקומות שיש הסתרה באופק המזרחי, אם אזלינן בתר הנץ הנראה מעל ראשי ההרים או הנץ המישורי בניכוי ההסתרות, והרה"ג הכותב שליט"א הציע באריכות את דברי רבינו הגר"ש דבליצקי זצוק"ל ממה שהובא בספרי 'דרך ישרה' (פי"ב), ונשא ונתן בזה בדברים של טעם, והנה למרות שניכר מתוך דבריו שם כי לא בא לקבוע הלכה למעשה אלא רק לדון ולפלפל כדרכה של תורה, שאל"כ בודאי היה מזכיר דעת הגאון מוהרי"ל דיסקין זי"ע (בס' הנברשת דף ס' ואילך) והכף החיים (סי' נח סק"י) ורוב מנין ובנין של גדולי ישראל מכמה דורות (שחלקם נזכרו ב'דרך ישרה' ובהנהגות הגר"ש דבליצקי זצוק"ל).

הנקודה הראשונה – החילוק בין הנץ החמה המציאותי [הקובע את זמני היום], להנץ החמה ההלכתי

הנזכר במשנה במגילה (כ' ע"א) לענין כל המצוות התלויות ביום, וכמו"כ לענין התפילה כותיקין, דמהיכי תיתי לומר שיש לנו שני זמני 'הנץ החמה', ובהמשך דבריו הגדיר ראייה זו בתור 'ההוכחה הגדולה מכל ההוכחות', ואמנם כבר הרגיש בטענה זו בספר 'חידושים וביאורים' מהגר"ח גרינמן זצ"ל (לקוטים, ריש ברכות), ועל פיה קבע דלעולם אין לנו אלא זמן אחד בהלכה והוא הנץ החמה המישורי יעוי"ש.

והנה הטענה הכמעט עיקרית שעליה סובבים דברי הרה"ג הכותב שליט"א, היא העובדה שהמושג 'נץ החמה' הידוע לענין קביעת זמני היום [כגון: בגמרא פסחים (דף צד) דמעלוה"ש ועד הנצה"ח ד' או ה' מילין] הכוונה היא להנץ החמה המישורי, דבודאי אין הסתרה של החמה מגרע את האור בכיפת השמים וכו', וכיון שעל כרחך המושג 'נץ החמה' שלענין זמני היום הוא הנץ המישורי, ממילא יש להניח דזהו ג"כ זמן הנץ החמה

גם התפילה כותיקין] דלכתחילה אין לקיימן עד הנץ החמה, דעל כרחק איננו זמן הנץ החמה המישורי הידוע מחישוב זמני היום [כעלוה"ש וסו"ז קרי"ש ואכילת חמץ וכו'] אלא הוא מושג בפני עצמו, דהנה המציאות היא שבמקומות גבוהים זריחת החמה נראית שם לעינים עוד קודם הגיע זמן הנץ החמה המישורי, וכגון בעיר צפת ת"ו שם הנץ הנראה מקדים בחלק מהשנה כ-3 רגעים קודם הנץ המישורי, והנה הדבר ברור כשמש דבכהאי גוונא שרואה להדיא את החמה בעיניים דאין צריך עוד להמתין עד שיגיע זמן הנץ החמה המישורי, וכמדומה שאין מי שיחלוק על דבר זה, ואם כן חזינן להדיא דזמן הנץ החמה ההלכתי אינו בהכרח זמן הנץ החמה הידוע מחישוב זמני היום, אלא הוא מושג בפני עצמו העשוי להתחלק מהנץ המישורי בכמה דקות, ואעפ"כ הכל נכלל תחת אותו אב הנקרא 'הנץ החמה' מצד שכולם אותו ענין של התחלת זריחת השמש באופק*.

וענין החילוק בין הנץ החמה ההלכתי [המדובר במשנה במגילה לענין כל המצוות התלויות ביום] לבין הנץ החמה המציאותי [המדובר בגמרא פסחים לענין חישוב זמני היום], נעוץ איפוא במהות עניינם, דלגבי חישוב זמני היום ענין הנץ החמה המדובר הוא נקודת הזמן שממנה יש להתחיל החשבון, ולענין זה בודאי אזלינן לפי המציאות האמיתית במישור ללא התחשבות בהסתרות שבאופק, דכל אלו אין להם שום משמעות לגבי קביעות עלות השחר או סו"ז קריאת שמע וכיוצ"ב שהם על פי מידת היום הכללית, והוא פשוט, מה שאין כן לגבי המצוות התלויות ביום, שם

מיהו לקושטא דמלתא אין הדבר כן, כי הדבר למד מעניינו דאמנם זמן 'הנץ החמה' הנזכר בש"ס והראשונים כולל תחתיו כמה חלוקות שיתכן ביניהם גם שינוי של זמן [ועכ"פ זמן מועט], ומכל מקום נכללו כולם תחת אותו אב הנקרא 'הנץ החמה', מצד שכולם ענין אחד של התחלת זריחת השמש באופק.

דוגמא מובהקת לזה מצינו בענין זמן חצות היום והלילה, שהוא כידוע נקודת האמצע שבין הנץ לשקיעה וכדפרש"י ביומא (כח ע"ב ד"ה מכי משחרי), והנה 'הנץ החמה' המדובר שם בהכרח אינו זמן 'הנץ החמה' הידוע, דזה הידוע נקבע לפי זמן היראות הנקודה הראשונה מן השמש באופק, ואילו כאן לענין חצות לא יתכן חשבון זה דאם כן לא יחול חצות באמצע היום והלילה [ודו"ק], ועל כרחק דלענין חצות המדובר הוא על היראות הנקודה האמצעית של גלגל השמש באופק המזרחי [וכמו"כ שקיעת החמה האמור לענין חצות היא בהגיע הנקודה האמצעית של גלגל השמש אל האופק המערבי, ומקצת הגלגל עדין לא שקע], שאז היום והלילה שווים וחצות נופל באמצעם בדיוק, והנה זמן זה של היראות מרכז הגלגל הוא לערך דקה לאחר הנץ הידוע של היראות הנקודה הראשונה באופק, ואעפ"כ חזינן דזמן זה חונה ג"כ תחת אותו אב הנקרא 'הנץ החמה', מצד ששניהם אותו ענין וכנ"ל.

וכן הוא הדבר גם לגבי הנץ החמה המדובר בנידו"ד, והוא ענין 'הנץ החמה' ההלכתי הנזכר במשנה במגילה (דף כ' ע"א) לענין כלל המצוות התלויות ביום [ובכללם

א. ובענין כה"ג בנוגע לנידון שקיעת החמה, ראה להלן בנקודה השלישית משכ"ב.

לענין התפילה כותיקין, דלזה כל הענין הוא בדיוק הרגע של הנץ החמה דייקא וכדאיתא בראשונים בברכות דף ט', אלא הרמב"ם שם מיירי לגבי עצם זמן התחלת התפילה בהנץ החמה, וכמו"כ לשאר המצוות התלויות ביום כמו מילה ופדיון הבן וכו', ועיין].

ובאן בעצם נעוץ שורש נידו"ד בענין הנץ החמה, דאחר שנוכחנו כי ענין הנץ החמה ההלכתי עיקרו מצד שאז הזריחה ניכרת לכל, וכבר הוסכם על הכל דבמקומות שהנץ הנראה מקדים את הנץ המישורי אזלינן בתר הנראה, מדאז כבר ניכר לכל התחלת היום ושפיר נתקיים בזה גדרן של חכמים, מעתה יש מקום לדון גם לאידך גיסא, דהיינו באופן שיש הרים המסתירים את האופק ואזי הנץ הנראה מאחר את הנץ המישורי, האם גם אז יש לילך דוקא בתר הנץ הנראה לעינים הניכר לכל ואין להקדים מזמן הנץ המישורי, או דלעולם אין קפידא אם ינהג כפי הזמן המישורי ואין מחוייב להמתין עד הנץ הנראה דוקא, דסוכ"ס הנץ המישורי נקרא גם כן 'הנץ החמה' הגם דאין מתקיים בו כ"כ הענין שיהא מבורר לאפוקי מטעות בעלות השחר — ולאור האמור מבואר היטב הטעם דאין מקום ללמוד מהנץ הידוע לענין חישוב זמני היום, לענין קביעת הנץ ההלכתי, דאלו הם שני מושגים שונים החלוקים בעניינם ובזמניהם, למרות ששניהם חונים תחת שם אב אחד הנקרא 'הנץ החמה', וכמשנ"ת.²

נקודת הזמן הקובעת להם איננה הנץ החמה אלא עלות השחר, וכדאיתא בגמרא מגילה (שם) דמעלות השחר נחשב 'יום', אלא דהיות ואין הכל בקיאת זמן זה של עלות השחר ואתו למיטעי ולהקדים קודם עלות השחר, הלכך קבעו חכמים שלא להקדים את קיום המצוות התלויות ביום עד הנץ החמה שהוא זמן המבורר לכל, וכדאיתא ברש"י (שם) ורמב"ן (מלחמות רפ"ק דברכות), ויסודו כבר בירושלמי (פ"ק דברכות הל"א) 'לכשיוודע לבריות', והובא במשנה ברורה (סי' תקפח סק"ב; תרנב סק"ג; תרפז סק"ד), ולענין זה אין הקפידא על נקודת הזמן במישור אלא על מעלת הנץ במה שאז הזריחה ניכרת לכל וליכא חשש טעות, וממילא פשוט וברור דאם רואה הזריחה עוד קודם הנץ המישורי, דנתקיים בזה כבר גדרם של חכמים ואין צריך להמתין עוד להגעת נקודת הנץ המישורית.

ועל דרך זה מצינו בתשובות הרמב"ם (הו"ד בדרך ישרה שם) במקום שהיו מוסתרים בשרשרת הרים ולא היה ניתן להבחין בהנץ החמה עד זמן מה בתוך היום, ושאלו מאימתי יוכלו להתפלל ולקיים המצוות התלויות ביום, והשיב להם ד"דיוק הזמן אינו מחוייב אלא הוא לפי מה שמתקבל על דעת המתפלל שהוא הוא הזמן", ע"כ, והיינו דבזה כבר מתקיים הגדר שגדרו חכמים להמתין עד הנץ החמה שלא יבואו לטעות בעלות השחר [אם כי בפשטות אין דברי הרמב"ם נוגעים

ב. והנה הרה"ג הכותב שליט"א רצה להוכיח דהנץ החמה אינו רק ענין של יציאה מספק עלוה"ש, אלא דעד הנץ לא חשיב 'יום' גמור: א' מלשון הגמרא ברכות (דף ט') לענין הותיקין דגומרין אותה עם הנצה"ה כדי שיסמיק גאול"ת 'ונמצא מתפלל ביום', ומשמע דקודם הנץ לא חשיב מתפלל 'ביום', ב' מהמבואר בשו"ע (יו"ד סי' שפח) דלא דיינינן מקצת היום ככולו רק מאחר הנץ ואילך, ומשמע דקודם הנץ לא חשיב 'יום' כולי האי.

והנה הראיה הראשונה נדחית מאליה לאור האמור לעיל, דעל כרחק מה שאמרו שם 'נמצא מתפלל ביום' אין הכוונה להיום המציאותי המתחיל בהנץ המישורי, דהלוא במקומות הגבוהים יהיה זה כמה רגעים לפני הנץ

מכאן [דעקב גובהם נראים בהם קרני השמש מעט לפני היראותה במקומות הנמוכים], וכעין הנברשת שהיתה בפתח ביהמ"ק דעל ידי הנצוצות שהאירו עליה נודעו מהזריחה גם העומדים במקומות נמוכים – גם כן יבואר דאזלינן בתר הנראה לעינים ואין מנכים הסתרות הרים שבאופק, דודאי סתמא דמלתא מיירי גם באופן שהאופק מוסתר על ידי הרים, דאיך שלא יהיה הכלל הוא ראית זריחת קרני השמש לעינים, אם באופן ישיר ואם ע"י אמצעי של הנברשת או ראשי ההרים שמכאן או מכאן, אבל ודאי לא בניכוי של הסתרות.²

ולפשיטת הספק הזה, הראה רבינו הגרש"ד זצ"ל לדברי התר"י בברכות (דף ד' ע"ב מדפה"ר) שכתב דהנץ החמה הוא הזמן 'שחמה מתחלת לזרוח בראשי ההרים', והובא דבריו בפשיטות במשנה ברורה (סי' נח סק"ז; פט סק"א), דמשמע דאזלינן בתר הנראה לעינים מבלי לנכות הסתרות, לא מיבעיא אם נפרש דכוונתם לזריחת החמה בראשי ההרים שבאופק – דאזי יבואו הדברים בפירוש בלשון התר"י דאזלינן בתר הנראה מעל ראשי ההרים ולא בניכויים, אלא אפילו אם נפרש דהכוונה להיראות זריחת השמש בראשי ההרים הגבוהים שמכאן או

הנקודה השניה – המנהג הישן והרקע לנידון

להמצאת הגרש"ד אלא יש להמשיך במנהג הישן לקבוע כפי הנץ המישורי, עכתו"ד בקיצור נמרץ.

ואולם לקושטא דמלתא אין כן פני הדברים כלל ועיקר. למעשה עד קרוב למאה שנה האחרונות, אין שום ספק שהיו נוהגים ברוב המקומות לקבוע כפי הנץ הנראה לעינים, וכנראה בעליל למעיין בלשונות האחרונים שנזכרו ב'דרך ישרה' (פי"ב) בדברם אודות שיטת הבית דוד הידועה [מהם הביאווה"ל ר"ס נח] יעו"ש, ובאמת בזמנם לא היה באפשרי כלל לקבוע כפי הנץ המישורי, היות ולא היתה להם הדרך לחשב

ובאן המקום להעיר אודות הרקע לנידון זה, אשר מלבד ענין העמדת דברים על דיוקם, עוד יש לזה משמעות רבה לכל המו"מ בסוגיא הזו. הנה מתוך דברי הרה"ג הכותב שליט"א בפתיחת מאמרו הנכבד, מצטייר כביכול סוגיית התפילה כותיקין התנהלה מאז ומעולם כפי הנץ המישורי, אלא שלפני עשרות שנים התעורר הגרש"ד זצ"ל לפקפק על זה והחליט לשנות את המנהג מחמת כמה ראיות שמצא לדבריו, ועל זה מעיר הכותב דיש ראיות נגד החלטת הגרש"ד זצ"ל, וכמו"כ הראיות שהביא הגרש"ד אינן מוכרחות, ולכן אין מקום

המישורי וכנ"ל, אלא הכוונה היא להיום ההלכתי הנקבע לפי הנץ הנראה, וכמשנ"ת לעיל מלתא בטעמא. ועל דרך זה נדחית גם הראיה השניה מדין מקצת היום ככולו, דמאחר וסוכ"ס עד הנץ לא נוהגים המצוות התלויות ביום, הלכך גם 'מקצת היום ככולו' לא אמרינן אלא מהנץ החמה ואילך, ופשוט.

והנה באמת בלשון התר"י בברכות (שם) מצינו להדיא שכתב ד'עיקר יממא' הוא לאחר הנץ, מיהו לקושטא דמלתא אין הכרח לעשותו בר פלוגתא בזה עם רש"י והרמב"ן והירושלמי, אלא יל"פ גם בכוונת התר"י, דהוא עיקר יממא מחמת שמאז ניכר לכל, ועיין, ועכ"פ המשנה ברורה מפרש בכל המקומות בפשיטות כפרש"י והרמב"ן והירושלמי דקבעו את הנץ מדאז ניכר לכל יעו"ש.

ג. ומה שרצו כמה לפרש דהכוונה להנץ המישורי הנראה ע"י קרני השמש על ראשי ההרים שבאופק המזרחי דייקא, כבר ביארנו ב'דרך ישרה' הקושי שיש בזה יעו"ש.

הסתרת ההרים, ונכנסו קמיה הגאון מוהרי"ל דיסקין זי"ע שהכריע לקבוע כפי הנך הנראה לעינים מעל ראשי ההרים, ולא לנכות את הסתרת הרי מואב, כמתואר הכל בספר הנברשת (דף ס' ואילך), וכן נהגו למעשה במניני הותיקין בירושלים, וכמבואר בכף החיים (סי' נח סק"י), והוא מבואר מאד דענין הנך החמה ההלכתי הוא מצד מעלת הזריחה הנראית לעינים שניכרת לכל ומוציאה מספק עלות השחר, וזהו 'הנך הנראה' דייקא, וכמשנ"ת.

אלא שבמשך הזמן משום מה נתרופף הענין, וכפי שנוכח רבינו הגרש"ד זצ"ל בזמנו [לפני כ-70 שנה] שהיו מתפללים עוד קודם זמן היראות החמה מעל הרי מואב, והוא כפי הנראה מחמת התפשטות של לוחות שנה עם זמני הנך וכמו"כ הימצאות שעונים בכל מקום, שעי"ז הופסק השימוש במבחן העינים הרואות את קרני השמש ובמקום זה הוחל לקבוע על פי הזמנים הנדפסים בלוחות ולנהוג על פי השעון [ועי"ש בכף החיים שזירו ג"כ לעבור לשימוש הלוחות והשעונים מחמת איזה סיבה שכתב שם], והלוחות בזמנם לא היו מדוייקים דיים בקביעת זמני הנך, ומה גם שהזמנים שעליהם התבססו הלוחות, נמדדו ונכתבו בזמנו כפי השעון האנגלי שהיה נהוג אז באר"י, ובעת תרגומם אח"כ לשעון המקומי חלו אי דיוקים, ואיך שלא יהיה, במציאות נוצר מצב שהיו מתחילים שמונה עשרה קודם זמן הנך החמה הנראה.

וכראות זאת רבינו הגרש"ד זצ"ל נתעורר לתקן את הדבר ולהחזיר עטרה ליושנה כהוראת מוהרי"ל דיסקין זי"ע והרב כף החיים והמנהג בירושלים ושאר מקומות וכו', וכידוע שנמשכו עמו בזה רוב מנין ובנין

את רגע הנך שמאחורי ההרים בניכוי כל ההסתרות [משא"כ שאר זמני היום הנוהגים בעוד השמש זורחת, שלזה היה להם את 'שעון השמש'], וגם אם היו איזה יחידים בקיאים אשר כביר מצאה ידם ע"י חכמת התכונה והיה לאל ידם לשער זאת באופן כזה או אחר, הנה עקב העדר מציאות של לוחות שנה עם זמני הנך ושעונים, הרי שידיעתם לא היתה לנחלת הכלל.

ולכן בכל מניני הותיקין היו נוהגים לקבוע את הנך כפי מה שנראה בעינים בפועל רגע היראות הנקודה הראשונה של גלגל החמה מעל ראשי ההרים שבאופק, כפי מה שנראית להם רגע הנך מחלון בית הכנסת או עכ"פ בראיית קרני השמש הזורחים על ראשי הבתים או ההרים שסביבותיהם וכיוצ"ב, וזהו איפוא זמן 'הנך הנראה' שאין צריך עבורו חשבונות ושעונים, וכעין זה מתואר בכף החיים (סי' נח סק"י) דהיו נושאים למרום עיניהם לראות בגגין ובכתלים אם יצא השמש אם לאו יעוי"ש, ודבר זה מסתמא ניתן עוד לשמוע מפי זקנים החיים עדנה מלפני התפשטות הלוחות והשעונים הזכורים את צורת התנהלות מניני הותיקין בימים ההם [והעיד הגרש"ד זצ"ל על אחד מבתי הכנסת העתיקים בצפת, שאפשר עדיין לראות שם את החלון שקבעו בכיוון זריחת השמש, וכפי המקובל מזקני העיר ת"ו נעשה זה בכוונה תחילה בכדי שיוכלו להבחין בנקל ברגע הזריחה].

ועיקר הנידון בזה התעורר לפני קרוב למאה שנה, עם המצאת השעונים והחלת הדפסת לוחות שנה עם זמני הנך, ובמיוחד כאשר בעל מח"ס 'הנברשת' ערך את הלוח שלו, והתעורר אז ויכוח אודות קביעת זמן הנך החמה באופק ירושלים המוסתר ע"י הרי מואב, אולי הנכון יותר הוא לקבוע בניכוי

וכמו שהאריך בספרו "ג' מאמרות" ועוד מקומות, והובאו דבריו בקצרה בספר "דרך ישרה" (פ"ב) — ולאור האמור מובן איפוא, כי הבאת הראיות בכור המבחן היא לכל היותר על מנת להוכיח עד כמה הם אמנם מוכרחות ומוצקות כברזל, אבל אין בכח תירוצים ופירושים דחוקים לדחות את הראיות מכל וכל, ופשוט [ואודות מה שיש להשיב על השגות הרה"ג הכותב שליט"א בפרטות, נכתוב אי"ה להלן].

הנקודה השלישית – החילוק בין סוגיית השקיעה הנראית, לבין הנץ הנראה

אודות ההגדרה איזה נחשב 'קיר' ואיזה נחשב 'אופק'; ב' דבאמת בעיר טבריה אין החמה נעלמת ממש, דהלא עדיין נראית זריחתה להדיא על ידי ההרים שבמזרח שניכר עליהם קרני השמש הזורחת מן המערב, ובכהאי גוונא ודאי אין נראה להחשיב כשקיעת החמה כשהחמה עדיין נראית דרך ההרים שבמזרח, והוי כמו הנברשת בפתח ביהמ"ק שעל ידה הבחינו כולם בזריחת השמש, ועל כן מקום אין ללמוד משם לענין הנץ החמה [עכתו"ד בדרך ישרה].

אולם לקושטא דמלתא עיקר הדמיון בין סוגיית השקיעה לבין סוגיית הנץ החמה - אינו עולה יפה, דבאמת בעוד שלענין הנץ החמה יש לנו תקנת חכמים שקבעו את זמן 'הנץ החמה' בתור זמן התחלת קיום המצוות הללו, ויש לנו נידון היאך הוא חישוב זמן זה אותו קבעו חכמים, הרי שלענין השקיעה אין הנידון עומד על קביעות הזמן הנקרא 'שקיעת החמה', דמעולם לא נקבע זמן 'שקיעת החמה' בתור נקודת הזמן הקובעת את התחלת המצוות התלויות בלילה או את סיום המצוות התלויות ביום, אלא הקובע הוא הלילה

של גדולי ישראל בדור האחרון [מהם הגרשז"א והגרש"א והגרנ"ק ועוד רבים], ובעקבות זה נקבע זמן הנץ הנראה כהזמן העיקרי בכל הלוחות המצויים בזמנינו.

וליתר שאת עוד הוסיף רבינו הגרש"ד זצ"ל לדון ברוחב דעתו מכמה וכמה סוגיות ולשונות ראשונים ואחרונים, אשר כולם כאחד נוטים בסיוע שיש בו ממש לחזק הכרעת מוהרי"ל דיסקין זי"ע דאמנם אזלינן בתר הנץ הנראה בלי לנכות את ההסתרות,

והנה טענה נוספת נזכרה בדברי הרה"ג הכותב שליט"א להוכיח דאזלינן בתר הנץ המישורי, והוא ממה שמצינו לענין שקיעת החמה, דאיתא בגמרא שבת (דף קיח) לענין העיר טבריה, דעקב היותה בתוך העמק החמה נעלמת שם מן העין זמן מה לפני זמן השקיעה במישור, ומבואר שם דעת רוב ככל הראשונים [זולת הר"י מיגש] דלענין כניסת שבת אזלינן מעיקר הדין בתר השקיעה המישורית, ולא אמרינן דמתחיל אצלם לילה כבר מעת שהחמה מסתתרת מעיניהם, ומוכח דלענין שקיעת החמה אזלינן מעיקר הדין בתר השקיעה המישורית, ולא השקיעה הנראית, ומזה יש ללמוד גם לענין הנץ החמה, דאזלינן בתר הנץ המישורי ולא בתר הנץ הנראה לעינים, דשני זמנים אלו מקבילים זה תחילת היום וזה סוף היום וכו', עכתו"ד.

והנה למעשה כבר הזכרנו ב'דרך ישרה' הטעם שאין ללמוד מדברי הראשונים שם לנידו"ד, מחמת שתי טענות: א' דשם ההסתרה של השקיעה בטבריה היא קרובה מאד, וגם בנידון הנץ כולי עלמא מודו דהיכא שההסתרה היא קרובה מאד, הרי זה כמו קיר בעלמא ויש לנכותה [ולהלן נאריך

דהיינו צאת הכוכבים, וקודם לכן איכא זמן 'בין השמשות' דהוי ספק לילה, וענין השקיעה הוא רק מצד שמעת התכסות החמה מעינינו אזי מתחיל אצלינו הספק דבין השמשות [ולר' יוסי דביה"ש כהרף עין אזי לית ליה כלל זמן זה דשקיעת החמה].

ולאור זה מה שנתבאר בראשונים לענין טבריה דלא אזלי בתר השקיעה הנראית - היינו דסבירא להו דלא מספקין בבין השמשות קודם זמן השקיעה המישורית, וכמו"כ מה שהסכימו גדולי הדור דבמקומות הגבוהים שהשקיעה הנראית מאחרת את השקיעה המישורית אזלינן בתר השקיעה הנראית [וכמו שהביא הרה"ג הכותב שליט"א] - היינו דסבירא להו דלא מספקין בבין השמשות כל זמן שעדיין החמה נראית לנו לעינים, אבל כל זה אינו ענין כלל כשנבוא לדון לענין קביעת נקודת הזמן של 'הנץ החמה' ההלכתי, שהוא זמן שקבעו חכמים לכל המצוות התלויות ביום,

דהזמן גורם שלא להקדים קודם חלות זמן 'הנץ החמה' כפי שתקנו חכמים בתור גדר להוציא מידי ספק דעלוה"ש, דעלינו לדון אודות קביעות זמן זה אם הוא בזמן הנץ הנראה לעינים או הנץ המישורי, ואין מקום להוכיח לזה מענין שקיעת החמה שאינה אלא סמל בעלמא להתחלת הספק דבין השמשות, ופשוט.

אמנם מה שבכל זאת נוכל לדון מהסוגיא שם לענין השקיעה, הוא משיטת הר"י מיגש, דמאחר וחזינן להר"י מיגש דסבר דאנשי טבריה נהגו שבת מעיקר הדין החל מהשקיעה הנראית, דמרגע הסתתרות השמש מעינינו כבר נחשב לבין השמשות, דאין לנו אלא מה שנראה לעינים, אם כן לכאורה הוא הדין גם לענין הנץ החמה, דשם כל עיקרו הוא מצד מה שיהא ניכר לכל, דיש לקבוע כפי הנץ הנראה לעינים [ואודות מה שהעיר הכותב שליט"א על מה ראה רבינו לחוש לשיטת הר"י מיגש, ראה בסמוך].

הנקודה הרביעית – ברוב המקומות ניתן לצאת ידי כולם

הנראית וכו', והרה"ג הכותב שליט"א התפלא מאד מה ראה על ככה לחוש לשיטת יחידאה וכו' יעוי"ש.

והנה אם באנו לדון ולהכריע מכח ההיא דטבריה אם העיקר כהנץ הנראה או הנץ המישורי, בודאי צדקו דברי הרה"ג הכותב שליט"א דאין מקום כ"כ לתת משקל לשיטת יחיד של הר"י מיגש נגד כל הראשונים, אבל האמת היא דלא כלפי זה נסובו דברי הגרש"ד זצ"ל בכותבו דאין ראוי לנהוג בקביעות דלא כהר"י מיגש, וכדי לבאר הענין נקדים הקדמה קצרה.

הנה למעשה ברוב המקומות ניתן למצוא דרך לצאת מכל ספק בזה, והיינו היכא

והנה כפי שכבר רמזנו לעיל בסמוך, אחת מן הראיות שהביא רבינו הגרש"ד זצ"ל לנהוג כפי הנץ הנראה, היא משיטת הר"י מיגש בפירוש הסוגיא בשבת (דף קיח) יהי חלקי וכו', דסבירא ליה דאזלינן לדינא בתר השקיעה הנראית [נגד כל שאר הראשונים שכתבו דאינו אלא לחומרא], וכתב רבינו דהיות ולא מצינו למי שדחה דבריו מהלכה, וגם מהרי"ל ומג"א שהקילו בזה לענין השקיעה [להתפלל מנחה לאחר השקיעה הנראית קודם השקיעה המישורית], למעשה הם לא מירי אלא בדאיתרמי ליה, אבל לא מצינו שהסכימו להנהיג כן לכתחילה בקביעות גמורה, ואדרבה נראה שבשאר ימים הקדימו כן להתפלל מנחה קודם השקיעה

'דרך ישרה' בהנהגות קרי"ש ובהנהגות סמיכת גאול"ת כותיקין, יעוי"ש].

ומה שהעיר עוד הרה"ג הכותב שליט"א בדבריו מהרי"ל מפורש להלכה דלא כהר"י מיגש, דאיתא שם שהיה מקומו בין שני הרים באופן שהשקיעה הנראית הקדימה את השקיעה המישורית, ואם אירע ששיעורו בשיבה התאחר עד אחר השקיעה הנראית, אזי הקיל להתפלל מנחה כל זמן שעוד לא היתה השקיעה המישורית, והו"ד בדרכי משה ובמג"א דבשעת הדחק הקיל מהרי"ל בזה, ומבואר דעכ"פ הכריע להלכה דלא כר"י מיגש, ואמנם רבינו הגרש"ד זצ"ל דקדק בדבריו מהרי"ל ודעימיה דהקילו בזה רק בדאיתרמי ליה בשעת הדחק, אבל לא לכתחילה בקביעות, אבל הרה"ג הכותב שליט"א השיג על זה דהיא טעות בהבנת דבריו מהרי"ל שם, דבפנים מהרי"ל מבואר טעם אחר שמחמתו נהג להקדים תפילת המנחה בכל יום - מדהם היו מקדימים להתפלל ערבית מבעוד יום, ולכן אם היה מתפלל אז מנחה היה נראה כאגודות אגודות, ועוד טעמים המבוארים למעיין שם, ועפי"ז מסיק דכנראה לא ראה הגרש"ד את דבריו מהרי"ל בפנים זולתי מה שהביאו הדרכ"מ והמג"א בקצרה וכו', עכ"ד הרה"ג הכותב שליט"א.

ואנוכי הרואה בענ"ד קטונתי מלהבין השגתו בזה ולא ידעתי את דרכו כלל ועיקר, דהרואה יראה הדברים מבוארים בתחילת דבריו מהרי"ל (מהדו' 'מכון י-ס', הל' תפילה סי' ה', עמ' תל-טמ) דבעלמא היה מתפלל על פי רוב קודם השקיעה הנראית, ורק בשעת הדחק שהתעכבו עם השיעור עד אחר השקיעה הנראית, אזי היה מקיל להתפלל כל כמה שעוד לא היתה השקיעה המישורית,

שהמרחק בין הנץ המישורי להנץ הנראה אינו עולה על כ-5 רגעים, דבאופן כזה אם נקבע התפילה כפי הנץ הנראה, אזי אף את"ל דהזמן הנכון יותר הוא בהנץ המישורי, מכל מקום אכתי לא הפסדנו בזה מעלת תפילה כותיקין, כי עד כ-5 רגעים אחר הנץ חשיב שפיר תפילה כותיקין, דזמן הנץ עצמו אורך כ-2 דקות [והיינו הזמן שאורך לכל גלגל החמה לצאת, וזוהי הגירסא ברמ"א 'שליש עישור שעה'], וכל זמן זה בודאי חשיב תפילה כותיקין, ונוסף על זה עוד 2-3 רגעים שפני חמה מאדימים, דגם זה מהני עדין לענין תפילה כותיקין וכדאיתא בכף החיים (סי' נח סק"י), נמצא דעד כ-5 רגעים אחר הנץ המישורי נחשב תפילה כותיקין, וממילא במקומות שהמרחק בין הנראה למישורי אינו עולה על שיעור זה, הרי ניתן בפשיטות לקבוע כפי הנראה ולצאת ידי כולם.

ובלפי זה נסובו דבריו הגרש"ד זצ"ל במה שכתב שראוי שלא לקבוע דלא כהר"י מיגש, דברוב המקומות שהחילוק בין הנץ הנראה להנץ המישורי אינו עולה על 4-5 רגעים, ויש בדינו לצאת ידי כולם, הרי פשיטא דכל זמן שלא נמצא במי מהפוסקים שדחו דברי הר"י מיגש להלכה מכל וכל לומר שאין צריך לחוש לו כלל, אזי אין ראוי לנו לקבוע מנהג קבוע דלא כהר"י מיגש בלא הכרח, כל שכן אצל בקרב אנשי ותיקין המחכבים את המצוות, ואדרבה יש לדקדק לקבוע באופן שנצא ידי כולם, דהיינו לנהוג כפי זמן הנץ הנראה דבזה חשיב תפילה כותיקין לכל הצדדים, ופשוט [ורבינו הגרש"ד זצ"ל הקפיד לעצמו לכוין את התחלת קרי"ש קודם הנץ המישורי, ואת התחלת שמו"ע אחר נקודת הנץ הנראה, כדי לצאת מידי כל ספק, וכמו שהבאנו בספר

אבל הדברים מבוארים מעצמם, דשם מיירי מהרי"ל מתפילת ערבית, וענין האגודות אגודות שהזכיר שם הוא מחמת שהיה ראש חודש דייקא, דכיון שהציבור התפללו ערבית מבעו"י וכבר קיבלו עליהם ר"ח ואמרו יעלה ויבוא וכו', אזי במה שהם מתעכבים עוד לנהוג בו מנהג חול של חודש הקודם בתפילת מנחה בלא יעלה ויבוא וכו', הוי זה כמו אגודות אגודות, ולכן ימהרו להתפלל מנחה ערבית ולומר 'יעלה ויבוא' ולקבל ר"ח, והכל קאי לענין ערב ראש חודש דמיירי שם ולא מיירי כלל מתפילת המנחה של שאר יומי שהיו מקדימים להתפלל [ועוד אפשר לומר באופ"א, דשם בכלל מיירי שהתפללו מנחה קודם השיעור, והוא ענין בפני עצמו מה שהורה להם לעשות בענין ערבית דערב ר"ח כי היכי שלא יהיה בחשש אגודות אגודות, וכמעשה נוסף דמיירי שם מענין קריאת התורה] — ועכ"פ ענין אגודות שהזכיר שם בודאי אינו נוגע כלל לענין הקדמת תפילת המנחה דשאר יומי, וכאשר בלאו הכי הדבר מבואר שם להדיא למעיין, ואין להאריך בפשוטות [ומה שהוסיף הכותב שליט"א דהקדמת המנחה של מהרי"ל בשאר יומי הוא מטעם דאגודות "ועוד טעמים המבוארים למעיין שם", לא אדע כוונתו בזה, וצע"ג].

וכותב זה בתור 'חידוש' דכך קבלה בידו מרבו מהר"ש היות מעיקר הדין אזלינן בתר השקיעה המישורית, ונראה מזה דבעלמא היה מקדים להתפלל מהאי טעמא גופיה כדי לנהוג כאנשי טבריה שהחמירו לנהוג כפי השקיעה הנראית וכו', ואין שלא יהיה מבואר כאן דלא קבע הנהגתו לכתחילה ע"פ השקיעה המישורית.

ואמנם להלן שם מובא עוד מעשה שהיה בערב ראש חודש אחד, שהתעכבו עם השיעור עד סמוך לשקיעת החמה [ולא מבואר שם אם השקיעה הנראית או המישורית], ואמר "למהר להתפלל ולומר יעלה ויבוא ולקבל ראש חודש, כי כבר קיבלו הצבור בביהכ"נ ואם נאחר ביותר נראה כעשינו עצמנו אגודות", עכ"ל, וכנראה הבין הרה"ג הכותב שליט"א כביכול מה שאמר למהר להתפלל קאי על תפילת המנחה, כדי שלא יהיו אגודות אגודות מאחר והצבור התפללו כבר ערבית מבעו"י, ונסוב כלפי עיקר הנהגת מהרי"ל דלעיל להקדים להתפלל מנחה קודם השקיעה הנראית, ובאמת זה לא יתכן כלל וכלל, דהלוא הוסיף שם "ולומר יעלה ויבוא", וכי יעלה על הדעת הזכרת 'יעלה ויבוא' במנחת ערב ראש חודש, אתמהא.

הנקודה החמישית — קביעת הנץ הנראה במקומות שיש הסתרה קרובה

אופק ואזי קובעים את זמן הנץ כפי השעה שזורחת בראש ההרים, ומהו איפוא הגדר בזה איזה הרים נחשבים כ'קיר' ואיזה נחשבים כ'אופק', ומדוע לא מצינו גדר מבואר לזה בפוסקים וכו', ואמנם כבר נבוכו בזה רבים ושלימים [ומהרי"ל דיסקין בהוראתו לענין ירושלים (בס' הנברשת שם)] אמר לענין הרי מואב דאין לנכותם היות

והנה טענה נוספת נזכרה בתוך דברי הרה"ג הכותב שליט"א, כיצד נקבע את הנץ הנראה במקומות בהם יש הסתרה קרובה, דהלוא פשיטא דבעיר הממוקמת בעשתרות קרנים לא אזלינן בתר הנראה לעינים, דאזי יחול אצלם הנץ החמה לאחר זמן תפילה, אלא ודאי דיש אופנים בהם ההסתרה נחשבת כקיר בעלמא דיש לנכותה, ויש שנחשבת

שהם רחוקים מירושלים יותר ממהלך יום וכו', ואילו את הר הזיתים הורה לנכות כן לרוב קורבתו את העיר, אבל לא נתן לנו הגדרה מה הקובע לענין זה].

ולקושטא דמלתא נראה דההגדרה עד איזה שיעור של הסתרה אזלינן בתר הנץ הנראה, אינה תלויה במידת הקרבה והריחוק של ההרים אל העיר [דאז היינו מצפים למצוא לזה הגדרה ברורה בפוסקים], אלא היא מחוייבת המציאות ומוגבלת מצד עצמה לשיעור של לכל היותר 5-6 דקות, והיינו דלעולם אזלינן בתר הנץ הנראה לעינים בראשי ההרים עד איחור בשיעור הנ"ל, וזה מחמת שני טעמים.

א' דכבר נתבאר לעיל מדברי הראשונים אודות ענין 'הנץ החמה' שקבעו חכמים לגבי המצוות התלויות ביום, דעניינו מצד שמאז זריחת השמש ניכרת לכל ויצאנו מידי ספק דעלות השחר, והנה דעת לנבון נקל דבכדי להכיר את הנץ החמה אין צריך להמתין להיראות גלגל השמש עד בוש, דהלוא ככלות 5-6 דקות מרגע הנץ המישורי אזי החמה כבר מצהיבה ומתחזקת ומאירה בתקפה ואורה מתפשט בכל העולם באופן שאינו מותיר עוד ספק כי אמנם זרחה השמש, ופשוט איפוא דבשיעור כזה חשיב כבר כאמצע היום ואין אנו נזקקים עוד לראיית גלגל השמש בכבודו ובעצמו בכדי להוודע על התחלת הזריחה, וכפי שהבאנו לעיל מדברי תשובות הרמב"ם, וממילא כל הנידון סביב קביעות זמן הנץ החמה במקומות שיש הרים המסתירים הוא לכל היותר באופן ששיעור ההסתרה אינו עולה על 5-6 דקות.

ב' דהנה המציאות היא שבעת הזריחה ובעת השקיעה החמה מאדימה, וכן נזכר גם בגמרא דהנץ החמה הוא בעת דמדומי חמה

[וכבר הזכרנו לדברי הכף החיים (סי' נח סק"י) שלמד מזה דכל זמן שהחמה מאדימה חשיב עדיין תפילה כותיקין], ולאור זה ניתן לקבוע אופן נוסף בו לא ניתן להתייחס להיראות גלגל החמה בראשי ההרים שבאופן כזמן התחלת הזריחה שהוא 'הנץ החמה', והיינו כאשר החמה מופיעה בראשי ההרים שבאופן כאשר היא כבר צהובה ומאירה בתקפה, דבכהאי גוונא מוכח מתוכו שאין זה זמן הזריחה מדחזינן שכבר אינה מאדימה [וכן שמעתי מרבינו הגרש"ד זצ"ל]. ולפי זה במקומות בהם יש הסתרה קרובה המאחרת את היראות גלגל החמה בשיעור של 5-6 דק', שאז בדרך כלל בעת היראות השמש בראשי ההרים כבר אינה שמש של זריחה, אזי מוכח מתוכו שההסתרה היא קיר בעלמא המסתיר, ופשיטא דקיר המסתיר מנכים אותו.

ואחר שתי ההקדמות הללו, הרי שלקושטא דמלתא אין צריך לחפש שום הגדרה אודות שיעור הקרבה והריחוק של ההרים המסתירים, דבלאו הכי במקומות שיש הרים קרובים המסתירים בשיעור של יותר מחמש או שש דקות - אין נידון כלל להחשיב את הנץ כפי הנראה מעל ראשי ההרים, דמוכח מתוכו שאין זה זמן התחלת הזריחה משני הטעמים הנ"ל, וכל הנידון הוא על ההסתרות הרחוקות המאחרות בתוך שיעור הנ"ל, ובאלו לעולם אזלינן בתר הנץ הנראה כדמוכח בש"ס ובדברי הראשונים וככל הכתוב ב'דרך ישרה' במקומו בראיות ברורות.

[ונראה] לחדד יותר את ההגדרה בזה - דכל מה שאנו מתייחסים לזריחת החמה בראשי ההרים כזמן הנץ החמה ההלכתי, ומתחלק מזמן הנץ החמה המציאותי הקובע לענין חישוב זמני היום, ושניהם מתחלקים מזמן הנץ החמה הקובע לענין חישוב חצות

משכחת לה דמדומי חמה באופן משמעותי אלא בתוך 5-6 דקות מזמן הנץ המישורי, וכדאיתא בכף החיים (סי' נח סק"י), וכבר כתב בכף החיים (שם) דבתוך שיעור זמן זה אהני לענין תפילה כותיקין אף את"ל דהיה צריך לקבוע כפי הנץ המישורי, וממילא המקומות בהם הנץ הנראה הוא בתוך זמן זה יקיימו התפילה כותיקין לפי כל הצדדים בלא כל חשש וכמשנ"ת, ואין הכי נמי במקומות שהחמה מופיעה בראשי ההרים לאחר זמן זה, וכבר היא צהובה ומאירה בתוקף כאמצע היום [וכמו במודיעין עילית ורכסים ובית שמש וכיוצ"ב], אזי אין אנו רואים אותם כאופק אלא כקיר המסתיר בעלמא ויש לנכותם.

היום והלילה וכו"ל, ובכל זאת נכנסים כולם תחת אותו שם אב המכונה בפי חז"ל 'הנץ החמה' - היינו דוקא כאשר באמת כולם מסמלים את התחלת זריחת השמש באופק ואין אנו רואים להדיא את התחלקות המושגים, אבל באופן דבהיראות החמה בראשי ההרים ניכר להדיא דאין זה זמן התחלת הזריחה, מדהיא מופיעה כבר צהובה ולא אדמדמה, בזה ודאי לא ניתן להחשיבו בתור 'הנץ החמה', אלא דיינינן ההסתרה כקיר בעלמא המסתיר את השמש מעינינו, ודבר זה פשוט דלא ניתן להחשיב 'הנץ החמה' כשמופיעה שלא כמו בעת התחלת הזריחה, ולא הוצרכו לבארו מרוב פשיטותו].
והנה כבר הזכרנו דמצד המציאות לא

מו"מ בדברי הרה"ג הכותב שליט"א בפרטות

אות טז-יז - נתבאר בנקודה השלישית.

אות יח - נתבאר בנקודה הראשונה.

אות יט-כ - נתבאר בנקודה החמישית.

אות כא - הקשה דכפי הנץ הנראה ימצא חילוק בין שתי בתי כנסת הסמוכים זל"ז, אם כנגד אחד יש הסתרה וכנגד אחר אין הסתרה. וזה אינו, דהלוא יראה מחלון ביהכ"נ את קרני השמש הזורחים על ביהכ"נ חבירו, וכמו הנברשת בירושלים, וסגי בזה, דאטו יש בזה מצוות 'ראייה' לראות את גלגל השמש גופא.

אות כב - נתבאר לעיל בנקודה הראשונה דגם לולא הנידון של 'הנץ הנראה' סוכ"ס על כרחינו נצטרך להסכים כי זמן הנץ ההלכתי מתחלק מזמן הנץ המציאותי, וממילא אזדא לה טענה זו.

אות כג 1 - נתבאר לעיל בנקודה הראשונה.

והנה למעשה אחר כל ההקדמות הנ"ל, הרואה יראה כי סרו רוב ככל הראיות שהביא שם לקבוע כהנץ המישורי, וכמו"כ ההשגות שכתב לדחות הראיות לקבוע כהנץ הנראה, ומכל מקום לחביבותא דמלתא נראה לכתוב כאן אודות סדר דבריו בפרטות, בקיצור נמרץ [ציוני האותיות הם כפי המופיע במאמר הנ"ל].

אות א' - נתבאר לעיל בנקודה השניה בענין 'הרקע לנידון'.

אות ג-ו - נתבאר לעיל בנקודה הראשונה בענין החילוק שבין הנץ הקובע לענין זמני היום, להנץ ההלכתי

אות ז-יב - נתבאר בנקודה השלישית בענין החילוק סוגיית השקיעה הנראית לסוגיית הנץ הנראה

אות יג-יד - נתבאר בנקודה הרביעית.

אות טו - נתבאר בנקודה החמישית.

הראשונים שנשאו ונתנו בדברי בעל המאור בסוגיא שם, פליגי עליה בפירוש 'הנץ החמה' אודותיו מדובר במשנה. וראה מה שכתבנו לעיל בסוף הנקודה השניה ואין טעם לכפול הדברים.

אות כה - מה שכתב על הראיה מהגמרא בפסחים ד'אין לה מקום', נראה שהפריז על המדה, חדא, דאם איתא דאין לנו אלא את זמן הנץ החמה המישורי ועל פיו נוהגים גם מתפללי הותיקין, א"כ מהיכי תיתי דבלשון בני אדם יש מושג חדש של 'הנץ החמה' שאינו קיים בהלכה, ואפילו את"ל דהכי הוה עובדא, אכתי יקשה איך סתמו הגמרא והפוסקים דאחד אומר קודם הנץ ואחד אומר לאחר הנץ עדותן בטילה, והלוא אפשר דזה שאומר לאחר הנץ כוונתו לאחר הנץ החמה המקובל בהלכה, אלא ודאי סתמא דמלתא משמע דעכ"פ הנץ החמה ההלכתי הוא הנץ הנראה [הגם דבודאי אין זו ראייה מוכרחת, וכבר דיברנו בזה לעיל בסוף הנקודה השניה].

ומה שכתב 'דכנגד זה בכל הש"ס כולו כל מקום שמוזכר הנץ החמה הוא הנץ המישורי', מאד יפלא היכן נמצא כן בכל הש"ס, ואדרבה על זה גופא אנו דנים מהו הנץ ההלכתי אודותיו מדובר בכל הש"ס, ואם כוונתו רק מצד הטענה דיש להשוות את הנץ המציאותי הקובע לענין זמני היום עם הנץ ההלכתי, זה כבר ביארנו לעיל בנקודה הראשונה יעו"ש.

אות כו - אודות הטענה דבשנים קודמות בהכרח נהגו ע"פ הנראה דמהיכן יידעו בזמנם לחשב את רגע הנץ המישורי בניכוי ההסתרות, וכתב על זה הרה"ג הכותב שליט"א 'לא ידעתי שום התחלה להוכחה זו' וכו', גם כאן הפריז על המידה, חדא, דכבר הזכרנו דברי רש"י והרמב"ן והירושלמי

אות כג 2 - אודות הראיה מלשון התר"י והמשנ"ב דהנץ הוא בשעה שהחמה זורחת 'בראשי ההרים' - נדחק טובא לאוקים דברי התר"י והמשנ"ב דוקא במקום גבוה שהנץ הנראה מקדים, ועוד נדחק לפרש ד'ראשי ההרים' שהזכירו היינו מקומו של העומד, שעומד בראשי הרים, ולא כלפי האופק. ואין להאריך בגודל הדוחק שבזה, וראה לעיל בסוף הנקודה השניה משכ"ב [ומה שהביא מהגר"ח גרינמן זצ"ל, כמדו' דשם כתב פירוש אחר בכוונת התר"י והמשנ"ב, דמה שאמרו כשהחמה זורחת בראשי ההרים, הכוונה לעומד במישור ורואה את זריחת החמה על הרים שבמערבו, וכגון העומד בטבריה תחתית ורואה את הזריחה בראש ההר של טבריה עילית, וגם זה דוחק עצום, וכמו שהערנו כבר בדרך ישרה דאינו בפשטות לשון התר"י, ומה גם דמקורו מן הירושלמי, והרי בכל אר"י כמעט לא נמצא הרים במערב]. והאמת הברור בכוונת התר"י לשעה שזורחת בראשי ההרים שבאופק, או עכ"פ בראשי הרים אחרים וכמשנ"ת לעיל בנקודה השניה, ובין כך ובין כך יבואר דאולי על פי הנץ הנראה, וכמשנ"ת לעיל.

אות כד - יפה כתב דמרביתו תם אין הכרח, אמנם מדברי בעל המאור ודאי מוכח ד'נץ החמה' המדובר במשנה שם הוא הנץ הנראה, ולכן אין מקום לחלק כעת בין קרי"ש שהוא מדין 'ובקומך' לבין תפילה שהוא מדין התחלת היום, דסוכ"ס חזינן דהמשנה נוקטת בסתם 'נץ החמה' והמדובר הוא על הנץ הנראה, ויש ללמוד מזה דגם בשאר מקומות שדיברו אודות הנץ החמה ההלכתי, הכוונה היא להנץ הנראה ולא להנץ המציאותי [ובעיה"מ שם מקשר לזה גם את הגמרא בפסחים דקודם הנץ לאחר הנץ לא טעו אינשין], ופשוט דאין טעם לומר דשאר

שכוונתו בזה לראיה שכתבו כמה ת"ח באיזהו מקומן, דממה שלא נזדמן לו זה רק פעם אחת, מוכח שנהג כפי הנץ המישורי, דאילו כפי הנץ הנראה הלוא בנקל ניתן לסמוך כל יום, ויש מהם שראו בזה 'ראיה שאין עליה תשובה', ואולם אליבא דאמת אין שום שייכות כלל בין המעשה ההוא לבין נידו"ד, וכמו שנבאר.

וראשית כל צריך להקדים, דלמעשה בגמרא שם לא מוזכר כלל דרב ברונא התפלל כותיקין דייקא, אלא איתא שם דפעם אחת הזדמן לו לסמוך גאולה לתפילה והיה שמח כל היום, והענין מבואר על פי דברי התר"י בברכות (דף ב' מדפה"י) דענין סמיכת גאול"ת היא 'עבודה' שלימה באמונה ובטחון בהש"ת, אשר קיומה בשלימות דורש כוונה ודביקות עצומה בהש"ת וכו' יעו"ש, ורב ברונא כשזכה פעם אחת לקיים עבודה זו בתכלית השלימות לפי רום מעלתו ודרגתו - אזי היתה שמח כל אותו היום.

אלא שהתוס' (ט' ע"ב) הקשו בזה, דאם בסמיכת גאול"ת בעלמא עסקינן, הלוא כל אדם יכול לסמוך, ור"ל דעל ידי עבודה מאומצת ביד כל אדם להשיג המעלות העליונות הללו של אמונה ובטחון לקיום סמיכת גאול"ת בשלימות, ואם כן מה היתה השמחה המיוחדת כ"כ של גברא רבה כרב ברונא שזכה רק פעם אחת לכך, ולזה תירצו דמירי בסמיכת גאול"ת כותיקין - והנה זה כבר באמת ענין עצום ביותר, דבכדי להשתלם בעבודת סמיכת גאול"ת המתואר בתר"י שם, הלוא נצרכת מנוחת הנפש גדולה ומתינות וישוב הדעת ושהות רבה כחסידים הראשונים שעה לפניו וכו', וזה אינו עולה בקנה אחד עם תפילה כותיקין שמטבע הדברים משועבדת לזמן הנץ החמה, ולהרכיב את שלימות עבודת סמיכת גאול"ת

שהובאו במשנ"ב בג' מקומות דזמן הנץ החמה הוא זמן הידוע וניכר לכל, ואם אמנם רק המומחים הבקיאים בחכמת התכונה יודעים [או מי שיש לו 'עין חדה ובוחנת'], אין זה מתאים עם דברי הירושלמי והראשונים והמשנ"ב כלל ועיקר, ובל נשכח דהמקומות שיש בהם הסתרות כלשהן רבו מלמנות, וכמעט כל אר"י היא באופן כזה.

גם מש"כ דכלל העולם שאין יודעים לחשב אימתי הנץ בניכוי ההסתרות 'מי מכריחו להתפלל כותיקין', תמוה, והלוא זהו דין בשו"ע (סי' נח ס"א; פט ס"א) דלכתחילה יש להתפלל כותיקין, ובכל הדורות התפללו כותיקין גם מאלה שלא היתה לה יד ורגל בחכמת התכונה, וכל שכן באופן חישוב של ניכויים והסתרות דאין שום מצוה להיות בקי בזה, ופלא גדול מה שכתב דבימי חז"ל היתה התפילה כותיקין מסורה למומחי חכמת התכונה, אתמהא מאד [והענין עם רב ברונא אינו שייך כלל לחישוב הזמנים, ולהלן נדבר בזה], וכבר הארכנו בענין זה לעיל בנקודה השניה ואין טעם לכפול הדברים.

ומה שכתב דאין ידעו לחשב את שאר זמני היום כסו"ז קרי"ש וכו', ביארנו לעיל דכלפי שאר זמני היום היה להם את 'שעון השמש', משא"כ כלפי הנץ החמה דשעון זה עדיין לא פעיל כמוכן. ואף בכלל המצוות התלויות ביום שזמנם מהנץ החמה, עכ"פ יכלו להחמיר ולהמתין עד שיצא הספק מליבם בתור הרחקה, משא"כ לגבי התפילה כותיקין הלוא מן ההכרח לדייק על זמן הנץ דייקא, וזה לא יתכן בזמנם כפי הנץ המישורי.

ואודות מה שהזכיר בדרך אגב ראה מהגמרא ברכות (דף ט') מרב ברונא שזכה פעם אחת להתפלל כותיקין ולא פסיק חוכא מפומיה כולי יומא - נראה

מנורה

הרב אשר פורת

בדרום

שמוט

עם התפילה כותיקין - הוא בודאי דבר עצום מאוד מאוד, על אחת כו"כ כשנוסיף לזה את המציאות בזמנם של העדר שעונים ולוחות שנה להעזר בהם בשיעור הזמן הנצרך לכל

חלק מחלקי התפילה, ומעתה מובן איפוא גודל השמחה של רב ברונא כשהסתייע לו מלתא פעם אחת לקיים הכל בשלימות, ולזה היה שמח כל ההוא יומא.

המורם מהנ"ל

סוף דבר, הוראת מוהרי"ל דיסקין זי"ע ועמו רוב מנין ובנין של גדולי ישראל בדור האחרון לנהוג כפי הנץ הנראה, המאשרת מימות עולם עד המצאת הלוחות והשעונים, והמקיימת מכמה וכמה סוגיות ולשונות הראשונים המסייעים לזה בסיוע שיש בו ממש וכמשנ"ת, היא 'דרך ישרה' שיבור לו האדם בנידון זה ברוב ככל המקומות שהחילוק בין הנראה למישורי הוא כ-5 רגעים [ובפרט לאור העובדה דכהאי גוונא חשיב תפילה כותיקין אף אילו היה נכון יותר לקבוע כהנץ המישורי], וכמו שכתב רבינו

הגר"ש דבליצקי זצ"ל בספרו 'ג' מאמרות' וש"א"ס, אמנם במקומות שהסתרה קרובה כ"כ עד שבעת זריחת החמה מעל ראשי ההרים היא כבר צהובה וזורחת בתוקף כאמצע היום, אזי מוכח מתוכו לקבוע שהסתרה היא קיר בעלמא [ועוד טעם נוסף שהזכרנו לעיל], וממילא יש לנכותה.

בברכת התורה

אשר פורת - מח"ס 'דרך ישרה' הנהגות הגר"ש דבליצקי זצוק"ל

מודיעין עילית

מכתב י"ב

הרב יוסף פרץ

מח"ס 'פריו יתן' ושא"ס

פנמה

בענין סדר קשירת מנעלים

עמ' קמג ראיתי דבריו הנאמרים בטוב **הק' פריו יתן ח"ב כת"י**, ואין בית המדרש טעם, וזה מה שכתבתי בזה בספרי בלא חידוש:

סוגיית הגמרא

משנה^א. אמר רב נחמן בר יצחק ירא שמים יוצא ידי שתייהן, ומנו מר בריה דרבנא, היכי עביד סיים דימיניה ולא קטר וסיים דשמאליה וקטר והדר קטר דימיניה. אמר רב אשי חזינא לרב כהנא דלא קפיד. תנו רבנן כשהוא נועל נועל של ימין ואחר כך נועל של שמאל כשהוא חולץ חולץ של שמאל ואח"כ חולץ של ימין כשהוא רוחץ רוחץ של ימין ואח"כ רוחץ של שמאל כשהוא סך סך של ימין ואח"כ של שמאל והרוצה לסוך כל גופו סך ראשו תחילה מפני שהוא מלך על כל איבריו.

שבת סא א: דאמר ליה ר' יוחנן לרב שמן בר אבא הב לי מסנאי, יהב ליה דימין, אמר ליה עשיתו מכה. ודילמא כחייא בר רב ס"ל והכי קאמר עשית של שמאל מכה. ואזדא רבי יוחנן לטעמיה דאמר ר' יוחנן כתפילין כך מנעלין מה תפילין בשמאל אף מנעלין בשמאל. מיתיבי כשהוא נועל נועל של ימין ואחר כך נועל של שמאל. אמר רב יוסף השתא דתניא הכי ואמר רבי יוחנן הכי דעבד הכי עבד ודעבד הכי עבד. אמר ליה אביי דילמא רבי יוחנן הא מתניתא לא הוה שמיע ליה ואי הוה שמיע ליה הוה הדר ביה, ואי נמי שמיע ליה וקסבר אין הלכה כאותה

קושיות הנופלות וישובם

ובמה שהשיב לו אביי, יש להבין, דבשלמא אי לא שמיע ליה וצריך למעבד כברייתא אתי שפיר, אבל לומר שסבירא ליה שאין הלכה כאותה משנה, מאי טעמא. ואפשר לומר שסבירא ליה שמשבשתא היא, אמנם א"כ לא הוה ליה למימר אין הלכה

ויש להבין מהו תירוץ רב יוסף, והא הקשנו מברייתא על רבי יוחנן, ורבי יוחנן הוא אמורא, ואיך יכול לחלוק על הברייתא. ומתוך רב יוסף תעשה כמי שתמצא, איך אפשר לעשות כאמורא נגד ברייתא ואיך זה מיישב הקושיא שהקשנו "מיתיבי".

א. עיין ירושלמי פ"ו ה"ב שאיתא שאמר לו רב שמן הברייתא, וענה לו ריו"ח שהראשונים נעלו של שמאל תחילה. והוא כצד זה של אביי.

אלא לאו דסמכא היא, או משבשתא היא, ומשמע מפשטות לשונו שמורה שהיא נכונה אלא שאין הלכה כמותה. ומה ההבנה בזה.

ומנהג מר בריה דרבנא שיוצא ידי שניהם, יש להבין איך יוצא ידי שניהם, והא ריו"ח וברייתא רק דברו בנעילה מנעלים ולא דברו על הקשירה כלל, ובפשטות או שיש לעשות כמו הנעילה עצמה, כיון שהוי חלק מהנעילה, או כיון שהוא דבר שולי אין בו ענין כלל ואיך דבעי עבד. וא"כ איך יוצא ידי שניהם במה שעושה חצי כזה וחצי כזה לצד ראשון, או רק כברייתא לצד שני.

ובדברי רב כהנא שלא קפיד, יש לתמוה למה לא קפיד ולא חשש לדברי הברייתא, ואם סבירא ליה שמשבשתא היא הוה ליה למעבד כריו"ח. ואם מספקא ליה כמאן הלכתא שיעשה לפחות כאחד מהם ולפחות ירויח כחד מ"ד.

והנראה ליישב כל הקושיות, שהמקשה סבר שהוא דין גמור, ולכן שאל מהברייתא שהיא נגד ריו"ח. אמנם רב יוסף סובר שאינו דין גמור ולא תקנת חכמים, אלא הוא ענין של כבוד לצד ימין משום המצות שנעשות בו, וכבוד לצד שמאל משום התפילין, ואין בזה תקנה אלא אחר כוונת הלב הן הן הדברים, [כמ"ש ר"מ המאירי

בבית הבחירה], ולכן כל אחד יש לו לעשות על פי הרגשתו. ורב יוסף למד זה מעצם הסתירה, שכיון שאמר כן ריו"ח אע"פ שיש ברייתא להיפך, על כרחך שסבירא ליה שאינו דין אלא עניין בכוונת הלב וכל אחד עושה כנטיית לבו. [כן פירש ר"י בתוס' ובתוס' הרא"ש, וכן פירש הר"ן בחידושיו].

ואביי דחה דבריו דמאן יימר דהוה שמיע ליה, אולי לא שמע הברייתא ואי הוה שמיע ליה הוה הדר ביה וא"כ סבירא ליה שהוי דין גמור ולא תלוי בנטיית הלב. א"נ סבירא ליה שאין הלכה כאותה משנה מאיזה טעם אבל לא שסבירא ליה שגם הברייתא מסכימה שאפשר לעשות כמו שרוצים, אלא הוי הלכה גמורה.

רב נחמן בר יצחק אמר שמר בריה דרבנא יוצא ידי שניהן. דהיינו שסבירא ליה כרב יוסף שהעיקר הוא נטיית הלב, וכיון שרצה בנטיית וכוונת לבו הטהור לתת כבוד לימין מחמת המצות ולשמאל מחמת התפילין, נתן כבוד לתפילין בקשירה, ואע"פ שהברייתא וריו"ח לא דברו בקשירה, הוא חידש כן כדי לתת מקום לכוונת לבו.

ורב כהנא לא קפיד, כיון שהדברים תלויים בכוונת הלב, ולא היה לו כוונה בזה לכן לא קפיד בענין.

ביאורי הראשונים

בלשון הברייתא. וקושיא זו השניה אפשר ליישב כדברי תוס' ר"י הזקן ותלמידו.

בתוספות ר"י הזקן ותלמידו כתב לבאר דברי רב יוסף, שסבירא ליה שודאי ריו"ח ידע הברייתא ולא פליג עליה, אלא שסבירא ליה שמה שכתבה הברייתא נועל של ימין תחילה הוא אגב רוחץ וסך שדוקא

בביאור דברי רב יוסף. כתבו התוספות בתחילת דבריהם לפרש דברי רב יוסף דעבד הכי עבד וכו', שכוונתו שהברייתא וריו"ח לא פליגי אלא שכל אחד כוונתו שגם אפשר לעשות כדבריו ולא רק להיפך. והתוס' דחו פירוש זה, שא"כ אמאי הקפיד ריו"ח על רב שמן בר אבא שהביא לו מנעל ימין. ועוד קשה שהוא דוחק רב

מכוונת שבזה יותר מחשיב התפילין.

ומה שהקשנו על מר בריה דרבנא שאין יוצא ידי שניהם, והא לא עביד כריו"ח, כן הקשה מרן בבית יוסף (סי' ב), ותיירץ דרבי יוחנן נמי לא אמר להקדים שמאל תחלה אלא בקשירה דוקא דחשיבות שמאל בתפילין הוא בקשירה. עכ"ל. ויש לתמוה דא"כ מה הקשו על ריו"ח מהברייתא, ולמה אמר רב יוסף דעבד כמר וכו', והא אין פלוגתא. וצ"ל שכוונתו שזה פירושו של מר בריה דרבנא, ולא סבירא להו כן לשאר אמוראי. אלא שלפי זה קשה טובא אמאי הקפיד רבי יוחנן על רב שמן בר אבא שהביא לו מנעל ימין, והא עשה כשורה, וצע"ג. ועוד תירץ הב"י כתירוצו ריב"א הנד'.

בדברי רב כהנא דלא קפיד, כתב הריטב"א וז"ל: פ' למימרא דמאן דלא קפיד לא קפדי ליה, ושומר פתאים ה', ותו לא מידי. עכ"ל. ונראה מדבריו שלמד שכל הסוגיא למה להקדים ימין או שמאל הוא ענין של סכנה, ואולי מחמת רוחות רעות ושדים, ולכן ביאר שלרב כהנא כיון דלא קפיד לא קפדי בהדיה וכמו שמצינו כן גבי זוגות בפרק ערבי פסחים. ולפי דבריו צריך להבין דברי רב יוסף, דכיון שהוא ענין סכנה דעביד כמר וכו', וכן למה הוא יראת שמים להקפיד בזה. וצריך לומר בדברי ריו"ח כתפילין וכו' הוא לסימנא בעלמא (עיין עירובין ג ב).

רבתינו האחרונים האריכו בביאור הסוגיא, ראה פרי מגדים במשבצות שכתב ה' שיטות, ועוז והדר למהר"ש בן אלבאז (שבת סא א). ועיין מטה יהודה (ס"ק ד) ונוה שלום (ס"ק ג) וכסא אליהו (ס"ק א) ועוד, מובאים באוצר ההלכה בהוצאת מכון איש מצליח, ע"ש.

ימין, נקט נמי נועל, אבל פשיטא שנעילה אפשר גם בשמאל כמו בימין, וזו כוונת ריו"ח כיון שמצינו קשירה בתפילין בשמאל ודאי שאפשר גם לנעול בשמאל. עכ"ד. וקשה על דבריו קושיית התוספות, דא"כ אמאי הקפיד ריו"ח על רב שמן שהביא לו של ימין, והא אפשר איך שרוצים.

ובחידושים שנדפסו על שם הר"ן כתב לבאר דברי רב יוסף, שכוונתו שודאי רבי יוחנן מצא איזה תנא שסבירא ליה כוותיה. וכיון שהוא מחלוקת תנאים ולית לן הכרעה דעביד כמר וכו'. ואב"י אקשי ליה מאן יימר שרבי יוחנן ידע הברייתא שאולי לא ידע ואם ידע הוה הדר ביה, או שידע וסבירא ליה שאין הלכה כאותה משנה ויש לעשות כמותו. עכ"ד. וקשה על דבריו, שלא מובן קושיית אב"י, שהרי גם לפי דבריו נשארנו בספק, אם רבי יוחנן ידע והלכה כמותו או לא ידע ואין הלכה כמותו, וא"כ חזרנו לדברי רב יוסף שכיון שלא ידעין איך למעבד יש לומר דעביד כמר וכו'. [ועיין מה שכתב על דבריו בס' שבת של מ'].

בדברי מר בריה דרבנא. דהוה קטיר דשמאל ברישא, פירש ריב"א דדוקא לענין קשירה הוא דחשיבא שמאל טפי, כיון שחשיבות תפילין הוא בקשירה. והביאו דבריו תוס' ותוס' הרא"ש. וקשה שלפי זה איך יוצא ידי שניהם, והא ריו"ח לא דיבר על הקשירה רק על הנעילה עצמה, ואילו מר בריה דרבנא הוה עבד בקשירה ולא בנעילה. וי"ל שגם ריב"א מבאר כדברי ר"י וכפירושנו שמר בריה דרבנא למד כרב יוסף, שהעיקר כוונת הלב, ולכן חשיב יוצא ידי שניהם, אלא שבא לבאר אמאי דוקא באופן זה ולא להיפך, ואמר שגם בזה היה לו כוונה

הלכה

ובן כתב בלקט יושר (עמ' ה ועמ' צה) שכן נהג מהרא"י. וכ"כ בפסקי מהרי"ח ואגודה. וכן פסק מרן בשולחן ערוך. ויש לתמוה אמאי פסק השו"ע כהטור נגד ג' עמודי ההוראה. וי"ל שלדידהו אין נפקא מינה ואילו לטור יש נפקא מינה והגמרא הביאה זה כמעלה לכן נקט כן, ומשנת חסידים שנו כאן, ובסימנים אלו יש כמה דברים שהם מדת חסידות.

[ועיין עוז והדר למהר"ש בן אלבאז זלה"ה מה שפירש בדעת הטור בדרך חריף, שיוצא שרב כהנא ס"ל כמר בריה דרבנא אלא שלא קפיד אי נועל של ימין או קושר של ימין שהעיקר לעשות כשניהם, ע"ש].

רש"י והמיוחסים לר"ן וריטב"א כתבו שאם נעל של ימין אסור לו לנעול של שמאל לריו"ח. ותוס' ר"י הזקן ותלמידו חלק עליו, שודאי אינו אסור. ועיין מרומי שדה.

רבנו חננאל כתב: ואסקא רב אשי דזימנין חזינא לרב כהנא דנועל של שמאל תחילה ואח"כ של ימין וזמנין חזינא דנועל של ימין תחילה ואח"כ של שמאל ולא קפיד, וקיי"ל כוותיה דרב אשי דהוא בתרא². עכ"ד. וכ"כ מרן הבית יוסף בדעת הפוסקים שהשמיטו דין זה. וכוונתו על הרי"ף הרמב"ם והרא"ש שהשמיטו דין זה. [והבית יוסף כתב שפסקו כרב יוסף וכרב אשי, והעיר הב"ח שלפי רב יוסף צריך תמיד לעשות כאחד מהם, ואילו הפוסקים שהשמיטו לא סבירא להו כן, ולכן כתב שרק כרב אשי. וי"ל].

[נמק"י ופסקי הרי"ד הביאו רב נחמן בר יצחק ורב אשי, ובפשטות כוונתם לפסוק כרב כהנא].

אמנם רבנו יונה בספר היראה והטור (או"ח סי' ב') כתבו כרב נחמן בר יצחק שירא שמים יוצא ידי שניהם.

דין איטר

(עמ' ז). ויש שהעירו (מנחת יצחק ח"י סי' א ס"ק ב, בירור הלכה תנינא) על משנה ברורה שכתב כן בשם בכור שור, ואיהו גופיה לא כתב כן, אמנם עכ"פ סברת המשנה ברורה כן. והכי נהגינן. והכי מסתבר על פי מה שכתבנו לעיל שהעיקר הוא כוונת הלב, וודאי שאיטר יהיה לו יותר כוונת הלב ביד שמניח בה תפילין בעצמו.

ועיין שער התפלה למהר"י (עמ' טל) מה

בכור שור (שבת סא א) סבירא ליה שאיטר יד יעשה ככל אדם, ורק איטר רגל יקשור ימין תחילה, ע"ש. אמנם איהו גופיה כתב שדבריו דלא כהתוס', וא"כ אנן ניזיל בשיטת התוס' ונאמר שאיטר יקשור ימין תחילה. וכן פסקו ארצות החיים [אלא שסותר דבריו בסי' ד' ס"ק ז] ושערי תשובה (ס"ק ב) ומשנה ברורה (ס"ק ו) והגרח"ק בקונ' איש איטר, ומרן אאמו"ר נר"ו בס' אהלי שם

ב. עיין ארצות החיים שכתב שמר דמר בריה דרבינא הוא בתרא טפי מרב אשי. ואחר המחילה כאן הוא בריה דרבנא ולא בריה דרבינא, וכבר העיר בזה דקדוקי סופרים. וכן העיר עליי בס' ערוך השלחן סעיף ח. ועיין תולדות תנאים ואמוראים היימן בערכו שג"כ כתב כן.

שביאר בב' השיטות על פי סוד, ולכן יש הפשרה לנעול ימין ולקשור שמאל, ולפי מה שנקטו האחרונים שבדברי קבלה אין חילוק בין איטר לאחר, כיון שיש כאן טעם סודי א"כ אין לחלק בין איטר לאחר. אמנם אינו כן, שהרי כל דבר שבעולם יש לו טעם בסוד, וא"כ אמאי האיטר שונה מאחרים ושמאלו חזקה מימינו, והרי ע"פ סוד צריך להיות ימין

חזקה, וע"כ שאצלו יש שינוי בסודו. וכוונת האחרונים בכלל שאמרו, היינו דוקא בדברים שרק על פי סוד, ואין להם כלל הקדמות בלעדי קבלה, וכמו לאחוז הציציות בברוך שאמר, וכדומה, אבל דבר שהוא על פי הפשט ויש לו גם טעם סודי אינו בכלל זה, ועיין.³

דין אשה

דין אשה באיזה רגל תקשור תחלה, הגרשז"א בהליכות שלמה (תפלה פ"ב ה"כ) והגריש"א בהערות לשבת ובשו"ת אבני ישפה (ח"א סי' א') סבירא להו שתקשור גם ימין תחילה כיון שלא מנחת תפילין, וכן מסקנת שו"ת רבבות אפרים (ח"א סי' ה). ומצד שני בשו"ת דבר יהושע (ח"ב סי' קיא), ושו"ת שבט הקהתי (ח"א סי' ו') הב"ד פסקי

תשובות כתבו שאשה כאיש, וכן כתב הלכה ברורה. ולענ"ד נראה שאשה תקשור גם ימין תחילה, שהרי בתר כוונת הלב הם הדברים, וכיון שלא מנחת תפילין ודאי כוונתה תהיה יותר בימין משמאל.

והטעם של שער התפלה, צ"ע אם שייך בנשים.



ג. כעת הגיע לידי ספר זר זהב למהר"י צמח הנדפס מכתב יד קדשו, ושם כתב בדין זה שאין לחלק בין איטר לאחר. אמנם הוא ז"ל לשיטתו שס"ל שאיטר יש לו להניח תפילין ככל אדם, ולשיטתו סוד האיטר וכולי עלמא שוים לגמרי. אמנם לא קיימא לן כוונתה ואיטר מניח תפילין בימין כל אדם, ועל כרחך שסבירא לן שדבריו לא נכונים על פי סוד, אלא שסוד האיטר הפוך מכל אדם. וכיון שכן הוא הדין כאן. ובאמת שעיקר כלל שכתבו האחרונים שכל דבר שהוא על פי סוד אין חילוק בין איטר לאחר, הוא תמוה מאוד, שהרי המקובלים לא גילו לנו סוד האיטר, ומנין שאין לחלק, וצע"ג.

מכתב י"ג

הרב יוסף שרוני

הקדמת פרשת העקידה למזמורים הנוספים בפסד"ז בשבת

וטעם לאמירת כ"ז וכו' וכו', ולא מצינו כה"ג בחלקי התפילה שסידרו, שאומרים המפרשים שאין די באמירה אלא בהתבוננות, דודאי בסדר התפילה תקנו לומר הדברים מצד עצמם לשבח לה' ולבקש מלפניו בכוונת הלב, אך לא בהתבוננות המכוונת כאן. ודי למשכיל.

משא"כ פסוקי דזמרה כתבם השו"ע בסי' נ"א דמשם מתחילה התפילה וזה אחר טו"ת וברכות, ופשוט. וממילא המאחר לביהכנ"ס איזה מקום יש להעלות על הדעת אמירת העקידה, הרי לביהכנ"ס בא להתפלל סדר תפילה ומה שלא הספיק מחמת שלא השכים כארי לעבודת בוראו הפסיד [ויכול לזכות עצמו באמירת הנפלאות הללו אחר התפילה אפי' פעמיים... או למחר...]. ואין מקום לערבב עניני עבודה פרטית ולימודים כלליים לסדר התפילה, ובשב"ק שנוהגים להוסיף בתוך סדר פסוקי דזמרה עוד מזמורים מענין שבת זה ודאי חלק מהתפילה גם אם זה רשות (כדברי המג"א רפ"א), וכשהציבור מתפללים צריך להתפלל אתם ולא להשלים כל מיני "עבודות" וסגולות והכנעת יצרו ומאמרי פרשיות אמונה וקרבנות שכל האומרם כאילו הקריב חטאת... וכו'.

ומאידך גם אין מקום להשלים זמירות של שבת אחר התפילה כמפורש במג"א רפ"א בביאור דברי הא"ז המובא שם ברמ"א, ובביאור הגר"א שם כ' שאין מחזירים מי שאינו אומרם דזה כמו זכרינו ומי כמוך שלא

לכבוד מערכת מנורה בדרום שע"י בני התורה באופקים,

תגובה בחיבה ותשובה מאהבה להרב יוסף פרץ שליט"א על מקצת דבריו בגליון כ"ד בהתייחסו לדברי הרב גרשון גולד שליט"א שהורה להקדים אמירת המזמורים הנוספים בשבת בפסוקי דזמרה, לאמירת פ' העקידה.

והעיר בזה הרי"פ הנ"ל: א'. מנא ליה הא, והרי גם הוספת המזמורים אינה אלא מנהג כמבואר בטור רפ"א. ב'. דשייך להקדים העקידה כיון שבא לפניו קודם בסדר התפילה הנהוגה בד"כ. ג'. דכשם ששייך להשלים פ' העקידה אחר התפילה, כך גם המזמורים שייך להשלים אחר התפילה.

וכשנעמוד על עיקר הדבר נראה שאין סרך הערה ואי"צ מקור, ול"ש בזה ענין קדימה כלל וגם לא השלמה.

דהנה יש להתבונן דאת פ' העקידה פ' המן ועשה"ד פ' עולה ושלמים וחטאת ואשם וכו', כ' השו"ע (וכ"ה בטור) בסי' א' הלכות השכמת הבוקר, עוד קודם לבישת בגדים ונטילת ידים ואשר יצר וציצית ותפילין וברכות וכו'. והיינו משום שאי"ז קשור כלל לתפילה והוא מדיני עבודת השי"ת להשכים מוקדם ולומר תחינות ובקשות ואמירות מסוגלות וחשובות. בא וראה מש"כ המ"ב בסי' א' סקי"ג פ' העקידה... ואין די באמירה אלא שיתבונן מה שהוא אומר ויכיר נפלאות ה', וכן וכו'.

מחזירים, מבואר שאי"ז ענין לו' מזמורים אלו בשבת דנימא שיאמרם עכ"פ אחר התפילה, אלא זה כעין הזכרת שבת בפסד"ז וזה חלק מן התפילה ממש. ואם לא אמרם אין לזה השלמה (רק כקורא בתורה עי' בביאור"ג סי' נ"ב) משא"כ לגבי פ' העקידה פשיטא שיכול להכניע יצרו ולהזכיר זכות אבות בכל זמן ובכל מקום, (ועי' מ"ב סי' ע' סק"ב שמחייב נשים בפסד"ז על סמך סברא ברע"א סי' נ"ג שפסד"ז מתיקוני תפילה, ואינו רק דין לומר פסד"ז ועדיף קודם התפילה, עיי"ש).

[ואפי' בחול דעת ר' נטרונאי גאון בטור סי' נ"ב של"ש השלמה אחר התפילה אפי' לא אמר כלל פסד"ז וכן עיקר להלכה (רק שיאמר בלא ברכה) וכ"ש כשאומר פסד"ז דל"ש להשלים ועכ"פ תלוי בקדמונים הנ"ל, (ועי' בזה אריכות באופן נפלא בגדר פסד"ז במאמר הרב כץ שליט"א בגליון כ"ד)].

הערה: מש"כ בשו"ע סו"ס א' פ' התמיד אע"פ שהוא חיוב גמור ביותר כמ"ש

לק' סי' מ"ח בטור וקבעו לקרות פ' התמיד וכן בשו"ע כ' דין פסוקי קרבן שבת בסי' מ"ח כי שם מקומו וכן בסי' נ' כ' פ' תמיד עיי"ש מתיקון התפילה [וגם נשים חייבות בזה כמבואר בסו"ס מ"ז בב"י שלכן או' ברה"ת], אלא דבסי' א' כ' זה רק בשביל סדר האמירה יש נוהגים לו' פרשת הכיור ואחכ' פר' תרומה'ד ואחכ' פ' התמיד ואחכ' פ' המזבח מקטר קטורות ופ' סמני הקטורת ועשיתו", וממילא כיון שכ' זה בסי' א' לא הוצרך לשנותו בסי' מ"ח ורק הוסיף שם דין קרבן שבת. כנלע"ד. אמנם גם פ' התמיד מאוחרת לפסד"ז כדמוכח מהא דאפי' ברה"ת א"ר רק משום שיש ספק שנפטר באה"ר ובל"ז היה נשאר לאחר התפילה והרי פ' התמיד צריכה ברה"ת עי' סי' מ"ז סקט"ו שגם אם דרך תפילה ל"צ ברה"ת מ"מ פ' תמיד צריך וא"כ פשיטא שאינו או' פ' תמיד קודם פסד"ז. ודי בזה.

ואצא בקידה ממאמר העקידה, ונראה בנחמת ציון ובבנין ירושלים, ששון ושמחה ימצא בה תודה וקול וזמרה.

יוסף שרוני