

קובץ
מנורה בדרום

במה תורנית לבירורי
הלכה ומנהג

גליון ל"ב
אדר א' - תשפ"ב

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 די בכל אתר ואתר, את גליון **אדר א'** תשפ"ב של קובץ **מנורה בדרום** - גליון ל"ב, אשר מלא כתמיד בחידושי התורה של האברכים המופלגים בני העליה **מארץ הנגב**, העמלים בתורה ומחדשים בה כיד ה' הטובה עליהם.

כידוע, מערכת הקובץ זקוקה לסיוע ממוני משמעותי כדי להוציא לאור את הקובץ בכל חודש ברוב פאר והדר, על כן בקשתנו שטוחה בפני כל הנהנה מהקובץ - אנא, סייעו בידינו להמשיך להעלות את אור התורה במנורה הטהורה, ותירמו ביד רחבה להוצאת הקובץ. [כמובן שאפשר להוסיף בתחלת הגליון הקדשה לע"נ, לרפואה, להצלחה וכיו"ב].

ואלו כללי הקובץ:

- ♦ שליחת מאמרים לקובץ ניתנת לאברכים בני **אופקים** ו**תפרת**. ולמדור תגובות מתקבלים בשמחה ובכרצון מכתבי תגובה אף **משאר אחב"י בכל מקומות מושבותיהם**.
- ♦ מתקבלים מאמרים הנוגעים לבירורי 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, בכל 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 [ומזמלץ מאוד לחלק את המאמר לפסקים 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 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 **אדר ב'**, תתאפשר עד יום ה' כ"ג **אדר א'**. חומר שיתקבל במערכת אחר תאריך זה לא יתפרסם בחודש הנוכחי, וכל המקדים 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 בפינו לציין שכל חידושי ההלכה הנכתבים בקובץ זה הם על אחריות הכותבים

בלבד שרובם לא הגיעו להוראה, וע"כ לא רצוי לסמוך על הנכתב למעשה אלא אחר בירור וליבון הענין היטב, או שאילת מורה הוראה מובהק. ובתפלה ותקוה שלא תצא תקלה מתחת ידינו.

בברכת התורה,

מערכת קובץ מנורה בדרום.

תוכן העניינים

הגאון רבי שלמה לוי שליט"א

בגדר חודש אדר א' ואדר ב' יא

הגאון רבי יהונתן טוביה פרלמן שליט"א

רמזים בתורה להלכה, באגדה ובענייני פורים וזכירת עמלק טז

הגאון רבי מנחם גולדברג שליט"א

בענין עמידה לברכות ומדוע נקרא "סנדק שני" כו

הגאון רבי צבי הירש וילנסקי שליט"א

בביאור השיטות בחובת משתה ושמחה בפורים קטן לז

הרב אוריאל ראובן אייזנבך

בדין גידולי בית (וגידולי מים) בשביעית מז

הרב חיים ברנשטיין

אסיפת דינים סגולות וידיעות בתפילת עלינו לשבח נז

הרב גרשון גולד

בברכת קליפת הפירות (בדברי התוס' והרא"ש) נט

הרב אברהם יחיאל הלר הכהן

גדר מלאכת מבשל סח

הרב אהרן ויזר

בגזרת שמא יסחוט [ובעניין סחיטה בשער] עד

הרב ישראל מאיר ויינשטיין

הנץ המישורי או הנץ הנראה - מאמר רביעי צ

הרב משה חליוה

קובץ תשובות בעניני שביעית צד

הרב אבינועם טאובנר

בענין הרהור כדיבור צח

הרב יצחק ירחי

חציצה בשן המתנדנדת קג

הרב ערן כברה

בענין האם אדם העושה קידוש שלא כתקנת חכמים הוי יוצא ידי
חובת קידוש מהתורה או לאו קז

הרב אוריאל כהן

כיבוס בעור קיב

הרב דביר כהן

קידושא רבא - הלכות הקשורות לקידוש בשבת בבוקר קיט

הרב אביחיל לוי

בביאור מלאכת כותב בשבת קל

הרב יצחק צבי ליבוביץ

האם ב'מעשר' ו'חומש' אמרינן 'בכלל מאתים מנה' קמ

הרב יאיר מינקוס

חקירה אי הפקר שביעית תלוי ברצון הבעלים קמב

הרב נחום מנדלבוים

דין ארץ ישראל [בעציץ וע"ג ספינה שבנהר] קמט

הרב און אברהם הכהן סקלי

איסור מלאכה המתחילה בע"ש ומשמעת קול קנב

הרב אליעזר פלקוביץ

מעשה ביין נסך קסא

הרב אברהם ישעיהו קשש

מיסודות מסכת מועד קטן קסה

הרב גמליאל הכהן רבינוביץ

בענין ליקח מחבירו כובע לברכת המזון ללא רשות קפג

הרב זאב רוזנטל

האם מנייני חצרות קדשו לשעתם או לעתיד לבוא קפט

הרב חן ריחניאן

ביאור מחלוקת הרמ"א והש"ך בחומרת ג' ימים של שבעה נקיים קצא

הרב שרון שרפי

בגדר מעשר שני ממון גבוה (ביאור יסוד הגר"ח להלכה) רג

תגובות הקוראים

מכתב א'

הרב יוסף אביטבול ריז

ברכה על אתרוג של שביעית ♦ דין קדימה לפירות שביעית ♦ נתינת פירות שביעית לגוי
♦ להיות סנדק או מוהל כמה פעמים

מכתב ב'

הרב אברהם יחיאל הלר הכהן רכה

התנדבות לומר קדיש כשיש כבר אחרים האומרים קדיש

מכתב ג'

הרב רפאל ברוך טולידאנו - הרב און אברהם הכהן סקלי רכז

אמירת פרשת הקרבנות במנחה בזמן תפלה

מכתב ד'

הרב יצחק צבי ליבוביץ רל

[א] בחידוש המהרש"ם בענין ישועה מחמת זכויות העתיד ♦ [ב] תנאי במצוות

מכתב ה'

הרב עמנואל מולקנדוב רלב

[א] ג' נידונים בהעברת טומאה ממקום למקום ♦ [ב] אופנים שאין לחוש בהם ל'שונא מתנות יחיה'

מכתב ו'

הרב חיים מלין רלח

בחידוש המהרש"ם בענין ישועה מחמת זכויות העתיד

מכתב ז'

הרב נחום מנדלבוים רנא

כתיבת סת"ם מתוך הכתב, ובדין שרטוט

מכתב ח'

הרב אהרן הכהן פרידמן רנה

בגדרי תוספת שבת ויו"ט





מאמרי הלכה



הגאון רבי שלמה לוי שליט"א

רב ביהכ"ס 'תפארת תורה'

מאמר זה נכתב לע"נ דודי

הגאון רבי אברהם ארלנגר זצ"ל

שזכה וזיכה את הרבים בספריו ושיעוריו הנפלאים

וגם יסודות מאמר זה שמעתי מפיו בשיעור לפני שנים רבות

ויהיו הדברים לעילוי נשמתו

בגדר חודש אדר א' ואדר ב'

בשני ולא בראשון אף שאין מעבירין על המצוות, הוא מכיון שמסמך גאולה לגאולה (פורים לפסח) עדיף. ויש אומרים שלומדים זאת מדכתיב "אגרת הפורים הזאת השנית" - דהיינו בחודש השני.

'הספד ותענית' ו'משתה ושמחה' - בגמ' (שם) מבואר שבהספד ותענית יש איסור גם בחודש אדר הראשון וגם בחודש אדר השני.

ובתוס' (ד"ה ורבי אליעזר) דנים לגבי דין משתה ושמחה באדר א' שלא נזכר במשנה ובגמ', ומביאים שיש שנוהגין לעשות משתה ושמחה ב"ד וט"ו של אדר א', והתוס' חולקים ע"כ ומכריעים להלכה שאין צריך משום שבגמ' נזכר רק שבאיסור הספד ותענית שווה אדר הראשון לאדר השני ולא נזכר כן לגבי משתה ושמחה.

הר"ן (במתני') חולק על התוס' וטענתו משום דכל דין איסור הספד ותענית יסודו מדין משתה ושמחה כמבואר בגמ' בדף ה' ע"ב, ומהא שהספד ותענית נוהג בשניהם ע"כ שדין משתה ושמחה ג"כ נוהג בשניהם. ולמעשה כתב - "וקרוב הדבר ג"כ שראוי להרבות בסעודה ב"ד שבראשון".

עומדים אנו בחודש אדר א' - הראשון מבין שני חודשי אדר של שנה זו - שנה מעוברת.

ויש לדון האם כבר בחודש אדר א' נאמר הדין של "משנכנס אדר מרבין בשמחה" (תענית כ"ט), או שרק באדר ב' שבו חלים ימי הפורים נאמר דין מרבין בשמחה. וכבר דנו הפוסקים בשאלה זו, כפי שיתבאר להלן.

והנה מלבד שאלה זו יש נידונים נוספים בענין אדר א' ואדר ב', ותחילה נזכיר את הנידונים והתמיהות בענין, ואח"כ נעמיד בעז"ה את יסודות הדברים.

קריאת המגילה - מוזכר במשנה במגילה דף ו' "אין בין אדר הראשון לאדר השני אלא קריאת המגילה ומתנות לאביונים", והיינו שקריאת המגילה היא רק באדר השני, ותלוי בזה גם מצות מתנות לאביונים כמבואר בגמ' (שם) "דהא בהא תליא" משום דעיניהם של עניים נשואות למקרא מגילה.

ומבארת הגמ' שלא קוראים את המגילה בשני החודשים כיון שכתוב "בכל שנה ושנה" - שיהיו כל השנים שוות לקרוא את המגילה רק פעם אחת. ומה שקוראין

נדירים ושטרות - נידון נוסף יש במשנה בנדרים (דף ס"ג) "קונם יין שאני טועם... עד ראש אדר - עד ראש אדר הראשון, עד סוף אדר - עד סוף אדר הראשון". ובגמ' תולה זאת במחלוקת תנאים לגבי התאריך שכותבים בשטרות, דעת ר' יהודה שבאדר הראשון כותב אדר סתם ובאדר השני כותב אדר שני, ור' מאיר חולק וסובר שבאדר השני כותב אדר סתם ובאדר הראשון כותב אדר ראשון, ומבואר דנחלקו מהו אדר סתם דלר' יהודה הוא אדר הראשון ולרבי מאיר הוא אדר השני, וא"כ מתני' דנדרים כרבי יהודה. ודוחה אביי שמתני' דנדרים היא גם אליבא דר' מאיר ומדובר בגוונא שהנודר לא ידע שהשנה מעוברת, ובכח"ג גם רבי מאיר מודה שכוונת הנודר היתה לאדר שאחרי שבט.

ולחלכה נחלקו הראשונים אם לפסוק כר' יהודה או כר' מאיר.

ויש להעיר דלכאורה הסוגיא במגילה הנ"ל לגבי ד' פרשיות גם עוסקת בנידון זה איזה אדר הוא העיקר, ונחלקו התנאים אם אדר הראשון או השני או שניהם, וא"כ פלא הוא שבגמ' בנדרים לא הוזכרה המחלוקת שלגבי ד' פרשיות שבגמ' במגילה וכן להיפך, הלא דבר הוא.

יארציט - נידון נוסף יש לגבי יארציט. בשו"ע (או"ח סי' תקס"ח ס"ז) כתב "כשארע יום שמת אביו או אמו באדר והשנה מעוברת יתענה באדר שני". וברמ"א - "וי"א דיתענה בראשון [אם לא שמת בשנת העיבור באדר שני דאז נוהגים להתענות בשני] וכן המנהג להתענות בראשון, מיהו יש מחמירין להתענות בשניהם".

וצריך ביאור בטעמי השיטות - ובפשטות זו היא המחלוקת בגמ' במגילה לגבי

ודעת הרא"ש (פ"א ס"ז) שגם בהספד ותענית מותר באדר הראשון, ומה שדייקה הגמ' 'הא בהספד ותענית זה וזה שוין' היינו רק אם עברו את השנה בו ביום אחר שקראו את המגילה, אבל בשנה מעוברת רגילה מותר.

ולחלכה - לענין הספד ותענית כתב השו"ע (סי' תרצ"ז) "יום י"ד וט"ו שבאדר ראשון אסורים בהספד ותענית (הוא דעת התוס' והר"ן) וי"א דאף בהספד ותענית מותרים (הוא דעת הרא"ש)".

ולענין משתה ושמחה פוסק הרמ"א שמעיקר הדין אין דין משתה ושמחה בראשון (כדעת התוס'), והוסיף "מ"מ ירבה קצת בסעודה כדי לצאת ידי המחמירים וטוב לב משתה תמיד".

על הניסים - לא אומרים באדר א', אבל אם אמר אין מחזירין אותו (משנ"ב תרצ"ז סק"א). והטעם שאין אומרים מבואר במ"ב דהוא משום שאין קורין את המגילה. והא דבאמר אין מחזירין אותו מבאר השער הציון (סק"ב) דכיון שמדינא פורים היה ראוי להיות באדר ראשון, ורק מצד מסמך גאולה לגאולה עדיף העמידוהו בשני, ע"כ הוי מ"מ מעין המאורע.

סדר ד' פרשיות - בענין קריאת ד' פרשיות שקוראין באדר מביאה הגמ' (שם) מחלוקת תנאים האם קריאתן בשני לעיכובא - שאף אם קראו בראשון צריך לחזור ולקרותן בשני, או שאינו לעיכובא אך מ"מ לכתחילה קוראין אותן בשני, או שלכתחילה קוראין אותן בראשון.

ויסוד הנידון לכאורה הוא האם אדר הראשון הוא אדר העיקרי או שאדר השני הוא אדר העיקרי או ששניהם עיקר.

ובנידון על לשון בני אדם נחלקו הראשונים אם לפסוק כר"מ שאדר סתם הוא אדר השני, או כר' יהודה שאדר סתם הוא אדר הראשון. ובשו"ע פוסק כרבי יהודה כמבואר לעיל.

יסוד שני מבאר הגר"א ששני החודשים של אדר נחשבים בגדרי ההלכה כ'אדר', והיינו שיש שני אדרים, ובאמת בכל אחד מהם ראוי שיהיו כל דיני חודש אדר.

ומוכיח הגר"א יסוד זה ממה שהוצרכה הגמ' ללמוד מהפסוק ד'בכל שנה שנה' שלא נוהג קריאת המגילה בב' החודשים, ומבואר דלולי קרא היה נוהג בשניהם וע"כ דבגדרי ההלכה שני החודשים נחשבים לאדר.

ועפ"ז מבאר הגר"א שמה שנחלקו התנאים בגמ' במגילה אם קורין את המגילה בראשון או בשני, אינו שייך לנידון לאיזה מהחודשים יש שם אדר, אלא פלוגתתם היא שאחר שלמדנו מהפסוק שקריאת המגילה נוהגת בכל שנה רק פעם אחת, באיזה מבין שני חודשי ה'אדר' ראוי לתקן את הקריאה, דחד אמר בראשון משום דאין מעבירין על המצוות וחד אמר בשני משום דמיסמך גאולה לגאולה עדיף, וכן הלכה.

וכן המחלוקת בדין ד' פרשיות ג"כ אינה בנידון לאיזה מהחודשים יש שם אדר, אלא דד' פרשיות הוא תקנת חז"ל לקרוא פעם אחת בשנה (ואינו מחיובי חודש אדר שנאמר שכיון שיש שני אדר יהיה חיוב לקרוא כן בשני החודשים), ונחלקו התנאים האם עדיף לקבוע את הקריאה בראשון או בשני ואם נקבע בשני מה הדין בדיעבד כשקראו בראשון שהרי גם הוא אדר, ולהלכה קוראים בשני משום דצריכי להיות סמוך לניסן.

ומעתה מבואר מה הטעם שלכו"ע מספד

ד' פרשיות, ויש ג' דעות אם אדר הראשון הוא העיקר או השני או שניהם. אך א"כ קשה מאד שכאן פסק השו"ע כרבי מאיר שאדר שני הוא העיקר, ואילו לגבי נדרים (יו"ד סי' ר"כ סכ"ח) ושטרות (חו"מ סי' מ"ג סכ"ח) פסק השו"ע כרבי יהודה שאדר ראשון הוא העיקר.

בר מצוה - נידון מפורסם יש לגבי בר מצוה. ברמ"א (או"ח סי' נ"ה ס"י) כתב "מי שנולד באדר ונעשה בר מצוה בשנת העיבור אינו נעשה בר מצוה עד אדר השני". ומבואר לכאורה שאדר השני הוא העיקרי, ולכן לא נעשה בר מצוה עד חודש אדר ב'. וצ"ע דלגבי יארצייט פסק הרמ"א שיתענה בראשון, ולכאורה הוא משום שאדר הראשון הוא העיקר.

נמצינו למדים שיש חילוק בין הדינים אם נוהגים באדר ראשון או שני או שניהם, וצריך להבין מהו יסוד החילוק שהרי לכאורה הכל תלוי בנידון אחד מהו אדר העיקרי.

והנה בסוגיא זו ישנם כמה שיטות באחרונים ואנו נבאר כעת עפ"י דברי הגר"א שהאריך בסוגיא זו בהגהותיו לשו"ע (סי' תקס"ח ס"ז).

יסוד ראשון מבאר הגר"א, שיש שם אדר בגדרי ההלכה, ויש שם אדר בלשון בני אדם.

ועפ"ז מבאר שאין שום שייכות בין מחלוקת התנאים בנדרים לענין נדרים ושטרות לכל הנידונים של קביעות ימי הפורים ויארצייט וכו', שבנדרים ושטרות אזלינן בתר לשון בני אדם ונחלקו התנאים מהו אדר בלשון בני אדם, משא"כ שאר הנידונים הנ"ל שתלויים בשם אדר בגדרי ההלכה.

לאחר אדר הראשון, ויש עוד חודש שמתווסף לשנה כתוספת.

ולכן כאשר דנים על כבש לקרבן שצריך להיות פחות מבין שנה (והוא נולד בט"ו אדר) אז דינו תלוי בזה, שאם נאמר שנגמרה השנה באדר א' והשני הוא תוספת על השנה אז בט"ו באדר א' הוא כבר נחשב בן שנה, אך אם הגדר הוא שנתווסף חודש באמצע השנה והשנה עדיין לא נגמרה עד סוף אדר השני אז לא נגמרה שנתו של הכבש עד ט"ו שבאדר השני.

נמצינו למדים שיש דינים התלויים ב'שנה', ובזה מסתפק הירושלמי אם חודש אדר השני הוא תוספת לשנה ולא חלק ממנה, או שהוא האדר המקורי והוסיפו לו אדר נוסף לפניו. ולהלכה פוסק הרמב"ם (מעשה הקרבנות) שאדר הראשון הוא התוספת והשנה מסתיימת רק בסוף אדר השני.

ועפ"י הירושלמי יש לבאר את הדין של בר מצוה, שהרי לגבי בר מצוה דינו שכאשר מלאו לו י"ג שנים הרי הוא גדול, וכיון שנתבאר שהרמב"ם פוסק שה'שנה' נגמרת רק באדר השני, א"כ כאשר נולד בט"ו באדר והגיע ט"ו אדר א' ועדיין לא הגיע ט"ו אדר ב' הוא עדיין לא גדול כיון שלא מלאו לו י"ג שנים.

ובאין יוצא חידוש, שיש לנער זה שני תאריכי יום הולדת, (וכמו שני תאריכי יארצייט שהזכרנו לעיל), ויש לו יום הולדת של גיל 13 באדר א' אבל עדיין אינו בר מצוה עד אדר ב' שמלאו לו י"ג שנה.

ומעתה נשוב לדון בענין מרבים בשמחה, האם בחודש אדר הראשון כבר יהא דין מרבים בשמחה או לא.

ותענית נאסר בשני האדרים, דכיון ששני החדשים נחשבים ל'אדר' נמצא שיש פעמיים את התאריך של י"ד אדר, ותאריך זה שבו נעשה הנס - אסור בהספד ותענית.

ומטעם זה לדעת הר"ן (דלעיל) נוהגים משתה ושמחה גם באדר הראשון, שהרי גם בו הגיע התאריך שבו אירע הנס. (ולדעת התוס' שנוהג רק בשני לא נתבאר מה הטעם, ואפשר דסברו דתלוי בדין קריאת המגילה, וצ"ת)

ומחמת יסוד זה מכריע הגר"א לדינא כפי המנהג שהובא ברמ"א לגבי דין יארצייט, שכאשר יש לו יארצייט בט"ו אדר יש לו פעמיים יארצייט בשנה זו וצריך להתענות פעמיים, שהרי יארצייט תלוי בתאריך ותאריך זה הגיע בשנה זו שני פעמים.

ועדיין נשאר לבאר מה הטעם שלגבי בר מצוה ההלכה שלא נעשה בר מצוה עד אדר השני והרי לפי היסוד של הגר"א התאריך של יום ההולדת כבר הגיע באדר הראשון.

והנה הירושלמי (מגילה פ"א ה"ה) מסתפק "אדר הראשון תוספת אדר השני תוספת, מה ביניהון ר' שמואל בר רב יצחק שני כבשים ביניהון, נולד בחמשה עשר באדר בשנה שאינה מעוברת ונכנס לשנה שהיא מעוברת אין תימר אדר הראשון תוספת שנה ארוכה היא אין תימר אדר השני תוספת אין לו אלא עד חמשה עשר באדר הראשון".

מבואר שהירושלמי מסתפק האם חודש העיבור הוא תוספת באמצע השנה, שלפני חודש אדר מתווסף עיבור והיא שנה גדולה יותר, או שחודש העיבור הוא תוספת חיצונית מהשנה, ובאמת השנה הסתיימה

לפיכך מאן דאית ליה דינא וכו', וא"כ זה יהיה תלוי בהנ"ל.

ובשאלת יעב"ץ (ח"ב סי' פ"ח) לר' יעקב עמדין זצ"ל הוכיח שדין השמחה נאמר רק באדר השני, מדברי רש"י (תענית כ"ט) שביאר בטעם הדין שמשנכנס אדר מרבים בשמחה כיון שימי ניסים היו לישראל פורים ופסח, ודייק השאלת יעב"ץ דדוקא החודש הסמוך לפסח עליו נאמר דין שמחה.

וכבר הביאו שבחת"ס (חו"מ סו"ס כ') סיים את התשובה בלשון "א' דראש חודש אדר ראשון שמרבים בו בשמחה תקפ"ט לפ"ק" ומבואר שנקט כמו שנתבאר לעיל שגם באדר א' נאמר שמרבים בשמחה.

ובספר דרך שיחה (עמ' קפ"ז) הביא ששמע ממרן הגר"ח קנייבסקי שליט"א כסברא הנז"ל שהדבר תלוי בדין משתה ושמחה בי"ד שבאדר הראשון, ולפי מה שפסק הרמ"א אז יהיה דין מרבים בשמחה גם באדר א' (ועל ראיית היעב"ץ אמר שאינו מוכרח).

ויש פוסקים שנקטו דמסתבר שדין זה נוהג רק באדר ב' שבו נתקנו כל דיני הפורים, וכן נקט בשבט הלוי (ח"י סי' ק"ה), וסיים שם דמ"מ יש נוהגין להרבות בשמחה גם באדר א', וטוב לב משתה תמיד.

והנה יש לחקור אם דין מרבים בשמחה תלוי בשמחת הפורים, או שדין מרבים בשמחה תלוי בדיני החודש - שב'אדר' יש דין מרבים בשמחה. ונראה שלפי ב' הצדדים יש לנהוג שמחה גם באדר הראשון וכדלהלן.

דאם ננקוט דתליא בניהוג של שמחת הפורים, הרי מעיקר הדין נפסק להלכה ששמחת פורים נוהג רק באדר השני, וא"כ גם דין מרבים בשמחה יהיה רק באדר השני. אבל בסוף שו"ע או"ח מסיים הרמ"א 'וטוב לב משתה תמיד' - שכדאי לצאת ידי המחמירים ולעשות משתה ושמחה גם בי"ד וט"ו שבאדר הראשון, וא"כ גם לענין מרבים בשמחה נאמר כן.

ואם ננקוט דתליא בדיני החודש הדין יהיה תלוי ביסוד הנזכר בשם הגר"א, וכפי שנוהג איסור הספד ותענית גם באדר הראשון כיון ששני החודשים נחשבים ל'אדר', כמו כן לגבי מה שיש בחודש אדר דין שמחה הרי החודש הגיע בשנה זו פעמיים, וא"כ יש דין לשמוח גם באדר הראשון.

וביסוד הדבר יש לדון גם לענין הדין הנזכר בגמ' (תענית כ"ט) שמי שיש לו דין בהדי עכו"מ ליתשמיט מיניה עד אדר, האם גם אדר א' בכלל זה או רק אדר ב'. ובגמ' נראה שהוא תלוי בדין מרבים בשמחה, שהרי לשון הגמ' הוא דמרבים בשמחה



הגאון רבי יהונתן טוביה פרלמן שליט"א
ר"מ בישיבת אופקים

רמזים בתורה להלכה, באגדה ובעניי פורים וזכירת עמלק

בעיקרו, ולא עוד אלא שיכול אדם לומר דבר אחד ויועיל לרמזו ענין שני, שרמזו לענין שלישי! ויועיל לו.

ג) במגילה (יד.) נשאלה השאלה מדוע אין אומרים הלל בפורים על הנס, ובאה ע"ז אחת מהתשובות: קרייתא - זו הלילה, כלומר בקריאת המגילה יוצאים ידי חובת הלל.

וקשה: והלא בכל המגילה אין שום מילים מפורשות, לא של "הלל" כגון "הללו את ה'" או "הודו לה'" וגם אין הקב"ה מוזכר בפירוש במגילה, ואיך יתכן שיוצאים ידי חובת הלל בקריאת המגילה. ועל כרחך צריך לומר דכשמספרים את סיפור החסד והישועה, כבר כללנו בזה את ההלל הגדול ביותר לאדון כל הנפלאות. הגם שמעשה ההודאה מתקיים ברמז על ידי סיפור המגילה.

א) דצ"ע דהנה הביאור הלכה (תכ"ב, בד"ה הלל) הביא דעת רבינו ירוחם והאליה רבה דאי אפשר להוציא את חבירו בהלל, אם השומע יודע לקרות הלל, אלא אם כן השומע בעצמו עונה וע"ש בדעת הפרי חדש וא"כ איך יוצאים ידי חובת הלל בקריאת המגילה, שהרי אין השומעים עונים דבר בשעת קריאת המגילה. ונצטרך לדחוק דקריאת המגילה עדיפא אפילו מההלל בעצמו).

ד) בתוספתא פסחים (פ"ה ה"ח) נאמר: חייב אדם לעסוק בהלכות הפסח כל הלילה ונפסק במשנ"ב (תעו, ז), והוסיף מרן הגר"ז

א. א) הגמ' בקידושין (ד:) מביאה הוה אמינא: ואי כתב רחמנא "ויצאה חנם" הו"א היכא דיהבה איהי לדידיה וקידשתו הוי קידושין, (לכך) כתב רחמנא "כי יקח" ולא "כי תקח" - דאינס קידושין.

וביאר רש"י את הס"ד: "היכא דיהבה איהי לדידיה" - כסף, וקדשתו: דאמרה ליה התקדש לי".

תוד"ה "היכא" התקשו: "וקשה שהרי באיש אינו נופל לשון קידושין שאין נאסר בכך לשאר נשים" וחלקו תוס' על רש"י וביארו את הס"ד דיש לפרש "שאומרת הרי אני מקודשת לך".

והנה רש"י היה נאמן ללשון הגמרא: דיהבה איהי לדידיה וקדשתו, דאילו לפירוש התוס' דביארו דהיא אומרת "הריני מקודשת לך" - מדוע יש בזה גדר של "וקדשתו" ועכ"פ צריך תלמוד מה יענה רש"י על טענת תוס' - דלשון מקודש אינה מתאימה לבעל דאין נאסר בכך לשאר נשים. והיא תמיהה רבתי בהבנת הסלקא דעתך.

ועוד צריך לברר אם יש איזו נפק"מ למסקנה במה שביאר רש"י דהאשה תוכל שפיר לומר לבעל "הרי אתה מקודש לי", או דגם רש"י מודה למסקנה שאין לשון זו מועילה כלל.

ב. ב) ולנסות לישב את שיטת רש"י ראוי להביא ראיות רבות דבהלכה ובאגדה ובתפילה, יכול אדם להזכיר ענין מסוים ברמז ויעלה לו הרמז כאילו אמר את הענין

בנפשנו החפץ הגדול אל היום הנכבד והנכסף של נתינת התורה.

ולמעשה מבאר החינוך דהמנין בפועל הוא "מיום העומר עד לעצרת שמקריבין בה את קרבן שתי הלחם".

והדברים קשים דהספירה היתה צריכה להיות "ספירה למתן תורה", ולמעשה נתחלפה הספירה בענין מקביל דהיינו "מקרבן העומר לקרבן שתי הלחם". וגם שם הספירה נקרא על שם העומר. וכל זה טעון בירור איך נהפכה ה"ספירה למתן תורה" והגיעה ל"ספירת העומר" ולקרבן שתי הלחם. אלא מוכח דע"י רמז בענין אחד יוצאים ידי חובת הזכרה אחרת.

(ז) בביאור הלכה סי' קי"ט דן על האומר ברכת קיבוץ גלויות ולא הזכיר את עיקר הברכה שזה ענין קיבוץ גלויות וחתם "המקבץ נדחי עמו ישראל" דיצא כדוגמת ברכת יוצר אור דאם השמיט את עיקר הברכה וחתם "יוצר אור" סגי בחתימה.

וקשה דיש לחלק דברכת "יוצר אור" היא ברכת השבח ושפיר יצא בחתימה אע"ג דהשמיט את עיקר הברכה, אבל ב"קיבוץ גלויות" שהיא בקשה איך יצא בחתימה לבדה שהיא רק שבח.

והשיב הג"ר אי"ל שטינמן שיש ברכות שעיקרם הבקשה ועם זאת הזכרת השבח שזה לבקשה.

והוכיח זה מהגמ' ב"מ (פה:) גבי ר' חייא ובניו כשאמרו משיב הרוח - נשב זיקא, וכשאמרו מוריד הגשם - ירדו גשמים, ואם היו אומרים מחיה המתים היה תחיית המתים. ואע"ג דשם היה רק שבח ולא בקשה, מ"מ הזכרת השבח פועלת כמו בקשה. וזו ראייה להלכה לדברינו דע"י רמז

דבטעמי המצוות שצריך לספרם הלילה נכללו גם הלכות הפסח, ואם יעסוק במסכת פסחים כל הלילה מקיים מצות סיפור יציאת מצרים (מאורי המועדים מבית בריסק עמ' ל).

ויש לדון דסיפור יציאת מצרים הרי כולל את סיפור עשרת המכות ועבודת פרך, ויציאת מצרים, ואעפ"כ חידשה התוספתא דבלימוד הלכות הפסח יוצא ידי חובת סיפור יציאת מצרים, ומסתמא דגם בלימוד הלכות בדיקת חמץ בערב פסח יוצא ידי חובה. והגדיל הגרי"ז לחדש דגם בלימוד מסכת פסחים מקיים את מצות סיפור יציאת מצרים.

ויש לעיין בכוונת הגרי"ז אם מי שלומד את האגדתא של "הגיעני כזנב הלטאה" שבריש פסחים גם יצא בזה ידי סיפור יציאת מצרים.

אגב עי' "בחוט שני" (פסח פי"ז, ס"ק יז) דסבר הגר"נ קרליץ שעדיף לספר את סיפור יציאת מצרים בעצמו באופן שיבינו וירגישו ויתפעלו ממה שעשה ה' לנו במצרים ולהודות לה' על כל זה. ואת שאר הפלפולים, הדרשות והקושיות ידחו לאחר ההגדה והסעודה.

(ה) ב"אמרי חיים" (ח"ב עמ' שסז) לראש הישיבה הג"ר חיים קמיל זצ"ל הביא מתוס' ברכות (מ:; מט.) דבאמירת "אלוקי אברהם" הוא כהזכרת "מלכות" הנדרשת באמירת ברכת אבות, כיון שאברהם אבינו המליך את הקב"ה על כל העולם. והוסיף הגר"ח"ק לפי"ז דגם באמירת "ה' אלוקי ישראל" - הוי הזכרת ישראל כהזכרת מלכות ה' כיון שישראל מתפללים ב"ה להמליך את ה' על כל העולם.

(ו) בחינוך (ש"ו) מבאר את המצוה של ספירת העומר "שנצטוינו למנות הימים להראות

משונה". אלא דלפי"ז אין לומר את הבקשות הללו בשאר עשרת ימי תשובה אלא רק בר"ה ויוה"כ. ומסיים הטור דכבר נהגו לאומרו כל עשרת ימי תשובה.

ועל עצם המהלך של הטור ממסכת סופרים תיקשי ממה שאנו מבקשים במודים דרבנן כל השנה "כן תחיינו ותקיימנו". וצ"ע, דאין לבקש בקשות בג' אחרונות וכן"ל.

ולבאורה מוכח מהמנהג דידן דבעצם כל "בקשה" היא "שבח" וכשם שהבאנו לעיל מהגמרא ב"מ (פה:) ומהביה"ל בענין מקבץ נדחי עמו ישראל דכל "שבח" הוא גם "בקשה". וכאן הוא להיפך דכל "בקשה" היא "שבח". דאם אדם מבקש שבח הרי מונח בבקשה זו דהוא מעריך ומשבח את "הדבר" עצמו ואת "בעל הדבר". וכן הוא להיפך דכשאומר "מי כמוך אב הרחמים" השבח עצמו נהפך לבקשה. ובזה מיושב מדוע לא הוצרך לנקוט לשון - "רחמנו אב הרחמן" דהשבח עצמו כולל את הבקשה. ובהלל נכללת בקשת "אנא ה' הושיעה נא". ועצם הבקשה היא גופא שבח והלל לה'.

(י) וכן נתבאר באגרות משה (או"ח ח"א סי' כא) דהשואל שאל איך יוצא ידי חובת ברכת שבח התורה "שנתן לנו את התורה" בברכת אהבה רבה דהא אהבה רבה היא לשון בקשה, וא"כ חסרה ברכת השבח על התורה.

והשיב האג"מ: "דלצאת ידי חיוב ברכה, שצריך לקיום המצוה שייך לצאת אף בלשון תפילה ובקשה, שממילא הוא כאומר בברכתו "שנתן לנו התורה" דא"כ על מה מתפלל שיתן בלבו ללמוד וללמד".

הנה ביאר לנו האג"מ איך צומח "שבח" מהרמז של "הבקשה" לזכות לתורה.

נחשב שמזכירים את הענין הנרמז. ובטעם הדבר אפשר לבאר דכן הוא דרך העולם, דהעני נגש אל העשיר ומשבח אותו על מה שנתן לו בפעם הקודמת - אזי העשיר נרמז ומבין שהעני מבקש ממנו שנית - ונותן לו מתת. והנה בשחרית אנו מבקשים על לימוד התורה בברכת "אהבה רבה" לשמוע ללמוד וללמד ואילו בערבית בברכת "אהבת עולם" אין בקשה על הלימוד אלא תיאור של הלימוד "תורה ומצוות אותנו למדת", ומשמע דעצם התיאור של התורה נחשב כבקשה.

ובבני יששכר (כסלו טבת מאמר ד אות קלט) שקיבל מרביותו "ומהולל אקרא ה'" - דבמה שמהלל ומודה לה' - זוכה "למן אויבי אושע" - אף מבלי לבקש דההודאה גוררת ישועה.

ו"באחר האסף עמ' תרמ"ו ביאר ר' יחזקאל סרנא דהמודה לה' על החסד פועל בזה להמשיך את החסד, דכל חסד הריהו קיים ונמשך לעולם. ולכן ההודאה היא גם התפילה של בקשה היותר מעולה.

(ח) בב"ק (ג.) ביאר רש"י את הלימוד של "כאשר יבער הגלגל" "דגלגל" הוא רמז "לשן" מפני שהשן מבערת את האוכל ואז יוצא גלגל. ומשמע קצת דדבר נקרא על שם מה ש"פועל". וע"פ רמז זה נפסקה הלכה לאב נזיקין של "שן".

(ט) בטור או"ח תקפ"ב הביא את דין ההוספות בעשרת ימי תשובה כגון "זכרנו לחיים" ו"כתוב לחיים" "בספר חיים" ויש מהגאונים שאמרו שלא להוסיפים משום דקיי"ל שלא ישאל אדם צרכיו לא בג' ראשונות ולא בג' אחרונות.

והביא הטור דבמסכת סופרים (פי"ט) נאמר "כשם שחתימתן של ר"ה ויוה"כ משונה משאר ימים טובים כך תפילתן

הקריב קרבן. כן יל"פ על דרך זה את ההו"א דהקורא פרשת נזיר, הוי כאילו קיבל עליו נזירות אלא דקמ"ל דחסר מצד "אין פיו וליבו שוין".

יב) בברכות (ד:) "איזהו בן עולם הבא זה הסומך גאולה לתפילה של ערבית" וביארו בתלמידי רבינו יונה את הקשר: מפני שכשמוזכר גאולת מצרים ומתפלל, מיד הוא מראה שבוטח בה' בתפילה כיון שמבקש ממנו צרכיו, שמי שאינו בוטח בו לא יבקש ממנו כלום... נמצא שהסומך גאולה לתפילה בוטח בו שיענה אותו כמו שענה לישראל בעבור שבטחו בו, ..., והבטחון הוא עיקר היראה והאמונה ולפיכך זוכה בסיבתו לחיי עולם הבא".

שוב זכינו להבנה דהבקשה מרמזת על ענין אחר, דהיינו הבטחון, ואת השכר הוא מקבל על הבטחון.

יג) במגילה (יח.) "מסתברא עבודה והודאה חדא מילתא היא" כלומר דברכת רצה שהיא עבודה וברכת מודים חדא מילתא היא, ופירש"י: "אף הודאה עבודה של מקום היא" ורואים שהודאה שוה במשמעותה להקרבת קרבנות, ואפשר דהויא כקרבן תודה. ועכ"פ הודאה היא תפילה. ולעיל הבאנו מהאג"מ, דתפילה היא הודאה. ובמהרש"א ביאר דהודאה היא מלשון "וידוי על קרבן" ולכן קשורה לעבודה.

יד) בפתיחתא לאיכה רבתי (כו): כל הפרקים של איכה מסודרים לפי אלפא ביתא. והתמיהה ידועה דפרק ה' באיכה אינו על פי א"ב. ויישבו המפרשים דכיון שיש בו כ"ב פסוקים הרי זה נחשב ג"כ אלפא ביתא. שוב חזינן דרמזו לדבר הוי כדבר עצמו.

טו) בתורת כהנים ריש בחוקותי (ספרא פרשתא א, ה"ג) איתא: "זכור את יום

דבכלל "מאתיים" של בקשה מונח "המנה" של הודאת השבח.

יא) בירושלמי ריש נזיר בדין של כינויי נזירות אמרו "כך אם היה קורא בתורה והזכיר נזיר" וביארו המפרשים "דאם היה קורא בתורה נזיר או נזיק דרך לימוד - יהא נזיר" - בתמיה, וביאר הפני משה שלא יתכן שיהיה נזיר "דהא אין פיו וליבו שוין" כלומר דהחסרון הוא רק מפני שאין ליבו מסכים לקבל נזירות, אבל אלולי זה משמע שהיתה הו"א דאדם שהוציא מפיו את המילה נזיר די בזה כדי לחייבו בקבלת נזירות, והוצרך הירושלמי להפריז מאד ולהביא הוה אמינא דקורא בתורה שהוא דרך לימוד דהיינו לא רק סתם אמירת המילה נזיר אלא אפילו בכונה שונה מקבלת נזירות אפשר שהיה מחייבו בנזירות, דמצד הזכרת פיו די בזה כדי לחייבו בנזיר. ואע"ג שמעבר לסיפור ענין נזיר לא אמר שום דיבור מפורש שמקבל עליו נזירות. ומשמע דהחסרון הוא רק דאין לבו שוה בזה, אבל אלולי דין "פיו ולבו שוין" היה די ברמז של "נזיר" כדי לחייבו. ומשמע בירושלמי דעיקר הטעם דהקורא בתורה "נזיר" אינו מחייב הרי זה מפני שאינו מסתבר דהוי כמו "לא שבקת חיי לכל בריה", אבל אלולי זה היה הזכרת דבר ברמז מספיקה כדי לחייבו.

ואין לומר דהציור של קורא נזיר בתורה אין בו שום צד בעולם של קבלת נזירות, דגם אם הגמרא מביאה סלקא דעתך רחוקה ומבטלת אותה, מ"מ מוכרח דלסלקא דעתך היה איזה צד של קבלת נזירות, דאין הדרך להביא סלקא דעתך מופרכת לגמרי.

ומכאן יש להוכיח דיש בכוחו של רמז לפעול משמעות או חיוב הנובעים מהרמז. ובהמשך נבאר דכמו שכתוב במשנ"ב (ריש ס' מ"ח) דהקורא פרשת קרבנות כאילו

קריאת המגילה, אלא גם מי שלומד הלכות מגילה וכגון הלכות הקלף של המגילה מקיים בזה זכירת מעשה עמלק.

ומזכיר מכל אילין דמי שמזכיר את הלכות הדין יכול אפילו ע"י רמז שבתוך רמז לצאת ידי זכירה, וכגון מי שלומד הלכות מגילה דהוי רמז לסיפור המגילה דהוי רמז למחיית עמלק. ובדומה לחידוש של הגר"ז דהלומד מסכת פסחים יוצא ידי חובת סיפור יציאת מצרים. וב"חבצלת השרון" על דברים כי תצא שלח לחינוך (מצ' ש"ל) דעל זכירת מצרים באה הקבלה לעשותה בפה ובשאר זכירות די לנו בזכירת הלב לבד והרגשתנו על הדברים. וביאר דצ"ל דיש זכירות דיוצאים ע"י רמז ודי בזה אפילו במחשבת הלב.

מז במגן אברהם (או"ח סי' ס') הביא את הכוונת ובכתבים דבשש הזכירות יש מצות עשה לכן כשיאמר: "ובנו בחרת" - יזכור מתן תורה. "וקרבחנו" - מעמד הר סיני. "לשמך הגדול" - מעשה עמלק שאין השם שלם. "להודות לך" - הפה לא נברא רק להודות ולא לדבר לשון הרע, וזוהי זכירת מעשה מרים. "וזכרתם את כל מצוות ה'" - זהו שבת ששקולה כנגד כל המצוות. "באהבה" - לאפוקי באותו פעם של חטא העגל לא היו אוהבים.

ג. יז וכן במילי דאגדתא מצינו ענייני רמזים: **בפרשת** ביכורים אומר המביא: "הגדתי היום" ותמה הרמב"ן - וכי היום הגיד, ומשיב: הגדתי היום בפרי שהבאתי. כלומר הפרי - בשתיקה - בעצמו, מדבר ואומר: "שהכל לה" אלקיך".

יח בסוף ברכות: פתחו כולם בכבוד האכסניא, פתח רבי יהודה, ראש המדברים בכל מקום בכבוד התורה ודרש

השבת לקדשו". יכול בלבך, כשהוא אומר "שמור" הרי שמירת לב אמורה, הא מה אני מקיים "זכור" - שתהיה שונה בפך.

וכן: "זכור את אשר עשה ה' אלוך למרים. יכול בלבך, כשהוא אומר השמר בנגע הצרעת לשמור מאד ולעשות הרי שכיחת לב אמורה, הא מה אני מקיים זכור שתהיה שונה בפך".

"וכן זכור לא תשכח את אשר עשה לך עמלק, שתהיה שונה בפך".

וביאר הר"ש משאנץ: שתהיה שונה בפך, ותהא שונה הלכות שבת. וכן במעשה עגל - "שתהיה שונה בפך הלכות ע"ז. וכן במרים שתהיה שונה בפך הלכות נגעים.

בעמלק: שתהיה שונה בפך הלכות מגילה.

ובראב"ד: אי נמי כגון ושננתם לבניך, שתקבע זמנים להיות קורא בתורה בכל אלו הענינים, ומסיים: "ומאלו נלמד לאחרים בין לפירוש ראשון בין לפירוש אחרון.

ונראה דהר"ש משאנץ דייק את הלשון "שונה" וחידש בשני מהלכים דיש כאן ענין של "לימוד".

ובאמת תמה הח"ח (בשער התבונה פי"ב) ד"משמע לכאור' מפשטיה דקרא, שצריך לזכור בפה את העונש, שנעשה למרים, ואין נוהגים להזהר בזה".

והנה המנהג לומר שש זכירות כל יום, (כמובא בסידורים) ונתחדש בכאן חידוש נפלא דאת זכירת מרים אפשר לקיים לא רק ע"י לימוד מסכת נגעים אלא אפילו בלומד "הלכות נגעים".

ובזכירת עמלק - לא רק שיהיה זה ע"י

ע"פ רצונו יתברך. ורואים מהגדרה נוצרת לפעמים מרמז וסברה.

ד. כ) סיכום הדברים: דמצינו ענייני הלכה למעשה רבים בהם יוצאים ידי חובת זכירה ואמירה ע"י רמז מענין הקשור לחובת האמירה.

ויש לחקור האם רמז של זכירה מועיל מפני שמתעורר בדעתו לזכור את הענין השני וכגון המג"א הנ"ל (או"ח סי' ס) ד"בנו בחרת" מזכיר מתן תורה. וזה על דרך תכלת דציצית שמזכיר ים ורקיע וכסא הכבוד.

אכן, יש צד אחר לבאר את הדברים: מצינו במשנ"ב ריש סי' מ"ח בענין אמירת קרבנות - דהוי כמו שהקריב קרבן. והאריך בזה החפץ חיים בריש ספר "תורה אור" דלימוד הפרשה בתורה כשאנו יכול לקיים המצוה בפועל, אזי הלימוד נחשב למעשה ממש.

ובחפץ חיים על התורה פר' צו כתב: "כשם שקבע הקב"ה, שיתוקנו העוונות למעלה ע"י מעשה הקרבן, כן קבע עוד לתקן בשורש הענינים ע"י התורה, שהיא שורש הקרבנות, וציוס הקב"ה, שיקראו ג"כ הפרשה של אותו הקרבן". וביומא (ד ע"ב) "מנין שאף מקרא הפרשה מעכב, ת"ל זה הדבר אשר צוה ה' אפילו דבור מעכב" וע"ש עוד.

והביא הרב אריאל גרין בשם הגאון ר' דב סלומון זצ"ל דמוכח שאפילו בזמן המקדש אי אפשר היה לכונן את כל הכוונות רק בקרבן, אלא בתוספת המקרא של הקרבן! ובספרים איתא דמי שלא זכה לקיים מצוה וכגון פרו ורבו, שיקיים המצוה ע"י לימוד דיני המצוה.

ולצד זה אין הכונה דהוי "רמז לזכירה" אלא דשורש כל ענין נמצא בפסוקים

וכו'. וצ"ע הלא רבי יהודה בא לשבח את נדיבי עיר יבנה שתמכו בת"ח, ותחת זה דיבר רק בשבח התורה ולומדיה. והשיב המהרש"א: "אלו ת"ח ההולכים מעיר לעיר ללמוד תורה, והם באכסניא אצל אנשי עיר. זכות אותם ת"ח תלוי בהם". כלומר מתוך שבח הת"ח מתברר שבח אנשי יבנה.

וזה על דרך "אומרים לאילני מאכל למה אין קולכם הולך? - א"ל אין אנו צריכים, פירותינו מעידים עלינו (בר"ר טז)". כלומר אין לך שבח גדול יותר לעושה, מאשר לדבר על שבח פעולותיו ומעשיו.

וכן מגלה הפסוק בסוף "אשת חיל" - "תנו לה מפרי ידיה, ויהללוה בשערים מעשיה". הפעולות רומזות לשבח, מבלי נשמע קולם.

והשבח לאנשי יבנה עדיף יותר באופן זה דע"י זה נמצאו מעשיהם מוצנעים. וכידוע דפרסום המצוה גורם חסרון לעושי המצוה! וכשביקש ריב"ז מהקיסר "תן לי את יבנה וחכמיה" מתבאר נפלא דביקש את "נדיבי יבנה" ואת חכמיה! המוחזקים ע"י הנדיבים.

יט) במהר"ל (וישלח לב, ט) ובאוה"ח: "למצוא חן בעיניך": וביאר דמי שמודיע עניניו לחבירו - ע"ז יש בזה אהבה ומציאות חן". הנה לנו שפעולה מסוימת רומזת לענין אחר.

באבות פ"ה משנה א: בעשרה מאמרות נברא העולם. וקשה דבפסוק בראשית ברא לא נזכר "ויאמר ה'" - ופירש הרמב"ם: "דהענין מורה על אמירת השם" וכאילו אמר ויאמר אלוקים יהיו השמים והארץ. והרע"ב ביאר: בראשית הוא מאמר דכתיב "בדבר ה' שמים נעשו" (תהלים יג). וביכין פירש: דבלתי ספק נבראו שמים וארץ

יש בה קול של בכי ובכי הוא ענין של תפילה. אַן: כיון דהשופר מעורר לתפילה ולבכי לכן היא התקיעה כתפילה. וזהו עוד סוג של רמז כדברינו.

ולַהֲבִין את "תוקף האמירה" תמצא במשנ"ב (מז, כ) דיש מחמירין לאסור לומר פסוקי ברכת כהנים קודם אור הבוקר מטעם שאין נשיאת כפים בלילה. ומשמע דעצם אמירת הפסוקים נחשבת קצת כנשיאת כפים. והמשנ"ב דחה אותם רק מצד דאנו אומרים את הפסוקים כלימוד ולא כנשיאות כפים.

ומזמור לתודה אינו נאמר בפסח ובשבת ויו"ט (או"ח סוף סי' נ"א ברמ"א) ומשמע דאמירה היא כהקרבת תודה. והרמ"א (או"ח סי' קל"ב) הביא דיאמר פיוטם הקטורת מתוך הכתב ולא בע"פ משום שהאמירה במקום הקטורת, וחיישין שמא ידלג אחד מסממניה (בשם ב"י בשם מהרי"א וא"ח) ואמרינן שהוא חייב מיתה אם חיסר אחת מסממניה. ומכל הלין משמע דלאמירה יש חשיבות כאילו עשה את גוף המעשה.

ה. ב) ודאתאן להכא נצא אף אנחנו לחדש רמזים בתפילה. דהנה בשבת יש איסור לבקש צרכיו. ובספר "אשי ישראל" (עמ' רמ"ב הערה קפ"ז) הביא מהספר לקט הקמח (החדש) (סי' קטז ס"ק א) דבשבת שלא אומרים ברכת רפאינו, ואין מתפללין על חולה שאין בו סכנה, יזכירו במחשבה ב"אתה גבור" בתיבות "רופא חולים". והעולם המליצו על זה את המאמר "שבת היא מלזעוק ורפואה קרובה לבוא" - דביום חול מבקשים על החולים ב"רפאינו" ובשבת מקדימים לבקש ברופא חולים.

ברם מורנו הגר"ד פינקוס זצ"ל אמר דאין לבקש ברופא חולים דזהו שבח ולא בקשה.

ובדברי תורה, וכדכתב הנפש החיים (שער ד) עה"פ "כי נר מצוה ותורה אור" דהתורה היא הנותנת למצוה את אור ה"נר".

ובזה תבואר יותר ההו"א בירושלמי ריש נזיר הנ"ל דמי שקורא בפרשת נזיר בתורה קיבל על עצמו נזירות - מפני שהוציא בפיו את "שורש המצוה והמעשה". דאילו לצד הראשון יותר קשה לומר דמי שקרא פרשת נזיר יתחייב בנזירות מצד הרמז בלבד.

ובזה יבואר מה שדנו לעיל במי שלדוגמא קרא הלכות קלף של מגילה - שיצא ידי זכירת מעשה עמלק. אַן: כשקרא במגילה "חור כרפס ותכלת" יצא ידי הלל דע"י קריאת דבר נחשב שנוגע ב"שורש הדבר" הרי זה מסביר שלימוד הלכות המצוה נחשב שקיים את המצוה וכמשנ"ב או"ח סי' מ"ח בדין הקורא בקרבנות דכאילו הקריבום. ואין זה מפני ש"זוכר" את הקרבנות. אלא שנוגע בשורש מעשה הקרבנות ע"י שקורא את פסוקי התורה בעניין הקרבנות. ולפי הצד השני מבואר דע"י שקורא "חור כרפס ותכלת" יוצא ידי הלל וידי מחיית עמלק. וכן, הלומד מסכת פסחים בליל הסדר, כיון שנוגע בשרשי התורה של המצוה יצא ידי חובת המצוה.

כא) הגר"מ אליפנט זצ"ל שמע מהגרי"ז שבמצות שופר מלבד גזה"כ על עצם מעשה התקיעה, יש בה ענין נוסף שתקיעת שופר היא עוד היכי תימצי של תפילה. ויש בה ענין מחודש של תפילה שנעשה שלא ע"י פה ודיבור, אלא ע"י שופר. והרב פנחס נוטוביץ הביא ראיה מהשה"ג על המשנה אין מעכבין את התינוקות לתקוע, בשם ריא"ז שהמרבח בתקיעות אינו עובר משום בל תוסיף משום דאינו אלא מרבה בתפילה.

ויש לבאר את כוונת הגרי"ז דבתקיעת שופר

"והכנסת כלה" - יכוין בלימודו להזכיר ברמז את כל הזקוקים לזיווג הגון. איברא דהלשון "הכנסת כלה" נמצאת בסידורים דידן, אבל איננה מופיעה בגמ' שבת הנ"ל.

ו. כה) הדרן לקושיית תוס' (קידושין ד:): על רש"י, שפתחנו בה את דברינו: דרש"י ביאר דהיתה הוה אמינא דהאשה אמרה "הרי אתה מקודש לי" ותמהו תוס' דאין הלשון מתאים דאין האיש נאסר לשאר נשים.

ולאור דברינו נעזי ונאמר דכיון דלהלכה יכול לצאת ידי אמירה במה שאומר רמז הקרוב לענין א"כ גם כשהאשה אומרת הרי אתה מקודש לי - אע"ג שאיננה לשון נכונה מ"מ הוי רמז הגון שרוצה בקידושין וקודם גזירת הכתוב של "כי יקח" (דבעינן אמירה ראויה לקידושין) די היה בלשון רמז.

ובעין זה תמצא ברמב"ם הל' שבועות פ"ב ה"ה: "כל כינוי שבועה כשבועה, כיון שאמר לשון שמשמעו וענינו שבועה הרי זה חייב כמי שהוציא לשון שבועה", ודו"ק בלשון הרמב"ם דכינוי שהוא לשון גרוע והוי כרמז לענין שבועה כולל בתוכו לשון "שענינו" שבועה. ואף אנו נאמר דהאשה שאמרה הרי אתה מקודש לי הרי היא רומזת ל"ענין של קידושין".

ויש לתמוך דברינו בדברי המאירי (ו.) בד"ה נתן קידושין "דידיעת האשה דרוצה לקדש אותה יכולה להיות מצד שהיא יודעת בלשון, הן מצד שהודיעה בכך, הן מצד רגילות הענין כגון כלות שלנו שמתוך המנהג וההמיה שאדם רגיל לעשות הן מבינות הענין". ולפי"ז י"ל דגם כשאומרת הרי אתה מקודש תהיה מקודשת - דדי בזה להבנת הענין אלמלא גזה"כ של "כי יקח".

כו) והנה הרשב"א (בדף ו.) בסוגיא דלשון "חרופתי" הביא מהלך בסוגיא: "ועוד

ודע דיש דעות שמותר לבקש צרכיו בשבת בהרהור לבד. (ספר "יחי ראובן" קונטרס בקשה בשבת מהרב פישר עמ' ה: מהאשל אברהם (סי' ס"ח) ובהליכות שלמה (מועדים פ"א, כ) עיי"ש).

ודברי לקט הקמח מתאימים עם דברינו לעיל דע"י "רמז" אפשר להתחבר לענין קרוב. ואף ד"הרופא חולים" נמצא בברכת השבח. הנה הארכנו דע"י השבח אפשר לבקש בקשות. (והבני יששכר (תשרי ב. ד.) כתב דזה עדיף דהמלאכים אינם מקטרגים אלא למי שמבקש להדיא).

כג) ולאור הנ"ל אפשר להוסיף דכשאומר "במזמור שיר חנוכת הבית" ה' אלוקי שועתי אליך ותרפאני" יכוין על החולה וכן בברכת יוצר המאורות כשאומר "בורא רפואות" יכוין על החולה בכח של "המחדש בטובו בכל יום תמיד מעשה בראשית" - דרק בברכה זו נזכר הלשון "בורא רפואות" דלא מצאנו לשון "בורא" בשום ענין רפואה לא בתפילה ולא בפסוק. ובסידור היעב"ץ ביאר "ובורא רפואה קודם למכה" (וזה מתאים לוירוס הקורונה שנתחדשה רפואה חדשה לגמרי יש מאין ועיקר הישועה לעולם באה מהחיסון שקדם לוירוס).

כד) ולמעלה מזה: כשמברך ברכת התורה ולומד את הגמרא בשבת (קכז.) של דברים שאדם אוכל פירותיהן בעוה"ז ואחד מהן "ביקור חולים" וידוע דעיקר מצות ביקור חולים היא להתפלל על החולה - ולהאמור יכול לכוין בלימוד זה של ביקור חולים להתפלל על חולים מכח זכות הלימוד ויש לו בזה את הכח החזק של "לימוד תורה" שכתב ב"דרך ה'" (ח"ד סופ"ח) - דהתורה זהו הכח החזק ביותר שיש לנו.

ואם כנים אנו בזה הנה בהמשך כשלומד

לה כארסות אחר לגביה ואסירא ליה כדין אשת איש, כך פירשו הרא"ה והרשב"א."

ואמרו דהגר"א נבנצל הביא דדייקו משני הפסוקים: "איש אשר ינאף את אשת רעהו" ו"איש אשר ינאף את אשת איש", דבא לאסור את הארוסה על הארוס.

ולשיטתם אפ"ל דגם על הבעל מונח לשון קידושין דהרי הוא אסור בארוסתו מדאורייתא. ושפיר נוכל לומר דאפילו לראשונים דאסור בארוסתו רק מדרבנן, מ"מ נלך בשיטת הרשב"א הנ"ל שדייק מרש"י באומר חרופתי - דיש בזה "צד קדושין" ומועיל לקידושין. וזהו שביאר רש"י (ד:) בהו"א דאמרה ליה הרי אתה מקודש לי. ועכ"פ לאור דברינו אפשר לחדש דדי ברמו כזה כדי שיועיל לקידושין - כשאמרה האשה הרי אתה מקודש לי עכ"פ לפני גזה"כ של כי יקח ולא כי תקח.

כט) והרב מתנאל פלג נ"י הציע לפי"ז מהלך דומה: דהרי בקידושין נאסר הבעל בקרובות אשתו וא"כ שוב ראוי לומר הרי אתה מקודש לי, דע"י הקידושין חלין עליו איסורי ערוה. וכן הראונו בספר "שובע שמחות" (קידושין ד:) דיישב כן את דעת רש"י.

אלא דעל זה יש להשיב דהנה הקובץ הערות (בסי' ע"ו ס"ק ג), חידש חידוש נפלא בדין אשה המתקדשת "דהאיסור לכל העולם נעשה ע"י המקדש שהוא ה"יוצר" את מהות האיסור לכל העולם". ונראה בדין שהבעל נאסר בקרובותיה לא הבעל ולא האשה "יוצרים" את האיסור אלא דהאיסור נהיה מעצמו ע"י התורה דאסור בקרובותיה ושוב לא יתאים לזה לשון "הרי אתה מקודש". והיה מקום ליישב לפי המהלך דידן דעכ"פ

י"ל להעמיד דברי רש"י והר"מ ז"ל דאפילו למ"ד התם דלא תפסי בה קידושי, הכא ודאי מקודשת, דמ"מ כיון דאשכחן "ייחוד צד חירות" בלשון זה (חרופתי) אי מקדש בהאי לישנא מקודשת, דהא שייך בייחוד "צד שתופסין בה קידושין" ולא משום דנחרפת ממש מאורסת היא. ותדע לך דצלעתי אין זה לשון קידושין ממש, אלא משום דנאמר בענין אישות והיינו דכתב רש"י ז"ל (בסוד"ה שכן ביהודה) דשייכי בה "צד קידושין" ולא קאמר "דשייכי בה קידושין".

ונראה בכונת הרשב"א על הדרך שבארנו דכל דיש בו "צד קשר קל ורמז לקידושין" די בזה שישמש ללשון קידושין גמורה. ואפילו למ"ד דלא תפסי קידושין בחציה שפחה וחציה בת חורין, מ"מ אם ישתמש בלשון זו לקידושין - יועיל. ומצא הרשב"א מקור לדבריו מדקדוק לשון רש"י דהוי "צד קידושין". ואפשר לדמות עניינינו להא דהמג"א (או"ח הנ"ל) דביאר דהזכרת מעשה העגל יוצאים במה שאומר "באהבה" דבא לאפוקי מהפוכו שבמעשה העגל לא היו אוהבים וזהו מין "רמז הפוך", ובכל זאת מועיל לענין ההזכרה. וכן יועיל ללשון רש"י ד"הרי אתה מקודש", לרמוז על הלשון המועיל, ד"הריני מקודשת לך".

ז. (כז) ויש לשדות נרגא בדברינו דכל הנ"ל נכון באופן שאומר לשון שענינו קידושין אבל באומרת "הרי אתה מקודש" הרי אומרת לשון מקולקלת ובכלל אריכות דברינו לא מצאנו לכאורה רמז הדומה לעניננו.

בח) ונראה להציע תוספת דברים והוא ע"פ דעת כמה ראשונים הובאו בשיטה ישנה (כתובות ז: בשטמ"ק) בביאור "ואסר לנו את הארוסות" דהמקדש את הארוסה הרי היא אסורה לו מהתורה עד לנישואין "הלכך היא

ח. לא) אחר הדברים האלו - דנתחדש דאפשר להעמיד "דין" או "לשון" גם ע"י רמז ושזה היה היסוד לשיטת רש"י דלשון "הרי אתה מקודש לי" תועיל בהוה אמינא, נראה כעת דגם למסקנא יש נפ"מ דיועיל זה לאומר הרי את חרופתי דביאר הרשב"א דרש"י דייק דהוי "צד קידושין" ואפילו תימה דבחציה שפחה וחציה בת חורין אינה מקודשת. דאילו לשיטת תוס' דפליגי על רש"י לא יועיל לשון חרופתי לקידושין. כיון דלא די "ברמז" לפעול קידושין לשיטתם.

יישר כח לרב אריאל גרין, שהואיל לעבור על הדברים, והחכימני בהרבה הערות נעימות.

מצד "רמז" יועיל לשון "הרי אתה מקודש". כיון דסוף סוף נאסר בקרובותיה.

ובאמת דהספר "שובע שמחות" נראה דהרגיש בקושי ולכך צירף לכאן את דברי רש"י ריש פר' קדושים "דכל מקום שאתה מוצא גדר ערוה אתה מוצא קדושה" ולכן ראוי להגדיר איסור קרובות בתור קדושה ומתאימה לשון "הרי אתה מקודש" לפעול קידושין. ועכ"פ בתורת רמז וכפי אריכות דברינו.

ל) ותו' (ד:) דהקשו על רש"י לא קיבלו את התירוץ הזה דהם הדגישו בקושייתם על רש"י "שאין נאסר בכך לשאר נשים". דהמבחן ליצירת קדושה הוא דוקא כלפי שאר העולם ולא כלפי קרובים שבמשפחה.



הגאון רבי מנחם גולדברג שליט"א
ר"מ בישיבת אופקים

בענין עמידה לברכות ומדוע נקרא "סנדק שני"

- א. עמידה לברכות.
- ב. חידושו של שבלי הלקט.
- ג. כמה הערות.
- ד. - ה. סדר כריתת ברית.
- ו. דברי התו"ח שרק סנדק ראשון נחשב למזבח.
- ז. סיכום התמיהות.
- ח. גדר ובחינת מזבח גם בסנדק שני.
- ט. טעם ההבדלים לדינא שבין בעלי הברית, לעמידה לברכות והמבדק.
- י. מעשה כריתת הברית הוא שפיכת דמו של הנימול.
- יא. הטפת דם ברית מהנולד מהול.
- יב. שפיכת דמו להכניסו בברית נחשבת לקרבן.
- יג. הטעם שהעמידה לברכות נקרא "בעל ברית".
- יד. גדר הקרבן דמילה.
- טו. - טז. גדר דין ברכה על הכוס, והנוגע לניד"ד.
- יז. סיכום.

עמידה לברכות

א. המנהג הרווח הוא שמכבדים לאחר להחזיק התינוק בעת אמירת הברכות (ומקור לזה בשבלי הלקט שיובא להלן).^{*} וטעם המנהג כתב בספר ברית אבות (סי' ז' אות כ"ז. הובא בס' מילה כהלכתה) שאין בזה חשיבות ומעלה בעצם, אלא רק ענין חיוב מצוה, כדי שהרבה יזכו לחלק במצוה. ובשו"ת תשובות והנהגות (ח"א סי' תקפ"ד) כתב וז"ל, במקום אחר (מעשה רב

החדש אות ל"ה) הבאתי שהגר"א ביטל לגמרי למצוה להחזיק הילד בשעת ברכה הנקרא "עמידה לברכות", שאין בזה מצוה, אלא ענין כבוד בעלמא, עכ"ל.

וז"ל הגאון רבי שריה דבליצקי זצ"ל (בספרו דיני תשעה באב שחל ביום א' ודיני שבת שלפניו, עמ' ק"ח), בזמנינו הרחיבו את המושג "סנדק", לקרוא שם סנדק לכמה סוגי משתתפים בברית, שאין לזה שום מקום בהלכה, דהיינו שיש קוראים למי שמחזיק התינוק בשעת הברכות בשם סנדק מעומד,

א. בספר מנהגים דק"ק וורמיישא (ח"ב סי' ר"מ עמ' ס"ט-ע"א) הובא שהמנהג שהיה מקובל באשכנז, שכיבוד הסנדקאות כלל שלשה עניינים: הכנסת התינוק לביהכנ"ס (והוא הנקרא קוואטר), החזקתו על ברכיו בשעת המילה, וכן עמידה לברכות. ומנהגנו כיום שמחלקים לג' בנ"א, הוא ע"פ מנהג פולין (ע"פ המקורות וביאורים שם).

העמידה לברכות. [ולכן ציין, שאחרי המילה, המוהל נותן התינוק לאב, והאב חוזר ונותנו לסנדק שני, כדי להדגיש שהאב הוא הבעלים על כך]. אבל כשאין אב, או במקום שיש בו מנהג ידוע שאותו הסנדק ממשיך להחזיק התינוק גם בשעת הברכות, אין לשנות מן הסדר הנכון.

ועכ"פ למדנו מדבריו שאפשר לחלק את הסנדקאות לשני אנשים, והשני גם הוא מוגדר כבעל ברית.

כמה הערות

ג. אלא שצ"ב מהו גדר השם "בעל ברית". והתינוח אבי הבן והמוהל שלוחו, הם אכן הבעלים על מעשה המילה. אבל על מה הסנדק בעלים.

וטפי צ"ב לגבי השני, שהתכבד רק בעמידה לברכות, לאחר שכבר נשלם כל עסק ותיקון מעשה המילה, ועל מה הוא נקרא בעלים. ועוד צ"ב מדוע קיום דינו הוא בעמידה דוקא, ולא בישיבה.

עוד צ"ב מהי השייכות של סנדקאות בשלב זה, של אחרי החיתוך והפריעה, דהנה בהגמ"י (פ"ג מילה) הגדיר את מעשה המצוה של הסנדק, שהוא לאחוז התינוק בעת שנימול על הברכיים. ובמדרש שו"ט (שהובא בגר"א רס"ה ס"ק מ"ד), ועל ברכי אני עושה סנדקים לילדים בשעת מילה

דבר שאין לו שום סמך בהלכה, דמעיקר הדין התינוק יכול להיות מושכב אז על השלחן וכו', עכ"ל.

אמנם אצל החסידים מחשיבים מאד את הכיבוד הזה, וקוראים לו "סנדק שני". ויל"ע מהו המקור והטעם והגדר בזה².

ב. והנה בשבלי הלקט (הל' מילה סי' ח' וכן הובא בתניא רבתי בהל' מילה) כתב וז"ל, "נותן אבי התינוק את התינוק בידי בעל בריתו הגדול וכו'". לאחר מילה ופריעה מקבל המוהל את התינוק מיד בעל הברית ונותנו לאביו, ואביו חוזר ונותנו **לבעל ברית אחר**". - ומבואר שגם השני נקרא "בעל ברית", ומשמע מזה שאין זה כבוד או חיוב מצוה בלבד, אלא שיש עליו ממש תורת סנדק, וכדי להבדיל ביניהם, קרא לסנדק הראשון בשם בעל ברית "הגדול". - "ומקבל (השני) התינוק בחיק בעוד שהמברך גומר הברכות. ואם ח"ו נפטר אבי התינוק, אין שם אלא בעל ברית אחד והוא מקבל התינוק עד שיגמור הברכות. וכן במקום שנוהגים לכרות ברית עם אחד ולא יותר", עכ"ל.

וביאור דבריו, שמצד סדר הברית מילה, הנכון הוא שהסנדק עצמו יחזיק התינוק גם בעת אמירת הברכות³. אלא שלאבי התינוק, שהוא הבעלים על כל סדר הברית והמילה, יש זכות להגביל מלכתחילה את הסנדקאות, ולכבד לבעל ברית אחר את

ב. ח"א שליט"א ציין למש"כ דברי יעקב (שבת ע"א תפ"ו), שמעתי שהגאון הגדול רבי יצחק הוטנר זצ"ל אמר לג"ר משה יהושע לנדא זצ"ל (תלמיד החזו"א) שיש ענין גדול מאוד "בעמידה לברכות". ואפשר שנקט שהוא יותר מהברכה עצמה, ואינני זוכר היטב פרטי המעשה. (המעשה היה כשנתנו לגר"י הוטנר "עמידה לברכות", והגרמ"ל קיבל כיבוד שנחשב בעיני הבריות יותר. והגרמ"ל טרח לפייסו, ועל זה השיבו, שיש בזה מעלה עצומה, ואם היה יודע לא היה רואה צורך לפייסו).

ג. וכ"ה במנהגים דק"ק וורמיישא וז"ל, תיכף אחר שסיים המוהל ענין מילתו, לוקח הילד מחיק הסנדק (לכא"ר רק כדי שהסנדק יוכל לקום) והסנדק עומד מכסא המילה, וחוזר ולוקח הילד מיד המוהל וכו' והסנדק עומד בצד המוהל והילד בזרועו וכו', ותיכף מתחיל המוהל ומברך בופה"ג וכו', עכ"ל.

ופריעה. ומשמע שלאחר גמר עסק החיתוך והפריעה, נגמרה גם מצוותו של הסנדק, ואין זה חלק ממצות הסנדקאות להמשיך להחזיקו גם אח"כ על ברכיו.

סדר כריתת ברית

ד. וי"ל ע"פ מש"כ במקו"א שעניינה של מצות המילה היא הכנסתו של התינוק לברית עם השי"ת, וכמבואר בפסוקים בפרשת לך לך. ועל זה קאי ברכת האב "להכניסו".

והנה כל כריתת ברית נעשית ע"י שני צדדים¹. והראו לי דברים נפלאים בספורנו על הפס' "וירא אליו ה' באלוני ממרא" דרש"י פי' שהיה ביום השלישי למילתו, ובא לבקר את החולה. אך הספורנו כתב שהיה זה ביום שבו מל אאע"ה "ושם הופיע השי"ת שכינתו לעמוד בברית, כמשפט לכל כורתי ברית" וכו'. - וכן הוא לדורות בכל ברית מילה, שמצד אחד עומדים התינוק ואביו, ומן הצד השני עומד השי"ת - "וכן ענין ויפגשוהו ה' (שמות ד' כ"ד) שלא נראה שם ליבר עם משה, אבל הופיע שכינתו לקבל ברית בנו, כאומרו ביני וביניכם וכו' לדורותיכם".

עוד כתב "ואולי בשביל זה נהגו להכין כסא בעת המילה ובמקומה". דהיינו עבור אליהו הנביא שהוא שלוחו של השי"ת, כדלהלן.

כתב הרמ"א (סעי' ו') דהיכא דאפשר עבדינן

למילה בעשרה. המקור מפדר"א, ונאמרו בזה כמה טעמים². ובספר זכר דוד ביאר, מפני שאין השכינה שורה בפחות מעשרה וכו'. ועיקר המילה להכניס התינוק תחת כנפי השכינה, ולחותמו בחותם מלכו של עולם. ואליהו שהוא שלוחו, שהוא כמותו, מוכרח הוא להמצא בשעת המילה. ולכן ראוי הוא שיהיו שם עשרה לכבוד השכינה, ולכבוד אליהו זכור לטוב, עכ"ל³. **הרמ"א** (סעי' א') כתב, שכל הנאספים בברית יעמדו שנה' ויעמדו כל העם בברית⁴. ובספורנו הוסיף, כענין "אתם ניצבים וכו' לעברך בברית". ולפ"ז העמידה כשמחזיק התינוק בשעת הברכות, אינה מחמת איזה סיבה מיוחדת ששייכת בדוקא למחזיק. אלא עמידתו מפני שכך צורת כריתת ברית, שהוא בעמידה. [אמנם מדקרי ליה "עמידה" בברכות, משמע שיש לגביו טעם מיוחד, ויובא להלן].

[הספורנו] שנה דבריו בפירושו לפס' ויפגשוהו ה'. והוסיף שמלאך הברית מקדש את הנימול לזרע יעבדנו⁵.

ויסוד כל העניינים הנ"ל, הוא מצד סדרי הברית, דכך הוא צורת כריתת ברית המילה עם השי"ת.

ה. והנה מצד התינוק, הכנסתו לברית נעשית ע"י עסק המילה, שנעשה ע"י המוהל בשליחות האב, ומכאן זה האב והמוהל נקראים "בעלי ברית". אך מהו עניינו של

ד. ז"ל בית הלוי (פר' לך לך) דכל כריתת ברית צריך שיהיו שני הצדדים ביחד. וגוי שנתגייר בפני עצמו, הרי אין כאן כריתת ברית. ורק בפני שלשה ישראל, העומדים מצד הקב"ה כביכול, יהיה הברית כרותה לעולם וכו', עכ"ל.

ה. והובאו בדרכי משה (רס"י ורס"ה) וכן בבאר יעקב בפירושו על ספר כללי המילה לרבי יעקב הגוזר (עמ' 61). (א) מדין הוראה דהתינוק דומה למי שיצא מבית האסורים שצריך להודות בפני עשרה. (ב) מתורת עדות ופירסום העשרה מעידים על האב שהכניס בנו בברית. (ג) לכבוד השכינה כמשנ"ת בפנים.

ו. היעב"ץ בספרו מגדל עזו כתב שעבור המשתתפים במעמד כריתת הברית, נתקנה ברכה מיוחדת בלי שם

הוא מסייע בהשלמת סדרי ההכנסה לברית. והיה מהראוי להחשיב גם אותו כבעל ברית, דלא גרע מאותו שהתכבד בעמידה לברכות. וכל זה צ"ב.

דברי התו"ח שרק סנדק ראשון נחשב למזבח

ו. והנה חז"ל מגדירים את המילה כקרבן. והטעם ביאר בשו"ת חת"ס (או"ח סי' קנ"ט) מפני שהמילה היא שפיכת דם בנו. וז"ל שבלי הלקט (בשיר בחרוזים שכתב בתחילת ובסוף הל' מילה), קרבן דמינו להקריב לפניך בששון וגילה. דם הברית להזות כקרבן כליל ועולות. וז"ל רבינו בחיי (סו"פ לך לך), וכשם שדם הקרבן לכפרה על המזבח, כך דם המילה מכפר וכו'.

ועפ"ז כתב התורת חיים (סנהדרין דף פ"ט) שהתינוק הוא כנגד הקרבן, ואבי הבן הוא בעל הקרבן, והמוהל הוא הכהן המקריב, והסנדק שעל ברכיו נימול התינוק דומה למזבח, ולכן נותנים כוס היין של ברכה בגרונו של סנדק דהו"ל כמנסך ע"ג המזבח. ועי"ז הוה קרבן שלם, עולה עם נסכים, עכ"ד. וכמה ראשונים כתבו שהברכות שנאמרות אחרי המילה הן גדר שירה על הקרבן.

עוד כתב התו"ח שהסנדק ימשיך להחזיק את התינוק גם בזמן אמירת הברכות. דמאחר שנימול על ברכיו, הוא המזבח שעליו נעשתה ההקדשה ושפיכת דמו. ומכח החזקתו, הוא ממשיך להחשב כמזבח,

הסנדק בהכנסה לברית. ולכא' צ"ל שהסנדק שמסייע למוהל במעשה המצוה, בתפיסת רגלי התינוק, נעשה עי"ז שותף בעשייה זו של הכנסתו לברית, הואיל ונעשית גם מכוחו. ומכח זה נקרא גם הוא "בעל ברית".

ועדיין צ"ב לגבי הסנדק השני, שעניינו מגיע אחרי שנשלם כל סדר המילה, ומדוע נקרא גם הוא בעל ברית.

וי"ל דאמנם בהחיתוך והפריעה נשלם מעשה המצוה דהמילה. אך בזה לא נשלמו עדיין סדרי כריתת הברית. דעדיין צריכים את אמירת הברכות, שהן גדר "דברי הברית", ואמירת תפילה לשלום התינוק וקריאת שמו, הנעשים על הכוס. ולהחזיק את התינוק באותה שעה להיכר שהברכות נאמרות עליו. ולכן המחזיקו, ומסייע בזה להשלמת סדרי הכנסתו לברית, נקרא בשם "בעל ברית שני".¹

אלא שעדיין אינו מבואר כראוי, דהנה ברמ"א (סי' תקנ"ט סעי' ה') הוזכרו כבעלי ברית, רק האב (והאם) המוהל והסנדק. ולא הוזכר כלל בפוסקים שהמתכבד בעמידה לברכות, שייחשב כל היום לגביו כיו"ט, ושיהא מותר לו להסתפר בימי הספירה ובבין המיצרים, וללבוש בגדי שבת בתשעת הימים, ושיפטור מאמירת תחנון. ויש דעה בפוסקים שמותר לקוואטר ללבוש בגדי שבת בתשעת הימים, אבל לגבי המתכבד "בעמידה לברכות" לא הוזכר מאומה.

וגם לא הוזכר בפוסקים מאומה מהנ"ל לגבי המתכבד באמירת הברכות, אע"פ שגם

ומלכות, והיא אומרם: "כשם שנכנס לברית כן יכנס" וכו'. וכתב עוד שכשם שנתקנו שבע ברכות לשמחת הכלולות, כן נתקנו שבע ברכות לחתן המולות, ומונה אותן, וזו אחת מהן.
ז. ומה"ט גם האם, אע"פ שאינה מצווה למול את בנה, מוגדרת בפוסקים כבעל ברית (משנ"ב תקנ"ט ס"ק ל"ב) ומפני שהכנסתו לברית הוא מכוחה, דהוא פרי בטנה.

יש גם לו חלק ושותפות במעשה המצוה. ב. סדר הכנסת התינוק לברית עם השי"ת. ובזה משתתפים כל הנוכחים. וגם האם שהוא פרי ביטנה. ומסתבר שגם אותם שהתכבדו בעמידה לברכות ובאמירתן, דכל השלבים האלה הם חלק מסדר וצורת ההכנסה לברית. ג. תורת הקרבה וקרבן.

ולסנדק השני אין חלק בכל אלה. א. שהרי אינו מסייע כלום במעשה המצוה. ב. לא מצאנו בפוסקים שיגדירוהו כ"בעל ברית" לאף דין, ומזה משמע שלא החשיבוהו כנוטל חלק בהכנסה לברית. ג. כיון שאין עליו תורת מזבח, מה לנו לקרותו בשם סנדק. **ואכתי** צ"ב עניינו וגדרו של הסנדק השני.

גדר ובחינת מזבח גם בסנדק שני

ח. והנה גם אחרי שנשלם מעשה המצוה של המילה, מ"מ תורת הקרבה דאית עלה, לא נשלמה עדיין. והשלמתה היא באמירת הברכות שהן גדר שירה על אותו קרבן. ובשתיית היין שהוא גדר ניסוך ע"ג המזבח. ולשירה וניסוך צריכים שיהא מזבח, ושיהא קרבן.

ויש מקום לומר, שהסנדק השני שמחזיק את התינוק בחיקו, חלה עליו באותה שעה קדושת מזבח. וזה כתולדה מכך שעדיין יש על התינוק תורת קרבן, ממילא המקבילו לצורך השלמת סדר ההקרבה, עושה בזה **מעשה מזבח**, ומכח זה חלה עליו קדושת מזבח. ודומה למזבח שמונח עליו קרבן.

ואמנם התו"ח נקט שרק את הסנדק הראשון אפשר להחשיב כמזבח, וטעמו מפני שחלות תורת מזבח הוי רק מכח שמעשה ההקרבה ושפיכת דמו נעשה על ברכיו. ונעשה גופו מזבח עבור מילה זו, והיא חלות

והתינוק נחשב כקרבן, גם בזמן אמירת השירה על קרבן זה, עכ"ד.

ומשמע מדבריו שאם יתנו את התינוק לאחר, פסקה מן הסנדק תורת מזבח. וכן מדויק בלשון מהרי"ל (לכמה גירסאות), שרגליו נדמו [בשעה שמחזיק את הילד על ברכיו] למזבח, עכ"ל. וממילא גם מן התינוק פסקה תורת קרבן. ותו לא היא שירה זו על הקרבן.

אמנם האגרו"מ (יו"ד ח"ג סי' ק') כתב שגם אם נטלו התינוק ממנו, ומסרוהו לשני שהתכבד בעמידה לברכות, עדיין נחשב הסנדק כמזבח לתינוק זה, כל זמן שעוסקים במצות המילה. דלא מצינו קפידא לומר את השירה ולנסך דוקא כשעדיין לא נתעכלו האיברים.

ועכ"פ - בין לתו"ח ובין לאגרו"מ - על המתכבד "בעמידה לברכות" לא חל כלל תורת מזבח, שהרי לא נימול על ברכיו.

וצ"ב א"כ מהי המעלה והחשיבות בכיבוד של "עמידה לברכות". ומדוע נקרא בשם "סנדק שני". והרי שם סנדק הוא מכח מעלתו כמזבח, והשני איננו מזבח כלפי מילה זו.

ובכמו כן לגבי השלישי שהתכבד באמירת הברכות, ואח"כ שותה היין כמנהגנו שהמברך הוא השותה, אין עליו תורת מזבח, ואין על שתייה זו תורת ניסוך. "ומה לו לשותות כוס של ברכה זו" - לשון התו"ח.

סיכום התמיהות

ז. סיכום התמיהות, עד כאן. הנה יש שלשה עניינים בכל ברית מילה. א. **מעשה המצוה** של המילה. והוא מסור רק לאב ולמוהל שלוהו. אלא שכאשר הסנדק מסייע למוהל,

לגבי בעלי הברית, אין זה מפני מעשה המצוה שמקיימים ביום זה, ואף לא מגדרי כריתת ברית, אלא יסודו (ע"פ שו"ת חת"ס הנ"ל) מפני שיום המילה הוא כיום הקרבת קרבן, וכל מקריב קרבן הוה לגביו כל אותו היום "יום טוב". וכן היתר תספורת בימי הספירה ובין המיצרים, וההיתר ללבוש בגדי שבת בתשעת הימים, הוא מאותו טעם, דאינו נאה שיכנסו להקריב כשהם מנוולים. ונפק"מ גם לענין שאין אומרים תחנון כל היום.

ואע"פ שהעמידה לברכות והמברך, שניהם שותפים לסדר ההקרבה, מ"מ לא נאמרו דינים אלו לגביהם, אלא רק לגבי האב והמוהל, מפני שהם העושים את עיקר מעשה ההקרבה, בגוף התינוק שהוא הקרבן עצמו. וכן לגבי הסנדק, שנעשה גופו חפצא של מזבח כלפי הקרבן עצמו. אבל המברך והשותף, שהוא גדר שירה וניסוך, הוא תוספת והשלמה לסדרי ההקרבה, ואינו נעשה בגוף הקרבן. וכן המחזיקו בשעת הברכות, שאינו אלא עושה מעשה מזבח. ולכן אינם מוגדרים כמקריבי קרבן לענין שיהא זה יו"ט לגביהו, ולהיתר תספורת וחילוף בגדים.

והנה לפמשנ"ת עד כאן בדעת שבלי הלקט, מעלתו המיוחדת של העמידה לברכות היא בכך שמשותף בהשלמת סדרי ההקרבה, ויש עליו קדושת מזבח. ועדיין אינו מבואר מדוע שבלי הלקט קורא לו בשם "בעל ברית", דעל מה הוא בעלים, ומהי שייכותו המיוחדת לכריתת הברית.

מעשה כריתת הברית הוא שפיכת דמו של הנימול

י. ולבאר זאת נקדים לדון מהו מעשה כריתת הברית, מצד האב והתינוק. ולעיל נקטנו דזה ע"י המילה והפריעה. אך כעת נראה דעיקר מעשה כריתת הברית הוא

שחלה עליו מאיליה ע"י שמים. משא"כ השני דלאו מזבח הוי.

אך לולא דבריו, אפשר להבין שגם על השני יש בחינת מזבח, וזה מכח שעושה כעת מעשה מזבח, לצורך השלמת סדר ההקרבה. ואמנם איננו כדרגת סנדק ראשון, שעל ברכיו נעשתה עצם ההקרבה. אבל גם על השני חלה בחינת מזבח, ודומה למזבח שמוקטרים עליו כעת איברי הקרבן. ומאחר שיש עדיין קרבן ומזבח, ממילא המברך הוא כנגד הלויים המשוורים, והברכות הן גדר שירה על קרבן זה.

ויתכן שמטעם זה נהגו שהסנדק שני עומד ואינו יושב, להורות שהמחזיק טפל אל התינוק, ויונק את כוחו ממנו. ולכן נקרא "עמידה" לברכות.

ולפ"ז עניינו ומעלתו של השני, איננה מצד סיוע במעשה המצוה, אלא מפני שמשותף בהקרבה, שהרי הוא עושה מעשה מזבח, ועי"ז מתאפשרת השלמת סדרי ההקרבה. זה הוא הנראה בביאור עניינו וגדרו של סנדק שני. ויתכן שזה הביאור בשבלי הלקט.

ויש להדגיש שגם לשבלי הלקט, הסדר הראוי והנכון הוא שהסנדק הראשון עצמו יחזיק את התינוק גם בעת אמירת הברכות. וכן היה המנהג הקדום באשכנז. ובזה ארווחא שבכל משך סדר ההקרבה, הוא העושה את מעשה המזבח הנצרך להקרבה. אלא שכאמור זכותו של האב להגביל מלכתחילה את הסנדקאות, ולכבד לבעל ברית שני את "העמידה לברכות".

טעם ההבדלים לדינא שבין בעלי הברית, לעמידה לברכות והמברך

ט. והנה הדין שכל יום המילה הוי כיו"ט

שפיכת דמו של הנימול. ומקור לזה מהגמ' שבת קל"ד. א"ר נתן וכו' ובאת אשה לפני, שמלה בנה ראשון ומת שני ומת, שלישי הביאתו לפני, ראיתיו שהוא ירוק, הצצתי בו ולא ראיתי בו "דם ברית", אמרתי לה המתניני לו עד שיפול בו דמו, והמתניני לו ומלה אותו וחייה וכו'. ופרש"י, ולא היה בו דם ברית, תרתי לגריעותא, חדא דאי מהיל ליה לא נפיק מיניה דמא, והטפת דם ברית מצוה כדכתיב "גם את בדם בריתך". ועוד דמסוכן הוא ומשום חולשא שלא נוצר בו עדיין דם, עכ"ל.

ומבואר ברש"י דיש מצוה שיצא דם בשעת המילה, והמקור מהפסוק "גם את בדם בריתך". ומדקרי ליה הגמרא "דם ברית" נראה שאין זה חלק ממצות המילה, שכוללת רק את הסרת הערלה והפריעה. אלא הוא מדיני כריתת ברית, דזה הוא צורת המעשה של הכנסתו בברית, שמתקיים ע"י הוצאת דם ממקום המילה.^ח

הטפת דם ברית מהנולד מהול

יא. ומקור לזה מהתורה, דהנה בירושלמי (פי"ט שבת ה"ב) "המול ימול", מכאן לנולד כשהוא מהול שצריך להטיף ממנו דם

ברית. ומבואר שבציווי שבפרשת מילה יש שני עניינים, האחד הוא כריתת והסרת הערלה, והוא מדכתיב "המול". והשני הוא הטפת דמו, שכורת ומוציא ממנו דם, והוא מדכתיב "ימול".

דהנה קטן שנולד כשהוא מהול (שבת קל"ה) צריך הטפת דם ברית, משום ערלה כבושה, או ספק ערלה כבושה. ובא"ז (הל' מילה סי' צ"ט בשם תשובת הרשב"א) מבואר שאין לגביו מצות הסרת הערלה, כי שם ערלה הוי רק כאשר הוא בשר נפרד בפנ"ע שחופה את העטרה. וערלה שנכבשה ונדבקה עם בשר העטרה, בטל ממנה שם ערלה. אבל יש אצלו את המצוה של הטד"ב, שעניינה הוא עצם הטפת הדם, שע"ז הוא נכנס לברית. אלא שצריך להיות ממקום הערלה, שאל"כ הו"ל כמטיף מן האצבע דאינו כלום, ולזה סגי בכך שהערלה נכבשה או ספק נכבשה ע"ג העטרה, כדי להחשב "כמקום הראוי" להטיף ממנו דם ברית (ע"פ שיעורי הג"ר שמואל זצ"ל יבמות מ"ז).

ישורש החיוב מבואר בירושלמי דהוא מדכתיב "ימול" דקאי על מצות דם ברית, דהוא מעשה הכנסתו לברית.^ט

ח. דברי בית הלוי פר' לך לך הם ענין אחר. דמיירי באות ברית דהמילה, דהוא החותם הקבוע בבשרנו לאות ולסימן על היותנו מובדלים מהאומות, להיותנו עם אחד, ע"י"ש.

ט. ויש לצרף לזה דברים נפלאים מהגמרא (בפירושו לספר יצירה והובאו בספר פי' הגר"א על שה"ש פ"ב, שו"ל ע"י הגר"ש ברוודה זצ"ל עמ' ר"ו). וז"ל, אומר לך מהו ענין ברית. והוא אדם שיש לו אוהב כנפשו, ורוצה שלא יפרוש ממנו, אבל א"א להיות [תמיד] אצלו, נותן לו דבר שכל מגמתו ותשוקתו אליו, והן נקשרים ע"י הדבר ההוא. אע"פ שנוטל ממנו את הדבר מ"מ כל מחשבתו שם הוא. ולשון "ברית" הוא הבטחה שע"י הדבר ההוא ודאי לא יתפרש ממנו. וזה ענין לשון "כריתה" שכורת ממנו דבר הדבוק לו ונותן לו. וכן הוא הקשת, שהוא דבר מאצלו יתברך [והיא אות לברית עולם], ונשתבשו בו כל הפילוסופים והמפרשים הנמשכים אחריהם, לפי שהוא דבר למעלה מן השכל. וכן היא התורה והמילה, הן דברים אמצעים בין הבורא ית' ובין ישראל, וכל זה לפי שאין יכולת להשיגו בעצמו ית'. וכן היו צריכים ישראל במשכן ומקדש לאמצעים כמו ארון וכרובים, ונקרא ארון הברית, הכל לפי שא"א להשיגו רק ע"י אמצעים וכו', עכ"ל.

א"ח: מש"כ "מילה" נראה שהכוונה לדם הברית, שבוה ששופך דם בנו, וזוה ע"י זה לברית שהיא הקשר והדבקות התמידיים בהש"ת.

המשתתפים בסדרי ההקרבה ובהשלמתם, נקראים בעלי ברית.

הטעם שהעמידה לברכות נקרא "בעל ברית"

יג. ונראה שהשם "בעל" ברית, אין עניינו לומר שהוא "בעלים" על עשיית המצוה או על סדרי ההקרבה, אלא לומר שהוא צד בכריתת הברית. שכאמור כל ברית נעשית בין שני צדדים, וכל מי שהוא שותף בסדר ההקרבה, וזה כולל את העמידה לברכות, שחל עליו בחינת מזבח, מכח זה גם הוא צד בכריתת הברית ולכן נקרא שמו "בעל ברית".

אלא שהדברים מתחלקים, דהאב והמוהל שלוחו (ולדעה אחת, גם הקוואטר), הם העומדים מצד התינוק הנימול, להכניסו בברית. ואילו הסנדק הראשון, שיש עליו תורת מזבח, הוא העומד מצד השי"ת לקבל קרבן זה.

ודוגמא לזה ממש"כ הספורנו (שמות כ"ד ו' בביאור סדר כניסה לברית בסיני) וז"ל, וחצי הדם זרק על המזבח, עשה את המזבח בשליח הא-ל ית' לבדו לכרות הברית. ובכן [המזבח] קבל חצי הדם, וחציו האחר נזרק על העם הנכנסים עמו לברית, עכ"ל. יא

וה"נ חל על הסנדק תורת מזבח, והיא חלות שחלה מאיליה ע"י שמים, דנעשה

המורים מן הדברים שיעקר מעשה "כריתת הברית" הוא שפיכת דמו של הנימול. והוא ענין נוסף ונפרד ממצות המילה שכוללת רק חיתוך ופריעה.

שפיכת דמו להכניסו בברית, נחשבת לקרבן

יב. ומעתה י"ל עוד, דזה גופא שמטיף דמו להכניסו בברית עם השי"ת, החשיבתו התורה לקרבן, שהרי בזה מקריב נפש בנו לה', ושופך ומקריב את דמו (לשון החת"ס). ונמצא לפי"ז שהתורת קרבן שיש על הנימול ועל דם המילה, הוא מכח זה שהוא דם ברית. וכן משמע מלשון שבלי הלקט (בשיר בחרוזים בסוף הל' מילה) דם הברית להזות כקרבן כליל ועולות, עכ"ל. הרי שתחילת דינו שהוא דם ברית, ואח"כ החשיבוהו כקרבן. וכ"ה בפדר"א (ריש פ' כ"ט), ובאותו מקום שנימול אאע"ה ונשאר דמו, שם נבנה המזבח.

ואחרי שהחשיבוהו לקרבן, שוב יש לגביו את כל סדרי ההקרבה, דבעינן מזבח, ושירה (ולתו"ח גם ניסוך). דאילו מצד קיום מצות המילה לחודא, שהיא כריתת הערלה והפריעה, א"צ במזבח, דמילה על השלחן כשירה לכתחילה. ורק מצד תורת כריתת ברית ותורת הקרבה דאית עלה, בעינן מזבח, שהוא הסנדק שעל ברכיו נימול התינוק. וכל

י. ולפי"ז אפשר לבאר הא דהסנדק קודם לקוראו לתורה לאבי הבן והמוהל (רמ"א סעי' י"א ומג"א סוסי' רפ"ב). והאחרונים תמחו על זה, הרי המוהל עושה את כל מעשה המצוה, והסנדק רק מסייעו, ומדוע קודמו. וי"ל שיסוד חיוב העליה לתורה של "בעלי הברית", איננו מפני המעשה מצוה שעתידיים לקיים ביום זה. אלא מפני שהם המכניסים את התינוק הנימול לברית עם השי"ת. וכל כריתת ברית נעשית ע"י שני צדדים. והסנדק שהוא שלוחו של השי"ת, גדולה מעלתו יותר מן האב והמוהל, שעומדים מצד התינוק. ובאופן נוסף י"ל שיסוד חיוב העליה לתורה, הוא מפני שהוא יום הקרבת קרבן, דהוה יום טוב לגבייהו. ולכן הסנדק שהוא כמזבח לקבל הקרבן, גדולה מעלתו יותר מן המקריבים. יא. בדומה לזה פרש"י בענין ברית בין הבתרים (בראשית טו' י'), תנור עשן ולפיד אש אשר עבר בין הגזרים, הוא שלוחו של שכינה שהוא אש, עכ"ל.

כלל ניסוך (דהוא מעבודות הקרבן ולא מעבודות הדם), ולכן גם אחר יכול לשתות את היין. וכן הוא מנהג העולם, שמכבדים לאחר לברך ולשתות את היין. ואין מקפידים שדוקא הסנדק הראשון ישתה את היין.

והנה מחלוקת זו היא מחלוקת מסויימת בגדר תורת הקרבן דהמילה. אמנם יש לה שייכות לנידון נוסף כדלהלן.

בגדר דין ברכה על הכוס, והנוגע לנידו"ד

טו. נראה משבחה"ל דס"ל שדין שירה "על היין" שנאמר בכל ברכה שטעונה כוס (חוץ מקידוש), כל עניינו הוא רק "אמירת" ברכת בופה"ג עם השירה, ולא עצם שתיית היין. וכהדעה השניה שהובאה בשו"ע הגר"ז (סי' ק"צ סעי' ד') "שכך תיקנו חכמים בכל שירה הנאמרת על היין, שיסדרו אותה אצל ברכת היין שהוא עיקר שירה המיוחדת ליי". והשתייה מן הכוס אינה לעיכובא, דלא הצריכו לטעום מן הכוס, אלא מטעם צדדי, כדי שלא יהא גנאי לברכת היין (והיא שיטת רש"י בעירובין דף מ'), ולפיכך רשאי להטעים אפי' לקטן שאינו יודע לדבר, וכן נוהגים במילה ביוהכ"פ שנותנים לתינוק הנימול, עכ"ד שו"ע הגר"ז.

ומשבלי' הלקט מוכח שסובר כשיטה זו, מדכתב (הל' מילה סי' ד') בשם רבנותא קמאי, שבמילה ביוהכ"פ מברך על הכוס ואין טועם ממנה כלל, ומניח הכוס עד מוצאי יוהכ"פ, ואז אימו של התינוק שותה אותו. ומסיים שבחה"ל דהכי מנהגא, ואין לבטלו מפני חשש דילמא מישתפיך.

גופו חפצא של מזבח לגבי הקרבן דמילה והזאת דם הברית. והוה כשליח השי"ת לכרות הברית.^{יב}

וכמו כן לגבי הסנדק השני, שאף עליו יש בחינת מזבח וכמשנ"ת, א"כ גם הוא עומד מצד השי"ת כבעל ברית. אלא שסנדק הראשון מוגדר כבעל ברית "הגדול", כי על ברכיו נעשתה עצם ההקרבה ושפיכת דמו. ואילו השני נקרא בעל ברית "אחר" כי הוא בחינת מזבח ושליח השי"ת, רק לענין אמירת השירה שעל קרבן זה.

וכל המתעסקים בגוף הקרבן עצמו, הו"ל יו"ט לגבייהו. אך המתעסקים בהשלמת סדרי ההקרבה, אינם מוגדרים כמקריבי קרבן לענין זה.

גדר הקרבן דמילה

יד. אבל לגבי השתייה מן הכוס, סובר שבלי הלקט שהמברך ששותה, אין צורך שיהא עליו תורת מזבח, כי אין על שתייה זו כלל תורת ניסוך.

ויש כאן מחלוקת נוספת בין שבה"ל לתו"ח. דהתו"ח נקט שהתורת קרבן שיש במילה, הוא גדר קרבן שלם, דהוי כקרבן עולה עם נסכים. וא"כ יש על הסנדק תורת מזבח גם לענין הניסוך, ולכן חידש שצריכים ליתן היין לשתות דוקא לסנדק.

אך דעת שבה"ל, שהתורת קרבן שיש למילה, הוא רק על שפיכת וזריקת דמו של הנימול (דהיינו רק כנגד עבודות הדם של הקרבן. וכן מבואר בלשונו שהועתקה בתחילת אות ו') ואף התורת מזבח שיש על הסנדק, הוא רק לענין זה. ולכן אין שייך כאן

יב. ובוה יתבאר מש"כ הרמ"א (רס"י רס"ד) שיש לאדם לחזור ולהדר אחר בעל ברית היותר טוב (בין אדם לחברו) וצדיק (בין אדם למקום).

וביאור שיטה זו בשו"ע הגר"ז (שם, בדרך הראשונה) שעיקר מה שהטעינו כוס עם הברכה, הוא "לשתות ממנו" אחר אמירת הברכה. כדי שתהא אותה אמירה כעין שירה הנאמרת על היין שמנסכין ע"ג המזבח, שהיא "שתיית מזבח". אף כאן תהא נאמרת שירה על "שתיית יין" בשיעור חשוב של כמלוא לוגמיו, עכ"ד.

ולכן הצריך התו"ח שדוקא הסנדק הראשון ישתה את היין, כי סובר שרק עליו יש תורת מזבח כלפי קרבן זה. ובשתייתו מתקיים תורת ניסוך, והוה עי"ז קרבן שלם.

סיכום

יז. לפי מנהג אשכנז הקדום, הסנדק עצמו ממשיך להחזיק את התינוק בזמן אמירת הברכות. ואם מכבדים לאחר להחזיקו, אין בכיבוד זה חשיבות ומעלה בעצם, אלא רק ענין חיוב מצוה וכבוד בעלמא. [באגרו"מ כתב שהראשון נחשב עדיין כמזבח כלפי קרבן זה, ונפק"מ לשתיית היין].

ובמקרה כזה, אמירת הברכות היא כיבוד חשוב יותר מאשר העמידה לברכות, כי המברך מקיים דין שירה על קרבן זה.

ולפ"ז גם הקוואטר והחייקה"ג עדיפי מהעמידה לברכות, כי הם מקרבים את התינוק אל קיום המצוה. (הוספת הרה"ג אלעד חיים שליט"א).

ואילו בדעת שבלי הלקט נראה דס"ל שהסדר הנכון והראוי הוא שהסנדק עצמו ימשיך להחזיק את התינוק גם בזמן הברכות. אבל זכותו של האב להגביל מלכתחילה את

והביא שבעל העיטור הקשה, דמאחר שיש הפסק גדול בין הברכה, לשתיית הכוס שהיא רק בלילה, א"כ עליה לברך ברכה אחריתא קודם טעימה. ונמצא שברכת בופה"ג הראשונה היא ברכה שאינה צריכה ועובר בלא תשא. ומכח זה מסיק בעל העיטור לדינא, שביוהכ"פ וט"ב אין מברכים כלל אכסא, עכ"ד.

אמנם שבלי הלקט סובר כרש"י הנ"ל, שברכת בופה"ג שנאמרת על הכוס, בעיקרה אינה נאמרת בתורת ברכת הנהנין, אלא בתורת שבח ושירת הודאה על כך שהשי"ת זימן לנו את היין, לקיים בעזרתו את המצוה של אמירת ברכת אשר קידש, על היין (וע' מנחת שלמה ח"א סי' י"ח אות ז' שהאריך).

ואמנם בקרבן שטעון נסכים, הניסוך ע"ג המזבח הוא לעיכובא, דבעינן שתיית מזבח. אך דין שירה על היין, שנאמר בכוס של ברכה, קיום דינו הוא באמירת ברכת בופה"ג בלבד, וכאמור שקיום דין שירה אין מצריך כלל שתיית היין. ולכן המברך את ברכות המילה, כששותה מן הכוס, כפי מנהגנו שהמברך הוא השותה, א"צ שיהא עליו תורת מזבח כלל.

המורים מן הדברים, שלצורך השלמת סדר ההקרבה דמילה, צריכים שיהא קרבן ושיהא מזבח, ואכן יש כאן בחינת מזבח, שהוא הסנדק השני. אלא שהמזבח נצרך רק לקיום דין השירה, אך אין צורך בשתיית היין.

מז. וכל זה הוא לדעת שבלי הלקט, אך התורת חיים סובר שהשתייה מכוס הברכה היא לעיכובא, וכבעל העיטור הנ"ל.

יג. "חייקה" כיון דאתי לידן, נימא ביה מילתא. והעיר בזה גאון וצדיק שליט"א, שמצוי שמגיעים להשתתף

הסנדקאות, ולכבד לבעל ברית שני את וא"כ מעלתו בתרתי, דהוה שלוחו של השי"ת לקבל הברית. וגם יש עליו בחינת וקדושת מזבח. והו"ל מעלה וחשיבות בעצם, וכיבוד שהוא שני במעלה אחרי הסנדק. וחשוב טפי מהמבורך ומשאר הכיבודים. וכן נוהגים החסידים.^י

וביאור גדרו ועניינו מיוסד על שתי הקדמות א. דהוא צד בכריתת הברית, ועומד מצד השי"ת. ב. וגם חל עליו בחינת מזבח, ובזה משתתף בהשלמת סדר ההקרבה.



בשמחת הברית ידידים וקרובי משפחה, שמן הראוי לכבדם הן מצד טירחתם והן מצד הקורבא. אלא שהכיבודים מועטים ושמורים לרבנים שליט"א, ואבי הבן עומד לפעמים אובד עצות. פתרון נפלא לזה הוא הכיבוד הנקרא "חייקה", שהמתכבדים בו צריכים להתעטף בטלית, וזוכים להחזיק את התינוק במו ידיהם, וד"ל. והעיקר כמובן, שאין זה כבוד בעלמא, אלא באמת זוכים במצוה, לקרב התינוק אל קיום המצוה. ויוצאים מרוצים ושמחים על הכבוד ועל המצוה שזכו בה. והחכם עיניו בראשו, שלא לגרום עי"ז לטירחא דציבורא, ולעשות הכל בשמחה בוריות ובמאור פנים. ואין קץ למתן שכרן של אוהבי שלום ורודפיו (ע' שמירת הלשון שער הזכירה פרק י"א).

יד. בספר לב שמח ומטיב פנים ליקוטים משיחותיו של הגרמ"מ שולזינגר זצ"ל, בסופו איגרות מלוקטות (עמ' ס"ג) כתב, אינני יודע אם יש צורך בכך, אך באתי להזכירך שאצל חסידים הכיבוד השני במעלה אחרי סנדק הוא "עמידה לברכות" ונקרא אצלם סנדק שני [משא"כ אצל הליטאים, הברכות עדיף יותר] וזהו פיצוי למי שלא מקבל סנדק וכו', עכ"ל.

ובאיגרתא דחדוותא להגר"מ גרוס שליט"א (חלק י"ז עמ' קכ"ג) כתב, שאם יש במקום רק טלית אחת, עדיף ליתן אותה לעמידה בברכות, מפני שמעלתו כסנדק מעומד שהוא מזבח וכהמשך לסנדק הקודם.

הגאון רבי צבי הירש וילנסקי שליט"א

רב ביהכ"ס שויתי ה'

בביאור השיטות בחובת משתה ושמחה בפורים קטן

הצעת השיטות בשו"ע ובפוסקים

איתא בשו"ע ס' תרצ"ז וז"ל יום י"ד וט"ו שבאדר ראשון אין נופלים על פניהם, ואין אומרים מזמור יענך ה' ביום צרה, ואסור בהספד ותענית, אבל שאר דברים אין נוהגים בהם, וי"א דאף בהספד ותענית מותרים, וברמ"א כתב וז"ל והמנהג כסברא הראשונה. י"א שחייב להרבות במשתה ושמחה בי"ד שבאדר ראשון (טור בשם הרי"ף) ואין נוהגין כן, מ"מ ירבה קצת בסעודה כדי לצאת ידי המחמירים, וטוב לב משתה תמיד עכ"ל.

היינו דישנם ג' שיטות, שיטה אחת דאסור בהספד ותענית, שיטה שניה בשם י"א דאף בהספד ותענית מותרים, ושיטה שלישית ברמ"א בשם י"א שחייבים אף במשתה ושמחה בי"ד, והרמ"א הכריע דירבה קצת בסעודה לחומרא.

ובלבד כשהביא להכרעת הרמ"א כתב ומצוה להרבות בהם משתה ושמחה קצת משום דיומי דנס נינהו, מבואר דנקט דלהצד דחייבים במשתה ושמחה, היינו בב' הימים, וכבאדר השני דמבואר ברמ"א ס' תרצ"ה בשם המנהגים לחייב בשני הימים, וכן פשוט לשון הסמ"ק ס' קמ"ח, (וכן התוס' מגילה ד"ו: הביא בשם יש נוהגין בי"ד ובט"ו). אולם בלשון הרמ"א בהביאו

לאותם יש אומרים נקט בי"ד בלחוד, וכ"כ הטור בשם ר"פ דבט"ו לא צריך, ופשטות הדברים דזה נאמר לפרזים דעיקרם בי"ד ובאדר הראשון אינם חייבים אלא בי"ד, אך לבני הכרכים נימא לאידך גיסא דחייבים במשתה ושמחה בט"ו ול"צ בי"ד, והמעין בהגהות סמ"ק (לר"פ) שם יראה דכן משמעות הדברים וז"ל אמנם בט"ו צ"ע שהרי גם באדר השני אין ט"ו נוהג כי אם מטעם לאסור של זה בזה, וגם בתלמודא קאמר אין בין י"ד שבאדר ראשון וכו' וט"ו לא הזכיר, מיהו שמא נקט אותו שהו' עיקר וה"ה ט"ו וגם העולם לא נהגו לעשו' משתה כי אם בי"ד של אדר הראשון לבר, עכ"ל, ומדהקשה דט"ו נוהג רק משום לאסור את של בזה, ומדנקט דשמא הזכיר התנא י"ד משום דהוא עיקר, וכן ממנהג העולם דחיוכם כפרזים בי"ד, מבואר דאיירי בפרזים אך בכרכים אה"נ וינהגו באדר הראשון משתה ושמחה בט"ו.

אולם הפמ"ג בא"א ס' תרצ"ז סק"א דן בזה וכתב להוכיח מהא דהביאו ראיה מלשון המשנה דאין בין י"ד ולא בסתמא, מוכח דנוהג בי"ד בלחוד ואף לבני הכרכים, ובמשנ"ב שם סקי"ד הביא כן משמו להלכה. (ומפוסקי זמנינו יש שכתבו להכריע דבכרך נוהגים בט"ו ודלא כהמשנ"ב).^א

א. עיין ביורר הלכה ובספר זה השולחן להגרש"ד, וראיתי בארחות רבנו ח"ג עמ' ס"ה שהביא דבט"ו אדר א' תשל"ח ישב מרן בסעודת הצהריים ואמר לו דיש להרבות היום במשתה ושמחה, ומבואר דהחמיר אף כהלבוש דיש להרבות בשני הימים, אא"כ נימא דחש אפ' לענין זה להא דב"ב בכלל סמוך לכרך, ומ"מ הוא דלא כהמשנ"ב.

מבואר דלא נוהגין משתה ושמחה בהו, אך הר"ן על אתר כתב כהיש נוהגין דתוס' דנוהג משתה ושמחה וביאר לן דהמקור לאיסור הספד ותענית מבואר שם בד"ה: מקרא דמשתה ושמחה וא"כ לא ניתן להפריד ביניהם וכלול חובת משתה ושמחה בדברי הגמ' דלענין בספד ותענית זוז"ש.

ביאור הגר"א בשיטת התוס' ומה דצ"ע בדרך זו

ובשיטת התוס' צ"ב וכקושיית הר"ן איך מחלקים לאיסור הספד ותענית מחובת משתה ושמחה, ובביאור הגר"א ס' תקס"ח ס"ז הקשה כן וז"ל וז"ש תוס' שם ד"ה ור"א כו' ד"ד וט"ו שבאדר ראשון אף שאסור בהספד ותענית א"צ לעשות משתה ושמחה ולכאורה קשה הא איסור הספד ותענית ילפינן ממ"ש משתה ושמחה, אבל לפ"ז ניחא דטעם הספד ותענית שאסור בראשון לאו משום קרא, דקרא לא אסיר אלא בשני כמ"ש השנית, אלא משום דכתיבי במגילת תענית כמ"ש במגילת תענית ובגמ' שם ה' ב' וכת' שם במגילת תענית ואין בין אדר ראשון כו', עכ"ל, היינו ע"פ מה שייסד שם הגר"א באריכות דאין הפשט דחודש אחד מב' חודשי אדר אינו אדר ונוסף בעלמא הוא, אלא תרווייהו בכלל "אדר" הם וכביכול החודש חוזר על עצמו, והוכיח כן ממה דצריך קרא לנהוג את ימי הפורים באדר השני ולולא קרא היה נוהג בראשון ואף נחלקו בזה תנאים שם, ומש"כ כתב לבאר מש"כ הרמ"א שם לנהוג יארצייט בב' האדרים, ובזה יישב דשיטת תוס' היא דימי הפורים נוהג באדר השני בלחוד מקרא, ומטעם זה היה ראוי להתיר הספד ותענית באדר הראשון, אך בהספד ותענית אסור נמי מדינא דמגילת תענית וזה תליא ב"ד וט"ו אדר, וממילא נוהג בב' האדרים, שוב מצאתי

נמצא דבדעת המחייבים משתה ושמחה באדר הראשון יש ג' דיעות אם לחייב בב' הימים וכבאדר השני כמבואר ברמ"א, או לחייב לפרזים ב"ד ולכרכים בט"ו, או דכו"ע נוהגים ב"ד בלחוד.

שיטה נוספת שלא הובאה להלכה איתא בתורי"ד מגילה שם וז"ל ושויין בהספד ובתענית שאסורין זה בזה פירש עיירות ב"ד וכרכים בט"ו אבל לאסור של זה בזה לא נאמר אלא באדר שקורין את המגלה, עכ"ל, דהיינו דהגם ובאדר השני אסורים בהספד ותענית בשני הימים לכו"ע, אולם בראשון אסור כאו"א ביומיה בלבד.

וצ"ע ביסוד הדברים ובטעם כל שיטה ושיטה.

יסוד הדין מגמ' ופולגות הראשונים

איתא בגמ' מגילה ד"ו: אין בין אדר הראשון לאדר השני אלא מקרא מגילה ומתנות לאבינונים, ומדקדקת הגמ' הא לענין הספד ותענית זה וזה שוין, וברא"ש שם ס"ז נקט דאיסור הספד ותענית באדר הראשון הינו באופן שנתעברה השנה אחר שקראו את המגילה ומש"כ יש לנהוג איסור בהנ"ל, אך באם נתעברה קודם לכן אין נוהג בראשון כלל ושרי בהספד ותענית, וזו שיטת הי"א המוזכרת בדברי השו"ע הנ"ל להתיר אפ' בהספד ותענית.

אכן התוס' שם ד"ה ור"א (וכן משמעות סתימת לשון הרמב"ם יעוין הגהות מימוניות פ"ב ש'). פליגי דלעולם נוהג איסור הספד ותענית ב"ד וט"ו דאדר הראשון, ואף הביאו דיש נוהגין אף משתה ושמחה בראשון ודקדקו כן מדלא תני למשתה ושמחה בהדי מקרא מגילה ומתנות לאבינונים הנוהגות בשני בלחוד, אולם התוס' דחו דבריהם דא"כ היה לה לגמ' לומר הא לענין משתה ושמחה זוז"ש, ומדנקטה לאיסור הספד ותענית

להם להיות מחוייבים נמי במשתה ושמחה, וכן מבואר במנהגים הובא ברמ"א ס' תרצ"ה ס"ב דיש לנהוג משתה ושמחה בב' הימים, אכן הגר"א בביאוריו שם הקשה מדבגמ' מגילה ד"ה: מבואר דלאסור של זה בזה דהיינו לאסור הספד ותענית לבני י"ד בט"ו ולבני ט"ו בי"ד הוא ממגילת תענית ודלא כהמנהגים דיסודו מקרא דמשתה ושמחה, אולם להמתבאר מוכח כן גם מדברי הר"ן דאין איסור הספד ותענית ללא משתה ושמחה, ובהכרח דסברי שאין הכוונה דממגילת תענית יש דין נוסף, אלא דשם הוא המקור דבשני הימים נוהג משתה ושמחה מדנוהג איסור הספד ותענית, ואי"ז דינים חלוקים, ועיין בלשון הלבוש ס' תרצ"ו ס"ג שכתב וז"ל אבל הספד ותענית אסור לשתיהן בשניהם, דבין בני עיירות הקורין המגילה בי"ד בין בני כרכים הקורין בט"ו אסורין בהספד ותענית בשני הימים, דימי משתה ושמחה כתיב, משמע שכולם קבלו עליהם שני הימים למשתה ושמחה. ומשתה מלמד שאסור בתענית. ושמחה, מלמד שאסור בהספד, עכ"ל, מבואר להדיא דהמקור לאסור בשני הימים לכו"ע הוא מקרא דימי משתה ושמחה, הגם דבגמ' מבואר דהוא ממגילת, ובהכרח כמבואר דהוה גילוי אתקנה דקרא.

אך צ"ב לשיטה זו מאי שנא מצות משתה ושמחה הנוהגת גם באדר הראשון, משאר מצוות הפורים הנוהגות רק בשני.

ביסוד גדר "ימי משתה ושמחה"

וביאור נוסף בשיטת התוס'

והנראה בזה בהקדם הגדרת הדין ד"ימי משתה ושמחה", דהנה הטורי אבן

דכבר במרדכי (מגילה ס' תשפ"ד) כתב ליסוד זה וז"ל אין בין אדר ראשון לאדר שני אלא מקרא מגילה ומתנות לאביונים הא לענין הספד ותענית זה וזה שוין, אמר ר"מ היינו קודם שבטלה מגילת תענית אבל בזמן הזה כיון שבטלה מגילת תענית והותרו כל הימים אין אסורין בהספד ותענית אלא בחנוכה ופורים דמתפרסמא מילתא דניסא כדמפרש פ"ק דר"ה לבד מפורים דאית ביה מקרא מגילה, אבל י"ד דאדר הראשון כיון דלית ביה פרסום ניסא ולא מקרא מגילה לא עדיף משאר מגילת תענית, ומותר בהספד ובתענית, עכ"ל.

ובקובץ תבונה להגרי"ס ס' י"ב הובא מהגרא"מ הורביץ להעיר על דברי הגר"א, דאם יסוד איסור הספד ותענית באדר הראשון הוא מלתא דמגי"ת, א"כ מדוע בגמ' ד"ה: לא אמרינן דנפק"מ מלבד ללאסור את של זה בזה גם לאדר ראשון, ועוד העיר דא"כ אי"ז בכלל "זה וזה שוין" שהרי יש נפק"מ בין איסור הספד ותענית מדינא דמגי"ת, לבין אם הוא מדינא דימי הפורים, וכגון לענין אם דוחה אבילות דאינו נוהג בימי הפורים אך נוהג בימים דמגי"ת, וכן לענין אם התחילו אין מפסיקין דכן הוא הדין בימים טובים דמגי"ת משא"כ בימי הפורים.

שיטת הר"ן דמחייב במשתה ושמחה

ומה דצ"ע בזה

ובדעת הר"ן דפליג וסבר דאיסור הספד ותענית מיתלי תלי בחובת משתה ושמחה ובהכרח דחייב בהו באדר הראשון, ולכא' לשיטתו בהכרח שגם י"ד לכרכים וט"ו לפרזים דאסורים בהספד ותענית יש

ב. והלבוש טעמיה מחייב משתה ושמחה בשני הימים גם באדר הראשון, כנ"ל, ועיין קונטרס חנוכה ומגילה להגרא"א טורצ"ן מגילה ס"ו שכתב כע"ז והביא לכך כמה מקורות מלשונות הראשונים.

דיני היום כקריאת המגילה ומתנות לאביונים הנוהגות בשני בלבד.

אולם הר"ן פליג בזה וסבר דעיצומו של יום כיום משתה ושמחה מצריך ניהוג ע"י סעודה וכד', ומש"כ גם זה נוהג בראשון כאיסור הספד ותענית, ולא שייך לומר דיצא יד"ח במשתה ושמחה דעבד בראשון ולא יצטרך לעשות בשני כקושיית השפ"א, דכיון דחיובו מעיצומו של יום והיום הרי חוזר על עצמו בב' האדרים, שוב יש לו לעשות משתה ושמחה בשניהם.

ובזה יש לבאר עוד, דהנה הר"ן שם כד כתב לחייב משתה ושמחה בראשון, הוסיף וז"ל ואסור בהספד ותענית משמחה ומשתה נפיק כדאמרי' בגמ' ד"ה: שמחה מלמד שאסור בהספד משתה מלמד שאסור בתענית, והיינו עיקר חיוביה דסעודה יתירה דאמרינן מיחייב איניש לבסומי בפוריא, או אפשר דאמרי' דמדרבנן בעלמא הוא ולא מעיקר חיובא הוא, וקרוב הדבר גם כן שראוי להרבות בסעודה ב"ד שבראשון, עכ"ל, היינו שנסתפק אם חובת משתה ושמחה דהיא הסעודה יתירה וחייב איניש, הינה מדברי קבלה או דילמא היא מדרבנן ולא מעיקר חיובא, ומדבריו מתבאר דלהצד דמדרבנן בלבד אין לחייב באדר הראשון, ומכריע דקרוב הדבר שראוי להרבות בראשון, או משום דאי"ז מדרבנן או דגם אם הוא מדרבנן מ"מ מחייב בראשון, והדברים סתומים, ולדברינו יש לומר דהנידון הוא אם חובת המשתה ושמחה הינה מעיצומו של יום לחייב אף בראשון אם לאו, ולזה כתב דאם יסוד הדין מדברי קבלה, אזי זה מעיצומו של יום כיום משתה ושמחה, משא"כ אם הוא מדרבנן בלבד, מסתבר דהוא דין הגברא בלחוד ומש"כ אין לחייב בראשון, והכריע דקרוב לחייב בראשון, או משום דמד"ק

מגילה ד"ז: הקשה אמה דאיתא התם דסעודת פורים שאכלה בלילה לא יצא יד"ח מקרא ד"ימי" משתה ושמחה, דא"כ לא ליאסר בהספד ותענית בליל הפורים, ועוד הקשה שם מדהירושלמי הוכיח להיתר מלאכה ביום הפורים ממתני' דהיה כותבה דורשה ומגיהה, ואם נימא דימי משתה ושמחה נאמר איום בלחוד, א"כ נימא דמתני' איירי בשכתב בליל הפורים, ע"ש מה שיישב.

עוד מצינו בשפת אמת ד"ו: שהקשה על מה שכתבו תוס' דיש שנהגו לעשות משתה ושמחה בראשון, דהרי מבואר בסוגיא התם לגבי סדר פרשיות דלמ"ד זה וזה שווין, היינו שבאם קראו בראשון אי"צ לשוב ולקרוא בשני, וא"כ נימא דהוא הדין לגבי משתה ושמחה דיוצא בראשון ולא שיצטרך לעשות בשניהם.

ומבואר דימי משתה ושמחה אינו רק בניהוג הגברא וחיוביו, אלא הגדרת עצם היום, וזהו האוסר בהספד ותענית ואף אוסר במלאכה אם היה אסור במלאכה, ומש"כ איסורים אלו נוהגים בלילה כביום, ומטעם זה יש לאסור כן אף באדר הראשון ע"פ המבואר בהגר"א הנ"ל דאדר הראשון גם חשוב "אדר", ודברים הנוגעים לעצם היום נוהגים בשניהם, ול"צ לטעם דמגילת תענית, אלא אסורים מדינא דימי משתה ושמחה.

ביאור שיטת הר"ן וביסוד מחלוקתו עם התוס'

אך דנחלקו התוס' והר"ן בדין החיובי דמשתה ושמחה, דהתוס' סברי דזה נוגע לחיוב הגברא לנהוג ביום הפורים, ומש"כ אינו נוהג אלא באדר השני ככל דיני הפורים, והגם דאיסור הספד ותענית הינו בעצם הימים די"ד וט"ו אדר ונוהגים גם בראשון, אך משתה ושמחה שווים לשאר

נינהו, או משום דאף אם מדרבנן מ"מ חז"ל הגדירו בזה את היום משתה ושמחה דכך מנהג היום בעצמותו, ועיין.

מה דצ"ע בהשיטה המחייבת משתה ושמחה לכאו"א ביומיה בלבד

ומעתה נבא לדון בהנידון אם יש לנהוג בב' הימים כבכל אדר, שהרי מחד גיסא מצינו להלכה דודאי אסור בהספד ותענית בב' הימים, ולדעת הר"ן דכל איסור הספד ותענית נובע מחיוב משתה ושמחה, אזי מוכרח דכמו"כ גבי של זה בזה יש להכריח מדאסור בהספד ותענית בשניהם, ה"ה לחייבם במשתה ושמחה, וזו דעת הלבוש הנ"ל לחייב בב' הימים, אך צ"ב בהשיטות הנ"ל דלענין הספד ותענית אסור בשניהם משא"כ לחיוב משתה ושמחה דמחייב רק לכאו"א ביומיה בלבד, ובשלמא אם נימא דלעולם גם בימי הפורים גופייהו נוהג משתה ושמחה כל אחד ביומיה בלבד, אתי שפיר, והביאור יהיה דאיסור הספד ותענית כהגר"א דיסודו ממגילת תענית, ומשו"כ נוהג באדר הראשון, משא"כ חיוב משתה ושמחה דיסודו מקרא דימי משתה ושמחה ויום משתה ושמחה הינו לכאו"א ביומיה בלחוד, אך מ"מ נוהג גם באדר הראשון מכיון דהוא בעצם הגדרת היום וכדנתבאר לדרכו של הר"ן, אולם הרמ"א ס' תרצ"ה ס"ב הביא להמנהגים לחייב משתה ושמחה בשני הימים, היינו דימי משתה ושמחה לכו"ע הם בשני הימים, ומאידיך לגבי אדר הראשון נקט לעיקר דאין חייבים במשתה ושמחה, ואף מש"כ דלצאת ידי המחמירים יש לנהוג, מ"מ לשיטה זו כוונתו לכאו"א ביומיה בלבד, וצ"ע.

ויש ליישב בהקדם ביאור דברי המנהגים הנ"ל דחייבים לנהוג משתה ושמחה

קצת בב' הימים, ומקורו מקרא ד"להיות עושים את שני הימים" משמע דכו"ע עושים ב' ימים, ולעיל הזכרנו מה שהקשה בביאור הגר"א מדבגמ' ד"ה: איתא דהן אמנם שלאסור את של כל אחד ביומו מקרא דימי משתה ושמחה, אולם של זה בזה אסור ממגילת תענית ולא הביאו לקרא דהמנהגים הנ"ל, משמע דלא כדבריו, ולעיל ביארנו דמגילת תענית אינה דין העומד בפנ"ע, אלא גילוי הקרא דימי משתה ושמחה, אך זה ניחא לדרכו של הר"ן, אך בדעת הרמ"א אינו כן דהא מצינו שנוהג איסור הספד ותענית באד"א הגם שאין מעיקר הדין חיוב דמשתה ושמחה, וצריך תלמוד.

יסוד נפלא מסוגיא תענית י"ח: וביאור חדש בדעת המנהגים

ונראה לבאר בזה, דהנה מצינו בגמ' תענית ד"ח: בביאור דברי המשנה מגילה ד"ה. דאע"פ שאמרו מקדימין ולא מאחרין מ"מ מותרין בהספד ותענית, דהיה הו"א בגמ' בכוונת המשנה דאיירי בבן כרך שהלך לעיר ונתחייב ב"ד דאע"פ שחייב במצוות היום כפרוז, מ"מ מותר בהספד ותענית, ודחתה הגמ' דאסור משום מגילת תענית דלאסור את של זב"ז, והקשו בקר"א שם ובטו"א ריש מגילה דמה ההו"א להחשיב את פרוז בן יומו בכלל "מקדימין" הרי זהו יום חיובו, וצ"ל דגדר "בן יומו" אינו שעיקר חיובו כפרוז, אלא שאת חיובו כמוקף מקיים ב"ד בהדי הפרוזים ומשו"ה הוא בכלל מקדימין ונתבאר בארוכה במק"א ואכמ"ל.

אך עדיין יקשה דמ"מ מכיון ונוהג הפורים בהדי הפרוזים ובכלל זה חובת משתה ושמחה, א"כ שיאסר בהספד ותענית מצד חיובו במשתה ושמחה ומה ההו"א להתיר לו

הנ"ל, ומש"כ נוהג בשני האדרים ובשני הימים לכו"ע, אך בדין משתה ושמחה חלוק הדין הנוגע לעיצומו של יום שהוא לכל אחד ביומיה, ונוהג גם באדר הראשון ובדומה לאיסור הספד ותענית דכל שהוא מגדרי עצם היום נוהג בראשון כבשני, מן הדין משתה ושמחה בב' הימים הן לבני הפרזים בט"ו והן לבני הכרך בי"ד, דיסודו בחובת הגברא לעשות את ימי הפורים ומש"כ נוהג רק בשני כשאר דיני יום הפורים דלפינן בסוגיא מגילה שם דנוהגים בשני ולא בראשון, ואתי שפיר הא דמחד פסק הרמ"א לאסור הספד ותענית בשניהם לכו"ע ואף באדר הראשון, מלתא דמגי"ת, אך משתה ושמחה נוהג ביומיה בלבד משום עצם היום כיום משתה ושמחה, ומש"כ בשם המנהגים בימי הפורים עצמם לנהוג משתה ושמחה בשני הימים לכו"ע הוא מחובת הגברא ונוהג בשני בלבד.

ביאור שיטת התורי"ד דנוהג הספד ותענית כאו"א ביומיה

ובזה נבא לבאר את שיטת התורי"ד דפירש הא לענין הספד ותענית זה וזה שווין היינו כאו"א ביומיה, והגם שבאדר השני אסרינן לכו"ע בב' הימים, אך באדר הראשון אינו כן, ומוכח מפירושו דאין האיסור בראשון מכח מגילת תענית וכהגר"א, דא"כ היה לו לאסור לכו"ע בשני הימים, אלא כל איסור הספד ותענית בפורים קטן יסודו מעיצומו של יום כיום משתה ושמחה, ומכיון שייסד לן הגר"א דגם ימי אדר הראשון בכלל אדר הם, אזי שייך בהו עיצומו של יום, אולם

הספד ותענית אילולא מגילת תענית דלאסור את של זב"ז, ובהכרח מבואר דשייך שיהא מחוייב במשתה ושמחה ומ"מ מותר בהספד ותענית, (ואמנם בתענית אין שייך משום דחייב באכילה, אך נפק"מ להספד.) וזהו משום דיסוד איסור הספד ותענית נובע מעיצומו של יום כיום משתה ושמחה, ואם אי"ז יום משתה ושמחה מותר בהספד ותענית גם אם הגברא מחמת חובת ניהוגו מחוייב במעשה משתה ושמחה, ומש"כ מאחר ופרוז בן יומו אי"ז יום משתה ושמחה דידיה, אלא רק ניהוג מצוות יום הפורים שלו, אזי עדיין שייך שיהא מותר בהספד ותענית, ורק דאסור מחמת דינא דמגילת תענית.^ג

ולפ"ז נראה בדעת המנהגים הדין המחייב משתה ושמחה בב' הימים מקרא דלהיות עושים הנ"ל, יסודו חיוב על הגברא של ניהוג משתה ושמחה ואינו שייך לעיצומו של יום, ומש"כ היה שייך עדיין להתיר הספד ותענית של זה בזה, אילולא מגילת תענית כדאיתא בגמ' ד"ה:, ונתישבה הערת הגר"א.

ישוב השיטה הסוברת לחייב כל אחד ביומיה בלבד אפ' לדעת המנהגים

ואם כנים הדברים אזי תתבאר שפיר הדעה הסוברת דב' הימים אסורים בהספד ותענית אך משתה ושמחה ינהג כל אחד ביומיה, ולשיטה זו נימא דאיסור הספד ותענית יסודו ממגילת תענית וכדביאר הגר"א

ג. ויש מכאן מקור גדול להנידון בפורים המשולש לבני הכרכים הנוהגים משתה ושמחה ביום א' כמבואר בשו"ע תרפ"ח ס"ו, האם מותרים בהספד ותענית, ובספר חוג הארץ למהר"י אלגאזי סי"א כתב לאסור וכן פסק בספר פורים משולש להגרש"ד, ולהמתבאר לכאן יש להתיר ואין ניהוג משתה ושמחה סותר להתיר הספד ותענית, אא"כ נימא דנקבע יום א' ל"יום משתה ושמחה" ממש.

נעשה הוא נמי ליום משתה ושמחה, אך אי"ז מעיצומו של יום¹.

וא"כ באדר הראשון דנוהג רק הדברים הנובעים מעיצומו של יום, אין נוהג כלל יום ט"ו דאינו יום משתה ושמחה בעצמותו, ומ"מ אסור בהספד ותענית בב' הימים כהגר"א מחמת מגילת תענית, והדברים מחודשים טובא, ועיין.

ויש להביא דמות ראייה לדבר, מדאיתא בירושלמי דבן כרך שקרא ב"ד יצא יד"ח, והגר"א הביא לזה לגבי הא דעיירות המסופקות קוראים ב"ד בברכה מחמת כן, ולהנ"ל הביאור הוא דלעולם עיקר יום הפורים הוא ב"ד וגם בן כרך שנקבע יומו לקיום מצוות היום בט"ו, מ"מ בדיעבד יוצא ביום שהוא עיקר יום הפורים ויל"ע.

סיכום השיטות וביאורן להנ"ל

נמצא איפוא, דהרא"ש הסובר דלא נוהג איסור הספד ותענית כלל בראשון, סבר דלא כיסוד הגר"א הנ"ל ואין אלו אותם הימים דאדר השני, והסוכרים לאסור הספד ותענית סברי דגם ימים אלו בכלל "י"ד וט"ו אדר" ומשום"כ יש לאוסרם או משום מגילת תענית כהגר"א, או משום דאיסורים אלו יסודם מעיצומו של יום כיום משתה ושמחה, אך הניהוגים דהגבירא נוהגים בשני בלבד,

סבר התור"ד דעיצומו של יום הינו לכאור"א ביומיה בלחוד ובוזה דמי להשיטות דמשתה ושמחה נוהג בראשון לכאור"א ביומיה בלבד כנ"ל, ומה דאסור בהספד ותענית בשני בב' הימים לכור"ע, הוא משום דסבר דיסוד איסור הספד ותענית של זה בזה הגם שיסודו ממגילת תענית, הוא בהנהגת הגבירא, ומשום"כ נוהג בשני בלבד ככל הנהגת ימי הפורים, וכעין סברת המנהגים לגבי חיוב משתה ושמחה דב' הימים שהוא בהנהגת הגבירא ומשום"כ נוהג בשני בלבד².

יסוד מחודש ע"פ הנ"ל ליישב את שיטת הפמ"ג

ומעתה נבא לבאר את דברי הפמ"ג, דסבר שבאדר הראשון אין נוהג כי אם י"ד בלבד ואף לבני הכרכים, הגם שגבי איסור הספד ותענית אסור בשניהם, ולהנ"ל יתכן לחדש חידוש גדול, דלעולם כל דין הכרכים דמקיימים הפורים בט"ו אינו שייך לעיצומו של יום, ולעולם עיקר יום הפורים הינו י"ד בלבד והא בלבד בכלל יום משתה ושמחה, ורק דלזכר הנס דשושן חילקו דקיום מצוות הפורים דבני הכרך יהיה בט"ו, וכל דין זה יסודו בניהוג של הגבירא לקיים את חובת הפורים בט"ו הגם שביסודו אינו מכלל ימי משתה ושמחה, ורק דמחמת הניהוג שוב

ד. אמנם בדעת התור"ד נראה דאין כוונתו לחייב משתה ושמחה בראשון כלל, ורק דאסור בהספד ותענית, אולם כמו דלהשיטות המחייבות משתה ושמחה הוא מטעם דזהו עיצומו של יום ונוהג גם בראשון, הוא הדין להתור"ד ורק דסבר שעיצומו של יום הוא רק לאסור בהספד ותענית ודמי לשיטת התוס' בחלק זה, ועוד חולק בזה דאין למגילת תענית באדר הראשון ודלא כהשיטות הנ"ל.

ה. ולפ"ז התור"ד הוא שיטה חדשה דאין האיסור דמג"ת מעיצומו של יום, אא"כ נימא דסבר שיסוד איסור של בזה בזה הוא גלי אקרא דימי משתה ושמחה וכהר"ן הנ"ל, ורק דפליג שאי"ז מעיצומו של יום אלא בהנהגת הגבירא וזהו האוסר בהספד ותענית, אך לפ"ז מתבאר דחיוב הגבירא במשתה ושמחה אוסר בהספד ותענית ודלא כדנתבאר בפנים מגמ' תענית י"ח:.

ו. לפ"ז יקשה בדברי הגמ' הנ"ל בתענית דהיה הו"א להתיר בן כרך שנעשה פרוז בהספד ותענית מחמת שהוא נחשב למקדים, ולהמתבאר עתה הרי אינו מקדים אלא חוזר לעיקר יום הפורים, אא"כ נימא דזהו רק בהור"א אך למסקנא גדר הדין הוא אחר לגמרי ויל"ע.

להשיטות דנוהג בכרכים בט"ו משתה ושמחה, האם יעשו הסעודה ביום א' כבפורים המשולש דנפסק בשו"ע ס' תרפ"ח ס"ו דעושים הסעודה ביום א', וכמו"כ יש לעיין לדעת המנהגים וכדנפסק ברמ"א דנוהגים כו"ע משתה ושמחה בב' הימים, האם בפורים המשולש ינהגו הפרזים כן ביום א'.

ויסוד הנידון הוא דהרי להתבאר הדין דנוהג משתה ושמחה בראשון, נובע מעיצומו של יום כיום משתה ושמחה, ולא מחובת הגברא דימי הפורים הנוהג בשני בלבד ולכאו"א ביומיה, וכן לפמשנ"ת בדעת הר"ן זהו המחייב דהפרזים לנהוג משתה ושמחה בט"ו בהדי הכרכים, ולפ"ז נקודת הספק היא האם מה דבפורים המשולש נדחית הסעודה ליום א' ומקורו מן הירושלמי דיצא זה ששמחתו בידי אדם, שייך בחיוב משתה ושמחה דהגברא, או גם בחיוב דהוא מעיצומו של יום, ויש לדון בזה מכמה פנים, ואם החסרון שייך גם בנוגע לחיובים דעצמות היום, אזי גם חובת הפרזים לנהוג משתה ושמחה בט"ו בפורים המשולש (לדרכו של הר"ן) מחייב בפנ"ע לנהוג זאת ביום א', וכמו"כ חובת הכרכים לנהוג משתה ושמחה בט"ו אדר א' להשיטות הנ"ל, אזי יתחייבו לקיים זאת ביום א', אולם אם נימא דכל החסרון דמשתה ושמחה בשבת, או אפשרות ההשלמה ביום א' היא רק בחיוב הגברא, א"כ בנידון דידן יקיימו זאת בשבת, או דלכה"פ אין יכולים להשלימו ביום א'.

אולם לפמש"כ בדעת הרמ"א בביאור דינא דהמנהגים לחייב משתה ושמחה בב' הימים לכו"ע, דאינו משום עיצומו של יום, אלא מחובות הגברא דימי הפורים ומשו"כ

והסוכרים לחייב אף במשתה ושמחה בב' הימים סברי דגם ניהוג משתה ושמחה מישך שייך לעיצומו של יום ונוהג אף בראשון כבשני ובשני הימים דשניהם חשיבי ימי משתה ושמחה לכו"ע וכפשטות דברי המנהגים, והסוכרים לחייב משתה ושמחה בראשון לכאו"א ביומיה בלבד סברי דמה דנוהג משתה ושמחה בתרווייהו בשני הוא דין בהגברא דאינו נוהג בראשון, ועצם היום כיום משתה ושמחה הינו לכאו"א ביומיה ואף בראשון כהמתבאר, והפמ"ג שחידש לחייב משתה ושמחה בראשון רק ב"ד ולכו"ע, סבר דעיצומו של יום כיום משתה ושמחה הוא רק ב"ד, וכל מה שנוהג בן כרך בט"ו בשני הוא בניהוג הגברא.

חידוש לדינא באם יש לדון פרוז ומוקף בן יומו בפורים קטן

וע"פ המתבאר יש לדון במה שראיתי מן הפוסקים דהורו דנוהג בפורים קטן דין פרוז ומוקף בן יומו, להשיטות דנוהג משתה ושמחה לכאו"א ביומיה, ולפמש"נ דכל דיני פורים קטן יסודם בעיצומו של יום ולא בדינים שיסודם בחיוב הגברא, א"כ הנידון הנ"ל תליא באם דין "בן יומו" הוא בקביעת עיצומו של יום כיום הפורים ידיה, או דהוה רק דין הנוגע לקיום המצוות המוטלות על הגברא באותו היום, ובתוך הדברים נתבאר מגמ' תענית י"ח: דדין בן יומו הינו רק על הנהגת הגברא, וממילא לא שייך דין בן יומו בפורים קטן, ודו"ק.

בדין משתה ושמחה כשחל ט"ו אדר א' בשבת, ודינא דהמנהגים בפורים המשולש

ומעתה יש לדון כשחל ט"ו אדר א' בשבת

אינו נוהג בראשון, אזי לכאור' בפורים
המשולש ינהגו כן ביום א'י.

ובספר נימוקי או"ח ס' תרפ"ח הביא
דבעולת שמואל ס' ק"י כתב לגבי
פורים המשולש דהפרזים ינהגו ביום א'
כבכרכים, מבואר דגם לגבי דין זה אמרינן

שישלימו ביום א', ולהנ"ל לדעת הר"ן יהיה
מקור מכאן גם לדין ט"ו אד"א שחל בשבת
שינהגו ביום א', אולם להרמ"א בדעת
המנהגים אין הדינים שייכי להדדי, דדין
המנהגים בחובות הגברא ודינא דאדר
הראשון הינם מעיצומו של יום.



ז. אא"כ נימא לאידך גיסא בדברי הירושלמי דכל החסרון בסעודה בשבת הוא רק בקביעת עיצומו של יום כיום
משתה ושמחה ולא בחיובי הגברא, רצ"ע.

הרב אוריאל ראובן אייזנבך

בדין גידולי בית (וגידולי מים) בשביעית

- א] דברי הירושלמי בדין גידולי בית לגבי מצוות התלויות בארץ.
- ב] הכרעת הספק של הירושלמי.
- ג] בירור הגדרת 'שדה' בניד"ד.
- ד] דין החממות.
- ה] תוספת ביאור בעיקר הגדרת 'שדה' ו'ארץ'.
- ו] דין גידולי מים.
- ז] דינים העולים:
- ח] הערות על סדר המאמרים שנדפסו בזה ב'ישא יוסף' - שביעית'.

הקדמה

נתעוררתי לדון בהלכה רופפת ועמומה קצת בדורנו, והיינו דין גידולי בית וגידולי מים לגבי מצוות התלויות בארץ, והיות שראיתי שההלכה רופפת, אמרתי רק לסדר את הדברים לפי פשוטן, ואין כאן כ"כ מדילי, ואדרכה אם יש ראיות להיפך יגדיל תורה ויאדיר.

א] דברי הירושלמי בדין גידולי בית לגבי מצוות התלויות בארץ.

איתא בירושלמי (ערלה פ"א ה"ב) ר' יוחנן בשם ר' ינאי אילן שנטעו בתוך הבית חייב בערלה [דכתיב כי תבאו אל הארץ ונטעתם וגו', הגה' הגר"א] ופטור מן המעשרות, דכתיב עשר תעשר את כל תבואת זרעך היוצא השדה, ובשביעית צריכה דכתיב ושבתה הארץ שבת לה' וכתוב שך לא תזרע וכרמך לא תזמור",

ומבואר דהיכן שכתוב שדה בהגדרת ההלכה, אז מה שגדל בבית פטור מה"ת, משא"כ ערלה שלא נזכר בה שדה ונזכר בה ארץ, שגם גידולי בית חייבים

בערלה, וגבי שביעית מספק"ל לריו"ח בש"ר ינאי דכתיב מחד גיסא לשון שדה, ומאידך כתוב ג"כ לשון כוללת דהיינו לשון "ושבתה הארץ" דמשמע אפי' בבית.

ויש לחקור באמת מה הלשון הקובעת, האם שדה או ארץ, והנפק"מ כמובן מה יהיה הדין היכא דלא נזכר לשון זו או זו כלל, מה יהיה הדין בסתמא, האם הוא כמו שכתוב שדה או איפכא.

ולכאז' היה מקום להוכיח מספק הנ"ל גבי שביעית, דהא אחר שכתוב בתורה גם לשון שדה וגם לשון ארץ, הדר דינא להיות כמו שלא נכתב כלום, וא"כ מדוע נשאר ריו"ח בספק, ומוכח דבכה"ג באמת אין הכרעה,

אבל יש לדחות דדוקא גבי שביעית שכבר נכתבו לשונות הנ"ל יש להסתפק מהי הלשון העיקרית ביניהם, אבל כשלא נכתב כלום יתכן דיש איזה הכרעה עצמיית,

ולכאז' היה מקום לטעון עוד דאם היה איזה הכרעה עצמיית לא היה למקרא לכתוב לשון אחת (שדה או ארץ) ונשמע לה

ג] בירור הגדרת 'שדה' בניד"ד.

ויש לחקור מהו הגדר המחלק בין גידול בתוך הבית לגידול בשדה, ויש בזה לכאור' ג' אופנים, דיתכן לבאר דעצם מה שגדל בתוך בית יש גזה"כ שהוא פטור ממצוות התלויות בארץ, ויתכן ג"כ לבאר דזה עניין של צורת גידול, ויתכן לבאר בעוד אופן דזה עניין של תועלת הגידול, ומסתברא לכאור' דהענין כאן אינו גזה"כ בסתמא, אלא כמו ב' הפירושים האחרונים, רק דצריך לזה ראיות מד' חז"ל לברר כן, והנפק"מ כמובן היכא דמגדל בתוך הבית באופן שזה כן צורת גידול, א"נ באופן שיש תועלת בגידול זה יותר מאשר בשדה.

וראיתי שכבר עמד בזה החזו"א (שם) ונחת לבאר כעין הנ"ל, וכתב ד"ודאי שאי"צ בית שחייב במזוזה, והדעת נוטה דהעיקר תלוי בכיסוי, ואולי צריך מחיצות י' טפחים", והביא ראיה מדרתן (שביעית פ"ד מ"ד) "ועושין להן בתים עד ר"ה", ומשמע דבשביעית אסור, וקשה הא מספק"ל בשביעית בבתים, ויישב החזו"א דבית האסור בשביעית הוא בית המשביח את הגידול, ובאופן שמגן מנזקי החוץ, ואינו מונע את תועלת החוץ, אבל בית רגיל שמונע את תועלת החוץ מספק"ל בירושלמי, ולדבריו מתבאר ספיקו של ריו"ח שאין הצד להקל רק בגלל השינוי מדרך הגידול, אלא שטמון בשינוי זה ג"כ נזק מסויים לגידול, אבל באופן שמועיל לגידול אה"נ דאסור, ולא נסתפק ריו"ח בכה"ג, והיינו כב' הפירושים האחרונים הנ"ל.

ובספר חוט שני (פ"א משמיטה ה"א סק"ד) האריך לדון מכאן דזה בדין בתי הגידול והחממות המצויים בזמננו, שיש מי שרצה להתירם בשביעית ע"פ ד' הפאה"ש שהיקל בגידולי בית בשביעית בזה"ז,

מסתמא, ומכאן ההכרעה העצמיית, ומדטרח וכתב לה קרא ש"מ שאין הכרעה עצמיית, אך גם זה יש לדחות דאכתי מסתבר שלא רק בשביל נידון גידולי בית נכתבו לשונות הללו במקרא, וממילא בלא"ה הוצרך הכתוב לכתבן, והדק"ל.

ולכאור' באמת יש סברא לכאן ולכאן, דמחד גיסא יש סברא דכל גידולי הארץ יש בהם דיני המצוות התלויות בארץ, ומאידך יש ג"כ סברא הפוכה דלא נצטוו במצוות אלא באופן הרגיל, אבל כשעושין שינוי וכגון שמגדלין בבית לא על זה דיבר הכתוב [אלא דלפי"ז היכא דכן דרך הגידול הדר דינא לכאור'], ויתכן שזה ממש ספיקו של ריו"ח.

ב] הכרעת הספק של הירושלמי.

והנה הרמב"ם (בהל' מע"ש פ"י ה"ט, ופ"א מהל' מעשר ה"י) הביא דברי ריו"ח גבי ערלה ומעשרות, אבל גבי שביעית השמיט את הספק, ולא נתבררה דעתו בזה [וכבר עמד בזה המל"מ בריש הל' שמיטה], ובפשטות מדסתם לישניה י"ל דנקיט לחומרא, וכ"כ הפני משה בירושלמי [ובמראה הפנים נדחק הרבה בד' הרמב"ם ולא הבנתי למה הוצרך לכך].

ובפאת השלחן (סוף סי' כ') הורה למעשה לקולא משום דשביעית בזה"ז דרבנן, וא"כ ספק דרבנן לקולא, אך לכאור' יש לתמוה דעד כמה דבדאורייתא מחמירין הלא כאן ההכרעה היא בדין דאורייתא, ואף שכעת הוא דרבנן מ"מ עיקרו דאורייתא, ובפשטות יותר היה נכון להחמיר גם בדרבנן בזה, ויתכן דמה שהיקל היה משום צורך גדול למצא קצת היתרים בשעה"ד שהי' בזמננו, שו"ר שפקפק כן החזו"א כבר (שביעית סי' כב סק"א).

בתים לאילנות בשביעית", שזה ראייה שאסור לגדל אפי' בבית היכא דהוא לתועלת הגידול [שעל זה יש מה לדון וכדלהלן], הלא עכ"פ אכתי איכא טעמא דהרא"ש דהיכא דהוא דרך העולם לזרוע כך, נאסר גם בכה"ג, דהמנהג המקובל היום הוא לגדל בחממות,

ובגופא דמילתא אי מותר לגדל אפי' בבית היכא דאינה לתועלת הגידול, נלענ"ד פשוט וברור דכיון שכל המומחים מייעצים לזה, לא חשיב כממעט תועלת אלא כמוסיף תועלת כמו שניכר למומחים,

ובחוט שני שם הוסיף שיש 'איזה ספר' [וכמדומה שהוא ספר מנחת ירושלים, מבית מדרשם של הבוד"ץ] שהתיר לזרוע בחממות מפני שהגידול בחממות פחות משובח מהגידול הטבעי באויר הפתוח, ועושין בו כל מיני טעדיק להחזיר לו את שבחו, ואינו בדרך טבעית, ולא דמי לבית שאסרה המשנה הנ"ל, משום ששם כבר ביאר החזו"א שמדובר באופן שיש את התכונות הטבעיות של הגידול כגון בחלונות רחבות וכיו"ב, ומשו"ה אסור, אבל בחממות שסגורות לגמרי לא אסור חז"ל, וכמבואר בחזו"א,

וכבר תפס עליו החוט שני (שם) שתפס את הטפל במשנת החזו"א ועשאו עיקר, דעיקר ד' החזו"א הן שמה שנועד לתועלת הגידול חשיב שדה, וזה עולה ג"כ מקושיית ותירוץ הירושלמי גבי מזהמין את הנטיעות, וכנ"ל, ודברי המנחת ירושלים תמוהים.

ה] תוספת ביאור בעיקר הגדרת 'שדה' ו'ארץ'.

ובענ"ד יש להוסיף בכל נידון זה עוד עומק, דהנה המנח"י הנ"ל מתבסס על ההבנה מהו 'גדר בית', אך לענ"ד אין זה

והביא החו"ש ראייה מד' הירושלמי אמתני' (שביעית פ"ב מ"ג) ד"מזהמין את הנטיעות" דפריך "ומה בין מזהמין בשביעית לאין עושין בתים לאילנות בשביעית, המזהם אינו אלא כמושיב שומר, בית עושה לה צל, והיא גדילה מחמתן", ומבואר להדיא דגדר בית האסור הוא באופן המועיל, ובכה"ג בהכרח לא נסתפק ריו"ח דזה כבר מבואר להדיא במשנה,

א"כ הרי מבואר לפנינו דבית שמועיל לגידול דינו כשדה רגיל, ולא ככה"ג איירי ריו"ח.

עוד הוסיף בחו"ש להוכיח כן מדברי הרא"ש (בתשובה כלל ב' אות ד', והו"ד בשו"ע יו"ד סי' רצד סכ"ו, ועי' בהגר"א שם) שכ' דהממלא את הגג עפר ונטע בו כרם חייב בתו"מ וערלה מה"ת דלא איירי הגמ' לפטור אלא מן הזרוע בדבר המטלטל כגון עציץ וספינה דלא הוי זרוע בארץ, ואין דרך לזרוע כך, ולא חייבה התורה להפריש מעשר אלא תבואת זרעך בדרך שהעולם זורעין, אבל בנידון זה שמילא הגג עפר ונטע בו כרם שהוא דבר קבוע עדיף טפי מעציץ נקוב וכו', והוי מחובר לכל מילי כיון שהוא מחובר וקבוע ויונק מן הארץ וגם דרך העולם לזרוע כך" וכו',

ומדברי החו"ש יש ראייה לב' הפירושים הנ"ל דראיתו הראשונה היא ראייה דגידול המועיל חשיב כשדה, וראיתו השניה היא שגידול בדרך העולם ג"כ חשיב כגידול בשדה.

ד] דין החממות.

העולה מזה בפשיטות הוא דלא שייך להחזיר את הגידול בחממות בשביעית בשום אופן, דמלבד איסור המשנה ד"אין עושין

בארץ תלוים בלשון 'ארץ' ו'שדה', לגבי דין מקומות חיוביים.

ב. גדר שדה לענין זה אינו לאפוקי קירוי, אלא לאפוקי מה שאינו דרך גידול, או שאינו לתועלת הגידול.

ג. בשביעית נסתפק רי"ה בשם ר"י אי נהגי' כשדה או לאו, והפשטות היא דנקטי' לחומרא [ואף הפאה"ש יש מקום לומר שהיקל רק בשעתו ובמקומו].

ד. חממות וגידולי מים כיון שבזה"ז הם דרך גידול רגילה, והם לתועלת הגידול הרי הם אסורים בשביעית ככל גידולי שדה רגילים.

ה. הערות על סדר המאמרים שנדפסו בזה ב'ישא יוסף' - שביעית'.

אחר כתבי כל זאת בא לידי מה שהאריך בזה הגר"י אפרתי שליט"א (ישא יוסף שביעית, סי' כד - כח) וסמך למעשה לקולא בצירוף ג' תנאים, גידולי חממה, בעציץ שאינו נקוב, ומכירתו לנכרי, והוסיף דהגרש"ז אויערבאך והגר"ש ואזנר ז"ל הקילו אפי' רק בב' התנאים הראשונים, [ונסתמכו על הא דנקטי' דשביעית בזה"ז דרבנן], ורק מכח דברי הגר"ש אלישיב ז"ל הוסיף להחמיר ולהצריך ג' תנאים הנ"ל,

והנה כמובן שאיני בא לנגד כל הגדולים הנ"ל, רק מ"מ יש לי לדון כדרכה של תורה, ולא אבא לכל האריכות שם, רק אעיר על כמה מהדברים שהביא שם,

א. בסי' כד (עמ' סה) הביא בשם כמה אחרונים דלדינא בשביעית יש איסור דאורייתא לזרוע בבית {לד' הרידב"ז (תוס' הרי"ד מעשרות פ"ה ה"ב) הוא הכרעה בספק הירושלמי, ולד' שבת הארץ (פ"א ה"ג, וקונ"א סי' ג') ותורת הארץ (פ"ו סי'

מעניינינו כלל מהו גדר בית, ולא איכפ"ל מזה כלל, דהיכן נאמר בתורה לשון 'בית' שנחוש לזה ונחזור אחר הגדרות ה'בית' הזה, הלא הנידון הוא רק על הגדרות 'שדה' ו'ארץ', והיינו ש'ארץ' היא הגדרה כוללת וכלול בה גם גידולי בית, ושדה היא הגדרה מוגבלת, ואינה כוללת את גידולי הבית.

וממילא בניד"ד אי"צ לדון אם החממות הם בגדר בית או לא, אלא אם הם בגדר שדה או לא, וא"כ יתכן בהחלט מצב שאף שמגדל בבית מ"מ חשיב לדינא כמגדל בשדה,

וכל זה לו יצויר שלדינא בשביעית בזה"ז הותרו גידולי בית, וכחכרעת הפאה"ש, אך כבר נתבאר דהפשטות בסוגיא זו היא כדרך הפני משה והחזו"א [ובפרט שיתכן ג"כ לפרש דהיתר הפאה"ש היה בשעה"ד, ואה"נ מעיקר הדין מודה לפני משה].

ו. דין גידולי מים.

ומזה נבא לנידון נוסף, מהו דין גידולי המים, דיש שרצו להתיר כי זה גדל במים ולא בקרקע ורק גידולי הקרקע התקדשו ונאסרו.

ולהמבואר לעיל מדברי הרא"ש כיון דכך הוא ג"כ דרך זריעה היום, א"א להקל בזה כלל, דמה איכפ"ל שאינו על הקרקע הלא גם עובדא דהרא"ש לא איירי ע"ג קרקע ואעפ"כ חשיב כמו קרקע לגמרי, ואף שיש לחלק מ"מ יסוד סברת הרא"ש שייכת לכאור' גם לכאן, ופשיטא שאם היה נשאל הרא"ש בכה"ג היה משיב באותו הלשון בדיוק.

ז. דינים העולים:

א. בתורה מבואר שחיובי מצוות התלויות

בעציץ" [והובא ברמב"ם פ"א משמיטה ויובל ה"ו], וע"ז כ' הרדב"ז הנ"ל דהיינו אפי' בעציץ שא"נ, ורק בגללים שרי, והחזו"א אף שמעצמו צידד לחומרא, מ"מ כתב דרך הפוסקים לסנף לקולא דבר שלא נזכר להדיא בגמ',

ולכא' יש לעורר דאין זה סיבה להורות דלא כרדב"ז, אלא רק לסנף את זה לצד קולא, אבל הפשטות עכ"פ היא לחומרא וכמו שהורה זקן הרדב"ז ז"ל, ולא בא לפקפק על זה החזו"א,

עוד צריך להעיר דאפי' בגללים לכא' ברור דדוקא בשעה שאין הרגילות לזרוע בגללים שרי, אבל היכא דנעשה הרגילות בכך א"א להקל בזה, וכמבואר בכל הראשונים והאחרונים טעם ההיתר בגללים דהוא משום דהוי זריעה שלא כדרך,

ויש לדון אם היכא דנעשה הרגילות בכך נעשה איסור דאורייתא או דרבנן, ולכא' הדעת נותנת דכיון דכך הוא דרך גידולו מדוע שלא יהיה אסור מדאורייתא, אטו בחיבור לקרקע עולם תליה רחמנא, וזה ברור דכל הענין בקרקע עולם שיש בעציץ נקוב, הוא משום דדרך הזורעים הוא בחיבור לקרקע עולם [שהיא נותנת מרגביה איכויות ותועליות נוספות על מה שיכול לתת העציץ מצד עצמו], והשתא דהוי נמי מדרך הזורעים, יש לאסור מדאורייתא, וכן לכא' עולה בכירור מד' הרא"ש בתשובתו שהבאתי למעלה בסוף אות ג',

ודאיתנין להכי לכא' זה ג"כ ראייה פשוטה לעיקר נידון החממה דאפי' עציץ גמור נאסר בכל מקום שיהיה אם נעשה דרך גידולו בכך.

[ג] סוף סי' כד (עמ' סז) סיכם דלד' החזו"א הבית אסור וכנ"ל, ובעציץ ג"כ אסור, ויש

כה) אפי' נימא דיש להורות בספק הירושלמי לקולא, מ"מ הני מילי לגבי הלאו דשדך לא תזרע, אבל עשה דשביתת הארץ ודאי קאי, ויש לאסור מדאורייתא בלא"ה [ולענ"ד מלשון הירושלמי לא משמע כן, דמשמע דאיירי גם אעשה דשביתת הארץ, ואין ספרים אלו תח"י], ובשם הגרצ"פ פראנק ז"ל (בהר צבי בכרם ציון סוף סי' יד) כתב דעכ"פ בהכרח שהוא אסור מדרבנן, כמו שגידולי בית חייבים בתרו"מ מדרבנן, אע"ג שהירושלמי הוציאם בהיתר [ולכא' היה מקום לדחות דלא דמי דבתרו"מ יש טעם להצריך בתרו"מ לכה"פ מדרבנן שלא יטעו באכילת פירות וירקות בלא תרו"מ, ואתי למסרך, וזה דין בפירות ובירקות עצמם, משא"כ איסורי עבודה בשביעית, כל הרואה אומר דמשום דבבית הוא דשרי, ולא אתו למסרך, דאין זה דין בפירות ובירקות אלא בסדרי העבודה, קודם גידולם, ואין כ"כ טעם לגזור, ובכה"ג מהיכ"ת דגזרו, וגם ספר זה את"י]

א"כ א"א להסתמך על דברי הפאה"ש שהיקל בספק הירושלמי הנ"ל, אחר שקרוב הדבר לאיסור דאורייתא, מלבד מה שנתבאר בעז"ה למעלה באות ה', ולכא' גם צירוף א"א לעשות מקולא זו, ובודאי שלא לכלל הציבור, אלא רק ל'עמך', וכיו"ב, ולא יאכלו ענוים מזה,

[ב] **שם (עמ' סו) הוסיף דכל הנידון הנ"ל הוא רק בזריעה בקרקע עולם שבבית**, אבל זריעה בעציץ שא"נ מבואר כרדב"ז (על הרמב"ם פ"א ה"ו משביעית) וגם בחזו"א (סי' כב סק"א, וסי' כו סק"ד) צידד לחומרא בזה.

והביא דיסוד הדברים מהירושלמי (שביעית פ"ד ה"ד) ד"אין בודקין את הזרעים באדמה בעציץ, אבל בודקין אותן בגללים

פלא שסמכו לקבוע הלכה למעשה, ונתעלמו לגמרי מד' החזו"א, מה שאינו מדרכם כ"כ.

ה' שם (עמ' סח) הביא את דעת הגריש"א והביא דנסתפק בכונת הירושלמי אם הכונה לגידולי בית נשתנו מגידולי שדה משום שאינם בדרך הגידול הרגיל, והיכא דבבית הוא הגידול הרגיל פשוט דחשיב שדה, או דילמא יש דין מיוחד בבית שאינו כשדה, ולא איכפ"ל אם הוא דרך גידול, או לא,

מאי דרך הודה דאפי' לפי הדרך השניה עכ"פ ברור שיש לאסור מדרבנן היכא דנעשה דרך גידולו בכך, אבל בנידון החממות יש להקל (עד כמה שכנ"ל בכה"ג הוא דרבנן אפי' לפי הדרך השניה) היכן שהחממה מצד עצמה היא לרועץ לגידול הירקות ["וכגון גידול בקיץ, כאשר הדרך היא להסיר את הגג - בגידול שהגג מפריע לו"] דבכה"ג שרי אף לכתחילה.

ולכא' גם זה אינו מובן, דהנה ישנם לפי דבריו ב' דרכים בהבנת הירושלמי, הראשונה מובנת ומסתברת, והשניה אינה מובנת כלל, כלומר היא דין בעלמא שאיננו יודעים את פשרו, ולכא' האמת עמו שהוא דין גמור, רק מדוע להדחק ולומר שאיננו יודעים את פשרו בשעה שיש פשטות בהבנת פשרו, והיינו לומר דזה משום הרגילות, וכמו שרבו מספור הדינים בשביעית שתלויים בהרגילות, והיינו שהדרך הראשונה יכולה להיות הביאור לדרך השניה, ומדוע להרבות בספיקות כשיש הבנה פשוטה,

עוד יש לתמוה דאם באמת יש צד שאיננו יודעים את טעם הירושלמי איך נסמך בסתמא על דבריו לקולא, הלא יתכן דלפום טעמו האמיתי שיתגלה לן כשיבוא מורה צדק לעת"ל בב"א יתגלה לן שכל ההיתר היה

להחמיר בב' העניינים, אלא דאעפ"כ סיים דכיון דאין הדבר מפורש בחז"ל, יש למיקל על מי לסמוך, ולצרף קולת הפאה"ש בבית, וקולא ידידה בחממה,

ויש לעורר לכא' דא"כ החזו"א ג"כ לא היקל לדינא, ואדרבה לדידה נטה להחמיר, ורק העיר דהמיקל יש בפוסקים איזה נטיה להקל לו, אך אעפ"כ בפשטות משמע דלעיקר דינא משנתו לא זוה ממקומה.

ד' סי' כה (עמ' סח) בדעת הגרשז"א והגרש"ו ז"ל דיש לצדד לקולא בתוך הבית ובעציץ שא"נ משום דשביעית בזה"ז דרבנן,

הנה מבואר דצד הקולא דידהו הוא כמו שצידד והורה לקולא הפאה"ש בעיקר ספיקא דהירושלמי [דכיון דשביעית בזה"ז דרבנן יש להקל בספיקא דהירושלמי משום דהוי נידון בדרבנן], ולהמתבאר למעלה באות ב' דבפשטות היכא דעיקר הספק הוא בדאורייתא אין להקל אף בדרבנן, ושכן העיר גם החזו"א ע"ד הפאה"ש, א"כ לכא' אין מקום לטענה זו, וזה פלא דלא ברור מה הוסיפו הגרשז"א והגרש"ו בהיתירם, הלא עד כמה שהתיר הפאה"ש בזמננו זריעה בבתים, מדוע הוצרכו לעורר צד קולא בעציץ שא"נ, ועל כרחך משום דחיישי לדברי החזו"א, וא"כ מה הועילו בדבריהם, הלא גם בזה לכא' יש לדחות דבריהם ע"פ טענת החזו"א [אמנם יתכן דצידדו לחומרא לא משום דברי החזו"א אלא ע"פ המבואר לעיל דהרבה אחרונים החמירו גם בלא טענת החזו"א, ומשו"ה נטו לחומרא, אבל בצירוף קולא דעציץ שא"נ סמכו על סברת הפאה"ש, אך גם זה פלא איך הקילו ורצו לקבוע הלכה לציבור למעשה בדבר שהפשטות היא שאין להקל בו אף שהוא מדרבנן, כיון דסו"ס עיקרו דאורייתא, ולא כ"כ שייך בזה טענת ספק של סופרים להקל, וגם כמובן דהוא

מבוסס על טעות משום שלא ידענו את הטעם האמיתי ולפי הטעם האמיתי גדר בית הוא ענין אחר, ונפיק ביני וביני חורבא רבתא מיניה, ואדרבה לפי הצד שאיננו יודעים טעם הירושלמי יש לנו לחוש ולאסור הכל, ולא להתיר הכל, וע"כ דאין לו לדיין אלא מה שענינו רואות ולפי הסברא המסתברת בענינו כך יש לו להורות, ולא להסתמך על הצד שאיננו מבין מה שהוא רואה, ולפי זה לסמוך לקולא במילתא דתמיהא.

[ומש"כ דבנידון החממות יש צד קולא היכא דהחממות מזיקות, הרי לפנינו הוא שנעשה כך הדרך, ואפי' אם יש בזה פרט מסוים שאינו כדרך, מ"מ כיון דבאופן כללי עדיין כך הדרך, ויש בזה רק פרט מסוים שאינו כדרך, מסתבר יותר להחמיר לכאן, ומ"מ בזה מסתמא באמת תלוי בכל גידול וגידול לפי עניינו, רק א"כ אינו מובן איך אפשר להורות בסתמא לקולא בשעה שהדבר תלוי מאד בכל ירק וירק לפי גידולו, וצ"ע].

[ו] שם (עמ' סט) הביא הוראת הגריש"א ז"ל להתיר בג' תנאים הנ"ל את הגידול בחממות, ופירט דאמנם הגידול בחממות באופן פשוט הוא אסור, אך גידולים שיש בהם היזק לגידול ע"י החממה יש מקום להקל, ואלו שאין בהם תועלת לעצם הגידול אך משמשים כתריס בפני המזיקים נסתפק שם אם נחשבים כמועילים לגידול, או לא,

ומכל זה יצא להתיר את גידול ירקות העלים (כגון חסה וכיו"ב) בחממות שמתקיימים בהם ג' תנאים הנ"ל וחתמו על התירו הגרש"א והגרש"ו ז"ל [שכנ"ל גם הסכימו מעיקר הדין גם יותר לקולא מזה].

ובאמת צריך לברר את המציאות [שלא ברור מדוע הושמטה במאמר הנ"ל] האם גידולי העלים הנ"ל הם ג"כ באופן שהחממה

להם לרועץ, או עכ"פ אינה מסייעת להם, אך מלבד זאת הסמך שהוסיף שם להקל [ומסתבר מאד שזוהי המציאות המושמטת הנ"ל, דאל"ה לא היה נצרך להזכיר סמך זה במאמר, שו"ר שפירש כן להדיא להלן בעמ' עח אות ה' במכתבו לגרש"ק שליט"א] דהיכא דאין בגג תועלת ומשמש רק לתריס בפני הגידול יש ליהנות מן הספק שמא נחשב לבית, ויש לצדד ע"י זה עוד צד קולא בחממות בכה"ג,

בענ"ד איני מבין צד קולא זו, ראשית משום דכנ"ל הפשטות היא שהירושלמי מובן לפי הדרך הראשונה, ואי"צ להתעקש לא להבינו, ושנית משום שעד כמה שיתכן עכ"פ שהצד קולא דבית היא משום דרך הגידול, מהיכ"ת לחלק בין דבר שהוא דרך הגידול משום שהוא מועיל לגידול, לבין דבר שהוא דרך הגידול משום ששומר על הגידול ממזיקים, ואמנם יש מקום קולא במלאכות שביעית שאינם מועילים לגידול אלא רק שומרים על קיומו, וזה ע"ד לאוקמי אילנא, וגם בזה יש פרטים, אבל כאן הנידון הוא על עצם מבנה מקום הגידול שכך היא דרכו, ומהיכ"ת לחלק בין סיבות דרכי הגידול, סוף סוף הו"ל גידול כדרך הגידולים, ואסור מה"ת, ולכה"פ מדרבנן,

[ז] בס"י כו (שם עמ' עג) כתב שוב דדעת ג' זקנים הנ"ל להתיר כנ"ל, וטען שעדיף לסמוך על קולא זו, מאשר לסמוך על אוצב"ד או יכול נכרי שלא התחלפו עם יכול ישראל שנעבד או שנעשה בו סחורה, ואף שבתעשיית החממות ג"כ צריך פיקוח, מ"מ זה יותר מעשי מאשר האופנים הנ"ל,

ותמיהני איך העדיף יצירת מערכת חדשה על פני פיקוח של התחלפות סחורות שבלאו הכי כל גופי הכשרות

מתעסקים ומתמחים בו כל השנים, ולא קרב זה אל זה כלל.

ח שם (עמ' עג - עה) האריך להוכיח דדעת החזו"א בדין עציץ שאינו נקוב היא שלחקלאים יש להקל בתוך הבית אף במלאכות דאורייתא, ולאדם פרטי יש למנוע לגמרי ויש להעיר דבזה הוא חומרא יותר גדולה כיון שאדם פרטי זה פחות דרך גידול ואעפ"כ מנעו החזו"א [רק זה צ"ב דהא כל הוראה לחקלאי בסוף היא הוראה גם לאדם הפרטי שיאכל מהירק שנעבד בשביעית, ואם החומרא לאדם הפרטי היא מחשש איסור גמור, א"כ איך אפשר להקל לו, ושמה סמך החזו"א על מה שרוב הירק באותו הזמן היה בא לציבור החילוני שהיה הרוב במדינה, וכן לציבור הדתי שלא היה מהמדקדקים שהיו מועטים, ואה"נ המדקדקים היה עליהם להזהר מזה בראותם גידול של שנת השמיטה עם איזה קולא כה"ג.

ולענ"ד אין צריך כ"כ להתעכב בד' החזו"א אם חזר בו או לא, וצריך בעיקר להתייחס לעצם הטענות, ומאי נפק"מ לן אם חזר בו או לא, כל דבריו קודש, אך ההלכה נקבעת ע"פ ראיות ממקורות חז"ל או שכליות ואף שדברי החזו"א חביבין הן עד לאחת, מ"מ בבירור הסוגיא אך למגמת בירור דברי חז"ל פנינו, וכמו שלימד הוא עצמו כידוע מספריו ותלמידיו הגדולים,

אך עכ"פ כיון שראיתי שהאריך בפולמוס מסקנת החזו"א, נראה להעיר בדבריו, דהנה יש לפנינו כמה נתונים סותרים, (א) בשביעית סי' כב סק"א משמע דבעציץ שא"נ שרי לכתחילה לזרוע אפי' מחוץ לבית, אלא דכיון דיש גם סברא (שכ' הרדב"ז וכנ"ל) לחומרא אין לחוש עכ"פ בתוך הבית [ונסתמך בזה גם על הצד שחומרא דזורע בתוך הבית היא דרבנן אגב כל זה דוקא

כשאינו דרך גידול וכנ"ל, ואין לסמוך על זה בזמננו], (ב) שם סי' כו סק"ד שהוא בתרא ונדפס בשנת תרח"ץ משמע שלדעתו אין להקל גם בצירוף ב' התנאים הנ"ל [דהיינו עציץ שא"נ ובתוך הבית], ורק אמר שהמיקל יש לו על מי לסמוך בצירוף ב' התנאים הנ"ל, (ג) בסדר השביעית של הגר"ז שפירא במהדו"ק (שנת תש"ד ?) היקל לגמרי בעציצים בבית, ובמהדו"ב (שנת תשי"ב) שינה לשונו שאין להקל אלא בעציץ שא"נ, וגם בכה"ג הנוסח הוא ש'אפשר להקל', ולא שמותר, (ד) במכתב החזו"א לגרש"ע בשנת תרצ"ז כתב ביחס לחקלאים "הותר להם עציץ שא"נ תחת התקרה", (ה) הוראות החזו"א לחקלאים להתיר גידולי מים וחצץ בהסתמך על כך שהם בעציץ שא"נ, ותחת תקרה, [ולא משום שזה גידולי מים, שלזה החזו"א התנגד], ואחרי הכל סיים הגר"י אפרתי "הרי לנו בבירור דעת מרן החזו"א שאין בה שום סתירה וחזרה, אלא שיש מקום להקל בזריעה בעציץ שא"נ בבית, אמנם כנראה חילק מרן החזו"א בין הוראה לחקלאים הנצרכים לכך, שהתיר אפי' מלאכות דאורייתא בעציץ שא"נ, לבין מה שמובא בקונטרס להגר"ש רונברג בשם מורנו הגר"נ קרליץ שליט"א כי החזו"א מנעו מלזרוע ירק שגדל בעציץ שא"נ בבית פרטי".

ויש להעיר על זה שיש חזרה ברורה בחזו"א בין מש"כ בסי' כב, למש"כ בסי' כו, שבסי' כב יותר צידד לקולא, ומשמע דבאמת לא מכרעא ליה מילתא, ואילו בסי' כו כתב להדיא דנטייתו היא להחמיר, אלא שלמיקל יש על מי לסמוך, וזה מקור הוראתו לחקלאים, על דרך שעת הדחק, ולא היתר מרווח לכלל ישראל לדורות, וכבר אמרו בכ"ד "אין שעת הדחק ראייה", ומש"כ בסדר השביעית מהדו"ק באמת לא מסתבר שאח"כ

הוא חזרה במהדו"ב, ויותר מסתבר דלא דק, ובמהדו"ב תיקן את דבריו, ומש"כ במכתבו לגרמ"ע, הרי אין זה אלא היתר לחקלאים, ואפי' נימא דהוא היתר לכלל, מ"מ זה היה בשנת תרצ"ז וע"פ מה שעלה לו בסי' כב, וקודם שנכתב סי' כו בשנת תרח"ץ שחזר בו, ויש להוסיף עוד דמעובדא דהגר"נ קרליץ ז"ל מבואר דלאדם פרטי לא סמך לקולא אפי' שבכה"ג ודאי אין בזה שום סרך של דרך גידול, ומצד דינא דגידול בבית לכאור' אין טעם באמת להחמיר, ובהכרח שטעם החומרא היתה מצד שגם בעציץ שא"נ יש לדעתו איסור גמור אפי' אם אינו כדרך גידולו, וכנ"ל דעכ"פ יש בזה איסור דרבנן, ולא כקולותיו של הגריש"א, וכבר נתבאר הדברים להדיא בחזו"א (שביעית סי' כו סק"ד הנ"ל דהוא בתרא) וכן הביא הגר"י אפרתי (שם עמ' סז) בשם תשובת החזו"א לספר אהלי יצחק (סי' ח') שאסור מדרבנן לזרוע בשביעית בעציץ שא"נ, וא"כ מובן מדוע מנע את הגרנ"ק ז"ל מזה, ואין לזה קשר לגידולי בית, ורק לחקלאים הסכים לסמוך על מה שזה לא מבואר להדיא בגמ', ולדידה לא נחא ליה, ורק כתב שיש דרך כזאת בפוסקים, ולא שמסכים עם זה כדמוכח מדבריו.

[ט] שם (עמ' עה - עו) הביא דיש סתירה בד' החזו"א בגדר בית דמחד גיסא מבואר בדבריו דיש לדין בית הגדרות, ונסתפק החזו"א אם זה תלוי בדין מחיצות שבת וכיו"ב, ומאידך מצוי כ"י החזו"א על גליונות קובץ 'בית ישראל' (אות לג), שכתב "מיהו י"ל בנטע כל הבית או רובו שם בית בטל מיניה, והו"ל שדה, וחייב במעשר, ואם אילנות לא מבטלי זרעים מיהא מבטלי" וכו', ומבואר דתלוי לפי הענין וגדרי המחיצות לא מעלים ולא מורידים, והביא בשם הגר"ש

רוזנברג שליט"א ליישב דבעי' לד' החזו"א תרתי, גם גדרי בית, וגם שם דירה, ולא שיטע או יזרע את כל הבית, והוא דחאו דיש ליישב ביותר פשיטות דהחזו"א איירי בזרע על קרקע הבית ממש, דבכה"ג באמת מבטל מיניה שם דירה, אבל באופן שאינו בקרקע הבית אלא ע"ג חביות ודללים יש להקל, ולא איירי בכה"ג החזו"א, וההכרח לזה מהתירו בשנת תשי"ב לגידולי המים והחצץ הנ"ל ותמיכתו בזה,

ונראה דאין שום ראייה מהתירו לחקלאים וכנ"ל דס"ל דכיון דיש להם על מי לסמוך אדרבה יש לחזקם ולעודדם גם בכה"ג כל זמן דלא ברירא ליה מילתא בהכרעה גמורה לאיסור, וידוע שהתאמץ הרבה לסמוך להקל לחקלאים באותם השנים הקשות בהרבה דברים, אך אין זה משנה מעיקר דעתו המבוארת ג"כ בגליונותיו על הקובץ הנ"ל, דבכה"ג דכל הבית נעשה שדה, פקעה מיניה קולא דבית ונחשב לשדה, ומילתא דמסתברא הוא, דההתייחסות לגידולים אלו בליבו ובלב כל אדם כגידול לסחורה לשוק הציבורי, ואין זה גידול פרטי ויצא מגדר גידול שלא כדרך, ויתכן באמת דנסמך גם לקולא על מה שגידולי החצץ והמים הם בחביות, אך עדיין בפשטות בכה"ג גם הם מבטלים את אפשרות הדיוורין בבית, ומגלים על דעת הזורען שעושה כן בדרך גידול, ולא לעצמו, ועיקר טענת החזו"א אינה מעצם מה שמתבטל כאן אפשרות הדיוורין אלא ממה שזה מגלה על דעת הזורע.

ולפי"ז ברור שלכתחילה גם החזו"א מודה דאין להקל כלל כל היכא דמתבטלין אפשרויות הדיוורין, וכל היכא דניכר ממעשיו שעניינו בגידול שיווקי, ולא בגידול פרטי.

[י] בסי' כז - כה (עמ' עז - עט) הביא שבמהלך השנים יצאו עוררין על דבריו

דבפשוטות יתכן שכן דעת כל הראשונים, וכן פשוטות הגמ' בעבודה זרה טו., ואכמ"ל אין כזה צד היתר, ואפי' ע"ג העציצים הלא סוף סוף אם דרך הגידול היא הקובעת את דיני השביעית, הרי עד כמה שבעציצים אלו נעשה דרך גידול, א"כ נתחייבו בדיני שביעית, וא"כ מצוה עלינו להשמיטם, ואסור למכרם לגוי, ולא מהני כלום במה שהם בעציצים.

יב] כללו של דבר: הגר"י אפרתי שליט"א הביא בשם הגריש"א ז"ל שיש להקל בגידולי חממות באופן שיתקיימו בהן ג' תנאים א' גדר בית שהוא כמחיצות שבת לכה"פ, ואינו משמש לתועלת הגידול, אלא רק לשמרו ממזיקין, ב' עציץ שא"נ, ג' מכירתו לגוי.

ההסתמכות על בית היא דאמנם מסתבר להורות בספק הירושלמי לחומרא מדאורייתא, מ"מ תחילה יש מקום להקל בזה"ז ע"פ ד' הפאה"ש דשביעית בזה"ז דרבנן, אח"כ יש להסתמך על הצד שאולי דין הירושלמי להקל בגידולי בית אינו מטעם המובן לנו שהוא מצד שאינו דרך גידול, אלא מטעם אחר שלא נודע לן, וכעת הוא גזיה"כ בלא טעמא, וכל שהוא מוגדר בית יש להקל בו עד שיבוא מורה צדק ויגלה לן טעם הירושלמי, אח"כ יש להוסיף ולהסתמך על זה שעציץ שאינו נקוב שלא נתבאר דינו להדיא לגבי שביעית, [אלא רק לגבי תרו"מ שחייב מדרבנן], שהוא מותר לכתחילה, אח"כ יש להוסיף כמובן כל מיני מעשיות מהחזו"א שהיקל בצירוף כל הנ"ל, אח"כ יש להוסיף היתר מרווח ע"י מכירה לגוי של כל העציצים הנ"ל, ויצא לנו ההיתר הזה.

אך כשנתבונן בדבר ע"פ כל הנ"ל, נראה דההיתר מאד מאד חלש, תחילה משום שהקולא ע"פ הפאה"ש רחוקה, בין מטענת

מבית מדרשו של הגר"ח שליט"א והקשה על הגר"ח"ק שהרי להבחל"ח הגריש"א שהוא חמיו של הגר"ח"ק היקל בזה, וכל הקולות הם ע"פ הוראת הגריש"א, והביא תשובת הגר"ח"ק שאינו רוצה לפקפק בפסקי חמיו, וזה חוצפה יתירה מצידו לכתוב הסכמה לפסק חמיו, עוד הביא תשובתו שכל דבר שאין חמיו מסכים עמו נא לא לפרסמו,

וכל הרואה יראה שנוזהר הגר"ח"ק להסכים להדיא עם כל הנ"ל, וניכר להדיא שהכל הוא משום כבוד חמיו שהיה בעיני הגר"ח"ק המורה הציבורי לכלל ישראל, אבל לדינא מה ענין כבוד חמיו לבירור הסוגיא, ואפי' האב ובנו הרב ותלמידו כשיושבין ועוסקין בתורה נדמין כאויבין זה לזה (קידושין ל:), ועי' בחי' הגרע"א (יו"ד סי' רמ ס"ב בשם הבאר שבע), וכ"ש חתן אצל חמיו, וכל טענות הגר"ח"ק הנ"ל ברור שאינם מעידים על עיקר דעתו בסוגיין, ופלא שלא הרגיש הגר"י אפרתי שליט"א בזה.

יא] במהלך כל דבריו חזר והדגיש דאחר שהוא ע"י מכירת העציצים לגוי הותר הכל, ולכאור' זה ברור שאינו מתיר גידול בעציצים הנמכרים לגוי גם מחוץ לחממות, וע"כ שמבין ג"כ שיש בזה איסור, וזה או מטעם שיתכן שסובר שאסור מצד עשה דשביתת הארץ למכור לגוי, דאפי' נימא דאיכא גמירות דעת, וליכא לאו דלא תחנם שהם לדעתו עיקר הבעיה בהיתר מכירה של הרבנות, עדיין דעת הרבה ראשונים ואחרונים דיש דין על כל ישראל לדאוג שכל ארץ ישראל תושמט בשביעית, וממילא הוא דין להשמיט [אם היה באפשרותו] גם את קרקע הגוי, וכ"ש שלא לסייעו ולמכור לו קרקעות, או לקנות מפירותיו, ומשו"ה רצה להוסיף צדדי קולא נוספים דחממות ועציצים, אך כנ"ל לד' הרבה ראשונים [ובמקו"א הארכתי

המדקדקים ב"ה שרוצים לאכול רק למהדרין מן המהדרין ומפזרין ממון רב על זה, ואיך שייך להאכילם קולא רחוקה זו, ועוד דהאידנא צד החומרא גדול יותר שהרי זה נעשה הרבה יותר דרך גידול, אח"כ משום שעד כמה שההתייחסות לדרך הגידול היא הקובעת א"כ הרי עציצים אלו נחשבים לדיני השביעית כקרקע ארץ ישראל לכל דבריהם, וא"כ כשם שמצוה להשמיטם לדעת הרבה ראשונים [ואולי אף כולם, וכנ"ל, ואכמ"ל]. כך יש איסור למכרם לנכרי שיעבדם, ולסייעו אח"כ בקניית הפירות,

והמעייין בפרטי הדברים המבוארים לעיל יראה דיותר ממה שכתבתי עכשיו כתוב שם, וכל שכן בזמננו שהכל הרבה יותר חמור מכמה טעמים וכנ"ל.

ובאמת אמנם הגר"י אפרתי שליט"א במאמרו הנ"ל מראה כאלו כל גדולי ישראל הסכימו עמו, אך כבר נתבאר דידועה דעת הגר"ק שליט"א לאסור, וכן מבוארת בחוט שני (שביעית פ"א ה"א סק"ד) דעת הגר"נ קרליץ ז"ל וכן ידועה בציבור דעת שאר תלמידי החזו"א, ולא הארכתי לחזר אחר המקורות משום שכמובן לא להורות הלכה באתי, אלא רק לברר את הסוגיא מצד עצמה בדרך הלימוד כדרכה של תורה, ואדרבה אשמח לקבל טענות כנגד לברר הסוגיא לאמיתה של תורה, ולכך נמשלו דברי תורה כברזל וכעץ (תענית ז). שזה מחדד את זה בהלכה, ומיני ומיניה תסתיים שמעתתא ויתקלס עילאה בעז"ה.

החזו"א דעיקרו דאורייתא, ובין מד' האחרונים דעשה דשביתת הארץ אין בו ספק כלל, ואסור אפי' אחר קולת הפאה"ש, ובין מד' הרידב"ז שהרמב"ם הכריע ספק הירושלמי לחומרא מעיקר הדין. אח"כ משום שהקולא ע"פ הצד שחסר לנו בהבנת דברי הירושלמי היא ג"כ תמוחה, וכנ"ל דאדרבה אם איננו יודעים טעם הירושלמי יותר נכון להחמיר בכל גווני מאשר להקל בכל גווני, והפשטות בהבנת דברי הירושלמי היא דגדר קולא דבית תלוי בדרך הגידול, ואם הוא בבית והוא דרך הגידול - אסור, ולא זו בלבד אלא החזו"א אף הוסיף להחמיר דאפי' אם אינו דרך גידול בעלמא, אם בדעתו מוכח שאינו עושה זאת לעצמו אלא בדרך גידול ציבורי ג"כ חשיב דרך גידול, ואסור כדין שדה, אח"כ משום שהרדב"ז להדיא כתב שעציץ שא"נ אסור מדרבנן גם בשביעית, ועוד דיש להקיש כן גם בסברא מהרמב"ם, וכל דברי החזו"א דיש לסמוך על סתימת חז"ל לא נאמרו אלא בשעה"ד לחקלאים, וזה פשוט ומבואר בדבריו, ועוד דבדר"כ דרך הפוסקים שלא לחלוק על דבר שהורה מי מקודמיהם אם אין להם שום ראיה או אפי' לכה"פ סברא הפוכה, וליהנות רק מעצם סתימת חז"ל, מה גם שיש מקום לסברא בעלמא להחמיר בזה מדרבנן, אפי' אם היה שתיקה גם לגבי תרו"מ, ודוקא החזו"א דרכו בזה להרבות בגזירות שלא נגזרו ע"י חז"ל מסברא, ובהכרח דכל דבריו בזה אינם אלא בשעה"ד ולא מעיקר ההוראה, אח"כ משום שכל המעשיות עם החזו"א אינם מוכיחים כלום לזמננו שחמור בתרתי חדא דרבו



הרב חיים ברנשטיין

אסיפת דינים סגולות וידיעות בתפילת עלינו לשבח

לשבח במרוצה ובנחיצה כחותה על הגחלים
 תיבה אחת בביהכנ"ס ותיבה אחת בחוץ כדי
 לילך לדרכם במהרה וכמה תיבות נבלעים
 במקומם כבלע את הקודש ולא היה שם לב
 לשבח האמור בו, ועינא דשפיר חזי יראה כי
 כל זה עצת היצר סמוך וזה דרכו ליתן עיניו
 במנה יפה ובחלק הטוב בידעו ומכירו כי
 השבח קדש קדשים ועולה על כל השבחים,
 שם תקע להסית לבן אנוש בהיסת כפול בבלי
 דעת ובמרוצה וכמשא כבד עד שיברך על
 המוגמר, על כן הכי אחי אתה שמע עצה
 וקבל מוסר לומר לאט לאט כמונה מרגליות
 כדבר האמור מפי רבנן קדישי והשתונן והכונן
 והתבונן בכל תיבה אשר אפילו לפי פשטן של
 דברים היא שבח גדול ונורא, מבהיל הרעיונות
 והעשתונות ומכניס כוסף וחשק והשתוקקות
 בלב הנלבב, וה' הטוב יזכנו לעשות רצונו
 כרצונו ולעובדו בלבב שלם כן יהי רצון אמן.
 ובשל"ה כ' ומסוגל לכל צרה שלא תבוא
 וכו'. (הובא בסידור יעב"ץ), עי"ש.

ובס' חסידים תש"פ כ': לא יצא אדם
 מביהכנ"ס עד שיסיימו כל התפילה!
 אא"כ צריך לנקביו או להקיא.

בס' מהר"י אבוהב בשם צרור החיים:
 שבעלינו לשבח מייחדים כמו בק"ש.

ובס' ארחות ציון הביא: ומורינו הרב יהודה
 צדקה זצ"ל היה מקפיד באמירת עלינו
 לשבח בצוותא מתוך הסידור, וההשתחויה,
 והיה מזרז את כל בני הישיבה לעמוד
 במקומם כל משך זמן אמירת השבח הנורא
 הזה ולאמרו מתוך הספר. ופעם אחת נתן

בתשובת הגאונים (שערי תשובה) נדפס עם
 הגהות איי הי"ם (ליוורנו שנת
 וברך את) מר' אליהו בכור חזן. אגרת מהרב
 ר' נחשון ז"ל, והאגרת מהרב אלפסי ז"ל: כי
 ענין עלינו לשבח תקנת גאונים שהיתה לומר
 אחר התפילה בכל יום, מפני שהוא שבח
 גדול ומעלת יוצרנו יתברך אמן. ויהושע בן
 נון נר ישראל אור הבהיר תקנו בהכנסו לארץ
 וכו', עי"ש שגם מבאר את תפילה זו. "שבח
 זה של עלינו לשבח אינו כשאר כל
 התשבחות והתפילות, ומפני שבו נכללים כל
 העיקרים והיסודות ומדרגות כל האמונה מה
 שאין הפה יכולה לדבר והלב יכול להרהר
 וכו' [ועולה על כל השבחות שבעולם].
 וקבלנו שיש לומר שבח זה, ומשתחוים
 באימה וביראה ברתת ובזיע בשפוי [בעטיפת]
 ראש, כי כל צבא השמים שומעים, והקב"ה
 עומד עם פמליא של מעלה וכולם עונים
 ואומרים: אשרי העם שככה לו אשרי העם
 שה' אלוהיו אשרי אדם עוז לו כך מסילות
 בלבבם". מאי "מסילות", כד"א "סולו לרוכב
 בערכות וגו' " [שחובה על האדם הוא בכל
 יום לקיים קיום האמונה וכו'] והוא תקנת רבן
 יוחנן בן זכאי - הובא במחזיק ברכה קל"ב,
 והי"א, ובמשנ"ב ס"ק ח' בקצרה.

ובמחזיק ברכה להחיד"א הביאו וכתבו בשם
 רבינו האי גאון ז"ל. וברמ"א קל"ב
 כ' ויזהר לאומרו בכוונה.

בעולת תמיד לר' שמואל הומינר כ' בשם
 ספר הנחמד שער החצר סימן תכ"ה,
 ומכאן תוכחת מגולה לאדם אם יודע בנפשו
 על ימים שעברו שהיה אומר ח"ו עלינו

כי חוקות הגוים הבל הם ואלילים תהו בלא יוכלו להציל עובדיהם, התחיל לפרוש כפיו השמימה וכרע על ברכיו באימה, ואמר בקול רם בניגון המשמח הלב לכוין עלינו לשבח וכו' על כן יתכוין האדם בכל מאודו לשורר לבוראו בזה השיר מפואר ומהודר ומעוטר ומקודש ומרומם.

והלבוש סוף סימן קל"ג כ': שפתיחת הארון הוא לנו במקום ביאת מקדש לפני ולפנים, וכמו שעושים בעלינו לשבח בראש השנה וביוה"כ כדי להגדילו ולהודיע לעם שהוא שבח גדול ביותר. ויאמרוהו על כן בשאר ימות השנה בכוונה יותר גדולה, ולתת זה על זה לבם ברה"ה ויוה"כ שהם ימי הדין.

ומצאתי שהכה"ח כ': כמו שנוהגים לומר ברה"ה, כך יש לאמרו בכל יום.

ובסיומם של הימים הנוראים שבהם התעלו והתרוממו בשיבת פוניבז' ובפרט בתפילות הנודעות, פנה המשגיח הגדול הרב יי"ב שליט"א למרן המשגיח זצוק"ל רבינו יחזקאל לוינשטיין בשאלה מתבקשת כיצד ניתן לשמור את העליה הנפלאה לימי השנה ולתפילותיה, וענה לו המשגיח: ע"י שיכוון בעלינו לשבח ויתרומם בתפילה זו... בכך ישתמר בקרבם בחינה של הימים הנוראים ודביקותם, ולכאורה הטעם בכך שהרי תפילה זו של עלינו לשבח נאמרת במוסף ר"ה בפתיחת המלכויות ברוב רגש מחמת נוראותה, וכשמתפלל בכל פעם במשך השנה בסגנון הרצינות והעליה שבזמן מוסף של הימים הנוראים ישפיע וימשיך הרוממות.

מתנה הגונה לבחור אחד שהקפיד לקראו בנחת מתוך הסידור, ושוב נזהרו בכך כל בני הישיבה.

וז"ל היסוד ושורש העבודה (שער ה' פ"י): ומי שענינים לו יראה בכתבי האר"י ז"ל גודל תיקונו בעולמות העליונים וכו'. והשבח הזה יהיה בלב שמח על כל הטוב שהוא בשמחה רבה ועצומה עד קצה תכלית השמחה שאין ביכולת הטבע של אדם ילוד אשה לשמח בלבו שמחה עצומה יותר, וכו', עי"ש. הובא בקשר גודל לחיד"א.

ומסיים היסוד ושורש העבודה: על ידי שבח זה אנו משברים הקליפות ומכניעים אותם שלא יתאחזו בשפע היורד מעולמות הקדושה בכח תפילותינו וכו'.

ובמהרה"ו כ' בשם האריז"ל וע"י האור הגדול שבא אז, מגרש הסט"א וכו'. ובבא"ח (פ' כי תשא ה' י"ח) יאמרו בכוונה גדולה עלינו לשבח, והוא שבח עליון ונורא מאד ויש בו צורך גדול מאד לתפילה אשר התפללנו וכו'. וכ"כ בסידור היעב"ץ.

כ' המקור חיים (לבעל החוות יאיר קל"ד) וצריך לאומרו מעומד ודלא כקלי דעת הנוהגים לאמרו דרך הילוכם וכ"כ בקשר גודל להחיד"א (סימן כ' אות ט').

ובסידור הרוקח כתב: עלינו לשבח לאדון הכל, כל איש הירא את דבר השם ישים אל לבו תבונת השכל, וישים לבו בבשרו ויכוין מאד מאד כשיאמר עלינו לשבח, כי שיר השירים הוא, ויהושע איש האלהים יסדו כשנכנס לארץ הקדושה, וראה



הרב גרשון גולד

בברכת קליפת הפירות (בדברי התוס' והרא"ש)

ב. ביאור המחלוקת

ונראה שמחלוקת המג"א והט"ז תלויה בהבנה מדוע גרעינין חייבים בערלה. דהנה, הובא שתוס' ס"ל דהיות וגרעינין חייבים בערלה, יש לברך עליהם בפה"ע. וכ"כ הרא"ש ורבינו יונה והמרדכי ור' ירוחם (נתיב ט"ז בח"ב).

אבל הרשב"א כתב וז"ל, כתבו בתוס' דמכאן יש ללמוד שיש לברך על הגרעינין של גודגניות שקורין צירדיש וגרעני אפרסקין ותפוחים וכל מיני פירות בפה"ע ואינו מחוור בעיני כלל שאלו אין חייבין בערלה משום פרי אלא מרבויה דאת דרשינן את הטפל לפריו והיינו דערבינהו ותננהו בהדי קליפי אגוזים וכולהו מאת מרבינן להו וכו'. ע"כ.

והביא את המחלוקת הזאת הטור וז"ל, ועל גרעיני הפרי כתב ר"י שמברכין עליהן בפה"ע דלענין ערלה חשיבי כפרי ורשב"א כתב שאין לברך עליו בפה"ע דאדרבא לא חשיבי כפרי לענין ערלה אלא דמרבא להו מאת פריו את הטפל לפריו וא"א הרא"ש ז"ל כתב כר"י. ע"כ.

ויש לדון בדעת התוס' ושאר הנ"ל האם מודים דגרעינין איתרבו מ"את" אלא דס"ל דהריבוי מלמדינו שהגרעינין הם פרי, או דס"ל דדוקא קליפות איתרבו מ"את" אבל גרעינין חייבים בערלה בלא שום ריבוי דמסברא ידעינן שהם פרי.

ולכאורה בזה פליגי המג"א והט"ז, דהמג"א ס"ל בדעת התוס' דגם הגרעינין איתרבו מקרא לחיוב ערלה, ובכ"ז

א. מחלוקת הפוסקים בדיון הברכה על קליפת הפרי

כתב המ"ב (סי' ר"ב סקל"ט), ולענין קליפת פאמערנציי"ן (תפוז) שטוגנין בדבש יש דעות בין האחרונים אם לברך עליהן שהכל או פה"ע ופה"א וכו'. ע"כ.

ויעיין בשעה"צ (סקמ"ג) דהמג"א (סקי"ז) ודעמיה פסקו דיש לברך בפה"ע, והט"ז (סי' ר"ד סקט"ו) ודעמיה פסקו דיש לברך בפה"א. ורציתי להרחיב קצת במחלוקת המג"א והט"ז.

הנה יעוין במג"א שהביא ראיה לדבריו מדברי התוס' בברכות דף לו: ד"ה קליפי וכו' שכתבו וז"ל, קליפי אגוזים והגרעינין חייבין בערלה. דפירי ניהו מכאן שיש לברך על הגרעינין של גודגניות וגרעיני אפרסקין ושל תפוחים וכל מיני גרעינים של פירות בפה"ע. עכ"ל. הרי דכתבו התוס' דעל גרעינין יש לברך בפה"ע כדחזינן דחייבים בערלה, וא"כ ה"ה לגבי קליפות הפרי שהרי גם הם חייבים בערלה.

ומאידך הט"ז הביא מדברי התוס' האלו ראיה להיפך, דמדכתבו התוס', בדבריהם רק גרעינין, ולא כתבו כן גם על קליפות שהזכירו קודם לגרעינין, משמע דרק גרעינין ברכתם בפה"ע אבל קליפות ברכתם בפה"א. והיינו טעמא, דחיוב ערלה דקליפות אינו משום שהוא פרי אלא משום שהוא שומר, משא"כ גרעינין דאינם שומר אלא חיוב ערלה שלהם משום דשם פרי עליהם, וא"כ ה"ה לברכה עיי"ש.

ע"כ. עיי"ש עוד. וכן למדו מדברי הרא"ש הפנ"י והפמ"א (ח"א סי' ס"ה) והפמ"ג והחיד"א ביוסף אומץ והנחל"ד עיי"ש.

מהרא"ש בערלה משמע כמג"א

ומאידך, כאמור, דעת המג"א דס"ל לתוס' דגם גרעינין חייבים בערלה מרבויה דקרא כמו קליפות, וא"כ כמו שכתבו התוס' דיש ללמוד מערלה לברכה לגבי גרעינין ה"ה לקליפות, דהריבוי מלמדינו דגם גרעינין וקליפות חשיבי פרי.

והנה אע"פ דהובא לעיל דברא"ש בסוגיין משמע כהבנת הט"ז ולא כמג"א, מ"מ ברא"ש בהלכות ערלה (סי' ז') משמע כמג"א, דהנה יעוין במעדני יו"ט הנ"ל שהקשה דאע"פ דבסוגיין משמע מהרא"ש דגרעינין לא מרבינן להו מקרא, מ"מ בהלכות ערלה משמע דס"ל דכן מרבינן להו מקרא. וז"ל, קשה לי על רבינו שבהלכות ערלה כתב וז"ל והגרעינין גרעין של כל פרי אסורים בערלה דדרשינן את פריו את הטפל לפריו ע"כ לפי דבריו הללו משמע דס"ל דאע"ג דמרבינן ליה מאת ודרשינן הטפל לפריו אפ"ה פרי מקרי דהריבוי אתא לרבות שיהא פרי ומ"מ לשונו שבכאן לא משמע כן וכו'. ע"כ.

יישוב המג"א בדברי הרא"ש בברכות

ולפי"ז כתב המחציה"ש ליישב את המג"א, דס"ל למג"א דיש לתפוס לעיקר את דברי הרא"ש שבהלכות ערלה כי בלא"ה במסכת ברכות אין לשונו מבורר כ"כ, ומש"כ תוס' על גרעינין ה"ה על קליפות.

וביותר, יעוין בא"ר שג"כ ס"ל כמג"א ויישב דבריו ממשמעות הרא"ש בסוגיין וז"ל, דלא מרבינן להו מאת אלא עיקר הפרי חשבינן להו כן משמע דעת ר"י והרא"ש (סי'

למדו התוס' דחשיבי פרי לענין ברכה, והיינו משום דמקרא ילפינן דהטפל לפרי ג"כ נחשב לפרי, וא"כ ה"ה לקליפות. משא"כ הט"ז ס"ל בדעת התוס' דגרעינין לא איתרבו מקרא, וא"כ כל מה שלמדו התוס' דגרעינין חשיבי פרי לענין ברכה היינו משום דהם חייבים בערלה בלא שום ריבוי, וע"כ דחשיבי פרי, משא"כ קליפות שכל מה שחייבים בערלה היינו משום דאיתרבו מקרא, אין ללמוד מזה לברכה, דבאמת קליפות לא חשיבי פרי אלא דאיתרבו משום דהם טפלים לפרי אבל הם לא פרי, וכמבואר כ"ז בדברי הט"ז הנ"ל וכתבאר.

ג. משמעות הרשב"א והרא"ש כדעת הט"ז

והנה, מדברי הרשב"א הנ"ל (שכתב אלא מרבויה דאת וכו') נראה בפשטות לשונו כהבנת הט"ז דלדעת התוס' לא מרבינן גרעינין מרבויה דקרא.

וכן משמע בהדיא מלשון הרא"ש שכתב וז"ל, תניא קליפי רמון והנץ שלו או קליפי אגוזים והגרעינין חייבין בערלה משום דהוו שומר ודרשינן את פריו לרבות את הטפל לפריו אבל גרעינין מדחייבין בערלה אלמא פרי נינהו מכאן יש ללמוד על כל גרעיני פירות דמברכין עליהם בפה"ע וכו'. ע"כ. ומש"כ אבל גרעינין וכו', משמע דכוונתו דמדגרעינין חייבין בערלה בלא שום ריבוי א"כ פרי נינהו וגם לענין ברכה. וכ"כ במעדני יו"ט (אות נ') וז"ל, אבל גרעינין דל"ה משום שומר וא"ה מחויבים בערלה אלמא משום דפירי נינהו כו' כך נ"ל לפרש וכ"מ מדברי הטור סי' ר"ב שכתב דהרשב"א כתב שאין לברך עליהן בפה"ע דאדרבא לא חשיבי כפירי לענין ערלה לענין ערלה אלא דמרבה להו מת פריו את הטפל לפריו וכו'.

עליו וז"ל, אחר המחילה רבה לא הבנתי דבריו במש"כ בפשיטות דלהסוברים דמברכין אגרעינין בפה"ע טעמא הוי משום דאתרבו מקרא, שהרי מבואר בדברי התוס' בברכות לו: ד"ה קליפי ובדברי ברא"ש ז"ל שם טעמא שום דהגרעינין עצמם הוו פרי ומה שנאסרו הגרעינין בערלה היינו נמי מה"ט משום דאקרו פרי וכמ"ש הרט"ז ז"ל לקמן סי' ר"ד סקט"ו דשם פרי עליהו ודוקא קליפין לא איקרו פרי ואע"ג דנאסרו בערלה לאו משום דהוו פריאלא משום דהוו שומר לפרי ואתרבו מאת דכתיב וערלתם ערלתו את פריו את ריבה הטפל לפריו ועל כן ברכתיהו בפה"א ע"ש וכ"כ הרב פמ"א ז"ל ח"א סי' ס"ה והרב מעדני יו"ט ז"ל בברכות שם.

ולדעת החולקים ז"ל דמברכין בפה"א דוקא הוא דאמרינן דגרעינין לאו פירא נינהו וממאי דאסירי בערלה ה"מ דאתרבו מאת הטפל לפריו כמבואר בדבריהם דרבנן קדישי ז"ל הנזכרים דלא כהרב מור וקציעה ז"ל שכתב דגם המחייבים לברך בגרעינין בפה"ע ס"ל דאתו מרבוויא דקרא.

והגם דמדברי הרא"ש ז"ל במסכת ערלה משמע לכאורה דגרעינין אתרבו מאת הגם דאיהו ז"ל סבר דברכתן בפה"ע, הנה אני הדל ס"ט לקמן בסי' רט"ו ס"ב עמדתי ע"ז והעלתי מן הישוב וכו'. ע"כ. [דבריו יובאו לקמן בעז"ה].

ישוב שיטת היעב"ץ ע"פ הנתבאר לעיל

הנה הפתח הדביר הקשה על המו"ק שכתב דלדעת תוס' גרעינין אתו מרבוויא דקרא, דבתוס' והרא"ש מבואר דלא כדבריו וכמ"ש הט"ז והאחרונים. אמנם לנתבאר, גם במג"א והא"ר מבואר כדעת המו"ק ואי"ז מוחלט שכן דעת הרא"ש וכתבאר. וגם

ד(י). וקשה דבהלכות ערלה (סי' ז') למד הרא"ש גרעין מאת ועיין במעדני מלך. גם צ"ע לי דבתוס' דף ל"ו ומרדכי משמע דמברכין אפילו אקליפת אגוזים אף דנלמד מאת ואפשר שכן דעת הרא"ש אלא כיון דמרים הם לא חשיב לה. עכ"ל.

הרי דבתחילת דבריו נקט בדברי הרא"ש כדעת הט"ז, ושוב נתקשה מהרא"ש בהלכות ערלה דמבואר כמג"א, ולכן ביאר דגם הרא"ש בסוגיין ס"ל כמג"א דאין הבדל בין קליפות לגרעינין, ומש"כ אבל גרעינין וכו' דמשמע דוקא גרעינין, היינו משום דבד"כ קליפות הם מרים ולכן אין ברכתם בפה"ע, ולכן לא מיירי בהם הרא"ש.

ועי' גם בחמד משה שג"כ כתב כא"ר לגבי דברי התוס' שלדעת המג"א ל"ק מה שהתוס' הזכירו רק גרעינין ולא מרים ולכן לא דיברו בהם התוס'. וכ"כ החיד"א ביוסף אומץ סי' רט"ז בדעת הר"ר יעקב בן מהר"ח אלפאנדרי הזקן כמו שיובא לקמן בעז"ה.

דעת היעב"ץ כמג"א

ויעיין במור וקציעה שמבואר שס"ל כמג"א, דיעווי"ש שהקשה על תוס' איך למדו מערלה לברכה וכתב בזה"ל, היכי ס"ד דהתוס' וכמה גברי רברבי דס"ל כותיהו למסמך אהא, דלענין ערלה דווקא הוא דרבינהו קרא. ע"כ. הרי דכתב על גרעינין דלגבי ערלה "רבינהו קרא" וזה כדעת המג"א.

ועיי"ש עוד שכתב לגבי גרעינין שמיתקן, דלדעת תוס' גרעינין מרבינן לה מקרא וכדעת המג"א עיי"ש.

קושיית הפתח הדביר על היעב"ץ מדברי הרא"ש

ויעיין בפתח הדביר (סי' ר"ב אות ז') שכתב

בדעת התוס' אין הדברים מוחלטים די"ל דמה שהתוס' כתבו רק גרעינין י"ל כמ"ש הא"ר ע"ד הרא"ש דקליפות בד"כ אינם ראויות לאכילה ולכן לא מיירי בהם התוס', וכבר הובא שהא"ר כתב דאדרבא מדברי התוס' משמע כמג"א וכמו שיתבאר לקמן.

הר"ר יעקב בן מהר"ח אלפאנדרי הזקן ס"ל כמג"א

עוד מצאתי שהר"ר יעקב בן מהר"ח אלפאנדרי הזקן ס"ל כמג"א, דיעוין במחזיק ברכה סי' רט"ז שדן על ברכת הריח מקליפת הפרי, והביא מספר בני חיי משם הרב מהר"ח אלפאנדרי הזקן דמסתבר דלא מברכים. וכתב עוד החיד"א וז"ל, ושם נאמר משם הר"ר יעקב בן הרב הנזכר שהביא ראיה מדברי התוס' פ' כיצד מברכין דמייתו דקליפי אגוז חייבין בערלה והוכיח משם דמברכין עליהם עכ"ד והרואה יראה דהתוס' עיקרן אגרעינין קיימין וכו' ולכן נראה דאין לברך הנותן ריח טוב בפירות על הקליפין וכו'. ע"כ.

הרי דהר"ר יעקב הנ"ל ס"ל כדעת המג"א דגרעינין אתרבו מקרא ובכ"ז ילפינן לברכה וא"כ ה"ה לקליפות. והחיד"א הקשה עליו דמשמעות התוס' היא דדוקא על גרעינין מברך בפה"ע ולא על קליפות מדהזכירו התוס' רק גרעינין.

יש לתרץ את קושית החיד"א על הר"ר יעקב כנתבאר

אכן להנ"ל יש ליישב, דהתוס' לא הזכירו קליפות משום דבד"כ הם מרים.

ומצאתי שהחיד"א עצמו במק"א כתב ליישב את הר"ר יעקב כאמור, דיעוין בספרו יוסף אומץ שכתב וז"ל, אמנם דברי הרב מהר"ר יעקב הנז' קשים בעיני

ומסתברא כהרב מר אביו שכתב שם דלא מסתבר דעל הקליפה יברך הנותן ריח טוב בפירות והוא דבר זר דהקליפה אינה פרי ומה שהביא ראיה ממ"ש"כ התוס' פ' כיצד מברכין דף ל"ו שהביאו הא דקליפי אגוז חייבים בערלה חייבים בערלה והוכיחו משם דמברכין עליהם עכ"ל. דבריו הם אגב שיטפיה דאין יברכו על הקליפה ומי זה אכל קליפתו אבל כונתו מבוארת דהתוס' כתבו כן על הגרעינין שיברך עליהם בפה"ע ומינה דגם הקליפה נקרא פרי אלא דהתוס' נקטי גרעינין דקליפה לאו בת אכילה וכ"כ הרב א"ר סי' ר"ב עיי"ש אמנם יש לדחות דלא כתבו התוס' דנקרא פרי אלא הגרעינין וכ"מ מלשון הרא"ש וכו' אבל הקליפה גם הם מודים דלא נקרא פרי ואזדא לה ראית הרב מה"ר יעקב הנזכר. ע"כ.

הרי דהחיד"א בספרו יוסף אומץ הראה פנים לדברי הר"ר יעקב הנ"ל ע"פ הא"ר וכתבאר. וכבר נתבאר שזה י"ל בדעת המג"א, ובאמת יש לתמוה שהחיד"א לא הזכיר שגם המג"א ס"ל כהר"ר יעקב הנ"ל שקליפה נחשבת פרי, וכבר תמה עליו בזה הפתח הדביר סי' רט"ז יע"ש.

ד. והנה, הובא לעיל שהט"ז דקדק מדברי התוס' שדוקא גרעינין ברכתם בפה"ע, ממה שתוס' לא הזכירו אלא גרעינין ולא קליפות שהזכירו קודם.

וכן למדו בדברי התוס', הצ"ח והפנ"י והנחל"ד והפמ"א (ח"א סי' ס"ה) והפמ"ג והמחזיק ברכה (סי' רט"ז). ובביאור דעת המג"א י"ל ע"פ מה שנתבאר לעיל בדעת הרא"ש מהא"ר שהרא"ש לא הזכיר קליפות כיון דהם מרים, וכמו"כ י"ל, דתוס' לא הזכירו כיון שהם מרים ואינם ראויים לאכילה, ולכן דברו רק על גרעינין. וכ"כ החמד משה,

"מכאן יש ללמוד על כל גרעיני פרי וכו'", שגרעינין שהוזכרו בברייתא היינו של אגוזים וע"ז כתב הרא"ש אלמא פרי ניהו ואח"כ הוסיף ללמוד על כל גרעיני הפרות.

אבל העוללות אפרים ס"ל דאי"ז דיוק, דמש"כ מכאן יש ללמוד על כל גרעיני פרי היינו דקאי עמ"ש אלמא פרי ניהו (ולפמש"כ הצ"ח והאמת ליעקב בביאור דברי התוס', מש"כ התוס' "מכאן יש ללמוד על כל גרעיני פרי וכו'", באמת אין הכוונה דקאי עמ"ש בברייתא "קליפי אגוזים והגרעינין", דהברייתא מיירי בקליפת הגרעין ואילו התוס' איירי בתוך שלהם יעוי"ש ועי' בסמוך שהובאו דברי האמת ליעקב).

וס"ל לעוללות אפרים, דלאפוקי מהבנת העטרת תפארת ציינו התוס' בדיבור המתחיל גם קליפי אגוזים, לומר שגרעין ודאי לא היינו של אגוזים, דאם קליפות אגוזים חייבים ל"צ לומר את הפרי עצמו.

ובספר אמת ליעקב (לר' יעקב קמנצקי) כתב ליישב ע"פ הבנה מחודשת בדברי התוס' וז"ל, והנראה לי אם נדייק היטב בדיבור המתחיל של התוס' קליפי אגוזים והגרעינין חייבים בערלה דלכאורה היה להם לציין רק והגרעינין חייבין בערלה דפרי ניהו ומה זה שצינו גם קליפי אגוזים שאין לנו שום ענין בהם בדברי התוס'.

ולפיכך נ"ל דהתוס' וכן הרא"ש מפרשים דברי התוס' דה"פ קליפי אגוזים או קליפי אגוזין והגרעינין חייבין בערלה והיה קשה להם דבשלמא הגרעין אפ"ל דחייב בערלה לפי שהוא טפל לפרי משא"כ קליפת הפרי הא הוי טפל דטפל ומה"ת לרבותן אע"כ משום דהגרעין עצמו פרי הוא וא"כ הקליפה הוא שומר זהו לפענ"ד הפירוש הנכון בדברי התוס' והרא"ש. ע"כ.

והחיד"א ביוסף אומץ בדעת ה"ר יעקב בן מהר"ח אלפאנדרי הזקן יעוי"ש.

והנה יעוין בא"ר, שלא זו בלבד שנתבאר מדבריו שלא יוקשה על המג"א מדברי התוס', אלא כתב דאדרבא מתוס' משמע כמג"א יעוין לשונו שהובא לעיל. וצ"ב איך למד כן מדברי התוס' הרי אדרבא פשטות התוס' משמע להיפך וכמו שהבינו רוב האחרונים הנ"ל.

ונראה כוונתו, משום דתוס' כתבו בדיבור המתחיל של דבריהם גם קליפי אגוזים, ולכאורה אי"ז שייך לדברי התוס' והו"ל לציין בדיבור המתחיל רק גרעינין. אלא ע"כ דדבריהם בין על גרעינין ובין על קליפות כהבנת המג"א.

ובאמת צריך ליישב את דעת הט"ז והאחרונים הנ"ל שלמדו בתוס' דקאי רק על גרעינין, דא"כ למה כתבו בדיבור המתחיל של דבריהם גם קליפות.

ומצאתי בעוללות אפרים (סי' ו') שיישב קושיא זו וז"ל, ומה שצינו התוס' והמרדכי על קליפי אגוזים יל"פ משום דהו"א דגרעינין היינו גרעיני אגוזים ודומיהם שהם פרי גמור אלא מדנקט תחלה שאפילו קליפי האגוזים חייב א"כ ודאי דגרעינים לא קאי אאגוזים רק אגרעיני שאר פירות וכו', ובספר עטרת תפארת רצה לפרש דגרעינין היינו גרעיני אגוזים והקשה על התוס' וכתב דאפשר דהתוס' מפרשי אגרעינין דעלמא אך מדברי הרא"ש לא משמע כן. ואנכי לא ידעתי משמעות בהרא"ש, וברא"ש הלכות ערלה ביאר להדיא דגרעינין היינו של כל פירות. ע"כ.

והיינו, שבספר עטרת תפארת דייק מש"כ הרא"ש "אלמא פרי ניהו" והוסיף

מסתבר דדבריו במסכת ערלה הם עיקר ומסקנתו, ולא מה שכתב במסכת ברכות אגב גררא. אכן יש להעיר על הפר"ח דבטור סי' ר"ב הביא דהרא"ש ס"ל כר"י ולא כרשב"א, ומוכח דהרא"ש לא חזר בו בערלה אלא אדרבא חזר בו בברכות].

ובא"ר (הובא לעיל) תירץ דבאמת ס"ל לרא"ש דגם גרעינין מרבינן מקרא וכמו קליפות, ומש"כ בברכות אבל גרעינין וכו', ולא כתב כן גם על קליפות, היינו משום דבד"כ קליפות הם מרים ולכן לא מיירי בהם הרא"ש, אבל באמת אין חילוק בין גרעינין לקליפות ותרויהו ילפינן מקרא דהם פרי וכמו דס"ל למג"א. וכ"כ החמד משה בדעת המג"א די"ל לגבי מה שתוס' הזכירו רק גרעינין ולא קליפות.

ובעוללות אפרים (סי' ו') כתב לתרץ וז"ל, ועיינתי בהרא"ש ולא קאי אגרעינין לחודיה רק על כל מה שנזכר במשנה שם דאסורים בערלה משום דכתיב "את" וי"ל דלא קאי אדסליק מיניה. עכ"ל.

ויעוין בפתח הדביר (סי' רט"ז) שג"כ רצה לתרץ כמ"ש העוללות אפרים (ועיי"ש עוד משכב"ז), אך שוב דחה תירוץ זה וז"ל, זה היה נראה ליישב דבריו שבברכות עם דבריו שבהלכות ערלה אל עמק שוה, אמנם אכתי קשה דבמסכת ערלה פ"א מ"ח כתב אדברי אר"ש ז"ל שם שכתב והגלעינים גרעין של כל פרי וז"ל דדרשינן את פריו הטפל לפריו ע"ש. הנה דבריו אלה לא מיתרצי דהרי הר"ש איירי בגרעינין דמתני' לבד ולא הו"ל להרא"ש למיהב התם טעמא דטפל אלא דהווי פרי, אכן ראיתי בספר פי שנים הנדפס להרא"ש על סדר זרעים דפ"ק דערלה כתב כלשון עצמו שבהלכות ערלה, וי"ל דגם שם תרי מילי קאמר, ואסורין בערלה הוא מלתא באנפי נפשה ואקליפין קאמר, אלא

ויסוד דבריו שהוכחת התוס' קאי על מה שבתוך הגרעין וקליפת הגרעין חייבת בערלה מדין שומר כבר הצ"ח, אלא שלא כתב לפרש כוונת התוס' כאמת ליעקב עיי"ש.

ה. בסתירת דברי הרא"ש

ובגוף הסתירה שיש בין הרא"ש בסוגיין לרא"ש בערלה רציתי להרחיב קצת, דהנה לעיל הובא שמהרא"ש בסוגיין משמע לכאורה דגרעינין לא איתרבו מריבויא דקרא לחיוב ערלה אלא מסברא שהם פרי, ואילו מהרא"ש במסכת ערלה משמע דס"ל דגרעינין איתרבו מאת.

דהנה איתא בערלה (פ"א מ"ח) ענוקלות והחרצנים והזגים והתמד שלהם קליפי רמון והנץ שלו קליפי אגוזים והגרעינים אסורים בערלה. ע"כ. וכתב הרא"ש, אסורים בערלה. דרשינן את פריו לרבות הטפל לפריו. עכ"ל. הרי משמע דגרעינין מרבינן מקרא ודלא כמו שמשמע מסוגיין. ונתקשו בזה המעדני יו"ט (אות נ') ושו"ת פנים מאירות (ח"א סי' ס"ה) ושו"ת זרע אמת (ח"ג אור"ח סי' כ"ג) ועוד אחרונים.

כמה אופנים ליישב הסתירה ברא"ש

והנה הובא כבר מה שכתב המחציה"ש בדעת המג"א דדברי הרא"ש בערלה עיקר, דבברכות אין לשונו מבורר כ"כ.

ובפר"ח (ליקוטים) כתב שהרא"ש הדר ביה [ועיי"ש שכתב שהרא"ש בערלה הדר ביה וס"ל לרא"ש כרשב"א, ובשו"ת זרע אמת (ח"ג אור"ח סי' כ"ג) כתב עליו לא ידעתי מי לחשו לומר דדבריו בהלכות ערלה יהיו משנה אחרונה. ואולי י"ל בדעת הפר"ח, דס"ל דמסתמא הרא"ש כתב פירושו קודם על מסכת ברכות ואח"כ על מסכת ערלה, ועוד דעיקר הסוגיא היא במסכת ערלה, וא"כ

הנה לפי"ד הגאון צל"ח ז"ל הנזכרים אין
אנו צריכים לזה דהני תרי טעמי צריכי
לגרעינין, שהרי הסחוס הקשה נקרא גרעין
וגם האוכל שבתוכו נקרא בשם גרעין, ומאי
דכריך ותני בריש מלתיה להגרעין עם
הקליפין לחייבן בערלה מתורת שומר דיבר
על הסחוס הקשה משום דאינו אל שומר ולא
פרי, ומאי דקאמר תו אבל גרעינין מדחייבין
בערלה אלמא פרי ניהו דיבר על המוח
שבתוך הסחוס שגם הוא נקרא גרעין כנזכר
והוא נאסר מדין אוכל, וא"ש מאי דמסיים
דע"כ גרעיני פירות מברכין בפה"ע וכו'.
ומ"ש (הרא"ש) בהלכות קטנות ובמסכת
ערלה דחייב גרעינין היינו בתורת שומר,
איירי בסחוס הקשה ונמצא הכל מתוקן
בס"ד. עכ"ל.

ובספר אמת ליעקב (לר' יעקב קמנצקי)
כתב לתרץ, דהברייתא שמוכרת
בברכות מדברת בגרעינין הראוים לאכילה
ולכן הם חייבים בערלה בלא שום ריבוי
וברכתן בפה"ע, אבל המשנה בערלה
מדברת בגרעינין שאינם ראוים לאכילה
(ולכן הם פטורים מרביע), ולכן בזה כתב
הרא"ש דאיתרבו מקרא עיי"ש שהאריך
לבסס דבר זה.

והנה האמת ליעקב האריך להוכיח דהגמ'
בברכות לא הביאה את המשנה דערלה
אלא ברייתא חדשה, ויש להוסיף דיעוין בבי
שג"כ כתב דהגמ' הביאה ברייתא ובמור
וקציעה השיג עליו דהבי" לא דק דמתני' היא
במסכת ערלה יעוי"ש. אכן לפי מה שביאר
האמת ליעקב א"ש דברי הב"י.

[ויעוין בראש יוסף דף לו. (ובקיצור בא"א
סקי"ז) שכתב דמתני' דערלה מיירי
בגרעינין שאינם ראוים ותוס' מיירי במתוקים
עיי"ש. ויש לדון אם כוונתו כהאמת ליעקב
או שאן כוונתו שתוס' מעמידים את הברייתא

דבפירוש הרא"ש הנדפס בש"ס ליתא הכי
כנזכר. ע"כ.

והיינו, שיש ב' דברים מהרא"ש שנדפסו על
מסכת ערלה, יש את פירוש הרא"ש
על המשנה עצמה (הובא בהוצאת עוז והדר),
ושם י"ל כמ"ש העוללות אפרים דהרא"ש לא
קאי אגרעינין אלא על שאר הדברים שהובאו
במשנה, אמנם יש גם פירוש הרא"ש על
הר"ש (הובא בהוצאות הישנות), ושם קאי
על הר"ש שדיבר רק על גרעינין וא"כ א"א
לומר כתירוקן העוללות אפרים, זוהי טענת
הפתח הדביר.

עוד כתב הפתח הדביר ליישב לפי"ד
הצל"ח, שביאר דמה שכתבו התוס'
ושא"ר הנ"ל דיש לברך על גרעינין בפה"ע
כוונתם על גרעינין כמו של אפרסקים וכדו'
שיש בתוך הסחוס הקשה של הגרעין דבר
הנאכל, ועליו כתבו התוס' דיש לברך
בפה"ע. ולמדו זאת ממה שהמשנה כתבה
שהגרעינין חייבים בערלה, והיינוגם הסחוס
הקשה, והוקשה לתוס' ושא"ר הנ"ל מדוע
לחייבם בערלה הא אינם שומר לפרי, וע"כ
הבינו התוס' ושא"ר הנ"ל דהסחוס הקשה
שבגרעין חייב בערלה משום שהוא שומר
לאוכל שבתוך הגרעין, וא"כ מוכרח שהאוכל
שבתוך הגרעין הוא פרי ומברכין עליו
בפה"ע. עיי"ש.

ולפי"ז כתב הפתח הדביר ליישב וז"ל,
ועפי"ד הנחמדים הללו יתיישבו כל
דבריו בס"ד וכדאבאר אחת לאחת, הא
ברישא מ"ש במסכת ברכות דהגרעינין חייבין
בערלה משום דהוה שומר וכו' אבל גרעינין
מדחייבין בערלה אלמא פרי ניהו ע"כ
והוקשה להרב ל"חז"ל דבריש דבריו כריך
ותני גם לגרעינין בריבוי את הטפל לפרי
ובסו"ד כתב טעם לגרעינין דפרי ניהו, ויישב
טעמא לאו אגרעינין קאי כנזכר.

אינם ראויים לאכילה, יעוין בפמ"ג א"א סקי"ז ובראש יוסף לו. דקליפי רמון ראויים גם בלא תקון ע"י הדחק גדול. וע"ע חזו"א סי' ל"ג סק"ג.

אך בלא זה י"ל דלק"מ, דאע"פ דקליפי אגוזים ורמונים אינם ראויים לאכילה אלא לצביעה, מ"מ ע"י מה שחייבים בערלה חזינן דהם טפלים לפרי, דאל"כ וודאי דלא היו חייבים בערלה אפילו שראויים לצביעה. וא"כ יש לנו לומר, דאף דאם אינם ראויים לאכילה אינם חייבים בברכה כמובן (ואף אם מתקן ע"י מג"א סק"ה), מ"מ אם ראויים לאכילה הו"ל בכלל הפרי וברכתם בפה"ע דהם טפלים לפרי.

ובן נראה שהבין המחציה"ש, דיעו"ש שהביא את קושית האחרונים על תוס' איך יתכן שגרעינין חייבים בערלה, הא חזינן במסכת ערלה (פ"א מ"ח) דמותרים ברבעי. וכתב לתרץ דמתני' דערלה מיירי בקליפות וגרעינין שאינם ראויים לאכילה והתוס' למדו מזה שגרעינין הראויים לאכילה ברכתם בפה"ע יעיי"ש, ולכאורה יפלא איך ילפינן דבר זה כיון דבמתני' לא מיירי באופן זה כלל, אע"כ כנ"ל.

ויעוין בחמד משה הנ"ל שכתב, שבמג"א והט"ז גם שניהם מבואר דקליפות חייבים בערלה רק מפני שראויים לאכילה ותמה עליהם כנ"ל, והנה גם אם כן דעתם י"ל כנ"ל דקליפי אגוזים ורמונים ראויים לאכילה, אכן לכאורה י"ל דגם המג"א והט"ז לא נתכוונו שחיוב ערלה רק משום שראויים לאכילה, ומה שדנו אי ילפינן לברכה היינו כנתבאר די"ל דחזינן דהקליפה טפילה לפרי וא"כ באופן דראויה לאכילה יש לדון הקליפה כפרי לברך בפה"ע, ופליגי בזה המג"א והט"ז.

בגרעינין ראויים לאכילה אלא שמעצם מה שגרעינין חייבים בערלה חזינן דטפלים לפרי וא"כ בראויים ברכתם בפה"ע, וכמו שיתבאר בסמוך בדעת המחציה"ש. ויעוין שם בראש יוסף שמשמע קצת דס"ל דהגמ' בברכות הביאה את המשנה דמסכת ערלה ולא ברייתא חדשה ולפי"ז אינכוונתו כהאמת ליעקב ויל"ע]

ו. קושיא על שיטת המג"א

והנה יעוין בפנ"י ובנחל"ד, שהוכיחו דא"א ללמוד מברכה לערלה לענין קליפות, דהא קליפות אגוזים ודאי לא ראויים לברך עליהם בפה"ע דאינם מאכל אדם והם ראויים רק לצביעה ובכ"ז איתרבו לענין ערלה. וא"כ מוכח כט"ז שדברי התוס' אמורים רק על גרעינין מדחייבים בערלה בלא שום ריבויא דקרא.

ועי' בפמ"ג (משב"ז סי' ר"ד סקט"ו) שכתב וז"ל, ומ"ש קליפי אגוזים ואפשר דבעודם ירוקים קאמר. ע"כ. ונראה דהוקשה לו כנ"ל, איך שייך לומר דילפינן מערלה לברכה לענין קליפות, הא אפילו קליפי אגוזים חייבים בערלה וודאי דא"א ללמוד דהם חייבים בברכה. וע"ז תירץ דאפשר דקליפי אגוזים היינו בעודן ירוקים שהם ראויים לאכילה, ובאמת עליהם יש לברך בפה"ע דילפינן ברכה לערלה.

אמנם יעוין בחמד משה שהקשה דאיך יתכן לומר דבכה"ג שהם רכים קודם בישולם יהיו נחשבים הקליפות פירא, דהא גוף הפרי עדיין לאו פירא הוא. ועוד דקליפי רימון ג"כ נזכרו במשנה וכמדומא שהם לא ראויים לאכילה אלא לצביעה בלבד.

ביאור דעת המג"א

והנה, מה שהקשה החמד משה דקליפי רמון

פרי (וא"כ ה"ה לקליפות) לק"מ. וזה ראיה לשיטת המג"א.

ח. נ"מ בין המג"א לט"ז

ולסיום רציתי להוסיף, דמלבד הנ"מ שיש בין המג"א לט"ז בברכת קליפת הפרי והאם יש ברכת הריח על ברכת הפרי, גם יש ביניהם נ"מ נוספת, דלהבנת הט"ז בתוס' דגרעינין חייבים בערלה מסברא שהם פרי, ולא מכח ריבוי דטפלים, א"כ דוקא גרעינין מתוקים שראוים לאכילה חייבים בערלה וכמ"ש החזו"א בהשמטות לס' קנ"ה, אבל להבנת המג"א דגרעינין איתרבו מקרא מכח טפילותם לפרי, א"כ גם אם הם לא ראויים לאכילה אלא רק לצביעה ג"כ חייבים בערלה (עי' משנ"כ לעיל אות ו').

העולה מהדברים: דנחלקו האחרונים בכוונת התוס' האם גרעינין איתרבו מקרא לחיוב ערלה ובכ"ז לומדים מזה דגם לענין ברכה הוא פרי, או שכוונת התוס' דגרעינין חייבים בערלה מסברא שהם פרי ולכן ילפינן לברכה. והובאו ראיות לכאן ולכאן.

ונ"מ האם קליפות דאיתרבו מקרא לענין ערלה חשיבי פרי לענין ברכה. וכן האם יש ברכת הריח על קליפת הפרי.

עוד נתבאר שיש בזה נ"מ אם יש חיוב ערלה בגרעינין הראוים לצביעה.

ז. בירושלמי מפורש דגרעינין איתרבו מקרא

והנה הגר"א בשנות אליהו (ערלה פ"ג מ"א) הביא דבירושלמי מפורש דגם גרעינין איתרבו מקרא וז"ל, ירושלמי וערלתם ערלתו את פריו אית תני תניא בסמוך לפריו אית תני תניא בעורל את פריו (פי' שומר לפרי וסותם אותו מבחוץ) מ"ד בסמוך לפריו קליפין וגרעינין במשמע ומ"ד בעורל לפריו קליפין במשמע ולא גרעינין ופריך וגרעינין מנין (שיהא אסור) הוי סופה מימר את פריו הסמוך לפריו אית דבעי נשמיענה מן הדא וערלתם ערלתו את פריו בעורל את פריו ופרי ערלו. ע"כ.

ראיה למג"א מהירושלמי

והנה יעוין בשנות אליהו שם, שהקשה מהירושלמי הזה על התוס' וז"ל, ומשמע מכאן שגרעינין עצמה אינה פרי כו' ומזה ראיה לרשב"א שפסק לברך על הגרעינין בפה"א ולא כתוספות בס"פ כיצד מברכין שכתבו לברך על הגרעינין בפה"ע שהוא פרי וכאן הוא בהדיא שאינו פרי כלל. ע"כ.

והנה קושית הגר"א על התוס' היא לפי איך שהבין כט"ז דלתוס' גרעינין לא איתרבו מקרא, אך למג"א דכוונת התוס' דאדרכא מריבויא דקרא ילפינן דגרעינין הם



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

גדר מלאכת מבשל

הנה נראה לבאר כמה הלכות מחודשות בפרטי דיני מלאכת מבשל על פי באור גדר המלאכה.

כשנצטנן, אבל דבר לח בדרך כלל אינו נהפך להיות ראוי לאכילה ע"י הבישול ולכן אין פעולת הבישול ניכרת בו כשנצטנן, בדבר שהוא נוזלי עיקר חשיבות הבישול היא חימום התבשיל, ולפי זה בכל דבר לח צונן יש חשיבות בישול בחימומו, זה ההבנה הפשוטה בדעה זו. אבל רבינו ירוחם חידש תנאי נוסף בזה והוא שכל האיסור בלח שנצטנן זה רק אם התבשיל מצטמק ויפה לו, אבל מצטמק ורע לו אין בו בישול אחר בישול כלל, וכך פוסק השו"ע בסי' שי"ח סעיף ח'. וזה דבר מחודש לדינא שיוצא מתוך דעה זו דלא עצם החימום של לח שהצטנן הוא התוספת בישול שיש בדבר לח, אלא רק אם מועיל הבישול הנוסף לעשותו מצטמק ויפה לו. ויש בזה קושי להבין את גדר האיסור, הרי בשעה שהתבשיל רותח אין בהנחתו על האש איסור בישול אע"ג שבזה שהוא מונח על האש עוד שעה ארוכה הוא מוסיף שבח של מצטמק ויפה לו! וא"כ מוכח שהמצטמק ויפה לו אינו מלאכת מבשל, ולכאורה מוכרח מזה שטעם האיסור בלח שהצטנן הוא משום שעיקר שבחו של הלח הוא כשהוא חם אבל כשנצטנן לא מינכר בו מה שהיה פעם מבושל, ולכן כל האיסור הוא מה שמחמם את הלח, וא"כ קשה מדוע שיהיה פטור אם מצטמק ורע לו, הרי השבח הוא במה שחימם את התבשיל והפך את

א] החילוק בין תולדות האור לתולדות חמה

א] מבואר במשנה במסכת שבת [דף לח:]: שהמבשל בתולדות האור כגון גלגל ביצה בצד המיחם אסור מדאורייתא, ולכן אם טיגן ביצה על מחבת שהוחמה על האש חייב חטאת, אבל מי שגלגל ביצה על מחבת שהוחמה בשמש אינו עובר איסור דאורייתא של בישול, דחייב בישול הוא דוקא באש ובתולדותיה ולא בחמה ובתולדותיה. ודין זה צריך באור מה הטעם שבתולדות האור יש איסור דאורייתא של בישול ובתולדות חמה אין איסור, דהניחא כשאופה כנגד החמה עצמה אפשר לומר שניכר באפיית פת ההבדל בין מאפה תנור לאפייה כנגד החמה, אבל בתולדות האש, וכגון שמטגן על מחבת חמה, הרי לא ניכר על המחבת היאך נתחממה ע"י האש או ע"י החמה, וא"כ מ"ט שיהיה חילוק ביניהם באיסור מבשל.

ב] השיטות דיש בישול אחר בישול בלח רק במצטמק ויפה לו

ב] הנה דעת הרבה ראשונים דהדין שאין בישול אחר בישול הוא רק בדבר יבש, אבל לח שנצטנן יש בו איסור בישול אחר בישול, ובפשטות הסברא היא משום דבדבר יבש מורגש בו הבישול גם אחרי שנצטנן, וכגון בשר חי שנתבשל ניכר היטב פעולת הבישול שבו שנעשה ראוי לאכילה גם

הנזול ממים קרים למים חמים [שעכשיו אפשר להכין תה חם], ומה הטעם לפטור על חימום מים בטענה שאם היה משאיר אותם על האש היו מצטמק ורע לו, הרי הנאתו היא עכשיו במה שהם חמים, וצע"ג.

עוד יש להעיר דהנה בדין מצטמק ויפה לו מבואר בגמ' דמשתנה הדין בין אדם לאדם, דהיינו באותו תבשיל עצמו יכול להיות חילוק שאצל אדם אחד זה מצטמק ויפה לו ואצל אחר זה מצטמק ורע לו, דאיתא בגמ' [לז:]: דתבשיל בשרי (עם לפת) הוא מצטמק ויפה לו, אך מוסיפה הגמ' - לא אמרן אלא דלא קבעי ליה לאורחין, אבל קבעי ליה לאורחין מצטמק ורע לו - ופרש"י - לאורחין צריך חתיכות חשובות לשום לפנייהם, ואין דרך כבוד בתבשיל המצטמק שאין הבשר ניכר בו - הרי לנו שבדין מצטמק ויפה לו הדבר תלוי בכל מקרה לגופו. [ור"ן זה הובא במ"ב בס"י רנ"ג סק"ח ובשעה"צ שם סק"ט]. והנה כל זה מובן בחשש חיתוי שיש כאן טירדא מצד בעל הקדירה שנצרך לבשלה ולכן זה תלוי מה הוא צריך האם רוצה הוא שהקדירה תצטמק (ואז יש חשש חיתוי), או שאינו רוצה שיצטמק ואז לא חיישינן שיחתה, אבל לגבי איסור דאורייתא של בישול לח שהצטנן לא מסתבר שיהא חילוק בין אדם לאדם, שבאותו תבשיל ממש אצל אדם אחד יש איסור בישול ואצל אחר לא יהיה בו איסור בישול, וכי הצורך לאורחים יגדיר את העשייה אם היא מלאכת בישול בתבשיל או לא?

וקטומה ונטל הקדירה מעליה אפילו בשבת מותר להחזירה כל זמן שהיא רותחת ועודה בידו ולא הניחה על גבי קרקע ודעתו להחזירה - ומוסיף הרמ"א - ודוקא שהתבשיל מבושל כל צרכו - עכ"ל הרמ"א, והמקור לתוספת זו הוא מדברי הב"י בבאור דברי הטור, שהב"י הוסיף לתנאי חזרה שכשרוצה להחזיר את הקדירה שנטלה מן האש בעינן שתהיה מבושלת כל צרכה, וביאר הב"י שהרי דעת הטור שיש איסור בישול גם במאכל המבושל כבר כמאכל בן דרוסאי אם מוסיף בבישולו שיהיה מבושל כל צרכו, וא"כ אם יחזיר קדירה שאינה מבושלת כל צרכה הרי עובר בזה איסור דאורייתא של בישול, אלא ודאי דכל ההיתר של החזרת הקדירה איירי במבושלת כל צרכה, עכ"ל הב"י. אלא שיש לתמוה שהטור כשכתב תנאי חזרה הזהיר רק שהקדירה תהיה רותחת אבל לא הזהיר שתהא מבושלת כל צרכה, ולא מצאנו בראשונים שיהיו שכיחין את הקדירה יבדוק היטב שאין איזה חתיכת בשר שלא נתבשלה כל צרכה, או אלו שאוכלים את העצמות שיהירו להשגיח שהעצמות כבר התרככו עד שיעור שאין בהם איסור בישול, והרי אלו דברים מצויים שצריך להשגיח עליהם ולמה לא מצאנו בראשונים שיהירו על זה, והרי הטור כשפירט הלכות חזרת הקדירה על האש, הוסיף מדעתו אזהרה (שאינה כתובה בגמ') שיהיה מצד הלכות בישול שהקדירה לא תצטנן, וא"כ למה לא הוסיף הטור גם אזהרה זו שיבדוק שהקדירה כולה מבושלת כל צרכה?

ד] דין דעתו להחזיר בהחזרת הקדירה לכירה בשבת

ד] עוד דין יש בהחזרת הקדירה שניטלה בשבת מהכירה, שצריך שבשעה שנוטל את הקדירה מעל האש יהיה דעתו להחזיר, וצ"ע

ג] האם היתר החזרת הקדירה אל האש הוא דוקא במבושל כל צרכו

ג] הנה בדיני החזרת הקדירה אל האש כשניטלה מן הכירה בשבת כתב השו"ע בס"י רנ"ג סעיף ב' בזה"ל - כירה שהיא גרופה

כל החתיכה אפילו שלא נצלית כל צרכה רק כמאב"ד חייב. וכן פסק הרמב"ם בפ"ט הל"ה בזה"ל -הניח בשר על גבי גחלים... נתבשל חצי בישול מצד אחד פטור, עד שיהפך בו ויתבשל חצי בישול משני צדדיו- עכ"ל הרמב"ם. ולכאורה צ"ע הבאור בזה, דהרי אם החתיכת בשר היתה בגודל של גרוגרת והיתה נצלית כמאב"ד היה חייב משום מבשל, אלא שאם החתיכה היא גדולה צריך שתיצלה משני הצדדים, ולכאורה וכי משום שהחתיכה גדולה לא יתחייב על מה שנצלה ממנה כגרוגרת?

ז] טיחת בצק על גבי קדירה וותחת

ז] כתב השו"ע בסי' שי"ח סעיף ו' -כלי שיש בו דבר חם שהיד סולדת בו מותר להניחו בשבת על גבי קדירה הטמונה כדי שישמור חומו ולא יצטנן, ויכול לטוח פיו בבצק אם יש לו בצק שנילוש מאתמול (כדי שלא יצא חומו, מ"ב-) עכ"ל. והקשה רעק"א על דין זה, למה הטח בצק על פי הקדירה אין בזה איסור מבשל, שמא יועיל חום הקדירה לאפות את הבצק, והרי שיעור אפיית הפת הוא קרימת פני הפת (הנוגעת בתנור) וא"כ ניחוש כאן שהבצק הנוגע בקדירה הוותחת יגיע לשיעור קרימת פנים שנחשב אפייה?

ח] גדר מחודש במלאכת בישול

ח] ונראה לבאר בכל זה גדר יסודי בעיקר גדר המלאכה של מבשל, דהנה כתב הרמב"ם בפ"ט הל"ד מהלכות שבת אחד נתן את האור ואחד נתן את העצים ואחד

מה טעם דין זה לפי הסוברים שאיסור חזרה לכירה בשבת הוא משום שנראה כמבשל בזה שמניח מאכל על הכירה, וא"כ צ"ב מה שייך ב'מיחזי כמבשל' חילוק בין דעתו להחזיר או אין דעתו להחזיר וכי דעתו היא דבר שנראה לאחרים ששייך בה גזירה של 'מיחזי כמבשל'?

ה] איסור מגיס בקדירה מבושלת כל צרכה

ה] נקטינן להחמיר שלא להגיס קדירה שעומדת על גבי האש ממש, אפילו כשהיא כבר מבושלת כל צרכה, דאנו חוששים לדעת הכל-בו שסובר שיש בזה איסור דאורייתא, כמבואר במ"ב בסי' שי"ח ס"ק קי"ג. ובשעה"צ באות קמ"ח כתב -ולא אדע הטעם, דמאי עדיפא הגסה מבישול ממש, וכל הפוסקים מודים דמבושל כל צרכו אין בו משום בישול- עכ"ל. עוד תמיה יש בדעת הכל-בו דהשבתת שבת העיר אליבא דהכלבו שיש איסור הגסה בתבשיל שנתבשל כל צרכו האם יהיה אסור לסגור סיר פתוח, שהרי כיסוי הסיר במכסה נחשב כמו ניעור הקדירה והו"ל כמו מגיס, ודבר זה לא שמענו שיהיה אסור להחזיר כיסוי לקדירה שעומדת על גבי האש.

ו] אימתי מתחייב על צלייה כמאכל בן דרוסאי

ו] איתא בגמ' במנחות דף נז. דהצולה בשר בשיעור כמאכל בן דרוסאי אם נצלית החתיכה רק מצד אחד פטור, אבל אם נצלית

א. וכמו שכתב הברטנורא במשנה בפ"ז שמנתה את ל"ט המלאכות של שבת -והמגיס בקדירה והנותן כיסוי על גבי קדירה העומדת על האש חייב משום מבשל-

ב. עוד הקשה השעה"צ להשיטות דעירוי מבשל כדי קליפה, הרי העירוי ששוטף את הבשר בשפיכה אחת אינו מספיק לבשל כל צרכו אלא רק כמאב"ד וא"כ אין כאן איסור בישול שהרי הוי רק מצד אחד, ואינו חייב עד שיצלנו משני צדדים.

נתן את הקדירה ואחד נתן את המים ואחד נתן את הבשר ואחד נתן את התבלין ובא אחר והגיס כולם חייבים משום מבשל-עכ"ל הרמב"ם. משמע מפשטות לשונו ששייך להתחייב משום מבשל אע"ג שהוא עצמו לא התעסק עם המאכל המתבשל אלא הוא רק הכין והשתתף בעסק הבישול, ומוכח מכאן שמלאכת המבשל אינה הפעולה בחפצא של המאכל שיתחפך להיות ראוי לאכילה ע"י מעשה האדם, אלא גדר המלאכה היא בגברא שהוא יתעסק באומנות הבישול, ויכול להתחייב ע"י השתתפות וסיוע לכמה אנשים שבאו יחד לבשל, דהמלאכה אינה שהחפצא המתבשל ישתבח על ידו, אלא כל גברא שמתעסק בעסק הבישול חייב משום מלאכת מבשל. וכן מצינו בדברי הריטב"א שכתב שהגמ' שאומרת שרדיית הפת היא 'חכמה ואינה מלאכה' באה לחדש דלא תימא שהרודה את הפת יהיה חייב משום אופה, הרי לנו שהיה הו"א שהוצאת הפת מן התנור שהיא הפסקת האפייה [והיא פעולה הפוכה מהאפייה] הואיל והיא סיום הנצרך לגמר הכנת הפת וסיום האפייה, חזינן שגדר מלאכת בישול אינו בהפיכת החפצא להיות ראוי לאכילה אלא בהשתתפות בעסק הבישול.

ט] המחזיר קדירה אל האש אינו עושה 'מלאכה' של בישול

ט] ולפי זה נראה לומר דבר חידוש, דמי

שנוטל קדירה מהאש בשבת ומחזירה למקומה אינו חייב משום מבשל, אפילו באופן שהיא אינה מבושלת כל צרכה וע"י החזרתה אל האש מוסיפה להתבשל, דהואיל ומעשה ידיה אינו אלא להחזיר את הקדירה שנוטל למקום שהיתה מונחת מקודם [מתחילת השבת], מעשה כזה אינו מעשה מיוחד של 'אומנות הבישול' אלא סתם עשייה פשוטה להחזיר דבר למקומו, לכן אין כאן חיוב בישול, דהמלאכה מתייחסת למי שהעמיד אותה בהתחלה על האש ולא אל מי שנטלה והחזירה! ובזה מתורץ מה שהקשינו היאך לא הזהירו הראשונים שהתבשיל יהיה מבושל כל צרכו ואל יהיה שום עצם שלא נגמר בישולה או שום חתיכת בשרא דתורא שלא נגמר בישולו, דבאמת בהחזרת הקדירה אל האש אין איסור בישול בכה"ג. ודוקא כשנוטל דבר שאינו מונח על הקדירה ומניחו על האש בשבת עובר איסור בישול אפילו כשהוא מבושל כמאב"ד. ולכן הזהירו הראשונים רק שלא יוסיף כיסוי על הקדירה שזה הוספת דבר חדש שלא היה קודם, אבל החזרת הקדירה למצבה הקודם אין בו איסור בישול. וממילא מיושב הערת השביתת השבת אליבא דהכלבו אמאי אין איסור מגיס לכסות קדירה שנפתחה, ולפמשנ"ת כל החזרת קדירה למצבה הקודם אין בו חשיבות של מלאכה, ולכן מותר לכתחילה להחזיר את המכסה של הסיר למקומו.¹

ולפי חידוש זה נפיק דין חדש ומופלא, שדבר

ג. אמנם כל זה רק כשהקדירה כבר מבושלת כמאב"ד (דראויה לאכילה ע"י הדחק) אז אפשר לדון את מעשה ידיה כהחזרת הקדירה למקומה ולא כבישול, אבל אם אינה מבושלת כלל יש לומר דאז יש חשיבות למעשה ידיה, שכשמחזיר את הקדירה שאינה ראויה לאכילה וע"י נעשית ראויה לאכילה אי אפשר להחשיב את מעשהו ככלום אלא יש כאן בישול ממש, ולכן בזה לא הקילו הראשונים להחזיר הקדירה למקומה. (ויש לפלפל לפי"ז בל' המשנה - אין נותנין ביצה בצד המיחם בשביל שתתגלגל, ובהמשך המשנה כתוב - אין טומנין בשביל שתצלה, ושינתה המשנה בין הרישא לסיפא, ויש לומר דברישא יש לדייק שאם כבר הביצה היא מגולגלת אז מותר לו ליטול את הביצה ולהחזירה לצד המיחם אפילו שבכך היא מוסיפה להצלות! משום

שנתבשל כמאב"ד לפני שבת ויטול אותו בשבת ויניחו על האש יעבור איסור דאורייתא של בישול, אבל אם הדבר הזה עצמו היה על האש בתחילת שבת והוא נוטל אותו ומחזירו בשבת אינו עובר שום איסור, הואיל ורק מחזיר הדבר למצבו הקודם.¹ ולפי זה יש לנו באור נפלא להך דינא דבעינן 'דעתו להחזיר' והוא דכל מי שנוטל קדירה מן האש אם לא תהיה דעתו להחזיר דומה הוא למי שמחליט בשבת עצמה להניח על האש תבשיל שנתבשל רק כמאב"ד ועובר בזה איסור בישול, אבל כשדעתו להחזיר אין בזה איסור בישול שהרי מותר להחזיר המאכל למקום ממנו נלקח, ונמצא דהדעת להחזיר יש בה חילוק בהלכות מלאכת מבשל, וא"ש גם לפי הראשונים שאיסור חזרה הוא משום מיחזי כמבשל, ודו"ק.

י באור החילוק בין תולדות האור לתולדות חמה

י ובזה יש לבאר את החילוק בין תולדות חמה לתולדות האור, שעיקר החילוק הוא שההתעסקות החשובה של אומנות הבישול

היא דוקא באש שזה צורה של חום שהאדם שולט בו לכבותו ולהגביהו ולשנותו לפי הנצרך לו לאפייתו, ולכן נקבעה ההלכה שדוקא ההתעסקות באש ובתולדותיה היא צורת המלאכה של בישול, אבל השתמשות בחום השמש אינה צורת המלאכה, ולכן גם השתמשות בתולדות החמה אע"ג שלא ניכר בחפצא של המחבת שהתחממה בשמש, אבל כבר נקבע (מצד הגברא) שה'מלאכת מחשבת' של בישול היא דוקא באש ולא בחמה, מפני שהיא מקור חום שאינו נוח להשתמשות, ודו"ק.²

יא טעם הפטור בצולה כמאב"ד מצד אחד

יא ולפי זה יש לומר דהטעם שאינו חייב בצולה בשר כמאב"ד מצד אחד, הוא משום דבכה"ג חסר כאן בחשיבות של הבישול, דכשיש לאדם חתיכה גדולה של בשר אין חשיבות בהתעסקות של צליית חלק מחתיכת הבשר, שהרי משאיר את החלק השני חי שאינו ראוי לאכילה, ולכן אפילו שאם החתיכה היתה רק בגודל כגרוגרת היה

שאחרי שכבר נתבשלה כמאב"ד מותר להוסיף בבישולה עד שתצלה (!)

ד. אפשר לומר שיש הבדל בין מלאכת בישול לשאר מלאכות שבת: מחמת שמלאכת בישול אינה עשייה גמורה של הגברא, אלא רק מניח על גבי האש והדבר נעשה מעצמו בהמשך הזמן, והרי מבואר בגמ' [בדף ד.] שאם הניח פת לאפותה ולאחר זמן נטל אותה מן התנור קודם שנאפתה תיקן בזה את האיסור, מוכח שאין זה דומה לזורע שעצם נתינת הזרע באדמה היא מלאכת זורע, משא"כ במבשל בעינן גם את מה שהעשה אח"כ ע"י האש כדי להתחייב על המלאכה. והואיל ועיקר המלאכה נעשית ממילא לכן צריך שתהיה פעולת הגברא שעושה בתחילת האפייה עשייה חשובה יותר משאר מלאכות. (ועד"ז אפשר לדייק את המשנה בדף לט: שאומרת - אין נותנין ביצה בצד המיחם בשביל שתתגלגל - וראיתי מעירים שהיתה המשנה צריכה לכתוב את איסור בישול בלישנא דאין מגלגלים את הביצה בצד המיחם, וזה כמו שהמשנה תכתוב את איסור בישול בזה"ל - אין מעמידים קדירה על האש בשביל שתתבשל - ולכאורה זה לשון לא מדויק לכתוב איסור בישול, אבל לפי מה שנתבאר יש לומר דברקדוק כתבה המשנה את מלאכת בישול כעשייה של הגברא ולא דיברה על החפצא המתבשל, ודו"ק.)

ה. ובזה מיושב מה ששמע בר"ן (בסוף מסכת ע"ז) דיש צד לחייב המולח בשר בשבת משום מבשל, הואיל ומליח הרי הוא כרותח, והרי כח הבישול של מלח רחוק טובא מבישול באש, ולא גרע ממבשל בחמה, ומה צד יש לחייב על זה משום מבשל? אבל לפמשנ"ת י"ל דדוקא חמה היא דבר שאינו טוב להשתמשות של בישול, אבל מלח הוא כח בישול מעליא ולכן יש צד שיהיה בו מלאכת מבשל.

חייב על צלייתה זה משום שאז אין חסרון בעשייתו, אבל כשהחתיכה גדולה יש כאן חסרון וגריעותא במה שאוחז בחתיכת בשר גדולה ואינו מבשל אלא חלק ממנה, ולכן אינו חייב.

יב] סברת רבינו ירוחם דדוקא במצטמק ויפה לו יש בישול אחר בישול בלח

יב] ודעת רבינו ירוחם שאם התבשיל מצטמק ורע לו אין בו איסור בישול, אפשר לבאר שתבשיל כזה שהנחתו על האש אינה משביחה אותו אז כבר אין בו 'אומנות הבישול' ונשאר רק לחממו שלא יהיה קר, ומעשה פשוט כזה של חימום התבשיל לבד אין בו חשיבות מלאכה. ורק כשיש תבשיל שחימומו משביח אותו, אז יש חשיבות בהתעסקות בתבשיל הזה לחממו ולהשביחו שיהיה מצטמק ויפה לו, ובכח"ג יש חשיבות 'מלאכת מחשבת' בבישול הלח שהצטנן, ולכן מתחייב עליו כבר בתחילת הנחתו על האש, אע"ג שמתעסק רק בחימומו, מ"מ יש כאן מעשה בישול ולכן מתחייב עליו כבר מהשבח של הפיכתו מצונן לרותח.

ולפי זה שעיקר האיסור של בישול אחר בישול בלח הוא דוקא במלאכה חשובה של השבחת התבשיל הלח (מצד התעסקות הגברא), אפשר לומר שבאמת הדבר תלוי לפי צורך כל אדם ואדם, וכמו שהבאנו מהגמ' בשבת שמי שנצרץ לאורחים ואינו רוצה שהתבשיל יצטמק אז כלפיו מעשה הנחת הקדירה על האש אינו אלא

חימום התבשיל, שהרי אין בו שבח וחשיבות מפני שאין רצונו שיתבשל התבשיל ויצטמק, ולכן יהיה מותר לו לחמם, אבל אצל חברו שאין לו אורחים ורצונו שהתבשיל יצטמק לכן הוא מעשה חשוב ולכן אית ליה איסור בישול, ודו"ק.

יג] טעם ההיתר לטוח בצק על קדירה רותחת

יג] והנה לפי יסוד זה שההגדרה של מלאכת בישול היא עשיית הגברא מעשה חשוב של בישול, אפשר לומר שכשמשתמש בבצק לטוח פי הקדירה הואיל וטח את הבצק רק כהשתמשות בו כמו כלי בעלמא, ולא עושה מעשה חשוב של אפייה כלל הלכך אין בזה כלל איסור מלאכת בישול, דבמלאכת בישול צריך את ההתעסקות של הגברא במעשה חשוב ומיוחד של בישול, ואינו דומה לשאר מלאכות שבהם עיקר המלאכה הוא מה שנפעל בחפצא ולכן בהם אם יש חשש שתיעשה מלאכה בחפצא יש בזה איסור, אבל כאן שהעיקר הוא מה שהגברא בא לעשות, והואיל וטיחת הבצק מוכח מתוך מעשהו שאינו מתעסק באפיית הבצק אלא בסתימת הקדירה לכן לא חוששים שמה יאפה הבצק דגם אם יאפה אין זה נחשב 'מלאכת מחשבת' של בישול, ודו"ק. ועפי"ז יש לדון בנתינת מים ורתחים לכוס פלסטיק שיש שחששו בזה שריכוך הפלסטיק נחשב כבישול, דאולי אין לחשוש בזה למלאכת בישול, הואיל ומעשה זה אינו שייך לאומנות הבישול, וניכר שאינו אלא משתמש בכוס ולא מתעסק בבישול, ודו"ק.¹

1. אמנם אין סברא זו ברורה להתיר משום די"ל דהיכא שזה פסיק רישיה לא תועיל סברא זו להתיר, דבדין של השו"ע של טיחת בצק אולי לא איירי באופן שיש חום חזק שזה פס"ר שיגרום קרימת פנים כעין אפייה לבצק, וצ"ע.

הרב אהרן ויזר

בגזרת שמא יסחוט [ובעניין סחיטה בשער]

בענין כיסוי כלי שיש בו מים בבגד

א [איתא בשבת מ"ח א' דרבה איקלע לבי ריש גלותא, וראה שהעבד פורס בגד על הקנקן ומניח עליו הכוס, וגער בו רבה כדי שלא יבא לידי סחיטה, והקשו שם מאי שנא מפרונקא שהוא בגד שרגילין להניח על הגיגית, ותירצו דהתם אינו מקפיד עליו לסחטו.

עוד איתא בשבת קמ"ח ב' ובביצה ל' א', שלא תקנו לפרוס בגד על הכד ביום טוב, שמא ירטב הבגד במים ויבא לידי סחיטה.

ומבואר שגזרו חכמים שלא לכסות כלי שיש בו מים בבגד, שמא ירטב ויבא לידי סחיטה, [ואף שיש לדחות דהא דדף מ"ח לא אסרוהו אלא בבית ריש גלותא, וכדאיתא בפסחים מ' ב' דמשום שמצויין שם עבדים מחמירין טפי, והא דדף קמ"ח ודביצה יש לדחות שרק לא רצו לתקן כן - כדי שלא יבא לידי מכשול, ולא הוי גזירה גמורה, מכל מקום הראשונים נקטו שהוא איסור גמור, וכנראה סברי דלא הוה ליה לרב אשי כל כך למיסתם איסורו, אם אינו איסור כללי].

והנה בשבת דף מ"ח א' מבואר בלשון הגמ' דהניח גם הנטלא שדולין בו המים על הבגד שפרס, ופירש הר"ח שם דהכוס מרטיב את הבגד [וכן פירשו היראים ורבינו פרחיה], ובספר הישר (סימן רפ"ג) פירש שהנטלא מכבידה את הבגד ונשרה במים, [וכן פירש מיוחס להר"ן], ולכאורה משמע דרק בכהאי גוונא שמניח הנטלא אסרו רבה.

אמנם בקושיית הגמרא שם מאי שנא מפרונקא, לכאורה משמע דמקשה מהכיסוי שמכסין בו הכלי גם בלא הנחת נטלא, [ובתוס' כתבו בשם הר"ח וכן הוא ברשב"א ור"ן והשלמה, דפריך מהא דדף קל"ט ב' דשרי כיסוי פרונקא, ושם לא נזכר כלל נטל (וכן הוכיח הגרע"א בגליון השולחן ערוך סימן ש"כ סעיף ט"ו)], ולכאורה צריך לומר שלא נקטו הנחת הנטלא אלא לרווחא דמילתא דאז קרוב איסורו טפי, ומכל מקום פשיטא לן דגם בלא הנחת נטלא אסור, וכן חזינן גם בשבת קמ"ח ב' ובביצה ל' א', שאסרו הנחת סודר גם בלא נטלא עליו.

וכן לשון הרמב"ם בפרק כ"ב הלכה ט"ו 'אין מכסין חבית של מים וכיוצא בה בבגד שאינו מוכן לה, גזירה שמא יסחוט', ומבואר דפשיטא ליה דגם בלא נטלא אסור לפרוס הבגד, [וכן סתמו הראב"ן שם ו' והרוקח ס"ח ורבינו ירוחם נ"ב ח"ז ופסקי מהרי"ח ואהל מועד שער השבת ה' ג' והבתים].

אמנם לשון רבינו חננאל 'ואסר נמי למיפרס סודרא אפומא דכובא ולאנוחי נטלא אגביה' [וכעין זה לשון המאורות ומאירי], ולכאורה משמע שלא אסר אלא בגוונא שמניח הנטלא עליו, וכן כתב להדיא הריטב"א בדף קל"ט ב' שלא אסרוהו אלא משום הנחת הנטלא עליו, ולשיטתם לכאורה צריך לומר דקושיית הגמ' מאי שנא מפרונקא, היינו משום דרגילין גם כן להניח הנטלא עליו, וכן פירש להדיא הריטב"א בדף מ"ח, ונקט שם דקושיית הגמ' ממעשים שבכל יום שמניחין הנטלא על הפרונקא, ואף

מקפידין עליו כלל, [ואולי כעין מגבת בזמנינו שעומדת להרבה שימושים, ואין סוחטין אותה קודם נקיונה], ולכאורה לכולי עלמא שרי בזה, [ועיין עוד לקמן סק"ה בשיטת רבינו תם בפירוש הגמ', ובדין בגד שאינו מקפיד עליו].

בענין כניסה למים עם בגדים

ב [איתא בשבת קי"ג ב' דההולך בשבת ופגע באמת המים, עדיף לקפוץ מעליה ולא ליכנס למים, שמא ירטבו בגדיו ויבא לידי סחיטה, ולכאורה מצאנו מקור לזה במשנה קמ"ז א' דתנן 'אין יורדין לקורדימא', ופירש רש"י [בגמרא] והרא"ש ועוד ראשונים - דהיינו שאסור לעבור במקום שיכול להחליק למים שמא יפול למים ויסחוט בגדיו, [וכן פסק רבינו ירוחם נ"ב ח"ד והובא ברמ"א סימן ש"א סעיף מ"ו], עוד יש לדקדק מהא דתנן קמ"ז ב' 'מי שנשרו כליו בדרך במים מהלך בהן ואינו חושש', ומדנקט נשרו לשון דיעבד לכאורה משמע דלכתחילה אסור, אמנם יש לדחות דמתני' אורחא דמילתא נקטה.

ועיין בר"ח ובריי"ף וברמב"ם בדף קמ"ז שפירשו מתני' שם באופן אחר, ולשיטתם גם בהא דדף קי"ג לכאורה יש לומר דלא אסרו בגמ' כלל לעבור במים משום חשש סחיטה, אלא דנקטו דעדיף טפי לדלג על המים, וכן נראה להדיא בלשון הר"ח שם, ואולי כן דעת הרמב"ם שלא הזכיר כלל איסור לעבור במים בבגדיו, ואף שכתב בפרק כ"ב הלכה ט"ו דאסור לכסות כלי שיש בו מים בבגד, אפשר שלא החמירו כלל לאסור דרך הילוכו, אמנם שאר ראשונים פשיטא להו בהך דדף קי"ג דבגמ' נקטו איסור בזה, [ועיין עוד לשון הפרי מגדים סימן ש"א בא"א סק"ו שכתב דהיכא דאי

לשיטת רבינו חננאל גופיה דמקשה מפרונקא דדף קל"ט ב', צריך לומר דמקשה מדסתם שם להתיר אף שרגילין תמיד להניח הנטלא עליו, [וכן משמע קצת בסוף דברי הריטב"א שהעתיק גם דברי הר"ח].

ועדיין צריך עיון מהא דשבת קמ"ח והא דביצה שאסרו לפרוס סודר על הכלי - כששואבין המים ומביאין לבית, והתם וודאי אין מניחין הנטלא עליו, ואולי סברי רבינו חננאל ודעימיה שלא אסרו שם אלא בכלי מלא ובדרך הילוכו, שאז קרוב טפי שירטב הבגד על ידי נענוע הכלי גם בלא נטלא.

הטור בסימן ש"כ סעיף ט"ו כתב 'אסור לפרוש סודר על פי החבית, וליתן על גביו הכלי שדולין בו, שמא יבא לידי סחיטה', [וכעין זה כתב הטור בקיצור פסקי הרא"ש פרק ד' סימן ד'], והעתיקו השולחן ערוך שם, ולכאורה מבואר דפשיטא להו כשיטת הר"ח ודעימיה שלא נאסר פרישת סודר אלא כשמניחין הכלי על גביו, אמנם המשנה ברורה סקמ"ב דחק דמיירי בחבית ריקנית, אבל בחבית שאינה ריקנית גם פרישת סודר לבד אסור, [וכתבו בשם הגרעק"א ואינו לפנינו] וצריך עיון.

עוד מבואר בהך דשבת מ"ח א' בתירוץ הגמ' מפרונקא דבבגד שאין מקפיד עליו לסחטו מותר לפרסו על הכלי, ופירשו הראשונים דהיינו בבגד העומד לפרסו על הכלי, וכן פסקו הרמב"ם הטור והשולחן ערוך שם - דבגד העומד לכך מותר לפרסו על הכלי, אמנם לשון רבינו ירוחם נ"ב ח"ז דבגד שאין לובשין אותו מותר דאין מקפיד על טיבולו במים, וכבר תמה הבית יוסף על דברי רבינו ירוחם וכתב שאין דבריו מדוקדקין, ואפשר דכוונת רבינו ירוחם להתיר בבגד העומד לכל שימושי הבית ואין

ואז שייך לגזור שמא יעבירנו, ותירצו 'שאני התם מתוך שלא הותרה לה אלא על ידי מלבוש זכורה היא', והיינו דכיון שלא התירו לה לטבול בגדיה אלא בשינוי ובדרך לבישה, על ידי זה זכורה איסור טבילת כלים בשבת ויו"ט ולא תבא לטבולין בפני עצמן.

ואחר כך נקט שם רב יוסף דטעם איסור טבילת כלים שמא יסחוט, וגזרו כלים שאינם בני סחיטה אטו כלים שהם בני סחיטה, ואמרינן שם דאביי הקשה לרב יוסף כל הקושיות שהקשו על רבה ותירץ לו רב יוסף כמו שתירצו לרבה, ומבואר דהקשה אביי לרב יוסף גם מהא דנדה מערמת וטובלת בבגדיה אמאי לא גזרו שמא יסחוט, ותירץ לו דמתוך שלא הותרה לה אלא על ידי מלבוש זכורה היא, וכעין תירוצי הגמ' לרבה, [ואחר כך איתא שם עוד שיטות בטעם איסור טבילה].

ואם כן מבואר דלשיטת רב יוסף כבר תירצו בגמ' להדיא אמאי לא גזרו בנדה משום שמא יסחוט, דעל ידי השינוי שטובלת בבגדיה זכורה היא טעם האיסור דטבילת כלים ולא תסחוט, ואכתי יש לעיין אם גם לרבה [ולשאר אמוראי] יועיל השינוי דטובלת בבגדיה גם לחשש סחיטה, עוד יש לעיין לדעת רבה [ושאר אמוראי] אם מודים לדעת רב יוסף דבכלים בני סחיטה אסור גם משום שמא יסחוט, [אלא דבזה נחלקו עליו דאין גוזרים כלים דלאו בני סחיטה אטו כלים דבני סחיטה, ולכך הוצרכו לטעמים אחרים].

והנה לשון רבינו חננאל בתחילת הסוגיא שם דכל קושיית הגמ' מאי טעמא אין טובלין כלים בשבת - היא רק בכלים שאינן בני סחיטה [ואולי גרס כן], ולשיטתו משמע להדיא דבכלים דבני סחיטה כולי עלמא סברי כרב יוסף דאסור משום שמא יסחוט, ואם כן על כרחך דלכולי עלמא מהני סברא דעל ידי

אפשר עובר במים כיון שהוא בדרך, וצריך עיון דבלשון השולחן ערוך שם נראה להדיא לא כן, וכן דעת שארי אחרונים והמשנה ברורה סק"ט לאסור לעבור במים].

והקשו הראשונים דבהך דף קי"ג משמע דאסור ליכנס למים עם בגדים שמא יסחוט, ומאידך ביומא ע"ז ב' תניא דההולך להקביל פני אביו או פני רבו ביום הכיפורים עובר עד צווארו במים ואינו חושש [לרחיצה ביו"כ], [ומקור הברייתא בתוספתא שם פרק ד' הלכה ו'], עוד איתא התם דאף שומרי פירות עוברין עד צווארן במים ואין חוששין, ומבואר שם להדיא דעובר במים עם בגדיו, וקשה אמאי לא אסרוהו משום שמא יסחוט.

עוד הקשו הראשונים על הא דאיתא בביצה י"ח א' דנדה שאין לה בגדים [טהורים] מערמת וטובלת בבגדיה, אמאי לא אסרו עליה לטבול בבגדיה שמא תסחוט אותם.

[והנה לשיטת היראים הא דיומא וביצה מיירי בבגדי עור, ואפשר דלכך לא גזרו שמא יסחוט דאין סחיטה בעור, אמנם דעת כל הראשונים דאין להעמיד הא דיומא וביצה בבגדי עור וכמו שנתבאר בדיני כיבוס סק"ה].

והנה בביצה שם בדף י"ז ב' תנן דאין טובלין כלים בשבת ויום טוב, ובגמ' בדף י"ח האריכו בטעם הדבר, ורבה נקט שם דגזרו שמא יעבירנו ד' אמות ברה"ר, והקשו עליו מכמה אופנים שאסרו לטבול אפילו שלא שייך בהם שמא יעבירנו, ותירצו שגזרו אטו האופנים ששייך שמא יעבירנו, [ועיין שם בראשונים מש"כ אם חשוב גזרה לגזרה], והקשו מהא דנדה מערמת וטובלת בבגדיה - אמאי לא גזרו שמא תטבול אותם כדרכם -

מלבוש זכורה היא, דגם סחיטה מטעמי עיקר האיסור דטבילת כלים, אמנם אי נימא דשאר אמוראי לא סברי כלל דשמא יסחוט הוי טעם שלא לטבול כלים [ו-כפשטות הגמ' לפנינו], לכאורה לא שייך כל כך טעמא דזכורה, דאין שמא יסחוט מטעמי האיסור, אמנם לפי זה אכתי צריך לברר אמאי באמת לא גזרו בכל טבילת כלים גם משום סחיטה.

ובחידושי הרשב"א בביצה שם כתב להדיא דטעמא דזכורה מהני גם לסחיטה, [וכן הוא בהשלמה ומאורות והמכתם ומאירי שם, וכן הוא בראבי"ה סימן תשנ"ד ובאגודה סימן כ"ח וארחות חיים סימן ס"ח וכל בו סימן נ"ח ובמרדכי הנדמ"ח סימן תרע"ו, וכן משמע בחידושי הרא"ה], ומשמע דאזיל גם לרבה ולשאר אמוראי, [וכן הוא להדיא בלשון המאירי שם], וכן נראה בדברי הריטב"א בשבת קי"ג ב' שכתב דבנדה לא חששו לסחיטה משום טעמא דזכורה, ומסתימת דבריו משמע דאזיל ככולי עלמא.

ולכאורה כל תירוצא דזכורה שייך רק בהא דביצה שמשנה מרגילותה לטבול בלא בגדים וטובלת בבגדיה, אמנם בהא דיומא דעובר בבגדיו במים לכאורה אין שינוי כלל, ולא שייך כלל טעמא דזכורה, וכן חזינן בספר התרומה סימן רמ"ד [והועתק במרדכי רמז שפ"ט ובשבלי הלקט סימן ק"ט] שכתב טעמא דזכורה רק בהא דביצה ולא בהא דיומא, וכן כתב להדיא האור זרוע [סימן נ"ט ד"ה ולפי] דתירוצא דזכורה לא מתרץ הך דיומא, [וכן משמע בדברי הרשב"א והריטב"א בשבת קמ"ז א' שכתבו בהא דיומא תירוצא אחר].

אמנם הרא"ש ביומא פרק ח' סימן ד' ובתוס' הרא"ש ע"ז ב' כתב להדיא

דגם בהך דיומא לא חששו לסחיטה כיון שלא הותר לו אלא כדרך שהוא לבוש, וכן הוא בתוס' ישנים ובריטב"א שם בשם ר"י ובר"ן על הרי"ף שם, ולשונם שם מבואר דהיינו משום מה שאמרו ביומא שם דלא יוציא ידו מתחת חפת חלוקן, ומבואר דנקטי דמה שאינו מוציא ידו מתחת חפת חלוקן כבר סגי לזכור שלא יסחוט, אף שלכאורה אינו שינוי כל כך, [ולשון הרא"ש ותוס' ישנים לכאורה משמע דמעור טעם אסור להוציא ידו, וכן הוא להדיא בדברי הריטב"א עיין שם, אמנם בקיצור פסקי הרא"ש שם משמע דנקט דאסור להוציא ידו רק משום חשש סחיטה, ועיין עוד לשון רבינו ירוחם נתיב ז' חלק ב' וכל בו סימן פ"ג שכתבו דיש מפרשים דטעמא שלא יוציא ידו משום חשש סחיטה, וכבר עמד בכל זה בבית יוסף סימן תרי"ג].

ולשיטת הרא"ש ודעימיה צריך לומר דהא דאסרו בדף קי"ג לעבור באמת המים שמא ירטבו בגדיו, דכיון שאינו אלא מעט מים אין הדרך להגביה בגדיו, ולכך אין כאן שינוי כלל וחיישין שמא ירטבו בגדיו ויסחוט, [ולפי זה אם ילך על ברכיו וכדומה בגוונא שהדרך להגביה בגדיו - לכאורה חשיב שינוי כשלא יגביה ושרי].

בתוס' שבת קי"א ב' כתבו ליישב הך דביצה ויומא דלצורך מצווה לא גזרו שמא יסחוט, וכן הוא בתוס' כתובות ו' א' בתירוצ' הב', ובתוס' ר"פ ותוס' המיוחס לרא"ש ביצה י"ח א' ול' א', ובשיטה מקובצת ושיטה לחכמי איברא ביצה י"ח, ואגודה בשבת קי"ג ב' ותוס' ר"י הזקן בשבת קי"א א', וסמ"ג וסמ"ק בדיני סחיטה, ואהל מועד שער השבת ה' ג' וארחות חיים סימן כ"ב, ולכאורה מבואר דנקטי דתירוצא דזכורה לא נאמר בגמ' אלא לדעת רב יוסף, ולשאר אמוראי

לכאורה ליכא גזירת סחיטה כלל בטבילת כלים שהוא צורך מצווה.

[ויש לעיין לשיטתם לדעת רב יוסף בביצה דגזר שמא יסחוט גם במקום מצווה דטבילת כלים, איך יישב ברייתא דיומא דשרי לעבור במים, ואולי לשיטת רב יוסף לכולי עלמא צריך לומר דמהני שאינו מוציא ידו מתחת חפת חלוקו וכשיטת הרא"ש, וכנראה כן נקט בביאור הגר"א סימן שי"ט סקט"ז, אמנם אפשר שלא החמיר רב יוסף אלא בטבילת כלים שהדרך תמיד לסחטם מיד, או דנימא דסבר דטבילת כלים לטהרתם אינו מצווה כל כך.]

ובן כתבו בספר התרומה סימן רמ"ד [והועתק במרדכי שבת רמז שפ"ט ובהגמ"ר פרק ואלו קשרים ובשבלי הלקט סימן ק"ט] והאור זרוע סימן נ"ט ד"ה ולפי ליישב גם הך דיומא דלצורך מצווה לא גזרו, [ואף דנקטי שם בהא דביצה גם טעמא דזכורה, ומבואר כמו שנתבאר דגם לרב יוסף יש לומר דמודה לתירוצו זה].

וכבר הקשו בתוס' ישנים ובריטב"א ביומא שם על תירוצו זה, דבגמרא שם מבואר להדיא דגם שומרי פירות יכולים לעבור במים, ואטו התירו גם לצורך הפסד ממון, אמנם ברשב"א ובריטב"א בשבת קמ"ז א' כתבו דלא גזרו שמא יסחוט במקום צורך, וכנראה גם תוס' ודעימיה סברו כן, [ועיין עוד בתוס' רבינו פרץ ובתוס' המיוחסים לרא"ש ביצה ל' א', שכתבו ליישב דבאמת בגוונא דשומרי פירות צריכים להגביה בגדיהם, וצ"ע דהתם תנן להדיא דעוברין עד צווארן במים ואיך יכולין להגביה בגדיהם לגמרי, ועוד צריך עיון איך פירשו שם ההיא דלא יגביה ידו מתחת חפת חלוקו, ואי אינו מועיל לסחיטה על כרחך דאסור מטעם אחר - ואיך הותר בשומרי פירות, ועיין עוד

בשיטה מקובצת ביצה י"ח א' שכתב דהא דיומא יש ליישב דלא חששו לסחיטה כיון שאסור ליגע אצבעו במים ביו"כ, וכנראה הוצרך לתירוצו זה משום שומרי פירות, ולפי זה בשבת לא הותר שומרי פירות, אמנם לא מצאתי לו חבר בזה].

תוס' בכתובות ו' א' בתירוצו הראשון כתבו ליישב דהיכא שנכנס במים במזיד לא גזרו משום סחיטה, וכן מסיק בתוס' הרשב"א שם, [ולשיטתם גם כן מבואר דנקטי דתירוצא דזכורה לא נאמר בגמ' אלא לדעת רב יוסף, ולשאר אמוראי ליכא גזירת סחיטה כלל בטבילת כלים שטובלן במזיד], וכנראה כוונתם שלא גזרו שמא יסחוט אלא כשנפל הבגד למים בטעות ואז בהול לסחוט ושוכח שאסור לסחוט, אבל כשמכניס להדיא הבגד למים יודע מעיקרא ששבת הוא ומסיח דעתו מלסחוט הבגד, [וכן משמע ברוקח ס"ח שכתב דהך דביצה ויומא שרי משום דאינו מקפיד, וכנראה כוונתו דכל שמרטיב במזיד חזינן שאינו מקפיד עתה על רטיבותו], ולשיטתם מבואר דבהא דקי"ג שאסרו לעבור באמת המים שמא ירטבו בגדיו, היינו משום שאינו אלא חששא שירטבו בגדיו, וכלשון הגמ' שם זימנין דמיתוסן מאני מיא, ולפי זה בירטיב שם הבגדים להדיא שרי.

ולשיטתם צריך עיון דרב יוסף בביצה גזר שמא יסחוט גם כשטובל כלים במזיד, עוד צריך עיון דבאלונטית בשבת קמ"ז גזר תנא דמתני' שמא יסחוט אף שהרטיבו במזיד, וכבר עמד בזה בתוס' הרשב"א שם להדיא והועתק באור זרוע סוף סימן נ"ט [עיין בלשונו שם דלא ניחא ליה כשיטה זו] ובהגהות אשר"י כתובות בשם מהרי"ח, וכתב ליישב דבאלונטית כיון שאינו אלא מעט מים חיישינן טפי שמא יסחוט, וכנראה כוונתו דלכך אינו מסיח דעתו

בשם ר"י והר"ן] ביומא לא התירו לעבור במים עם בגדים אלא כשיש שינוי, וסגי השינוי שאינו מרים בגדיו, ולשיטתם אסור לעבור כשאין שינוי גם לצורך מצווה, ולא מצאנו איסור לעבור כשיש שינוי לצורך הרשות.

ולדעת תוס' שבת קי"א ב' לא הותר לעבור במים אלא לצורך מצווה וגם בלא שינוי מותר [וכן הוא בתוס' כתובות ו' א' בתירוק ה', ובתוס' ר"פ ותוס' המיוחס לרא"ש ובשיטה מקובצת ושיטה לחכמי איכרא בביצה, ואגודה ותוס' ר"י הזקן בשבת, וסמ"ג וסמ"ק בדיני סחיטה, ואהל מועד ה' ג' וארחות חיים סימן כ"ב, וכן הוא בספר התרומה ובמרדכי ובשבלי הלקט ואור זרוע], ולכאורה הוא הדין דשרי לצורך הפסד ממון וכן הוא ברשב"א וריטב"א בשבת.

ולדעת תוס' בכתובות בחד תירוצא [ותוס' הרשב"א] כל שנכנס במים במזיד לא גזרו שמא יסחוט, [ולדעת הר"ן והנ"י בשבת היינו רק בצירוף שזכור על ידי בגדיו].

הטור והשולחן ערוך ש"א סעיף ד' החמירו דלא הותר לעבור במים אלא לצורך מצווה וכשעושה שינוי בבגדיו, [וכן משמע ברבינו ירוחם נ"ב סוף חיד"ד], ומבואר דחששו גם לשיטת הרא"ש שצריך שינוי בבגדיו, וגם לשיטת רוב הראשונים שלא הותר אלא לצורך מצווה.

בענין סיפוג באלונטית וניגוב הידיים [ובדין מים מועטין]

[ג] איתא בשבת קמ"ז דמסתפגין באלונטית אחר רחיצה בשבת, ואף דלשון המשנה שם לפנינו ונסתפג לשון דיעבד, כבר כתבו הראשונים דלאו דווקא הוא ואפילו לכתחילה שרי, וכדאיתא להדיא בברייתא בגמ', [ולדעת

מהאלונטית ודעתו לקנח בה עוד אחר כך, ובטבילת כלים כתב דכיון דטרוד במצווה חיישין טפי שמא יסחוט, וכנראה כוונתו דאגב טירדיה בהלכות הטבילה ישכח ששבת הוא, ואולי יש ליישב עוד דבטבילת כלים ואלונטית רגילין לסחוט מיד ולכך גזרו בהם טפי, [ועיין עוד בלשון הר"ן והנימוקי יוסף בשבת קי"ג ב', שצירפו תירוצא דמכניס במזיד להא דאית ליה הכירא שלבוש בבגדיו, ולשיטתם לא קשה מידי מהא דטבילת כלים ואלונטית].

[והנה בשבת נ"ז א' מבואר דשרי לטבול בשבת עם תיכי חלילתא, ומבואר דלא גזרו שם שמא יסחוט, ולשיטת הרא"ש צריך עיון דהא ליכא שינוי, ולשיטת תוס' בשבת ודעימיה צריך עיון שאין מצווה בטבילת התיכי אם לא שמכוונת לטהרם, אמנם לשיטת תוס' בכתובות אתי שפיר שטובלתן מדעת, ואולי שם אין דרך לסחטן כלל אחר כך.]

והנה איתא בשבת ק"כ א' דטלית שאחז בה האור נותן עליה מים מצד אחר, ודנו תוספות שם אם אסור משום ליבון, ולכאורה משמע דלגזרת שמא יסחוט לכולי עלמא לא חיישין, ולדעת תוס' ודעימיה דשרי לצורך הפסד ממון יש לומר דלכך לא גזרו, ולדעת תוס' בכתובות גם כן ניחא שנותן מים מדעת, ולדעת הרא"ש ודעימיה אולי באמת אסור גם משום שמא יסחוט, וכן נקט המגן אברהם סימן שי"ט סק"א בדעת הטור דאסור ליתן שם מים שמא יסחוט, [ועיין עוד בביאור הגר"א שם ולעיל בדיני כיבוס סק"ט מה שנתבאר בזה], ואולי בדלקה התירו טפי כיון שבהול על ממונו ואתי לכבות בידיים וצ"ע.

העולה ממה שנתבאר:

ולדעת הרא"ש [ותוס' ישנים והריטב"א

ואינו צריך סחיטה כל כך, ולא נתפרש גדר מים מועטין לשיטתו, וסתמת דבריו לכאורה משמע דכל שעדיין מסתפגין בו אכתי חשיב מים מועטין.

ועיין בלשון הסמ"ג הלכות סחיטה שכתב דשרי נגוב ידיים במפה כיון שאינו מתכוון לכבס ואינו אלא מעט מים [ואינו אלא דרך לכלוך], והעתיק לשון זו מספר התרומה, ולכאורה כוונתו גם כן כדברי סה"ת - דטעמא דלא חיישינן לסחיטה משום דהוי מים מועטין, [ואין לומר דכוונתו דמשום דהוי מעט מים לא חשיב כיבוס, דאם כן אכתי לא ביאר כלל אמאי לא חיישינן שמא יסחוט], ובהגהות רבינו פרץ על הסמ"ק (עמוד רפ"ד) העתיק לשון הסמ"ג, [וכעין זה כתב במרדכי רמז ש"צ].

ובדברי הרשב"א ודעימיה לכאורה משמע דלא סברי התירא דמים מועטין, ממה שלא תירצו דלהכי שרי סיפוג באלונטית, אמנם אפשר דגם הם מודים שלא גזרו שמא יסחוט במים מועטין, ומה שהקשו באלונטית משום דסברי שפעמים שיש מים מרובין באלונטית, [וכלשון הגמ' בעשרה שנסתפגו דנפשי מיא], ואפשר שמהאי טעמא לא הזכירו כלל דין נגוב הידיים, דבזה פשיטא דחשיב מים מועטין ואין הדרך לסחוט, [וכן משמע לכאורה בדברי הריטב"א מ"ח א' שהתיר נתינת מים מועטין על הבגד לבטל מי רגליים ולא חשש כלל שמא יסחוט, אמנם אפשר דשם התיר לצורך מצווה וכשיטתו בדף קמ"ז דשרי לצורך].

אמנם עיין בתשב"ץ קטן סימן כ"ח שכתב בשם מהר"ם מרומנובורג דאסור לנגב כוס בשבת שמא יבא לידי סחיטה [או ליבון], ואפילו ידיים כתב שם שצריך לנגבם היטב זו בזו קודם שינגבם במפה שלא יבא לידי סחיטה [או ליבון], וכעין זה בשו"ת מהר"ם

תנא דמתני' יחיד שנסתפג אסור להביאה לביתו, ופירשו בגמ' דהיינו משום דחיישינן שמא יסחוט, ובגמ' מסקינן כמאן דשרי אפילו להביאה לביתו], וכן איתא בעירובין פ"ז ב' דהתיר רבי חנניא בן עקביא לאנשי טבריה להסתפג באלונטית בשבת.

וכבר הקשה הרשב"א ועוד ראשונים דכיון שאשכחן שגזרו שלא לפרוס בגד על כלי שיש בו מים שמא יסחוט, ושלא לעבור במים בבגדיו שמא יסחוט, [וכמו שנתבאר כל זה בארוכה], אמאי לא אסרו נמי עיקר הסיפוג באלונטית שמא יסחוט.

[ולשיטת תוס' בכתובות דהיכא שמרטיב הבגד במזיד לא גזרו שמא יסחוט לכאורה לא קשה מידי, אמנם כבר נתבאר לשיטתם דעכ"פ לתנא דמתני' - באלונטית גזרו טפי מפני שהוא מעט מים, ואפשר דמכל מקום מהני שמרטיב במזיד שלא לאסור עיקר הסיפוג, ורק כשמביאה לביתו חשש דאדהכי והכי סחיט ליה, וכן משמע ברוקח ס"ח שכתב דקינוח ידיים במפה וסיפוג באלונטית [והך דביצה ויומא שעובר במים בבגדיו] שרי משום דאינו מקפיד, וכנראה כוונתו דכל שמרטיב במזיד חזינן דאינו מקפיד על רטיבותו].

והרשב"א תירץ דכיון שאין דרך לרחוץ בלא סיפוג, אם אתה אוסר להסתפג באלונטית אתה אוסר עליו גם עיקר הרחיצה, ורחיצה לא אסרו חכמים כיון שאין הציבור יכול לעמוד בו וכדאיתא מ' א', והעתיקוהו הריטב"א והר"ן על הרי"ף ובחידושים והנימוקי יוסף.

בספר התרומה סוף סימן רמ"ד כתב דלא גזרו שמא יסחוט בסיפוג באלונטית וניגוב ידיו כיון שאינו אלא מים מועטין, וכנראה כוונתו דבמים מועטין מתנגב מאליו

הקל טפי שאינו חייב מדינא לנגבם, ואולי סבר כעין דברי הרשב"א ודעימיה שהתירו בניגוב לצורך רחיצה ונטילה, [וכמו שכתב בבית יוסף סוף סימן ש"א בשם הר"ן].

הרמ"א בסימן ש"ב סעיף ט' כתב דהיכא שאין איסור כיבוס מותר ליתן מים מועטין על הבגד ולא מרובין שמא יסחוט, [אמנם בסעיף י"ב לא הגיה דברי השולחן ערוך, ועיין שם בביאור הלכה ד"ה משום], ומבואר דנקט לדינא דליכא חשש שמא יסחוט במים מועטין, [ואפילו ליתן אותן להדיא פשיטא ליה להתיר], וכן פסק המשנה ברורה שם סקנ"א וסקנ"ט ובסימן ש"א ס"ק קע"א, ובסימן ש"א ס"ק קע"ד הביא דנחלקו הראשונים אם סיפוג באלונטית חשיב מים מועטין.

בענין טלטול בגד רטוב

ד [איתא במתני' קמ"ז א' דיחיד שנסתפג באלונטית אסור לו להביאה לביתו, אבל עשרה בני אדם שנסתפגו יכולים להביא האלונטית, ופירשו בגמרא בע"ב דביחיד חיישינן שיסחוט האלונטית ועשרה מדכרי אהדדי שלא לסחוט, עוד איתא בגמרא דר' שמעון פליג ומתיר גם ביחיד להביא האלונטית לבית, ומשמע בגמרא דהכי קיימא לן, וכן פסקו כל הראשונים, [לבד הרוקח קכ"ז שסתם כתנא דמתני' וצ"ע].

כתב היראים דמתני' דאלונטית למדנו שכל דבר שהיה שרוי במים אסור לטלטל גזרה שמא יסחוט, והיינו כשהוא דבר שהוא מקפיד על רטיבותו, והובא במרדכי רמז תמ"ב.

וכבר הקשו האחרונים דהא קיימא לן כר' שמעון שמתיר אפילו להביא האלונטית לביתו, ואדרבה מכאן מוכח

מרוטנבורג פראג תקי"א לבוב תצ"ב ברלין רכ"ב, והובא ברבינו ירוחם נ"ב ח"ג וחי"ז [ובארחות חיים סימן רנ"ט], ומבואר להדיא דחשש לשמא יסחוט גם במים מועטין, [ומה שנשאר בידיו אחר שניגבן זו בזו לכאורה נבלע לגמרי בבגד ולא שייך לסחוט כלל, ולשון התשב"ץ שם דבידיו לא חיישינן לסחיטה כיון שהם מלוכלכות, וצריך ביאור מה ענין לכלוך לסחיטה, ואולי קיצר בלשונו וכוונתו דלכך אינו אסור משום ליבון אחר הניעור - דהוי לכלוך].

ולשיטתו צריך עיון מאלונטית שמותר להסתפג לכתחילה, [ולשון שו"ת מהר"ם שם דבבגד פשתן אסור לנגב, ולכאורה משמע דבבגד צמר מותר, אמנם על כרחך דהתירא דצמר היינו בדיני ליבון וכמו שנתבאר לשיטתו - דסבר דליכא דין שרייתו זהו כיבוסו בבגדי צמר, ובגזירת שמא יסחוט לכאורה אין חילוק בין צמר לפשתן], ואין לומר דסבר כשיטת הרשב"א ודעימיה שהתירו הסיפוג משום רחיצה, דאם כן וודאי שרי גם ניגוב הידיים משום נטילה, ובביאור הגר"א סימן ש"ב סקמ"ג כתב ליישב דסבר דאלונטית אין מקפיד עליו, ובדבר שאין מקפיד עליו לא גזרינן שמא יסחוט כדאיתא מ"ח א', [ולפי זה צריך לומר דתנא דמתני' שאסר להביאו לביתו, היינו משום דחייש דאדהכי והכי סחיט ליה - ואע"ג שאין מקפיד עליו].

הבית יוסף בסוף סימן ש"ב ובסוף סימן ש"כ העתיק דברי התשב"ץ קטן ורבינו ירוחם, וכן פסק בשולחן ערוך סימן ש"ב סעיף י"ב דאסור לנגב כוס במפה שמא יבא לידי סחיטה, ולכאורה משמע שהחמיר דגם במים מועטין חיישינן שמא יסחוט, אמנם לגבי ניגוב הידיים כתב שם בסעיף י' דטוב לנגבם זו בזו קודם הקינוח, ומבואר דבידיים

שמותר לטלטל האלונטית, ותירצו האחרונים דמה שהתיר ר' שמעון להביא האלונטית לבית, היינו מאותו הטעם שהותר עיקר הסיפוג באלונטית, דלשיטת הרשב"א ודעימיה היינו משום שאי אפשר לאסור רחיצה [כן תירץ המגן אברהם סימן ש"א סקנ"ח], ולשיטת ספר התרומה ודעימיה היינו משום שהם מים מועטין [כן תירץ באליה רבה שם סק"פ], ובביאור הגר"א שם סק"ו תירץ דאלונטית אינו מקפיד על מימיו [וכשיטתו סימן ש"ב סקמ"ג].

ובנראה כוונתם דעד כאן לא קיימא לן להתיר באלונטית אלא מהטעמים שנתבאר, אבל בשאר בגד רטוב כולי עלמא מודו לתנא דמתני' דאסור לטלטלו, ולתנא דמתני' לא הותר באלונטית אלא עיקר הסיפוג מהטעמים שנתבאר, אבל בטלטול החמיר טפי דאדהכי והכי יסחטנו].

והנה במתני' קמ"ו ב' תנן 'מי שנשרו כליו בדרך במים מהלך בהן ואינו חושש', ופירש הרמב"ם בפרק כ"ב הלכה כ' דאינו חושש לסחיטה, וכן פירשו הטור והשולחן ערוך בסימן ש"א סעיף מ"ה והרי"ד והרי"ז וארחות חיים סימן ר"ס ואהל מועד דרך ה' [-עוד כתב שם דלא חיישינן לטלטול המים], ולכאורה משמע דלא הותר אלא לבישת בגד רטוב ולא טלטול וכשיטת היראים, אמנם רש"י בביצה ל"ה ב' פירש דאינו חושש שיאמרו שכיבסן בשבת וכן פירשו הר"י מלוניל ומיוחס לר"ן ומאירי והרע"ב כאן, [וצריך עיון דהא פשיטא, ואולי היה דרך הולכי דרכים לעבור במים בכוונה לכבס], ולשיטתם לכאורה משמע דמשום טלטול וודאי לא חיישינן.

הבית יוסף בסוף סימן ש"כ הביא דברי המרדכי בשם היראים, והרמ"א בסימן

ש"א סעיף מ"ו פסק כדברי היראים, ועיין במשנה ברורה ס"ק קס"ב שהחמיר דאף בנשרו כליו במים לא התירו אלא כשכבר לבוש בהן או ללבשן כשאין לו בגדים אחרים, וביאר בשער הציון סק"ב דהוא משום שבלאו הכי אסורין בטלטול וכדברי היראים, [ובס"ק קע"ה החמיר המשנה ברורה אף באלונטית - דאחר שהביאה לביתו אסור לטלטלה אי לא חשיב מים מועטין], ועיין עוד בסימן ש"ח סק"ג שכתב המשנה ברורה דבגד שהיה טופח על מנת להטפוח בבין השמשות - אסור לטלטלו כל השבת אף אם נתייבש אחר כך, דמגו דאיתקצאי לבין השמשות איתקצאי לכולי יומא, [ועיין עוד חידושים וביאורים סימן ט"ז סק"כ שהאריך לתמוה על דברי היראים].

בדין הליכה במטר ועוד פרטים בדיני שמא יסחוט

ה' כתבו הטור והשולחן ערוך סימן שכ"ו סעיף ז' דמותר ללכת ברה"ר ומטר סוחף על ראשו ובגדיו, ולא חיישינן משום טלטול המים, [ומקורם בדברי הרא"ש פרק כ' סימן י"ג, וכן פסק רבינו ירוחם נ"ב ח"י", ועיין בביאור הגר"א שכתב מקור לדין זה מהא דנדרים נ"ה ב' דיוצאין בשק וכו' מפני הגשמים], ומבואר דפשיטא להו דלא חששו כלל בזה לא משום כיבוס ולא משום שמא יסחוט, והא דלא גזרו שמא יסחוט יש לומר כמו שכתב הב"י שם לענין טלטול דהוי מים מועטין, והט"ז שם כתב דפעמים שיש מים מרובין ומכל מקום לא גזרו חכמים היכא דאי אפשר, ועיין שם במשנה ברורה סק"ג, [ובטעם הדבר שלא נאסר מדאורייתא משום ליבון, אפשר שכולי עלמא מודו שאינו דרך כיבוס כלל, עוד יש לדון דלא חשיב מעשה האדם].

אסורה משום ליבון אלא במים ולא בשאר משקין, כיון שאין סחיטתו מועלת כל כך שנשאר מלוכלל, ולהכי לא גזרו בזה שמא יסחוט, [ואף שמצאנו בכמה מקומות איסור סחיטה בשאר משקין אינו אלא בצריך משקה הנסחט ומשום דש, ובסודר וודאי אינו צריך משקה הנסחט שאינו אלא דבר מועט], וכן דעת תוס' בביצה ל' א' ותוס' רבינו פרץ [בסוף דבריהם], ובפסקי תוס' ותוס' המיוחסים להרא"ש שם, והרשב"א בשבת קי"א [ובביצה ל' א' ובכתובות ו' א'], והרישב"א בשבת מ"ח א' ובדף קי"א א' ובדף קל"ט ב' ובכתובות ו' א', והר"ן והנימוקי יוסף בשבת קי"א ובכתובות ו' א' [אמנם הר"ן בביצה ל' א' הביא גם דעות החולקים], והמאירי שבת מ"ח א' קי"א א' ובביצה ל' א' וספר התרומה סימן רמ"ד, והרוקח סימן ס"ח, והאור זרוע סימן נ"ט, והסמ"ג והסמ"ק בדיני סחיטה, ובמרדכי רמז תכ"ח, והגהות מרדכי פרק חבית, והגהות מיימוניות פרק ח' אות י', ושבלי הלקט סימן צ"א, ורבינו קרשקש בכתובות ו' א'.

עוד הוכיח כן רבינו תם מהא דביצה ל' א' - דנקטו שם אמתני' דמביא כדי יין שיש אופנים שצריך לכסות בסודר, ואחר כך נקטו שם גבי מים שאסור לכסות בסודר שמא יסחוט, וחזינן גם כן דבשאר משקין לא גזרו כלל שמא יסחוט, וכן נקט בבעל המאור שם, והועתק בשיטת ריב"ב ותלמיד הרמב"ן.

ולפי זה נקט רבינו תם ודעימיה דהא דשבת מ"ח א' דאסרו לפרוס סודרא אפומא דכובא שמא יסחוט, היינו דווקא במים ולא בשאר משקין, [ורבינו תם גופיה פירש דזהו גופא תירוץ הגמ' שם דפרונקא לא קפיד, והיינו דפרונקא מייירי בשכר, ולהכי ליכא ליבון שאין מקפידין כל כך בסחיטתו שאינו מועיל הרבה, ולפי זה אין מקור לדעת ר"ת

ועיין עוד קכ"ח ב' דבהמה שנפלה לאמת המים נותן כרים וכסתות תחתיה, וסתימת הדברים נראה דמייירי גם בכרים וכסתות שאינם מעור, ומשמע דלא גזרו בזה שמא יסחוט, והתם אפשר ליישב כדאיתא התם בגמרא להדיא [לגבי ביטול כלי מהיכנון דהקלו משום צער בעלי חיים, אמנם אפשר דביש לו כרים מעור אסור ליתן כרים מבגד].

כתב בתשובות הרא"ש כלל כ"ב סימן ט' דמים שיש בהן תולעים מותר לשתותן על ידי מפה, ואין בזה משום בורר, וכן פסק השולחן ערוך בסימן ש"ט סעיף ט"ז, וכבר הקשה הבית יוסף שם אמאי לא חיישינן שמא יסחוט, וכתב 'ושמא יש לומר דכיון שאינו נשרה במים אלא דבר מועט מהבגד כדי הנחת פיו, לא אתי לידי סחיטה, וגם כי אין זו שרייה הצריכה סחיטה שבהגעת המים בבגד כסחוט ועומד הוא', ולא נתפרשו דבריו כל כך, ואדרבה יש לומר דבשריית דבר מועט סחוט טפי, ומה שכתב דכסחוט ועומד הוא לא נתפרש לי כלל, ולולי דבריו לכאורה יש לומר דכיון שאין קבע לשתייה וודאי מיוחד לזה מפה, וליכא משום שמא יסחוט כיון דלא קפיד וכמו שנתבאר סק"א, [והמשנה ברורה סק"ס העתיק תירוצא קמא דהבית יוסף, והזהיר שלא לשתות דרך בית יד של הכתונת - דחיישינן טפי שמא יסחוט שמצטער בלבישתו].

גזרת שמא יסחוט בשאר משקין

[ו] תנן בשבת קל"ט ב' **מסננין את היין בסודרין**, והקשו הראשונים אמאי לא גזרו שמא יסחוט, וכמו דאשכחן בכמה דוכתי שאסרו לשרות בגד במים שמא יסחוט.

ורבינו תם בספר הישר סימן רפ"ג האריך בזה, והוכיח מכאן דאין סחיטה

להתיר במים בגד שאין מקפיד עליו, אמנם לכאורה מוכח כן בהא דקל"ט ב' דנקט זעירי דנותן אדם יין צלול ומים צלולין לתוך המשמרת בשבת, וכן נקטו בריטב"א סה"ת סמ"ג וסמ"ק שם, [וגם בדף מ"ח א' פירשו תירוצ' הגמ' כפשוטו דלא קפדי], ובאור זרוע כתב דיש לדחותה דנותן מים מעורבין ביין, ונראה שם דחשש לזה לדינא לאסור מים אפילו בבגד העשוי לכך, וכן הוא בפסקי אור זרוע שם, ועיין עוד לשון הרא"ש והריטב"א דנראה דגרסי בדף קל"ט ב' רק יין ולא מים, וצריך עיון].

תוס' ותוס' הרשב"א בכתובות ו' א' כתבו בשם ר"י דיש לדחות ראיות ר"ת - ולומר דגם בשאר משקין חייבין משום ליבון בסחיטתן, ומכל מקום לא גזרו בהן שמא יסחוט כיון שאין רגילין כל כך לסחוט, משום שאינו מועיל כל כך בסחיטתו, וכן נקטו תוס' בשבת קי"א [ובפסקי תוס' שם] ובתוס' הרא"ש בשבת ובכתובות בסוף דבריו.

עוד כתבו תוס' ותוס' הרשב"א שם דיש לומר דגם שמא יסחוט גזרו בשאר משקין, והא דמסננין את היין בסודרין יש ליישב דכל דבר שאדם עושה במזיד לא גזרו כלל שמא יסחוט - דלדעת כן עושה, ולא גזרו שמא יסחוט אלא כשנופל לתוך המים ובהול לסחוט, [וכעין זה כתב בפסקי הרי"ד שבת קל"ט ב', ובדף מ"ח א' - בתירוצ' השני], ולפי זה הא דביצה צריך ליישב באופן אחר - או דמיירי בדבר יבש וכמו שכתב רש"י שבת קמ"ח ב', או בכלי מכוסה וכמו שכתב תוס' הרשב"א גופיה, או בכלי שפיו צר וכעין מה שכתבו תוס' שם בתחילת דבריהם, או דמיירי בסודר המיוחד לזה, וכבר כתבו בזה כל הראשונים בביצה שם.

ועיין בחידושי הרמב"ן בשבת קי"א א' שנקט גם כן דאיכא שמא יסחוט בשאר

משקין, והא דמסננין את היין בסודרין כתב שם דהיינו משום שעומדין לכך ומנקין אותן רק אחר זמן מרובה במים, עוד נקט שם דהיכא שמתלבן - גם ביין ושאר משקין חייב משום ליבון, וכעין זה כתבו הריטב"א והר"ן שם, ומקורם ממה שדנו בסוכה מ' א' וב"ק ק"ב א' בענין כבוסה בפירות שביעית, ופירש רש"י שם דמיירי ביין, [אמנם לשון הר"ח שם דמיירי בבורית וכן לשון הרמב"ם בפרק ה' הלכה י' דמיירי בבורית ואהל], ולכאורה כוונתם היכא שידוע שמלבן ובסתמא אין לחוש לזה, [והט"ז סימן ש"כ סקי"ב פירש כוונתם דיין לבן מלבן, והובא במשנה ברורה שם סקנ"ה, אמנם בסימן שי"ט סקל"ח כתב המ"ב דהאליה רבה פליג על זה].

ובעין זה כתב היראים סימן רע"ד [ופסקי הרי"ד בשבת מ"ח א' בתירוצ' הראשון] והר"י מלוניל ומיוחס לר"ן והריבב"ן והרע"ב בשבת קל"ט ב' והראב"ן סימן שע"ב דהך דמסננין את היין בסודרין מיירי בעומד לכך, ומבואר דנקטי דבבגד שאינו מיוחד לזה אסור משום שמא יסחוט גם בשאר משקין.

[ועיין עוד בדברי הראב"ד בהשגות על בעה"מ בביצה ל' א' שנקט דבשאר משקין חייב רק משום דש, ומכל מקום פשיטא ליה דגזרינן שמא יסחוט, והך דסודרין יישוב כעין דברי הרמב"ן דלא קפיד, והך דביצה שם דמכסין בסודר כתב דמיירי בתרי ומדכרי אהדדי, והובא בהשלמה מאורות ומכתם עיין שם].

ובשיטה זו משמע בערוך (ערך כבא א) שבת מ"ח א' - שפירש הך דאסרו בשבת מ"ח א' לפרוס סודרא אפומא דכובא דמיירי ביין, ומבואר דגם בזה גזרו שמא יסחוט, וכן כתבו הר"י מלוניל ומיוחס לר"ן שם לשיטתם, [אמנם עיין במיוחס

לר"ן בדף קי"א דלא משמע כן וצ"ע], והראב"ן סימן שמ"ז לשיטתו פסק דאסור לפרוס בגד על משקין.

וכן משמע בדברי הרמב"ם פרק ח' הלכה י"ד ופרק כ"א הלכה י"ז שכתב דמסננין יין ומים בסודרין, ומבואר דנקט דאין ההיתר בסודרין משום היין, ואם כן אין מקור לומר דאין שמא יסחוט בשאר משקין, [וכעין זה כתב המגיד משנה פרק ט' הלכה י"א בדעת הרמב"ם], וכן משמע בתשב"ץ קטן סימן כ"ח שכתב בשם מהר"ם מרוטנבורג דאסור לנגב כוס שהיה בתוכו יין בשבת שמא יבא לידי סחיטה [או ליבון], ומשמע דנקט דגם שמא יסחוט גזרינן בשאר משקין.

והנה רש"י בדף קל"ט ב' על דברי הגמרא שם דלא יעשה גומא בסינון יין בסודרין, פירש בפירוש השני דהיינו משום דאתי לידי סחיטה, ולכאורה משמע דסבר דגזרינן שמא יסחוט בשאר משקין, אמנם יש לדחות דעל ידי גומא מצוי טפי שנשאר שם יין וסוחטו לצורך היין וחייב משום דש, [ובכתב יד שם ליתא פירוש השני, וכן ליתא בראשונים מעתיקי רש"י, לבד רש"י על הרי"ף], ובדף מ"ח א' בד"ה נטלא איתא לפנינו יין, ולכאורה משמע דפירש עובדא דהתם ביין וגזרו שמא יסחוט, אמנם בד"ה דקא ובד"ה לא כתב רש"י להדיא מים, ובכתב יד גם בד"ה נטלא לא גרסינן יין, [אמנם הר"ן והנימוקי יוסף העתיקו יין בד"ה נטלא, וצריך עיון].

הטור בסימן שי"ט סעיף י' נקט דמסננין את היין בסודרין היינו בשאינם עשויין לכך, ושרי רק יין ולא מים, ולשונו שם דמים אסור משום ליבון, [וכבר נתבאר בזה לעיל], ולכאורה מבואר דפשיטא ליה כרבינו תם שאין ליבון ולא שמא יסחוט בשאר משקין, ודעת השולחן ערוך לא ברירא כל כך,

שבסימן ש"ב סעיף י"ב העתיק דינא דמהר"ם דניגוב כוס שהיה בו יין ולכאורה משמע דנקט דאיכא דין שמא יסחוט בשאר משקין, ובסימן שי"ט סעיף י' העתיק דברי הטור ודברי הרמב"ם גבי סינון בסודרין, ועיין במשנה ברורה שם סקל"ט ובביאור הלכה ד"ה ואפילו - שפסק דלא גזרו ביין שמא יסחוט, [וכעין זה כתב בסימן ש"ב סקנ"ח].

בעניין סחיטה בשער

[ז] תנן בשבת קכ"ח ב' שמילדין את האשה ומחללין עליה את השבת, ופירשו בברייתא בגמרא [-אם היתה צריכה לנר חבירתה מדלקת לה את הנר-], ואם היתה צריכה לשמן חבירתה מביאה לה שמן ביד, ואם אינו ספק ביד מביאה בשערה, ואם אינו ספק בשערה מביאה לה בכלי, והיינו דאם אפשר מביאה חבירתה שמן בידה או בשערה שלא כדרך הוצאה, שאין דרך משקין להביאם בידה או בכלי - ואינו אסור אלא מדרבנן, ואם אינו מספיק מביאתו בכלי כדרך הוצאה.

והקשו בגמרא דבשערה 'תיפוק ליה משום סחיטה', והיינו דאף שאין איסור דאורייתא להוציא משקין בשערה, אמאי אינו אסור מדאורייתא משום סחיטת השער, ותירצו רבה ורב יוסף שאין סחיטה בשער, ורב אשי אמר אפילו תימא יש סחיטה בשער - מביאה לה בכלי דרך שער, [דכמה דאפשר לשנויי משנינן].

ומבואר דרבה ורב יוסף הוכיחו מהברייתא דאין סחיטה בשער, ורב אשי דחה דאף אם יש סחיטה בשער יש לבאר הברייתא דמביאה בכלי דרך שער.

והנה לישנא דרב אשי אפילו תימא יש סחיטה בשער, לכאורה משמע דלא הכריע דיש סחיטה בשער, אלא דנקט דאין

כרבה ורב יוסף וסבר דגם לשיטתם עדיף שינוי זה, דעכ"פ לא הוה ליה להשמיט השינויים שנשנו בהדיא בברייתא, ולהביא רק שינוי אחר שלא נזכר בגמ' כלל לדעתם], וצריך עיון דהא כבר נתבאר דהרמב"ם בפרק ט' פסק להדיא דאין סחיטה בשער.

ועל כרחק צריך לומר דדעת הרמב"ם דלשיטת רב אשי לכולי עלמא פירוש הברייתא כלי דרך שערה, ולכך הוסיף רב אשי ונקט דכמה דאפשר לשנויי משנינן, והיינו דאף אי אין סחיטה בשער עדיף לשנות טפי ולתלות כלי בשערה, [והכסף משנה בפרק ב' כתב דאסור סחיטה בשער מדרבנן ולכך עדיף בכלי דרך שערה, וכנראה כוונתו דלרבה ור"י כל אופנים אלו בכלל ידה דברייתא ועדיפי משערה, אמנם צ"ע שהשמיט הרמב"ם דין ידה המפורש בברייתא וכתב דין אחר שאינו מפורש כלל], ואם כן גם לדעת הר"ח ודעימיה אין ראיה שפסקו דיש סחיטה בשער, [וכן משמע מסתימת כל הנך ראשונים שלא כתבו כלל דקיימא לן יש סחיטה בשער, ולכך מביאה בכלי דרך שערה].

[והנה הרי"ף והרא"ש סתמו הגמ' כצורתה, ולא פירשו כלל לדינא אם יש סחיטה בשער ואיך מביאין שמן לילדת, ולפי מה שנתבאר דרב אשי לכ"ע קאמר, אפשר דפשיטא להו דמביאין שמן בכלי כרב אשי, ואין סחיטה בשער כפשיטותיה דרבה ורב יוסף].

ואכתי יש לעיין לדעת רבה ורב יוסף דאין סחיטה בשער, אי כוונתם דמותר לכתחילה, או דרק אינו אסור מדאורייתא - ומדרבנן אסור.

ולשון הרמב"ם בפרק ט' הלכה י"א 'ואין סחיטה בשער, והוא הדין לעור שאין

ראיה מהברייתא דאין סחיטה בשער, [וכעין זה כתב בשיטה להר"ן בשם הרא"ה דרב אשי לרווחא דמילתא קאמר], ולפי זה לדינא לכאורה אית לן למינקט כרבה ורב יוסף שהכריעו שאין סחיטה בשער, דאף רב אשי לא פליג עלייהו להדיא.

וכן פסק הרמב"ם דאין סחיטה בשער, ופירשו המגיד משנה וההגהות מימוניות שם דפסק כרבה ורב יוסף, וכן פסקו בשיטה להר"ן בשם הרא"ה, וההשלמה והמאורות ומאירי ונימוקי יוסף כאן, וכן הוא באהל מועד שער השבת ה' ג' ובצורר החיים ג' ז', וכן חזינו להדיא בלשון בה"ג הלכות שבת שכתב דמביאה בשערה ואם אינו ספק מביאה בכלי דרך שערה, ומבואר דנקט לדינא דמביאה בשערה ועל כרחק דסבר אין סחיטה בשער, וכן משמע ברבי"ה סימן שע"ה ורבינו ירוחם נ"א ח"א שהעתיקו לשון הברייתא דמביאה שמן בשערה בסתמא, ומשמע שפסקו כרבה ורב יוסף דשערה היינו שערה ממש כפשוטו, [וכן משמע בספר הישר סימן רפ"ג דמסקנת הסוגיא דאין סחיטה בשער].

והנה רבינו חננאל פסק כרב אשי דמביאה בכלי דרך שערה, וכן הוא בר"י מלוניל וריא"ז כאן, ובהלכות פסוקות הלכות חיה ובראב"ן סימן ש"ע ובסמ"ג לאוין ס"ה והבתים מלאכות ג' ואור זרוע סימן ק"ח, ולכאורה משמע דהחמירו דיש סחיטה בשער מדאורייתא, ולכך הוצרכו לפרש הברייתא דמביאה בכלי דרך שערה.

אמנם עיין לשון הרמב"ם בפרק ב' הלכה י"א שכתב דכל שאפשר לשנות משנין וכגון שתביא לה חברתה כלי תלוי בשערה, ולכאורה משמע נמי דפסק כרב אשי דזה ביאור הברייתא, [דדוחק לומר דאזיל

שהוא ט"ס, ואולי צ"ל וליכא אלא איסורא מדרבנן, או וליכא אפילו וכו'.

והנה הנידון בגמרא בסחיטת שמן, וכבר נתבאר סק"ו דדעת רבינו תם ועוד ראשונים דבשאר משקין אין הסחיטה אסורה משום ליבון אלא משום מפרק, ומשום כך נקטו בספר הישר סימן רפ"ג ועוד ראשונים להדיא דנידון הגמ' כאן היינו משום מפרק, ולפי זה לא אשכחן בגמ' כלל בדין סחיטת מים שהיא משום ליבון, ואף לדעות הראשונים דבסחיטת שאר משקין חייבין גם משום ליבון אפשר דכאן הנידון משום מפרק, דלא אשכחן כלל איסור ליבון בגוף האדם.

אמנם בשיטה להר"ן בשם הרא"ה הוכיח דקיימא לן דאין סחיטה בשער - ממה שהתירו לטבול בשבת ולא חששו לסחיטה בשער, [ולא נתפרש אם סבר דמותר לכתחילה, או דסבר דאסור מדרבנן ולהכי לא גזרו בכל טבילה שמא יסחוט], ומבואר דנקט דנידון הגמרא היינו גם בסחיטת מים האסורה משום ליבון, [וכבר תמה עליו השיטה להר"ן דשמן שאני שהוא עב, עיין שם וצ"ב], וכן משמע ברמב"ם שכתב דינא דאין סחיטה בשער בדיני כיבוס בפרק ט'.

ולשיטתם לכאורה משמע דמסקנת הגמרא דרק סחיטה לא שייכא בשער, אבל ליבון ממש שייך גם בשער המחובר לאדם, וצריך עיון דבגמ' דף נ' האריכו בדין חפיתת שער הראש אם חיישינן שישר שער או לא, ומשמע שלא חששו כלל משום כיבוס, ודוחק לומר דפירשו דזה גופא תירוצ' הגמ' דאין סחיטה בשער מחובר, וגם לשון הרמב"ם נראה להדיא דפירש דברי הגמ' דגם בשער תלוש אין סחיטה, ואולי סברי דהגמ' עדיפא קא משני דליכא כלל סחיטה בשער, ואין הכי נמי דלא שייך כיבוס כלל בגוף האדם, ואולי הכל כלול בתירוצ' הגמרא [וכן

חייבין על סחיטתו', ולכאורה משמע דעור ושער אין חייבין על סחיטתן אבל מדרבנן אסור, וכן כתב המגיד משנה שם להדיא [והובא בכס"מ בפרק ב'] דמדרבנן אסור, וכן כתבו להדיא בנימוקי יוסף ובשיטה להר"ן כאן דמדרבנן אסור לסחוט שער, וכן כתב באהל מועד שער השבת י"ב כ"א, [ועיין עוד בכלבו מלאכת מלבן וארחות חיים כ"ג שכתבו דאין סחיטה בשער, אמנם בכלבו הלכות רחיצה וארחות חיים רנ"ט כתבו דקיימא לן כרב אשי דאמר יש סחיטה בשער, ואולי לא דקו וכוונתם דעכ"פ מדרבנן אית לן להחמיר, ועיין עוד בארחות חיים הגדמ"ח רנ"ט שהביאו דיש כתב יד שצוין שם דדעת הרמב"ם דאין סחיטה בשער].

אמנם עיין בחידושי הרשב"א שהקשה לדעת רבה ורב יוסף אמאי נקטו בברייתא דמביאה בידה ואם אינו ספק מביאה בשערה, ואדרבה הא שערה הוי שינוי טפי מידה, ולכאורה משמע דפשיטא ליה דאין איסור סחיטה מדרבנן בשער, דאם אסור מדרבנן אפשר דלכך עדיף ידה משערה, [וכמו שתירץ להדיא בשיטה להר"ן], וכן משמע לשון חידושי הר"ן שתירץ קושיית הרשב"א דשערה שייך למיגזר דאתו לאיחלופי במידי דבר סחיטה, ולכאורה משמע דנקט שלא גזרו חכמים דבר זה, אלא דלכך עדיף ידה כיון דבשערה שייך קצת מכשול, וכן משמע בבב"ג ובמאירי שכתבו דמביאה שמן בשערה ואם אינו ספק מביאה בכלי דרך שערה, ואי סחיטת שער אסורה מדרבנן וודאי עדיף כלי בשערה שאין בו איסור סחיטה מדרבנן משערה, [והא דעדיף ידה משערה אפשר דסברי דידה הוי שינוי טפי], וכן משמע לשון הריבב"ן שכתב אין איסור סחיטה בשער, [והר"י מלוניל כתב וליכא איסורא דרבנן, אמנם לשונו שם נראה קצת

משמע בהשלמה ומאורות וריבב"ן שכתבו דאין סחיטה בשער כיון דליכא מפרק וליכא ליבון], וצריך עיון [ועיין ביאור הלכה סימן ש"ב סעיף ט' ד"ה אסור שהאריך בזה].

וכל זה מדאורייתא, אמנם מדרבנן אפשר דגם שער מחובר אסור לסחוט ממים, [ואף אי הגמ' מיירי בשמן], כיון שמכל מקום נראה לאינשי כסחיטה, ובוזה לא אשכחן התירא בגמ'.

ואבתי יש לעיין בדין כיבוס בבגד העשוי משער, וברמב"ם שדימה שער לעור לכאורה משמע דכשם שיש כיבוס בעור [עכ"פ ברך] ה"ה בשער, [ובזבחים צ"ג צ"ד נקטו דיני כיבוס בשק העשוי משער עיזים, וצריך עיון אי דמי לשער אדם], ולשיטת הרמב"ם לכאורה בלאו הכי מוכרח בגמ' דרק סחיטה ליכא בשער תלוש, אמנם יש לעיין אי בגד זה דינו כעור שאין שרייתו כיבוסו, או שדינו כשאר בגד ששריתו זהו כיבוסו, [עוד יש לעיין במקור דברי הרמב"ם שאין סחיטה בעור, ואולי דייק לה ממנתי' קמ"ב ב' דנותנין מים על כר מעור, ולא גזרו שמא יסחוט, ומ"מ משמע ברמב"ם דגם בעור קשה אסור לסחוט מדרבנן, אף דלשיטתו אין איסור כיבוס בעור קשה מדאורייתא, וכמו שנתבאר בדיני כיבוס].

הראב"ד בבעלי הנפש שער הטבילה סימן ג' תמה איך אשה יכולה לטבול בשבת והיאך תנצל מסחיטת שערה, והועתק בארחות חיים נדה י' וכלבו פ"ו, וצריך עיון דאטו פסק דסחיטת מים משער מחובר אסור מדאורייתא, ואפשר דכוונתו דאף אי אסור מדרבנן אי אפשר להתיר בזמנינו דוודאי תכשל בסחיטת שערותיה, אמנם שאר ראשונים לא נקטו כן והתירו טבילת אשה בשבת, וכן פסק השולחן ערוך ביורה דעה סימן קצ"ט.

הבית יוסף באו"ח ריש סימן ש"ל כתב דסחיטת שער אסורה מדרבנן, [ועיין עוד ביו"ד סימן קצ"ט סוף סעיף ו' שהקשה הב"י על דברי הראב"ד הנ"ל דסחיטת שער אינה כלום, וצריך לומר דכוונתו שאינו כלום מדאורייתא, וביו"ד שם ציין להדיא לדבריו באו"ח].

כתב הרמ"א יו"ד סימן קצ"ז סעיף ב' שנהגו שאין אשה טובלת בשבת שלא בזמנה, ובשו"ת מהרי"ל סימן קל"ט נקט דטעם הדבר גם משום דחיישינן שמא יסחוט, [אמנם בשו"ת החדשות סימן צ"ו כתב טעם אחר], וכתב דמהאי טעמא נהגו שלא לרחוץ בצונן בשבת, והובא במגן אברהם או"ח שכ"ו סק"ח, וכן פסק במשנה ברורה שם סקכ"א, [ועיין שם בביאור הלכה ד"ה אדם שהאריך בדין טבילה לקריו, ובמעשה רב סימן קכ"ה אסר להדיא גם לטבול לקריו כי אי אפשר ליזהר שלא יבא לידי סחיטה, וכן כתב בדינים והנהגות], ולשיטתם בטבילת אשה בזמנה הקלו טפי משום עונה וביטול פו"ר, ומבואר מכל זה דקיימא לן להחמיר בדין סחיטת שער מחובר ממים, ולפי מה שנתבאר בסוגיין היינו מדרבנן.

דינים העולים

ח [סיכום הדברים שנתבארו:

א אסור לכסות כלי שיש בו מים בבגד שמא יפול למים ויבא לידי סחיטה, ויש מן הראשונים שכתבו דהיינו דווקא כשמניח גם הנטלא על הבגד, וכן לשון הטור והשולחן ערוך, והמשנה ברורה החמיר לאסור בכל גווני, וכל זה היינו בבגד שמקפיד על רטיבותו, ובבגד שאינו מקפיד על רטיבותו מותר. (סק"א).

ב אסור ליכנס למים עם בגדים שמא יסחוט,

רטיבותו, ובבגד שאינו מקפיד על רטיבותו מותר. (סק"ד).

[ו] מי שנרטבו בגדיו ואין לו בגדים אחרים - לא נאסרה עליו לבישת בגדיו הרטובים. (סק"ד).

[ז] מותר ללכת כשמטר סוחף, ולא חיישינן לא משום ליבון ולא משום שמא יסחוט. (סק"ה).

[ח] דעת רבינו תם ועוד ראשונים דלא גזרו שמא יסחוט אלא במים ולא בשאר משקין, [כיון שאין סחיטתו מועלת כל כך שנשאר מלוכלך], ויש שחולקין וסברי דגזרו משום שמא יסחוט גם בשאר משקין, ולדינא פסק המשנה ברורה להקל בזה. (סק"ו).

[ט] אין אסור משום ליבון אלא שרייתו במים ולא בשאר משקין - שאינם מנקים אלא מלכלכין, ומכל מקום כתבו כמה ראשונים דהיכא שמלבן גם בשאר משקין אסור משום ליבון, ולכאורה כוונתם היכא שידוע שמלבן ובסתמא אין לחוש לזה, [והט"ז פירש כוונתם דיין לבן מלבן]. (סק"ו).

[י] אסור מדרבנן לסחוט שער שיש בו מים או שמן, [וכן סחיטת עור אסורה מדרבנן], וזה אחד מהטעמים שנהגו שלא לרחוץ בשבת אפילו בצונן. (סק"ז).

ואסור אפילו לעבור במקום שיכול להחליק למים שמא יפול למים ויסחוט בגדיו, ויש מן הראשונים שהתירו לעבור כשעושה שינוי קצת - ואינו מגביה בגדיו כדרך ההולכין במים, ולדעת רוב הראשונים לא התירו לעבור אלא לצורך מצווה [או לצורך הפסד ממונן] ואז שרי גם בלא שינוי כלל, ולדינא החמירו הפוסקים כשני השיטות - שלא הותר אלא כשעושה שינוי קצת ולצורך מצווה. (סק"ב).

[ג] מן האמור נלמד דוודאי אסור להרטיב בגד שמקפיד על רטיבותו להדיא - משום שמא יסחוט, [גם אם אין בו חשש ליבון], ומצוי מאד כשנוטלין ידיים שנרטבין קצות הבגדים, וצריך לזהר בזה.

[ד] מסתפגין באלונטית ומנגבין הידיים במפה בשבת, ולא חיישינן שמא יסחוט, ולדעת כמה ראשונים במים מועטין לא חששו כלל שמא יסחוט, וכן פסקו הרמ"א והמשנה ברורה. (סק"ג).

[ה] דעת היראים שאסור לטלטל בגד רטוב שמא יסחוט, וכן פסק הרמ"א, ונקט המשנה ברורה דאם היה רטוב בבין השמשות, אף אם נתייבש אחר כך איתקצאי לכולי יומא, וכל זה היינו בבגד שמקפיד על



הרב ישראל מאיר ויינשטיין תפרח

הנץ המישורי או הנץ הנראה - מאמר רביעי

ברק לפני כמה עשרות שנים, שמתחילה היה נהוג שם [ע"פ הגר"ח גריינימן זצ"ל ועמו עוד מחכמי העיר], להתפלל בהנץ המישורי, והגר"ש דבליצקי זצ"ל חלק ע"ז בתוקף, והקים בשנת תשי"ז את מנין הותיקין שלו בהנץ הנראה, ובמשך השנים נמשכו עוד חכמים אחר דעתו, וכידוע.

ב] אך דברי האחרונים נכתבו על נידון אחר, כי הנה הראש וראשון מן האחרונים שעסק בבירור זמן הנץ החמה, הוא הרב בעל "בית דוד" (ולא נזכר נידון זה באחרונים שלפניו), ודעתו להלכה היא שזמן הנץ החמה הוא שעה לפני עלות השמש. כי כך לשון הרמב"ם (פ"א מק"ש הי"א) בכל הדפוסים, וז"ל, והוא כמו שיעור שעה קודם הנץ החמה עכ"ל. ועפ"ז קבע הבית דוד להלכה, להתחיל שמו"ע זמן רב לפני עלות השמש, והביא לזה כמה ראיות, ולפי שיטה זו, הנץ החמה הוא כשזהרורי השמש מתחילים להאיר בעולם.

ג) הוראת הבית דוד נתקבלה בשעתו להלכה, ונהגו כדבריו במשך כמה דורות בכמה ארצות, ומהם בארץ ישראל, ובפרט על ירושלים עיה"ק, יש כמה וכמה עדויות בספרי הימים ההם, שהיה אז נהוג ומקובל כדברי בעל בית דוד, וכנראה נהגו כך בערך מאה שנים.

בעלי הנץ הנראה, [ובראשם הגר"ש דבליצקי זצ"ל], טוענים בתוקף שזו היא דעת כל האחרונים, ועד עתה לא נכנסתי לדון בטענה זו, מפני שבכדי לברר את דעת האחרונים, צריך עיון ובירור רב בכמה וכמה ספרים, ומהם ספרים שאינם מצויים, כדי להבין מתוכם את המציאות שהיתה נהוגה בימיהם, וכלפי מה כתבו את דבריהם, ואז נוכל להבין את כוונת כל אחד מן האחרונים. ולפי שאין אני מורגל במחקרים כאלה, לכן עד עתה משכתי את ידי מלעסוק בזה.

ועתה ב"ה מצאתי איש כלבבי, הוא הג"ר דוד אהרן סופר שליט"א (בן הגרי"ח סופר שליט"א) עורך לוח "עתים לבינה", והוא מומחה ובקי בעניני זמני היום, וגם ידיו רב לו בבירור וחקירת דברי האחרונים, והוא חקר ובירר ענין זה לאשורו, והראה בבירור גמור שאין שום הוכחה מדברי האחרונים, ונדפסו דבריו בקובץ הקודם. ואני אבוא אחריו ומלאתי את דבריו, להרחיב ולהשלים בכמה פרטים*.

א] דע, כי אע"פ שרבים הם המחברים שדנו לברר מתי הוא זמן הנץ החמה, אך הנידון אם הנץ החמה הוא המישורי או הנראה, כפי שהוא ידוע ומוכר בדורנו, נידון זה לא נזכר בדברי האחרונים, ולא בזה דנו, וככל הידוע, נידון זה נתעורר לראשונה בבני

א. וזאת למודעי, שרוב הדברים האמורים במאמרנו, הן הן הדברים שכבר נאמרו במאמרו של הרב הנ"ל שליט"א, אלא שהוצרכנו לחזור על הדברים כדי להרחיב ולהשלים כמה פרטים, וכיצא בזה אמרו חז"ל, כל פרשה שנאמרה ונשנית, לא נשנית אלא בשביל דבר שנתחדש בה.

שם היה מקובל להתפלל כוותיקין, והיה נחוץ לדעת את זמנו. אך בשאר קהילות וארצות, מעטים מאוד נהגו אז להתפלל כוותיקין. אכן בירושלים אין הבדל של ממש בין המישורי והנראה, וכפי שביארנו במאמר הקודם, ולא הוצרכו לדבר בזה.

ז) ואמנם מצינו אחד מן האחרונים, שמדבר במפורש על הנידון אם הנץ הוא המישורי או הנראה, והוא הגאון חיד"א בספר יוסף אומץ סי' מ' אות ג', שהביא שם את דברי המהרי"ל הידועים, לענין תפילת המנחה, שזמנה עד השקיעה המישורית (הובא בד"מ רל"ב ומג"א רלג) וכתב ע"ז הרחיד"א וז"ל, ולמהות הענין אי"צ ראה, דהחוש יעיד על זה, ולענין דינא לסמוך ע"ז אין ראה. אמנם שמעתי כי מעין דוגמא היה עושה הרב הגדול עיר וקדיש מוהר"ר יוסף קובו ז"ל לענין תפילת השחר, עכ"ל הרחיד"א. והנה דברי מהרי"ל, ברור שדבריו להורות על השקיעה, שהיא המישורית ולא הנראית, וכתב ע"ז הרחיד"א שהוא פשוט ואי"צ ראה, והחוש יעיד ע"ז, ואעפ"כ חשש לסמוך ע"ז למעשה. וכנראה כוונתו פשוטה, שהשקיעה המישורית צריכה בקיאות, ואין לנו לסמוך על בקיאותנו, אך הביא שמהר"י קובו נהג לסמוך ע"ז לענין תפילת השחר, והיינו שנהג כהנץ המישורי, (ולענין זה שפיר יש לסמוך על בקיאותנו, כי אין הענין חמור כמו השקיעה, שנוגעת לענין כמה דינים דאורייתא), והרי מפורש שהוראת הגאון חיד"א לנהוג כהנץ המישורי.

ח) אכן רבינו הגרי"ח ברב פעלים ח"ב סי' ג', הביא את דברי הרחיד"א, והשיא אותם לכוונה אחרת, שכוונתו שמהר"י קובו

ד) אכן כמה דורות לאחריו, נתעוררו חכמי הדור להקשות על דברי הבית דוד, שלא יתכן לומר שזמן הנץ החמה הוא בעוד החושך יכסה ארץ, והביאו הוכחות רבות לסתור זאת, ודחו את כל הוכחותיו של הבית דוד, ומה שיסד על לשון הרמב"ם, ע"ז הוכיחו בבירור גמור שהוא ט"ס בלשון הרמב"ם, וצ"ל עישור שעה, ונמשך הפולמוס הזה זמן ארוך, עד שלבסוף נתקבלו על הכל דברי החולקים על הבית דוד, והוראתו נשתקעה ונשתכחה זה כמה דורות.²

ה) וכל לשונות האחרונים שהביאו בעלי הנץ הנראה, כולם בענין זה הם עוסקים, וכשכתבו שהנץ החמה הוא כשגלגל החמה נראה לעינים, ועוד לשונות הדומים לזה, דבריהם הם לאפוקי מדעת הבית דוד, ולומר שהנץ החמה אינו כשמתחיל מעט זהרורי אור החמה, אלא שגוף גלגל השמש עצמו יראה על העולם. אך עדיין יש מקום לומר, שאם יש הרים שמסתירים את השמש, זה שפיר נחשב שכבר נראתה השמש בעולם, ואין מתחשבים בהסתרות אלו, וא"א להוכיח שום דבר מהלשונות האלה באחרונים לענין נדונו.

ו) ואם תשאל מפני מה לא דנו האחרונים בנידון זה? שתי תשובות בדבר. האחת, שהנידון הזה התעורר מאז שנעשו לוחות מדויקים, אך בימיהם עדין לא היו לוחות מדויקים, והיו קובעים זמן הנץ ע"פ השערה. ולא הגיעה עדין השעה הראויה לדון בדקדוקים כאלה, אם המישורי או הנראה, כי שניהם לא היה זמנם ידוע בבירור. והתשובה השניה היא, שהאחרונים שדברו בזה, רובם וכמעט כולם מדברים על ירושלים עיה"ק, כי

ב. ומה שנהוג עד היום אצל אנשים פשוטים, שמתפללים זמן רב לפני הנץ החמה, ונקרא בפי העולם "מנין תרח", כנראה אלו ספיחין מהמנהג הישן כדעת בעל "בית דוד".

השפעה על החשכת הרקיע, ולא יתכן שיהיה בזה הבדל בין טבריא לצפורי.

(א) ובאמת יש כאן תימה, איך יתפרשו לדעת ר"ת דברי הגמ' שבת קי"ח א"ר יוסי יהא חלקי ממכניסי שבת בטבריא, מבואר שבטבריא שיושבת בעמק, הקדימו להכניס את השבת, ואיזה מקום יש לזה אליבא דר"ת, לפי פירושם של האחרונים הנ"ל בדבריו. ובשוב הדברים אמר הגר"א סופר שליט"א, לפ"מ שמבואר בפוסקים סי' רס"א אליבא דר"ת, שהזמן שמשיקיעה ראשונה עד השניה, רצה לעשותו כולו תוספת עושה, רצה לעשות מקצתו תוספת עושה, ולפ"ז י"ל שבזמן חז"ל נהגו הכל לעשות את כל הזמן שבין שקיעה ראשונה לשניה תוספת. ואנשי טבריא, מפני שלא יכלו לראות מתי היא השקיעה הראשונה, הקדימו את התוספת שבת משעה שנתכסתה השמש מעיניהם, ועל זה שבחום.

(ב) ולפ"ז נצטרך לומר, דאע"פ שהמהרי"ל סובר כדעת ר"ת, מ"מ לענין תפילת המנחה הוא סובר שזמנה רק עד שקיעה ראשונה, מפני שזמן הקרבת התמיד עד שקיעה ראשונה, וכפי שהיא דעת ר"ת עצמו דדם נפסל בשקיעה ראשונה, וע"י בשאג"א סי' י"ז שכך היא דעת כמה ראשונים, ובזה דברי המהרי"ל מתבארים יפה לענין שקיעה ראשונה.

(ג) אבל לא כך היא דרכו של הרב פעלים, ולדידיה הקושיא במקומה, איך תתפרש הסוגיא דיהא חלקי ממכניסי שבת בטבריא לדעת ר"ת, וצ"ל שהוא מפרש כדעת ספר אורות חיים (דרוק), שיש לו דרך חדשה בדעת ר"ת, כי האופק המערבי מאדים זמן רב אחרי השקיעה הראשונה, וסובר ר"ת שכל זמן שהאופק המערבי מאדים, עדין נחשב יום

נהג כדעת הבית דוד, להתפלל שחרית שעה לפני עלות השמש, ומה שהביאו להגרי"ח לפרש כן, טעמו פשוט, כי בוודאי מסתבר שהמהרי"ל נהג כדעת ר"ת, אשר כך היה מקובל על הכל בזמנו, ולדעת ר"ת הרי אפשר להתפלל מנחה עד שקיעה שניה, שהוא כמעט שעה לאחר השקיעה הראשונה, ועל כן כשאמר הרחיד"א שמהר"י קובו נהג לענין תפילת השחר כדברי מהרי"ל לענין שקיעה, הרי דבריו מתפרשים כדעת הבית דוד, ותמה למה לא הזכיר שהוא כדברי הב"ד. ומזה הוכיח הרב פעלים, שבימי הרחיד"א לא נתפשטה הוראת הבית דוד, והיה זה דבר חדש שנהג בורק המהר"י קובו, ומזה סמך לדחות את דברי הבית דוד.

(ט) אכן צריכים אנו להסביר נקודה חשובה, שגם אם נקבל את פירושו של הרב פעלים בדברי הרחיד"א, אין בזה נפ"מ לענין נדוננו, כי דברי המהרי"ל הם, שאין מתחשבים בהסתרת ההרים לענין השקיעה, ומהר"י קובו הוסיף דה"ה לענין הנץ, ולכן גם אם נקבל את דברי הרב פעלים, שכ"ז אליבא דר"ת, סו"ס לדידן שאנו נוקטים כדעת הגאונים, נמצא שאנו צריכים לקבל את דינו של המהרי"ל לענין השקיעה של הגאונים, שהיא המישורית ולא הנראית. ומדברי הרחיד"א למדנו להשוות לזה את הנץ, שהוא המישורי ולא הנראה, ונמצא שלענין נדוננו, בין כך ובין כך יש מכאן מקור ברור להנץ המישורי.

(י) אכן בעיקר פירושו של הרב פעלים, שדברי המהרי"ל נאמרו על שקיעה שניה של ר"ת, יש לתמוה איך אפשר לפרש כך, והלא לדעת ר"ת, פירשו כל האחרונים ששקיעה שניה היא כשנסתלק האור מכיפת הרקיע, ובידוע שהסתרת ההרים אין לה שום

שגם אם נקבל את פירושו של הרב פעלים בדברי הרחיד"א, היוצא מזה הוא, שהנץ הוא המישורי ולא הנראה, אלא שהרב פעלים מפרש זאת ע"פ דעת ר"ת, ואנן דנקטינן כהגאונים, הרי אצלנו זמן הנץ הוא בעלות השמש בלי להתחשב בהסתרת ההרים, וזה הוא הנץ המישורי. (והרב סופר שליט"א במאמרו, האריך בהוכחות שפירושו של הרב פעלים בדברי הרחיד"א אינו נכון, ובימי הרחיד"א עדיין היה המנהג כדעת הרב בית דוד, ודברי מהר"י קובו מתפרשים על הנץ המישורי שלנו, ודבריו ברורים. אכן נתבאר שלענין הכרעת ההלכה, אין אנו צריכין להיכנס לזה).

מז) מסקנת הדברים לדינא, הנידון אם הנץ הוא הנראה או המישורי לא נזכר בספרי האחרונים, והיחיד מן האחרונים שמדבר בענין זה, הוא הגאון חיד"א בספר יוסף אומץ בשם מהר"י קובו, והוראתו הברורה והמפורשת היא, לנהוג כהנץ המישורי, וכן השקיעה היא המישורית ולא הנראית, אלא שלענין השקיעה שהיא נוגעת לענין דינים דאורייתא, אין לסמוך על בקיאותנו, וצריך לחוש לשקיעה הנראית. אך לענין הנץ יש לסמוך על בקיאותנו לנהוג כהנץ המישורי. (ומה שמייחסים אל רבינו הבן איש חי, כאילו הוא סובר כהנץ הנראה, הרי נתבאר שדבריו ברב פעלים סותרים לזה, שהרי בפרט זה לא נחלק עם מהר"י קובו).

גמור, וכשיראו שלשה כוכבים באופק המערבי, אז הוא לילה גמור. זו היא שיטת האורות חיים, ולא נזכרה שיטה זו במחברים שלפניו. גם הבאים אחריו לא קבלו את שיטתו, (עי' בספר עלה יונה להגר"י מרצבך זצ"ל). אכן דברי הרב פעלים מתיישבים רק ע"פ שיטה זו, וכן נוטה סתימת דברי הרמ"א ומג"א, שהביאו את דברי המהרי"ל בסתם, והלא ידוע שהרמ"א ומג"א סוברים כדעת ר"ת, ולענין תפלת המנחה הם סוברים כדברי השו"ע, שזמנה עד צאת הכוכבים, ואין העתיקו את דברי המהרי"ל בסתם. אך לשיטת האורות חיים מיושב, כי גם אליבא דר"ת אפשר שעדין יום, כי האופק המערבי עדין הוא אדמומי, ואי"ז ניכר, כי ההרים מסתירים את האופק המערבי.

יד) ולפי דרך זו, מה שדימה המהר"י קובו את הנץ לשקיעה, ביאור הדברים הוא, שכמו שלענין השקיעה, כל זמן שהאופק המערבי מאדים, עדין הוא יום גמור, ואם הרים מסתירים את אדמומית האופק המערבי, אעפ"כ עדין הוא יום גמור, כך לאידך גיסא לענין הנץ, כשהמזרח מאיר אז הוא הנץ, וכדעת הבית דוד, ואם הרים מסתירים את הארת המזרח, אעפ"כ נחשב שכבר הגיע הנץ, ונמצא שגם לפי דרכו של הרב פעלים, דברי מהר"י קובו הם לילך אחר הנץ המישורי ולא הנראה, אלא שהנץ שלו הוא הנץ אחר.

טו) והעולה מזה הוא, שהדברים ברורים,



הרב משה חליוה
מזח"ס 'ענפי משה' ושא"ס

קובץ תשובות בעניני שביעית

נכתב לקראת שנת השמיטה תשע"ה

דקוצץ מדנוהג בה קדו"ש כמ"ש הר"מ ז"ל
הל' שמיטה (ה' כ"ב) וע"ש בד"א.

ועיין עוד בשו"ת משנת יוסף למו"ר הגאון
הגדול ציס"ע רבי יוסף ליברמן
שליט"א (ח"ג, סימן ט"ז) מאי דהאריך טובא
בענין חיסול עשבי בר מחצירות ושטחים
ריקים, ע"ש. ועיין נמי בס' דרך אמונה (הל'
שמיטה פ"א, ד"א ס"ק נ') דכ' וז"ל אבל אם
מצוי נחשים בחצירו ורוצה לשרוף הקוצים
שעלו שם כדי שלא יבואו הנחשים שם
מותר, ע"כ. ובציון ההלכה (שם, ס"ק צ"ה)
כ' וז"ל כן הורה מרן ז"ל ומצאנו מכתב
מכ"י מרן ז"ל (נדפס בס' משפטי ארץ) וז"ל
עישוב [ר"ל קציצת העשבים] בשביל
הנחשים במקומות שאין האילנות צריכין
להאי עישוב וכגון שהמקום רחוק מהאילנות
וכל העישוב הוא רק בשביל שלא יתאספו
נחשים אפשר להתיר וכשאינן המקום ההוא
עומד לזריעה, עכ"ל. ועי' בס' ארחות רבינו
ח"ב עמוד שנ"ז שנ"ח וכו' בס' תה"ש בשם
מו"ח שליט"א אסור לנכש עשבי בר מהגינה
אבל אם כוונתו הוא רק ליפוט את הגינה
או למנוע שריפות וכדומה ואין כוונתו
לתועלת הצמחים מותר לכסות העשבי בר
ביריעת פלסטיק אטומה כדי לחונקן עכ"ל,
וע"ש. - ולכאור' ה"ג כהאידינא דמצויין
חולדות עכברים וקיפודים ודומיהן שדרכן
להזיק ונחבאין בצמחיה עבותה דיש להתיר
העישוב. [מיהו יש לעיין בהא ממ"ש בספר
אור לציון (פ"ב ס"ק י"ג), ע"ש].

**בענין קציצת צמחי נענע בשביעית
ואי שרי לקצוץ בשביעית קוצים
הגדלים בחצר ומפריעים לכביסה**

כבוד ידידנו הרה"ג מוה"ר גמליאל
הכהן רבינוביץ שליט"א בעמח"ס גם אני
אודך ושא"ס,
שלו' וברכה וכוט"ם,

הנני מצרף בזה למע"כ נ"י איזה חידושין
דאורייתא בעניני שביעית מהרשום
עמדי.

נשאלתי ממוכר סידקית מהעיר נתיבות יע"א
דאית לי' בחצירו צמחי נענע
למכביר ומידי פעם בפעם דרכו לקוצצן
ולזרקן אם מותר לו עשות כן בשנת השבע
ובו בפרק השיבותיו דנלפע"ד דמותר לו
לקוצצן באופן דמינכר דאין כוונתו לתיקון
הקרקע והיינו שלא יקצור עד הסוף רק
ישאיר מעט גדל ע"פ הקרקע - ותמכתי
יתדותי עפימש"כ בספר עמודי ארץ (מהדו'
תשס"ח לפ"ק, פ"ד סק"י) משמ' דמרן
הגר"נ קרליץ זצ"ל דחצר שאינה עומדת
לזריעה ועלו בה עשבים ורוצה לעקן כדי
שתהי' החצר נקיה מותר לרססן בחומר
הדברה או לשורפן דכה"ג אינו נראה כמתקן
השדה ודכן מותר לו לקצור באופן דניכר
שאין כוונתו לתיקון הקרקע וכגון שלא יקצור
עד הסוף אלא יניח מעט ע"פ הקרקע ע"ש
היטב - עוד נומיתי לו דאין לזרוק הנענע

אחדשה"ט וש"ת.

בדבר השאלה אי שרי לתלות אתרוגים ושאר פירות שביעית לנוי סוכה עיין בשו"ת להורות נתן למרן הגר"נ געשטעטנר זצוק"ל (חלק ג', סימן ל"ו) דהאריך לדון בזה ופלפל מהא דאי' בשו"ע (או"ח, תרל"ח ב') דאוכלין ומשקין דתלאן בסוכה כדי לנאותה אסור להסתפק מהם כל שמונה - ולפי"ז הא אמרה תורה "לאכלה" ואיהו מפקען באותו זמן מכלל מצות אכילה - והאריך בזה מכ"מ וכתב לדחויי דליכא איסור לאפקועי לפירות שביעית מאכילה כל שאינו אוסרו לשעה ע"ש בראייתו ותו העיר בהא ממ"ש בחת"ס (או"ח, סי' פק"ד) באתרוג דתלאו בסוכה לנוי וביו"ט בא מאן דלית לי' אתרוג לברך עליו דמותר ליטול את האתרוג למצוה ואין לומר דאין בו היתר אכילה דשפיר שרי באכילה לצורך מצוה וכגון באם יזדמן לו שאין לו מה לאכול ביו"ט כלל כי אם אתרוג זה דמותר לאכלו אע"פ שהוקצה למצוותו דליכא בזה ביזוי מצוה וע"ש בכ"ד וסוף דבר העלה לדינא וז"ל ולדינא נלע"ד דמותר לתלות פירות שביעית לנוי סוכה - והרי עיטור הסוכה בפירות מקורו בגמרא (ביצה ל':) סככה כהלכתה וכו' ותלה בה אגוזים שקדים אפרסקים ורימונים ופרכילי ענבים וכו' ובלבד שלא יתחב בו מחט כדי שלא יעשה מעשה הפסד בידים, וגם יאמר שאינו בודל מהם כל בין השמשות, והנלע"ד כתבתי, עכ"ל, ודפח"ח.

והנה בספר משפטי ארץ (שביעית, מהדורת תשע"ב לפ"ק פרק כ"ד ס"ק א') כתבו וז"ל מותר ליהנות מפירות שביעית הנאה שאינה גורמת לקלקול הפרי כגון לתלות פירות שביעית בסוכה לנוי (בתנאי שאינם מתקלקלים מהשמש), ע"כ. ובהערות דשם כתבו וז"ל בשו"ת להורות נתן ח"ג סי'

ובעמדינו בהאי ענינא הנה משכבר הימים נסתפקתי בהיכא דאיכא קוצים בחצר המפריעים לכביסה אם יש מקום להתיר לנכשם, וזכיתי לשאול זה מקמיה רב האי גאון וצדיק מרן הגאון הגדול רבי מנשה קליין זצוקללה"ה הגאב"ד דאונגוואר ובעמח"ס שו"ת משנה הלכות וש"ס ואחר דהרהר בהא מעט השיבני בפ"ק "לכאורה יש". (=והיינו דלכאו' יש מקום להתיר בזה) וכשדברתי בהא עם מו"ר מרן רשכבה"ג הגראי"ל שטינמן זצ"ל אמר לי דמשמע שמותר, אמנם הוסיף מו"ר מרן הגראי"ל זצ"ל וסיפר לי דפ"א (בשביעית) גזמו בחצרו דהחזו"א ז"ל קוצים שהפריעו, וצעק על זה רבי יוסף דינקלס (=הגר"י דינקלס זלה"ה מגאוני קמאי בעמח"ס דעת יוסף על סדר טהרות וש"ס מופלאים, הי' תלמידו המובהק דהגר"י רבינוביץ זצוק"ל מפוניבז'). וכמדוד' דבסוד' אמר מו"ר מרן הגראי"ל זצ"ל דמותר לפי דאינו צריך לזה. וכע"ז אמר לי מו"ר מרן הגאון הגדול רבי יהודה שפירא זצוקללה"ה דמותר לחתוך הקוצים ואין בזה שום בעיה ובפרט דאי"ז משביח הקרקע. ברם מו"ר מרן הגר"ח קניבסקי שליט"א אמר לי מתחילה דזה שאלה ואח"כ השיבני דלחתוך מה שמפריע מותר אבל לעקור אסור.

ביקרא דאורייתא

הק' משה חליוה

אם מותר לתלות אתרוג דשביעית לנוי סוכה ובענין תליית פרחי שביעית בבית לחג השבועות

כבוד ידידנו הרה"ג מוה"ר גמליאל הכהן רבינוביץ שליט"א בעמח"ס גם אני אודך וש"ס,

חיתוך פרי הקדוש בקדושת שביעית באופן שנוסף מן הפרי על הרצפה

כבוד הרה"ג מזכ"ה הרבנים מוה"ר ישי
מזלומיאן שליט"א רב דקהלת אביר
יעקב, חולון יע"א,
שלו' וברכה וכט"ם,

הנני מאשר בזה קבלת ספרו גיבורי כח
בהלכות שנת השמיטה אשר קבלתיו
מיד ידידנו הרה"ג מוה"ר גמליאל הכהן
רבינוביץ שליט"א ותשואות חן חן ויזכה
להוסיף חיל בזיכוי הרבים לאי"ט.

מידי עיוני בספרו ראיתי (סימן י"ח ס"ז
עמוד רס"א) דשאל למו"ר מרן שר
התורה הגר"ח קניבסקי שליט"א במי שחותך
פרי או ירק שיש בהם קדושת שביעית אם
צריך להקפיד שלא ינטוף מן הפרי על
הריצפה מפני הקדושה והשיבו מו"ר מרן
שליט"א "אם יכול", ובהערה דשם (ס"ק
ק"א) מייתי מספר חוט שני (שביעית, עמוד
רס"ז) דכ' דהחותך פרי או ירק אין צריך
להקפיד שלא יטף מהפרי על הריצפה אלא
חותך כדרכו ומה שנוסף בטלה הימנו
קדושתו, ע"ש.

הנה לכאורה יש מקום לומר דכל הא דהתיר
זה החו"ש היינו בפירות שדרך עלמא
לחותכם אף שלא ע"ג שולחן וכה"ג
וכתפוחים ואגסים וכל דדמי להו, דבזה לא
קפדינן על מיעוטא דמיעוטא כולי האי
שיטוף מינייהו, אך בפירות אשר יש בהם
משקה רב שדרך לחותכם ע"ג שולחן
וכפירות הדר ואבטיחים אפשר דיש להמנע
מלחותכם באופן שיטוף מינייהו על הריצפה
שלא להפסיד אותו המיץ פירות בידים.

ואפשר נמי דיש להוסיף בביאור הדבר

ל"ו דן האם ראוי לאסור לתלות פירות
שביעית לנוי סוכה, הספק הוא משום שנוי
סוכה מוקצה למצוותו כל שבעת ימי החג
ואסור אז בשימוש, ונמצא שממעט זמן
אכילתו. אך נראה לומר שלא כדבריו ומשום
שאפי' את"ל שאסור למעט זמן אכילתם של
פירות שביעית, מכל מקום כאשר אין
האיסור אלא לזמן ואח"כ יחזור להיתרו אין
זה נחשב מיעוט זמן אכילתו ולכן כתבנו
שמותר. וכן הורה הגר"ש אלישיב
(שליט"א) זצוק"ל אמנם אם הם מתקלקלים
מהשמש אסור, עכ"ל.

וכראותי דבריהם נשתוממתי טובא
דעשאוהו להלהורות נתן בר
פלוגתי דמרן הגר"ש"א זצוק"ל, והלא לא כן
הוא. דהא אף איהו התיר זה, וביותר הטעם
דכ' במשפטי ארץ לדחויי להלהו"נ כמדו'
דהם הם דבריו דכל היכא דאסור להפ"ש לפי
שעה ושוב יחזור להתירו תו ליכא איסורא
וכאשר יחזה המעיין בדברות קדשו
וכדמייתנין לעיל מיני'.

ודע דכה"ג נסתפקתי אי שרי לקטוף פרחים
בערב שבועות דשנת השביעית לתלותן
בבית כנהוג ושאלתי זה מקמי' הגאון הגדול
רבי פנחס שרייבר זצוק"ל הגאב"ד דאשדוד
והשביני דאם אין בהם ריח מותר והוסיף
דהוי כמו סכך (=ע"י בס' משפטי ארץ הנ"ל
(פרק ה', ס"ק י"ח) מ"ש בזה). וממילא אם
מדיף ריח אסור ובלאו"ה שרי, עכ"ד. ודוק
בזה, ועיין נמי בספר דיני שביעית (י"ט, ח'
ול"ב, ב') ע"ש היטב - וע"ע מ"ש הג"ר
אלימלך קורנפלד שליט"א רב קהלת הגר"א
ברמת בית שמש בספר הלכתא מבי דינא
(שביעית, עמוד קי"ג ואילך) באורך גבי
קדו"ש במיני בשמים פרחים וקטף, ע"ש.

בברכה נאמנה

הק' משה חליוה

דמו"ר מרן שר התורה הגר"ח קניבסקי שליט"א הורה דיש להניח את הירק בפח שמיטה עד שירקב מאליו ואז ישליכהו. ומאידך מרן הגאב"ד הגר"נ קרליץ זצוק"ל הורה שמותר לכתחילה להשליכו לפח ול"ח הפסד פירות שביעית כיון שכבר נאסר באכילה וע"ש מ"ש בכל זה.

ולכא' הדבר מצוי בהווה בירקות שנאסרו מחמת בליעות איסור וכיוצא בזה דיהא תליא בהא פלוגתא, ואמנם מידי חופשי בזה מצאתי בספר פירות שביעית להגר"צ כהן זלה"ה (מהדורת תשס"ח, עמוד ש"ג) דכ' וז"ל נשפך חלב לתבשיל בשרי המכיל פירות שביעית באופן שהתבשיל נאסר יש להבדיל בין אם איסורו מדאורייתא לבין אם איסורו מדרבנן, אם איסורו מדאורייתא הרי הוא נאסר אף בהנאה ואסור ליתנו אף לבהמה ויש להשליכו לאשפה (אף על פי שמצד עצמו הוא ראוי לאכילה מכיון שנאסר אף בהנאה אין בו איסור פירות שביעית) אולם אם אין איסורו אלא מדרבנן, התערובת מותרת בהנאה ומותר ליתנה לבהמה ולכן אסור להשליכה לאשפה עד שלא תהיה ראויה אף לבהמה עכ"ל ועמ"ש איהו גופי' לעיל (פ"א סנ"ד ובהערה דשם) ע"ש היטב.

בברכה וביקר הק' משה חליוה

דביותר יש להקפיד על מיץ מפרי אשר יש משמעות למימיו וכתפוזים שעושים מהם מיץ תפוזים דבזה אף על בשיעור קטן הימנו יש ליזהר שלא להפסידו, ויל"ד בזה ואכמ"ל.

בכל חותמי ברכה

הק' משה חליוה

ירק שביעית הבלוע מאיסור אי שרי לאבדו

כבוד ידידנו הרה"ג מוכה הרבים מוה"ר גמליאל הכהן רבינוביץ שליט"א בעמח"ס גם אני אודך ושא"ס,
שלו' וברכה וכט"ס,

הנני מאשר בזה קבלת קובץ מה טובו אהליך יעקב חלק ט"ז אשר זכה מע"כ נ"י להוציא לאור עולם, ומן שמיא הוא דקזכו ליה להאיר עיני רבנן ותלמידהון בדבר ה' זו הלכה, וכה יוסיף ה' וכה יתן לו למע"כ נ"י רב אונים ואמין כח להוסיף להגדיל תורה ולהאדירה, לאי"ט.

מידי עיוני בקובץ הנ"ל ראיתי (עמוד פ') דדן הרה"ג ר"מ פריד שליט"א גבי ירק הקדוש בקדושת שביעית שנאסר מחמת בישולי עכו"ם אי שרי להשליכו לפח ומייתי



הרב אבינועם טאובנר

בענין הרהור כדיבור

להרהור כדיבור. דנידון הרהור כדיבור הוא אם חשיבא אמירה או לא. מה שאין כן הרהורים בשבת עניינם תכנונים למלאכה במוצ"ש. ולכאורה אף אם כדיבור, מכל מקום לא עבר על ודבר דבר, ע"ד שכו' הטו"א דבעינן זכירה בפה וליכא.]

ג. עוד כ' הטו"א וז"ל: עוד נ"ל דמתני' דהכא ככו"ע אתיא, אפילו כמ"ד הרהור כדיבור דמי, ע"ד שפרשתי לעיל (יח) גבי אתיא זכירה זכירה. וא"כ גבי מגילה ל"מ לכו"ע, דהא גלי קרא דהאי זכירה בפה דיוקא, ובהרהור ל"מ עכ"ל. ד. כ' דהא דל"מ בע"פ, מיירי במגילה מונחת לפני החש"ו, ולא לפני הגדול. וחשיב קראה ע"פ ולא יצא. ולפ"ז כ' דאם הרהור רק את מיעוט המגילה, ואת רובה קרא מן הכתב ייד"ח (כלומר בהרהור) מהני, דהא קריאה ע"פ מיעוט יצא עכת"ד.

האם הרהור כקורא מהכתב

לכא"ו יש מקום לדון, דאף אם הרהור כדיבור, מ"מ במקום דבעינן מתוך הכתב, ז"א דל"ח כמהרהר מתוך הכתב. והרב ב. שוורץ שליט"א הביא ראיה דז"א מחילוף המכתבים המפורסם באמצע "השבע ברכות" של גאון ישראל רע"א ז"ל עם דודו הרה"ג וולף זצ"ל. שהביא בשו"ת ח"א סימן ל' להקשות אי נימא דכתיבה כדיבור, אמאי הכותב את המגילה, ל"ח כקורא, אף למה דמונחת מגילה לפניו. וז"ל שם: נהי דכתיבה הוי כקריאה, מ"מ הא הכתיבה הוי רק כקורא בע"פ, דאף דמתחילה קודם הכתיבה ראה כל פסוק בתוך המגילה והרהר בו. מ"מ בשעה

מגילה יט: - הכל כשרין לקרות את המגילה חוץ מחש"ו. ר' יהודה מכשיר בקטן ע"כ. והיינו טעמא דלאו בני חיובא נניהו.

קושיית הטורי אבן

הנה בטורי אבן (מגילה י"ט:) הקשה בהא דתנן במגילה (שם) הכל כשרין לקרות את המגילה חוץ מחרש שוטה וקטן, ותיקשי אמאי חרש שוטה וקטן אין מוציאין אחרים ידי חובתן הואיל והן אין מחויבים בדבר, הא אפילו בשומע מן המחוייב אי אפשר לו לצאת אלא אם כן מטה אזניו ושומע מה שזה מוציא מפיו, דאם לא כן לאו כלום הוא, ואם כן בכהאי גוונא בשומע מאינו מחוייב בדבר מאי הוי, דל מכאן קריאה זו דאין מוציא אפילו הכי יוצא ידי חובתו על ידי הרהור דנפשיה. וע"ש שתירץ א. דילמא רבינא ס"ל כר' יוסי הסובר דבעינן להשמיע לאזינו ואפילו בדיעבד לא יוצא. או כמו ר' יהודה, ולכתחילה הוא דלא יצא. וכן המשנה בסוכה לח. מי שהיה עבד או אשה או קטן מקרין אותו (פי' את ההלל) עונה אחריהן מה שהן אומרים. ב. רבינא מודה שיש מ"ד דס"ל דהרהור לאו כדיבור והוא ר' יהושע בן קרחא שבת ק"ג. דאיתא התם דלא יאמר אדם לחבירו הנראה שתעמוד עמי לערב. וריב"ק מתיר משום שנאמר ודבר דבר, דיבור אסור, הרהור מותר. וטעמא דהרהור לאו כדיבור. וא"כ מתני' דהכא דחש"ו אינם מוציאין כריב"ק.

[והקשה הרב בנימין שוורץ שליט"א דהרהור בשבת לכאורה לא קשור

וטען הגר"א גניחובסקי זצ"ל לדון ליישב בכמה אנפי וז"ל:

מכוון שלא לצאת בהרהור

הנה ראיתי בתשובות דובב מישרים (להגאון מטשעבין, ח"א סי' פ"ז) ליישב קושיית הגרע"א, לפום כללא דהטורי אבן (חגיגה י' א' באבני שוהם ד"ה דילמא) דאף בגווני דמהני במחשבה, מכל מקום היכא שגמר בלבו להוציא בשפתיו ולא הוציא, לא חיילא במחשבה, ומשום הכי אמרינן (משנה תרומות פ"ג מ"ח) דבגמר בלבו לעשות תרומה ואמר מעשר, גם תרומה לא חיילא, והכי נמי דכוותה. מעתה אם נימא דנשים בברכת המזון הם רק מדרבנן, והשומע לא כוון לצאת בהרהור אלא כוון להיות כעונה על דיבורה, ממילא אינו יוצא מטעם הרהור, ומכח הדיבור שלה לא מהני משום דאינה מחוייבת רק מדרבנן. על האי תירוץ בתרי אנפי:

א. חשיב כמכוון גם להרהור

חדא בחזון איש (אור"ח סי' כ"ט סק"ז) אייתי בשם בית שלמה (ח"א סי' י"ז בסופו) ליישב כהנ"ל, אבל כתב בחזון איש דעדיין צריך להתיישב בזה, דלכאורה כיון שמכוין לצאת בשמיעה, וחלק מהשמיעה הוא בהרהור ובו יכול לצאת, ומכוין לצאת בהשמיעה אם כן חשיב שמכוון לצאת גם בהרהור, ואם כן לא יתכן דברי הבית שלמה כי אם במתנה שאם הוי בזה שמיעה כדיבור ייצא ואי לא הוי כדיבור לא ייצא, ולא משמ ע כן כלל דהאיבעיא איירי דוקא בפירש תנאי כזה. אמנם צריך עיון בדברי החזון איש, דלכאורה הוו תרי פעולות השמיעה וההרהור ואם כן שפיר יש לחלק שמכוון לצאת רק בשמיעה ולא בהרהור.

שכתב הוי קורא בע"פ. וכאילו ראה פסוק בתוך המגילה והרהר בו ואח"כ קרא הפסוק בע"פ. דפשיטא דלא יצא, דהוי קורא בע"פ, והכי נמי כן בכתיבה עכ"ל. חזינן דרע"א ז"ל, דכיון דהכתיבה לוקחת זמן, א"כ מהרגע שקרא עד שגמר לכתוב המילה חשיב בע"פ. ומינה תשמע, דאם מהרהר מתוך המגילה, דזה חשיב תיכף ומיד, אין חסרון דהרהור דלהוי בע"פ.

קושיית הגרע"א זצ"ל

הקשה כעין הטורי אבן, אך לא לענין מגילה אלא לענין לצאת יד"ח ברכת המזון מנשים. דהנה אמרינן בגמרא ברכות (כ:): דלשיטת רבינא הרהור כדיבור, והיינו דמן התורה יצא ידי חובתו בהרהור, והא דבעינן דיבור במצוות התורה כמו קריאת שמע וברכת המזון וקידוש וספירת העומר וכיוצא בו, הוא רק מדרבנן. ורב חסדא קאמר דהרהור לאו כדיבור דמי. וקיימא לן בשולחן ערוך אור"ח סי' ס"ב סע' ג' כרב חסדא [והקשה הגרע"א (תשובות ח"ב סי' קנ"א, דרו"ח ברכות שם, גליון המשניות ברכות פ"ג מ"ד) אמאי אמרינן (ברכות כ' ב') דאם נשים חייבות בברכת המזון רק מדרבנן, אינם יכולות להוציא אנשים שחייבים בברכת המזון מן התורה, הרי כשהאיש שומע הברכת המזון מהאשה הרי על כרחך מהרהר, ואם כן עכ"פ יצא ידי חובת הדאורייתא על ידי הרהור כדיבור. אלא דמדרבנן אין יוצאים בהרהור, ומדרבנן יכול לצאת מדין שומע כעונה מהאשה שחייבת עכ"פ מדרבנן, דאתי דרבנן ומפיק דרבנן]. וכי תימא דגמרא הנ"ל איירי למה דקיימא לן כרב חסדא דהרהור לאו כדיבור דמי, אך הרי איתא בגמרא הנ"ל שרבינא שאל קמיה דרבא אם נשים מחוייבות בברכת המזון מן התורה או מדרבנן, ואם כן תיקשי רבינא לשיטתו הרי הרהור כדיבור.

ב. דיש לומר דבעלמא גם הגרע"א מודה לדעת הטורי אבן, אלא דסובר דיש לחלק בין חלות שבזה אין רצונו אלא בדיבור, ובין עשיית מצוה דכיון דדעתו לשם מצוה חייל. ע"כ תורף דברי הגרא"ג זצ"ל.

א.ה. כאן יש לבאר קצת שיטת הגרא"ג זצ"ל בענין מקח טעות במצוות.

דאל"ה הרי יש כאן סתירה בין הטו"א במגילה לטו"א בחגיגה. וע"כ כיון דחידש בחגיגה דכיון דאמר בפה רוצה חלות בפה ולא במחשבה, כ"ז דווקא לגבי חלות תרו"מ והקדש. משא"כ לגבי מצוה איידי דחביבא בעי למיפק בכל אופן. ולכן לא תירץ תירוצ' כזה במגילה.

לדון בענין מקח טעות במצוות

והביא הרב זצ"ל כמה דוגמאות ונביא חלק מהם. א. אדם ששכח לקרוא ק"ש של ערבית וכבר עלה השחר, יכול לצאת יד"ח בדיעבד עד הנץ. אך בנתיים שכח וקרא ק"ש של שחרית, ואתינן לדון דמשום מק"ט נבטלה ק"ש של שחרית, ויכול לקרוא אח"כ ק"ש דערבית.

רק למאן דאמר מצוות צריכות כוונה

הנה כל זה למאן דאמר מצוות צריכות כוונה, דעל ידי הטעות אמרינן דהוה כמכוין שלא לצאת, ויועיל זה רק דהקריאת שמע של שחרית תהא כקורא בתורה, אבל לא לאשווי קריאת שמע של ערבית, דמפאת אומדנא רק מבטלינן כוונה אבל לא עבדינן כוונה מפאת אומדנא, וכדכתב הגרע"א בתשובות (ח"ג סי' מ"ז) דמכח אומדנא לא נעשה דבר חדש.

אמנם למאן דאמר מצוות אין צריכות כוונה, לא נוכל לבטל המצוה מפאת מקח טעות, דמכל מקום יצא, ולמיעבד כונה הפכית יש לומר דנמי לא נוכל, דזה הוי אומדנא למיעבד כוונות, וזה לא מצינו וכמו שכתב הגרע"א הנ"ל.

כמו כן נפקא מינה לענין חרש

הנה כיוצא בו יש להסתפק במי ששמע מחבירו מדין שומע כעונה במצוות

מקח טעות במצוות

יש לדון בעיקר דינא האם מבטלינן מצוה מחמת אנן סהדי דקיים המצוה בטעות וכדינא דמקח טעות במצוות.

א. שורש הספק

הנה שורש הספק, דהנה לחד גיסא יש לדון דכיון דאנן סהדי דאינו רוצה אם כן הוה ליה כוונה בטעות, דכי היכי דאשכחן דין טעות בעושה חלות דהוה ליה כתנאי אם כן נימא הכי גם במצוות.

וכי תימא דשאני חלות ממצוה, מכל מקום הא חזינן דתנאי מהני במצוות, כמבואר בשולחן ערוך (סי' תפ"ט סע' ג'), עיין שם במשנה ברורה ס"ק ט"ז) לענין ספירת העומר דמהני תנאי, [ועיין בתשובות חתם סופר אה"ע ח"ב סי' צ' ד"ה אבל], ואם כן אמאי לא יועיל אנן סהדי דהיה עושה בתנאי.

אמנם לאידך גיסא יש לדון דמצוה שאני, והסברא יש לבאר בב' פנים, חדא, דמצוה אינה חלות אלא עשיה, ונהי דתנאי מפורש מהני, מכל מקום אנן סהדי דטעות לא נימא.

תו יש לבאר, דנהי דסברא דאנן סהדי היתה מהני, אבל במצוה מפאת חביבותה גמר וקא עביד בכל גווני. וזה דוחק. ע"כ שיטת הגרא"ג זצ"ל. והשתא דאתינן להכי. לכאורה תירוצו של מו"ר הגרא"ג זצ"ל מוכרח.

המצוה ירצה להשאיר את מצות הקריעה בשבת, הרי לחילול שבת יחשב לו ע"כ. וכן יש להוסיף, איך ירצה את ק"ש של שחרית, הרי יפסיד את של ערבית. וכן איך ירצה לצאת יד"ח מחרש ויפסיד הלכתחילה של להשמיע אוזנו. וצ"ל דאה"נ לא ניחא ליה בכל חסרונות המצוות הנ"ל, מ"מ כנגד האנ"ס הזה, יש גמירות דעת לקיים המצוה בכל אופן. ואולי משום דמי יימר שיוכל ויספיק אח"כ לקרוא בלי חסרון של להשמיע לאוזנו. ומי יימר שיספיק לקרוא ק"ש דערבית שוב. ומי יימר שיזדמן לו לקרוע אחר השבת, ואולי לא יהא לו בגד, או תעבור שעת חימום וכו'. ואולי גם ע"ז אפשר להמליץ דברי הגר"א זצ"ל עה"פ: "רבות בנות עשו חיל" אלו שאר המצוות, "ואת" זו התורה"ק, "עלית על כולנה". ואמנם התורה עולה על כולנה, מ"מ גם שאר המצוות הן בבחינת "רבות בנות עשו חיל", ולא בקלות מוותרים עליהן.

האם יש שמחה בהרהור בד"ת

בשו"ע או"ח תקנ"ד, ג: יש מי שאוסר ללמוד (בט"ב) ע"י הרהור (והוא האגור בשם מהר"י מולין). וביאר במשנ"ב אף דהרהור לאו כדיבור, שאני הכא דעיקר טעמא משום שמחה, ובהרהור איכא שמחה עכ"ל. [מה שהשו"ע הביא בשם י"א, לא דווקא שחולקים עליו, אלא כך דרכו לכתוב בשם יחיד.] והנה האדמו"ר מטאלנא שליט"א הביא בשם הפני מנחם מגור זצ"ל דאיתא בגמ' עירובין נג: ברוריה אשכחתי להווא תלמידא דהוה קא גריס בלחישא, בטשה ביה (פרש"י בעטה בו). אמרה ליה לא כך כתוב: "ערוכה בכל ושמורה". אם ערוכה ברמ"ח אברים שלך משתמרת. ואם לאו אינה משתמרת (קצת משמע שלא רק שצריך

דאורייתא התלויות כדיבור, ולא ידע שחבירו המוציא הוא חרש, ונמצא דחשיבא לשומע נמי לא השמיע לאזנו ויצא המצוה רק בדיעבד, [כמבואר הכי במשנה ברורה סי' נ"ג ס"ק מ"א, וביאור הלכה סי' קצ"ט סע' י' בשם הגרע"א], והפסיד חלק מהמצוה, דלדעת הרשב"א המובא במשנה ברורה (סי' ס"ב ס"ק ד') להשמיע לאזנו הוא מן התורה. האם נימא דבטלה המצוה מחמת מקח טעות או דילמא כדקיימא קיימא.

קורע בשבת

הנה לכאורה יש לפשוט מהא דתנן בשבת (ק"ו ב') דהקורע בשבת על מתו חייב משום מלאכת קורע, דהוה מתקן ולא מקלקל, מפאת קיום מצוות קריעה על המת.

ותיקשי כיון דאיירי בשוגג, כגון שסבר שהוא יום חול, הא ודאי אנן סהדי דרצונו לבטל קיום מצות דקריעה, וכך הקריעה יהא מקלקל ולא יעבור על חילול שבת דאורייתא.

אלא חזינן דלא מבטלינן כונתו מפאת טעות. והוא הדין נימא הכי בנידון קריאת שמע. ועיין במקור"א שדן הגר"א ג זצ"ל לדחות הראיה, ולדחות הדחיות.

אם לא נימא אנ"ס תשאר לפניו עבירה

הקשה לי ח"א מרכסים, דלפי מה שכתב הרב זצ"ל לבאר מדוע לא נימא אנ"ס לבטל המצוה (כדלעיל): חדא, דמצוה אינה חלות אלא עשיה, ונהי דתנאי מפורש מהני, מכל מקום אנן סהדי דטעות לא נימא.

תו יש לבאר, דנהי דסברא דאנן סהדי היתה מהני, אבל במצוה מפאת חביבותה גמר וקא עביד בכל גווני. וזה דוחק עכ"ד לעיל. ולכאורה צ"ב, איך שייך לומר דמפני חביבות

סתירה לאגור שאמר אפילו בהרהור עכ"ד.
ותירץ אחייני יעקב ישראל נ"י, דאה"נ עיקר
השמחה כאשר לומדים בקול רם, אך אין זה
אומר שאין כלל שמחה כאשר לומדים
בהרהור. ואפילו הקצת שמחה שיש בהרהור,
ג"כ נאסר בט"ב ע"כ. ודפח"ח.

ללמוד בקול, אלא גם בנענוע כל הגוף,
רמ"ח איברים, "כל עצמותי" וכו'. ר' זירא
אמר מהכא: שמחה לאיש במענה פיו, ודבר
בעיתו מה טוב. אימתי שמחה לאיש, בזמן
שמענה פיו. ע"כ הגמ'. והקשה דמשמע שרק
כאשר לומדים בקול רם יש שמחה. ולכאור'



הרב יצחק ירחי

חציצה בשן המתנדנדת

חוצצת, כמו אבר ובשר המדולדלים. אלא דהיכא שפירשה רובה נוחה להיתלש, והואיל ואינה מסירתה מוכח שאינה מקפדת עליה ואינה חוצצת, משא"כ אם פירשה מיעוטה י"ל דמקפדת, ומה שאינה מסירתה לפי שאינה נוחה להיתלש ביד.

והשתא דאתינן להכי הדינן לסברת הרמב"ם, והחילוק דלעיל אית ליה פירכא, דשאני צפורן מחוברת דלא קפדא, משא"כ מדולדלת י"ל דמקפדת וחוצצת. וע"ז י"ל דחזינן דאינה מקפדת גם בפירשה מיעוטה מדלא מסירתה, והרמב"ם לטעמיה דס"ל דהכל תלוי בדעת האשה ולא מתחשבין בשאר נשים. אבל הטור דס"ל כהרשב"א [כמ"ש בב"י ריש הסי'] דאזלינן בתר רוב נשים אם מקפידות חוצץ אפי' היא אינה מקפדת, א"כ ע"כ צ"ל לדעתו דאין דרך רוב נשים להקפיד, בין בפירשה רובה בין בפירשה מיעוטה, ולכך תלינן בדעתה, שאם היא מקפדת לעולם חוצץ כנלע"ד כוונת רבינו הב"י.

ג. ובדרך שניה פי' רבינו הב"י, דאבר ובשר עצמם אינם חוצצין לעולם אפילו אם מדולדלים, וה"ה לצפורן שפירשה בין במיעוטה בין ברובה, דהואיל ומחברים לגוף כגוף הם חשובים. ולא נאמר בהם שחוצצין אלא לעניין שאם נמצא עליהם דבר החוצץ, שאז לא עלתה לה טבילה, והיא גופא קמ"ל, דלא תימא דכתלושין חשיבי ולא פוסל בהם דבר החוצץ. וצפורן שאני הואיל ועומדת ליקצץ, כל שפירשה אינה חשובה כבר מהגוף, ולא פוסל בה דבר

א. כתב הטור יו"ד (סי' קצח) 'צפורן המדולדלת שפירשה מיעוטה חוצצת פירשה רובה אינה חוצצת, אבר ובשר המדולדלים חוצצין' ע"כ. והרמב"ם (פ"ט מקוואות) כתב גבי אלו שאינן חוצצין צפורן המדולדלת, כלשון המשנה (מקוואות פ"ט) ולא חילק בין פירשה רובה לפירשה מיעוטה. ופירש רבינו ה'בית יוסף' דפלוגתייהו תלוי בפירוש התוספתא כדלקמן:

דתניא בתוספתא: האבר והבשר המדולדלים באדם הרי אלו חוצצין, ר' יונתן בן יוסף אומר צפורן שפירשה רובה הרי זה אינה חוצצת. וס"ל להטור דהכי הלכתא, דלית מאן דפליג עליה דר"י בן יוסף, ולא בא אלא לפרש המשנה ולומר דהא דתנן אין חוצצין, בפירשה רובה קא מיירי.

ולהרמב"ם י"ל באחד מב' אופנים: **האחד** דס"ל נמי הלכה כר"י בן יוסף, אלא דמפרש כ"ש פירשה מיעוטה לא הוי חציצה. **והשני** דס"ל דרבנן פליגי עליה דר"י בן יוסף, וס"ל דאין לחלק בזה והלכתא כוותייהו.

ב. וטעם החילוק בין אבר ובשר לצפורן, דאבר ובשר המדולדלים הואיל ועומדים ליקצץ, שוב אינם חשובים מהגוף וחוצצין במקום חיבורן, אבל צפורן גם כשמחוברת לגוף עומדת ליקצץ ואפילו הכי לא חייצה, א"כ גם אם נידלדלה לא חייצה. וזה לסברת הרמב"ם לב' הפירושים.

ולסברת הטור י"ל דצפורן נמי, הואיל ופירשה ונידלדלה הרי היא

דהכל תלוי בדידה כמו שנתבאר. ולפי מ"ש בב"י דדרך השני עיקר, צ"ל דכוונתו בנמצא דבר החוצץ דווקא, אבל הם עצמם אינם חוצצין.

והש"ך כתב (ס"ק כ"ו) חוצצת היא עצמה דלא כמסקנת ב"י עכ"ל, ופשוט דקאי לדינא לסברתו דמסכים לד"מ ולא לפרש את אדברי מרן ודו"ק, וכן דעת הט"ז (ס"ק כ"ב) לדינא וכתב הטעם לחילוק שבין פירשה רובה למיעוטה, דבמיעוטה מקום הסדק צר ולא עיילי ביה מיא, אבל למקום החיבור לא חיישינן כלל, הואיל ולא היה מגולה מעולם.

וקשיא לי לסברא זו א"כ מאי טעמא דהרמב"ם דלא מחלק בין רובה למיעוטה, ותו קשיא לי אמאי מקום הסדק חוצץ, הא מיעוטו שאינו מקפיד עליו הוא וצ"ע.

ה. לאור האמור יש לדון לעניין שן המתנדנדת ועומדת ליעקר, והשתא לסברת מרן נראה פשוט שאינה חוצצת, אא"כ יש עליה דבר החוצץ, דלא גרע מצפורן שפירשה. ואפשר דהוי בכלל אבר המדולדל, דשן נמי חשיב אבר וקיל מנייהו דהוי בבית הסתרים, וגם סברת הט"ז דיש להחמיר באבר, משום דמקפיד להחזיקו צמוד לגוף מחמת הכאב, לא שייכא הכא בשן ודו"ק.

אכן לסברת האחרונים הנ"ל דס"ל דפי' ראשון שבב"י עיקר דהיינו שהצפורן עצמה חוצצת במקום חיבורה לגוף, וכן האבר והבשר עצמם ואעפ"י שלא בעינן ביאת מים ראוי לביאת מים בעינן, א"כ

החוצץ אפילו נמצא במקום המחובר, להרמב"ם בכל עניין, ולהטור דווקא בפירשה רובה אבל במיעוטה אכתי כגוף חשיבא. ולדרך זה צריך לפרש התוספתא לסברת הרמב"ם כמו באופן השני דלעיל, דאין לומר דכ"ש במיעוטה, דהשתא ברובה איכא סברא טפי דלא יפסול בו דבר החוצץ.

ולדרך זו, היכא שנעקרה הצפורן עצמה ממקום חיבורה באצבע, גם להרמב"ם יש לחלק בין רובה למיעוטה, דפירשה רובה אינה עשויה להתרפאות, וכאילו נתלשה דמי ולא פוסל בה דבר החוצץ, ופירשה מיעוטה כגוף חשיבא ופוסל בה דבר החוצץ.

והמרדכי פי' כדרך הראשון שכתב ב"י דהצפורן עצמה חוצצת, ולזה הסכימו ד"מ ורוב אחרונים, אבל ב"י כתב שהפירוש השני נראה בעיניו נכון ועיקר. והסמ"ג נראה דגריס בתוספתא, האבר והבשר המדולדלים באדם אינם חוצצין, וכן גירסת התוספתא שלפנינו וכ"ה בגירסת הר"ש שלפנינו [ובגירסת הב"י בר"ש איתא חוצצין] ובת"ה להרשב"א ובראבי"ה וברוקח, ועי' בספר 'טהרת הבית' (ח"ג במשה"ט עמ' קכט) דיש לצרף לזה את הדרך השניה שכתב הב"י, ולהקל מכח ספק ספיקא ע"ש [ולהלן נכתוב בס"ד מה שיש להעיר בזה].

ד. בשו"ע כתב (סעי' כ"א כ"ב) צפורן המדולדלת שפירשה מיעוטה חוצצת, פירשה רובה אינה חוצצת, אבר ובשר המדולדלים חוצצין. והוא כסברת הטור ולא כהרמב"ם, וטעמו משום דס"ל דאזלינן בקפידא בתר רוב נשים, והרמב"ם לטעמיה

א. ומיהו אפשר דמרן אכתי ספוקי מספקא ליה אע"פ שנראה לו דרך שני לעיקר, ולכן העתיק לשון התוספתא כצורתה דהיינו לחוש לדרך ראשון, וכן משמע שהבין הרמ"א ברבריו ולכן לא השיגו בזה.

דכל הנידון של עומד ליחתך שנוי במחלוקת, והוא בבית הסתרים וע"כ אין להחמיר בזה, והביא הרב דבריו בספר 'טהרת הבית' (שם) ע"ש.

ובעין סברא זו הביא ב'טהרת הבית' בשם החזו"א, לעניין שן שהתחילה לירקב ולהשחיר, שיתכן ותהיה עומדת לינטל שאינה חוצצת, ושאינו צפון שבודאי עתידה לינטל ע"ש. ואע"פ שהוא לא הוצרך לצירוף נוסף כיון דלא מיירי בנתנדנד, עכ"פ למדנו מדבריהם דאפילו היכא דאפשר להוציא השן ללא כאב וללא אומן אינו חוצץ, וכ"כ בפשטות בספר 'חוט שני' (סכ"ג או ט"ו) דשן המתנדנדת אינו חוצץ, ולא חילק בדבר ע"ש, וכ"כ בשו"ת אבני נזר והעתיקוהו האחרונים לדינא.

ובספר 'בדי השלחן' (סי' קצ"ח ס"ק קס"ב) כתב שאם החליטה האשה להסירו עפ"י הוראת רופא, אפילו ראוי עדיין להשתמש בו, כיון שעומדת להוציאו לא נחשב עוד כגופה וחוצץ. וכתב עליו ב'טהרת הבית' (שם עמ' קל"ב) ולפע"ד יש כאן ס"ס להקל ע"ש, ולטעמיה אזיל ונתבאר בדברינו לעיל שיש לפקפק בס"ס הנ"ל. ומיהו י"ל דהוי ס"ס כעין שכתב בשו"ת שבה"ל הנ"ל, ישמא הלכה שאין העומד ליחתך כחתוך דמי ודו"ק.

לכאורה י"ל דה"ה שן מתנדנדת דמאי שנא. וראיתי להגרע"י בספרו הבהיר 'טהרת הבית' (ח"ג עמ' קל"א) שכתב, דהואיל ובמקור הדין בתוספתא אית דגרסי 'אינם' חוצצין, א"כ בצירוף הדרך השני שבב"י איכא ספק ספיקא להקל ע"ש. ולדידי צ"ע בזה דהא האחרונים הנ"ל ראו גירסא זו ודחבו"י כתבה בשם סמ"ג ואעפ"כ החמירו, ש"מ לא ס"ל האי ספק ספיקא א"כ היאך נבא להקל מטעם זה לסברתם, ואי לסברת מרן קא דריש א"כ בלאו האי ס"ס שרי, ואולי ס"ל דמרן אעפ"י שכתב שדרך זו העיקר מ"מ לא הכריע בזה, וכן משמע קצת בדבריו ג"ש וצ"ע.

עוד כתב ב'טהרת הבית' (שם) להקל, במקום שכוונתו לה הרבה וא"א להוציאו אלא ע"י רופא אומן, דכה"ג חשיב כאינו מקפיד ואינה חוצצת ע"ש. ולא הבנתי חילוקי מאי שנא מאבר ובשר המדולדלים, דגם שם צריך אומן להסירם ואעפ"כ לא חשבינן להו לאינו מקפיד, ובדברי הב"ח שהביא הט"ז מבואר איפכא דהיכא דצריך אומן חייץ טפי ע"ש.

ו. אכן בשו"ת שבט הלוי (יו"ד סי' צ"ו) חילק באופן אחר, דשאני אבר ובשר המדולדלין שאדם חפץ להיפטר מהן והלכך חוצצין, משא"כ שן הא חזינן שאין אדם מקפיד להסירה, אפילו כשמתנדנת זמן רב אם לא שהדבר נחוץ ביותר, וצירף לזה

ב. ובעיקר הספק ספיקא שעשה הרב שם יש להעיר לענ"ד, דכתב ספק דלמא הגירסא הנכונה 'אינם חוצצין', ואפילו אי גרסינן 'חוצצין' אכתי איכא למימר כדרך השני שכתב ב"י ע"ש. ויש להעיר בזה לכאורה, דכה"ג לא הוי 'ספק ספיקא' דהכל הוי ספק אחד אי חוצצין או לא, דהא לדרך השני שכתב ב"י אין נ"מ אי גרסינן חוצצין או אין חוצצין, דהעיקר הוא לומר שאינם חוצצין וצ"ע.

ג. שכתב דאפשר שאם היה רואה מרן השו"ע דברי כל הראשונים הנ"ל ותוספתא דכלים דגרסינן אינם חוצצין, לא היה פוסק בסמינא חריפתא שחוצצין, ע"כ ע"ש. ומיהו לטעמיה כתב דס"ל דבכה"ג הוי ס"ס, אמנם לפי מ"ש לפקפק בזה גם זה אינו נכון, דאין בכל זה לשנות סברת מרן.

ד. ומיהו יותר נראה מדבריו דלא היקל אלא בצירוף כל ג' טעמים שכתב, ולפ"ז ס"ל כבדי השלחן, כיון שחסר טעם ראשון שכתב שהרי בזה נחוצה לעקרה ודו"ק.

והוסיף להניף ידו בשנית בשו"ת שבט הלוי (ח"ט סי' קפ"ה) להקל, ושם כתב שאם מדולדל הרבה ויוציאו בקרוב מאד ואין בו עוד תועלת בפה, יש מקום להחמיר [והובא בששה"ל סכ"ד סוף או' ב' ע"ש], מבואר דדוקא בכה"ג אבל אם ראוי להשתמש בו אינו חוצץ, ודלא כבדי השלחן הנ"ל, וגם בכה"ג כתב שיש מקום להחמיר ולא מדינא, וע"כ נראה דבכה"ג שפיר יש לסמוך אספק ספיקא ולהקל לכתחילה.

המורם מהאמור: שן המתנדנדת בפה ועומדת לעקירה אינה חוצצת, לא

מבעיא לסברת הב"י דגם בצפורן שפירשה אינה חוצצת, אלא גם להמחמירים שם בזה יש להקל, ואפילו אם יכולה להסירו בנקל ללא כאב וגם א"צ אומן מ"מ אינו חוצץ.

ואם מתנדנת הרבה ואין בו עוד תועלת בפה יש מקום להחמיר, ומעיקר הדין גם בזה אינו חוצץ.

וכל זה בשן המתנדנדת, אבל אם אינה מתנדנדת אע"פ שהתחילה לירקב ולהשחיר וסופה ליעקר, מ"מ הואיל ואין ודאי סופה ליעקר, אינה חוצצת.



הרב ערן כברה
ראש כולל בטחה המרכזי

בענין האם אדם העושה קידוש שלא כתקנת חכמים הוא יוצא ידי חובת קידוש מהתורה או לאו

ראיה מדברי התוס' בדין היושב ראשו ורובו בסוכה, ושולחנו בתוך הבית, דאמרו חכמים דלא קיים מצות סוכה, היינו דלא יצא ידי חובת מצות סוכה אף מהתורה, והרי כבר מצינו ב"קובץ הערות" (סימן ס"ט) דכתב לאתווי פלוגתת רבותינו הראשונים ז"ל באדם המקיים מצוה מן התורה שלא כתקנת חכמים, האם מצו חכמים לעקור מצות התורה לגמרי, למימרא דלא יצא ידי חובת המצוה אף מהתורה, או דלמא לעולם הוא יוצא ידי חובת המצוה מהתורה, ורק חיסר בקיום מצוה מדברי סופרים בלבד, ודעת התוס' (סוכה ג.) בד"ה דאמר לך, ודעת "תלמידי רבינו יונה" (ברכות ב.) בד"ה וחכמים אומרים, דלעולם הוא מצו חכמים לעקור דין תורה לגמרי, מה שאי"כ דעת הר"ן (פסחים קטז.) בד"ה כל מי שלא אמר, דלא מצו חכמים לעקור דין תורה לגמרי, אלא לעולם כל דהוי מקיים מצוה דאורייתא שלא כתקנת חכמים, הוא חשיב בכלל קיום מצוה, אלא רק דביטל תקנת חכמים בצורת קיום המצוה בלבד, עיי"ש. ודון מינה ואוקי באתרין.

ג) ועוד לכאורה תיקשי היאך מדמי ה"מנחת חינוך" מצות אמירת קידוש שלא בנוסח שתקנו חכמים, לדין (סוכה ג.) היושב ראשו ורובו בסוכה, ושולחנו בתוך הבית, הרי שאני התם דמסיק תלמודא דפליגי האם חיישינן שמא ימשך תוך כדי אכילתו אחר שולחנו ויאכל בתוך הבית או לאו, והשתא לפי"ז

ענף א' - בפלוגתת רבותינו הראשונים ז"ל באדם שאינו מקיים מצות התורה כתקנת חכמים האם עקרו חכמים מצות התורה לגמרי או לאו

א) הנה ראיתי ב"מנחת חינוך" (מצוה ל"א אות א') דכתב דע דהמצוה מהתורה לדבר דברים של כבוד היום כל אחד לפי צחות לשונו, אבל נוסח הקידוש אינו מהתורה, וזה תיקנו אנשי כנסת הגדולה, וכמבואר בגמ' בברכות (לג:), וגם שיהא בברכה שם ומלכות, והעיקר שצריך לומר מעלת היום, אך עתה שתיקנו חז"ל הנוסח דהיינו להתחיל בשם ומלכות ולסיים, והוא לא עשה כן, רק אמר דברים מעצמו למעלת היום, אפשר דאף מהתורה לא יצא ידי חובתו, וכמו שכתבו התוס' (סוכה ג.) בסוד"ה דאמר לך, גבי לא קיימת מצות סוכה מימך, דכל מקום שתקנו חז"ל במצוה דאורייתא והוא לא עשה כן, לא יצא ידי חובתו כלל ועיקר, ובפמ"ג (או"ח פתיחה הכוללת חלק ג' אות ח') כתב דאם עשה במזיד לא יצא ידי חובתו, ובאונס יצא ידי חובתו מהתורה, וכן כתב נמי לענין קידוש שלא על הכוס, עיי"ש.

ב) והנה לכאורה תיקשי בדברי ה"מנחת חינוך" בהא דכתב לצדד דכל שאינו אומר את הקידוש בנוסח שתקנו חכמים לא יצא ידי חובת קידוש אף מהתורה, והביא

אומר נוסח הקידוש כתקנתו, אינו יוצא ידי חובת קידוש אף מהתורה.

(ה) ועפ"ז נראה לבאר בהא דמצינו ב"קובץ הערות" (סימן ס"ט אות ז') דכתב לאתווי פלוגתא רבותינו הראשונים ז"ל באדם דאינו מקיים מצות התורה כתקנת חכמים האם עקרו חכמים מצות התורה לגמרי או לאו, דהנה מצינו ב"תלמידי רבינו יונה" (ריש ברכות) בד"ה ויש להקשות, דכתבו להקשות לרבנן דאמרי דבקריאת שמע דעריבת אינו יוצא ידי חובתו אפילו בדיעבד אלא עד חצות, מה יהא דינו אם לא קרא קריאת שמע עד אחר חצות, דהא אי נימא שלא יקרא קריאת שמע כלל ועיקר, אי הכי לכאורה תיקשי דכיון דחובת קריאת שמע הוי מן התורה, אי הכי היאך מצו חכמים לפוטרו מקריאתה כלל ועיקר. ונראה למורי הרב נר"ו דס"ל לרבנן שאפילו קריאת שמע עצמה שהיא מן התורה כל הלילה, אינו קורא אותה אחר חצות, כיון דיכולין חכמים לפוטרו ממצות עשה, כל זמן דהוי עושין כן משום סייג לדברי תורה, או משום קיום המצוה עצמה וכו', עיי"ש. והרי מוכח מדבריו דאם קורא קריאת שמע אחר חצות, לא קיים מצות קריאת שמע אפילו מהתורה.

(ו) וכן הוא בדברי התוס' (סוכה ג.) בד"ה דאמר, גבי הא דאמרין בגמ' בברכות (יא.) דמי שהיה ראשו ורובו בסוכה ושלחנו בתוך הבית, בית שמאי פוסלין, ובית הלל מכשירין, אמרו להם בית הלל לבית שמאי, מעשה שהלכו זקני בית שמאי וזקני בית הלל לבקר את רבי יוחנן בן החורנית, מצאוהו שהיה ראשו ורובו בסוכה ושלחנו בתוך הבית, ולא אמרו לו כלום. אמרו להם, משם ראינו, אף הם אמרו לו, אם כן היית נוהג לא קיימת מצות סוכה מימך, וכתבו

לדעת בית שמאי דסברי דלא קיים מצות סוכה מימיו, והיינו דלא יצא ידי חובת המצוה אף מהתורה, א"כ אפשר דדוקא התם עקרו חז"ל את קיום המצוה מהתורה, כיון דחששו שע"י ישיבתו יבוא לבטל את קיום המצוה מהתורה, לפיכך החמירו לבטל את קיום המצוה מהתורה, מה שאי"כ בנידון דידן דהוי מקיים מצות קידוש מהתורה ע"י אמירת דברים למעלת היום, ורק באו חז"ל ותקנו נוסח אמירת הקידוש, הרי לעולם לא אתי תקנת חז"ל משום שחששו שמא לא יצא ידי חובת קיום המצוה מהתורה, ואי הכי אפשר דלעולם לא עקרו חז"ל את קיום מצות הקידוש מהתורה, ואע"ג דאף מלשון ה"מנחת חינוך" משמע דלא ברירא ליה למימר דאינו יוצא ידי חובת קידוש מהתורה, מכל מקום אכתי תיקשי מה הצד לדמויי דין קידוש לדין סוכה כלל ועיקר.

(ד) ושמא יש לומר בדעת ה"מנחת חינוך" דאכתי הסתפק שמא יש לדמויי קידוש לסוכה משום דאפשר דהטעם שעקרו חז"ל קיום מצות סוכה מהתורה כדי לחזק תקנתו, וכמו דמצינו בכמה דוכתין (עירובין עז. - יבמות לו. - כתובות נו.) דאמרין דחכמים עשו חיזוק לדבריהם יותר משל תורה, עיי"ש. ועוד מצינו בגמ' בתענית (יז:) דתניא, הימים האלה הכתובין במגילת תענית, לפניהם ולאחריהם אסורין. שבתות וימים טובים הן אסורין, לפניהם ולאחריהן מותרין. ושיילינן, ומה הפרש בין זה לזה. ומשני הגמ', הללו דברי תורה, ודברי תורה אין צריכין חיזוק, הללו דברי סופרים, ודברי סופרים צריכין חיזוק, עיי"ש. וכן מצינו בגמ' בפסחים (צב.) דאמרין דבקדשים העמידו חכמים דבריהם במקום עשה, עיי"ש. ואי הכי הוא הדין דאף בקידוש עשו חז"ל חיזוק לתקנתו דכל שאינו

התוס' לבאר דכיון דפסלו חכמים ליישב בסוכה זו, לפיכך אינו מקיים מצוה אפילו מהתורה, עיי"ש.

(ז) ואולם דעת הר"ן (פסחים קטז:): בהא דאמרינן בגמ' בפסחים (שם) דכל מי שלא אמר שלשה דברים אלו בפסח, לא יצא ידי חובתו, ואלו הן, פסח מצה ומרור, וכתב הר"ן לבאר כלומר לא יצא ידי חובתו כראוי, אבל לא יצא ידי חובתו כלל לא קאמר, ודכוותה בסוכה (כח). גבי א"כ היית נוהג לא קיימת מצות סוכה מימך, לאו דוקא, דהא לא הוי טעמא דההיא אלא משום דלמא אתי לאימשוכי בתר שולחנו, וכל היכא דלא אימשך לא סגי דלא יצא ידי חובתו, אלא ודאי כדאמרן, עיי"ש. והרי מבואר מינה דפליגי רבותינו הראשונים ז"ל האם עקרו חכמים מצות התורה לגמרי או לאו, דדעת התוס' ותלמידי רבינו יונה ז"ל דעקרו חכמים דין תורה לגמרי, מה שאי"כ דעת הר"ן דלא עקרו חכמים דין תורה לגמרי, אלא לעולם אי הוי מקיים את המצוה דאורייתא שלא כתקנת חכמים, הוי חשיב קיום מצוה, אלא רק ביטל תקנת חכמים בצורת קיום המצוה בלבד.

(ח) והשתא לפי"ז הניחא דמצינו בדברי הר"ן דפליג בהדיא על דעת התוס' בדין היושב ראשו ורובו בסוכה ושולחנו בתוך הבית, דלעולם הוי יוצא ידי חובת המצוה מהתורה, והוא הדין דפליג נמי על דעת "תלמידי רבינו יונה" דהוי יוצא ידי חובת קריאת שמע מהתורה בקוראה אחר חצות לילה, שהרי הצד השווה שבהן שתקנת חז"ל היתה כדי שלא יבואו להפסיד את קיום המצוה מהתורה, ואפילו הכי דעת הר"ן בסוכה דלא עקרו חז"ל את קיום המצוה מהתורה, וא"כ מסתבר דהוא הדין בקריאת שמע דלא עקרו חז"ל את קיום המצוה מהתורה.

(ט) אלא הא לכאורה תיקשי דמגלן למימר דהתוס' ו"תלמידי רבינו יונה" פליגי על הר"ן במי שלא אמר טעם המצוה של פסח מצוה ומרור דלא קיים מצוה מהתורה, שמא עד כאן לא סברי רבותינו הראשונים ז"ל דעקרו חז"ל קיום המצוה מהתורה רק בגוונא שתקנת חז"ל היתה כדי שלא יבואו להפסיד את קיום המצוה, אבל הא מגלן למימר דסברי דחז"ל עקרו קיום המצוה אף בגוונא שלא היתה תקנת חז"ל כדי שלא יבואו להפסיד את קיום המצוה, וכגון הא דתקנו חז"ל דצריך לפרש טעם המצוה של פסח מצה ומרור.

(י) ואולם למאי דנתבאר בדברינו בדעת ה"מנחת חינוך" דאכתי הסתפק שמא יש לדמויי קידוש לסוכה משום דאפשר דהטעם שעקרו חז"ל קיום מצות סוכה מהתורה כדי לחזק תקנתן, אי הכי הוא הדין בתקנת אמירת הטעם דפסח מצה ומרור עשו חז"ל חיזוק לתקנתן דכל שאינו מפרש טעם המצוה כתקנתן, אינו יוצא ידי חובת המצוה אפילו מהתורה.

ענף ב' - בענין יציאת ידי חובת

קידוש מהתורה בתפילה

(א) ועוד לכאורה תיקשי בדברי ה"מנחת חינוך" דהיכי דמי דהאומר נוסח הקידוש שלא כתקנת חכמים דאינו יוצא ידי חובת קידוש אפילו מהתורה, הרי כבר מצינו בדברי המג"א (או"ח סימן רע"א ס"ק א') דכתב לאתויי דברי הרמב"ם (פרק כ"ט מהלכות שבת הלכה ו') דכתב דקידוש היום דאורייתא בלא יין, ורבנן תקנו על היין, עכ"ל. ונראה לי, דמדאורייתא בקידוש שאמר בתפילה סגי, דקרא כתיב "זכור את יום השבת", והרי זכר אותו, וקידוש במקום סעודה רבנן תקנוהו, וכן מוכח בתוס' (פסחים

קו:) בד"ה מקדש אריפתא, שכתבו דלרבינו תם מי שאין לו יין לא יקדש כלל, עכ"ד. וקשה, וכי יעקור מצות עשה דאורייתא, אלא על כרחך דהוי סגי בתפילה. ועוד דאמרינן (ברכות לג.) בקידושא אע"ג דמקדש בצלותא וכו', עיי"ש. והרי מבואר דאדם יוצא בתפילה ידי חובת קידוש מהתורה, וכן הוא בהדיא בדברי התוס' רי"ד (פסחים קיז:) בד"ה צריך שיזכיר יציאת מצרים בקידוש היום, דכתב כבר הוכחתי למעלה (ק). דמדאורייתא אינו אלא מה שאנו אומרים בתפילה, ועל הכוס הוא מדרבנן, עכ"ד. ואי הכי תיקשי דמאי שייכא למימר דהעושה קידוש כפי צחות לשונו אינו יוצא ידי חובת קידוש מהתורה, הרי בלאו הכי כבר יצא ידי חובת קידוש בתפילה. והא דוחק לומר דה"מנחת חינוך" מיירי באדם שלא התפלל תפילת ערבית.

ב) ושמא יש ליישב דרצונו לומר דכיון דלא היה בתפילה נוסח מיוחד כדי לצאת בו ידי חובת קידוש, אלא דכל הנוסח הוי לצורך קיום מצות תפילה, ורק כיון שמזכיר קדושת שבת ויציאת מצרים הוי יוצא נמי ידי חובת קידוש מהתורה, וכל הנוסח המיוחד לצורך קיום מצות קידוש נתקן בקידוש על הכוס, ממילא אפשר לומר בדעת ה"מנחת חינוך" דסבר דכל שדעתו של האדם לצאת ידי חובת קידוש בתפילה בלבד, ואין דעתו לעשות קידוש על הכוס, אינו יוצא ידי חובת קידוש אפילו בתפילה.

ג) ואולם האמת יורה דרכו דלעולם לא נתכווין ה"מנחת חינוך" לאדם שמתכווין לצאת ידי חובת קידוש בתפילה בלבד, שהרי עד כאן לא כתב שאמר דברים מעצמו למעלת היום, ולא משמע דכוונתו בתפילה.

ד) ולפיכך נראה ליישב בפשיטות בהקדם הא דראיתי בדברי ה"מנחת חינוך" דידן דכתב לאתויי הא דאיתא בגמ' בפסחים

(קיז:) דאמר רב אחא בר יעקב, צריך להזכיר יציאת מצרים בקידוש היום, כתיב הכא "למען תזכור את יום וכו'", וכתיב הכא "זכור את יום וכו'", ואין חולק על מימרא זו, ופשוט דהוא מהתורה, ואם לא הזכיר יציאת מצרים לא יצא ידי חובה, כיון דנלמד מגזירה שווה, וגזירה שווה הוי כגופי תורה אפילו לענין עונש, וכמבואר בש"ס דכמה גופי תורה נלמד בגזירה שווה, והרי"ף והרא"ש הביאו מימרא זו שם, ועפ"ז אני תמה מאוד על המג"א (סימן רע"א ס"ק א') דכתב דבתפילת שבת יוצא ידי קידוש, כי על היין הוא רק מדברי סופרים, ולדידי תמוה מאוד, כיון דבנוסח התפילה של ליל שבת אין אנו מזכירין יציאת מצרים, ודאי אינו יוצא מהתורה ידי חובה כלל ועיקר, אך ביום טוב שחל להיות בשבת דאנו מתפללין יום טוב ומזכירין שבת ויציאת מצרים יוצאין מהתורה, אבל בכל שבתות השנה נראה לי ברור דאינו יוצא ידי חובה בתפילה, כיון דליכא זכר ליציאת מצרים, א"כ לא יוצא ידי חובה אף מהתורה. ומה שכתב המג"א מהא דאמרינן (ברכות לג:) כי קידושא אע"ג דמקדש בצלותא וכו', נוכל לומר דמביא ראיה משבת שחל ביום טוב או מיו"ט לחוד, דאע"ג דמקדש בתפילה מכל מקום תקנו על הכוס, ואף קידוש דיום טוב דהוי דרבנן, מכל מקום תקנו שני פעמים, אבל זה נראה לי ברור דאינו יוצא ידי חובה בתפילת שבת כלל ועיקר, כיון דליכא הזכרת יציאת מצרים דנלמד מגזירה שווה, ומקום הניחו לי בעזרת ה' יתברך, ולא הרגישו האחרונים ד"ל בזה, עיי"ש.

ה) ועוד מצינו ב"ביאור הלכה" (שם) באד"ה מיד, דכתב לאתויי דבחידושי רע"א הביא דמדברי הר"ן (שבת כג:) בסוגיא דנר חנוכה

מנורה קידוש שלא כתקנת חכמים בדרום קיא

הפליא על המג"א בזה, ומחמת זה מסיק להלכה דלא כוותיה, עיי"ש.

(ז) והשתא לפי"ז אתי שפיר דה"מנחת חינוך" אזיל לשיטתו דלעולם אינו יוצא ידי חובת קידוש בתפילה, ולפיכך כתב דכל שאמר מעצמו דברים למעלת היום, ואינו אומר נוסח הקידוש כתקנת אנשי כנסת הגדולה, אפשר שאינו יוצא ידי חובה אף מהתורה.

(ח) ומכל מקום נראה דאף למאי דקיי"ל כדעת המג"א דהוי יוצא ידי חובת קידוש מהתורה בתפילה, [וראה בשו"ת אור לציון (חלק ב' פרק כ' הלכה א') בזה], אפילו הכי משכחת לה לדברי ה"מנחת חינוך" למימרא דכל שאינו עושה קידוש בנוסח שקבעו חז"ל אמירתו על הכוס, אינו יוצא ידי חובת קידוש אף בתפילה, ויש לפלפל.

ונר ביתו, מוכח דס"ל דקידוש על היין או על הפת הוא דאורייתא, [וכן מוכח גם כן בדברי הרשב"א שם], וכן הביא דמדברי הרא"ש (פרק ערבי פסחים) מוכח נמי דס"ל דבתפילה בלבד אינו יוצא ידי חובה.

(ו) ועוד כתב ה"ביאור הלכה" להעיר בדין זה מהא דאיתא בגמ' בפסחים (ק"ז:): דאמר רב אחא בר יעקב, וצריך להזכיר יציאת מצרים בקידוש היום, כתיב הכא זכור וגו', וכתיב התם למען תזכור וגו', [ואף דבכל לילה צריך להזכיר גם כן יציאת מצרים, התם יש לו רשות להזכיר כל הלילה, והכא לענין קידוש מקפיד הכתוב שיזכור אצל קידוש], וא"כ היאך יוצא ידי קידוש בתפילה, הא לא נזכר בתפילת הלילה יציאת מצרים, ושמעתי שבספר "מנחת חינוך" נמי



הרב אוריאל כהן
ראש כולל 'תולדות יוסף'

כיבוס בעור

אבל כיבוס לא, הדר אוקי רבא אמורא עליה ודרש דברים שאמרתי לפניכם טעות הם ביד, ברם כך אמרו שכשון מותר, כיבוס אסור, ע"כ. וצ"ב במה מיירי רבא, אי ברכין, א"כ מאי ס"ד מעיקרא להתיר הא לכו"ע אסור. ואי בקשים א"כ אמאי אסר, ואין לומר משום דלכסוף חשש לדעת אחרים, דאין זה משמעות הגמ', דהא הדר ביה משום מעשה דר"ח בר אשי, ובאמת צ"ב מאי קושיא איכא דלימא ליה רבא דמיירי ברכין ואני התרתי בקשין. עיין בחק נתן שם, קרן אורה ופנים מאירות, (מובא באסיפת זקנים שם).

ובפסקי הרי"ד שם כתב: נמצא עכשיו שהעור רך הוא בר כיבוס, אבל מיהו דוקא על ידי כיסכוס, אבל לשכשכו במים בלא כיסכוס מותר, והינו דתנן נותנין עליה מים עד שתכלה, ועור קשה שלוק הוי פלוגתא דרבנן ור' מאיר, דלרבנן לא הוי בר כיבוס כלל אפילו על ידי כיסכוס, ולר' מאיר הוי בר כיבוס, וקיימלן כרבנן, דיחיד ורבים הלכה כרבים, ואפילו לכסכוס מותר, עכ"ל. הרי מבואר דמפרש דמיירי ברכין, ואזיל לשיטתו בשבת שהבאנו לעיל דלמסקנא לא נאסר אלא בעור רך אבל בקשה מותר אפי' כיסכוס. וכצ"ל לדברי רש"י ר"ן ומאירי שהבאנו לעיל. וכ"נ דעת הרוקח שכתב (הלכות שבת סימן סח) עור הרך משכשכו במים ולא מכבסו כרב חייא בר אשי דבר כבוס הוא. וכן נראה מסתמות לשון בעל ספר המאורות בשבת קמב.

וצ"ע א"כ מאי ס"ד דרבא מעיקרא להתיר,

תנן (שבת קמב:) מעות שעל הכר, מנער את הכר והן נופלות. היתה עליו לשלשת, מקנחה בסמרטוט, היתה של עור, נותנין עליה מים עד שתכלה. ופרש"י היתה, לשלשת זו על כר של עור, דלאו בר כיבוס הוא. נותן עליה מים עד שתכלה, ומיהו כיבוס ממש לא, והואיל וסתם כרים וכסתות רכים נינהו, שייך למימר בהו כיבוס בעורות רכין, ומיהו, שרייתן לא זהו כבוסן, וכן מפורש בזבחים בפרק דם חטאת (צד.), עכ"ל. והעתיק לשון זה גם הרי"ן (נט.) והרע"ב, וכ"כ בפסקי הרי"ד והמאירי שם. ומבואר מדבריהם דהאיסור כיבוס בעור משום דהוא רך, הא בקשין אפי' כיבוס שרי.

והנה בגמ' בזבחים דף צ"ד פליגי רבנן ואחרים אי עור בעי כיבוס לגבי דם חטאת, דלרבנן א"צ וסגי בגרירה ולאחרים צריך כיבוס, אביי סבר דלרבנן לעולם עור לאו בר כיבוס, ואקשי ליה רבא מקרא דכתיב כיבוס גבי עור, ומסיק רבא דפליגי לעניין עורות הקשים אבל בעורות רכין לכו"ע יש בהם כיבוס ובהא מיירי קרא, ומ"מ דוקא בכיסכוס אבל בשפיכת מים לכו"ע שרי אפי' ברכין ובהא מיירי מתני' דשבת הנ"ל, ומייתי בגמ' מעשה דרב חייא בר אשי ששיכשך נעליו של רב במים ומדויק שלא כיבס, ואי מיירי במנעל רך ככו"ע, ואי בקשים סבר כאחרים. ובסוף הסוגיא שם דרש רבא מותר לכבס מנעל בשבת. א"ל רב פפא והא"ר חייא בר אשי זימנין סגיין הוה קאימנא קמיה דרב ושכשיכי ליה מסאני במיא, שכשון אין,

הא לעיל אקשי ליה רבא לאביי מקרא דיש כיבוס בעור. וצריך לדחוק דהס"ד דרבא היא קודם דברי הסוגיא דלעיל ובאמת בתחילה סבר כדעת אביי, (ומ"מ יל"ע מה סבר הא קרא כתיב דאיכא כיבוס בעור^א).

אבל השאילתות (מצורע שאילתא פח) כתב: הדר אוקים רבא אמורא עליה ודרש כיבוס אסור שכשון מותר, ולא קא מפליג בין קשין בין רכין, אלמא הלכתא כאחרים, עכ"ל.

נמצא דלדינא דעת רש"י הרי"ד ר"ן מאירי רוקח ובעל המאורות שרי כיסכוס בקשין, ולשאילתות אסור.

וכדעת השאילתות כן נראה לכאורה בדעת הרי"ף דכתב (נט.) גרסי' בזבחים בפרק דם חטאת (זבחים צ"ד ע"ב) דרש רבא מותר לכבס את המנעל, אמר ליה רב פפא לרבא והא זימנין סגיאיין הוה קאימנא קמיה דרבה ושכשכו ליה מסאניה במיא, שכשון אין כיבוס לא, הדר אוקי רבא אמורא עליה ודרש דברים שאמרתי לפניכם טעות הן בידי, ברם כן אמרו שכשון מותר כיבוס אסור, וכ"כ הרא"ש בפרק תולין סי' י"ד. ומסתימת לשונם לכאורה משמע דמיירי בכל מנעל ואפי' בעור קשה וכדעת השאילתות. (אך צ"ע על הר"ן דלא העיר כלום בזה).

אך הרמב"ם בפ"ח מהלכות מעשה הקורבנות ה"ב פסק כרבנן דבקשין א"צ לכבסן, ולפ"ז יוצא שבשבת מותר לשכשך עור הקשה. והקשה הלח"מ דבפכ"ב מהלכות שבת ה"ח כתב מנעל או סנדל שנתלכלך בטיט ובצואה מותר לשכשכו

במים אבל לכבסו אסור וכו', כר או כסת שהיה עליהן צואה או טנוף מקנחו בסמרטוט, ואם היתה על של עור נותנין עליה מים עד שתכלה, עכ"ל. ומסתימת לשונו משמע דאפי' בעור הקשה רק לשכשכו במים מותר הא בכיסכוס אסור, והוסיף הביאה"ל? לדקדק בלשונו שכתב "סנדל", דבר שלא נזכר בגמ', וברש"י ר"פ מצות חליצה כתב דסתם סנדל קשה הוא, א"כ מוכח להדיא דאף בקשה אסור, וצ"ע דסותר דברי עצמו בהלכות מעשה הקורבנות דפוסק כרבנן.

ובמנחת חינוך (ל"ב המלבן) כתב דצ"ל דס"ל לרמב"ם דגבי שבת איכא עכ"פ איסור דרבנן, וא"ש הסוגיא דזבחים, דמעיקרא סבר רבא להתיר מנעל קשה וכרבנן, והדר ביה, דגבי שבת יש לאסור מדרבנן גזירה אטו רכין, וכ"כ עוד אחרונים ודייקו מזה שהרמב"ם כתב דין זה בפכ"ב שכולו עוסק בדיני השבوتים ובפ"ט דעוסק בדין מלבן לא כתבו שם.

ולפ"ז י"ל דגם הרי"ף והרא"ש סברו כהרמב"ם דפוסק כרבנן לגבי חטאת, ומ"מ לגבי שבת אסור מדרבנן.

ובעיקר דיוק האחרונים מהא דכתבו הרמב"ם בדיני השבותין, אכתי צ"ב דהא עכ"פ בעורות הרכין איכא איסורא דאורייתא, וא"כ למה כתב כן בדיני השבותין, אדרבא הו"ל לכתבו בפ"ט העוסק במינים שיש בהם ליבון או לא, ועוד צ"ב דכתב לשון אבל לכבסו "אסור", דמשמע דאינו חייב וכמו שכתב הרמב"ם להדיא

א. ומצאתי בספר ידיו של משה על הרמב"ם (מעשה הקרבנות פ"ח) דכתב ונ"ל דמן הפסוק או ממתני' אין קושיא לרבא דיכול לדחות דהא דהוי כיבוס בעור היינו דוקא בעור רך ביותר אבל שנעשה מנעל כבר הוא נקרא קשה משו"ה הקשה לו מדרב חייא גופיה דמיירי במנעל

[ואין לדחוק דעור בכלל בגד דהא בפ"ח ממעשה הקרבנות ה"ב כתב "אחד הבגד ואחד העור הרך ואחד השק טעונין כיבוס", ובעוד מקומות כותב כך הרמב"ם]. אך מאידך צ"ב מש"כ בסופו דאין סחיטה בשער ובעור, ומשמע דכיבוס גמור יש בהם, וסותר ריש דבריו דאין כיבוס אלא בבגדים. ועוד דא"כ יש כיבוס אף בשערות (עיין הערה).³ ועכ"פ מבואר בלשונו "שאין חייבין" על

בריש הלכות שבת שכל מקום שאכתוב אסור כונתי מדרבנן.² וביותר צ"ע מלשונו בפ"ט הי"ח המכבס "בגדים" הרי הוא תולדת מלבן וחייב, והסוחט את הבגד עד שיוציא המים שבו הרי זה מכבס וחייב, שהסחיטה מצרכי כיבוס היא כמו שההגסה מצרכי הבשול, ואין סחיטה בשער וה"ה לעור שאין חייבין על סחיטתו. ומדכתב המכבס "בגדים" משמע דלא שייך כלל כיבוס בעור בין רך ובין קשה,

ב. והנה בגמ' שם גם רבא אמר "אסור" ומוכח דאסור רק מדרבנן, ואולי יל"ד כיון דמייירי בין ברכין ובין בקשין לשון אסור כולל שניהם. וברמב"ם הוא דחוק דדרכו לבאר כל דבר והו"ל לכתוב דברך חייב ובקשה פטור. ג. עיין פמ"ג (סי' ש"כ משב"ז ס"ק י"ב) שכתב: שבת מפנין קכ"ח [ע"ב] רבה ורב יוסף אין סחיטה בשיער, ורב אשי אמר כו', לכאורה הלכה כרב אשי, ולענין ליבון אמר [הרמב"ם] בפרק ט', דשם דיני ליבון, אין סחיטה בשיער היכא דאזיל לאיבוד, כי בשיער בהמה צמר שחור וכדומה שייך כיבוס במים (לאו דוקא מתלבן, הוא הדין בשחור וכדומה דרך ליבון הוא כך) אף על גב דאזיל לאיבוד, ובשיער אדם לא שייך כיבוס ליבון, עכ"ל. אך המנח"ח (ל"ב מלבן) נקט בפשיטות מדיוק הרמב"ם דיש כיבוס בשיער והוכיח כן מהסוגיא בזבחים שם דמבואר דם חטאת שניתז על השק, (דנעשה משער עיזים), צריך כיבוס, אלמא דבר ליבון הוא, וכ"כ מדנפשיה הביאה"ל סי' ש"ב ס"ט ד"ה אסור, אך תמה ע"ז מגמ' ערוכה (שבת נ' ע"ב) דהיה מותר לכו"ע לחוף השערות בשבת בנתר וחול אם לא מטעם חשש השרת השער ומסתמא הנתר והחול מעורב עם מים ואמאי לא אסור מטעם כיבוס, ואין לחלק בין שער תלוש לשער מחובר דבשער מחובר על גוף האדם לא שייך בו שם כביסה, דא"כ נפל בבירא ראיית הרמב"ם להא דאין סחיטה בשיער מהגמ' בפרק מפנים, דהא מייירי התם במחובר לגופה והתם אף ליבון אין, וא"כ מנליה לרמב"ם להתיר סחיטה אפי' בתלוש, (כן תסימת הרמב"ם), ונשאר בצ"ע.

והדברים צ"ע דהא בפ"ה ה"י (הלכה הקודמת) כתב הרמב"ם המלבן את הצמר או את הפשתן או את השני וכן כל כיוצא בהן ממה שדרכו להתלבן חייב. וכן בהי"ב כתב המנפץ את הצמר או את הפשתן או את השני וכיוצא בהן חייב. הרי דבב' הלכות אלו השמיט הרמב"ם דין כיבוס וניפוץ בשיער, ואין לומר דלאו דוקא דהא שם בהט"ו כתב הטווה אורך ארבעה טפחים מכל דבר הנטוה חייב, אחד הטווה את הצמר או את הפשתן או את הנוצה או את השער. וכן בפ"י ה"ח כתב הפותל חבלים מן ההוצין ומן החלף או מחוטי צמר או מחוטי פשתן או חוטי שיער וכיוצא בהן הרי זה תולדת קושר וחייב. הרי מבואר מדבריו דבכונה תחילה השמיט דין כיבוס משער, אלמא דלא רק סחיטה אין אלא אף ליבון אין בו, (וכבר ראיתי שהעיר מזה בספר אורה ושמחה להגר"י ברנסדופר).

ומה שהקשו מדין כיבוס גבי שק, לפו"ר נראה דלק"מ, דהא התם אמרין דכלים דינם בגרירה, וביארו האחרונים דאף דבקרא כתיב כיבוס וא"כ מנ"ל דבכלים בעינן גרירה, אלא דיסוד דין כיבוס משום דצריך לדאוג שלא יהיה נותר, (כ"כ הרשב"ם עה"ת), ולכן בגדים צריכין כיבוס ולכלים סגי בגרירה, (עיין אבני נזר סי' קנ"ז סק"ז), והשתא לעניין שק דהוא ארוג, ודאי דלא יהני מידי לגוררו ולכן צריך לכבסו, אבל לעולם גבי שבת שיער כיון דאינו בולע ליכא ביה מלאכת מלבן. אלא דשוב הוקשה לי א"כ למה צריך לכבס דוקא בז' סממנים, ושוב ראיתי בתוס' שם ד"ה והא, דאם ירצה יוכל להעבירו ע"י צפון, אלמא דז' סממנים זה רק היכי תימצא שבודאות יתנקה לגמרי. מיהו חזוני בי מהנ"ל דבג' זבחים תלמוד בבלי מסכת זבחים (צג:): מיייתי ברייתא רבי אלעזר אומר: בגד, אין לי אלא בגד, מנין לרבות שק וכל מיני בגדים, תלמוד לומר אשר עליה תכבס. הרי מבואר דילפינן לה מקרא דבעינן דין כיבוס, אלמא דבר כיבוס הוא. ולפ"מ דנבאר לקמיה דחלוק דין כיבוס בחטאת משבת לק"מ.

סחיטתו, דעכ"פ איכא איסור דרבנן, וצ"ב מקורו, ובמ"מ כתב על שיער דעכ"פ איכא איסור דרבנן ולכאורה ה"ה בעור.

והנה ז"ל הכל בו (סימן ל"א) ואין סחיטה בשער והוא הדין בעור, לפיכך אם היה על העור לשלשת או לכלוך אחר נותן עליו מים עד שתכלה, מיהו לכבסו אסור, אף על גב דלאו בר כבוס הוא, עכ"ל. ותמה ע"ד הנשמת אדם (כלל ב' ס"ד) וצ"ע שהרי עור רך יש בו כיבוס כדכתב הרמב"ם, ואי מיירי בקשין א"כ אפילו כיבוס מותר כדאיתא להדיא בזבחים וכו' לרבנן וכו', אם לא שנאמר שיש ט"ס וצ"ל מיהו לסחטו אסור אף על גב דלאו בר סחיטה וצ"ע.

ובעיקר מה שהתעורר לתמוה דוקא על הכל בו צ"ב, דהנה ז"ל רש"י בשבת שם: היתה - לשלשת זו על כר של עור, דלאו בר כיבוס הוא. הרי מפורש בלשונו דעור רך לאו בר כיבוס, וכן הוא לשון הר"ן שם וכ"כ הרע"ב שם וכ"כ בחי' הנמוקי יוסף, ותמוה דהא עור הרך בר כיבוס הוא, וצ"ע.

וז"ל האהל מועד (שער השבת דרך ה) אף על פי שאין דין כבוס בעור, אסור לכבס אותן, שחכמים גזרו סחיטת עור אטו סחיטת בגד, ודוקא כבוס אסור בעור, אבל לא שכשוך, הלכך אין מכבסין המנעל, אבל מותר לשכשכו מהלכלוך שעליו, ובבגד אפי' ליתן מים עליו אסור שאפי' נתינת מים נקרא שריה ושרייתו זהו כבוסו, עכ"ל. הרי מפורש בדבריו דכל האיסור בעור זה רק מדרבנן אטו בגד, וכ"כ המאירי (קמא:), וכ"כ להדיא בשו"ע הרב בסי"ט וז"ל אבל אסור לשפשפו

צדו זה על צדו זה לאחר שבאו עליו מים שזהו כיבוס גמור ואסור גם בעור (מדברי סופרים אבל מן התורה אינו חייב אף אם סחטו אח"כ), עכ"ל. וכ"כ בשו"ת אבני נזר סי' קנ"ז, וכ"כ באבן האזל בפ"ח מהלכות מעשה הקורבנות, וע"ש איך שמיישבים הסוגיא בזבחים, (ועכ"פ פשט הדברים דמדמי הגמ' דמה שאסור מדרבנן, אינו אלא בדבר ששייך בו שם כיבוס, דהיינו ברכין).

ובזה ניחא דברי רש"י ר"ן רע"ב והכל בו שכתבו בפשיטות דעור לאו בר כיבוס הוא, דס"ל דבאמת כיבוס בעור אינו אסור אלא מדרבנן.

ומדויק הדבר בלשון הרי"ד בדבריו בזבחים משמע דס"ל דשוה דין כיבוס לגבי חטאת לבין שבת, ונוקט דהלכה כחכמים ושרי בקשה וברך איכא איסור דאורייתא, ובפסקיו בשבת כתב כמעט מילה במילה כלשון רש"י אך כתב שינוי קטן וז"ל היתה לשלשת זו על כר שלעור, דלאו בר כיבוס הוא כבגד, עכ"ל. הרי דהוסיף מילת כבגד, אבל בעצם עור בר כיבוס הוא, וכ"כ בהמשך לשונו כרש"י ושוב יש שינוי קטן בנקודה זו וז"ל דהואיל וסתם כרים וכסתות רכין הן שייך בהו כיבוס, דעור נמי בר כיבוס הוא, עכ"ל. אבל רש"י כתב "שייך למימר בהו" כיבוס בעורות רכין.

והשתא ניחא סתימת הרמב"ם שכתב עיקר דין כיבוס בעור בפרק העוסק בדיני השבותים ומיירי להדיא בין ברכין ובין בקשין. מיהו הרמב"ם מחמיר יותר מרש"י וסייעתו הנ"ל, דאינהו ס"ל דלא נאסר מדרבנן אלא ברכין אבל בקשין שרי גם

מדרבנן, והרמב"ם ס"ל דמ"מ אסור מדרבנן, וכן נראה מסתמות לשון האהל מועד הנ"ל.

ולפ"ז אין ראיה מסתימת הרי"ף והרא"ש דאסור בכל מנעל דנימא דס"ל כהשאלות דפסק כאחרים, די"ל דס"ל כדעת האהל מועד שאסור רק מדרבנן. וכן מצאתי להדיא בר"י מלוניל שכ"כ בדעת הרי"ף וז"ל שכשון מותר כיבוס אסור, שיסחוט אותו אסור, דגורנין סחיטת עור אטו סחיטת בגד, אבל כולי האי לא גורנין שכשון אטו כיבוס, עכ"ל.

ובן מצינו בחי' המיוחדים לר"ן (קמב:) דכתב היתה של עור נותן עליה מים עד שתכלה. פירש"י ז"ל אבל כיבוס ממש לא דהואיל וסתם כרים וכסתות של עור רכים הם שייך בהו כיבוס, ומיהו בעור שרייתו לא זהו כיבוסו והכי איתא בזבחים פרק דם חטאת. א"נ יש לפרש דגורנין כבוס דעור אטו כבוס בגדים אבל שרי' אטו כבוס לא גורנין, עכ"ל. הרי דקאי על כר וכסת דהן רכין וס"ל דאסור רק מדרבנן. אך קשה דמשמע דרק בפרוש השני ס"ל דרק מדרבנן אבל בפרוש הראשון בשם רש"י משמע דס"ל דאסור מדאורייתא, והרי מפורש בדברי רש"י דעור "לאו בר כיבוס הוא". ונראה דאף בתירוץ הראשון פשיטא ליה דאסור רק מדרבנן, אלא דבתחילה אזיל לבאר דברי רש"י דגזרו רק ברכין דשייך בהו כיבוס מדרבנן, ובא"נ פליג על רש"י וס"ל כדעת הרמב"ם דלעולם בעור איכא אסור דרבנן אפי' בקשין, וע"ז קאמר דגזרו על עור אטו בגד ולא חילק בין רכין לקשין.

אך יש לדקדק בלשון האהל מועד הנ"ל

דכתב בתחילה: "אף על פי שאין דין כבוס בעור אסור לכבס אותו", ובטעם הדבר שאסור ביאר משום: "שחכמים גזרו סחיטת עור אטו סחיטת בגד", ואמאי שביק דין כיבוס ואזיל לדין סחיטת. וכן יש לתמוה בלשון הרמב"ם הנ"ל דכתב ואין סחיטת בשער וה"ה לעור שאין חייבין על סחיטתו. ולא ביאר להדיא דין כיבוס.

ובן יש לדקדק בלשון הרי" מלוניל הנ"ל דגם כתב דכיבוס אסור - שיסחוט אותו אסור, דגורנין סחיטת עור אטו סחיטת בגד, וכיו"ב כתב המאירי הנ"ל וז"ל ומ"מ מותר לשכשכו במים שמאחר שהוא של עור אין כאן לבון ובבגד אסור משום מלבן, ואף בשל עור כבוסו אסור משום סחיטה ואף על פי שאין בו ליבון שמא יבא לסחוט דבר שיש בו משום לבון אלא שהשכשוך מותר כמו שהתבאר בזבחים פרק דם חטאת, עכ"ל, וצ"ב.

והנה לעיל הבאנו לשון שו"ע הרב שכתב: ואסור גם בעור (מדברי סופרים אבל מן התורה אינו חייב אף אם סחטו אח"כ), עכ"ל. וגם כאן צ"ב דכתב את הריבזותא על סחיטה ולא על כיבוס, והעיר בזה האבנ"ז הנ"ל.

והנראה בכל זה, דכבר נתבאר בכ"מ דיסוד מלאכת מלבן היא הסרת הלכלוך הבלוע בבגד, ומהאי טעמא לכו"ע לא אמרינן בעור שרייתו זהו כיבוסו, דבשלמא בבגד תיכף בהשריה המים מחלחלים לתוכו ומוציאים הליכלוך, משא"כ בעור אינם נבלעים בו, (עכ"פ תיכף, כ"כ בשו"ת שבט

ה. ויל"ע בדברי המ"מ שהעתיק את לשון הרש"י ע"ד הרמב"ם "דעור לאו בר כיבוס הוא", אך צ"ע דהעתיק גם המשך לשון רש"י דחילק בין רכין לקשים, וברמב"ם לא מצינו חילוק זה.

הלוי), ולכן שרי. ועיקר איסור סחיטה הוא במה שע"כ הוא מוציא את הלכלוך הבלוע מתוכו, והיינו דקאמר רבא כל כיבוס דלית ליה כיסכוס לא שמיה כיבוס. וקשה דא"כ אמאי אמרינן בבגד שרייתו זהו כיבוסו, ואף דהגמ' שם מקשי להדיא אי הכי, בגד נמי, ומשני, בגד שרייתו זהו כיבוסו. אבל אכתי קשה דא"כ סותר את הכלל שאמר רבא דכל כיבוס דלית ליה כסכוס ל"ש כיבוס. וע"כ דיסוד כונתו של רבא דכיבוס שאינו חודר להוציא מה שבלוע בתוכו ל"ש כיבוס, ואה"נ שאני בגד שא"צ ל"פעולת" הכיסכוס משום דע"י השריה נעשית. וכסכוס בעור כל האיסור משום סחיטת הבלוע בתוכו, ולכך קאמר האהל מועד שטעם האיסור שגזרו בעור משום סחיטה וגם הרמב"ם כתב כן וגם בר"י מלוניל ובמאירי נתבאר יסוד זה וכנ"ל.

והשתא נחא לשון השו"ע הרב דכתב דאף סחיטת עור אסורה מדרבנן, ולדברינו נחא דעיקר הריבויא בעור דאף כיבוס כזה שסוחטו ומוציא הגועל מתוכו אינו אסור אלא מדרבנן.

אך יל"ע דלכאורה הר"י מלוניל סותר דברי עצמו, בדבדף קמ"א משמע מסתימת לשונו דלעולם גזרינן כסכוס בעור אפי' בעור קשה, ובדף קמ"ב כתב וז"ל נותן עליה מים עד שתכלה ומיהו כיבוס ממש לא דהואיל וסתם כרים וכסתות של עור רכים הם שייך בהו כיבוס. א"נ גזרינן כיבוס אלו אטו כיבוס בגדים, עכ"ל. ומשמע מב' התירוצים דרק ברכין אסור ולא בקשין.

ויש לבאר בב' אנפי, דיש לדחוק דמש"כ "אלו" אין ר"ל רכין אלא קאי על עור בכלל, ובדף קמא. נקט כהאי א"נ. עי"ל דאף שסתם בדף קמא דבעור איכא איסור כיבוס מדרבנן, מיירי דוקא ברכין, משום שסתם

מנעל רך הוא וכמשמעות רש"י בר"פ מצות חליצה, ועכ"פ כך הייתה המציאות בתקופת הראשונים [ועיין בתוס' רי"ד בר"פ מצות חליצה שכתב מנעל הוא מעור רך כדרך שאנו נועלים], וכן מוכח ממש"כ משום סחיטה וזה לא שייך אלא ברכין דבקשים ליכא סחיטה, ולפ"ז החילוק בין התירוצים, דבשוניא קמא מפרש טעם האיסור משום דכיכוס נראה כמכבס, (וכ"כ האבהא"ז בפ"ח ממעשה הקורבנות), א"נ ס"ל דהאיסור משום גזירה אטו בגד.

וכנ"ל מצינו ג"כ סתירה במאירי, בדבדף קמא כתב דגזרו על כיסכוס דמנעל, ובדף קמב כתב דגזרו משום דהן רכין גזרו עליהם, וצ"ל כנ"ל.

והעולה מן הנ"ל:

דדעת השאילתות דאפי' בעורות הקשים יש איסור דאורייתא על כיסכוסם.

דעת הרי"ד דבקשין מותר לכסס וברכין יש איסור דאורייתא, וכן נראה מסתמות לשון בעל ספר המאורות.

דעת רש"י, ר"ן, ורע"ב דבקשין מותר הכיסכוס, וברכין אסור רק דרבנן.

דעת הרמב"ם דעור כיסכוסו מדרבנן ואפי' בקשים. וכן פשטות לשון האהל מועד והכל בו, (מיהו למש"כ בדעת הר"י מלוניל י"ל דמסתמא מיירו ברכין דבקשים ליכא סחיטה).

בדעת הרי"ף פרש הר"י מלוניל דאסור רק מדרבנן, וצידדנו לומר דדוקא ברכ אבל בקשה אין אפי' איסור דרבנן, וכ"נ מהמאירי, וכן יש לפרש בדעת הרא"ש טור ושו"ע. [ועוד יש להוסיף דהשו"ע כאן נייד

יותר דאסור רק מדרבנן, וא"כ יש יותר מקום לצדד להקל בזה.

מיהו יש לדון למש"כ האבן האזל דגזרו בעור רך משום דנראה כמכבס, (וכן צידדנו לומר בדעת הר"י מלוניל והמאירי, מיהו נראה יותר דנוקט דהטעם משום גזירה אטו), וא"כ ה"נ בניילון, מיהו י"ל דלא גזרו רק על עור ולא על מה דדמי ליה, וצ"ע.

מלשון הרמב"ם שכתב נעל או סנדל, וכתב כלשון הטור, אלמא דמיירי דוקא ברכיין].

ועיקר דברינו דנקטינן דכיבוס עור מדרבנן כן נקטו השו"ע הרב והאבנ"ז.

ונפ"מ בכ"ז לעניין נילון שחששו כמה מפוסקי דורינו משום חשש דאורייתא, לאור הנ"ל הדבר לכאורה נוטה



הרב דביר כהן

קידושא רבא - הלכות הקשורות לקידוש בשבת בבוקר

בס"ד בחיבור זה קיבצנו לפונדק אחד ענינים שונים הקשורים לקידוש בשבת בבוקר, אחרי שבקהילתנו הק' נוהגים לעשות קידושים בהזדמנויות שונות, ועם מעט תשומת לב אדם יכול לקיים הרבה דינים בשו"ע ובאחרונים בקידושים אלו, וכן ענינים רבים נוגעים כאן למעשה גם בהלכות סעודה שבכל יום ויום. בהזדמנות זאת אודה לכל האברכים והת"ח שהעירו את הערותיהם המחכימות וסייעו בחיבור זה. וזה החלי בעזר ה' צורי וגואלי.

תוכן הענינים

- א. קביעות סעודה
- ב. עוגות ועוגיות עם רוב סוכר ותבלין
- ג. צירוף שאר המאכלים
- ד. קביעות סעודה בקוגל
- ה. נטילת ידיים לדבר שטיבולו במשקה למלפפון חמוץ
- ו. עיקר וטפל בברכת הקוגל והמלפפון חמוץ וכדו'
- ז. אינו בדין שאינו חשוב יפטור את החשוב
- ח. אם לא טעם מהיין לא פטר שאר משקים
- ט. להוציא אחרים יד"ח בקידוש כשהם עומדים
- י. המשתתף בקידוש ואח"כ מקדש לבני ביתו
- יא. שינוי מקום
- יב. קידוש בברית מילה
- יג. כיסוי המזונות בזמן הקידוש
- יד. אם סועדים במקום מיד, מה הדין בברכה אחרונה
- טו. קידוש "במקום" סעודה
- טז. שכח "רצה והחליצנו" ב"ברכת המזון" בסעודה שניה
- יז. קידוש בבית הכנסת
- יח. דעת הגר"א בקידוש על מזונות
- יט. חשש בישול בקוגל והמלפפון חמוץ

המשתתף בקידוש (והוא הדין לכל אכילת ארעי גם לא בשבת) צריך להיזהר לכתחילה שלא לאכול מהמזונות

א. קביעות סעודה - האוכל מיני מזונות צריך להיזהר לאכול פחות מג' או ד' ביצים כדי שלא להיכנס לחשש של קביעות סעודה.

שיעור של ג' ביצים (דעת הגרי"ש אלישיב מובא ב"וזאת הברכה", במהדורה משנת תשס"ב, פ"ד הערה 23) ו"א ד' ביצים (מ"ב קס"ח כ"ד, הגרש"ז אויערבך - וזאת הברכה, שם). ואם רוצה לאכול יותר מהשיעור הנ"ל צריך ליטול ידיו ולברך "המוציא" ו"ברכת המזון", ובאופן כזה שרוצה לברך המוציא וברכת המזון על פת הבאה בכיסנין יש לאכול שיעור גדול יותר כשיעור שאנשים קובעים עליו סעודת ערב ובוקר ("וזאת הברכה" פ"ד הערה 16 בשם האחרונים, ועיין שם שכתב שהיום שיעור של ד' ביצים עוגות דחוסות הוא זהה לשיעור שאנשים קובעים עליו סעודת ערב ובוקר). ואם לא ברך "המוציא" אלא "מזונות", והתברר לו שאכל כשיעור הנ"ל עדיין צריך לברך "ברכת המזון" (שו"ע או"ח קס"ח ו').

דעת פוסקי ספרד: או לאכול פחות מג' ביצים ולברך "מזונות" ו"על המחיה", או לאכול יותר מד' ביצים (כשיעור שאנשים קובעים עליו סעודת ערב ובוקר כנ"ל) ולברך "המוציא" ו"ברכת המזון" (ברכ"י קס"ח ד', כה"ח קס"ח מ"ה, בא"ח פ' פנחס אות י"ט).

הערה: אם בשבת רוצה לקבוע סעודה על מזונות ולברך המוציא צריך גם לחם משנה, ואפילו אם אח"כ יאכל סעודה שניה בביתו, כנזכר ברמ"א בסימן רצ"א בסעיף ד' שאם סועד הרבה פעמים בשבת צריך לכל סעודה שתי ככרות. ויכול לבצוע על שתי עוגות או עוגיות כי זה הוא לחמו כעת, כך שמעתי ממורנו הגר"י טשנר שליט"א.

כתב בערוך השולחן סימן קס"ח אות י"ח: ודע שכמה גדולים צעקו ככרוכיא על מה שנתפשט בדורינו בכל המדינה שבעת איזה שמחה עורכים שלחן עם כמה מיני דגים וכמה מיני בשר ואוכלים עם פת הבאה בכיסנין ואוכלים בלא נט"י ובלא המוציא

וברמה"ז אלא בברכת מזונות ולבסוף על המחיה ואוכלים הרבה מאוד מהגלוסקאות ומחלה האפוי על שמן שקורים בווימ"ל חלה ואין שום ספק בזה דצריכין ליטול ידיהם והמוציא וברכת המזון ואפילו אם יזהרו שלא לאכול הרבה מהפת מ"מ לדעת הגדולים שבסעיף הקודם אם שבעו מהלפתן חייבים ליטול ידיהם וכו' אף כשאוכלים מעט פת ובוודאי כד' ביצים אוכלים ורק מעט מהיראים נזהרים בישבם על שלחן כזה לבלי לאכול הרבה או שנוטלים ידיהם ומברכים המוציא על פת סתם אבל רוב המון ישראל אין שומרים עצמם מזה על כן בוודאי חלילה לעשות כן אך אין בידינו למחות כידוע) וכדי ללמד קצת זכות נלע"ד קולא מלשון הרי"ף בעניין זה שכתב בזה"ל מסקנא היכא דאכל לה בתורת כיסנין מברך במ"מ וכו' והיכא דאכל לה בתורת קביעותא מברך עליה המוציא וג' ברכות עכ"ל ומשמע מלשונו דאינו תלוי בשיעור קביעת הסעודה אלא באופן האכילה בין ההכנה לאכילת ארעי ובין ההכנה לאכילת קבע וזה ידוע שבאכילת סעודה גמורה פושטין הבגדים העליונים ויושבים סביב השלחן אבל באכילות אלו חוטפין ואוכלין כמה שהן בלי הכנה ויש אוכלין מעומד ומהלך כידוע וסוברים דזה לא מקרי קביעת סעודה וזה שאמרו בגמ' כל שאחרים קובעין וכו' צריך לדחוק לפי זה ג"כ באופן שכתבנו וכל ירא אלוקים ירחק א"ע מזה והוא רחום יכפר עון).

ב. עוגות ועוגיות עם רוב סוכר ותבלין - האוכל עוגיות מתוקות וכדומה עם רוב סוכר ותבלין צריך לוודא שאכל כזית מהקמח על מנת שיוכל לברך על המחיה ולצאת ידי חובת קידוש במקום סעודה.

בשו"ע סימן ר"ח ס"ט מבואר שאם ישנו תבשיל שעשוי מקמח של חמשת

שלכתחילה לקידוש צריך לחם או יין, ובמיני תרגימה (מזונות מה' מינים) יצא, וגם בפירות יש את דעת השלטי גיבורים שיוצא, והמ"ב התיר זאת לאדם שחלש ליבו קצת ואין לו עתה מה' המינים לסעוד אחרי הכוס. ולעניין תמרים - כתב הפמ"ג (א"א ס"ק יא'), שיצא כיון שהם מזינים.

ג. צירוף שאר המאכלים - לפי המג"א צריך להיזהר לאכול פחות מד' ביצים בצירוף שאר המאכלים כדי שלא להיכנס לחשש של קביעות סעודה. ופוסקי ספרד לא חששו לכך.

דעת המג"א (בשו"ע קס"ח אות יג') שאפילו אם אכל פחות מד' ביצים של מזונות (או ג' ביצים כנ"ל), אם אכל שאר מאכלים - כנהוג בקידוש - כגון סלטים ופירות וכדומה, שאר המאכלים מצטרפים לשיעור של הקביעות סעודה ומתחייב ב"ברכת המזון". לדוגמא - אם אכל 2 כביצים מזונות ועוד 2 כביצים מהסלטים ושאר דברים - יתחייב ב"ברכת המזון".

ועיין בשעה"צ קס"ח אות יט' ובספר "וזאת הברכה" (פ"ד הערה 10) שיש מהפוסקים שהבינו את דברי המג"א שלעולם צריך ד' כביצים מזונות ועוד צירוף שאר מאכלים. שאין קביעות סעודה פחות מד' ביצים על הקמח לבד. אך יש פוסקים שהבינו כמש"כ שאפשר להתחייב ב"ברכת המזון" אפילו בפחות מד' ביצים מזונות בצירוף שאר המאכלים. ומובא שם בשם הגרי"ש אלישיב זצ"ל שכיון שזה ספק יש להימנע מזה וצריך לאכול פחות מד' ביצים יחד עם שאר מאכלים.

ועיין בשו"ת אג"מ או"ח ח"ג סימן ל"ב שלדעתו (עפ"י דברי המג"א בס"ק י"ג שהקביעות סעודה אם אכל עם בשר ודברים

מיני דגן שעירב בו עוד שאר מיני קטניות וכדומה ובישלו בקדרה, מברך עליו "בורא מיני מזונות" ו"על המחיה", בתנאי שיש באותו קמח מחמשת מיני דגן כדי שיאכל ממנו כזית דגן בכדי אכילת פרס, ואם אין מספיק קמח, מברך "מזונות" ו"בורא נפשות". והמ"ב שם באות מ"ח כתב: "ומכל מקום לעניין פת כיסנין שמעורב בתבלין הרבה (כגון "צוקער לעקך" - עוגיות מתוקות) נוהגין העולם לברך עליו לבסוף "על המחיה" כשיש בו כזית, אף שבמין דגן לבדו שנמצא בו אין בו שיעור כזית. ואולי שטעמם מפני שהתבלין בא להכשיר את האוכל, מצטרף עם האוכל גופא לשיעור, וכדאיתא כעין זה במג"א סי' רי'. ולכתחילה טוב לזהר לשער שיהיה בהקמח שיעור כזית." עכ"ל.

והחזו"א (או"ח סימן כו' אות ח') כתב שבנלושות בתבלין ובשמים נראה שבטלין אגב עיסה ומצטרפין אף לכזית וצ"ע. והאג"מ (או"ח ח"א סימן עא') כתב שמנהג העולם תמוה לו ויש להחמיר לאכול כשעור שיש שם כזית דגן עיי"ש. וכן הביא ב"וזאת הברכה" עמ' 46 בשם הגרי"ש אלישיב והגר"ח פ' שיינברג שאין לסמוך על מנהג זה.

וממילא לעניין קידוש במקום סעודה אם לא הקפיד לאכול כזית דגן לא יצא יד"ח אלא בדיעבד כדעת המג"א הנזכרת בדברי המ"ב הנ"ל.

וממורנו הגר"י טשזנר שליט"א שמעתה שאפשר לסמוך לכתחילה על מנהג העולם בזה כי קשה לדעת כמה בדיוק קמח יש בעוגיות וכן הקמח תופח ושאר החומרים לא.

ועי' בסימן רע"ג ס' ה' ובמ"ב שם

ד. קביעות סעודה בקוגל - נחלקו האחרונים האם יש בקוגל חשש של קביעות סעודה.

נחלקו הפוסקים האם קוגל מוגדר כ"תבשיל מזונות" ולעולם אין בו קביעות סעודה, כמו לדוגמא באטריות או פתיתים, כן סוברים הגר"ז אויערבך והאורל"צ. אך דעת הגר"ש אלישיב זצ"ל, שכיון שהקוגל נאפה אחרי שנתבשל, האפייה נותנת לו דין "מאפה" ומפקיעה ממנו דין "תבשיל" - ושוב יש כאן בעיה של קביעות סעודה. והחזו"א הסתפק אם צריך לברך על קוגל ברכת המזון אם קבע עליו סעודתו. והרב נסים קרליץ זצ"ל כתב שאם אכל מהקוגל כדי שביעה יש לברך עליו בהמ"ז מספק, שיש להסתפק אם קוגל דומה לחלוט שלבסוף נאפה. עיין ב"וזאת הברכה" ביורו הלכה ה', שכתב שרוב הפוסקים חולקים וסוברים שנשאר לקוגל דין של תבשיל מזונות שאין בו חשש של קביעות סעודה מפני שאין לאטריות תואר לחם אפילו לאחר האפייה. ובכל מקרה הרוצה להחמיר ולחוש לדעת האחרונים הנ"ל, צריך להיזהר בכך, וגם מהקוגל לאכול פחות מג' ביצים. עי' כל זה במ"ב מהדורת דרשו סי' קס"ח הערה 66.

ה. נטילת ידיים לדבר שטיבולו במשקה למלפפון חמוץ - אדם האוכל מלפפון חמוץ בידו צריך ליטול ידיו לדבר שטיבולו במשקה.

האוכלים בקידוש קוגל ביחד עם מלפפון חמוץ ומחזיקים את המלפפון חמוץ ביד צריכים ליטול ידיים (בלי ברכה) משום דבר שטיבולו במשקה (עי' שו"ע קנ"ח, ס"ד) ואם אוכל ע"י מזלג יש להקל (מ"ב קנ"ח, יד), ועיי"ש במ"ב ובהג"ה שהסתפק, אם צריך ליטול ידיים לדבר שטיבולו במשקה וגודלו פחות מכזית, וכן בסי' תע"ג ס"ו בביה"ל פחות מכזית, ונשאר

אחרים הוא כשיעור הפת שאוכלים עם בשר ודברים אחרים), נמצא שהשיעור להרבה אנשים הוא עוד פחות מג' ביצים.

הפוסקים נחלקו איזה סוגי מאכלים מצטרפים לפת הבאה בכיסנין - האם דוקא מאכלים הנאכלים ביחד עם הפת כיסנין, כן משמע לשון המ"ב כאן ס"ק כד - "ואם אכלו עם בשר או דברים אחרים שמלפתים בו הפת". וישנם פוסקים הסוברים שלא דוקא דברים הנאכלים עם הפת מצטרפים - לדוגמא אף עוגה מצטרפת לבשר, וכ"כ באג"מ או"ח ח"ג סי' לב' וח"ד סי' מא'.

בני ספרד לא חששו לדברי המג"א ואפילו לכתחילה לא חוששים לצירוף שאר המאכלים (ברכ"י קס"ח ו', כה"ח קס"ח מז', אל"צ פי"ד כג'). וב"וזאת הברכה" שם הערה 18 כתב, שנראה שיש מקום להחמיר בזה, עיי"ש.

כתבו הפוסקים שלחוששים למג"א ניתן לברך על המזונות ברכה אחרונה ואז לאכול את שאר המאכלים: הסלטים והדגים וכדומה, ואז אין חשש של צירוף המאכלים לקביעות סעודה. עי' וזאת הברכה פ"ד עצה זו ועיי"ש עוד עצות.

ויש מהפוסקים שכתבו שניתן גם לאכול קודם את שאר המאכלים ולברך "נפשות" ואח"כ לאכול את המזונות. אך הגר"ש אלישיב זצ"ל הורה שלא לעשות כן כי חשש לדעת הרדב"ז המובא בביה"ל (ס' קפד' ד"ה בכזית) שסובר שאם אכל שאר דברים ואח"כ אוכל פת ושבע מהכל יחד - חייב בברכת המזון מהתורה, והגר"ש אלישיב סובר שה"ה כאן. ועי' בספר וזאת הברכה פ"ד הערה 12, ובהלכות יום ביום, הלכות ברכות, פרק ד' ס' כב'.

הוא "חביב" ו"חשוב בפני עצמו" ואוכלו לעצמו ולא בכדי ללפת את המזונות - צריך לברך עליו בנפרד. ודעת הגרי"ש אלישיב, שהאוכל מלפפון חמוץ להשביח טעם הקוגל ואוכלם ביחד אין לברך על המלפפון חמוץ. וכן דעת הגר"נ קרליץ שליט"א שהמלפפון חמוץ טפל לקוגל אם אין עיקר כוונתו גם למלפפון, ואין צריך לברך עליו בנפרד. אך דעת מרן הגר"ח קניבסקי שליט"א שמסתבר שצריך לברך על המלפפון, מפני שהוא טעים, והרבה בני אדם אוכלים אותו בפני עצמו (שם במ"ב מהדורת דרשו הערה 18).

ומורנו הגר"י טשזנר שליט"א סובר שפשוט שהמלפפון חמוץ טפל לקוגל.

הערה: ואם אצלו הדג מלוח הוא העיקר והיה בו פחות מכזית, ומהפת הטפילה אכל כזית, כתב הכף החיים בשם שו"ת "משיבת נפש" שהפת מצטרפת לדג, ונחשב כמו שאכל מהדג כשיעור ומברך ברכה אחרונה "בורא נפשות" וכ"כ האג"מ (שם הערה 7).

ז. אינו בדין שאינו חשוב יפטור את החשוב - כדי שלא להיכנס לספק, ראוי לאדם לכוון בברכותיו לפטור את כל המאכלים מאותה הברכה.

הב"י (בסי' ר"ו ס' א') מביא את דברי הרשב"א שאם אדם בירך על אתרוג "העץ" בעוד שהיה לפניו זית (למרות שלא רשאי להקדימו כי זית הוא מז' מינים) לא פטר את הזית אלא אם כן התכוון לפוטרו. והרמ"א בהג"ה גם הביא כלל זה (ריא' ה') ועיי"ש במג"א אות יא') שדבר שאינו חשוב לא פוטר דבר חשוב דרך גררא אלא דרך כוונה ואפילו היו שניהם לפניו. ומצוי בקידושים" שאדם יברך "העץ" על שקד או

בצ"ע. (ואולי מכאן המנהג לחתוך את המלפפון חמוץ שמגישים בקידושים... ונכון באמת לעורך הקידוש לחתוך מראש את המלפפון חמוץ לעיגולים קטנים). אך עיין בשונה הלכות שהחזו"א (או"ח סי' כ"ה ס"ק טו') כתב שצריך נטילה.

ואם המאכל שטיבולו במשקה טפל למאכל אחר שאין צריך נטילה (עי' בסעיף הבא), כגון מלפפון חמוץ שרגילים לאכול עם הקוגל, דעת הגרשז"א שיש להקל בנטילה זו. כמו שכתב המ"ב בסי' קנ"ח ס"ק י', שאם אכל מעט פת למתק חריפות השתייה באופן שאין צריך לברך על הפת כיון שהפת טפלה לשתייה, י"א שגם לא צריך ליטול ידיו, ובפחות מכזית בודאי שיש לסמוך שלא להצריך נטילה, כנ"ל (מ"ב מהדורת דרשו ס' קנח' הערה 30-32).

חשוב לדעת שהפוסקים אומרים שאין להשיח בין נטילה זו לאכילה למרות שאינו מברך (הגרשז"א והגרי"א, מובא שם במ"ב דרשו הערה 31).

ו. עיקר וטפל בברכת הקוגל והמלפפון חמוץ וכדו' - נחלקו הפוסקים האם לברך על המלפפון חמוץ בנפרד מהקוגל או לא.

בנהוג בקידושים" מגישים בפני הסועדים קוגל ומלפפון חמוץ וקרקר והרינג וכדומה, ודבר זה מכניס את האדם למחלוקת הפוסקים - האם צריך לברך על המלפפון חמוץ וההרינג בנפרד או שמא הם נפטרו בברכת העיקר שהוא הקוגל או הקרקר (עי' שו"ע רי"ב ובמ"ב שם אות ג'). בספר "וזאת הברכה" (פרק יא') כתב: שדבר זה תלוי בדעת האדם - שאם המלפפון חמוץ וההרינג באים ללפת את המזונות שאוכל, אז הם נפטרים בברכת המזונות ולא צריך לברך עליהם בנפרד, אך במקרה שהמאכל השני

ח. אם לא טעם מהיין לא פטר שאר משקים -
לכתחילה צריכים כל השומעים את
הקידוש לטעום מלא לוגמיו מהיין.

בנהוג בקידושים בעל השמחה מקדש על
היין וכל הציבור יוצאים יד"ח ע"י
שמיעתם. אך צריך לשים לב למה שכתבו
הפוסקים (עי' במ"ב סי' קעד' ס"ק ג') שאם
השומעים לא טעמו מהיין לא פטרו שאר
משקים וצריכים לברך עליהם (כל זה כמובן
שלא בסעודת פת). ולדעת הביה"ל (שם ד"ה
"יין פוטר") צריך השומע לשתות מלא
לוגמיו כדי לפטור שאר משקים, ולדעת
האורל"צ מספיק טעימה (ח"ב פ"כ, תשובה
ט') ומידת חסידות לפטור ב"שהכל" על
סוכר את שאר המשקים. ולגבי מיץ ענבים -
נחלקו הפוסקים אם פוטר את שאר המשקים.
לדעת הגרי"ש אלישיב זצ"ל (שבות יצחק,
פסח, פי"א אות ב') ראוי לחוש שאינו פוטר
שאר משקים, וכן דעת הרב וואזנר זצ"ל
(ספר הזיכרון דרוך יקרא עמ' רפ'). והוסיף
הרב אלישיב, שאם שתה פחות ממלא לוגמיו
ממיץ ענבים דוודאי אינו פוטר שאר
המשקים ויכול אף לכתחילה לברך עליהם
"שהכל" (הלכות שבת בשבת ח"א פ"ז הערה
73). אך דעת הגרש"ז אויערבך (הליכות
שלמה פסח פ"ט אורחות הלכה הערה 78)
והגר"נ קרליץ (חוט שני ברכות ס"ק י')
והגר"ח קניבסקי שליט"א (שאלת רב ח"ב
עמ' רסב) שמיץ ענבים דינו כהיין, ופוטר את
כל שאר המשקים.

ויש להוסיף שלכתחילה ראוי לקדש תמיד
על יין ולא על מיץ ענבים, ומי שקשה
לו לשתות יין יכול לקדש על מיץ ענבים, וכן
נהגו מרנן החזו"א והגר"ז מבריסק זצ"ל
לקדש על מיץ ענבים (הלכות שבת בשבת
דיני קידוש אות כז').

אגוז וכדו' ואח"כ ירצה לאכול גם זיתים
ולכאורה צריך שוב לברך, אא"כ התכוון.
כמובן שכל זה מדובר באופן שהאדם אינו
אורח, אך אם הוא אורח אז גם בסתמא
ברכתו תפטור כל דבר מאותו המין (עי'
שו"ע קע"ט ה'). ודעת הרב טשזנר שליט"א
שאורח לכאורה פוטר הכל, רק יש לדון
באיזה סוג של "קידוש" מדובר - באופן שכל
המאכלים כבר מוגשים על השולחנות ולא
מגשים יותר מהמטבח (א. ה. - שבאופן זה
אולי כן יצטרך לברך, או לפחות זה ספק),
או באופן שכל הזמן מוציאים עוד מהמטבח
(א. ה. - שבאופן זה ודאי האורח פטר הכל),
ובכל מקרה זו עצה טובה שיכוון תמיד
לפטור הכל. עכ"ל.

והפוסקים (עי' במ"ב סי' רי"א מהדורת
דרשו הערה 26) כתבו עוד,
שאדם שמברך על אורז "מזונות" (בסתמא)
ואח"כ רוצה לאכול עוגה, אין העוגה נפטרת
כי יש לה חשיבות של ז' מינים וה' מיני
דגן (הגרי"ש אלישיב זצ"ל). והשו"ע הרב
מבאר, שאף מעשה קדרה (- שברכתו
"מזונות"), אינו פוטר פת הבאה בכיסנין.
אלא שלמעשה כתב, שאין לברך כי יש
חולקים. ולפי הסברא של הרב אלישיב זצ"ל
שהזכרנו באות ד' שהקוגל כיוון שנאפה
אחרי בישולו חזר לו דין מאפה, לכאורה
הברכה על הקוגל כן תפטור שאר מיני
מזונות גם שאינם מבושלים.

ודבר זה ג"כ מצוי ב"קידושים" שאוכל עוגה
מאורז מצופה שוקולד וכדומה, וברך
"מזונות", ולפי הנ"ל לא פטר את שאר
העוגות מקמח אא"כ נתכון לכך. וכן לפי
הגר"ז ברכת הקוגל לא פטרה מזונות אחרים
(אך כתב שלא יברך שוב כנ"ל כי יש
חולקים). ועי' אול"צ ח"ב פי"ד הל' טו'
בביאורים בנושא זה.

כקידוש גמור וממילא פוטר את היין ששותה בתוך סעודתו. אך השש"כ כתב (ח"ג פנ"ד סכ"ב מובא במ"ב מהדורת דרשו סי' קע"ד הערה 16) שבאופן זה יכוון בשתייתו לקיים המצווה לקבוע סעודתו על היין (עי' שו"ע רנ' ב' - "ירבה בבשר ויין ומגדנות כפי יכולתו" ועי' מ"ב ועי' ברמב"ם פ"ל מהלכות שבת ה"ט שכתב ש"צריך לקבוע כל סעודה משלשתן על היין" ועי"ש במ"מ שציין לגמרא ברכות מב: שם כתוב שבשבתות ויו"ט אדם קובע סעודתו על היין), כדי שבכך תתקשר השתייה לסעודה וכ"ז נפק"מ לפטור ביין את שאר המשקים בסעודתו, וכן אם הקידוש כעת לא קשור לסעודתו, כיון שכבר קידש במקום סעודה, אז היה לו לברך ג"כ "ברכה אחרונה" על היין, אם לא כיון כנ"ל. ומי שרוצה לחוש לדברי הגרש"ז אויערבך זצ"ל צריך לכתחילה לכוון כך ולשתות יין אח"כ בסעודתו.

אדם שכבר קידש ואכל מזונות כתב בשו"ת שלמת חיים (סי' רסט') שכשכא לאכול את סעודתו העיקרית ודאי נכון שיחזור ויקדש שנית קודם הסעודה.

יא. שינוי מקום - המשתתף בקידוש צריך להיזהר לכתחילה שלא לשנות את מקומו כל זמן האכילה. ומפינה לפינה בבית אחד חשוב מקום אחד. ויש מחמירים גם בכך. ועי' כל פרטי דין זה בשו"ע סימן רע"ג ואבמ"ל.

יב. קידוש בברית מילה - ניתן לצאת ידי חובת קידוש ע"י שמיעת ברכת הגפן בברית מילה, אלא שצריך המברך לכוון להוציא והשומע לכוון לצאת, וצריך המברך לשתות רביעית מהיין וי"א שצריך עוד רביעית.

מדברי הרמ"א (רע"ג, ה') משמע: שמעיקר הדין השומע ברכת "פרי הגפן" בברית מילה יוצא יד"ח של קידוש (כמובן

מ"ר הגר"ז זצ"ל החמיר ב"קידושא רבא" שעל השומעים לשתות מדינא ובלא זה אין יוצאין יד"ח קידוש, כיון שאינו אלא "ברכת הנהנין" ואם לא שתה השומע לא יצא יד"ח. וכן נכון להחמיר, ומ"מ בדיעבד המנהג שאינו מעכב עפ"י הרמ"א (הלכות שבת בשבת ח"א דיני קידוש אות מז'). וכן דעת הגר"ש אלישיב, שנכון להחמיר לכתחילה ובדיעבד אינו מעכב כנ"ל.

ודעת מורנו הגר"י טשזנר שליט"א שאפשר לכתחילה לסמוך על מנהג העולם שלא לשתות מהיין, וכדאי לא לשתות ואז לברך לכתחילה על השתיה "שהכל".

ט. להוציא אחרים יד"ח בקידוש ושותין על סמך ברכתו כשהם עומדים - לכתחילה צריך שכל השומעים את הקידוש ישבו.

מבואר בשו"ע ריש סי' ריג' שכשרוצה להוציא אחרים בברכת הגפן על היין, צריך שהמקדש והשומעים יהיו יושבים (כ"ז ב"קידושא רבא", אך בקידוש הלילה - יש סברות אחרות לאומרו מעומד). ובדיעבד כל שכיון המברך להוציא והשומע לצאת יצא (מ"ב שם אות ה'). ובקידושים דבר זה מצוי שחלקם עומדים וחלקם יושבים וצריך לכתחילה להיזהר בזה (עי' הלכות שבת בשבת דיני קידוש אות מט'). וכל זה אם השומעים ג"כ שותים מהיין על סמך ברכתו, אך אם אינם שותים יכולים לעמוד.

י. המשתתף בקידוש ואח"כ מקדש לבני ביתו - טוב לכתחילה לכוון בשתייתו לקיים המצווה לקבוע סעודתו בשבת על היין, ואז לכו"ע פוטר שאר המשקים שישתה בסעודתו.

כתב הרב וואזנר זצ"ל (שבט הלוי ח"ט סי' מ') שאע"פ שכבר יצא יד"ח קידוש, הקידוש שעושה כעת לבני ביתו נחשב

השולחנות. אך בשולחן בו שותים יין ראוי שהמזונות יהיו מכוסים.

בשׁו"ע מבואר (סי' רע"א ס"ט) שצריך בזמן הקידוש על היין לכסות את הפת במפה. והמ"ב (שם) הביא בשם הטור שני טעמים לכיסוי הפת: שלא יראה הפת בושתו - שאין מקדשין עליו אלא על היין, והוא יש לו דין קדימה בשאר מקומות. וטעם שני - זכר למן שהיה מונח בקופסא, טל למעלה וטל למטה. ובאופן שאנשים יושבים סביב כמה שולחנות, ומונחת לפני כל אחד פת, ואדם אחד מקדש לכולם, כתב האג"מ (מובא במ"ב מהדורת דרשו שם הערה 48) שחייבים הם לכסות את הפת שלפניהם לפי שני הטעמים, וכן סובר הגר"נ קרליץ שליט"א. אך דעת הגרשז"א שלפי הטעם שלא תיראה הפת בושתה אין צריך לכסות הפת רק המקדש על היין ומי שטועם. והוסיף הגרשז"א שלמעשה נוהגים להקל שלא לכסות את הפת בשאר השולחנות. וכן בנידון שלנו בקידוש על מזונות, מי שלא טועם מהיין לא צריך לכסות (- לטעם שלא תיראה הפת בושתה). ולפי הטעם שהכיסוי הוא זכר למן, גם כן לא צריך לכסות, כיון שמזונות זו לא פת שמועילה ללחם משנה. אך כמו שנתבאר בסעיפים הקודמים שראוי שכל אחד יטעם מהיין, ואז לכאורה צריך להיזהר שהמזונות יהיו מכוסים.

יד. אם סועדים במקום מיד, מה הדין בברכה אחרונה - אם ישנם אנשים שנשארים לאחר הקידוש באותו המקום וסועדים שם סעודה שניה, ראוי לכתחילה לברך ברכה אחרונה ואח"כ יפסיקו פרק זמן עד לסעודה (הגרי"ש אלישיב זצ"ל, מובא ב"זאת הברכה", פ"ט הערה ד').

ופרק זמן זה הוא בין רבע שעה לחצי שעה. ודעת הרב טשזנר שליט"א שבני

אם המברך מכוון להוציא יד"ח והשומעים מכוונים לצאת, וצריך לשים לב לכך להגיד למברך לכוון להוציא ולקהל לכוון לצאת, ואם לא עשו כן אז צריך שמישהו אחר יקדש שוב אח"כ כדי להוציא את הקהל יד"ח) והמברך צריך לשתות רביעית מהיין, והמ"ב הביא שיש אומרים שצריך לשתות רביעית נוספת מלבד הרביעית של הקידוש. ודנו הפוסקים, האם אין כאן בעיה של "אין עושין מצוות חבילות חבילות". וביאר שבט הלוי: שזה לא נחשב "חבילות חבילות", אלא רק בשתי מצוות שעושה אותן בשתי פעולות. אך אם עושה פעולה אחת ומכוון בה לצאת יד"ח שתי מצוות, לית לן בה.

והאורל"צ ביאר שאין כאן בעיה, כי ברכת המילה אינה חייבת בכוס מעיקר הדין כמו שכתוב בשו"ע (תרכ"א, ג') שביו"כ מברך בלי כוס. והגריש"א הוסיף שלברכת המילה אין מקור בגמרא ואינה אלא משום "כבוד המצווה", ולכן אין זה בכלל "שתי מצוות" (מ"ב מהדורת דרשו רע"ג הערה 35). וראיתי בספר "בירורי חיים" ח"ב סימן ג' בשם חכם אחד שכתב שאין כאן בעיה של "חבילות חבילות", כי הרי הטעם ש"אין עושין מצוות חבילות חבילות" - כתב הרשב"ם בפסחים הוא כדי שלא יראו עליו כמשוי. והרי כאן בשבת בבוקר אי אפשר באופן אחר, כיון שחייב לשתות מהכוס של ברכה, ואינו יכול לשתות בלי קידוש, באופן כזה שא"א אחרת אין חשש. והמחבר שם כתב שלכאורה צריך להגיד למברך מראש שיקדש לפני הברית, ואח"כ יוכל לברך בברית בלי שום חשש של "חבילות חבילות". אך לפי מה שנתבאר מעיקרא, אין כאן שום חשש כנ"ל.

יג. כיסוי המזונות בזמן הקידוש - נוהגים שלא לכסות את הפת (או מיני מזונות) בשאר

ברכה שאינה צריכה כיון שאין דרך לאוכלם בתוך הסעודה אלא אליבא ריקנא, עיי"ש עוד. והבאה"ל (שם) סיים דבריו: "ועל כל פנים לכו"ע נכון להדר שלא למלא כרסו משארי אכילות קודם סעודת הפת".

ולפעמים יש כאן חשש של פגיעה בבני הבית שטרחו והכינו את הסעודה והוא מגיע שכריסו מלאה ואינו אוכל לתיאבון. ויתכן גם שהאדם מתעכב ב"קידוש" ובני ביתו מחכים רעבים גם צמאים, ואהבת לרעך כמוך כתיב.

ולגבי הגדר של אכילה גסה כתב במ"ב סימן קצ"ח ס"ק כ"ח - מי שהיה שבע קודם שאכל, ואכל אכילה גסה שלא היה צריך לאותה אכילה, אף על פי כן אם נהנה גרונו מאותה אכילה מברך עליו לפניו ולאחריו ומוציא אחרים, ואם נפשו קצה עליו ואינו נהנה גרונו, אינו ראוי לברך לא לפניו ולא לאחריה, לפי שזו אינה חשובה אכילה כלל לכל מצוות שבתורה, כמו שנתבאר בסימן תע"ו ובסימן תרי"ב.

וידוע שמורנו הגר"י טשזנר שליט"א בד"כ לא אוכל כלל ב"קידושים", ולפעמים אולי רק שותה מעט.

מז. שכת "רצה והחליצנו" ב"ברכת המזון" בסעודה שניה - המשתתף בקידוש ואכל מזונות והזכיר 'רצה' בברכה אחרונה, ואח"כ בסעודה שניה שכת לומר 'רצה' בברכת המזון, י"א שיחזור ויאכל שוב ויברך שוב ברכת המזון עם 'רצה' ויכוון לפטור את ברכתו הקודמת, וי"א שעליו לחזור ולברך בלא לאכול שנית.

אדם שאכל מזונות בשחרית קודם הסעודה והזכיר בברכה אחרונה 'רצה', ואח"כ בסעודה שניה שכת לומר 'רצה' (שבד"כ הדין הוא שאם שכת 'רצה' בסעודה שניה חזור על "ברכת המזון" ובסעודה שלישית

המשפחה וכל הסועדים באותו מקום אח"כ סעודה שניה, עדיף שיברכו מיד ברכה אחרונה על מה שאכלו, ועד שיסתיימו כל הדרשות של הרבנים בד"כ כבר עבר מספיק זמן, ובכל מקרה תמיד כדאי לכל אדם לברך ברכה אחרונה מיד כדי שלא יכנס לספק אם בירך כבר או לא. עכ"ל. ועי' במ"ב סי' קע"ו אות ב' במ"ב ובבאור הלכה ד"ב "ברך על הפרפרת" שדעתו שלא יברך על המזונות שאוכל בקידוש בשבת בבוקר ברכה אחרונה, אלא יפטור אותם בברכת המזון.

מז. קידוש "במקום" סעודה - המשתתף בקידוש בשבת בבוקר צריך להיזהר שלא ימלא את כריסו כדי שיאכל סעודה שניה לתיאבון.

לפעמים הסועדים בקידוש בשבת בבוקר ממלאים את כריסם וכשמגיעים אח"כ לסעודה שניה, הם מגיעים ללא תיאבון. והרי כבוד יום חשוב מכבוד לילה, ואם בע"ש אמרו שלא יאכל סעודה חשובה וכו' כדי שיגיע לשבת שהוא מתאוה לאכול, אז בבוקר השבת שזה כבוד יום שחמור יותר, יש להיזהר יותר לכאורה.

עי' בערוה"ש סימן רמ"ט סעיפים יב' - יד' שדן בדבר זה מכמה צדדים - גם לכו"ע יש מצוה לסעוד את סעודות השבת לתיאבון, וגם יש ספק בברכה אחרונה על המאכלים שאכל בקידוש (כנ"ל), וגם יש חשש של גורם ברכה שאינה צריכה אם אוכל מאכלים שדרכן לאוכלם בתוך הסעודה בלי ברכה (כמו דגים וסלטים וכדומה). עיי"ש. ועי' בשו"ע הגר"ז סי' רמ"ט, אות י' (הביאו הבאה"ל סי' רמ"ט ד"ה מותר), ושם בקונטרס אחרון שכתב - "... לפי שהמנהג פשוט לאכול מיני מתיקה ומרקחת קודם הסעודה ולא מיחו בהם רבנן קשישאי וטעמם ונימוקם עמם..." ומבאר שם שאין חשש של

התנו בפירוש, כיון שרגילים בכך הרי זה כאילו התנו, אך אם אפשר טוב ויפה להחמיר, עכ"ל. וראה שם עוד (בהערות הבאות) דברים נוראים שמביא מהזוה"ק בחומרת המדבר דברי חול בביהכנ"ס ובפרט בשבת קודש שאז יש שם יותר השראת השכינה וצריך להיזהר בכך יותר. לכן טוב ויפה לערוך את הקידוש באולם שמחות, או בבית, או לפחות בביהכנ"ס שעשו בו את התנאי כנ"ל.

ולבני ספרד - לכאורה צריך יותר להיזהר בכך שלדעת השו"ע שם (סעיף יא') תנאי לא מועיל בבתי כנסת שבארץ ישראל, והמ"ב הביא את דברי המג"א שגם בארץ ישראל מועיל התנאי, אך אין דברי השו"ע כן.

ודעת מורנו הגר"י טשזנר שליט"א שאדם שעושה קידוש בביהכנ"ס ומגיש שם מזונות וכו' יעשה זאת במקום שעשו תנאי, ושאלתיו האם אולי כדאי שלא להגיש בכלל כיבוד בברית מילה שנעשית בביהכנ"ס (ורק אח"כ יעשו סעודה באולם שמחות וכדומה) והשיב לי שכיון שנהגו להגיש כיבוד זה יהיה משונה אם לא יגיש, רק שיעשה זאת במקום שעשו תנאי.

יח. דעת הגר"א בקידוש על מזונות

דעת הגר"א ועוד מרבתינו שלעולם אין לקדש אלא על סעודת פת ממש ואפילו לא על מיני מזונות מה' מיני דגן, וכן נראה שסוברים כמה מהראשונים, ואם עושה קידוש על מזונות ואח"כ כשסועד מקדש שוב פעם על היין לפני המוציא יוצא יד"ח לכל הדעות (הלכות שבת בשבת, דיני קידוש אות מב'). המקור הוא מעשה רב להגר"א שהובא בביה"ל סי' רע"ג ס"ה בד"ה: "כתבו הגאונים".

אינו חוזר), כתב הסטיפלר שיש לומר שיצא ידי חובת סעודה שניה ע"י המזונות שאכל, והסעודה השנייה שלו בעצם היא סעודה שלישית שהפוסקים כתבו שלא יחזור על "ברכת המזון" אם שכח 'רצה' (מן הספק אם סעודה שלישית חייבת פת או לא למרות שהשו"ע פסק שחייבת בפת, מן הספק אינו חוזר), ולכן יש לו כאן ספק ספיקא לחייבו לחזור ולברך - ספק אם הוא בסעודה שניה או שלישית, וספק אם סעודה שלישית חייבת בפת, ולכן ראוי להחמיר לאכול כזית פת ולברך שוב "ברכת המזון" עם 'רצה' ולפטור בכך את ברכתו הקודמת. אך הגרשז"א כתב שעליו לחזור ולברך "ברכת המזון", כי בד"כ האוכלים מזונות אין מתכוונים לצאת יד"ח של סעודה שניה אלא לקיים את הדין של קידוש במקום סעודה. עי' בסימן קפח' ח' (במ"ב שם) ובמהדורת דרשו שם הערה 28.

יז. קידוש בבית הכנסת - כשהקידוש נעשה בבית הכנסת או בבית המדרש יש להיזהר מדיבורי חול ושיחה בטילה וכדומה.

עוד נקודה שצריך לתת עליה את הדעת היא האם ניתן לערוך את הקידוש בבתי כנסיות ובתי מדרשות? בשו"ע בסי' קנא' א' כתוב וז"ל: "בתי כנסיות ובתי מדרשות אין נוהגין בהם קלות ראש כגון שחוק והיתול ושיחה בטלה, ואין אוכלים ושותים בהם...". ובזמן הקידוש לפעמים יש את כל הבעיות - אכילה ושתיה וקלות ראש כגון שחוק והיתול ושיחה בטילה. ובמ"ב (שם אות א') הביא בשם הסמ"ק שבעוון קלות ראש הבתי כנסת נהפכים בכך לבית עבודת גילולים ח"ו. למעשה - במ"ב מהדורת דרשו (הערה מס' 3) הביאו את דעת הגרשז"א בהליכות שלמה, שמועיל תנאי גם בבתי הכנסת שבארץ ישראל לאכילה ושתיה, ואף אם לא

שהמלפפון מתקלקל קצת בבישולו, וזה גם בדרך של 'מתעסק' ועוד שענין דבר גוש אינו מוסכם בפוסקים ומחמירים בו רק מספק. מאידך, דעת הרב אלישיב והרב וואזנר זצ"ל (מאור השבת ח"א סי' ו' ס"ק ט"ז) שצריך להזהר בכך.

ועי' באורל"צ (ח"ב פ"ל ס' ט"ז) שמנהג בני ספרד להקל בדבר גוש דלא כהרש"ל שסובר שגוש בכלי שני דינו ככלי ראשון, ולכן אם העביר דבר גוש לכלי שני, מותר ליתן עליו כל דבר שמותר בכלי שני. וכן ביבי"א חלק י"א (חאו"ח סי' לב) פסק להקל בדבר גוש וכדעת הרמ"א בדרכי משה (יו"ד סי' ק"ה אות ד').

יט. בישול בקוגל והמלפפון חמוץ

נחלקו הפוסקים האם צריך להיזהר שלא להניח את המלפפון חמוץ על הקוגל החם משום חשש בישול בדבר גוש.

האחרונים דנו האם יש לחשוש בבישול בדבר גוש כאשר מניחים מלפפון חמוץ על קוגל חם. הקוגל נחשב דבר גוש ויש פוסקים (המג"א, הובא במ"ב סי' שי"ח ס"ק מה' במ"ב) הסוברים שדבר גוש שמונח בכלי שני דינו ככלי ראשון. הגרשז"א (מאור השבת ח"ד סי' נ' ס"ק ב'-ג') כתב שמותר להניח מלפפון חמוץ על קוגל רותח מכיון שלא מתכוין לבישול המלפפון, ולא ניחא ליה ובפרט



הרב אביחיל לוי

בביאור מלאכת כותב בשבת

אימין לא לחייב, אלא אמר אביי בשולט בשתי ידיו.

רב יעקב בריה דבת יעקב אמר הא מני ר' יוסי היא דאמר לא חייבו שתי אותיות אלא משום רושם. והא מדסיפא ר' יוסי היא רישא לאו ר' יוסי היא, כולה ר' יוסי היא.

ויש לחקור בשיטת רב יעקב בריה דבת יעקב אם מה דאוקי מתני' כר' יוסי היינו שבא לחלוק על אביי גם בהלכה זו ששולט בשתי ידיו שחייב אף ביד שמאל וס"ל שבשולט בשתי ידיו בכתיבה אפ"ה פטור ביד שמאל שהוא ידו החלשה שאינה עיקר, או שאינו חולק בהלכה זו ששולט בשתי ידיו חייב, אלא שחולק באוקימתא דמתני' שהיא כר' יוסי.

ועוד יש לחקור בהא דקאמר בגמ' שכותב ביד שמאל פטור שאין דרך כתיבה בכך אם היינו פטור בכל מלאכות שבת שהעושה אותם ביד שמאל פטור מפני שאין דרך בכך שעיקר מעשיו של האדם הם ביד ימין, או דמיירי רק במלאכת כותב וכיוצא בה שכשכותב ביד שמאל הכתיבה לא יוצאת כראוי, והיינו שאין דרך כתיבה בכך, והיינו שבכתיבה עצמה יש שינוי.

אולם בשאר מלאכות שאין בהם שינוי אם יעשה ביד ימין יתחייב כשיעשה ביד שמאל כמו שעושה אותם ביד ימין.

ובמלאכת הוצאה תנן בשבת צב. המוציא בין בימינו בין בשמאלו בתוך חיקו או על כתפיו חייב, שכן משא בני קהת.

תנן בשבת עג. שהכותב שתי אותיות הוא ממלאכות שבת.

ופירש"י לקמן קג: מפרש למאי מבעיא למשכן שכן רושמיין על קרשי המשכן לידע איזה בן זוגו, וכותב אות בזו ואות בזו ומוחק פעמים שטעה.

ובמאירי כתב הכותב שתי אותיות שכן היו כותבים בקרשי המשכן לידע איזה בן זוגו אחד בזו ואחד בזו, ואין האחת סימן אלא בסמיכות בת זוגו אצלה, שכל עצמו של רושם אינו אלא לידע איזו היא בת זוג לחברתה.

ותנן נמי בשבת קג. הכותב שתי אותיות בין בימינו בין בשמאלו בין משם אחד בין משתי שמות בין משתי סימניות בכל לשון חייב.

אמר ר' יוסי לא חייבו שתי אותיות אלא משום רושם, שכן כותבים על קרשי המשכן לידע איזו בן זוגו.

אמר ר' יהודה מצינו שם קטן משם גדול שם משמעון ומשמאל נח מנחור דן מדניאל גד מגדיאל.

ובהא דתנן במתני' הכותב שתי אותיות בין בימינו בין בשמאלו חייב, איתא התם בגמ' בשלמא אימין ליחייב משום דדרך כתיבה בכך, אלא אשמאל אמאי, הא אין דרך כתיבה בכך, אמר ר' יהודה באיטר יד שנו.

ומקשה בגמ' ותהוי שמאל ידיה כימין דכולי עלמא ואשמאל ליחייב

מנורה בביאור מלאכת כותב בשבת בדרום קלא

אפ"ה יהיה חייב משום שזה הדרך לעשותם
אף ביד שמאל.

ובחיי אדם הביא ראייה מהתוספתא דשבת (י),
(יא) דתני התם התולש בין בימינו ובין
בשמאלו הרי זה חייב. באחר ידו ברגלו בפיו
ובמרפקו או שהיה מהלך על גבי הארץ ונתזו
צרורות מתחת רגליו ונפל על גבי עשבים
ותלש פטור.

וחזינן שבתולש חייב אף בשמאל. ולולי
דבריו היה מקום לומר שדוקא
בתולש שאין חילוק ניכר בין בימינו לשמאלו
שחייב, ומשא"כ במלאכות שניכר בהם
השינוי שפטור.

אולם בחיי אדם לא חילק, ואפשר משום
דס"ל שאף בתולש פעמים שיש
חילוק בדבר התולש איך תלשו.

אולם חזינן בשיטתו שאף שבשמאל חייב
אם הוא בשאר איברים שהוא שינוי
גדול במלאכה אף אם אין חילוק פטור.

אולם בביאור החזון יחזקאל על התוספתא
כתב שכל מלאכה שדרך לעשותה אף
ביד אחת בודאי דרכו לעשותה ביד ימינו ולא
ביד כחה, וכשעושה אותה בשמאלו הוה
שלא כדרך עשייתה והוא פטור עליה.

ובשו"ע הרב (שא, ב) כתב כל המלאכות
כולן אינן אסורין בשבת מן התורה
אלא לעשותן בשבת כדרך שעושה אותן
בחול, אבל אם עושה אותן בשינוי מדרך
החול שאין דרך בחול לעולם לעשותן כן,
מלאכה זו פטור מן התורה אבל אסור
לעשות כן מדברי סופרים שמא יבוא
לעשותה כדרכה בחול.

וחזינן בדבריו שאם אין דרך לעולם במלאכה
לעשותה בשינוי ביד שמאל אז פטור.

ולכא' צ"ב אמאי חייב ביד שמאל.

אולם בזה תני במתניתין בהדיא שכן
משא בני קהת, וכיון שכן היה
במשכן חייב.

וכן י"ל שבמלאכת הוצאה ליכא שום
חילוק במלאכה אם מוציא בימין או
בשמאל, שעיקר ההוצאה להוציא החפץ
לרשות הרבים.

אולם תירוצו זה ליכא למימר, שהרי תני
התם שאם מוציא כלאחר ידו ברגלו
בפיו ובמרפקו באוזנו ובשערו ובפונדתו
ופיה למטה, בין פונדתו לחלוקן ובשפת
חלוקן במנעלו בסנדלו פטור, שלא הוציא
כדרך המוציאין.

וחזינן שאף שאין חילוק בחפץ שמוציא
חייב משום שאין זה דרך הוצאה,
וא"כ הדרינן לספיקא בשאר מלאכות אם
עושה בשמאל אם חייב כהוצאה או
שפטור ככתיבה.

ובחיי אדם בהל' שבת (ט, ב) כתב כל אלו
המלאכות אינו חייב עד שיעשה כדרך
שעושין אותה מלאכה, אבל אם עשה על ידי
שינוי זה נקרא כלאחר יד ופטור. מכל מקום
נראה לי שבין שעשה בימינו או בשמאלו
חייב חוץ מהכותב שפטור בשמאל.

וחזינן שלמד שהפטור בכותב ביד שמאל הוא
רק במלאכת כותב ולא בשאר מלאכות.

והביאור בזה שמלאכת הכותב יש שינוי
ניכר ביותר כשכותב בשמאל
שהכתיבה אינה כראוי ולכן פטור ומשא"כ
בשאר המלאכות.

ואפשר שלשיטתו אף אם בשאר המלאכות
יהיה שינוי ניכר אם יעשה בשמאלו,

אולם אם פעמים שעושים אותה בשינוי זה או ביד שמאל ככה"ג חייב בשינוי זה.

ובמשנ"ב (שמ, כב) הביא דברי החיי אדם שכל המלאכות חוץ מכותב חייב בין בימינו בין בשמאלו אך ברגלו בפיו ומרפקו פטור ואסור.

ולכאז' יש להביא לזה ראייה מהגמ' שתירץ ר' יעקב שמתני' ר' יוסי היא שהחיוב הוא משום רושם. ופירש"י שלר' יוסי לא בעי כתיבה אלא רושם בעלמא, ובשמאלו רושם מיהא הוה.

ולכאז' צ"ב היכי פשיטא לרב יעקב שלר' יוסי אתי שפיר, והרי אף אם משום רושם כשעושה ביד שמאל שהיא יד כהה יהיה פטור. ולחיי אדם אתי שפיר דכיון שברושם אינו צריך לכוון ידו ביותר ככתיבה, בזה שווה שמאל לימין. ולחזון יחזקאל צ"ב מראה זו.

ואפשר כיון שהיא מלאכה קלה לעשות סימן בעלמא, בזה חייב על שמאל כימין.

ונראה עוד לבאר דהכי ס"ל לרב יעקב. אולם לאביי שחולק והלכתא כוותיה פליג על ר' יעקב גם בזה שאף אם הוא משום רושם אין לחייבו בשתי ידיו.

ובגמ' איתא בשלמא אימין ליחייב משום דדרך כתיבה בכך, אלא אשמאל אמאי, הא אין דרך כתיבה בכך.

ולכאז' צ"ב באריכות לשון הגמ' דאמאי לא שאל מיד אמאי על שמאל חייב, והא אין דרך כתיבה בכך.

ולהחיי אדם אתי שפיר דקמ"ל בגמ' שמלאכת כתיבה שונה משאר מלאכות שרק בה רק בימין חייב משום

ודרך כתיבה היא רק בימין, ולאפוקי משאר המלאכות שהדרך בהם היא אף בשמאל שחייב.

ולכאז' צ"ב לשם מה היו צריכים במשכן לכתוב על הקרשים אותיות לידע איזו בן זוגו ולא החליפו הקרשים.

ובירושלמי דשבת יב ג איתא אמר ר' אמי דכתיב והקימות את המשכן כמשפטו. וכי יש משפט לעצים, אלא אי זה הוא קרש זכה להינתן בצפון ינתן בצפון בדרום ינתן בדרום.

ופירש בקרבן העדה ופירוש כמשפטו, כסדרו הראשון כן תעשה כל הימים. ובזה מבואר מה שהיו כותבין על קרשי המשכן האותיות לידע איזה בן זוגו.

ותנן הכותב שתי אותיות בין משם אחד בין משתי שמות. ופירש"י בין משם אחד שתיהן אלפין משתי שמות אלף בית. וכן פירש בר"ן ובר"ב.

והקשה ברע"א שמנא להו לרש"י והר"ן לבאר שמשם אחד היינו שתיהן

אלפין, שהרי ב' פעמים א' אינן תיבה שאין להם משמעות, ובגמ' מבואר ששני שמות היינו כשם גד וכדומה שעשוי מב' אותיות, ושם אחד היינו שש וגג שהם תיבה בפני עצמה, אבל אא שאינו תיבה כלל פטור, וכשיטת ר' יהודה בברייתא, אלא שהיה הו"א בגמ' בשיטת ר"ש דאא דאזרך חייב, אולם נדחה זה בגמ', וא"כ למסקנא לא מצינו שיטה שחייב באא.

ובן פסק הרמב"ם בהל' שבת (יא, י) שכתב הכותב אות כפולה פעמים והוא שם אחד כמו דד תת גג רר שש סס חח חייב. משמע להדיא דדוקא כה"ג, אבל אא פטור, וכמש"כ שם הרה"מ שנראה מדברי רבינו

דמתני' לא היינו ר"י דברייתא ומחייב גם על ב' אותיות משם אחד שאינם תיבה בפנ"ע.

וכן הוכיח מהירושלמי דאיתא התם בכל לשון אפי' אלף אלפא, משמע ודאי כל שכן אלף אלף דחייב. וכתב עוד דאפ"ה אין הלכה כת"ק בזה אלא כר"י, שהרי ר' מאיר ור' יהודה הלכה כר' יהודה, וסתם מתני' ר' מאיר היא.

ובראיה שהביא התפארת ישראל מהגמ' עה: דאיתא התם ת"ר כתב אות אחת גדולה ויש במקומה לכתוב שתיים פטור. מחק אות גדולה ויש במקומה לכתוב שתיים חייב. אמר ר' מנחם בר' יוסי וזה חומר במוחק מבכותב.

ולכאוי' יש לדחות ראייתו, דאמאי לא קאמר בגמ' רבותא טפי שאף בב' אותיות שוות ממש פטור.

ונראה לבאר שהרי עיקר החידוש בברייתא הוא לומר חומר במוחק מבכותב דבכה"ג חייב במוחק אע"פ שפטור מכותב, וא"כ לא שייך כלל לכותב ב' אותיות.

ונראה עוד לדחות ראייה זו שהרי להלכה קי"ל כר' יהודה כאותה ברייתא, ולשיטת התפארת ישראל ברייתא דהתם היא דלא להלכתא, שהרי להא דקי"ל חוזרת קושייתו אמאי לא אמר חידוש טפי שאף בשתי אותיות פטור, ומה שהקשה אמאי לא מזכיר בגמ' השאלה נמי מת"ק את"ק יש ליישב דכיון שבדברי ת"ק בלשונו לא ברור אם מיירי בשתי אותיות שיש להם משמעות לשאין להם משמעות, להכי אלא מקשה מיניה.

ומה שהוכיח מהירושלמי דאיתא התם מהו בכל לשון אפי' אלף אלפא, יעו"ש בקרבן העדה שפירש שאלפ"א לשון יון כמו

שאינו חייב אלא כשהן שם אחד, ר"ל שיש להם כוונה כגון אלו גג דד שכתב אבל אא דאאזוך וכיוצא שהם שאינן מילה אחת אינו חייב, וכן נראה מן הגמ'.

וכתב הרע"א ליישב בדוחק שיטת רש"י הר"ן והר"ב דמדקתני סתמא במתני' בין משם אחד, משמע שכל אותיות הכפולים חייב, אפי' אא ודוקא ר' יהודה דקאמר בברייתא אפי' לא כתב אלא ב' אותיות והן משם אחד חייב, כגון תת. הרי שפירש בהדיא כגון תת וממעט אא. אבל במתני' סתמא קתני. ומשמע בכל ענין שחייב.

ובתפארת ישראל כבועז האריך בזה וס"ל נמי כמו שדחק רע"א שת"ק דמתני' לא כר' יהודה ס"ל, אלא הוי שיטה בפני עצמה שבב' אותיות אף שאין להם משמעות שאינן תיבה שלימה, כאא, שחייב.

וכתב שרש"י והר"ן והר"ב וכל הנביאים פה אחד תורת אמת היתה בפיהם, ות"ק שיטה בפנ"ע היא. וכתב בסברא דכיון שכתבו האותיות בקרשי המשכן לזווגן כתבו ב' אותיות שוות לזווגן, וא"כ הוא דומיא דמלאכות המשכן.

והביא לזה ראיות דאיתא בגמ' עה: כתב אות אחת גדולה ויש במקומה לכתוב שתיים פטור, ומשמע ודאי ברור דהא ב' אותיות שוות ממש אף שאינן תיבה אחת חייב, דאל"כ לאשמעינן רבותא טפי.

ועוד הביא ראייה דאי ת"ק דמתני' כר' יהודה דברייתא ס"ל ודוקא בשש תת חייב, א"כ מאי מקשה מר' יהודה אר' יהודה לחור, הו"ל להקשות גם ת"ק את"ק אהרדי, והוי ליה למימר והא איפכא שמעינן להו דת"ק דברייתא ס"ל כר' יהודה דמתני' ור' יהודה דברייתא ס"ל כת"ק דמתני', אלא חזינן דת"ק

אלף בלשון הקודש. וכן פירש בפני משה. וא"כ לא שייך כלל לנידון דידן דמיירי בב' אותיות א.

ויעו' במאירי שג"כ חזינן בדבריו שיש שיטה כזו שחייב בכותב ב' פעמים אות א.

אולם צ"ב בדבריו שכתב בין משם אחד ר"ל שכתב אות אחת שתי פעמים כגון שכתב שתי אלפין בין משני שמות, ר"ל שתי אותיות שאין זו כזו כגון שכתב א' וב', ומכ"מ בגמ' נחלקו באות אחת שתי פעמים אם חייב בה אע"פ שאין אותן שתי אותיות תיבה בעולם כגון אא או אינו חייב אא"כ הן תיבה בפני עצמה אע"פ שלא כיון הוא לאותה תיבה כגון שש רר תת גג דד חח. וגדולי המחברים פוסקים בה לקולא, ואפי' היו אותן שתי אותיות הכפולות תיבה בפני עצמה בקמיעין, ובאלו ההבלים שמקצת המוניים כותבים בלחישות והוא הנקרא בגמ' גולטורי בעלמא, אבל גדולי הפוסקים נראה דעתם שחייב בכל פנים כסתם משנתינו, הא בשתי אותיות מיהא אע"פ שאינן תיבה בשום מקום כגון א וק' או ב וס' וכיוצא בהן חייב.

וחזינן נמי ראייה לרע"א ולתפארת ישראל שהרי כתב שסתם משנתינו משמע שבשתי אלפין חייב, וכן שהביאו גדולי הפוסקים כך נוקטים להלכתא.

אולם צ"ב טובא במה שהביא שבגמ' נחלקו בזה שזה רק בהו"א לר' שמעון ולא למסקנא שהגמ' דחתה בשיטת ר' שמעון, וא"כ לא מצינו מ"ד כזה, ועכ"פ חזינן במאירי ראייה לרע"א ולתפארת ישראל שסתם משנתינו היא עוד שיטה בזה, והיינו נמי פירש"י הר"ן והר"ב.

ונראה ליישב בדוחק דברי המאירי דלא ס"ל את דחיית הגמ' ההו"א בר"ש, דס"ל שבמלאכת כותב מחמיר ר"ש יותר ממעבד

וצר בכלי צורה, ובקודה ומגרר והיינו משום שהמלאכה במשכן היתה בכתיבת שתי אותיות בקרשי המשכן, ולכן בזה חמור יותר, וא"כ ס"ל כביאור הגמ' הראשון בר"ש, והיינו נמי כסתמא דמתני'.

ונראה עוד לבאר שאלת הרע"א בביאור דברי רש"י והר"ן שכתבו בין משם אחד שתיהן אלפין, דידוע הדרך בפירש"י שפעמים מכאן מתני' להו"א שבגמ' ובגמ' חזינן בהו"א בשיטת ר"ש דברייטא שחייב בא"א משום דאיתיה בגלטורי בעלמא, ואע"ג שנדחה בגמ', דרך רש"י לבאר מתני' אף להו"א שבגמ', אולם בשיטת הר"ב ליכא לתרץ כך, שהרי כותב למסקנת הגמ'.

ונראה עוד ליישב פירש"י והר"ן והר"ב ע"פ הא דתנן במתני' שהכותב בכל לשון חייב.

ובזה יש לבאר שהרי באחד מהשבעים לשון יש פירוש לשתי אלפין, חייב בשתי אלפין משום שיש לזה משמעות בלשון אחר, וקמ"ל שחשיבות מלאכת כותב להתחייב עליה היא אף בב' אותיות שוות.

ובמש"כ הרע"א בביאור דברי רש"י שת"ק דמתני' היא שיטה חדשה שלא הוזכר בגמ' יש לחקור בזה אם כוונתו כמו שהובא בגמ' ההו"א בשיטת ר"ש שחייב בב' אלפין משום דאיתיה בגלטורי בעלמא, ובגמ' דחו לזה בשיטת ר"ש דליכא למימר שמחמיר טפי.

אולם סברא זו יש לקיימה בשיטת ת"ק לפירש"י והר"ן, ומאידך י"ל שכוונת רע"א בביאור דברי רש"י והר"ן שת"ק היא שיטה שלא הוזכר בגמ', והיינו שלשיתו אף בשתי אותיות שלא קיימים כלל אף בגלטורי בעלמא, אפ"ה חייב שכותב ב' אותיות אלו.

מנורה בביאור מלאכת כותב בשבת בדרום קלה

ולכא' צ"ב לפי"ז אמאי חייב דהוי שלא כדרך כתיבה.

ונראה ליישב שבכתיבה נכתב כדרכו והוי דרך כתיבה, אלא שבצבע שכתב האותיות הוי צבע שונה, וקמ"ל מתני' שנקרא דרך כתיבה אף שב' האותיות צבועות שבצבע שונה.

ונראה עוד לבאר דכיון שרושם נמי חייב משום כותב, וכל שכן לר' יוסי שעיקר המלאכה היא רושם, להכי אף שב' האותיות מב' צבעים חייב, שהרי תיפוק ליה משום רושם.

וברשב"א הקשה על פירש"י שכתב ואינו מחוור בעיני דבבא זו אינה אלא בצורת האותיות, ובבא שניה במנין שהן נכתבין בהן, ולמטה הוה ליה למיתני הא.

ונראה ליישב שיטת רש"י במה שנשנה זה במשנה זו דכיון דתני בין בשם אחד בין משתי שמות, אגב גררא תני נמי בין משתי סימניות.

ובשיטת רב האי גאון והגאונים צ"ב אמאי חייב בכותב סימניות כגון נ' הפוכה שאין לזה משמעות כתיבה.

ובירושלמי איתא מאן תנא סימניות ר' יוסי.

ופירש' בפני משה מאן תנא סימניות דמשמע אפי' אינן אלא לסימן בעלמא ר' יוסי הוא דקאמר עיקר חיוב של כותב משום רושם שהיה במשכן הוא, ולא היה אלא לסימן.

ובקרבן העדה כתב וכולה מתני' ר' יוסי היא, ובזה אתי שפיר שיטת הגאונים ורב האי גאון שאף שכותב לסימנים בעלמא נון הפוכה, אפ"ה חייב

ולביאור התפארת ישראל ברע"א שכתב שהרי במשכן עשו סימן אף בב' אותיות שוים שאין להם משמעות יחד, חזינן שלמד שאף בשתי אותיות שאף בגלטורי בעלמא אין בהם משמעות לת"ק חייב עליהן. **וכן** במאירי שהביא כגון א וק' ב וס' שחייב לגדולי המפרשים, חזינן שאף דליתנהו כלל בגלטורי בעלמא חייב.

ותנן נמי במתני' הכותב משתי סימניות חייב, ואשכחן בזה פלוגתא דקמאי בביאור מתני', שרש"י כתב משתי סימניות אחת בדיו ואחת בסיקרא.

וברמב"ם בפיהמ"ש כתב סימניות הוא לשון רבים של סימן אחד והם סמנים כמו שכותבים בני אדם א' שיוורה על אחד וב' שיוורה על שנים.

וברשב"א הביא מרב האי גאון משני סימניות שאינן אותיות ידועות בכתב שהן נקראות, אלא סימנים בעלמא כעין נונין הפוכות דכתיבי בפרשת ויהי בנסוע הארון וכן הביא בריטב"א בביאור זה מהגאונים.

ובשיטת רש"י שמשתי סימניות היינו אחת בדיו ואחת בסיקרא צ"ב מה החידוש בזה דפשיטא שחייב, הרי כתב ב' אותיות אע"פ שאינם מאותו צבע.

ונראה לבאר שהחידוש בזה שאע"פ שאינו דומיא דמלאכת המשכן שהיו כותבים באותו צבע משום נוי המשכן, אפ"ה חייב.

ונראה עוד לבאר שהחידוש בזה הוא שאף הב' אותיות הם משני צבעים, וא"כ י"ל שאין דרך כתיבה בכך לכתוב אות אחת בב' צבעים, אפ"ה חייב בזה.

מלאכה אחת, והאומר משום רושם מונה רושם מאבות מלאכות יתחייב שתיים.

ובהבנת דברי הרמב"ם צריך לומר ואח"כ רשם ב' אותיות, וכוונתו שבין לת"ק ובין לר' יוסי הרושם בשבת חייב, אלא שנחלקו שלר' יוסי יש ב' מלאכות כותב ורושם, ולכן חייב שתיים ולת"ק רושם חייב משום כותב וחייב אחד.

ובזה נמי מבואר שיטת הרמב"ם שכותב שאין הלכה כר' יוסי, וכתב בהל' שבת (יא), (יז) רושם תולדת כותב הוא.

וכתב במגיד משנה ופירש רבינו בפירוש המשנה שדעת ר' יוסי היא שהרושם הוא אב בפני עצמו, וכתביבת שתי אותיות בלבד הוא משום רושם, לפי שכך היו עושין במשכן, ואין הלכה כמותו אלא תולדת הכותב הוא.

וחזינן בשיטת הרמב"ם דלא כשיטת רש"י שר' יוסי בא להוסיף שחייב ברושם ולא כת"ק שפוטור, אלא שבין לת"ק בין לר' יוסי חייב ברושם, אלא שנחלקו אם הוא אב או תולדה.

ולכאז' צ"ב לשיטת הרמב"ם במה שאמר ר' יוסי לא חייבו שתי אותיות אלא משום רושם, והרי חיוב דשתי אותיות הוא משום כותב, רק שברושם חייב משום רושם.

ונראה ליישב שלהרמב"ם הכי פירושו שלא חייבו בשתי אותיות שרושם משום תולדת כותב, אלא משום אב מלאכה דרושם.

ולשיטת הרמב"ם יש לבאר בהא דתנן במתני' עג. אבות מלאכות ארבעים חסר אחת, ואמאי לא תני שלושים ותשע, ולהמבואר אתי שפיר שבא לאפוקי שיטת ר' יוסי שיש ארבעים מלאכות שרושם הוא אב מלאכה, וקמ"ל מתני' דליכא הלכתא

שהרי מתני' ר' יוסי היא שעיקר מלאכת כותב היא משום רושם.

אולם בגמ' דידן לא הובא דמתני' ר' יוסי היא, וא"כ צ"ב אמאי חייב.

ונראה ליישב ע"פ מש"כ הרמב"ם בהל' שבת (יא, יז) שרושם הוא תולדת כותב.

וחזינן שאע"פ שכותב הרמב"ם בפיהמ"ש שאין הלכה כר' יוסי שהאב מלאכה הוא רושם, אפ"ה קי"ל שרושם חייב משום תולדת כותב.

ובזה יש לבאר מתני' שחייב בשתי סימניות לתלמודא דידן אף לת"ק והיינו משום שרושם הוא תולדת כותב וחייב אף לת"ק.

ולכאז' צ"ב במחלוקת ת"ק ור' יוסי.

ועוד צ"ב אם ת"ק מודה לר' יוסי שברושם חייב או שחולק שברושם פטור.

ואשכחן בזה פלוגתא דקמאי, שבפירש"י כתב משום רושם סימן שהיו עושים בקרשי המשכן מפני שמפרקין אותו, ולכשיקמוהו לא יחלפו סדרי הקרשים, ואתא ר' יוסי למימר דאפי' לא כתב אלא רשם שני רשימות בעלמא לסימן חייב.

וחזינן בפירש"י שהמחלוקת ת"ק ור' יוסי אם ברושם חייב או פטור שלת"ק פטור ולר' יוסי חייב.

וברמב"ם בפיהמ"ש כתב ור' יוסי אומר כי כותב שתי אותיות אינו חייב משום כותב אלא משום רושם, ורושם אצלנו מאבות מלאכות כיון שהיה במשכן, ותועלת היותו משום כותב או משום רושם כי לדעת האומר משום כותב כי לדעת האומר משום כותב יתחייב על ב' אותיות כשכותב כתיבה בשבת בשוגג, ואח"כ כתב ב' אותיות בהעלם אחד אינו חייב אלא חטאת אחת לפי שהיא

הוא רושם, י"ל שבכותב ביד שמאל אע"פ שאין לחייבו משום כותב שאין דרך כתיבה בכך, יש לחייבו משום רושם, אולם לת"ק אף שרושם חייב, אולם הוא תולדת כותב, וא"כ לא שייך לחייב בכותב שלא בדרך כתיבה משום רושם שהוא עצמו תולדת כותב.

ובטור או"ח (שמ) כתב מותר לרשום בציפורן על הספר כמו שרושמים לסימן לפי שאין זה דבר המתקיים.

ובב"ח הקשה על הטור שכתב תמהתי על הוראה זו, הלא מפורש בפרק הבונה בברייתא קג: אמר ר' יוסי וכי משום כותב הוא חייב, והלא אינו מיחייב אלא משום רושם, שכן רושמים על קרשי המשכן לידע איזה היא בן זוגו לפיכך שרט שריטה אחת על שני נסרים או שתי שריטות על נסר אחד אחיב, ואע"ג דהכא מיירי בשתי שריטות ובשריטה שהיא מתקיימת, מכל מקום איסורא מיהא איכא בשריטה אחת, ואפי' אינה מתקיימת, כדתנן בפרק הבונה קד: כתב במשקין ובכל דבר שאינו מתקיים פטור, וכל פטורי דשבת פטור אבל אסור בר מתלת כדאיתא בפרק האורג קז. ועוד ראיתי שכתב מהרש"ל בהגהותיו דבסמ"ק אוסר לרשום בציפורן על הספר, ושמעתי מחכם אחד שהיה מכריע ביניהם ואמר שזה בקלף הקשה וזה בנייר הרך וסברא נכונה היא.

ולפנ"ד דאף בקלף הקשה דאינו מתקיים פטור אבל אסור הוא, ואע"ג דאיכא הכא תרתי חדא שאינו מתקיים, ועוד דאינו אלא רשימה אחת, איסורא דרבנן מיהא איכא.

וחזינן ג' שיטות בדבר שלהטור מותר לרשום בציפורן על הספר כמו שרושמים לסימן לפי שאין זה דבר המתקיים,

כר' יוסי, אלא ארבעים חסר אחת שרושם אינה מאבות מלאכות.

ובשיטת המאירי צ"ב שבתחילה כתב שר' יוסי חולק על ת"ק שלת"ק אם עשה שני רשומין שאינם אותיות פטור ולר' יוסי חייב ושהן אב מלאכה שכל עצמה של כתיבה לא יצא איסורה אלא מרושם. וחזינן שס"ל כרש"י שלת"ק פטור הרושם ולר' יוסי הרושם חייב שהוא אב מלאכה וכתיבה היא משום רושם, ואח"כ כתב ונשוב לדברינו והוא שבקרשים לא היתה שם כתיבה אלא לרשום, ונמצא שאף הרושם אב מלאכה, והלכך כל שעושה שני רשומין או שתי שריטות וצריכות לו לרשום חייב, וכן הלכה אלא לא שהן אבות אלא תולדת כותב.

וצ"ב בזה שלת"ק פטור ולר' יוסי רושם הוא האב מלאכה, וא"כ מש"כ שרושם חייב ולא שהוא אב אלא תולדה לא כת"ק ולא כר' יוסי.

וכתב עוד ונראה לפסוק שאם שרט שריטה אחת על שני נסרים או שתי שריטות על נסר אחד חייב, אלא שיש בה חולקים.

ובגמ' איתא על השאלה אמאי בשמאל, הא אין דרך כתיבה בכך, רב יעקב בריה דבת יעקב אמר הא מני ר' יוסי היא דאמר לא חייבו שתי אותיות אלא משום רושם.

ולכאן צ"ב דהתינח לשיטת רש"י שלת"ק רושם פטור אתי שפיר דברי רב יעקב דאתי כר' יוסי, אולם לשיטת הרמב"ם שגם לת"ק חייב ברושם אלא שהוא תולדת כותב, ולר' יוסי הוא אב בפני עצמו, א"כ אמאי מוקים בגמ' כר' יוסי הא ת"ק נמי מודה שרושם חייב.

ונראה ליישב בביאור דברי רב יעקב שבשלמא לר' יוסי שהאב מלאכה

ולהסמ"ק והב"ח אסור מדרבנן, ולהמהרש"ל יש חילוק בין קלף קשה שאסור שמתקיים ובנייר הרך מותר.

ולכא' צ"ב בשאלת הב"ח שמקשה על הטור מר' יוסי שהרי ת"ק חולק על ר' יוסי וכתב הרמב"ם בפיהמ"ש שאין הלכה כר' יוסי.

ונראה ליישב דאפשר דס"ל לב"ח שהלכה כר' יוסי, שהרי בגמ' מוקמינן למתני' כוותיה וכשיטת האו"ז בהל' שבת ע"ג שכתב שר' יוסי נימוקו עמו.

ונראה עוד ליישב שהב"ח ס"ל כמש"כ הרמב"ם בפיהמ"ש והמגיד משנה בשיטת הרמב"ם שאף ת"ק מודה לר' יוסי בדיון רושם, ורק שנחלקו אם הוא אב או תולדת כותב.

ובאליה רבא תירץ שיטת הטור שעתידי לרושם בציפורן, משום דס"ל שאין הלכה כר' יוסי שחייב משום רושם.

ובביה"ל (ש"מ) כתב בביאור דברי האליה רבא שאף לת"ק שחולק על ר' יוסי אסור מדרבנן לרושם, ובדבר שאינו מתקיים מותר.

ובט"ז (שמ, ד) כתב ליישב שיטת הטור שיש לחלק בין רושם סימן אחד לשני סימנים שכתב דדוקא דומיא דמשכן שהיו רושמים שני רישומים להיכר שלא יתחלפו הקרשים ונמצא שלסימן אחד היו עושין שני רישומין, ובזה אסור מדרבנן אפי' באינו מתקיים, משא"כ ברושם על הספר בשני מקומות הוה כל סימן לדבר מיוחד על כן מותר אפי' מדרבנן.

וחזינן שמבאר בשיטת הטור שאף בשני מקומות מותר.

ובשו"ע (שמ, ה) הביא להלכה דברי הטור שכתב מותר לרושם בציפורן על הספר כמו שרושמן לסימן שאין זה דבר המתקיים

ובביה"ל (ש"מ) חולק על המגיד משנה בשיטת הרמב"ם וס"ל דכיון שהרמב"ם פסק שאין הלכה כר' יוסי, א"כ ליכא שום חיוב ברושם ששורט שריטה.

ומש"כ הרמב"ם שרושם הוא תולדת כותב, לאו היינו ברושם ששורט שריטה, אלא ענין אחר הוא שכתב הרמב"ם (יא, יז) רושם תולדת כותב הוא, כיצד הרושם רשמים וצורות בכותל ובשער וכיוצא בהן כדרך שהציירין רושמים הרי זה חייב משום כותב, וא"כ לאו היינו דקאי המחלוקת ת"ק ור' יוסי, אלא ענין אחר הוא, וכתב שמקורו האו מהירושמי דשבת (ז, ב).

ונראה להביא ראייה לביה"ל ממש"כ הרמב"ם (יא, טז) הרושם על העור כתבנית כתב פטור.

ולכא' צ"ב לדברי המגיד משנה אמאי פטור, שהרי חייב בזה שהוא רושם תולדת כותב שחייב, ולביה"ל אתי שפיר שרושם שחייב, מיירי ברושם רשמים וצורות בכותל.

ולכא' צ"ב לשיטת המגיד משנה.

ונראה ליישב שהמגיד משנה לשיטתו שהביא בהלכה זו מחלוקת גירסאות שברמב"ם כתב הקורע על העור כתבנית כתב חייב משום כותב. הרושם על העור כתבנית כתב פטור.

וכתב המגיד משנה שהוא מחלוקת נוסחאות בתוספתא שיש גורסים להיפך שהקורע פטור והרושם חייב וקיים נוסחא זו שהיא עיקר, וא"כ אתי שפיר לשיטתו שגורס

בציפורן על הספר כמו שרושמין לסימן בעלמא שאין זה דבר המתקיים, וגם אינו אות, אבל לרשום בציפורניו כמין אותיות נראה לי ודאי דאסור משום כותב, אע"פ שאינו מתקיים. והביא דבריו במגן אברהם וכתב מותר לרשום בציפורן אבל כמין אותיות ודאי אסור, כמ"ש"כ (ס, ד) שכתב בשו"ע יש להזהר שלא לכתוב באצבעו על השולחן או באפר.

ולכא' ללא דברי הלבוש והמגן אברהם היה מקום לחלק דהתם מיירי בכותב ממש במשקין או באפר שאסור מדרבנן שאינו מתקיים, ומשא"כ ברושם לסימן שבזה אין זה כתיבה כלל.

ולדברי האליה רבא שהטור ס"ל שאין הלכה כר' יוסי ולכן מותר, וא"כ בזה יש לומר שאין זה כלל כתיבה אלא שריטה שלא נאסר כלל לת"ק.

אולם בפרישה ביאר שכותב באפר היינו שמשרטט בתוך האפר ולא שלוקח אפר ומפזרו שכותב בו, וא"כ שפיר מדמה המגן אברהם דין שריטה באותיות לכתיבה באפר.

שהרושם חייב משום שהוא תולדת כותב. **ולכא' צ"ב** לשיטת המגיד משנה ברמב"ם ממה שפסק הרמב"ם (יא, יד) שהכותב ביד שמאל פטור, ולכא' צ"ב שהרי בגמ' איתא שלר' יוסי שהחויב הוא משום רושם הכותב בשמאל חייב, ולת"ק פטור. ולכא' צ"ב שהרי גם ת"ק מודה לר' יוסי שרושם חייב, אלא שהוא תולדת כותב, וא"כ בכותב בשמאלו אף שבכותב אין זה דרך כתיבה, תיפוק ליה שיתחייב משום רושם שהוא תולדת כותב ואמי פטור.

ובביה"ל הביא ראה מזה לשיטתו שכתב שמשמע שלת"ק פטור בשריטה, וכן בגמ' דלהכי פטור לת"ק בשמאלו.

והקשה עוד בביה"ל על המגיד משנה ממה שפטרו כל התנאים אלף אלף דאאזרך ואמאי לא חייב משום רושם.

ושאלה זו יש ליישב שיטת המגיד משנה כמ"ש"כ הרע"א והתפארת ישראל שת"ק הוא שיטה בפני עצמה שחייב על אלף אלף בפני עצמה, ולהמגיד משנה אתי שפיר משום שרושם הוא תולדת כותב, ובאלף אלף איתא משום רושם.

ובלבוש (שמ, ה) כתב ומותר לרשום



הרב יצחק צבי ליבוביץ

תפרח

האם ב'מעשר' ו'חומש' אמרינן 'בכלל' מאתים מנה'

מקור הדין:

כתב באהבת חסד (ח"ב פי"ט) "ודע עוד דמדת מעשר הוא להנוהג בצדקה במדה בינונית, אבל הרוצה להתנהג בעין יפה צריך להפריש מנכסיו אחד מחמשה ואסמכו חז"ל אקרא דכתיב וכל אשר תתן לי עשר אעשרנו לך, שני פעמים מעשר עולה חומש".

והוסיף בהערה "ומדלא רימז הכתוב שיתן פ"א חומש, משמע דטוב יותר שיפריש ב' פעמים מעשר כי מעשר רומז לסוד גדול כמ"ש הספרים, ועל כן מהנכון שלא לערבב ענינו, אח"כ מצאתי שכ"כ בברכי יוסף. ומ"מ מי שירצה ליתן יותר ממעשר, וחומש אינו יוכל ליתן, ג"כ הרשות בידו, עיין בפתחי תשובה. ויותר טוב שיפריש מעשר בצמצום כי כתבו הספרים דתת"ש רקיעין ניוזנין בזכות מעשר, והיותר יתן בתורת צדקה בעלמא". עכ"ל.

והובאו הדברים להלכה בדרך אמונה (פ"ז ממתנות עניים ס"ק כז) וז"ל "ועיין באהבת חסד, שגם הנותן יותר ממעשר או חומש, ראוי שיפריש מעשר בצמצום לא פחות ולא יותר כי כתבו דתת"ש רקיעין ניוזנין בזכות מעשר, והיותר יתן בתורת צדקה בעלמא".

[**ויש** לציין לדברי הרמב"ם הידועים (אבות ג, טו) על דברי חז"ל 'הכל לפי רוב המעשה', שעדיף לתת בהרבה נתינות כי בכך מכניע יצרו יותר. וכאן מבואר שיש קפידא נוספת לחלק את חלק המעשר בדיוק].

דברי מרן שר התורה שליט"א

בשם חתנו הגאון רבי שרגא

שטינמן שליט"א

ובציזון ההלכה (ס"ק עב) הקשה על כך ממש"כ הרמ"א (או"ח ריש סימן רסג) שאע"פ שיש ענין מכוון להדליק ב' נרות, אחד כנגד זכור ואחד כנגד שמור, מ"מ אם מדליק יותר מכך, אינו מקלקל את המנין של הב', כי בכלל מאתים מנה, ויש לו זכרון לזכור ושמור. [ומקור דברי הרמ"א בדברי הרא"ש והמרדכי בסוף מסכת ר"ה, לענין פסוקי מלכויות זכרונות ושופרות, שאף שנאמרו בגמרא כמה טעמים למנין עשרה, מ"מ אם מוסיף פסוקים אינו מגרע, כמו שאין חשש להוסיף על מנין העולים בשבת וביום טוב, אף שיש לכל דבר טעמים (כמבואר במגילה כג, א)].

וא"כ, קשה מאי שנא ממצות מעשר, שנקט האהבת חסד בפשיטות, שאף אם נותן בפועל יותר ממעשר, אם לא ייחד את סכום המעשר בדיוק, אין משפיע כראוי אצל הרקיעין הניזונין מהמצוה. הרי סו"ס בכלל מה שנתן איכא שיעור המעשר.

ותירץ בצהה"ל בשם 'חתני הר"ש שטינמן נ"י, שיש לחלק בין 'מספר', שבכלל מאתים מנה, ובין 'חלק', שאין שייך לומר שהוא עשירית כשאין מחלקו. ונכון. עכ"ד.

והיינו, דהיכא שהוא ענין של 'מספר', כגון בנרות שבת, אם הדליק יותר משתי נרות, מ"מ יש לו בתוכן ב' נרות שהם כנגד

שויס, ולכן הוצרכו לומר האופן הנ"ל, שהוזלה הגניבה. אבל באמת אף אם לא הוזל כלל, וחומשו פחות הרבה מהכפל, ג"כ חומשו עולה לו בכפילו.

אך שיטת רש"י, דלא יתכן שאם כפילו שוה יותר מחומשו, שייחשב לו כאילו שילם גם חומש, כיון שאין החומש ניכר. ועל כן ביקשו בגמרא לומר את האופן שבו החומש והכפל שויס ממש, שאז ניכר תשלום החומש כולו.

הרי לנו דסברת הגר"ש שטינמן שליט"א, ד'חומש' שאינו ניכר בפני עצמו, אין עליו שם 'חומש', אתיא כרש"י. אך התוס' לא סברו כן.

נפק"מ למעשה

ולכאורה יתכן נפק"מ עצומה לדעת רש"י, שכל פעם שמשלם קרן וחומש, יצטרך להפריד בין הקרן ובין החומש וליתן את החומש בנפרד, כדי שיהא ניכר ה'חומש' בעצמו. ולא שיתננו בהבלעה עם הקרן. וצ"ע.

ושוב התעוררתי מההיא דב"ק (ק"ח, ב) וב"מ (סד, א) שגנב וגזלן שהחזירו לתוך כיסו של הבעלים בהבלעה, יצאו ידי חובתם. וברמב"ם (הלכות גזילה פ"ד ה"י) משמע שגם כשחל עליו חיוב כפל, מהני לעשות כן. ולכאורה הלא אינו ניכר אז ה'כפל' [לפנ"ד, כמו ש'חומש' ו'מעשר' צריכים להיות ניכרים, כך גם 'כפל']. ויל"ע.

זכור ושמור. אבל במעשר, אם נותן יותר ממעשר בבת אחת, אין כאן 'עשירות', ואם כי בודאי יש כאן סכום גדול יותר, אבל ה'מעשר' לא ניכר כאן. [ניתכן ששייך למחלוקת הידועה בש"ס האם 'מתנות שלא הורמו כמי שהורמו דמיין', דעד כמה דבעינן 'מעשר', כל זמן שאינו מופרש אין עליו שם 'מעשר'. ויל"ד].

דעת רבותינו הראשונים בענין

ויש לציין, דלכאורה הדברים תלויים באשלי רברבי, ונחלקו בזה כבר רש"י ותוס' בב"ק (סה, א).

דהתם אמר רב תשלומי קרן כעין שגנב, ותשלומי כפל וד' וה' כשעת העמדה בדין. ומייתי ראיא מברייתא לענין ט"ג כשבאו עדים ונתחייב גם כפל, דחומשו עולה לו בכפילו. והרי בדרך כלל החומש אינו בשווי הכפל, אלא ודאי צ"ל שבשעת הגניבה היה שוה ד', וא"כ חומשו זז אחד. ובשעת העמדה בדין הוזל לזוז אחד, וכפלו זזא. וממילא נמצא שגם כפילו וגם חומשו עולים זז. ומזה מוכח כרב, שתשלומי קרן וחומש כשעת הגניבה, ותשלומי ד' וה' כשעת העמדה בדין.

ונחלקו רש"י ותוס' בסוגיא זו, מאי טעמא מהדרין אחר היכ"ת שהחומש והכפל יהיו שויס בדיוק.

שיטת התוס', דהלשון 'חומשו עולה לו בכפילו' משמע שהחומש והכפל



הרב יאיר מינקוס

חקירה אי הפקר שביעית תלוי ברצון הבעלים

בסמיכות אלינו גרים אנשים, שלא זכו לשמור תורה ומצוות, ויש להם חלק אדמה פרטית שמגדלים שם כרם קטן, והם מחלקים לשכנים מהענבים שגדלים אצלם, ויש לדון בשנה שביעית, אי מאחר ואינם מפקירים את כרמם בשביעית, אי חייבין בתרומות ומעשרות, וכן יש לדון אם מותר להכנס לכרמם ולקחת ענבים ללא ראייתם [ובלא ידעתם] אי הוי גזל או לא.

יש בידי הבעלים להפקיר או לא להפקיר, א"כ כשלא הפקירו, שייכים להם, וא"כ הוא גזל ליטלם בלא רשותם, אבל אי אין בידם שלא להפקיר, ואף אם לא יפקירו הם, יהיו הפקר מאליהם, א"כ אף אם לא יפקירו לא יהיה גזל ליטלם, כיון שפקעו מרשותם, וכבר אינם של הבעלים.

ואיכא עוד נפק"מ בדבר, דאי לא צריך להפקיר הבעלים, ואף כשלא הפקירו הפירות, הם הפקר מאליהם, יהיו פטורים מתרומות ומעשרות, ככל פירות הפקר, כדאמר' בש"ס בכמה דוכתי (בב"ק דף כ"ח ע"א, ודף צ"ד ע"א, נדרים דף מ"ד ע"ב, חולין דף קל"ב ע"ב, תמורה דף ו' ע"א, ונדה דף נ"א ע"א), וכך פסק הרמב"ם (פ"ב מהל' תרומות הי"א) "הפקר פטור מתרומות ומעשרות, וכ"כ בשו"ע (יו"ד סי' של"א סעיף ט"ז), וכך הם בעצם כל סתם פירות שביעית, כמו שכ' הרמב"ם (פ"ו מהל' מתנות עניים ה"ה) "שנת השמיטה כולה הפקר, ואין בה לא תרומה ולא מעשרות כלל, לא ראשון ולא שני ולא מעשר עני". וכ"כ בטור (ריש סי' של"א) "ובשביעית וכו' אין בה תרומות ומעשרות".

ביאור מצוות הפקר

בירוע מצות עשה היא להפקיר כל מה שתוציא הארץ בשנה השביעית, כדכתיב (שמות פכ"ג פ"א) "והשביעית תשמטנה ונטשתה, ואכלו אביני עמך, ויתרם תאכל חית השדה, וכן תעשה לכרמך ולזיתך".

וכ"כ ברמב"ם (פ"ד מהלכ' שמיטה ויובל הל' כ"ד) "מצות עשה להשמיט כל מה שתוציא הארץ בשביעית, שנאמר והשביעית תשמטנה ונטשתה".

צדדי החקירה

ויש לחקור גבי מי שאמר בהדיא שאינו מפקיר פירותיו, אי יש בידי הבעלים אפשרות שלא להפקיר, ואף שעובר על מצות עשה, מ"מ כל עוד שלא הפקיר הפירות שייכים לו, או דילמא גם בלא שיפקירם יהיו הפקר מאליהם מעצם זה שהתורה הפקיעה מרשות הבעלים את הפירות אלו, ורק דהוא מצוה על הבעלים להפקיר, אבל גם בלא שיפקירו, יהיו הפקר מאליהם.

ונפק"מ היכא שהבעלים לא הפקירו הפירות, אי הוי גזל ליטלם בלא רשותם, דאי

משא"כ אי נימא דהפקר פירות שביעית תלוי ברצון הבעלים, ויש בידם שלא להפקיר הפירות, א"כ בכח"ג יתחייבו בתרומות ומעשרות, ככל פירות רגילים ולא יהא בהם דין פטור מתו"מ, כמו שיש בשאר הפירות שביעית [שהבעלים הפקירום].

וכך חקר המנחת חינוך (מצוה פ"ד סעיף א' ד"ה ואני).

והנה המבי"ט (סי' י"א) כ' דהפקר פירות שביעית אינם תלויים ברצון הבעלים, אלא רחמנא אפקריה לארעיה לעניים ולעשירים, ולכן אין שום חיוב מעשר נוכ"ש בפירות גוי שלקחם ישראל, אף קודם מירוח דפטור ממעשרות].

ובאבקת רוכל [לב"י סי' כ"ד ד"ה ועתה] הביא את דברי המבי"ט ופליג עליה, דכל שלא הפקירו הבעלים אינו מופקר, ואף דרחמנא אפקריה, כיון שהבעלים לא הפקירום, אינם הפקר, וחייבים במעשרות.

וא"כ יוצא דנחלקו בזה המבי"ט והב"י גבי מי שלא הפקיר פירותיו בשנת השמיטה, אי הוי הפקר מאליהם או לא, דהמבי"ט ס"ל דאין בידי הבעלים להחליט אם להפקיר או לא, וגם אם לא יפקירם יהיו הפקר מאליהם, ולכן כל פירות שביעית פטורים מתרומות ומעשרות, וכן הנוטלם בלא רשות הבעלים, אין זה גזל. משא"כ הב"י ס"ל, דיש כח בידי הבעלים להפקיר או לא, ואי לא הפקירו אינן הפקר, ולכן חייבים במעשרות, וכן הנוטלם בלא רשות הבעלים, הרי זה גזל.

ג' ראיות לשיטת המבי"ט

ובמהרי"ט (ח"א סי' מ"ג ד"ה ראשונה) הביא את דברי הב"י ודברי

אביו המבי"ט, וכ' דאין דברי הב"י מחוורין אצלו, והוסיף להביא ראיות לקיום דברי אביו המבי"ט, מדברי הגמ' בנדרים (דף מ"ב ע"ב) גבי המודר הנאה מחבירו בשביעית, שאינו יורד לתוך שדהו, אבל אוכל מהפירות הנוטין חוץ לשדה, ופריך "מ"ש דאוכל מן הנטועות בפירי דהפקירא אינן ארעה נמי רחמנא אפקריה", משמע דאפקעתא דמלכא היא, ואף בלא שיפקיר הבעלים יהיה הפקר, והוא ראה לדברי המהרי"ט, דהפקר נעשית מאליה אף בלא רצון הבעלים.

והביא עוד ראה מסוגיא דב"מ (דף ל"ט ע"א) דאמר' "מאי שנא הנך דקרו להו נטושים, ומאי שנא הני דקרו להו רטושים, נטושים דבע"כ, דכתיב "והשביעית תשמטנה ונטשתה" אפקעתא דמלכא, רטושים דמדעתן דכתיב "אם על בנים רטושה".

מבואר דהפקר דשביעית חל בע"כ, ע"י אפקעתא דמלכא, ובלא דעת הבעלים.

והביא ראה שלישיית מהירושלמי (כלאים דף פ"ה ע"א) "א"ר יוסי מעשה באחד שזרע כרמו בשביעית, ובא מעשה לפני ר' עקיבא, ואמר אין אדם אוסר דבר שאינו שלו, ואין הגפן שלו ואין התבואה שלו".

לכאן משום דאפקעתא דמלכא היא, ולכן כל מה שיזרע בקרקע בשביעית רחמנא אפקריה.

וא"כ הביא המהרי"ט ג' ראיות לדברי אביו המבי"ט, דהפקר דשביעית, אפקעתא דמלכא, וחלה אף בלא רצון הבעלים, וא"כ הם ג"כ קושיות על דברי הב"י, דס"ל דיש ביד הבעלים להחליט אם רצונם להפקיר הפירות או לא?

ישוב שיטת הב"י

ובישוב שיטת הב"י מראיותיו של המהרי"ט, נראה לענ"ד ליישב דמה שהביא ראה מגמ' בב"מ (דף ל"ט ע"א) דאמרי' "והשביעית תשמטנה ונטשתה, אפקעתא דמלכא", ומשמע שהוא בלא דעת הבעלים, אפשר ליישב ע"פ מה שכ' רש"י (שם ד"ה אפקעתא דמלכא) "מצות מלך", דהיינו שכיון שהוא מצות מלך להפקיר הפירות בשביעית, הוא כהפקר שנעשה ע"י המלך, אבל אין הכוונה כפשוטו דמאליהם נעשה הפקר ע"י הפקעת רחמנא ובלא רצון הבעלים, אלא דהתורה צוותה אותנו להפקיר את הפירות, ואין לעבור על רצונו יתברך, אבל באופן שהבעלים אומרים שהם עבריינים חלילה, ואין רצונם לקיים את מה שכ' בתורה, ואף דעוברים על מצות עשה, אולם אכתי אפ"ל דהפירות לא יהיו הפקר.

ובך גם אפשר ליישב מגמ' בנדרים (דף מ"ב ע"ב) "ארעא נמי רחמנא אפקריה", דמשמע דהתורה הפקירה את הקרקע בע"כ של הבעלים, אפשר ליישב דכיון שהתורה ציוותה להפקיר הפירות, וא"כ חשיב כאילו התורה הפקירה את הקרקע בעצמה, אבל שמא כ"ז דוקא במי שמקיים את התורה, אבל מי שאומר שהוא עברייך חלילה, ואין רצונו לקיים את מה שכ' בתורה, דאף דעובר על מצות עשה, אולם אכתי אפ"ל דהפירות לא יהיו הפקר.

ובך מצאתי שכ' בהדיא בפאת השולחן (סי' כ"ג הלכ' שביעית ס"ק כ"ט ריש דף ק"ו ע"ב) ליישב שיטת הב"י מגמ' דב"מ.

ולגבי הגמ' בנדרים כ' ליישב באופן אחר, דמאחר וגריסת הגמ' היא "ארעא נמי אפקריה" בלא מילת "רחמנא", וא"כ אין להוכיח מגמ' זו דרחמנא אפקריה.

ובאמת זו היא הגירסא שלפנינו, אולם בר"ן (שם) גרס "ארעא נמי רחמנא אפקריה".

ונראה לענ"ד דאפשר לקיים גירסא זו, ואכתי לא תקשי, דכל כוונת הגמ' דאחר שהפקיר הפירות, לא שייך שיאמר הנני מפקיר פירותי אבל איני נותן שיעברו בשדי, וע"ז קאמר בגמ' דארעא נמי רחמנא אפקריה, דהינו שגם הקרקע הפקר, כדי שיוכלו להגיע לפירות, אבל לא שייך כלל אי עצם הפקר הפירות הוא אפקעתא דמלכא, או הפקר הבעלים.

וגבי הראיה שהביא מהירושלמי ממעשה דר"ע דאמר על אחד שזרע כרמו בשביעית, שאין אדם אוסר דבר שאינו שלו, מאחר ואין הגפן שלו ואין התבואה שלו, וא"כ משמע שהפקר חלה מאליה, באמת לא זכיתי להבין בדעתי הדלה, אם אין הגפן שלו, דבשלמא התבואה שגדלה בשביעית אפשר לומר דהוא אפקעתא דמלכא והוי ליה הפקר מאליו, וה"ה גבי הענבים הגדלים בשביעית, אולם גבי העץ הגפן עצמו, בכל מצב אינו הפקר, שהרי רק הפירות נעשים הפקר, ולא העצים, כמבואר במשנה במסכת שביעית (פ"ז מ"ו) וא"כ אמאי אמרי' בירושלמי דגם הגפן אינו שלו.

ואף אי נימא דגם העצים עצמן הפקר, שמא מיירי באחד שהפקיר כרמו כדין, ולכך אינו שלו, ומנין דאפקעתא דמלכא, וההפקר מאליה?].

ביאור שיטת הרמב"ם

הרמב"ם (פ"ד מהלכ' שמיטה ויובל הל' כ"ד) כ' וז"ל "מצות עשה להשמיט כל מה שתוציא הארץ בשביעית, שנאמר והשביעית תשמטנה ונטשתה, וכל

מנורה רצון הבעלים בהפקר שביעית בדרום קמה

הנועל כרמו או סג שדהו בשביעית, ביטל מצות עשה, וכן אם אסף כל פירותיו לתוך ביתו, אלא יפקיר הכל ויד הכל שוין בכל מקום, שנאמר ואכלו אביוני עמך, ויש לו להביא מעט לתוך ביתו, כדרך שמביאין מן ההפקר חמש כדי שמן חמש עשרה כדי יין, ואם הביא יתר מזה מותר", עכ"ל.

דלכאו' מיותר מה שכ' "כלל", דהרי כבר כ' שנת השמיטה כולה הפקר, ואין בה תרומות ומעשרות, וא"כ מה מוסיף בזה שכ' "כלל", הרי כבר אשמועינן שאין בה תרומות ומעשרות והכל הפקר.

דהרי הטור (יו"ד ריש סי' של"א) כ' אותו הדין, בלא המילה "כלל", וז"ל "ובשביעית היא שמיטה וכו' ואין בה תרומות ומעשרות", וא"ה ק"ק אמאי הוצרך הרמב"ם לכתוב את המילה "כלל", ומה מוסיף בזה?

ונראה לענ"ד דשמא אפשר לומר דכוונתו לאפוקי הסוברים, דמי שלא הפקיר שדהו בשביעית, יהיה חייב תרומות ומעשרות, כיון שפירותיו אינם הפקר, וקמ"ל דאף אם לא יפקיר פירותיו, אכתי יהיו הפקר מאליהם, ולכן ל"ש שיהיה חייב בתרומות ומעשרות בשמיטה כלל, וזהו שכ' "כלל", דהיינו בכל אופן, לא יהיה חייב בתרומות ומעשרות בשביעית, וא"כ ס"ל דאף אי לא יפקיר שדהו, בכאו"פ יהיו הפירות הפקר מאליהם, דהוא כשיטת המבי"ט והמהרי"ט.

ובך מצאתי בפאת השולחן (סי' כ"ג ס"ק כ"ט) שהרגיש בלשון הרמב"ם כמו שדייקנו, אלא שכ' דכוונת הרמב"ם לומר דאף פירות נכרי [במירוח ישראל] פטורים מתרומות ומעשרות בשביעית, ולא אמר לגמרי כמו שביארנו, דאתא לומר דהפקר חל מאליו, ואין אפשרות שיתחייב בתו"מ ע"י שלא מפקיר פירותיו.

אולם ס"ס הסוברים שאף פירות נכרי פטורים מתו"מ, ס"ל דה"ה ישראל שלא הפקיר פירותיו פטור מתו"מ, כיון

הנועל כרמו או סג שדהו בשביעית, ביטל מצות עשה, וכן אם אסף כל פירותיו לתוך ביתו, אלא יפקיר הכל ויד הכל שוין בכל מקום, שנאמר ואכלו אביוני עמך, ויש לו להביא מעט לתוך ביתו, כדרך שמביאין מן ההפקר חמש כדי שמן חמש עשרה כדי יין, ואם הביא יתר מזה מותר", עכ"ל.

מבואר דהוא מצות עשה להפקיר כל יבול הארץ בשביעית, ואי מונע מאחרים להכנס לשדהו, או נוטל את כל הפירות הרי זה ביטל מצות עשה.

ולא מבואר מה סבר גבי מי שלא רצה להפקיר, אי בכל אופן הוי הפקר מאליו, או דילמא אינו הפקר, ונפק"מ כמו שבי' לעיל, אי פירותיו שייכים אליו, וממילא מי שיטלם בלא רשות עובר בגזל, ואי חייב בתרומות ומעשרות.

אולם חשבתי דשמא אפשר לדייק מדברי הרמב"ם ז"ל, כהסוברים דאף אי לא יפקיר את פירותיו, בכל אופן יהיו הפקר מאליהם, מהא דכ' דרך "כשנעל כרמו או סג שדהו ביטל מצות עשה", דהרי אי סבר דכשלא הפקיר השדה אינו מופקר, א"כ הול"ל דבזה שיושב בטל ולא הפקיר שדהו, כבר ביטל מצות עשה, שהרי ההפקר לא חל כמו שצוותה תורה, ולכן יש מקום לומר דס"ל דאף כשלא הפקיר, בכאו"פ יהיה הפקר, ולכן רק אי יעשה מעשה בפועל, של נעילת הכרם, או השדה, יבטל מצות עשה, אבל כשיושב בלא מעשה, אף שלא הפקיר, לא ביטל מצות עשה, [ויש עוד מקום לפלפל בזה].

והנה יש מקום נוסף שאפשר לדייק כן מהרמב"ם בהלכ' מתנות עניים (פ"ו ה"ה) שכ' וז"ל "שנת השמיטה כולה הפקר

שדיהם בשביעית, ומה שכ' אח"כ בא"נ שהדברים שצומחים בה הם הפקר, משמע שבכל מצב הפירות הפקר, אף בלא שהבעלים יפקירו בעצמם, וזהו כשיטת המבי"ט והמהרי"ט.

אלא אי"ז מוכח דשמא אין כוונתו כלל לנידון דידן, אי הבעלים מפקירים, או דהוא הפקר מאליו, אלא אי פירות נכרי שמירחם ישראל חייבים בתו"מ בשביעית כמו שאירי שם בהמשך דבריו.

אולם אף א"כ, ס"ס הסוברים שאף פירות נכרי אלו פטורים מתו"מ, ס"ל דה"ה ישראל שלא הפקיר פירותיו בשביעית פטור מתו"מ, דאפקעתא דמלכא, והסוברים דפירות נכרי אלו חייבים בתו"מ, סוברים נמי דישאל יכול שלא להפקיר פירותיו, ולהתחייב בתו"מ.

אי נשים חייבות בזה

החינוך (מצוה פ"ד) כ' "דמצות שמיטת קרקעות, להפקיר כל מה שתוציא הארץ בשנה השביעית, שהיא נקרת מפני המעשה הזה שנתחייבו בה שנת השמיטה וכו', ונוהגות בזכרים ונקבות, בארץ ישראל בלבד, ובזמן שישראל שם".

ומקשים העולם אמאי הוא מצוה שגם נשים מצוות בו, הרי הוא מצות עשה שהזמן גרמא, ומצוות עשה שהזמן גרמא, נשים פטורות?

ואפשר ליישב דס"ל לחינוך כהמבי"ט והמהרי"ט, דהפקר הפירות יהיו מאליהם הפקר גם בלא הפקר של הבעלים, ורק כשהבעלים מפקירים בעצמם הם מקיימים מצוה, וא"כ אין סברא לומר דנשים

דאפקעתא דמלכא הכא והכא, והסוברים דפירות נכרי חייבים בתו"מ בשביעית, סוברים נמי דישאל יכול שלא להפקיר פירותיו ולהתחייב בתו"מ.

וא"כ אף אי נימא דהפאת השולחן לא דייק לגמרי כמו שדייקנו, בכאו"פ מודה דמהרמב"ם רואין דסבר כשיטת המבי"ט והמהרי"ט.

בכאו"פ בדרך אמונה (פ"ו מהלכ' מתנות עניים ה"ה ס"ק כ"ו) כ' להדיא דס"ל לרמב"ם דאפילו אם יפקיר הוי ממילא הפקר, והפקר פטור ממעשרות [ואף אם אין מפקירו הוא הפקר ב"ד אף בזה"ז].

אלא שדייק כן מהרמב"ם ממש"כ "שנת השמיטה כולה הפקר", ולא כמו שדייקנו ש"אין בה תרומות ומעשרות כלל", בכאו"פ עיקר הדברים חד הוא, וא"כ יוצא דמשמע דסבר הרמב"ם כשיטת המבי"ט והמהרי"ט.

ביאור דברי הב"י

הב"י (יו"ד ריש סימן של"א ד"ה ואין בה) כ' וז"ל "ואין בה תרומה ומעשרות כלומר כיון דאין זורעין בה, לא שכיחא בה תרומה ומעשרות, אי נמי לפי שהדברים הצומחים בה הם הפקר, והפקר פטור מתרומות ומעשרות קאמר דאין בה תרומה ומעשרות", עכ"ל.

לכאו' אפשר לדייק מדבריו את שני הצדדים, דבראשית דבריו כ' דאין תו"מ בשביעית, כיון דאין זורעין בה, לא מצוי בה תו"מ, משמע דמי שבכל אופן יזרע שדהו, ולא יפקירו, יהיה חייב בתו"מ, וזהו כמש"כ באבקת רוכל, שיכולים הבעלים שלא להפקיר

מנורה רצון הבעלים בהפקר שביעית בדרום קמו

ששנינו (בפרק בתרא דמסכ' ידים מ"ג). והביאם ברמ"א (שם סעיף י"ט).

וכ"כ בדרך אמונה (פ"ד מהלכ' שמיטה ויובל ס"ק קס"ט). וכ"כ באור לציון (פ"ד תשובה ב') פירות החייבים במעשר בשנת השמיטה, יש להפריש מן הפירות מעשר עני, נומ"מ טוב להוסיף ולומר בלשון תנאי שאם צריך מעשר שני, מה שעשיתי מעשר עני יהא מעשר שני, ויחללנו על שוה פרוטה].

ואף דאיירי בפירות נכרי שמכרן לישראל וגמרן ישראל, מ"מ לכאור' ה"ה פירות אלו של ישראל שלא הפקירן, יהא מעשר עני.

הלכה למעשה

ולמעשה כ' באור לציון (פ"ד תשובה ו') "מי שלא הפקיר שדהו בשנה בשנה השביעית, אין להכנס לשדהו לקחת פירות בלא רשותו, ויש להפריש תרומות ומעשרות מפירות שדה זו, ויפריש מהם מעשר עני".

אולם החזו"א (שביעית סי' י"ט פ"ג ד"ה בנ"ח, וסי' כ' סק"ז ד"ה ומיהו) שמה שכ' הב"י שאין שביעית הפקר עד שיפקיר, הוא נגד רהיטת הסוגיות, ולכן אף בלא שיפקיר הוא הפקר, דודאי רחמנא אפקריה, והביאו בחוט השני (שביעית ח"א פ"ד הל' כ"ג).

וכן הביא הדרך אמונה (הלכ' שמיטה ויובל פ"ד ס"ק קס"ט) "שהחזו"א הכריע כהפוסקים, שגם אם אינו מפקיר הוי הפקר ממילא דאפקעתא דמלכא הוא, ומ"מ יש גם מצוה על הבעלים להפקירן, וגם נשים חייבות להפקיר, וגם שדה של חרש שוטה וקטן הוא הפקר". [ופירות שביעית של גוי,

יהיו פטורות ממצוה זו, דהרי אף אם לא יקיימוהו, הוא יתקיים מאליו.

וכך תי' במנחת חינוך (שם אות א' ד"ה ולכאורה). וכ' עוד דאפשר ליישב באופן אחר, דלא הוי זמן גרמא, כיון דפירות שביעית לעולם הם בקדושתן, ואפילו בשאר שנים כיון שגדלו בשביעית, ונהאריך לבאר דזהו שפיר בשיטת הרמב"ם, ולא בשיטת הרא"ש].

ולענ"ד חשבתי ליישב באופן נוסף, דאף אי נימא דהוי מצות עשה שהזמן גרמא, אפ"ל דבמצוה כזאת נשים חייבות, כיון דכל מה שנשים פטורות במצות שהזמן גרמא, הוא משום דאין סיפק בידם לעשותם, כמו דאמרי' (קידושין דף ל' ע"ב) גבי מצות כיבוד אב ואם, דאשה אין סיפק בידה לעשות כיון שרשות אחרים עליה, וא"כ במצוה הזאת של הפקר, אין סברא שיהיו פטורות, דהתורה מצוה להפקיר את הפירות, שאין בזה טרחה כלל, אלא אדרבה המצוה הזאת משחררת את האדם מעבודת הקרקע, וא"כ אין טעם לפטור את הנשים ממצוה זו, אף אי הוי מצוה שהזמן גרמא].

אי מעשרות אלו הוי מעשר שני או מעשר עני

אכתי נותר לדון בשיטת הב"י, דס"ל דאי לא הפקירו הבעלים, הפירות אינם מופקרים, והלוקחם עובר בגזל, וכן חייבין בתו"מ, ויש לדון איזה מעשרות נוהג בהן, מעשר שני או מעשר עני?

והנה בב"י (סי' של"א ד"ה ואין בה) הביא מהכפתור ופרח (פמ"ז) שכ' גבי פירות גוי שמכרן לישראל וגמר מלאכתן ביד ישראל נוהגין בהן תו"מ, "ובמקום מעשר שני יפריש מעשר עני כדין עמון ומואב

אף שנוהג בהם קדושה, דקי"ל אין קנין לגוי להפקיע, מ"מ יש להסתפק אם הוא הפקר, שהרי אין הגוי מצווה להפקיר, ואפשר דאף אם אינו הפקר מ"מ פטורות ממעשר, דהתורה פטרה כל פירות שביעית ממעשר, ואין הדבר מוכרע, ויש לעשרן בלא ברכה אם נגמרין ביד ישראל, ומעשרן עני".

וב"כ בשערי שמיטה (למורינו הגר"י טשזנר שליט"א שער א' פ"ב סעיף ו') דכך

משמע מהאגרות משה (יו"ד ח"ג סי' צ' ד"ה והטעם).

ובך כ' בהדיא בחוט השני (פ"ב הלכה כ"ד ס"ק ל"ז ד"ה העולה סעיף א') "פירות שביעית הרי הן הפקר אף אם הבעלים לא הפקירו אותם, וכל הרוצה ליטלן יכול ליטלן, לפיכך אף פירות שביעית של חש"ו הרי הם הפקר". והביאו בשערי שמיטה (שם סעיף י').



הרב נחום מנדלבוים

דין ארץ ישראל [בעציץ וע"ג ספינה שבנהר]

נדון בדיני ארץ ישראל לגבי עציץ נקוב המונח על גבי יתדות, וכן בזורע על גבי ספינה שנמצאת בנהרות שבארץ ישראל, האם יש לזה דין ארץ ישראל. גם נרחיב בהו"א של הגמ' בגיטין [בסוגית 'ספינה גוששת'] שמקשרת את מחלוקת ר' יהודה ורבנן [שנח' בעפר חו"ל הבא בספינה לא"י לגבי שביעית ומעשר] לנידון האם צריך לומר 'בפני נכתב' כשמוסר גט בספינה בנהר שבארץ ישראל.

ותי' רש"י בד"ה 'עפר' שהספינה של חרס
ובחרס לא צריך שיהא נקוב [גם בעציץ], ומה שהגמ' כותבת 'עציץ נקוב' מדובר בעציץ מעץ [כמו שכתב רש"י בד"ה 'עציץ'].

מאידך תוס' [ד"ה 'עציץ'] כתב שאדרבא
דווקא בספינה שעשויה מעץ לא צריך שיהא נקוב וה"ה בעציץ שעשוי מעץ שלא בעינן נקב, ויש לעמוד במה נח' רש"י ותוס' [דהרי דחוק לומר שיש פה מחלוקת במציאות באיזה סוג של עציץ יש יניקה].

במחלוקת ר' יהודה ורבנן

שורש המחלוקת בין רב יהודה ורבנן נראה
בפשטות לבאר שנחלקו- האם יש יניקה בספינה שע"ג המים, אלא דיש לתמוה לפ"ז, מדוע הגמ' [שם, לפנ"כ] מדמה את גט [לענין אמירת בפני נכתב] למעשר ושביעית, הרי בגט כלל אין קשר ליניקה בקרקע? ועוד יש לתמוה, מדוע ר"ז מקשר את מחלוקת ר' יהודה ורבנן גם לענין עציץ, הרי בעציץ נקוב ודאי שיש יניקה דהרי העציץ נקוב?

ונראה דמה"ט כתב רש"י [בד"ה 'באנו'] דר'
יהודה ורבנן נחלקו האם אמרינן

דברי הגמ' בגיטין

בגמ' בגיטין [דף ז' ע"ב] איתא- תנא חדא
המביא גט בספינה כמביא בא"י, ותנא אידך כמביא בחו"ל, א"ר ירמיה לא קשה, הא ר' יהודה הא רבנן, דתנן עפר חו"ל הבא בספינה לארץ חייב במעשר ובשביעית, א"ר יהודה אימתי בזמן שהספינה גוששת וכו'.

ובהמשך הגמ' שם- א"ר זירא עציץ נקוב
המונח ע"ג יתדות באנו למחלוקת ר' יהודה ורבנן, אמר רבא דילמא לא היא, עד כאן לא קאמר ר' יהודה התם אלא בספינה העשויה לברוח, אבל עציץ שאינו עשוי לברוח לא. א"נ עד כאן לא קאמרי רבנן התם אלא בספינה דלא מפסיק אוירא- דמיא כי ארעא סמיכתא דמיא, אבל עציץ דמפסיק אוירא לא, עכ"ל הגמ'.

שאלת הראשונים

מתקשים הראשונים מדוע בעציץ הגמ'
מדגישה שזה 'נקוב' דמשמע שבעציץ שאינו נקוב לא חייב במעשר ובשביעית, ומאידך בספינה לא מוזכר שזה נקוב ומשמע שגם בלא נקוב מתחייב במעשר ובשביעית?

שפיר גם העליה דחשיב א"י מחמת דהוה בנין אחד המחובר בקרקע, ובפרט תמוה תירוץ התוס' דמה בכך שיכול לזרוע בקרקע שתחתיו, הרי בעליה לא מתחייב מעשר?

ונראה לבאר דתוס' סבר ד'שם' ארץ ישראל יש רק כאשר הדבר מתחייב במעשר ושביעית, ולכך מתקשה התוס' מהזורע בעליה, דמשום שאין שם יניקה ולא מתחייב במעשר ובשביעית [לפי שאין שם יניקה], לכך גם אין 'שם' א"י בעליה [וכמו שביארנו]. ומתוך התוס' דיש 'שם' ארץ ישראל מחמת שבקרקע שתחתיה חייב במעשר ושביעית [ומה שכתב דבספינה לא שייך לומר כך, נראה לומר דסברת התוס' בתירוצם שמהני מה שאפשר לזרוע בקרקע שתחתיו זה לפי שהעליה בנויה ע"ג הקרקע והיא חלק ממנה, ובקרקע שפיר מתחייב במעשר ובשביעית, משא"כ בספינה שהמים שבנהר הם נפרדים מגוף הקרקע, ולכך לא שייך לחייב בספינה מחמת שמתחייב במעשר ובשביעית אם יזרע בקרקע הנהר].

עוד במח' רש"י ותוס'

עכ"פ נראה שנחלקו רש"י ותוס' מתי יש 'שם' ארץ ישראל, לתוס' דווקא כאשר מתחייב במעשר ובשביעית באותו מקום, ומאידך לפי רש"י בעינן שיחשב כמונח בקרקע, ולא מהני שיש יניקה באוויר, ודו"ק בזה עוד.

ובזה אולי ניתן לבאר את המח' רש"י ותוס' שהבאנו תחילה, באיזה עציץ מתחייב במעשר ובשביעית גם כשאינו נקוב, דלפי תוס' זה דווקא בעץ [וכמש"כ שם התוס'] דבזה הלחלוחית שבה הורסת את הבידוד [ועי"ז אולי יש פה גם יניקה כמו שהבאנו מכמה ראשונים]. אבל לפי רש"י אולי כלל אין זה תלוי ביניקה אלא רק האם אמרינן

דכמאן דמנחא על הקרקע דמי [אמנם לפי מה שנכתוב לפי תוס' צ"ל שזה התחדש רק בתי' האחרון בגמ', ועיין]. וא"כ מבואר ברש"י דלכו"ע חשיב שיש יניקה גם בעציץ וגם בספינה, ורק שנחלקו רבנן ור' יהודה האם זה גם נחשב שזה נמצא בתוך א"י-לענין הדינים של ארץ ישראל [ויש לפלפל בזה, שהרי בפשטות כל מה שבתוך י' לקרקע חשוב שזה על קרקע, אמנם י"ל שזה דווקא כשיש מחיצות, ובאופן נוסף אולי מדובר שהספינה למעלה מ', וצ"ע].

אלא דמתוס' נראה דלא כרש"י, דהרי תוד"ה 'הא' תמה דמה ענין גט למעשר, דאטו המביא גט בעליה [בא"י] יחשב כמביא בחו"ל מחמת שהמביא עפר מחו"ל וזורע שם פטור ממעשר [דהרי אין שם יניקה], ולפי דברינו ברש"י שפיר יש ראייה ממעשר דיש 'שם' ארץ ישראל לרבנן גם במה שלא מונח בקרקע עצמה מחמת דכמאן דמנחא דמי, ולכך הגם שאין יניקה בעליה ואין מתחייב שם במעשר ובשביעית, אפ"ה חשיב שזה בא"י מחמת דאמרינן כמאן דמנחא דמי.

ובאמת מצינו בראשונים שביארו דלרבנן יש דין א"י בספינה מחמת שיש שם יניקה [וכן בחידושי רבינו קרשקש מצינו שביאר שנחלקו ר' יהודה ורבנן האם יש יניקה בעציץ נקוב כשהוא למעלה מ'].

ביאור דברי התוס'

אמנם עדיין צריך לבאר את התוס', דהרי יש לתמוה מדוע הוצרך התוס' להביא בשאלתו את הזורע ב'עליה' ולא הקשה בפשטות דמה ענין גט למעשר- הרי מעשר תלוי ביניקה משא"כ גט שאין זה קשור כלל ליניקה? ועוד צריך להבין, דהרי י"ל שאפי' שבעליה לא מתחייב במעשר לפי שאין יניקה, בגט שבעינן שיהא 'שם' ארץ ישראל

פה יניקה], וא"כ אולי גם אם אין יניקה חשיב כמונחת בארץ ישראל [לפי רש"י] כאשר הספינה גוששת [לר' יהודה] או בלא גוששת [לפי רבנן].

משא"כ משאלת התוס' מבואר שהכל תלוי ביניקה, דאם מתחייב במעשר ושביעית מחמת היניקה- זה נותן לו 'שם' א"י, וגם בתירוצו התוס' לא חזר בו מההבנה הזאת, ורק כתב דמהני שבמקום הזה יש 'שם' א"י [לר' יהודה בגוששת, ולרבנן גם בלא גוששת].

נמצא שלפי תוס' חשיב שזה נמצא בארץ ישראל [לפי רבנן] גם אם לא חשיב כמונח בקרקע, ומה שמבואר בתי' האחרון בגמ'- 'דכי ארעא סמיכתא דמיא' זה רק דיחוי בעלמא, ולא נשאר למסקנת הגמ' [כמש"כ בד"ה 'דילמא'], ודו"ק בכל זה.

דחשוב כמאן דמונח על הקרקע, ולזה דווקא בחרס שהוא מין הקרקע- אמרינן דלרבנן זה בטל לקרקע, ולפי לר' יהודה דווקא כאשר זה גוששת.

שאלת תוד"ה 'עציץ'

והנה הקשה תוד"ה 'עציץ' מדוע לא מתרצים את סתירת הבריתות גבי דין אמירת בפ"נ בגט, דיש חילוק בין אם הספינה מעץ או מחרס, ובאופן נוסף אפשר לחלק בין נקוב לאינו נקוב? וכן מקשים הרבה ראשונים, וע"ש מה שתי'.

אמנם לפי רש"י לכאור' כלל לא קשה, דהרי גם כאשר יש יניקה- עדיין בעינן שיחשב כמונחת בקרקע בשביל שיחשב שזה בא"י, [ומה"ט בעינן לר' יהודה גוששת בשביל שיחשב שזה בא"י ולא מהני מה שיש



הרב און אברהם הכהן סקלי

איסור מלאכה המתחילה בע"ש ומשמעת קול

יבואר דעת הראשונים, במלאכה המתחילה מע"ש, ונמשכת לתוך השבת, ומשמעת קול רם - אי שרי לעשותה או אסור.

דברי הגמרא

משנה (שבת יז:): "ב"ש אומרים אין שורין דיו וסמנים וכרשינין אלא כדי שישורו מבעוד יום, וב"ה מתירין וכו'". ע"ש בהמשך המשנה.

ומייתנין התם בגמ' בריתא, וז"ל: "ת"ר פותקין מים לגינה ערב שבת עם חשיכה, ומתמלאת והולכת כל היום כולו, ומניחין מוגמר תחת הכלים ומתגמרין והולכין כל היום כולו, ומניחין גפרית תחת הכלים ומתגפרין והולכין כל השבת כולה, ומניחין קילור על גבי העין ואיספלנית על גבי מכה ומתרפאת והולכת כל היום כולו, אבל אין נותנין חטין לתוך הריחים של מים אלא בבדי שיטחנו מבעוד יום. מ"ט, אמר רבה מפני שמשמעת קול [פרש"י: "מפני שמשמעת את הקול, ואוושא מילתא בשבת, ואיכא זילותא"]. א"ל רב יוסף ולימא מר משום שביתת כלים".

ואומ' הגמ': "והשתא דאמרת לב"ה אית להו שביתת כלים דאורייתא, גפרית ומוגמר, מ"ט שרו? משום דלא קעביד מעשה וכו'".

ומסקינן התם: "והשתא דאמר רב אושעיא אמר רב אסי מאן תנא שביתת כלים דאורייתא, ב"ש היא ולא ב"ה, לב"ש, בין דקעביד מעשה בין דלא קעביד מעשה אסור, לב"ה, אע"ג דקעביד מעשה שרי.

והשתא דאמרת דלב"ש אע"ג דלא עביד מעשה אסור, אי הכי מוגמר וגפרית מ"ט שרו ב"ש, התם מנח אארעא".

והנה, בביאור השקו"ט והמסקנא בסוגיא זו מצינו כמה דרכים בראשונים, וכדלהלן.

שיטת ר"ת, ושיטת התוספות

כתבו שם תוספות: "אומר ר"ת דהלכתא כרב יוסף, דמוקי ברייתא כב"ש, דהא רב אושעיא קאי כוותיה, ולפ"ז ריחים מותרים, דלדידיה לב"ה שרי אפי' היכא דקעביד מעשה ולא חייש להשמעת קול. ול"נ דרב אושעיא לא מוקי לה כב"ש, אלא הש"ס הוא דקאמר הכי, הא מני ב"ש היא אליבא דרב יוסף דמוקי לה משום שביתת כלים, אבל לרב אושעיא מצינן למימר דמוקי לה כב"ה ואית ליה השמעת קול כרבה, וכן פסק ר"ח דטעמא דריחים משום השמעת קול ואתי כב"ה, ועוד דסוגיא דלקמן לא מיתוקמא אלא כרבה כדפירשתי".

הרי דנראה דר"ת מפרש, דרב אושעיא גופיה העמיד הבריתא כב"ש, וע"כ הו"ו ר"א ור"י תרתי, והלכתא כוותיהו ולא כרבה, ואילו התוספות דחו דבריו, דלא ר"א העמיד הבריתא כב"ש, אלא סתמא דגמ', אחר שהביאה פסק ר"א, חזרה בה מהבנתה הראשונה שר"י העמיד הבריתא כב"ה, וכעת הסכימה להעמיד הבריתא כב"ש, אך ר"א גופיה כלל לא גילה דעתו בזה.

שיטחנו מבעוד יום, דל"ה אית להו שב"כ דאורייתא וכו' ורב יוסף ס"ל דכל מידי דקעביד הכלי מעשה אסיר והיכא דלא קעביד מעשה שרו ב"ה, ורב אסי ס"ל דל"ה בין קא עביד מעשה ובין לא קעביד מעשה שרי, ופר"ח דלית הל' כר"י דהא רבה פליג עליה ופי' הטעם מפני שמשמעת את הקול, וכותיה מסתברא. ור"ת פסק כר"י דסוגיא דיקא אליביה, ולי נראה כפר"ח דהך דרב אושעיא אמר רב אסי שייכא כותיה".

הרי דלמד גם כבעה"מ דאף למסקנא אית לן דר"י הסביר הבריתא בשב"כ ואליבא דב"ה, וכן ס"ל כבעה"מ דמהא דר"א אידחיא הא דרב יוסף, אלא דבשונה ממנו, הבין דרב אושעיא גופיה לא בא להסביר הבריתא, אלא סתמא דגמ' הסבירה הבריתא - את"ל כר"י דטעמא דבריתא משום שב"כ, יש להעמידה כב"ש, אך באמת הוא דוחק להעמיד כן, וע"כ נראה יותר להשוות דברי ר"א לדברי רבה, ולהסביר הבריתא משום השמעת קול.

ובן מצאתי לריטב"א, שהביא דברי הגמ', והביא דעת ר"ת שהכל מדברי ר"א, ולית הל' כרבה. ואח"כ הביא שר"ח והגאונים פסקו כרבה, והביא ב' דרכים להסביר דבריהם, חדא, כדברי התוס', ועוד, דבאמת רב יוסף תי' לה אליבא דב"ה, ואחר הבאת דברי ר"א, ניסה התלמוד ליישב הבריתא בשב"כ, ואליבא דב"ש, ודלא כר"י, ונדחקה בזה הגמ', וע"כ נראה שנוטה לדעת רבה, וזה ממש כראבי"ה.

ובעיני פי' רי"ד, אלא דאיהו ס"ל דמאי דאיתא בסוף הסוגיא, דמקשינן ללב"ש 'אי הכי מוגמר וגפרית אמאי שרו', אינו הגי' הנכונה, אלא היא הגהה בגמ', ואדרבא, הא דרב אושעיא הובאה כדי דחות דברי רב יוסף, ע"ש בדבריו.

ובתוס', כן פירשו ופסקו ס' התרומה (סי' רכ-רכא), הרא"ש (פ"א סי' לג), סמ"ג (סה), והרמב"ן במלחמות שם.

שיטת בעל המאור

הנה הרי"ף (ו.), העתיק הבריתא דאין פותקין, ואח"כ כתב: "ואוקימנא אליבא דב"ש דאית להו שביתת כלים, אבל לב"ה לית להו שביתת כלים ושרי, ואיכא מ"ד אסור ואפי' לב"ה מפני שמשמעת את הקול". [ולקמן נדון בדבריו אי"ה].

וכתב בעל המאור ע"ד: "והא דת"ר פותקין מים לגנה, אסיקנא בגמ' והשתא דאמר רב אושעיא מאן תנא שביתת כלים ב"ש היא. מדאמרינן השתא דאמר רב אושעיא, אלמא הכין הוא מסקנא דגמרא, והכי הלכתא. הילכך לא חיישינן בריחים של מים לא לדרבה, ולא לדרב יוסף, ומה שהוסיף הרי"ף בהלכותיו בריחים של מים ויש אומרים אסור מפני שמשמעת את הקול אנן לא חיישינן לה ולא מידי".

מבואר, דס"ל דר"א ה"נ פליג אדרב יוסף. וביאור הסוגיא לשיטתו, דס"ל דמאי דאמרינן ברישא דגמ' דרב יוסף דאוקמי לבריתא בשביתת כלים, היינו אליבא דב"ה, וס"ל דאית להו שב"כ, ה"נ אית לן למסקנא, ולא הדרא בה הגמ' מהאי פירושא. וא"כ, רבה ורב יוסף תרויהו מוקמי לבריתא כב"ה, אלא דפליגי בטעם איסור נתינת חטים לרחים, אי משום השמעת או קול, או דלמא משום שב"כ, ואילו ר"א גופיה אוקי לבריתא כב"ש ומשום שב"כ, והלכתא כוותיה ונדחו דברי רבה ורב יוסף.

שיטת ראבי"ה

כתב ראבי"ה (סי' קצז): "ואין נותנים חטים לתוך הריחים של מים וכו' אלא בכדי

שאר הראשונים

וכן מצינו לעוד הרבה ראשונים דס"ל דהלכה כרבה, ונתנית טים לרחים מבעו"י אסורה משום השמעת קול, וכדלהלן:

כ"פ סמ"ק (רפב), ר"י מלוניל (שם), או"ז (ח"ב סי' ב), ר' ירוחם (ני"ב ח"א), המאירי (שם), אהל מועד (שבת ד"א), הרוקח (סי' מב), הגה"מ (פ"ו הט"ז), ס' הבתים, צרור החיים, הכלבו (לא), נימוק"י, ס' הנייר, האגור בשם אביו מהר"י לנדא [שכן נוהגין בכל מקום] ועוד.

ו**כתב** הרמב"ן במלחמות שם, שכן דעת ר' שמעון [קיירא] בעל הלכות. וכ"כ או"ז שם, וז"ל: "וכן מוכח בה"ג שהביא בהם זו הברייתא, ש"מ שהם סוברות שהלכה כזו הברייתא שאין דרך בה"ג להביא אלא פסקי הלכות".

ואכן, כך היא הגי' לפנינו בה"ג הנדפס [ע"פ דפוס ראשון]. אולם, בבה"ג ברלין [הוצאת ר"ע הילדסהיימר], הגי' "ואין נותנין חטין לתוך ריחים של מים אלא בכדי שיטחנו מבעוד יום, דברי ב"ש, וב"ה מתירין". וכן בהוצ' מקצ"נ, הביא עוד כת"י דגריס הכי. נמצא, דאיכא בזה גי' שונות בדעת בה"ג.

והרי**טב"א**, כתב שכן פסקו ר"ח הגאונים, ובודאי שאין כוונתו ב'גאונים' לר"ח, שהרי הזכירו בהדיא, ואולי כוונתו לבה"ג שהביא הרמב"ן.

וכן האו"ז שם, אחר שהביא דברי ר"ח, כתב: "וכן ראיתי בשם הגאונים כתוב כמותו". והוא בודאי אין כוונתו לבה"ג,

דהרי אחר זה כ"כ להדיא בדעת בה"ג [כמ"ש לעיל].

ומנ**גד**, מצינו עוד מעט פוסקים שהתירו, דכ"ד ס' המאורות (שם), וריא"ז בפסקיו שם.

וכן מצאתי באוצה"ג, תש' לרב נטרונאי גאון^א, שם נשאל על ישראל שהשכיר רחים לגוי, אם מותר שהגוי יטחן בהם בשבת, וענה: "אי משום שביתת כלים, בית שמאי הוא דאסרין, אבל בית הלל לא אמרין שביתת כלים ולא אסרין, דקאמרינן אבל אין נותנין חטים לרחים של מים אלא אם כן שיטחנו מבעוד יום, והא בריתא בית שמאי היא, דקאמרינן לקמן השתא דאמר ר' אושעיא אמר רב אסי מאן תנא שביתת כלים בית שמאי היא, דאי בית הלל מישרא שרו - הכי מסקנא כבית הלל דשרו".

דעת הרי"ף

כאמור לעיל, הרי"ף, אחר שהעתיק הבריתא שפותקין מים, סיים: "ואין נותנין חטין לתוך הריחים של מים אלא כדי שיטחנו מבעוד יום, ואוקימנא אליבא דב"ש דאית להו שביתת כלים אבל לב"ה לית להו שביתת כלים ושרי, ואיכא מ"ד אסור ואפי' לב"ה מפני שמשמעת את הקול".

הרי שהביא ב' הדעות, כרב יוסף בסתם, וכרבה בשם י"א.

ו**כתב** מרן בב"י: "והרי"ף הביא שתי הסברות ולא הכריע וכו' והריב"ש כתב בתשובה (סימן קנא) ר"ח פסק כרבה אע"ג דרב יוסף פליג עליה אלא שהרי"ף

א. והובאה בתש' רנט"ג - אופק סי' נח [ומשם העתקתיה]. וכן נמצא בשו"ת גאוני מו"מ (סי' גג) בשינוי לשון [ונראה שם שהיא גם לרנט"ג].

מנורה מלאכה המתחלת בערב שבת בדרום קנה

ואומרים אסור מפני שמשמעת את הקול, אנן לא חיישינן לה ולא מידי". מדבריו משמע קצת שהיא איזו הוספה בהלכות [אלא דיש לדחות, דאיכא למימר דהיא הוספה על דעת המתירים].

ור"י מלוניל שם כתב: "ובלבד בדבר שאין משמיעין את הקול, אבל ברחים של מים אפילו בית הלל מודו דאסור מפני שמשמעת את הקול, אליבא דרבה. ורב יוסף פליג עליה דסבר דפליגי ב"ה אפילו ברחים של מים. והלכתא כרבה דכל היכא דפליגי רבה ורב יוסף הלכתא כרבה בר משדה ענין ומחצה, כן מוגה בהלכות, ורב חננאל פסק כן". מדכתב שכן 'מוגה' בהלכות, משמע דהכיר אף נוסחאות דל"ג קטע זה, וס"ל דהיא הגהה מאוחרת [אמנם יתכן שיצאה מתחת ידי הרי"ף, אלא שבמהדור"ק של הלכותיו לא כתבה, ואח"כ הוסיפה].

ובן הר"ן [על הרי"ף] שם כתב: "הלכך לפי שטה זו מותר לתת את החטים לתוך הריחים מע"ש והן טוחנין והולכין כל השבת כולה ולא חיישינן אף על פי שמשמעת את הקול והך היא אוקימתיה דרב יוסף בגמרא וזו היא דעת ר"ת ז"ל אבל במקצת נוסחי ההלכות כתוב וי"א מפני שמשמעת את הקול והך היא אוקימתיה דרבה בגמרא דאמר דמאי דקתני ואין נותנין חטים לתוך הריחים אפי' ב"ה מודו בה לפי

והרמב"ם ורבינו תם לא פסקו כן, והרי"ף כתב שתי הסברות בהלכות ולא הכריע עכ"ל [=הריב"ש]. ואף על פי שהרי"ף בהלכות לא הכריע, אפשר שבתשובה הסכים דהלכה כרב יוסף. ועי"ל דמדבריו בהלכות שכתב ואוקימנא לב"ש אבל לב"ה ל"ל שביתת כלים ושרי, ואיכא מאן דאמר אסור ואפילו לבית הלל מפני שמשמעת את הקול, יש להכריע דסבירא ליה כרב יוסף מדכתב הכי ברישא ואידך סברא כתב בלשון איכא מאן דאמר".

אכן יש לציין, בדבריו הרי"ף היו גירסאות שונות, ויש שלא גרסו ה'איכא מ"ד וכו'. דבס' העתים (ס' ו), העתיק דברי הרי"ף [כדרכו הרבה פעמים, בלי לציין המקור], ושם לא הביא כלל ה'איכא מ"ד.¹

ובן בס' המאורות שם כתב: "ונותנין חטין לתוך הריחים של מים ונטחנין והולכין כל השבת, דלית לן שב"כ בשבת, וב"כ הרי"ף בתשובת שאלה ובהל' מדוייקות ולא חיישינן להשמעת קול". הרי דהכיר בזה גי' שונות [ואף את הגי' הגורסת קטע זה, מדציין להלכות 'מדוייקות' של"ג], ובגי' מדוייקות שהכיר לא הופיע הקטע הנ"ל. וכן מצא שהרי"ף פסק כן בתשובה, וממש כמ"ש מרן בב"י מהשערה.

ובעל המאור כתב: "ומה שהוסיף הרי"ף בהלכותיו בריחים של מים - ויש

ב. תיבות 'ולא הכריע' ליתנהו לפנינו בשו"ת הריב"ש.

ג. אכן איהו גופיה, נראה דס"ל להחמיר, דבס"י הקודם (ס' ה) כתב בסתמא: "וכתב גאון הני אלו כולן ששנינו במשנתנו גרין שריית דיו ונתינות אונין של פשתן בתנור וכיו"ב, הל' כב"ה שמתירין עם השמש וכן אלו ששנינו פתיקות מים לגינה וכו' כולן מותקין וכו' ואע"ג דקי"ל כב"ה, וב"ה ל"ל שב"כ, נתינות חטים בריחיים של מים בע"ש להטחן בשבת אסור, ולא משום שב"כ, אלא כרב יוסף(?) דאמר מפני שמשמעת את הקול וכוותיה מסתברא". והאי גאון, כפי הנראה הוא ר"ח [שבעל העתים מכנהו גאון, אמנם בד"כ בתוספת שמו], דמה שסיים 'וכותיה מסתברא', הוא ממש לשון ר"ח, ע"ש בדבריו ודוק.

דאין להם איסור שביתת כלים מותר ליתן חטים ברחים של מים מע"ש והן נטחנים והולכים כל השבת.

ואף במהד' הרי"ף מכתבי יד, לידידי הרב עזרא שבט נר"ו, הביא דכתב יד אחד אינו גורס הקטע הנ"ל [אמנם ברוב המקורות שם איתא].

ולסיכום הגי' ברי"ף, נראה שהיו גירסאות קדומות ברי"ף שלא גרסו כלל את ה'איכא מ"ד' שהביא את דעת רבה המחמיר - כ"ה בס' העתים, וכ"כ המאורות שהוא בהל' מדויקות [וכן ליתא בכת"י אחד במהד' הרב עזרא שבט], וכן משמע שהיה לפני הר"ן ברוב הספרים.

ומאידך, כמה ראשונים גרסו כן בדברי הרי"ף - בעה"מ, הרמב"ן, ר"י מלוניל, בעל ההשלמה, ר' ירוחם והריב"ש [וכן נמצא ברוב המקורות במהד' הרב עזרא שבט].

ויתכן, שבאמת הרי"ף בהתחלה כתב בסתם להתיר, ואח"כ חזר בו מפסק מוחלט זה, והוסיף את דעת ר"ח בהלכותיו [אולם הבאנו לעיל שבעל המאורות הזכיר תש' הרי"ף שפסק בה להקל]. אמנם היה מקום לצדד, דמאחר וחזינן דבעל העתים, שהיה בדור הסמוך לרי"ף, ל"ג לה בדברי הרי"ף, א"כ הדעת נוטה דזו הגי' המקורית ברי"ף, ויתכן שהתוס' של דעת ר"ח נוספה רק אח"כ בדורות המאוחרים, ולא ע"י הרי"ף. אמנם אין מזה כ"כ ראייה, דיתכן שדוקא מחמת קרבתו לזמן הרי"ף היו בזמנו עוד נפוצות גירסאות של הרי"ף שלא נכנסה בהן הגה זו

שמשמעת את הקול ואוושא מילתא ורבינו חננאל ז"ל פוסק כן כרבה".

וכן הרשב"א שם, כתב שהרי"ף פסק כרב יוסף להקל, וכ"כ בס' צרור החיים^ד, אולם אין מכאן ראייה שלא היו גורסים קטע זה, דיתכן וס"ל כמ"ש מרן בב"י, דמדכתב סברא זו רק בשם 'יש מי שאומר', אלמא לא ס"ל כוותיה.

אולם הרמב"ן במלחמות כתב: "ולדברי רבינו חננאל הללו חשש רבינו הגדול ז"ל, וכתב הדבר בלשון יש אומרים וקרוב הוא הדבר להכריע כדבריהם וכן פסק רב שמעון בעל הלכות ז"ל זו מדרך תשובת הראב"ד ז"ל". הרי דס"ל דתוספת זו היא מדברי הרי"ף גופיה, ולא הוספה מאוחרת [ושמא לא הכיר בזה גי' אחרות ולכן כ"כ]. ועוד משמע לכא' מדבריו, דהבין בדעת הרי"ף דעכ"פ חושש לדעת ר"ח, ואולי ס"ל להחמיר כוותיה לכתחילה.

וכן בס' ההשלמה (שבת יח.) כתב: "אין נותנין חטים על הרחים לכא' ב"ש היא ולא ב"ה, והרב אלפסי פסק לאסור חטים על הרחים ולא משום שב"כ, אלא מפני שמשמעת את הקול". וכ"כ ר' ירוחם (ני"ב ח"א), וז"ל: "אין נותנים חטים לתוך ריחים של מים מע"ש אלא כדי שיטחנו מבעוד יום דהוא אסור בשבת אפילו שנתנו מבעוד יום משום השמעת קול ואוושא מילתא בשבת, דמשום שביתת כלים ליכא דהלכתא כב"ה דלית ליה שביתת כלים, כך פשוט בשבת, וכן פסק רי"ף, וכן דעת רוב הפוסקים, ור"ת פסק כרב יוסף דאמר שהטעם הוא משום שביתת כלים ואתי כב"ש ומאחר דקיימא לן כב"ה

ד. ועי' בריטב"א שיש שם גירסא מוטעית, אולי במקור היה כתוב רי"ף.

עם חשיכה והן נשרין והולכין כל השבת כולה, ונותנין צמר ליורה ואונין של פשתן לתנור והם משתנין והולכין כל השבת כולה, ופורשים מצודות לחיה ולעופות ולדגים עם חשיכה והן ניצודין והולכין כל השבת כולה, וטוענין בקורת בית הבד ובעגולי הגת עם חשיכה והמשקין זבין והולכין כל השבת כולה, ומדליקין את הנר או את המדורה מבערב והיא דולקת והולכת כל השבת כולה".

הרי שהעתיק את כל ההיתרים שנאמרו בבריתא, וכן את כל ההיתרים לדעת ב"ה שנאמרו במשנה, אך נתינת חטים לריחים השמיט, ולא ביאר לאו להיתירא ולא לאיסורא. וכן בלח"מ שם (ה"ז) תמה על הרמב"ם מדוע השמיט הא דנתינת חטים לריחים.

ומצאתי בס' הבתים (המלאכות האסורות ביום שבת, ש"ד), דעמד בזה, וכתב: "ולא ביאר הר"ם אם מותר לתת החטים לתוך הריחים של מים מע"ש וכו' ויש מחכמי הדור שאמר שהר"ם מתיר ד"ז, והכל נכלל במה שכתב מותר להתחיל במלאכה וכו'. ויראה לנו כדעת האוסרין, מפני הרואים שלא יאמרו זה נתן חטים בשבת ויבואו לעשות כן בשבת עצמה, דלאו כולי עלמא דינא גמירי לומר זה נתן אלו החטים בע"ש". ונראה דמ"ש בסו"ד 'ויראה לנו וכו', אינו פי' בדעת הרמב"ם, אלא דעת עצמו בהכרעת הסוגיא [אמנם נראה לכא' דלא ברירא דעת הרמב"ם להיתר].

מהרי"ף גופיה. ובאמת קצת תמוה לומר שזו הגהה מאיזה חכם מאוחר ולא מהרי"ף, דא"כ כיצד פשטה כך בקלות עד ששנים או שלוש דורות אחר הרי"ף זו היתה הגי' הנפוצה, דדבר כזה כמעט אינו מצוי".

ולמעשה בדעת הרי"ף, יש שכתבו שדעתו להתיר - כ"כ הרשב"א, המאורות, צרור החיים, והריב"ש [ובעל העתים לא גרס בדבריו הקטע הנ"ל, וא"כ מסתמא יאמר שדעתו להקל].

ויש שכתבו שדעתו לאסור - כ"כ בעל ההשלמה ור' ירוחם, וכ"נ מהרי"י מלוניל, וכן משמע לכא' מהרמב"ן, דעכ"פ חשש הרי"ף לדעה זו.

נמצא, דאף שלכא' נראה שהדעת נוטה יותר לצד שהרי"ף התיר, מ"מ אין דעתו ברורה לגמרי.

דעת הרמב"ם

כתב הרמב"ם (ריש פ"ג): "מותר להתחיל במלאכה מע"ש אע"פ שהיא נגמרת מאליה בשבת, שלא נאסר עלינו לעשות מלאכה אלא בעצמו של יום, אבל כשתעשה המלאכה מעצמה בשבת מותר לנו ליהנות במה שנעשה בשבת מאליו. כיצד - פותקין מים לגנה ערב שבת עם חשיכה והיא מתמלאת והולכת כל היום כולו, ומניחין מוגמר תחת הכלים והן מתגמרין והולכין כל השבת כולה, ומניחים קילור על גב העין ואספלנית על גבי המכה ומתרפאין והולכין כל השבת כולה, ושורין דיו וסמנין

ה. וכבר מצאנו לדוגמא בפיה"מ לרמב"ם שאפילו עד היום (!) הפי' הנדפס במהד' הישנות הוא בכלל ממהדו"ק של הרמב"ם, והיום שיש לנו את פיה"מ מכת"ק של הרמב"ם, רואים שבכמה וכמה דברים הוא חזר בו והגיה. ומאחר ותורגם פיה"מ בתקופה קדומה מערבית ללה"ק, ופיה"מ שהיה בערבית, הרבה לא ידעו השפה [בעיקר בארצות אירופה], ע"כ במשך הדורות לא תיקנו הפירוש.

ואכן, כתב מרן בב"י שם: "והרמב"ם לא הזכיר דין זה כלל, ומשמע דסבירא ליה כרב יוסף דשרי, ומשום הכי שתק מיניה, דמהי תיתי לן לאסור, כיון שאין אדם מוזהר על שביתת כליו כמו שכתב בפ"ו (הט"ז), והטעם שלא הזכירו בהדיא הוא, לפי שלא הוזכר בתלמוד בהדיא דלרב יוסף שרי, ואין דרכו לכתוב אלא מה שהוזכר בתלמוד בהדיא, והריב"ש כתב בתשובה (סימן קנא) ר"ח פסק כרבה אף על גב דרב יוסף פליג עליה אלא שהרי"ף והרמב"ם ורבינו תם לא פסקו כן והרי"ף כתב שתי הסברות בהלכות ולא הכריע עכ"ל". והוא כתי' של החכם המובא בס' הבתים.

ובאמת, רוב האחרונים תי' כן בדעת הרמב"ם [כן תי' בספרים מעשה רוקח, מרכבת המשנה (חעלמא ואלפאנדרי), ובס' משרת משה עטיה (אלא דסיים דק"ק מדוע לא השמיע לנו ההיתר) ועוד].

אולם, מצאתי בריטב"א, דכתב בהדיא שהרמב"ם פסק בזה כר"ח, ע"ש בדבריו. וכן הר"ד עראמה, בבאורו לרמב"ם (פ"ו הט"ז, ע"ד הגה"מ), כתב בהדיא דטעם הרמב"ם שהשמיט היתר נתינת חטים לרחים, משום דס"ל לאיסורא.

נמצא, דאף שלכא' הדעת נוטה יותר לצד שהרמב"ם החמיר כהבנת הריב"ש ומרן הב"י והאחרונים, מ"מ מצינו גם דעות חשובות המפרשות ברמב"ם להפך - וא"כ אף דעת הרמב"ם לא ברורה לגמרי.

לסיכום הדעות

רוב הראשונים ס"ל דיש איסור נתינת חטים לריחים משום השמעת קול, וביניהם: ר"ח, בה"ג [לפ"ד הרמב"ן והאו"ז], בעל העתים, תוספות, ראבי"ה, ס' התרומה, סמ"ג,

סמ"ק, הרמב"ן, רי"ד, הרא"ש, הטור, ר' ירוחם, ר"י מלוגיל, המאירי, אהל מועד, צרור החיים, הבתים, כלבו, נימוק"י, ס' הנייר, והגאונים [לפי עדות האו"ז], מהר"י וייל [המובא בדרכ"מ], והאגור בשם אביו [שכן נוהגין בכל מקום].

ומנגד, מיעוט ראשונים ס"ל דשרי: רנט"ג, ר"ת, בעל המאור, ריא"ז ובעל המאורות.

ודעת הרי"ף והרמב"ם, אף שנוטה להיתר, מ"מ אינה ברורה, דמצינו לכמה מגדולי הפוסקים שפי' בדעתם דמחמירים.

וע"כ נראה, דמה שפסק מרן בב"י (רנב) להיתר, וז"ל: "ולענין הלכה, כיון שהרי"ף והרמב"ם ורבינו תם מתירים, ועוד דמילתא דרבנן הוא - הכי נקטינן, אלא שבמקום שנהגו איסור אין להתיר". וכ"פ להיתר בש"ע בסתמא, ולא הביא כלל דעת המחמירים.

נראה לענ"ד, דאף שמכל הנ"ל אין לדחות את פסק מרן הב"י, מ"מ נראה דראוי להחמיר בזה, דמלבד שרוב רובם של הראשונים ס"ל להחמיר, עוד, דבדעת הרי"ף והרמב"ם - שהם עיקר סמיכת הפסק של מרן, איכא עיקולי ופשרי, די"א דס"ל להחמיר, וע"כ נלענ"ד דראוי לחוש לדעת המחמירים. ומ"מ המיקל יש לו ע"מ שיסמוך.

טעם איסור השמעת קול

בטעם איסור השמעת קול הרחים, פרש"י: "מפני שמשמעת את הקול, ואוושא מילתא בשבת, ואיכא זילותא". משמע מדבריו, דלא משום החשד הוא, אלא טעם האיסור משום

התרומה וסמ"ג, שפירשו על אוושה מלתא שיאמרו רחים של פלוני טוחנים בשבת, דסבירי בשבת נתן בהם חטין, וא"כ טעמא זה לא שייכא כלל גבי זוג המקשקש, שהכל יודעים שרגילים לתקנן בכל יום על יום של אחריו, ובאותו היום שהוא מקשקש אין מתקנין אותו כלל, וכן יש לפסוק הלכה למעשה וכן עמא דבר". וכ"פ הרמ"א בהגה סי' רנב (סע"ה).

ונראה נפק"מ בין הטעמים - דלטעם החשד, כאמור דוקא במלאכה שיש חדש שהתחילה בשבת, יהיה אסור לעשותה, אך בדבר שדרך להכינו מאתמול, לית לן בה. ולטעם זילתא, אף במלאכה שכולם יודעים שלא עשאה בשבת, אלא התחילה מע"ש ונמשכה לשבת, מ"מ יהיה אסור משום דאיכא זילותא בזה שמשמעת הקול.

ולמעשה, אף שלעיל כתבנו שראוי להחמיר במלאכה הנמשכת לשבת ומשמעת קול, מ"מ מסתבר דכל דליכא חד מתרי טעמי, א"צ להחמיר בזה, דדי לנו לחוש בזה רק מתי דאסור לכ"ע.

העולה להלכה

מלאכה המתחלת בערב שבת, ונמשכת לשבת, ומשמעת קול רם הנשמע לרבים, כגון טחינת חטים בריחים - ראוי להחמיר שלא לעשותה. והמיקל יש לו ע"מ שיסמוך.

וה"מ, דאיכא במלאכה זו גם השמעת קול רם לרבים ואיכא זילותא דשבתא, וגם מעורר חשד שעשה מלאכה זו בשבת, ולדוגמא, הפעלת מכונת כביסה מע"ש

שמלאכה כזאת של חול שנעשית בשבת בקול רם, יש בה זלזול לשבת

ובעי"ז פי' הריטב"א, וז"ל: "מפני שמשמעת קול, פי' ואוושא מילתא, והוה ליה עובדין דחול, וכיון שהוא בביתו ותוך התחום אסור". וכן המאירי, וז"ל: "מפני שיש בה השמעת קול ופרסום גדול והוא זלזול שבת". וכן נראה מהא"ז (שם).

אמנם מצינו טעם אחר בראשונים, דבס' התרומה (שם) כתב: "מפני שמשמעת קול ויאמרו רחים של פלוני טוחנות בשבת ויסברו שבשבת נתנו החטין". וכן העתיק דבריו בסמ"ג (שם), ובס' הנייר. וכ"כ האהל מועד וס' הבתים.

ור"ד כתב ב' הטעמים, וז"ל: "מפני שעושין הברה נראה זילות שבת לאדם, אי נמי שלא יאמרו כי הוא טוחן בשבת".

והכלבו (סי' לא) כתב: "מפני שמשמיע קול, דאוושא מילתא והוי כמאן דעביד בידים".

הרי דנחלקו רבותינו הראשונים מה טעם איסור השמעת קול בשבת, די"א שהוא זלזול בשבת שנשמע קול רם של מלאכה, וי"א שהוא מפני החשד, שמא יחדוהו שנתן החטים בשבת.

וכתב האגור (תקיט)¹: "נשאל מורי אבי מהרר"י לנדא, על זוג המקשקש לשעות [=שעון] עשוי ע"י משקולות, אם מותר להכינו ולהעריכו כדי שילך ויקשקש כל השבת, כי שמא יש לדמות לנותן חטים לרחים. והשיב נראה לי עיקר טעמא דאוושא מלתא, כמו שפירשו תוספות שנ"ץ וספר

1. הובא בדרכ"מ הכא, ובב"י סי' שלח.

קס

מנורה הרב און אברהם הכהן סקלי בדרום

המשמעת קול רם ונשמעת לבחור, דיש גם אך אי ליכא חד מהנך תרי טעמי - א"צ זילותא, וגם מעורר חשד שהפעילה בשבת, להחמיר בזה.



הרב אליעזר פלקוביץ

מעשה ביין נסך

משפחה כמה בבוקר, ונדהמו לראות שמי שהוא "ביקר בביתם" באמצע ליל שבת, וגנב מהם כמה חפצים יקרים מהסלון שלהם, ועכשיו נשאלת השאלה, דנשאר על השולחן שבת מאז סיום הסעודה עד עתה בקבוק יין חצי מלא סגור בפקק שעם. ורוצים לדעת אם היין הנשאר בבקבוק מותרת בשתיה.

קביתא... שלא דנים הגנב אחר רוב אוכלסי העיר אלא אחר רוב הגנבים המצויים שם, ויכול להיות שרוב העיר גויים, אבל רוב הגנבים יהודים וה"ה להיפך. ומסתמא יהיה קשה בזמנינו לקבוע מי הם רוב הגנבים, אבל אה"נ בישוב שכל הדיירים הם בני אומנות המתפרנסים ברווח ובכבוד וסמוך ונראה יש כפר או ישוב של בני דודינו, שמה ודאי רוב הגניבות הם ע"י נכרים. ומאידך י"ל בישוב המוקף גדר שכמעט כל חדירה מבחוץ מתועד וידוע, גניבות ופריצות לבתים הם על דרך רוב בני הנוער מתוך הישוב ושמה הוי רוב גנבים יהודים.

וביין שבהמשך נ' להוכיח שאפי' אם הגנב גוי היין מותר, לא נאריך כ"כ בפרט זה.

ב. ואפי' על הצד שהגנב יהודי אם ניכר שפרץ לתוך הבית תוך כדי חילול שבת מבואר שהוא מחלל שבת, וע' יו"ד (סי' קכד סעי' ח וט) שמבואר שמומר יכול לאסור יין במגעו, וע"ש פת"ש (אות א) שהחת"ס נקט שמחלל שבת גם דינו כמומר שאוסר יין בנגיעה! ומחלל שבת אפי' לתיאבון הוי כעכו"ם, ומכיון שנידון זה מצוי בזמננו, ברצוני להביא כאן כמה מקורות חשובים בנידון, וגם זכור לי על מקרים שהוזמן מחלל

א. צריך לדון - אם יש לחוש שהגב היה גוי בעיר כאן בארץ ישראל שרוב התושבים יהודים.

ב. אפי' אם הוא באמת יהודי אם ניכר שהאופן שפרץ הבית שכרוך בו חילול שבת דאורייתא, א"כ אם י"ל גם על הצד שהוא יהודי היין אסור.

ג. אם בכלל בגנב חוששים ששתה או נגע ביין.

ד. אם ניכר שגנב לא היה בלחץ שמא יתעוררו דרואים שהקינחו הנשאר על השולחן ניכר שישב וטעם ממנו אם זה מוסיף חומרא בשאלה.

ה. עוד יש לדון בבקבוקי יין המצויים בזמננו שהפיו צר לא כמו חביות יין בזמן הקדום אם יש להקל שודאי לא נגע, רק שמא מזג לכוס, או במקרה הכי חמור שתה ישר מהבקבוק שהוא נגיעה בשפתיים אם בגלל כן הוא יותר קל!

ובעזה"י אגע בראשי פרקים של כל החמש נידונים האלו לאן הדעת נוטה.

א. לגבי הנידון הא. מי הוא הגנב בבחינת הלכתית - מבואר בגמ' ע"ז (דף ע.). "הנהו גנבי דסלקי לפומבדיתא ופתחו

שבת לסעודת שבע ברכות, ודקדקו בעלי השמחה לבשל כל היין לפני הסעודה. ויש לראות אם זה באמת נצרך.

בש"ת חת"ס יו"ד (ס' קכ) שנראה שנוקט בפשיטות שמחלל שבת בפרהסיא אוסר יין במגעו, וזה דלא כדנקט הוא עצמו בחידושו על השו"ע [שו"ע מהדורת פרידמן סי' קכד סעי' ח ד"ה ונאמן לומר...] שנוטה להתיר מגע מחלל שבת כיון שאינו חשוד על ע"ז ולא מאמין בע"ז ודאי אינו מנסך, וגם לאסור משום בנותיו לא מוכן דביתו ודאי מותרת לנו, ומסיים משום הכי השו"ע השמיט דברי רבינו יונה שאוסר מגע מחלל שבת. וגם השואל בשו"ת בנין ציון החדשות (סי' כג) הזכיר שרב אחד חלק עליו כשאסר מגע מחלל שבת יין במגעו, ומכ"מ הבנין ציון עצמו חולק רק הדגיש לדעתו רוב המחללי שבת בזמנו היו בבחינת תינוק שנשבה או "אומר מותר". והמיקל בכה"ג אין מזנחים אותו.

ובאמת הביאו הספרים כמה מקורות שברור שלדינא מחלל שבת בפרהסיא אוסר יין במגעו. כן נ' בהש"ך בנקודות הכסף (תחילת סימן קכד), וכן מבואר בשו"ת הריב"ש (סי' ד), ובשערי תשובה לר' יונה (ח"ג א קמב), ועוד כתב הבנין ציון שמדויק כן בשו"ת הרשב"א, והרב מאיר אריק בספרו מנחת פתים יו"ד (תחילת סימן קכז) הביא גם מספר האשכול שמחלל שבת בפרהסיא אוסר יין במגעו, רק העיר שכנ' נחלקו הראשונים אם אוסר גם בהנאה או רק בשתיה [ועי' עוד דעות בהאי ענין בספר דרכי תשובה (אות יב)]! רק עדיין אין להחליט שדינו של הגנב בסיפור שלנו

כעכו"ם מג' כיוונים שונים. מחלל שבת שדינו כעכו"ם הוא רק מחלל שבת בפרהסיא דהיינו בפני י' יהודים או דבר שהיה מפורסם לי' יהודים (עי' פ"ת יו"ד סי' ב אות ח וגליון מהרש"א שם), וא"כ אפי' חילל כאן שבת עדיין אינו מחלל שבת בפרהסיא, ולמאי שלא הוחזק, אינו נפסל ועומד על חזקתו. [הגנב האינו ידוע כאן, ואע"פ שגונב ממון ודאי החשוד לגונב אינו מוחזק לחלל שבת בפרהסיא, ואני לא יאריך בלהוכיח נקודה זו דהוא מפורסם בכמה מקומות]. שנית - אם רק חילל שבת באיסור דרבנן אינו מומר לעכו"ם להפרי חדש (עי' פ"ת הנ"ל), ויש לעי' אם סתירה במחובר לקרקע דרך קלקול, שבעיקרו הוי דאורייתא ורק פטור מצד מקלקל אם הוי כמחלל שבת בדאורייתא או בדרבנן. ומסתמא דרך המקובל לפרוץ בית הוי סתירה בצורה של מקלקל [אולם אם ניכר שהדליק נורה אין קולא זו שייכת] שלישית - יש צד שהוא תינוק שנשבה ואינו יודע כלל חומר דיני שבת, ותינוק שנשבה לא נעשה כעכו"ם ע"י חילול שבת^א וכבר כתב הרב יעקב עטלינגר בעל הערוך לנר שבזמנו כבר הרבה ממחללי שבת בפרהסיא הוי בגדר תינוקות שנשבו.

ולענין אם בגנבה בכלל חוששים שנגע הגנב ביין, מבואר ברמ"א (סי' קכט סעי' יא בהגה) שכל שלא רואים ריעותא ביין לא חוששים שנגע, וזה לשונו באמצע ההגה "דסתם גנב אינו לוקח יין" וכל דברי המחבר שם שמדבר על רוב גנבי עכו"ם או יהודים מדובר כשיש ריעותא ביין שיהודי הניח חבית סתומה ונמצא עכשיו פתוח.

ורק בציור שרואים שינוי ביין יש חשש יי"נ,

א. [ולכאורה יש קצת רגלים לדבר שלא קיבל חינוך תורני מזה שירד לעולם הגניבות].

שהרשב"א בשו"ת (ח"ה סי' קכ הובא בבית יוסף סוף סימן קכח) חולק שכל הגוי שמתייחד עם היין לזמן קצר בלי השגחה חוששים שנגע אפי' לא רואים שום ריעותא, הרמ"א פסק כהמרדכי שלא חוששים.

ונקודה האחרונה הוא שבציור שלפנינו אין שום סיבה לומר דהיה נגיעה ביין ביד, רק אולי שפך ממנו לכוס.

ואם נאמר שהגוי עירה מן היין בתוך הבקבוק לכוס, השו"ע (סי' קכה, א) אסר היין הנשאר בתוך הבקבוק משום "ניצוק חיבור", והרמ"א שם הביא י"א שאין איסור ניצוק חיבור ליין זה שהוערה מן הבקבוק, וסיים "ומכ"מ יש להחמיר אם לא בהפסד מרובה". והש"ך (שמה, אות א ואות ב) האריך לתמוה על פסק הרמ"א למה החמיר כ"כ, דבזמננו שאין הגויים מנסכים הרמ"א היקל בסימן קכד שכל יין שרק אסור בשתיה בזמן הגמ' (ולא בהנאה) בזמננו מותרת אפי' בשתיה בהפסד מועט. ומסיק דהרמ"א רק כתב פסק זה למקום שהגויים עדיין מנסכים יין או עובדי ע"ז בניסוך, וא"כ לדינא כיון שרואים שאפי' ודאי מזג הגנב יין מהבקבוק לכוס, הנשאר בבקבוק מותר במקום הפסד², א"כ בספק מזג ודאי יש מקום להקל בשופי, ובפרט שמדובר בספק איסור דרבנן, אבל אם ניכר ששתה ישיר

וא"כ כאן שהבקבוק נראה בדיוק כמו שהונח אתמול בלילה, אין חשש. וא"כ ברור לרמ"א היין מותר בשתיה.

והיה מקום לומר שבכלל אין חשש, כי כיון שנכנס לבית שניכר שדיירי הבית ישנים באותו עת בבית, יש בו "מירתת" שהוא בלחץ ואין לו "פנאי" לנסך (ליגע ביין) וגם בזמן הגמ' שהיה לגויים ענין ותאוה לנסך כי זה היה עבודה חביבה להם לע"ז, ומכ"מ אמרו בכולשת שנכנס לעיר בזמן מלחמה אפי' חביות פתוחות מותר דאין להם פנאי לנסך, וכש"כ בזמנינו שאין לעכו"ם או מומר שום ענין לנסך, וכל הנידון הוא רק על נגיעה דרך מקרה ביין, ודאי י"ל שאין חשש, והשו"ע גופיה (שם סעי' יא) משמע רק כשמצא שהגנבים פתחו חביות ולא בסתם פריצה לאוצר היינוות שלו, וא"כ בסתם בקבוק שידוע שאין בו כסף ופשוט שלא חיפש שם כסף, אין אפי' שאלה, כי למה גנב יגע בזה ולא בשביל זה נכנס.

וא"כ כ"ל השאלה רק מעוררת אם ניכר שישב הגנב לטעום מהמטעמים שנשארו שם בשולחן, וליבו היה בטוח שהשינה של הבעל הבית היה "משובחת" ולא פחד ליבו ואולי גם שתה מן היין. רק בזה חזרנו להרמ"א שלא חוששים כלל שהגוי נגע כל שלא רואים ריעותא³. ואע"פ

ב. אולם בביאור הגר"א מבואר דההיתר של היין בנכנסו גנבים למקום היין, ואין ריעותא ביין דמותרת הוא משום דגנבים מירתת, ודמי לסוגיא של בולשת הנכנס לעיר דאין פנאי לנסך, ודלא כשו"ת הרמב"ן הובא בב"י דהסוגיא של גנבי לא דומה לבולשת, ודרך הגנבים לשתות מן היין.
ואם נאמר כהגב' זו יש לע' אם ניכר מתוך מעשיו שהגנב לא היה בלחץ ולא מירתת כגון שרואים שהגנב יושב וטעם מן האוכל שנשאר בבית, יש לצדד לאסור היין, דבכי האי גוונא מוכח שהגנב הזה נהג כרמב"ן. ועלה בדעתי שעדיין יש לצדד להיתר, דכמו שהרמ"א פסק דכשיש ריעותא במקצת חביות דאין לאסור שאר החביות דלא מחזיקין ריעותא מחפץ לחפץ כמו כן פה אין להחזיק ריעותא מן "האוכל" שאכל ממנו הגנב להיין שלא ניכר בו ריעותא, אבל נ' שזה אינו דכאן לומדים מ"האוכל" למצב רוחו של הגנב שלא היה מירתת, ולא שמחזיקים ריעותא מחפץ לחפץ. ואם הגנב לא היה בלחץ יש לחשוש ששתה מהיין. וצ"ע!
ג. וכן ראיתי שפסק החכמת אדם (כלל עז, א) כהש"ך שמותר במקום הפסד.

מהבקבוק הנשאר בפנים ודאי נאסר, דאנן פוסקים ששייך ניסוך בשפתיים. עי' סי' קכד סעי' יא שגוי אוסר היין הנשאר ע"י שתיה דנגיעת פיו הוי כמו מגע, ע"ש היטב!

לסיכום:

כשאיש זר מתייחד עם יין אנו אמורים להכריע דין היין ע"י הכרעת מי זה "הפלוגני" וזה מבוסס על רוב, אם רוב גנבי פה יהודים או גויים. ולפעמים קשה לברר מי הם הרוב, ומכ"מ בציור שפתחנו כאן "שגנב נכנס" היין בין כך מותר, דהרמ"א פסק מפורש שבגנב לא חוששים שנגע ביין, והיין מותר בשתיה.

אם יש רגלים לדבר שנגע באוכלים אחרים על השולחן להרמ"א הפשטות דהיין מותר, כי עדיין אין ריעותא ביין ויש מקום לומר שלפי הגר"א היה נאסר, ומכיון שמדובר בחשש "ניצוק" ליין שנאסר מדין כוחו של נכרי, יש להקל בכל ענין אפי' אם הפסד מועט, כי יש מתירים היין בכל ענין אפי' ודאי מזג מהבקבוק.

אם ניכר שודאי שתה בפיו מהבקבוק היין נאסר בשתיה. ואם ניכר שמזג לכוס, להש"ך עצמו וכן דעתו בדעת הרמ"א מותר במקום הפסד [והרמ"א בפנים רק התיר ניצוק בהפסד מרובה]!



הרב אברהם ישעיהו קשש
מח"ס 'קובץ מיסודות הש"ס'

מיסודות מסכת מועד קטן^א

חול המועד

ציון קברות

היזק שאינו ניכר

ברית כרותה לשפתים

אבלות

הלכה כדברי המיקל באבל

הספד

קבורה

[נספח: ליקוט בענין אי יש לחוש בלימוד מס' מו"ק והל' אבלות]

חול המועד

וכפשטות הסוגיא בחגיגה (יח). דמייתי כמה
בריייתות דילפי מקראי^ב, או דאסור מדרבנן^ג
וקראי אסמכתא בעלמא הן [אמנם מה"ט

נחלקו הראשונים האם איסור עשיית
מלאכה בחוה"מ הוא מה"ת^ד ג,

א. ערכים חדשים שלא נדפסו עדיין בספר 'קובץ מיסודות הש"ס'.
ב. [הצעת השיטות דלהלן ע"פ ביאורו"ל (ר"ס תקל) וס' שמירת המועד כהלכתו (רפ"א): כ"ה ש' רש"י (מו"ק
יא: ד"ה אלא, מכות כג. ד"ה את המועדות, וסנהדרין צט. ד"ה מועדות), רי"ף (כ"כ הטור סי' תקלו בשמו,
והיינו מדהעתיק הבריייתא של הגמ' בחגיגה ולא העיר ע"ז כלום, אך הבי"כ כ' שאינו יודע מה ההכרח דיתכן
שהרי"ף העתיק זאת אע"פ שהוא מדרבנן וקרא אסמכתא בעלמא), רמב"ן (ע"ז כב. ופסקי הל' חוה"מ) רבינו
יונה (שע"ת ג, יא ואגרת התשובה אות לח), רשב"א (בע"ז שם והו"ד בנמו"י ריש מו"ק, ביצה ט. ושו"ת
ח"ה סי' רטו), ריטב"א (ריש מו"ק, סוכה מ. עירובין צו). תוס' רבינו אלחנן (ע"ז שם), ס' החינוך (מ' שכג),
או"ז (הל' תפילין סי' תקפט) תלמיד הרשב"א (ריש מו"ק), ס' המנהיג (הל' דבר האבד ומותר בחוש"מ),
שאלות (שאלתא קצ) אשכול (הל' מו"ק), רי"ן גיאות (הל' חוה"מ) רשב"ם (פסחים קיח). שבלי הלקט
(סי' רכ), וכן הביא היראים (סי' דש) בשם רבותיו (ואיהו גופיה מספ"ל שם וכן בס' תיח, וכ' דהטיית לבבו
נוטה שזה מדרבנן), בה"ג (ע"פ הביאורו"ל).

ג. וכ"מ במו"ק (יא: דחוה"מ חמיר מאבילות משום שחוה"מ הוא איסור מה"ת [ותוס' דחו דהכוונה דחמיר
משום שיש לו אסמכתא מה"ת]. וע"ע בע"ז (כב.) שמבואר שיש בזה איסור דלפני עיור [וזה תליא בנידון
הראשונים אם איסור לפני עיור הוא רק באיסורים דאורייתא או גם באיסורים דרבנן].

וע"ע תמורה (יד: דילפי' מקרא להתיר הקרבת נדרים ונדבות בחוה"מ, וע"ע כריתות (ט.) דלת"ק גר תושב
עושה מלאכה בשבת כישראל בחוה"מ [הוכחות הטו"א (חגיגה יח.), וע' במנח"ח (שכג, ג) מה שהשיב ע"ז].
ד. ע"ש דל' יאשיה ילפי' מ"את חג המצות תשמור שבעת ימים". לר' יוחנן ילפי' בק"ו ומה ראשון ושביעי
שאינן קדושה לפניו ולאחריהן אסור בעשיית מלאכה, חוש"מ שיש קדושה לפניו ולאחריהן [ונאמר בהן
מקראי קודש] אינו דין שיהא אסור בעשיית מלאכה. לר' יוסי הגלילי ילפי' מ"ביום הראשון מקרא קודש

במעשה הדיוט. ג. לצורך אוכל נפש ומכשיריו אפי' במעשה אומן. ד. צרכי רבים. ה. לפועל שאין לו מה יאכל. ו. לצורך מצוה. ז. לצורך מת. ונראה דגדר ההיתר בכל זה הוא בגדר 'הותרה', ומה"ט מותר לרבות בשיעורין", וכן מותר לעשות מלאכות אפי' כשהיה אפשר לעשותן לפני המועד, וא"צ לחזר אחר גוי שיעשה המלאכה^ט. אמנם יש לחקור בזה אם מ"מ יש 'סיבת איסור' אלא שהצורך מתיר את האיסור, או"ד דבאופן שיש צורך ליכא סיבת איסור כלל.

דאיכא אסמכתא מקרא חמיר טפי מסתם איסור דרבנן. והרמב"ן הטיל פשרה שמלאכה שאינה לצורך המועד ואינה דבר האבד אסורה מה"ת, אך מה שאסור לצורך המועד במלאכת אומן או בטירחא יתירה אסור מדרבנן.

ונפק"מ בכל זה אם יש להחמיר בספק, וכן אם יש איסור הנאה ממלאכת חוה"מ שנעשתה באיסור.

והנה ישנם כמה מיני היתרים במלאכת חול המועד: א. בדבר האבד. ב. לצורך המועד

כל מלאכת עבודה לא תעשו - שבעת ימים תקריבו אשה לה". לר"ע ילפי' מ"אלה מועדי ה' אשר תקראו אותם מקראי קודש" - קדשהו מעשיית מלאכה נולדאשון ושביעי לא אצטריך דכבר כתיב בהו "שבתון", הא אין הכתוב מדבר אלא בחוש"מ. ותניא אידך דילפי' מ"ששת ימים תאכל מצות וביום השביעי עצרת לה' אלקיך" מה שביעי עצור אף ששת ימים עצורים, ועוד כתיב "וביום השביעי עצרת" ואין ששה ימים עצורים, - הא לא מסרן הכתוב אלא לחכמים לומר לך אי זה יום אסור ואיזה יום מותר, אי זו מלאכה אסורה, ואי זו מלאכה מותרת.

ועי' במנח"ח (שכג, ג) שדן שיש נפק"מ בין הילפותות [לשיטות הראשונים דהוי ילפותא גמורה] אם לוקין ע"ז, ואם נשים חייבות בזה - דזה תליא אי הוי עשה או לא.

ה. ר"ת וריב"א (בתוס' חגיגה יח.), רמב"ם (רפ"ז מהל' יו"ט ע"פ הרמב"ן ריב"ש ומ"מ, ודלא כקר"א ריש מו"ק ודברי אמת קו' דברי סופרים קד.), רא"ש (ריש מו"ק), סמ"ג (ל"ת עה), יראים (סי' דש ותיח - אמנם לא פסיק"ל הכי), פסקי הר"ד וריא"ז, בה"ג (ע"פ השלט"ג), ריבב"ן ר"י מלוגיל ושיטה לתלמיד הר"י מפאריש (ריש מו"ק), תשב"ץ (ח"ב סי' ר"י), מרדכי (סי' תתלה)

ו. בליקוטים למו"ק, והור"ד במ"מ ונמו"י (שם), ועי' ברמב"ן (ע"ז כב.) שכ' שמה"ת אינו אסור אלא במלאכת עבודת הקרקע וכיצ"ב שטירחתן מרובה, ויל"ע.

ז. עי' ספק הגמ' (ד:;) והרמב"ם (פ"ח מיו"ט ה"ג) פסק לקולא, וביאר המ"מ דהרמב"ם אזיל לשיטתו דאיסור מלאכה בחוה"מ הוא מדרבנן וממילא ספק דרבנן לקולא, וכ"פ השו"ע (תקלזו), ובמשנ"ב (סקכ"ה) כ' דנכון להחמיר בזה דיש פוסקים שמחמירים בזה, וציין בשעה"צ (סק"כ) לנמו"י ורי"צ גיאות, והשעה"צ הניח בצ"ע אי תליא בפל' אם איסור חוה"מ הוא מדאורי' או מדרבנן.

וע"ע בהערות הגריש"א (שם), וע"ע בביאורו"ל (ר"ס תקלז) שהביא נידון הפוסקים בדין ספק דבר האבד. ח. דהא לא גרע מדין יו"ט דמותר לרבות בשיעורין, ומבואר בר"ן (ביצה יז.) דהיינו משום שזה הותרה. וע"ע במו"ק (יב:) דפליגי תנאי אם מותר להערים ולטחון יותר מצורך המועד.

ט. כ' האשל אברהם (בוטשאטש, תקלז, א) וז"ל בדבר האבד שמותר משמע שגם כשיש לפניו גוי לעשות על ידו יכול לעשות בעצמו, כי כיון שהותרה המלאכה הותרה, ואי"ז כדחיה שמחוייבין להדר אחר יותר נכון רק הוא היתר גמור, ומ"מ נכון לעשות ע"י גוי כשאפשר בקלות, שהרי גם בפיקו"נ שהותרה בשבת ומוטל להזדרז עושים ע"י גוי וצלע"ע. ע"כ.

אך עי' פמ"ג (משב"ז תקלג, ב) שצייד בדבר האבד אם יכול לעשותו ע"י עכו"ם אסור לעשותו ע"י ישראל, וצ"ע. ועי' ביאורו"ל (סו"ס תקלז) שכ' בשם הלבוש לענין שכירות פועלים לדבר האבד דיש לחזר אחר עכו"ם, ומבואר דבסתם דבר האבד א"צ לחזר אחר עכו"ם.

י. הנה תוס' (חגיגה יח.) הק' על ש' רש"י וסייעתו שחוה"מ אסור במלאכה מדאורייתא, דהיכן מצינו איסור דאורייתא שמקצתו אסור ומקצתו מותר. ותמה הטו"א דהא גם ביו"ט אשכחן שאיסור מלאכה דאורייתא

ויל"ד בזה עוד ע"פ מה שיש לדון בעיקר גדר וטעם איסור עשיית מלאכה בחוה"מ, דלשון הרמב"ם (רפ"ז מיו"ט) הוא- "חולו של מועד אע"פ שלא נאמר בו שבתון הואיל ונקרא מקרא קודש והרי הוא זמן חגיגה במקדש אסור בעשיית מלאכה, כדי שלא יהיה כשאר ימי החול שאין בהן קדושה כלל". ובירושלמי (מו"ק ב, ג) אי' שאסרו לעשות מלאכה בחוה"מ כדי שיהו אוכלין ושותין ויגעין בתורה. ובגמ' (ב: ויג.) אי' דגדר האיסור מלאכה בחוה"מ הוא משום טירחא, וביאר הריטב"א שאסרו המלאכות במועד כדי שלא למעט בשמחת הרגל, ולפיכך התירו כל שהוא צורך המועד או דבר האבד כדי שלא יהיה דואג וימנע משמחת יו"ט.

ועפ"ד הגמ' הנ"ל שיסוד האיסור בחוה"מ הוא משום טירחא, יש לחקור אם רק זהו גדר האיסור ואסור לטרוח אפי' בדבר שאין בו משום מלאכה כלל"א, וכן לאידך גיסא אפי' מלאכה גמורה שאין בה טירחא מותר, או"ד כל דברי הגמ' הם רק טעם לאיסור אך גדר האיסור הוא עשיית מלאכה, ולפי"ז אפי' עשיית מלאכה בלא טירחא אסור².

ציון קברות

מקור הדין- הסוגיא במו"ק (ה.) אמר ר"ש בן פזי רמז לציון קברות מן התורה מניין כו' וע"ש דמייתי ט' מקורות מפסוקי התנ"ך, ובתוס' (ד"ה הא) מבואר דעיקר הדין הוא מה"ת מהלכה למשה מסיני ואסמכוה

לצורך או"נ. ויל"ב בכוונת תוס' דביו"ט ליכא כלל סיבת איסור במלאכת אוכל נפש דל"ה מלאכת עבודה אלא מלאכת הנאה וכמש"כ הרמב"ן והמ"מ (עי' במש"כ בערך אוכל נפש), משא"כ בחוה"מ כשעושה מלאכה של דבר האבד יש סיבת איסור אלא שהצורך מתיר את האיסור. ובדעת רש"י אפ"ל דסבר שגם בחוה"מ הגדר הוא דליכא סיבת איסור כלל, דמסרן הכתוב לחכמים לקבוע איזה מלאכות אסורות כדי שלא יהיה כשאר ימי החול שאין בהם קדושה (- כדברי הרמב"ם) או כדי שלא ימנע משמחת יו"ט (כדברי הריטב"א), ואיזה מלאכות מותרות שאינם בכלל האיסור כלל.

ומדברי האשל אברהם (שהו' לעיל בהערה) שכ' שאע"פ דהוי בגדר הותרה מ"מ נכון לכתחילה לעשות ע"י גוי כשאפשר בקלות, נראה שלמד דיש סיבת איסור.

יא. בדין זה נסתפקו תוס' (יב:) וז"ל "וצריך עיון אי טרח בלא מלאכה אסור כי היכי דאסירי בפרקמטיא ולקמן בשמעתין (יג.) אמר מועד משום טירחא ולא טירחא הוא, ושמא היינו דוקא בדבר שהוא מלאכה" ע"כ, אמנם לקמן (יט.) כ' תוס' בפשיטות שאסור אפי' טירחא בלא מלאכה, וכן מבואר בסוגיות ובפוסקים, ולדוגמא: תנן (יג.) אין מפנין מבית לבית, ופי' הנמו"י דהוא משום טירחא (וכן עי' בשו"ע ומשנ"ב ר"ס תקלה), וע"ש (בע"ב) דתנן שמתיר לחפות על הסחורה שלא תפסד, ומבואר בפוסקים דההיתר הוא רק משום דבר האבד אך בלא"ה אסור (עי' סי' תקלה). אי' בגמ' (יב.) דאין מרביעין בהמה בחולו של מועד, ומבואר בראשונים (עי' נמו"י ריטב"א מאירי וכ"כ הבי" ס' תקלו) דהוא משום טירחא [ואמנם לש' רש"י הוא "משום דעביד מלאכה בחוש"מ", אך הבי"א הביאו ופי' דהיינו משום טירחא]. אך מושיבין תרנגולת על ביצים לגדל אפרוחים (עי' פסחים נה:). וע"ע שער המועדים (פ"ב ס"ט). וצ"ב לפי"ז במה נסתפקו תוס'.

יב. בדין זה האריכו אחרוני זמנינו לדייק מדברי הראשונים והפוסקים לכאן ולכאן (עי' חוט שני חוה"מ פ"א, ס' שמירת המועד כהלכתו במילואים סי' ב, שער המועדים פ"ב ס"ג ובמילואים סי' ד, וע"ע ציונים בפסקי תשובות ר"ס תקל).

ועי' בתשו' הרדב"ז (ח"ב סי' תשכז) שנראה שדין זה תלוי בפלוגתת הראשונים אי מלאכת חוה"מ אסורה מה"ת-דלפי"ז כל המלאכות אסורות אפי' בלא טירחא, אך אם האיסור הוא מדרבנן לא אסרו אלא מלאכה שיש בה טירחא.

היזק שאינו ניכר

(עיקר) הסוגיא בגיטין נ"ג, ומוזכר גם שם מא. מד: מו"ק יג. ב"ק ה. ובכורות לה.)

פליגי אמוראי בדין היזק שאינו ניכר, לחזקיה שמיה היזק, ולריו"ח לאו שמיה היזק אלא קנסו את המזיק במזיד, כדי שלא יהא כ"א מזיק חבירו בהיזק שאינו ניכר ואומר פטור אני.

מהו היזק שאינו ניכר - א. ברש"י (גיטין נג. ומו"ק יג. ד"ה היזק) והרמב"ם (רפ"ז מחובל ומזיק) מבואר דהיינו שגוף הדבר לא נשתנה ממה שהיה בטעמו וריחו.

ב. בתוס' (ב"ק ק: וב"ב ב:) מבואר דהיינו שאין ניכר מהדבר האיסור [כגון בשרץ שנוגע בפירות שאין ידוע לכל אם הוכשרו הפירות^ג], אך אם ניכר שהדבר אסור אע"פ שאין שינוי בגוף הדבר חשיב היזק ניכר [כגון בגפנים בשדה שרואים שזה כלאים].

ג. יש שר"ל דהיינו היזק רוחני שהוא רק לעמ"י ולא לאומות העולם, שהוא אינו דומה ל"מכה בהמה ישלמנה"ד.

ויל"ד ע"פ הגדרות אלו בהיזק שע"י חיידקים שאינם נראים^{טו}.

אקרא (וכ"כ בשיטה שם ובקרי"ס פ"ח מטומאת מת), אך בתוס' בב"ב (קמז.) מבואר שלמדו שזה דין דרבנן (ע"פ הגמ' בנדה נו: והערול"נ שם כ' דיל"פ שרבנן גילו שכ"ה הדין מהלל"מ. והריטב"א (מו"ק שם) כ' דאפי' אם זה מדרבנן מ"מ ודאי זה ענין גדול ושמירה רבה וא"א שלא יהא רמז לזה בתורה.

טעם הדין - הנה בגמ' שם מבואר דהוא משום הטומאה שלא להפסיד הטהרות, ולפי"ז לכאור' אי"ז שייך בזה"ז שאין טהרות (וכן ע"ש ברש"י ד"ה מצינים, ובב"ב נח.). אמנם הראשונים (רי"ף ורא"ש) הביאו דין זה להלכה והיינו משום שהכהנים לא יטמאו (וכ"כ הרמב"ם פיה"מ מע"ש ב, א, והשו"ע או"ח סי' תקמד, וכן עי' רש"י ב"מ פה: (וע"ע בזה בשו"ת בנין ציון סי' קיט).

ג' מיני ציון - עי' בס' גשר החיים (ח"ב פכ"ה להגרי"מ טוקוצינסקי זצ"ל) שהעלה דיש ג' מיני ציון: א. בשביל חשש טומאה וכנ"ל. ב. מצבה על הקבר לסגולת הנפש. ג. מה שבונים בנ"א לכבודו לזכרו של המנוח שישאר שמו לזכרון בין החיים [וע"ז קאי הא דאי' בירושלמי (שקלים ב, ה) דאין עושין נפשות לצדיקים], ע"ש.

^{וידוע} שדעת החזו"א להחמיר בכל זה, ובפרט מפני שהעם מזלזלים בעשיית מלאכות בחוה"מ לכן צריך להחמיר בהם יותר.

^{יג.} ולפי"ז נמצא שבמטמא משקין שא"צ הכשר או פירות רטובים שניכר שהוכשרו הוי היזק ניכר, והעירו אחרונים על תוס' דלא משמע שיש חילוק.

^{יד.} כן הובא בחשוקי חמד (ב"ק ה.) בשם מרן הגרי"ש אלישיב זצ"ל בשם השביבי אש (עמ' סד - להג"ר משה שמואל גלאזנר זצ"ל בעל ה'דור רביעי' ע"ש שהיה הגין הראשון של החת"ס), וע"ש שביאר עפ"ז שפלו' חזקיה וריו"ח היא בגדר איסורי התורה אי הוי איסורי חפצא או גברא, ויל"ע אם הכוונה בעיקר דהוי היזק רוחני או העיקר הוא שהנזק רק לישראל ולא לגוי, ונפק"מ באיסור דשייך גם לגוי מדין ז' מצוות ב"נ, וע"ע בשו"ת מנחת שלמה (ח"א סי' פח) שג"כ ביאר גדר זה בדברי הרמב"ם והראשונים שחולקים על תוס' וסוברים דכלאי הכרם חשיב היזק שאינו ניכר.

^{טו.} כן דן בחשוקי חמד (שם), וכ' שלדעת רש"י והרמב"ם ילחס"ת דלכאור' צורת החפץ לא השתנתה, אך יל"ד

ברית כרותה לשפתים

א' במו"ק (יח. והוזכר גם בסנהדרין קב.). דברית כרותה לשפתים, וילפי' לה מהא דכתיב "ויאמר אברהם אל נערי שבו לכם פה עם החמור ואני והנער נלכה עד כה ונשתחוה ונשובה אליכם" ואיסתייעא מילתא דהדור תרוייהו. והק' תוס' דהיכי ילפי' מהתם הא דילמא שאני מדה טובה דמרוכה על מדת פורענות, וטפי הו"ל לאתויי הא דאמרי' בברכות (יח.) לעולם אל יפתח אדם פיו לשטן שנאמר "כמעט כסדום היינו" ואהדר להו נביא "שמעו דבר ה' קציני סדום", והיינו דתוס' למדו דתרוייהו הוו ענין א'. אך המהרש"א תי' דב' עניינים הן, דהא ד'אל יפתח פיו לשטן' הטעם הוא כמ"ש כ בעיון יעקב שלא יתן פתחון פה לשטן לקטרג ולומר הודאת בע"ד כק' עדים דמי ולא נשאר

הביאור בהא דלאו שמיה היזק- הנה לפי חזקיה דהש"נ שמיה היזק, לכאור' הביאור הוא דגדר נזק תלוי בהפסד השוויות של החפץ ולא בהפסד צורת גוף החפץ. ויל"ד בדעת ריו"ח דהש"נ לאו שמיה היזק מהי סברתו, ויל"ב בכמה אנפי:

א. החסרון הוא במעשה הנזק, דלא חשיב שהזיק את החפץ בידים אלא ההיזק רק יוצא בעקיפין מתוך מעשיו^ט.

ב. החסרון הוא בתוצאת הנזק, והיינו דלא חשיב נזק אא"כ מפסיד את גוף החפץ ולא את השוויות^י.

ג. דיכול לומר הרי שלך לפניך כשומר וגולן שא"צ להחזיר את שוויות החפץ אלא את גוף החפץ, ואפי' שיש כאן מעשה ותוצאה של נזק גמור^ט.

דכיון שבמציאות יש חיידקים לא אכפ"ל במה שאינם נראים וחשיב שבאמת נשתנה הדבר, ועוד דאפשר לראות ע"י מיקרוסקופ. ולדעת התוס' אם אין דבר המוכיח שיש שם חיידקים הוי היזק שאינו ניכר, אך אם זה דבר סטירלי שפתחו הר"ז נחשב ניכר. ולגדר הג' חשיב היזק ניכר דזה היזק מציאותי גם לאומות העולם. וע"ע בס' משברי ים (שומרים סי' כד) שהאריך בזה.

הז. כן מבר' בקושיית הרמב"ן (ק' דינא דגרמי ד"ה עתה הוקשה) שהק' לפי מאי דקיי"ל כר"מ דדאין דינא גרמי א"כ מ"ט קיי"ל דהיזק שאינו ניכר לאו שמיה היזק, ועפ"ז הוכיח שחייבא דגרמי הוא באמת רק קנס דרבנן כמו הש"נ שמעיקר הדין פטור ומדרבנן קנסוהו. וממה שהרמב"ן השוה את ב' הדינים זל"ז מבורא שלמד דגם בהש"נ החסרון הוא כמו בגרמי שהמעשה נזק לא נעשה בידים ממש.

יז. הרמב"ן (שם בד"ה והנך פירכי) דוחה הקושיא הנ"ל (בהערה) וז"ל "הוי יודע שר"מ סבור שהגורם היזק אע"פ שלא עשה מעשה בידים חייב והיינו דינא דגרמי, אבל מי שלא גרם היזק לא חייב ר"מ, ולפיכך המטמא והמדמע והמנסך וכל היזק שאינו ניכר פטור מן הדין, לפי שאין היזק לא מחמת גרמתו ולא מחמת מעשיו", והיינו שזה גופא דוחה הרמב"ן דלא דמי לגרמי, דבגרמי החסרון הוא רק במעשה המזיק אך יש תוצאה של נזק, משא"כ בהש"נ החסרון הוא שאין תוצאה של נזק. וע"ע בלשון הרמב"ן (שם ד"ה כללו של דבר).

יח. ולפמשנת"ל מהשביבי אש מתבאר שגם חזקיה סובר כן, אלא דס"ל שכל איסורי התורה הוו איסורי חפצא ולכן נחשב שמזיק את גוף החפץ [וכן ע"י בשע"י (ש"א פ"ט) דאיסוריה' הוי כסם המות ממש אפי' שכשאוכלו ה"ה ערב לחכין], וריו"ח חולק שאיסורי התורה הויין איסורי גברא ולכן ל"ה היזק בגוף החפץ אלא רק כאריא דרביע עליה.

יט. כן חידש השער משפט (כה, ד) שאם בתחילה הזיק הש"נ ואח"כ הזיקו היזק גמור חייב, כמו בגולן שיכול לומר הש"ל ואם מאבד את החפץ חייב, וה"נ בהש"נ יש בעצם סיבת תביעה על הנזק אלא שיכול ליפטר ע"י השבת הבעין.

אך האמרי בינה (חו"מ דיינים סי' לג) חלק ע"ז דשאני הש"נ דל"ה מזיק כלל ע"ש, וכן ק' מהלשון "לאו שמיה היזק" דמשמע שהחסרון הוא בשם הנזק ולא שיכול ליפטר מהתשלומין.

מקום למידת הרחמים להאריך אפיים, ולכן זה שייך רק בענין של פורענות ורעה, משא"כ 'ברית כרותה לשפתים' הטעם הוא דהוי כעין נבואה היוצאת בשגגה - ניבא ואינו יודע מה ניבא, ובוה לא שייך לחלק בין מדה טובה לרעה.

ועי' בחינוך (מ' רלא) על הל"ת שלא לקלל א' מישאל שיש כח בדברי פי האדם ואפי' בהדיוט לעשות רוע במקולל ותדביק בו המארה והצער, וכעין אמרם 'ברית כרותה לשפתים', וביאר בזה כי בהיות הנפש המדברת שבאדם חלק עליוני, וכמש"כ "ויפח באפיו נשמת חיים" ותרגם אונקלוס "לרוח ממללא", נתן בה כח רב לפעול אפילו במה שהוא חוץ ממנה, וע"כ ידענו ונראה תמיד כי לפי חשיבות נפש האדם ודבקותה בעליונים כנפש הצדיקים והחסידים ימהרו דבריהם לפעול בכל מה שידברו עליו, וזה דבר ידוע ומפורסם בין ידועי דעת ומביני מדע, ע"ש עוד.

ובשיטה על מו"ק (לתלמיד הר"י מפריש) פי' דמלאך החובל אל מקום אשר יפנה האדם דבריו שמה ירשיע².

אבלות

המקור - נחלקו הראשונים אם דיני אבלות הוו מדאורייתא או מדרבנן:

א. כל ז' ימי האבלות מדאורייתא - כ"ה שי' מקצת רבנותא (הו"ד ברי"ף ורא"ש סופ"ב דברכות וכ"ה בשלט"ג שם בשם רב האי וגאונים), ומקורם דכתיב (ויחי ג, י) "ויעש לאביו אבל שבעת ימים", וכן אי' בירושלמי, אלא דהתם דחינן דאין למדין דבר קודם מתן תורה³, והירושלמי מביא מקורות נוספים לאבילות ז' מה"ת⁴.

ב. יום ראשון הוא דאורייתא - [וכ' הראשונים דהיינו דוקא כשהוא יום המיתה והקבורה] ושאר הימים הם מדרבנן⁵ - כ"ה שי' הרמב"ם (רפ"א מאבל, סה"מ מ"ע לז) רי"ף (פ"ג דמו"ק וסופ"ב דברכות) בה"ג (הל' אבל סי'

ב. ועי' בן יהודע (ב"ק ל.) שפי' דזהו הא דאמרו 'האי מאן דבעי למהוי חסידא לקיים מילי דנזיקין', והיינו להשמר במילים היוצאים מפיו שלא יגרמו כל נזק, וע"ע בס' שדה צופים (מו"ק שם) שהביא כמה מעשים נוראים שארעו עי"ז.

בא. כן מבואר ברמב"ם (ריש הל' אבל) ובתוס' (מו"ק כ.) שהירושלמי דוחה את המקור הנ"ל, אמנם ע"ש בפני משה שביאר דהירושלמי משני קו' זו דאשכחן מ"ד דילפי' מקודם מתן תורה, וע"ע במד"ר (ויחי ק, ז) דאיכא מ"ד דיליף מהפס' הנ"ל ולא דחה.

בב. ובקיצור: **א.** "ופתח אוהל מועד תשבו יומם ולילה שבעת ימים ושמרתם את משמרת ה'" - כשם ששימר הקב"ה את עולמו שבעה דכתיב "ויהי לשבעת הימים ומי המבול היו על הארץ", כך אתם שמרו על אחיכם שבעה. **ב.** "כי שמן משחת ה' עליכם" כשם שנתרויים בשמן המשחה כל ז' כך שמרו על אחיכם כל ז'. **ג.** "אל נא תהי כמת... תסגר" - מה ימי המת ז' אף ימי הסגר ז'. ד. "ויתמו ימי [רמז לז'] בכי [ב' ימים] אבל [שלושים] משה" ויש מ"ד שמחליף הו' לבכין. ה. "והפכת חגיכם לאבל" - מה ימי החג שבעה אף ימי האבל שבעה. ו-ילפור' זו אי' גם בבבלי (מו"ק כ.).

ובקרבן העדה שם פי' דגם הירושלמי סובר דאבלות דרבנן, אלא דאי לאו דמצאו חכמים סמך מן המקרא לא היו מתקנים.

בג. הראשונים דנו בזה בכמה סוגיות ונכתוב מעט: הראשונים הק' מהגמ' בכתובות (ד.) שאם היה טבח טבוח ויינו מזוג ומת אביו של חתן או אמה של כלה מכניסים את המת לחדר ואת החתן וכלה לחופה ונוהג ז' ימי המשתה ואח"כ נוהג ז' ימי אבלות, וק' דאם אבלות יום ראשון הוא מה"ת היאך מותר לדחות זאת מחמת שמחת המשתה, ותי' הראשונים (שם) בכמה אנפי: **א.** דהתם אין קוברין את המת עד למחר ובכח"ג הוי רק מדרבנן [ומה שמותר להלין את המת, משום שזהו כבודו של מת שלא יתבזה בנו חתונתו] (רשב"א).

בפועל^כ. וכע"ז ביאר האבהא"ז (ריש הל' אבל) בדעת הרמב"ם שביום ראשון קודם הקבורה יש רק אבלות בלב בלא דיני אבלות בפועל ואחרי הקבורה חלים דיני ניהוג האבלות^כ.

הנפק"מ שיל"ד ע"פ השיטות הנ"ל: א. בספק אבלות דאורייתא אי אזלי לקולא^כ. ב. במת ביו"ט שני של גלויות וקברוהו בו ביום אם נוהג אבלות באותו יום (עי' שו"ע ורמ"א שצט, יג). ג. במת אביו של חתן ביום ראשון של ז' ימי המשתה האם מותר בדברים של שמחה (עי' ש"ך שמב, ד). ד. האם נוהג אבלות בפורים (עי' דרישה או"ח תרצו, ג ופמ"ג א"א סק"ז). ה. האם מתאבלים על קטן שהמיר דתו עם אמו (עי' דגול מרובה שמה, ו). ו. גר שנתגייר עם אמו האם מתאבלים זע"ז (עי' רמ"א וש"ך שעד, ה).

שיטת הראב"ד דאע"פ שכל דיני האבלות אינם מדאו' אלא ביום ראשון (כמו

כא) תוס' (עירובין מו. ונזיר טו:) רמב"ן (תוה"א סי' פ ופא) ראב"ד (ה' בטור סי' שצח) חינוך (מ' רסד) ועוד וכ"פ השו"ע (שצח, א). והמקור לשי' זו הוא ממש"כ "ואכלתי חטאת היום", וכתוב "ואחריהה כיום מר", או ממה שהכהנים נצטוו להטמאות לקרוביהם כדי שיתעסקו עמהם ויתאבלו עליהם^כ.

ג. כל ז' ימי האבלות הם מדרבנן - כ"ה שי' חכמי הצרפתים (-ר"י ור"ת שה' ברבינו יונה בברכות סוף"ב וברא"ש שם ומו"ק סי' ג וכו' וכתובות סי' ה וברמב"ן בתוה"א) והסמ"ג (עשין דרבנן ב), והו' בשו"ע (שצח, א) בשם י"א, והרמ"א (שצט, יג) כ' דכן המנהג פשוט וכ"פ הש"ך (שמב, ד).

והנה תוס' (מו"ק יד:) כ' דאיסור עשיית מלאכה באבלות הוא מדרבנן אך גוף האבלות הוא מדאורייתא, ואפשר לבאר בכוונתם דגוף האבלות היינו האבלות שבלב ודיני האבלות היינו ניהוג דיני האבלות

ב. דגם יום א' של שמחת חתן הוא מה"ת, וסמך אקרא דכתיב "ביום חתונתו וביום שמחת לבו", וימי המשתה חלים קודם האבלות משום שאין אבלות אלא משעת קבורה וכבר בעל קודם הקבורה [דאיסור בעילה באונן הוא מדרבנן] ולכן זה דוחה את מצות האבלות (שיטמ"ק בשם הרא"ש ותלמידי רבינו יונה). ג. יש כח ביד חכמים לעקור דבר מה"ת בשב ואל תעשה וה"נ הכא אינו חייב לעשות מעשי אבלות (רמב"ן רא"ה רשב"א ריטב"א ור"ן).

עוד הק' האחרונים מבכורות (מט.) דאיבע"ל אם ביום ל' הוי בחזקת שאינו נפל או לא, ומסקי' דאזלי לחומרא לענין שביום ל' חייב בפדיון הבן, אך לענין אבל אינו כן אלא פטור מאבלות, וק' אי הוי מה"ת מ"ט לא אזלי לחומרא כדין ספיקא דאורייתא. ויעויין בתוס' בעירובין (מו.) דמבואר שלמדו דהא דקיי"ל 'הלכה כדברי המיקל באבל' אי"ז משום דאבלות דרבנן אלא מה"ט אף בדינים דאו' אמר' הכי [ועי' להלן מש"כ בזה] ולפי"ז לק"מ. והרמב"ן (בתוה"א והו"ד בר"ן מו"ק יד:) תי' דהתם לאו משום ספיקא דרבנן הוא אלא משום דכל ספק בן קיימא אין לבו של אדם דוה עליו ולבו נמשך בשמחה ולא מתקיים ביה "ואחריהה כיום מר" ולכן לא מתאבלים עליו.

כד. עי' בראשונים הנ"ל ובנו"כ על הרמב"ם.

כה. ובשיטה על מו"ק לתלמיד הר"י מפריש מפורש כן, וז"ל "דהא דאבל אסור בעשיית מלאכה ודאי אינו אלא דרבנן... אבל מה שהאבל חייב להיות עצב ואונן בתוך לבו דאורייתא הוא לכה"פ ביום ראשון..."

כו. ע"ש שהאריך בזה, ובמה שביאר דקודם הקבורה לא חייבוהו בדיני ניהוג האבלות משום שטרוד בקבורה ואין לבו פנוי [ואי"ז מדין עוסק במצוה פטור מן המצוה]. וכיון שנוהג דין האבלות בלב אסור לאכול בקדשים מה"ת, וכן מה"ט אסור בבשר ויין דצריך שיראה קצת אבלות בפועל שלא ינהג עידונים.

כז. עי' להלן מש"כ בענין הלכה כדברי המיקל באבל.

דעתו לעשות תשובה ויכשיר מעשיו כפי כחו. **ועוד** טעם כ' החינוך שזה לעקור ולשרש דעת הכופרים שתולים מות בני איש למקרה הזמן ויחשבו כי מקרה האדם והבהמה א' הוא ע"ש (וכן עי' בהקדמת הרמב"ן לתוה"א)

רש"י (סוכה כה.) כ' דאע"פ שחייב לנהוג אבלות של נעילה רחיצה וסיכה להראות כבוד מתו, אינו חייב להצטער, ועוד כ' (כתובות ו:) דצער האבלות אינו מצווה אלא רשות ורק דיני האבלות הוי מצוה יח. **נוע"ע** בס' דעת חכמה ומוסר (ח"ג מאמר רצה) שכ' ר' ירוחם ליכוביץ בשם הסבא מקלם שלפי דעת תורתנו הקדו' אין מקום להצטער על פטירת אב או אם, ואדרבה יש לחוש בזה לפגיעה בכבוד ה' דהלא "בנים אתם לה' אלקיכם" והוא חי וקיים ע"שכט, אלא ענין האבלות הוא רק להיות נושא בעול עם הנפטר - והיינו משום "ואהבת לרעך כמוך" מצווה באהבת הבריות שיהיה כמוך ממש, דהיינו איחוד הנפשות עד שירגיש צער זולתו ע"ש^ל.

שהו' לעיל), מ"מ איסור גיהוץ ותספורת לאבל כל ל' יום הוא מדאו' כדילפי' במו"ק (יט:) תגלחת בגז"ש לבני אהרן, והתם פרע הוי ל' יום כדילפי' מ"היה", ואיתקיש אבלות דבגדים לאבלות דתגלחת דכתיב "ראשיכם ובגדיכם" (הו"ד ברא"ש מו"ק ג, ג רמב"ן תוה"א, טור סי' שצח), אך הראשונים (שם) נחלקו על הראב"ד.

טעם המצוה - הנה הרמב"ם כ' (סופי"ג מאבל) "כל מי שאינו מתאבל כמו שציוו חכמים הר"ז אכזרי, אלא יפחד וידאג ויפשפש במעשיו ויחזור בתשובה", ומבואר שתכלית מצות האבלות היא כדי שיחזור בתשובה. וכן עי' בחינוך (מ' רסד) שכ' שבבוא אליו עונש מקרה מות בא' מקרוביו אשר הטבע מחייב האהבה להם, תחייבנו התורה לעשות מעשים בעצמו שיעוררוהו לקבוע מחשבתו על הצער שהגיע אליו ואז ידע ויתבונן בנפשו כי עוונותיו גרמו לו להגיע אליו הצער ההוא, כי ה' לא יענה מלבו ויגבה בני איש כי אם מצד החטאים, ובתת האדם אל לבו ענין זה במעשה האבלות ישית

כח. ועפ"ז כ' בס' הכתב והקבלה (בראשית נ, יא ודברים לח, ח) דשורש מילת 'אבל' אינה מלשון תוגה והספד כפי שרגילים לפרשו, אלא משורש "בל" - ענין העדר ושלילה, ע"ש העדר ושלילות דעתו מחמת הצער. **ובעיקר ד' רש"י** יל"ע אם הם מוסכמים שאין מצוה בצער, שהרי הרמב"ם כ' שצריך לפחד ולדאוג, ואולי גם לפי רש"י יש מצוה בזה אך רק בדרגה שאינה טורדתו מלקרות ק"ש ויל"ע **נוע"ע** לעיל בהערה שהעתקנו לש' תלמיד הר"י מפריש שיש חיוב מה"ת להיות עצב ואונן].

כט. ובטעם מצות "לא תתגודדו" פי' הרמב"ן (ראה רפי"ד) בשם האבן עזרא דאחר שתדעו שאתם בנים לה' והוא אוהב אתכם יותר מן האב לבנו לא תתגודדו על כל מה שיעשה, כי כל מה שיעשה לטוב הוא, ואם לא תביניהו יסמכו עליו כאשר לא יבינו הבנים הקטנים מעשה אביהם.

ועוד פי' הרמב"ן דכיון שבנ"י הם "עם קדוש" ומובטחים בקיום הנפשות לפניו יתברך ולא ידח ממנו נדח, אין ראוי להתגודד ולהקרה על נפש ואפי' ימות בנוער, ומכאן סמך לרבותינו (מו"ק כז:) באסרם להתאבל על נפש יותר מדאי, אמנם לא אסר הכתוב הבכי, כי הטבע יתעורר לבכות בפרדו האהובים ונדודם אף בחיים, (וכן בחינוך מ' תסז בקיצור).

ל. וע"ש שבתחילה כאשר מרגיש בצערם יזכיר לו יום המיתה, ואח"כ ישא בעול עם קרוביו, יעו"ש ובמש"כ בחכמה ומוסר (להגרש"ז מקלם ח"א מאמר יח) ובאור יחזקאל (מכתבים מכתב שנח). **ולפי"ז** יל"פ דלא כמש"כ הכתב והקבלה (בהערה לעיל), אלא לעולם ענין האבלות הוא צער, אך לא צער אישי אלא צער של נושא בעול עם חבירו **נוצ"ל** שסוג צער זה אינו גורם טרדה שמפריעה לק"ש^ל.

יחזקאל יז, ג, אבהא"ז ריש הל' אבל, עמק ברכה אנינות ואבלות אות א) אך הגרי"ז (פ"ד מאבל ה"ט) דקדק מלשונות הרמב"ם דדיני אבל איסורין נינהו ולא חובת קיום, ורק ביום ראשון איכא גם חובת קיום ע"ש.

הלכה כדברי המיקל באבל

הנה קיי"ל כהא דאמר שמואל (מו"ק יח. כ. כב: עירובין מו. בכורות מט. וחולין נ.) הלכה כדברי המיקל באבל. ויל"ע מהו הטעם בזה, האם הוא משום דדיני האבלות הם מדרבנן ולכן הקילו בהם [והיינו דהוי 'סיבה'], או"ד בכל מחלוקת יש נידון בפנ"ע ובמקרה כך יצא שבכל המחלוקות ההלכה היא להקל [ולפי"ז הך כללא הוא רק 'סימן']^ל, ויל"ד עפ"ז בכמה נידונים.

א. האם הך כללא נאמר רק במחלוקת תנאים או גם במחלוקת אמוראים ופוסקים^{לג}.

ובס' מעבר יבק (מנחת אהרן פ"ה) כ' שבאבלות שעושים על הנפטר מעוררים מעשיו הטובים שעשה בעולם ובוה מגבירים מדת החסד, ע"ש. ועו"כ שמתאבלים על שליטת החיצונים ועי"ז מחלישים אותם ע"ש.

הגדר- יש לחקור בגדר מצות האבלות אם זה משום כבוד המת (וכמש"כ רש"י בסוכה כה. הנ"ל), או משום כבוד החיים. ונפק"מ אם המת יכול למחול שלא יתאבלו עליו, ואם מתאבלים על מאבד עצמו לדעת^{לא}.

בגדר קיום דיני האבלות, כ' האחרונים לבאר דהאיסורים שחלים אינם איסורים מצד עצמם, אלא יסוד דינם הוא לקיום מצות האבלות, וא"כ אפי' כאשר עובר עליהם בקום ועשה [כגון ברחיצה וסיכה וכדו'] הר"ז נחשב כעובר בשוא"ת על ביטול מצות האבלות (עי' זכר יצחק ח"ב סו"ס ו, דברי

לא. הנה הרמ"א (שדמ, י) פסק דאם האבל ציוה שלא לנהוג עליו ז' וגזירת ל' אין שומעין לו, ומקורו ממהר"י וייל (סי' יז והעתיקו הדרב"מ והו' בהג' רעק"א), ושם כ' דלא נתברר לו אם האבלות היא יקרא דחיי או יקרא דשכבי, דהא אבלות גופיה ודאי אינו יכול למחול דא"כ בטלת כל דיני אבלות. והרעק"א דתמה דמה בכך אם יבוטל בכך דיני האבלות, והרי גם לפי דבריו יכול לבטל אבלות ד"ב חודש, וע"כ צ"ל דעיקר טעמו הוא משום ספיקו דשמא ענין האבלות הוא יקרא דחיי וא"כ ל"מ מחילה. ועפ"ז תמה הרעק"א דהא בזה גופא פליגי הראשונים בדין המאבד עצמו לדעת, שדעת הרמב"ם (סופ"א מאבל) שאין מתאבלים עליו ודעת הרמב"ן (בתוה"א) שמתאבלים עליו, ומבואר בכס"מ דפליגי בהא- דהרמב"ם ס"ל דהאבלות הוי כבוד המת והרמב"ן חולק ע"ז גופא דהוי כבוד החיים, וא"כ ק' דכיון דפוסקים בזה בפשיטות כהרמב"ם (עי' שו"ע ר"ס שמה) א"כ ה"נ יהני מחילה כיון דהאבלות הויא כבוד המת, וצ"י לתשו' שבות יעקב (ח"ב סי' קב ובספרו עיון יעקב סנהדרין מז. והו"ד בפ"ת שם) דשם פליג על הרמ"א שבאמת מהני מחילה על האבלות, וכ' שם שעשה כן הלכה למעשה דלא כהרמ"א, והרעק"א נשאר בצ"ע לדניא. אך בשו"ת תשובה מאהבה (ח"א סו"ס רז) הסיק שאין לסמוך על הוראת בעל השבו"י, ד"ל דלעולם האבלות היא משום כבוד החיים (וכן הביא הרעק"א שם שכ' בתשו' הראנ"ח סי' נ לענין אחר), ומה שאין מתאבלים על מאבד עצמו לדעת הוא מטעם אחר דאף משום יקרא דחיי אין כאן, דכיון שעשה שלא כהוגן וביזה כל משפחתו אף אנן לא עבדינן יקרא לכל משפחתו, והר"ז כהא דקנסו את כל משפחת בת בילגה כדאי' בסוף סוכה ולא חסו על כבודם משום 'הנשארים ישמעו ויראו', וזה דוקא בדברים שיש בהם גם צד כבוד המת, אך במה שהוא רק כבוד החיים לא קנסום ע"ש. (וע"ע בענין זה בשו"ת חת"ס יו"ד סי' שכו, האלף לך שלמה ח"ב יו"ד סי' שא).

לב. ועי' בקוב"ש (ב"ב אות תצט) שחקר כעין חקירה זו בהא דקיי"ל ר"מ ור"י הלכה כר"י, ע"ש.
לג. בענין זה יש אריכות בשד"ח (מערכת הה"א אות קיח), וע"ע בס' דברי סופרים (ח"ב סי' שצח) בבירור הלכה:

ב. האם אמרי' הכי גם באבלות דיום ראשון ג. האם אמרי' הכי אף במחלו' של רבים [לראשונים דס"ל דהוי דאורייתא] ל'. המחמירים כנגד יחיד המיקל ל'.

הנה תוס' בכתובות (ד.) ומו"ק (כד.) הביאו ד' הבה"ג דל"א הך כללא אלא במחלו' תנאים ולא במחלו' אמוראים, וכ"כ הרא"ש (כתובות א, ז) והגה"מ (פ"ו מאבל אות א') בשם הבה"ג. ויש חבל אחרונים שנקטו כן להלכה - עיי' כנה"ג (סי' שפז) שהביא מהמהרשד"ם (יו"ד סי' רא) מהר"א ששון (סי' קסז) מהרי"ט צהלון (סי' עח) קרבן נתנאל (סוף מו"ק סק"מ בשמם), רדב"ז (ח"ג סי' תקנה) זרע אמת (ח"ב סי' קסא) גליון מהרש"א (יו"ד ר"ס שמב), וכן השל"ה (חלק תורה שבע"פ כלל ב') הביא דברי הבה"ג ללא חולק. והנה הרא"ש בעירובין (פ"ב סי' ד) הביא בשם ר"מ דהא דקיי"ל הלכה כדברי המיקל בעירוב הנ"מ בפלו' תנאי אך בפלו' אמוראי ל"א הכי, אך אח"כ כ' שרבינו מאיר הוכיח מדברי ר"ח דס"ל דאף בדברי אמוראי הלכה כדברי המיקל ע"ש. והמהרי"ט (בחי' לכתובות ד.) נסתפק אם הנידון של אבל תלוי ג"כ בנידון דעירוב, ולפי"ז מה שהרא"ש הביא ד' הבה"ג היינו קודם חזרתו של רבינו מאיר, או"ד יש לחלק בין עירוב לאבל. וע"ע בחזו"א (או"ח קיב, י) שנקט להלכה לענין עירוב דדוקא במחלו' תנאים אזלי' לקולא ולא במחלו' אמוראים, וכ' עוד דאפי' אי הלכה כן גם במחלו' אמוראים מ"מ במחלו' הפוסקים ל"א הכי, וביאר דכלל זה דאזלי' לקולא אינו משום דאזלי' לקולא בדרבנן, אלא הוי מכללי הש"ס ואינו ענין לפלוגתא שלאחר חתימת התלמוד.

ולאידך גיסא הרבה אחרונים נקטו להלכה דאמרי' הכי אף במחלו' הפוסקים ודלא כדעת הבה"ג, וכן הוכיחו מכמה מקומות שפסק הב"י לחומרא - עיי' כנה"ג (שם) משאת בנימין (סי' ע) מקור ברוך (סי' לא) ברכ"י (סי' שצז) שו"ת תורת חיים (ח"ג סי' ו) דברי אמת (סי' ב) מהר"י זיין בשו"ת גנת ורדים (יו"ד ה, ט) חיד"א בשו"ת חיים שאל (ח"ב סי' כג) ובשיירי ברכה (סו"ס שעד), ועיי' בשו"ת חת"ס (יו"ד סו"ס שמג) שכ' דלתי' הב' בתוס' בכתובות (ד.) י"ל דהלכה כדברי המיקל גם באמוראים [ובפוסקים], וכיון דהוי פלוגתא בין ב' תירוצי' התוס' אזלינן בזה גופא לקולא [וקצ"ב]. וע"ע בשד"ח (שם) במה שליטת בזה ובסתירות שהעמיד בדעת הב"י.

וביאר הנידון בכ"ז נראה דתליא בחקירתו, דאי הא דאזלי' לקולא הוא משום דאיכא 'סיבה' דאבילות הוי דרבנן א"כ לא שייך לחלק בין פלו' תנאי לפלו' אמוראי ופוסקים, אך אי הוי רק 'סימן' שכך יצא בכל מקום שנחלקו התנאים דהלכה לקולא א"כ לא שייך ללמוד מזה לשאר מחלוקות. אמנם בס' דברי סופרים הביא מס' זקן אהרן (לרבי אליהו הלוי, תצ"ד) שביאר טעם הבה"ג באופ"א: דלא אמרו הלכה כדברי המיקל באבל אלא בחכמים הראשונים שהיו דברי תורה שגורים כפיהם וכמו שאמרו בעירובין לכן של ראשונים כפתחו של אולם אחרונים כמלא מחט סדקית... וכ"ש בפוסק יחיד וכ"ש בזמנינו זה אשר רבו עבדים המתפרצים כנגד התורה והמצוות ומבקשים להקל במצוות וזדונות נעשו בידם כשגגות, שאדרבה ראוי להתיר, וכבר מצינו שר"ת החמיר לגבי מת אע"פ שגדול כבוד הבריות ושלח להם בני בשכר אינם בני תורה ואתם בני תורה [בתמיה] כדאי' בשבת, פ"י שאפי' בימי חכמי התלמוד שהארץ היתה מלאה דעה כמים מכסים על ים, היו נוטים לחומרא בדברים שמוותרים כדי שלא יבאו לזלזל בדינים, כ"ש הכא וק"ו בזמנינו זה, עכ"ד.

לד. תוס' בעירובין (מו.) כ' דנראה דאפי' ביום ראשון של אבילות דהוי דאו' כדאמר בה"ג, דהלכה כדברי המיקל באבל ע"ש, אך הרמב"ן בתוה"א הביא שחכמי הצרפתים הוכיחו מזה גופא דאבילות דיום ראשון הוא ג"כ דרבנן דאי הוי דאו' אמרי' אזלי' לקולא וע"ש שהאריך. ונראה דהבה"ג אזיל לשיטתו שנת' דס"ל דהא דאזלי' לקולא הוא רק 'סימן' וא"כ אין חילוק בין דאו' לדרבנן, משא"כ אם זה מחמת ה'סיבה' דהוי דרבנן אי"ז שייך בדינים דאו'. אמנם הרמב"ן כ' דאפשר שאף בדאורייתא הקילו כגון בספק נפל מפני שאין דעתו של אדם אוננת מספק ולבו נמשך בשמחה, אך לכאוי' סברא זו שייכת רק בספק על עצם האבילות אם היא חלה או לא, אך בספק בדיני האבילות אי"ז שייך.

לה. כ"מ במו"ק (כ.) וכ"כ תוס' בעירובין (שם) דאפי' ביחיד במקום רבים אמרינן דהלכה כדברי האבל ע"ש. ובגנת ורדים (ה, ט בתשו' למהר"י זיין) ובשו"ת זרע אמת (ח"ב סי' קסא) כ' דבהכרח צ"ל כן לשי' הראשונים דאבילות דרבנן אפי' ביום ראשון, דלדבריהם ק' דפשיטא דהלכה כדברי המיקל ולמה הצרכו לחידוש מיוחד בהל' אבילות, אלא ע"כ דאתי לרבות דאפי' אם ע"פ הכללים הרגילים בספיקות יש להחמיר

כמוך, ורבנן הוסיפו דמקיים בזה גם מצוה פרטית מדרבנן (ע"פ מרגניתא טבא על סה"מ סוף שורש ראשון וע"פ ברמב"ן ובמגילת אסתר שם), ובטושו"ע (יו"ד שמד, א) כ' דמצוה גדולה להספיד על המת כראוי.

הטעם - כ' הכלי יקר (נח ו, יג) שהתכלית הנרצה הוא כדי שהחי יתן אל לבולח.

הרלב"ג (ר"פ חיי שרה) כ' שיש תועלת להראות האדם אהבה לקרוביו שיש לזה מבוא גדול בתיקון הקיבוץ המדיני.

במד"ר (סוף קהלת) א' שבשעה שאדם נפטר מן העולם הקב"ה אומר למלאכי השרת ראו מה הבריות אומרות עליו

ד. כשהמחלוקת נאמרה לענין דין אחר ושם הוכרע לאיסור, האם לומדים משם לומדים לאבל דמחמירים, או"ד גם בכה"ג אזלי לקולא'.

(וע"ע) סיכום הכללים בענין זה בס' דברי סופרים ח"ב סי' שצח ובקיצור ההלכות פרק ע)

הספד

המקור - הנה מצינו בכו"כ מקומות בתנ"ך שהספידו על המתים^ל, ומבואר ברמב"ם (רפי"ד מאבל) שזה בגדר 'מצות עשה של דבריהם' והר"ז בכלל "ואהבת לרעך כמוך", וביאר המגילת אסתר שמה"ת הר"ז בכלל המצוה הכללית דואהבת לרעך

כגון ביחיד במקום רבים מ"מ באבל אזלי לקולא. אמנם מד' הרמב"ן (הנ"ל בהערה) בשם חכמי הצרפתים מבו' דמו"ג דאזלי לקולא מוכח דהוי דרבנן, וי"ל דאי הוי רק מדין ספק בעלמא היה זה רק בדיעבד לילך לקולא (כמש"כ הט"ז או"ח עא, ד) וקמ"ל באבל דהוא לכתחילה אך לעולם הטעם הוא משום דהוי ספק דרבנן.

ועי' תוס' במד"ק (כ). דהניחו בקושיא הא דפסק ריו"ח נגד סתם משנה, וכ' בהג' מלא הרועים דכשם דקיי"ל כדברי המיקל אפי' ביחיד במקום רבים ה"ה דאמר' הכי אפי' נגד סתם וע"ש. ודע דברדכי משה (סי' שצ) כ' דביחיד במקום רבים אזלי לחומרא, ותמה עליו בשו"ת חיים שאל (ח"א סי' ב ד"ה אתה הראת) ויל"ד בכל זה ע"פ חקירתינו.

לו. עי' בזה בשו"ת בית שלמה (או"ח סי' קה) חת"ס (יו"ד סו"ס שמג) גת ורדים (יו"ד ה, ז) שנקטו דלא אזלי לקולא, וכע"ז עי' ברמב"ן בתורת האדם לענין הפלו' לענין דרגש, ומאידך בלח"מ (פ"א מאבל ה"ח) נקט דאזלי לקולא, וע"ע ט"ז (שצד, א).

לו. כדאשכחן שהספידו את מתושלח (עי' סנהדרין קה:), אברהם אבינו ספד ובכה לשרה (ר"פ חיי שרה), ואי' בשאילתות דרב אחאי גאון (שם שאילתא יד) "דאילו מאן דשכיב ליה שכיבא מיחייב למיבכיה ולמיספדיה ולמיקבריה, דהכי אשכחן באברהם אבונא" כו', וכן עי' בה"ג (הל' ברכות רפ"ג). יוסף ליעקב (סו"פ ויחי). בנ"י בכו לנדב ואביהוא (שמיני, ו), לאהרן הכהן (חוקת כ, כט), למשה רבינו (סו"פ וזאת הברכה) ולשמואל (שמואל - א כה, א) [עוד מצינו (סוטה לה). שאוה"ע הספידו את אירוב], דוד על שאול ויהונתן (שמואל-ב א, יז), על אבנר (שם ג, לג) ועל אבשלום (שמואל - ב יט, א וע"ע סוטה י:), אלישע על אליהו (מלכים - ב ב, יב) ישראל על ירבעם (מלכים - א יד, יג) על אחאב (עי' מגילה ג.) על חזקיהו (עי' ב"ק יז.) ועל צדקיהו (עי' ירמיה לד, ה), ירמיהו על יאשיהו (), על איש האלקים (מלכים - א יג, כט -וע"ש ברד"ק פס' יא שהביא ג' שיטות אם היה זה מיכה או אמציה או יונתן בן גרשם).

לח. וכן עי' בס' כד הקמח שתכלית ההספד הוא שיתן אל לבו כי לא נותר לאדם אחר מותו כלום מכל קניני העוה"ז רק מה שהכין לעוה"ב, ועי"ז יתעורר האדם להבזות תענוגי הגוף ולהשיבם עד דכא ויבוא מזה לעשות היראה והעבודה עיקר.

וע"ע בשל"ה (מס' תענית דרוש להספד אות כג) ד"קרא דשכבי' רומז לכבוד הנשמה שמחמת ההספד יתעוררו העם לעשות תשובה, ואז תהיה נשמת המת זוכה שהוא אחרים שמתעוררים לתשובה.

כשר היה, ירא שמים היה זה, מיד מטתו פורחת באויר, ופי' המפרשים שמיטתו נכנסת לגן עדן, ומשמע דבזכות ההספד זוכה המת ליכנס לג'עלט.

הגדר – בסנהדרין (מו:): איבעיא להו הספידא יקרא דחיי הוי או יקרא דשכבי הוי, ומסקינן דהוי יקרא דשכבי, ומבואר בגמ' דנפק"מ שאם המת ציוה שלא יספידוהו שומעין לו משום שמחל על כבודו, וביאר הסמ"ע (חו"מ רנג, סט) דאף יש איסור להספידו דמצוה לקיים דברי המת^א, ועוד נפק"מ לענין לאפוקי מיוורשים, ובפשטות הביאור שמחייבים את היוורשים בעל כרחם להוציא ממון עבור הספד (וכ"פ השו"ע שדמ, ט), וכ' הפוסקים דהיינו רק מממון המת שהניח אחריו אך לא מממון היוורשים (ע"ש בפרישה ובש"ך), אך הירד רמה (שם) הביא פירוש הפוך – דאי משום יקרא דשכבי אין מוציאים ממון מהיוורשים, ואי משום יקרא דחיי מוציאים.

ובעיקר נידון הגמ' פי' האו"ז (ח"ב הל' אבלות סי' תכב, א) דזה ודאי שיש גם נחת רוח לקרובים כשמספידים אותו, וכי איבעיא לן היינו משום מה הוא עיקר התקנה.

הגר"ש קלוגר זצ"ל (בשו"ת טוב טעם ודעת הל' אבלות סו"ס רז) נסתפק למס' הגמ' דהספידא הוי יקרא דשכבי, האם הכוונה לכבד המת בפני החיים, או לכבד המתים בפני המתים, ונפק"מ אם צריך שההספד יהיה חשוב בעולם העליון, או"ד סגי שחשוב בעוה"ז לפני החיים^{בא}.

יש שר"ל^{בב} דיש ב' עניינים, א' 'הספד', דהיינו שבח הנפטר, וע"ז מסקי' דהוי יקרא דשכבי. ב' 'בכי' על העדר והאבדה שהגיעה לנו בפטירתו, ובזה י"ל דהוי יקרא דחיי ואין הנפטר יכול לצוות שלא יבכו עליו.

והרבינו בחיי (ויחי נ, י) כ' דט' מיני מספד הן: מספד, נהי, צעקה, הילל, נידה, מרוח, קינים, הגה, והי, ע"ש. וביאר

ל^א. וכן עי' בגליון מהרש"א (יו"ד סי' שדמ) שההספד מציל את המת מגיהנם, וזהו דביקש רב אחים בהספידא דהתם קאינא, וכן פי' בעל הנתיה"מ באמת ליעקב (שבת קנג). בהא דאי' בסוטה (י:): דע"י שדוד הזכיר ז"פ 'אבשלום בני' העלוהו מז' מדורי גהינם, וכן עי' בשל"ה (ווי העמודים פכ"ג) ביערות דבש (ח"א דרוש ח) ובמעבר יבק (מנחת אהרן פ"ה ושפת אמת פי"ט). ובס' לחם ושמלה (ח"ב סי' שעו) כ' בשם ס' שלשלת הקבלה דההספד מועיל מאוד למתים עד שאמרו כשם שהקשת מעלה החץ כך ההספד מעלה נשמת המת. מ. אמנם הפוסקים דנו לענין גדול הדור שציוה שלא להספידו אם אפשר לעבור ע"ז – עי' תשובה מאהבה (ח"א סי' קעד) פתחי תשובה (יו"ד שדמ, א) ערוה"ש (שם) שד"ח (אבלות אות צ), וע"ע בס' אדרת שמואל (עמ' שנג) מה שהו' בענין זה.

מא. עי' מה שהובא בהערה לעיל מהשל"ה שביאר דענין יקרא דשכבי היינו הכבוד האמיתי שהוא כבוד הנשמה שע"י ההספד יתעוררו לתשובה ועי"ז נשמתו זוכה, ולפי"ז ודאי צריך שההספד יהיה חשוב בעולם העליון, אמנם השל"ה גופיה כ' שזה רק הרמז, אך הדברים כפשוטן קאי על הכבוד המדומה והיינו הזכרת שבחו. **והגר"ש** מקלם זצ"ל (בס' חכמה ומוסר ח"ב מאמר רסב) כ' דגם למס' דהוא יקרא דשכבי מ"מ זה בשביל החיים שיתעוררו לתשובה, דאין המת צריך להספידו כי בעלמא דקשט א"צ לכבוד שלנו.

מב. דהנה בס' 'אדרת שמואל' (הנהגות מהגאון ר' שמואל מסלנט, אות שמו עמ' שנג) מסופר שכאשר נפטר הגאון רבי יצחק בלאזער זצ"ל וכתב בצוואתו שלא יספידוהו, היו מחכמי ירושלים שסברו להספידו כמש"כ כמה אחרונים (צווינו בהערה לעיל), אך הגר"ש מסלנט זצ"ל החמיר בזה, והגר"ח מברלין זצ"ל עשה פשרה שיש להספידו רק בדרך בכי על החסרון והאבדה ולא להזכיר שבחיו, שע"ז אינו יכול לצוות שלא להספידו. ודייק כן מלש' הפס' 'לספוד לשרה ולבכותה' (ועי' בס' 'זאת ליעקב' להגרש"י בורנשטיין זצ"ל בראשית עמ' קעב מה שהסביר עוד עפ"ז).

שהספד כולל ד' עניינים: א. זכרון חסדי המת ויחסו. ב. כאב ההספד. ג. להזכיר המאורע שאירע לו. ד. לסדר הטובה שהיתה לו ונסתלקה ממנו.

קבורה

המקור – אי' בסנהדרין (מו:): מנין למלין את מתו שעובר עליו בל"ת ת"ל "כי קבר תקברנו" כו', איכא דאמרי אמר ריו"ח משום רשב"י רמז לקבורה מן התורה מנין, ת"ל "כי קבר תקברנו" ע"ש, וביאר הלח"מ (רפי"ב מאבל) דלל"ק מצות קבורה היא מה"ת משא"כ לל"ב היא מדרבנן, [והקרא הוא רק 'רמז' מ], ועי' בשד"ח (כללים מערכת ק אות לט) שאסף מהפוסקים והאחרונים שנחלקו בזה, דהרבה ס"ל דהויא מ"ע מה"ת וי"א דהויא מדרבנן.

והנה לכאור' יש להביא מקור אחר למצות קבורה מהא דיש מצוה לכהנים להטמאות לז' קרוביהם, ומבואר בראשונים דהטעם הוא כדי שיתעסקו בקבורת המת. וצ"ל דמהתם איכא למילף רק לקרובי המת, ודוקא בגוונא שיש מצוה להטמאות, ומ"קבר תקברנו" ילפי' שיש מצות קבורה המוטלת על כל ישראל ואפי' באופן דליכא מצוה להטמאות להם [כגון שהמת חסר (-עי' נזיר מג:)].

ועוד מקור למצוה זו כ' הרמב"ם (רפי"ד מאבל) דיש 'מצות עשה של דבריהם'

לקבור המת, והר"ז בכלל "ואהבת לרעך כמוך" והיינו דמה"ת הר"ז בכלל המצוה הכללית של "ואהבת לרעך כמוך" ומדרבנן יש בזה מצוה פרטית לקבור, וצ"ב מה נוסף בזה על המצוה דילפי' מ"קבר תקברנו". ומצינו בזה כמה ביאורים: א. מדרבנן יש מצוה להתעסק בקבורה אפי' כשכבר יש כדי צרכו שיתעסקו בקבורתו (עי' לב שמח וקנאת סופרים על סה"מ שורש ראשון).

ב. מדרבנן יש מצוה להתעסק בגופו ממש ואפי' בזקן ואינה לפי כבודו (מרגניתא טבא על סה"מ שם).

ג. מדרבנן יש מצוה להתעסק בהכנות ועסק הקבורה אפי' שאי"ז הקבורה בעצמה (נמוקי מהרא"י בס' הליקוטם על הרמב"ם רפי"ד מאבל).

עוד יל"ע דתיפו"ל שצריך לקבור שהרי מת אסור בהנאה כדילפי' (סנהדרין מז: וע"ז כט:): גז"ש "שם - שם" מע"ז או מעגלה ערופה, והרי שניהם דינם בקבורה כדאי' בתמורה (לד.). וי"ל:

א. למ"ד (בתמורה שם) דמותו לשרוף מה שאסור בהנאה א"כ לק"מ דאצטריך מצות קבורה שלא ישרפנו.

ב. נפק"מ בעבד שמותר בהנאה.

ג. נפק"מ בנקבר ונתגלה, דמצד איסורו נ"ל דאחר שנעשית מצותו א"צ לחזור ולקבור, ורק מצד מצות קבורה צריך לחזור ולקברו^מ.

מג. אמנם הלב שמח (על סה"מ שורש ראשון) למד בדעת הרמב"ם להיפך, דלל"ק אין מקור למצות קבורה דאיצטריך למלין את מתו דעובר בל"ת אלא הויא מצוה דרבנן, ולל"ב הויא מצוה דאורייתא.

מד. עי' כלי חמדה (פר' חיי שרה).

מה. בענין זה עי' בשו"ת טוב טעם ודעת (להגרש"ק זצ"ל קמא סי' רפה ותליאתא ח"ב סי' רלו) מנח"ח (קמו, ה - טז) מחנה חיים (יו"ד ח"ג סי' מב) ודברי מלכיאל (ח"א סז, ה) - שנקטו שא"צ לקבור, ומאידך בית יצחק (יו"ד ח"ב קס, ב) שו"ת דעת כהן (יו"ד רכא, ג) חזו"א (קלג, ב) ואגר"מ (יו"ד ח"א סי' רמב) נקטו

הטעם מו- בגמ' (שם) איבע"ל קבורה משום בזיונא הוא [רש"י: שלא יתבזה לעין כל שיראוהו מת ונרקב ונבקע, וע"ש בתוס' שביארו דהיינו בזיון משפחת המת ולא המת עצמו], או משום כפרה הוא [רש"י: כי היכי דתיהוי ליה כפרה בהטמנה זו שמורידים ומשפילין אותו בתחתיות], ונפק"מ באמר לא בעינא דליקבורה לההוא גברא דאי משום בזיונא לא שמעינן ליה ואי משום כפרה שמעינן ליה, ובפשטות הסוגיא נראה דלא פשטינן הספק, וע"כ כ' הרמב"ן (תוה"א ענין הקבורה) והרא"ש דאזלי לחומרא כדין ספק דאורי' ואין שומעין לו. אך היד רמה למד דלמס' הקבורה היא משום בזיונא, ומשו"ה אמרי' דסימן יפה הוא למת שלא נקבר, אך אם משום כפרה מדוע הוי סימן יפה במה שלא תהא לו כפרה. ובר"ח כ' דסוגיא סלקא דמשום כפרה [וצ"ב]. הלח"מ (רפי"ד) לומד [עפ"ד שהו' לעיל] בדעת הרמב"ם דכל ספק הגמ' הוא רק לל"ב התם דמצות קבורה היא מדרבנן, אך לל"ק דמצות קבורה היא מה"ת [- וכדפסק הרמב"ם] א"כ פשיטא שאין המת יכול לצוות

שלא יקברוהו. וכ' הרדב"ז (ח"ב סי' תשפ) דמ"מ איכא נפק"מ כלפי שמיא אם מתכפר בקבורה זו כשציוה שלא לקבורו [ועפ"ז ביאר מה שהרי"ף השמיט הלכה זו דאין בזה נפק"מ למעשה].

הגדר - הקוב"ש (ביצה אות כה) הוכיח דמצות קבורה היא בתוצאה שהמת קבור ולא במעשה הקבורה [ומשו"ה מבואר (שם ו.) דקוברים מת ביו"ט ע"י נכרים ואין ממתנין עד הלילה לקיים מצות קבורה ע"י ישראל].

הטעם שאין ברכה על מצות הקבורה - יל"ב בכמה אנפי:

א. אין מברכין על פורענות (ועי' מהר"ם שיק או"ח סו"ס שלו, אגר"מ יו"ד ח"א רטו, ד, קדשים סו"ס טו).

ב. דכיון שיש בצד המצוה לאו דלא תלין אין מברכין ע"ז (ועי' ס' העיטור ה' ציצית שער ג ח"ב דף עו, ותמים דעים לראב"ד סי' קעט בשם י"מ).

ג. עוי"ל עד"ז דכל ענין מצות קבורת המת

שצריך לחזור ולקבור דדרשינן מהכפילות "קבר תקברנו" (ע"פ רש"י חולין פז).
מו. בעיקר טעם מצות קבורה האריך הכל בו (סי' קיד) בשם ה'בעל מלמד', וביאר בב' אופנים, א' דהוא דרך מידה טובה להוקיר לגוף שנהנה ממנו, והוא כחבוב תשמישי קדושה שנגנזין, ומצורף אל זה שקרובי המת מוצאין נחמה בכבוד ההוא. ב' בשביל אמונתינו בתחיית המתים, כי אילו היו משליכין גוף האדם המת כאחת הנבלות היו בנ"א אומרים נמשל כבהמות נדמו ולא היו מקבלין אמונת התחייה כמו שהן מקבלין עם קבורתו, וכ"ש בראותם כי יקברוהו אצל אבותיו ובני משפחתו להיות עתידים לעמוד יחד בני המשפחה ע"ש עוד (ועי' בשו"ת ציץ אליעזר ח"א סו"ס עד מש"כ ע"ז). וע"ע בתויר"ט (אבות ב, ז) שהביא מדרש שמואל בשם הר"י בן שושן שפי' הא דאמרו (שבת יג:): קשה רימה למת כמחט בבשר החי דהכוונה שיש לו להצטער בחייו על ניוולו במוות, והתויר"ט תמה ע"ז מה יתאונן אדם חי על ניוולו והוא לקבר יוכל טמון בעפר ואין רואה ומי ידע בכל אלה האם רמה תשלטנו או תולעת תאכלנו כו' ע"ש. וע"כ פי' שלנפש המת קשה כשרואה בניוול הגוף ומצטער מאד ע"ז והרי הנפש הוא קיים ע"ש.
עוד עי' בכלי חמדה (פר' חיי שרה) שביאר בטעם הקבורה בשם האבנ"ז שהאדם נברא מהאדמה לתקנה לגמרי ולזככה להיות כמו הנפש, וכיון שחוטא האדם ואינו מתקן את העפר הרי עליו לשוב אל האדמה, ויש בזה ענין השבת הגזילה.
[ועי"כ] דהוא משום שמת ומשמשיו אסורים בהנאה כדילפי' (סנהדרין מז:): עגלה ערופה או ע"ז שדינם בקבורה, ועי' לעיל מש"כ ע"ז].

אצלך, כך אמרה מועד קטן והדומה לה: 'רבנו של עולם אין עוסקין בי כשאר מסכתות', והקב"ה משיב לה 'טוב', הרי כבר נאמר "טוב ללכת אל בית אבל מלכת אל בית המשתה כאשר הוא סוף כל האדם והחי יתן אל לבו". ועתה למה אומרים שהיא סכנה, לפי שכתוב "ואל תקוץ בתוכחתו" הוא ממהר ולא ידקדק כמו בשאר מסכתות, ועוד לפי שכל דבר שתופסין אותו בחזקת סכנה אפי' אינו מקום מסוכן מזיק לפי שלשון בני אדם ואינם מזקת. אלא כך יעשה הרוצה ללמוד אותה, יתפלל להקב"ה שלא יארע דבר רע, וגם ילמדו הרב בחשאי לא יפרסם ולא יזיק ולא ינזק, אחר שלשון בני אדם ועינים מזקת, וכתוב "חמוקי ירכיך כמו חלאים" תחלואי מיתות כמו 'מי שמתו' ומועד קטן יהא בסתר, ולא ינזק שנא' "חי כמעט רגע עד יעבור זעם". וגם שמעתי בב' דברים מלאך המות קרוב לשמוע... וכן מו"ק וכיוצ"ב שהוא ממונה על המות, לכך יעסוק בכל לבו לישר בלא קלות ראש בה...

ב. בשיירי כנסת הגדולה (יו"ד סי' רמה ס"ק ג) הביא ד' הספר חסידים הנ"ל בנוסח הבא: אסור להניח מללמוד מסכת מועד קטן ופרק מי שמתו מפני שהם דברים של מיתה, ומיהו ימהר ולא ידקדק כמו בשאר מסכתות כו', ונראה דאין נמנעים בכל אלו אלא ללמד עם חברים בישיבה אבל לעצמו כל אחד ואחד צריך ללמד.

ג. בשו"ת יהודה יעלה (למהר"י אסאד, ח"ב סי' רמח) כ' דכיון שהגימטריא של 'מועד קטן' עולה בגימטריא 'ביד דרגיין' שהוא שם מזיק מסוכן השולט בכל אתוון דאורייתא מלבד האות מ', יש מקום קפידא בלימוד המסכת, וע"כ רבינו הקדוש פתח אותה באות מ' וחתמה באות מ' להגן הימנו ע"ש.

הוא רק כדי שלא יעבור על הלנת המת ואי"ז מצוה עצמית.

ד. כיון שגם הגויים מקיימים זאת לא שייך לברך ע"ז "אקב"ו" (ועי' רבנו בחיי כד הקמח ערך ציצית, שו"ת בנימין זאב סי' קסט).

ה. דבמצוות שחייב בהם לעולם ואין זמן שפטור מהם אין מברך עליהם [ואע"פ שאין קוברים בשבת, מ"מ אם היה לו כוח עשוי ומוכן מע"ש מה"ת היה מותר לטלטל המת לשם, ואף מדרבנן היה מותר היכא שהיה מוטל בשמש ויש בזיון למת (כ"כ האו"ז ח"א הל' ברכת המוציא סי' קמ)].

ו. דאין המצוה מתקיימת עד שנתעכל הבשר שנא' "ואל עפר תשוב" (גשר החיים ח"א טז, א בהערה).

[נספח:] ציונים בענין אי יש לחוש בלימוד מס' מועד קטן והלכות אבילות

א. ס' חסידים (סי' רסא וכן עי' סי' קה): כ' דיש לאהוב המצוה שאין לה עוסקים, כגון ללמוד סדר קדשים, וכן אם אין לומדים מסכת מועד קטן ופרק מי שמתו אתה תלמדם ותקבל שכר גדול כנגד כולם כי הם דוגמת מת מצוה, אהוב אותן מסכתות ואותן הלכות שבני אדם אין רגילים בהם, שזה דומה לאחד שהיו לו בנות ותבעום בני אדם והשיאם להם, ונשארה בת אחת שלא תבעוה לינשא, אמרה לאביה אחיותי יודעות אומנות נקייא מעשה אורג מעשה רוקם לכך קפצו עליהם הכל והיו לאנשים, אבל למה נתת לי אומנות שהכל מרחיקים ממנה לאורג בגדי אבל לתכריכי מתים, אילו היתה אומנותי בגדי שמחה הייתי לאיש כאחת מאחיותי, אמר לה אביה אני משבח אותך שהכל ילכו

ד. בס' יוסף אומץ (עמ' 270) הזהיר שלא ידלג על לימוד הלכות אבלות, וכ' שרבותיו הקפידו לאחר שהיו לומדים עניינים כאלה היו מסיימים את שיעורם באיזה דבר מענין אחר כדי לסיים בדבר טוב.

עוד הביא שיש מהקדמונים שהיו מתענים קודם שהתחילו ללמוד בישיבה מסכת מו"ק.

ה. בשו"ת חת"ס (יו"ד סי' שמו) השיב תשובה לחמיו מרן הגרעק"א בעניני אבלות, וכתב בתו"ד שכשקרא הקושיות העוסקות בענייני אבלות נרתע לאחוריו דגברא קפדנא הוא, ואכן נעשה אבל ובאה אליו הבשורה המרה רח"ל במות עליו אמו הצדקת ע"ה ותלה זאת בשגגה שיצאה מפי השליט.

ו. בס' תנופה לחיים (להגר"ח פאלג'י זצ"ל, משלי אות קסט) כ' עה"פ "כל אמרת אלוה צרופה מגן הוא לכל החוסים בו", לאפוקי מה שחוששין העולם שאין ללמוד מועד קטן ופרק מי שמתו [וכן מסכת עירובין ונדה וידיים שהוא ר"ת עני כו'] שהתורה מגנא שלא ימות ולא יעני, והיינו מה שאמרו אין התורה מתקיימת אלא במי שממית עצמו עליה, דהיינו ללמוד במקום שח"ו יש חשש מיתה ועוני ולא ימות ולא ימוט לעולם, וזה כתוב "כל אמרת אלוה", "כל" לרבות אפילו

מקומות דאיכא למיחש שיהיה מצרף לאדם, דהרי התורה מגן הוא לכל החוסים בו, אם לומד ולבו לשמים אל תירא ולא תחת.

ז. בהקדמת ס' 'טוב לכת' (לרבי משה פרנקפורט דיין דק"ק אמשטרדם, נדפס בשנת תק"ו) כ' שבלימוד הלכות אבלות יש סגולה נפלאה להנצל מיצר הרע, כמו שארז"ל (ברכות ה.) לעולם ירגיז אדם יצר טוב על יצה"ר אם נצחו מוטב ואם לאו יזכיר לו יום המיתה, ואין זכרון ליום המיתה, יותר ממה שאדם לומד הדינים המדברים באלו העניינים ועי"כ החי יתן אל לבו הדברים הנ"ל. ובזה נכלל ג"כ מה שארז"ל (סוכה) אם פגע בך מנוול זה משכחו לבית המדרש, וע"י שלומד הל' אבלות יש בידו תרוייהו גם בית המדרש וגם הזכרת יום המיתה.

ח. בס' אשכבתיה דרבי (ח"ב עמ' קסט) מובא שמרן הסטייפלער זצ"ל נשאל אם יש לחוש בלימוד מסכת מו"ק, והשיב שכבר מובא בס' חסידים להתפלל קודם הלימוד ולומר שחפצים ללמוד לשם לימוד תורה ואז הלימוד לא יביא לצרה חלילה.

ט. בס' הליכות שלמה (ניסן - אב פט"ו הערה 35) הובא שדעת מרן הגרש"ז אויערבאך זצ"ל שאין להמנע כלל מללמוד הלכות אבלות ומס' מו"ק בשאר ימות השנה, ושומר מצוה לא ידע דבר רע"י, ואף שרבנו

מז. וכן עי' במרדכי (פסחים סי' תרצג) שכ' בתו"ד [לענין שפיכת מים שלנו בשכונת המת] 'וחלילה שיארע דבר תקלה במצות ה'. ובס' החיים (לרבי חיים ב"ר בצלאל אב"ד דק"ק פרידבורג אחי המהר"ל מפראג, ספר זכיות פ"ז) כ' דחלילה שתהא מצות ה' יתברך לסם המות [וע"ש במה שביאר הא דאמרו שאם לא זכה ולומד שלא לשמה נעשית לו סם המות דהכוונה שאע"ג שלא נעשית לו סם חיים מ"מ יועיל לו לפחות כמי שנותן בכל יום במאכלו מעט מעט סם המות באופן שלא יזיקנו ומרגיל עצמו בו עד שיכול לקבל אח"כ סם המוות גמור ולא יזיקנו, אף כאן המצוה עכ"פ הוא סם הממית כל תאות האדם כענין שנאמר "אדם כי ימות באהל", וע"י כן לא יוכל סם המות הגמור של העבירה להזיקו]. וע"ש במש"כ בענין מנהגן של ישראל להמנע מלעלות לתורה בפרשת התוכחה, שהוא משום שיש קצת נדנוד חשש שמא יהא פנקס של זה העולה נבדקת אם קיים את כל התורה כולה אם לאו, אך ודאי אם אין שם אדם מיוחד קבוע הרגיל

שיש לו אב ואם יכול ללמוד הלכות אבלות, והשיב: לא 'שיכול' הוא ללמוד, אלא 'חייב' הוא ללמוד, וכ"ה בס' אמרי מאיר (עמ' ריב).

יא. בשו"ת שבט הלוי (ח"י סי' א אות ב) נשאל בענין זה ובפרט לגבי לימוד בסדר הדף היומי, וכ' דאין לחוש עפ"מ"כ הס' חסידים אלא שאין רגילים לקבוע ישיבה ע"ז, אבל מצוה כלימוד ש"ס על הסדר, בין ביחידות בין ברבים כדף היומי חלילה לחסר חלק מתורת חיים, ומי לנו גדול מגדולי הראשונים אדירי התורה כבעלי התוס' הרא"ש והמרדכי, כרבינו הרמב"ן והריטב"א ועוד.

יב. שוב העירוני ידידינו הגר"מ חליוה שליט"א לעיין במש"כ בספרו 'זכותא דיעקב' (עמ' לג) דהגר"ר יעקב אדלשטיין זצ"ל הורה דאין לחוש ללמוד מסכת מו"ק והל' אבלות כאשר כן הוא בסדר לימודו בסדר הש"ס והשו"ע. וע"ש עוד במה שציין בזה, ובמאי דמייתי ממרן הגראי"ל שטינמן זצ"ל.

יג. שו"ר בס' שדה צופים בהקדמתו לספרו (עמ"ס מו"ק) שהאריך ללקט על ענין זה [והביא הרבה ממה שהבאנו], והביא (מס' רשפי אש דת עמ' מב) שרבי משה צבי ביק זצ"ל אב"ד מעזבזב אמר, מספרים על הח"ח זי"ע שקרה ובעיירתו ראדין נפטרו כמה אנשים זה אחר זה תוך תקופה קצרה, וקרא

החת"ס זצ"ל בגדול קדושתו חשש לכך, מ"מ אי"ז שייך לאנשים כערבנו, ובפרט דעל כל צרה שלא תבא רח"ל הרי זקוקים ביותר לידע את המעשה אשר יעשון על כל צעד ושעל, וכמעט שלא יתכן לנהוג כדין וכהלכה אם לא למד וידע ההלכות על בוריין, והיה מזוז לת"ח שבמסגרת למודי ההוראה שיבררו וילבנו גם הלכות אלו כראוי נופעם בימי אבלותו הבחין בא' הגדולים שבא לנחמו שאינו בקי בהלכות אלו כבקיאותו בשאר הלכות ותמה על כך מאד]. ובשיעורו לבעלי בתים לימד בין השאר גם מס' מו"ק כמה פעמים ובירר אז להם רובי ההלכות הנוגעים למעשה, ועוד בצעירותו מיד לאחר נישואיו השקיע עצמו בבירור הלכות אבלות לדינא בראותו כי רבה המבוכה בהם בהלכות ובמנהגים ואין יודעים את המעשה אשר יעשון, ורבים מן המנהגים שנשתרשו אין להם יסוד ברור בדברי הפוסקים ולא מסורת נאמנה מגדולי הוראה, ומאידך גיסא רבים מעיקרי ההלכות שנתבארו בשו"ע ונו"כ נתרופפו מחוסר ידיעה או מקולא יתירא^{מח}, ולאחר כמה שנים בזמן שחיבר הגרי"מ טוקצינסקי ז"ל את ספרו גשר החיים היו לו רבינו לעזר רב בבירור הסוגיות ומקורי ההלכות.

י. בקובץ מבקשי תורה (כח עמ' נ) מובא שהגרי"ש אלישיב זצ"ל נשאל אם מי

לעלות, חלילה להניח את התורה כך בבזיון, אלא כל הקודם לעלות הר"ז משובח ויתברך מאדון כל הברכות, והביא דכן ראה במורו המהרש"ל ז"ל, וע"ש עוד מעשה נורא במה שארע בקהלת ענוערד שאף א' לא רצה לעלות לתורה בפרשת תוכחה, והיה שם חכם זקן א' שאמר: תמה אני אם לא תחרב ישיבת קהילה זו, וכן היה.

מח. וכן ראיתי בהקדמת הראשל"צ רבי יצחק יוסף שליט"א לספרו 'ילקוט יוסף' - אבלות, שאביו מרן בעל ה'יביע אומר' זצ"ל יעץ לו לכתוב הספר כי מאן דלא קפיד לא קפדינן בהדיה, ובפרט כשיש בזה זיכוי הרבים, וכן רבי בן ציון אבא שאול זצ"ל עודדו רבות להוציא על הלכות אלו שיש שאינם יודעים כיצד לנהוג למעשה כשאירע להם איזה מקרה אבל ל"ע והפרטים רבים.

קפב מנורה הרב אברהם ישעיהו קשיש בדרום

עצרה לבני הישיבה להתבונן על מה עשה ה'
ככה ומה דורשים מהם. ענה הח"ח ואמר,
שמסכת מועד קטן באה לתבוע את עלבונה,
היות ובני הישיבות אינם לומדים מסכת זו,
והרי אבלים לומדים מסכת מועד קטן, ולכן
נפטרו כמה אנשים כדי שילמדו מסכת מו"ק.



הרב גמליאל הכהן רבינוביץ
מח"ס 'גם אני אודך' וש"ס

בענין ליקח מחבירו כובע לברכת המזון ללא רשות

יש לעיין אם מותר ליקח מחבירו ללא רשות כובע וחליפה לברך ברכת המזון, וידידי הגאון הגדול רבי מתתיהו גבאי שליט"א, מח"ס בית מתתיהו, וש"ס, האריך לי בתשובה נפלאה בענין זה, וזה לשונו: אורך ימים ושנות חיים למע"כ יד"ג הרה"ג מוכה הרבים מפורסם לשו"ת רבי גמליאל הכהן רבינוביץ שליט"א מח"ס גם אני אודך, ופרדם יוסף החדש על המועדים ועל שבת קודש, ועורך הקובץ הנפלא מה טובו אהליך יעקב, שלום רב. על שאלתו אם מותר ליקח מחבירו ללא רשות כובע וחליפה לברך ברכת המזון.

עיטוף בברכת המזון

א. בברכות (נ"א ע"א) "אמר רבי זירא אמר רבי אבהו, ואמרי לה במתניתא תנא, עשרה דברים נאמרו בכוס של ברכה, טעון הדחה, שטיפה, חי, ומלא, עיטור ועיטוף וכו'". והב"ח (או"ח סי' קפג סק"ה) פירש, דעיטוף היינו שישים הכובע על ראשו, ויש הנוהגים להתעטף בבגד העליון, דכל זה בכלל העיטוף הנאמר בגמ' אצל כוס של ברכה, וכן נהגו כהיום בישראל בעת ברכת המזון שמימין הכובע על ראשיהן, אפי' כשהוא מברך ביחיד בלא כוס עיי"ש. והו"ד במשנ"ב (שם ס"ק י"א) עיי"ש. ובמג"א שם (סק"ה) הביא ג"כ דברי הב"ח, דירא שמים לא יברך במצנפת, רק ישים הכובע על ראשו עיי"ש.

ואולם השו"ע השמיט הך דינא דעיטוף בברכהמ"ז, ולכאור' ס"ל לשו"ע

דעיטוף הוי רק ממידת חסידות, ואי"ז חיובא מדינא, ועמש"כ בזה בסי' מעדני אשר [לונצר] ברכות (סי' מה), ובסי' אוצר הכיפה (ח"ב עמ' קנא). ואמנם הב"י (או"ח סי' קפג) הביא מרבינו ירוחם, שעיטוף שנותן סודר על ראשו משום שאסור לברך בגילוי הראש. והק' ע"ז הב"י, א"כ מאי רבותא בברכהמ"ז, הא בשאר ברכות נמי אסור לברך בגילוי הראש. וכתב הב"י, דעיטוף היינו סודר שפורסין על כובעים העומדים לפני הגדולים עיי"ש. וע"ע במש"כ המעדני יו"ט (פ"ז דברכות אות ש) עיי"ש. וכן מבואר בראשית חכמה (שער הקדושה סוף פט"ו) שיברך ברכהמ"ז בעיטוף הראש, במצנפת שדרכו לצאת בה לשוק לפני בני אדם יעו"ש. [ויל"ד, דא"כ מי שאין יוצא לשוק בעיטוף הראש, לא יצטרך לברך ברכהמ"ז בעיטוף הראש]. וראיתי בספר נקיות וכבוד בתפילה (תשובה קכד) שהשיב הגר"ק שליט"א, שגם מי שהולך ברחוב ללא כובע צריך כובע בתפילה עיי"ש.

ואולם בסי' ארחות רבינו (ח"א עמ' פג) שהחזו"א לא לבש כובע בברכהמ"ז, ומשום שהיה לו הוכחות מהגמ' שא"צ כובע בברכהמ"ז עיי"ש. ובסי' מאיר עוז (ח"ח סי' קפג ס"ג) בשם הגר"ק שליט"א, שלחזו"א היה כיפה גדולה, וס"ל שהוי ככובע יעו"ש. אולם ראיתי בסי' תולדות יעקב (עמ' שב), דמה שהחזו"א לא לבש כובע בברכהמ"ז משום שלא היה לו כח לקום ליקח הכובע עיי"ש. וכיו"ב בסי' דעת נוטה מזוה (תשובה

מח), שהחזו"א לא נישק המזוזה שהיה קשה לו עיי"ש. ובבית מתתיהו (ח"ד סו"ס כח), הארכנו בדעת החזו"א בברכת האילנות, כשראה אילנות ולא בירך שלא היה לו כח עיי"ש. ובספר שמענו כן ראינו (עמ' שעו) הביא שהחזו"א לא בירך ברכה"נ על פרי פעם אחת מחמת חולשתו עיי"ש. וע"ע בסי' תל תלפיות ליד"נ הגר"ח מדרורי (ח"ב תשובה תרפו). ואולם להמבואר באורחות רבינו, שהחזו"א לא לבש כובע בברכהמ"ז משום שיש לו ראיות מהגמ' שא"צ כובע. ולפמש"נ י"ל גם ממה שהשמיט השו"ע הך דינא דעיטוף בברכהמ"ז, ע"כ ס"ל שאי"ז אלא ממידת חסידות. ומצאתי בשו"ת מחקרי ארץ לידידי הגרמ"ר שעיו (ח"ה סי' סב) שכתב, ממה שהשו"ע לא הביא הא דמבואר בגמ' בברכות (נ"ג ע"א), רב פפא מעטף ויתיב, רב אסי פריס סודריה על רישא, דס"ל שכ"ז ממידת חסידות עיי"ש. ואולם בשו"ת שלמת חיים (סי' קפא), נראה שלבישת כובע בברכהמ"ז זהו חיוב מדינא דגמ' עיי"ש, וא"כ י"ל דבהכי תליא אם אמרי' ניח"ל ליקח כובע לברכהמ"ז, דאם נימא דאי"ז אלא ממדת חסידות יל"ד דלא אמרי' ניח"ל לאיניש, ומשא"כ אם זהו כחיוב מדינא דגמ' י"ל ניח"ל, ועמש"כ עוד בדין כובע בברכהמ"ז בשו"ת הלכה למשה ח"ב סי' י"ז ובסי' זכור לאברהם [תשס"ב תשס"ג] עמ' תק"צ עיי"ש.

ובבית מתתיהו ח"ג ס"א אות ו' כתבנו לתלות אם שרי ליקח מחבירו ללא רשות כובע לתפילה, אם אמרי' ניח"ל לאיניש למיעבד מצוה בממוניה בהכשר מצוה דהכובע אי"ז גוף המצוה עיי"ש, ואכן בסי' דעת נוטה ציצית תשובה תק"א, נשאל מרן הגר"ח קנייבסקי אם אמרי' ניח"ל לאיניש ליקח כובע מחבירו ללא רשות

לתפילה, והשיב ע"ז אף שאי"ז גוף המצוה מ"מ יתכן דאמרי' ניח"ל עיי"ש, ומש"כ בזה אם אמרי' ניח"ל ליקח כובע לתפילה, בשו"ת שובה ישראל ח"ב סי' נ"ב, ובספר גם אני אודך תשובות הגר"ח ש"סגל, חלק ב' סימן ז' עיין שם, וראיתי בקובץ מה טובו אהליך יעקב [היוצא לאור על ידי ידידי הגאון רבי גמליאל הכהן רבינובין שליט"א] חלק ב' עמוד קנ"ד שכתב הגר"י טשזנר, דאין ליקח כובע ללא רשות חבירו לתפילה מפני שמקפיד על זה עיין שם, ואולם בתשובה משנת יוסף חט"ו ס"ט כתב דאמרי' ניח"ל ליקח כובע לתפילה, ורק אם יודע שמקפיד לא אמרי' ניח"ל עיי"ש, ובשו"ת משנת יוסף (חט"ו סי' קפא) במכתבו אלי אם אמרי' ניח"ל לאיניש בהכשר מצוה עיי"ש ובשו"ת ארחותיך למדני ח"ז סי' קפ"ה עיי"ש, ובמועדי הגר"ח ח"ב תשובה תרע"ד השיב ע"ז צ"ע, ובתשובה תקמ"ד השיב ע"ז אולי יעו"ש.

אמנם י"ל אם נימא שלבישת כובע בברכהמ"ז אי"ז אלא ממידת חסידות ולא חיוב מדינא, ומה"ט השמיט השו"ע לבישת כובע בברכהמ"ז, ה"ז תליא אם בדבר שאינה חובה אמרי' ניח"ל לאיניש למיעבד מצוה בממוניה שהארכנו ע"ז בבית מתתיהו ח"ג ס"א עיי"ש, ובשו"ת חיי אברהם ח"א ס"י יעו"ש, ואולם שאלתי למרן הגר"ח קנייבסקי, אם יכול ליקח מחבירו תפילין דר"ת להניח ללא רשותו, וכתב לי כן, ובשו"ע או"ח סי' ל"ד ס"ג, דלא יעשה כן, אלא מי שמוחזק ומפורסם בחסידות עיי"ש, ובס"ב שם דיר"ש יעשה שני זוגות תפילין ויניח שניהם עיי"ש, וא"כ דאף בתפילין דר"ת אמרי' ניח"ל אף שאי"ז אלא ליר"ש, ומי שמופלג בחסידות, ואמנם י"ל דשאני

כובע בברכת מעין שלוש

ב'. ויש לדון אם גם בברכת מעין שלוש יש לברך ע"י כובע דווקא, ולכאור' להסוברים שברכת מעין שלוש הוי מה"ת, וכמו שס"ל להשאלות פר' יתרו שאלתא נ"ג, וכן הראבי"ה בברכות ס"ד, והריטב"א ברכות מ"ד ע"א, וראיתי עוד להרה"ג רבי דוד מויאל זצ"ל בס"י ניצול הזמן עמ' כ' שכתב שדעת רוב ראשונים, דברכת מעין ג' מה"ת, והביא לעוד ראשונים שס"ל כן יעו"ש, ומש"כ בזה מוחז' הגה"ח רבי שלום יצחק מזרחי זצ"ל בעל דברי שלום, בקובץ מה טובו אהליך יעקב חלק ט"ו עמוד מ"ג, אם ברכת מעין שלוש מן התורה. עיין שם. וא"כ להסוברים שברכת מעין שלוש מה"ת שפיר י"ל שגם בברכת מעין ג' ילבש כובע, כברכהמ"ז.

ובמועדי הגר"ח ח"ב תשובה תרצ"ט, שאלתי למרן הגר"ח קנייבסקי, במש"כ המשנ"ב סי' תרפ"ב סק"ב, שבברכת מעין שלוש אין מזכיר חנוכה ופורים, דמ"ט אין מזכירין, חנוכה ופורים בברכת מעין שלוש, והשיב ע"ז לפי שהוא דרבנן, ויעו"ש מה שציינתי בזה, ומה שהביא בזה הרבה תירוצים נוספים בספר פרדס יוסף החדש לידיד נפשי הגאון רבי גמליאל הכהן רבינוביץ שליט"א, על פורים, אות תר"י, וכן בספר פרדס יוסף החדש על חנוכה, עמוד תפ"ט, יעויין שם, ולכאור' צ"ע להראשונים שברכת מעין שלוש מה"ת, הדרא קושיא לדוכתא מ"ט אין מזכירין במעין שלוש של חנוכה ופורים, ועמש"כ בזה כ"ק האדמו"ר מסטריקוב הגה"ק רבי אברהם לנדא זצ"ל בקובץ מוריה שבט תשע"ט עמ' קל"ט, ובסי' עמק הסופגנים סי' ס"ב ובשו"ת ויען ראובן ח"ד סי' כ"א, ומש"כ הרה"ג רבי דוד מויאל

תפילין דר"ת שהוי מה"ת שפיר שייך ניה"ל, ומשא"כ ליקח כובע לברכהמ"ז, דאין העיטוף מה"ת.

וייש לדון אם שרי ליקח מחבירו ללא רשות ג"כ את החליפה לברכהמ"ז, דהמשנ"ב הנ"ל סי' קפ"ג ס"ק י"א כתב שישם הכובע על ראשו בברכהמ"ז, ויש נוהגין ג"כ להתעטף בבגד עליון דכ"ז בכלל עיטוף הנאמר בגמ' עיי"ש, ונראה מהמשנ"ב דא"צ להתעטף בבגד עליון כשמברך ללא כוס וכ"כ הערוך השלחן סי' קפ"ג ס"ד שאין נוהגין ללבוש בגד עליון בברכהמ"ז עיי"ש, ואולם בשו"ת אור לציון ח"ב פי"ג ס"ג שצריך ללבוש כובע בברכהמ"ז, ומהראוי ללבוש גם חליפה עיי"ש, הרי שלענין כובע כתב שצריך ללבוש בברכהמ"ז, ולענין חליפה בברכהמ"ז כתב מן הראוי, הרי שאי"ז מעיקה"ד, וא"כ יל"ד אם שרי ליקח חליפה ללא רשות חבירו בכדי לברך ברכהמ"ז, ואולם בסי' דולה ומשקה (עמ' קיא) השיב מרן הגר"ח קנייבסקי שש ליזהר ללבוש חליפה בברכהמ"ז, עיי"ש. ובסי' ותן ברכה (עמ' יב) בשם הגרש"ז זצ"ל, שעיקר ההקפדה בברכהמ"ז זהו על כובע, ומנהג העולם ללבוש חליפה אף כשמברך ללא כוס עיי"ש, ובמשנ"ב דרשו סי' קפ"ג הערה 10 בשם הגר"ח פ' שיינברג זצ"ל שאם לובש סוודר יפה חשיב כבגד עליון חשוב לברכהמ"ז עיי"ש, ומש"כ בזה בשו"ת מחקרי ארץ [שעיר] ח"ה סי' ס"ב, אם צריך ללבוש חליפה בברכהמ"ז עיי"ש ובסי' מנחת גדעון ח"ג פי"ד ס"י, ובסי' אוצר הכיפה ח"ב עמ' קנ"ט, ואולם ברבינו יהונתן מלוגיל ברכות נ"א, דעיטוף זהו שמעטף ראשו וכל גופו עיי"ש, וכן מבוי' בסי' המנהיג הל' סעודה סי' י"ב שמתעטף בכסותו יעו"ש, וע"ע בשו"ת יד אליהו פסקים סו"ס י"ז יעו"ש.

מעין שלוש מה"ת או מדרבנן

והנה בשו"ע או"ח סי' ר"ט ס"ג, כל הברכות אם נסתפק אם בריך אם לאו אינו מברך לא בתחילה ולא בסוף, חוץ מברכת המזון מפני שהיא של תורה, והמשנ"ב סק"י שם, כתב דמסתימת השו"ע נראה שס"ל שברכת מעין שלוש מדרבנן עיי"ש. ובחזו"א (או"ח סי' לד סק"א), שהעיקר כהפוסקים שברכת מעין שלוש מדרבנן, והו"ד בשונה הלכה סי' ר"ט ס"א עיי"ש, ובביאור הגר"א או"ח סי' ר"ט, ג"כ נקט שברכת מעין שלוש מדרבנן עיי"ש, וא"כ דחזינן מהשו"ע דברכת מעין שלוש מדרבנן, ולהכי מספק א"צ לחזור, י"ל דא"צ ליקח כובע לברכת מעין שלוש כיון דנקטינן להלכה שברכת מעין שלוש מדרבנן, וא"כ י"ל דרק בברכהמ"ז שהיא מה"ת י"ל שצריך לברך בעיטוף.

ואולם בשו"ע או"ח סי' קפ"ג ס"י, יש אומרים, שגם ברכת מעין שלוש צריך לאמרה מיושב, והמשנ"ב שם ס"ק ל"ה דתליא אם ברכת מעין ג' טעונה ברכה במקומה אם לאו עיי"ש, ולכאור' זהו תליא אם ברכת מעין שלוש מה"ת, י"ל שבעי לברך בישיבה דווקא וכברכהמ"ז, ואילו אם נימא שברכת מעין שלוש מדרבנן א"צ לברך דווקא מיושב, ועמש"כ בזה בסי' דברות מרדכי מעין שלוש סי' י"ג, וא"כ למש"כ המשנ"ב הנ"ל דהכרעת השו"ע שברכת מעין שלוש מדרבנן, ולהכי במסופק אם בריך מעין שלוש אין חוזר לברך, ה"ה א"צ לברך מעין שלוש בישיבה דווקא, ויכול לברך בעמידה, ואמנם י"ל למש"כ המשנ"ב סי' קפ"ג ס"ק ל"א בברכה רביעית בברכהמ"ז אף שהיא מדרבנן צריך לישב כי היכי דלא לזלולי בה עיי"ש, ה"ה בזה, ואכן בשו"ע הגר"ז סי' קפ"ג סי' כ"ד, דלא החמירו לברך מיושב אלא בברכהמ"ז הואיל והיא מה"ת וי"א

זצ"ל בסי' ניצול הזמן עמ' כ"ה, ובסי' דברי הניסים ליד ידי הגר"י ברינגר חנוכה עמ' תרצ"ט עיי"ש, ובסי' מנחת שלמה שבת כ"ד ע"א, וראיתי בשו"ת תשובות ישראל ח"ה סי' מ"ו או"ג שהקשה יד"נ הגר"ר ישראל טוייב על תירוצ' הגר"ח"ק, במועדי הגר"ח, שאין מזכירין מעין שלוש שהוא דרבנן, שהא פורים כדברי קבלה וכדאורייתא דמי, ועוד דבשבת כ"ד ע"א מיבעי לן אם מזכיר של חנוכה בברכהמ"ז כיון שמדרבנן הוא או"ד משום פרסומא ניסא מזכיר, ומסקינן דאם בא להזכיר מזכיר בהודאה, הרי דאע"פ שחנכה דרבנן, מ"מ מזכירין בברכהמ"ז, וא"כ מ"ט במעין שלוש אין מזכירין יעו"ש, ולפמש"נ י"ל בתירוצ' הגר"ח"ק דאין מזכירין של חנוכה ופורים בברכת מעין שלוש, שברכת מעין שלוש מדרבנן, ולא שחנכה ופורים מדרבנן, ואמנם בדברי חמודות פרק כיצד מברכין ס"ק קל"ה והמחצית השקל סי' ר"ח תירצו שאין מזכירין חנוכה ופורים בברכת מעין ג', שחנכה ופורים מדרבנן, ואין מזכירין במעין שלוש אלא רק במה שכתוב בתורה וגם ר"ח כתיב ובראשי חודשיכם עיי"ש, וצ"ע דא"כ מ"ט מזכירין של חנוכה בברכהמ"ז, אף שחנכה מדרבנן, ואולם י"ל דתרווייהו ביה בברכת מעין שלוש מדרבנן, וגם חנוכה ופורים מדרבנן ולהכי אין מזכירין במעין ג' וצ"ע, ועי' בכף החיים או"ח סי' תרפ"ב שהביא דעה שמזכירין במעין שלוש נס חנוכה ופורים עיי"ש, ולכאור' ע"כ כוונת הגר"ח"ק משום שחנכה ופורים דרבנן ולהכי אין מזכירין במעין שלוש, דהא תפילה מדרבנן ומזכירין של חנוכה ופורים וע"כ דתרווייהו ביה שמעין שלוש מדרבנן וחנוכה ופורים מדרבנן, ותרי דרבנן הם ולהכי אין מזכירין. ועיין בשו"ת אור לציון (ח"ד פמ"ח עמ' רצא) עיי"ש בהערות.

להוסיף אלא במה שמצינו להדיא ולא בברכת מעין ג' עיי"ש, וכן ראיתי בסי' דברות מרדכי ברכת מעין שלוש סי' ל"ט, דאף אם נימא שברכת מעין שלוש מה"ת מ"מ גם בברכהמ"ז באופן דליכא כוס אינו חיוב מעיקר הדין, ובמעין ג' לעולם ליכא כוס, לא מצאנו שיהא צריך להחמיר לברך מעין ג' עם כובע וחליפה עיי"ש, ובחלק הסימנים סי' י"ג עמ' קצ"ג יעו"ש ובמשנ"ב דרשו סי' קפ"ג הערה 11 הביאו מהגר"ח פ' שיינברג זצ"ל שלא מצינו חיוב לבישת כובע בברכת מעין שלוש, עיי"ש.

כובע בכל הברכות

ג'. וראיתי בשו"ת שלמת חיים סי' קפ"א, דנשאל הגרי"ח זוננפלד זצ"ל, אם צריך ללבוש כובע בשאר ברכות שמברך, אם הוי כברכהמ"ז, וכתב דבשאר ברכות לכתחילה אם אפשר ילבש כובע אבל בברכהמ"ז זהו חיוב מדינא בגמ' עיי"ש, ובמועדי הגר"ח ח"ב תשובה תרפ"ג, שאלתי למרן הגר"ח קניבסקי אם צריך לברך על נ"ח עם כובע וחליפה או שא"צ להקפיד בזה, והשיב ע"ז, אין חייב, ויש שהקפידו בזה, ובסי' אור ישראל פי"ד ס"ד הביא מהגר"ח שרק בברכהמ"ז שהיא מה"ת בעי לברך בכובע ולא בברכת נ"ח עיי"ש, ובסי' ארחות רבינו ח"ג עמ' ט"ז מובא שהקהילות יעקב זיע"א, פעמים הדליק נ"ח ובירך עם כובע, ופעמים ללא כובע עיי"ש, וכן מו"ר מרן הגר"ח פוברסקי, פעמים הדליק עם כובע ובירך ופעמים ללא כובע, ועמש"כ בסי' מעשה חמד הנדמ"ח ליד"ג הג"ר אליהו כהן ח"ב פי"ח סי' י"ד לענין ברכת האילנות עם כובע עיי"ש, ובסי' נקיות וכבוד בתפילה תשובה קכ"ז השיב הגר"ח ק"א אם צריך לברך על ד' מינין בכובע וחליפה, והשיב, שהעושה כן תבוא עליו ברכה, ובתשובה קכ"ו השיב

שה"ה לברכה אחת מעין ג' אע"פ שהיא מדברי סופרים הואיל והיא מעין ג' של תורה ויש לחוש לדבריהם עיי"ש.

והנה החיי אדם כלל נ' סי' כ"ה, כתב כיון דיש אומרים בברכה אחת מעין שלוש היא דאורייתא, לכן ראוי להחמיר בה בכל החומרות שנוהג בברכת המזון לברך מיושב ולא מעומד ובכל הדברים המבוארים בכלל מ"ז, עיי"ש, ובכלל מ"ז סי' י"ג כתב החי"א, יברך באימה ויראה בכוונה ובשמחה וכו', וכ"ש דאסור לעסוק במלאכה, וישים כובע על ראשו עיי"ש, וא"כ למש"כ החי"א דבברכת מעין שלוש ראוי להחמיר בכל החומרות שנוהג בברכהמ"ז, ה"ה גם בברכת מעין שלוש יניח כובע על ראשו כשמברך, וראיתי בסי' אלא ד' אמות של הלכה פכ"ב ס"י שמרן הגר"ח קניבסקי כשמברך ברכת מעין שלוש מברך עם כובע, אף שבברכהמ"ז מברך עם כובע וחליפה דברכהמ"ז מה"ת, ומעין שלוש הוי מח' אם הוי מדאורייתא או מדרבנן עושה כעין פשרה ומברך עם כובע בלבד עיי"ש, וכ"כ בסי' שמענו כן ראינו עמ' שכ"ט בשם הגר"ח ק"א עיי"ש, וכן בסי' ארחות רבינו ח"א עמ' פ"ג דהקהילות יעקב זצ"ל לובש כובע בברכת המזון ובברכת על המחיה עיי"ש.

ואולם בתשובה אבני ישפה ח"ח סי' ל"א, הסתפק בזה אם צריך ללבוש כובע בברכת מעין ג', אם הוי כברכהמ"ז, וכמב' בשו"ע או"ח סי' קפ"ד ס"ג, די"א דברכה אחרונה יש לברך במקום שאוכל, וכן לענין אם יצא ממקומו אם הפסיד ברכה ראשונה, וכמש"כ המשנ"ב בהקדמה לסי' קע"ח עיי"ש, א"כ יש להחמיר ללבוש כובע בברכת מעין ג', דהוי כברכהמ"ז, ומ"מ כתב האבני ישפה, כיון שלבישת כובע בברכהמ"ז הוא רק בגדר חומרא, אין

כמובא בסי' אלא ד' אמות של הלכה פמ"ג
 ס"ב עיי"ש, ובחור"י למקו"ח סי' תל"ב ובסי'
 שער המועדים פ"ז ס"ב עיי"ש, ובשו"ת שבט
 הלוי חי"א ס"ד, החמיר בכל ברכה ללבוש
 כובע עיי"ש, ובשו"ת מנחת דוד ח"ו סי' ר'
 יעו"ש, ובסי' מאיר עוז ח"ח סי' קפ"ג ס"ג,
 וע"ע בשו"ת בית שערים (יו"ד סי' כב) לענין
 ברכת השחיטה אם צריך כובע עיי"ש,
 ובשו"ת משנה הלכות ח"ה סי' פ"ט עיי"ש,
 ובסי' שמירת שבת כהלכתה פמ"ג סי' מ"ז
 לענין קידוש ע"י כובע עיי"ש, ובסי' שלמי
 ברכה עמ' נ"ב לענין ברכת המוציא עם כובע
 עיי"ש. עכ"ל.

הגר"ח ק שא"צ כובע בכל ברכה עיי"ש,
 ולכאור' בברכת ד' מינין שהם מה"ת ביום
 ראשון, י"ל שיהא בעי לברך עם כובע, אכן
 י"ל שהברכה היא מדרבנן, ושאיני מברכהמ"ז
 שעצם הברכה מה"ת.

ואולם במועדי הגר"ח (ח"ב תשובה צג)
 שאלתי למרן, אם צריך ללבוש
 המעיל והכובע בשעת בדיקת חמץ, או שא"צ
 להקפיד בזה, והשיב ע"ז בשעת ברכה, הרי
 שבשעת ברכה יש לברך עם כובע דווקא, וכן
 נהג החת"ס לברך על בדיקת חמץ עם כובע
 בשו"ת מכתב סופר סי' י"ז, וכן נוהג הגר"ח ק



הרב זאב רוזנטל

האם מנייני חצרות קדשו לשעתם או לעתיד לבוא

יש לדון בעניין חצרות ורחובות שהתפללו בהם מחמת מחלת הקורונה האם נתקדשו מחמת כן לעניין איסור לנהוג במקומות הללו מנהג ביזין כגון לבנות שם בית הכסא וכדומה. נפק"מ כאשר מרחיבים דירות האם יש לחוש לכך או לא.

דרכים וכתעניות ומעמדות, אם חשיב אקראי או קבוע.

הנה בטור ובשו"ע או"ח סימן קנ"ד פסקו דרחובה של עיר וכן בתים וחצרות שמתפללים בהם באקראי אין בהם קדושה ואף אם שכרו בית להתפלל לבו אין בו קדושה. וכתב המשנה ברורה, דמיירי בשוכרים לזמן קבוע לחודש או לשנה, חזינן דאף זמן של שנה חשיב אקראי, אמנם עיי"ש שהביא טעם לדבר כיון דביד הבעל הבית להפסיק השכירות ככלות הזמן שקבעו, ושלא כוונתו דהואיל ותלוי בדעת אחרים אן להמשיך אם כן מתחילה אינו קובע לו קדושה שם, אבל בלאו הכי שנה חשיב קביעות.

אמנם עיין בביאור הלכה שהביא בשם העולת תמיד והמהרי"ט דכתבו דאין הטעם שאין קדושה בבית שכור משום שביד הבעל הבית להפסיק השכירות ככלות הזמן הראשון אלא ס"ל דדין זה היינו דווקא כמו שהיה בזמן מהר"י בן חביב שהמלכות בתוגרמא אסרה לבנות בתי כנסת ולהתפלל והיו מטמינים עצמם בתחתיים כדי להתפלל והיה זה בשכירות ואם נודע הדבר היה בעל הבית מבטל השכירות, דבכה"ג חשיב עראי היות ובכל יום יכול להתבטל הקביעות שם, אבל בשוכרין בגלוי וברשות המלך בוודאי

דהנה איתא בגמרא במסכת מדילה (דף כ"ו ע"א) דעת ר' מנחם בר יוסי דרחובה של עיר יש בו קדושה הואיל והעם מתפללין בו בתעניות ובמעמדות אבל חכמים ס"ל דאין בו קדושה כיון דתעניות ומעמדות הוה אקראי בעלמא.

וברש"י כתב דחשיב אקראי כיון דהיו עושים כן פעם בשנה או בחצי שנה.

ובגמרא לקמן (דף כ"ז:) "אין מוכרין בית הכנסת אלא על תנאי וכו' וחכמים אומרים מוכרין אותו ממכר עולם חוץ מארבעה דברים. וכו'. אמר ר"י אמר שמואל מותר להשתין מים בתוך ד' אמות של תפילה וכו' ואפילו רבנן לא קאמרי אלא בית הכנסת דקביע קדושתיה אבל ד' אמות דלא קביע קדושתיהו לא. וכו'. אלא המתפלל מרחיק ד' אמות ומשתין למה לי אי הכי קדשתינהו לכולהו שבילי דנהרדעא". ע"כ.

וברש"י ד"ה קדשתינהו כתב וז"ל "שאין לך ד' אמות שלא התפללו בהם עוברי דרכים". עכ"ל.

חזינן דבית הכנסת חשיב קביע קדושתיה ותפילת עוברי דרכים וכן תעניות ומעמדות שהיו פעם בשנה חשיב לא קביע קדושתיה, אמנם יש לעיין בנידון דידן שלא היה קבוע כבית כנסת ולא אקראי כעוברי

חשיב קביעות ויש בו קדושה אף על פי שיתכן שלא יסכים בעל הבית להמשיך השכירות לאחר מכן, היות ועכשיו זהו מקום הקביעות שלהם ואין להם קביעות אחרת.

והנה בנידון דידן נראה לפור"ר דהיה זה דרך אקראי ועראי מאחר שלא יכלו להתפלל בבתי כנסיות מחמת החולי ומחשש ההדבקה, אבל מכל מקום בכל יום קוו שיתאפשר לשוב למקדשי מעט כבתחילה ולשקוד על דלתותיהם יום יום, אמנם מאידך גיסא ידעו והבינו שיארך הזמן עד שתדעך המגיפה ומחמת כן סידרו את מקומות התפילה שיתאים למשך תקופה כגון בבניית ארון קודש ופריסת אוהלים והצללות וכדומה. ועיין במשנה ברורה דכתב לגבי הדין הנ"ל דבתים השכורים לצורך תפילות אינם קדושים היינו דווקא אם מיודעים לתפילות בלבד אבל אם הוא בית המדרש אף ללימוד יש בו קדושה, וכתב דאולי הטעם שאם מיוחד לתפילה וללימוד חשיב קבע גמור כדרך בית המדרש ולא מיקרי עראי, ואם כן שמא אף בנידון דידן שבנו אוהלים

והביאו ריהוט וכדומה נחשב כקבוע ולא כאקראי ועראי.

ועיין בריטב"א דכתב דאף לחכמים דס"ל דאין קדושה ברחובה של עיר מכל מקום בעודו מיועד לתפילות דתעניות ומעמדות אסור להשתין בו ולנהוג בו ביזיון אף על פי שהוא לזמן רחוק ולא קבוע כיון שמיועד לכך, אלא שכתב כן היכא דאינו קבוע אבל בקבוע לכאורה נשאר בקדושתו אף אם עכשיו אינו מיועד לתפילה ולא פקעה הקדושה על כל פנים לעניין מנהג ביזיון.

ואפשר שיש להקל על פי מה שכתב במשנה ברורה שאם מתקבצין להתפלל בבית שדיין בו ומשתמשין בו צרכיהם בוודאי שאין על זה שם בית הכנסת אפילו מתפללין שם תדיר כיון שאין מיוחד לתפילה בלבד. ואף בנידונינו, ברוב המקומות שהתפללו בהם לא נמנעו מחמת כן להשתמש במקום לשאר דברים, ומכל מקום בחצירות נטושות שמאחורי הבניינים וכדומה שאין משתמשים בהם בדרך כלל לכאורה לא יהיה היתר זה.



הרב חן ריחניאן
מח"ס 'הוצק חן' וש"ס

ביאור מחלוקת הרמ"א והש"ך בחומרת ג' ימים של שבעה נקיים

שו"ע סימן קצו סעיף י: השבעה נקיים צריך שיהיו רצופים שלא תראה דם בהם, שאם ראתה דם אפילו בסוף יום השביעי סתרה כל הימים וצריכה לפסוק בטהרה ולחזור ולמנות שבעה נקיים. הגה: יש אומרים דבשלשה ימים ראשונים של ימי הספירה אם מצאה כתם אין תולין אותו להקל כמו שתולין שאר כתמים, דג' ימים ראשונים צריכים להיות נקיים לגמרי (מרדכי הלכות נדה ובהגהות מיימוני פ"ט דא"ב ות"ה סימן רמ"ט ואגור פ' תינוקת וא"ח ור"ף); אבל אח"כ דינו כשאר כתם, וכן נוהגין. ודוקא כתם שהוא יותר מכגריס ועוד, אבל פחות מכגריס ועוד תולה בכינה אפילו בג' ימים ראשונים (ת"ה סימן רמ"ט). וה"ה אם היה לה מכה בגופה ויודעת שמוציאה דם, תולה בה אפילו ביתר מכגריס ועוד (סברת הרב וכן משמע לשון המרדכי), אלא שאין מקילין בשלשה ימים הראשונים לתלות במכה שאין ידוע שמוציאה דם או בשאר דברים שתלינן בהם כתם, כמבואר לעיל סימן ק"צ.

מהא"ב ונ"ל דהא דלא תלינן במכה בשלשה ימים הראשונים דוקא במכה שאינה ידוע שמוציאה דם דתלינן בה שאר כתם כדלעיל סי' קפ"ז (ס"ה) וכ"מ מלשון המרדכי דע"ז קאי אבל במכה שידוע שמוציא דם נ"ל דתלינן בה אף בג' ימים הראשונים דהא אפי' רואה ממש תלינן לעיל סי' קפ"ז במכה שמוציאה דם כ"ש כתמים דרבנן וא"ל דשאני ברואה ממש דהוא תחלת ראייה ולכך תלינן במכה ואמר' דמעיינה סתום עדיין ולא ראתה אבל תוך ספירתה שמעיינה פתוח כבר לא תלינן במכה כלל זה אינו דהרי כתבתי לעיל סימן קפ"ז דיש סוברים בשעת וסתה תלינן במכה הואיל ווסתות דרבנן אם כן כתמים נמי שהן מדרבנן תלינן במכה ואפילו למאן דמחמיר בשעת וסתה היינו הואיל ואיכא למאן דאמר וסתות דאורייתא אבל כתמים שהן דרבנן לכ"ע תלינן במכה שידוע שמוציאה דם כנ"ל לצדד להקל משום דלא חילקו שאר הפוסקים בין כתם שרואה בימי הספירה לשאר כתם אם כן משמע דס"ל דאפי' תוך ג' ימים תלינן כתם בכל מקום שיש לתלות וכ"כ לעיל סימן ק"צ (סמ"א) בשם ב"י בשם רשב"א דתלינן כתם אף בימי ספירתה ואפשר דסה"ת והמרדכי לא החמירו אלא לחומרא בעלמא דהרי כתב בת"ה סימן רמ"ט טעמא דלא תלינן בג' ימים הראשונים הואיל ואפשר ליהזר כו' ואם היה אסור מדינא לא שייך לחלק משום שאפשר ליהזר אלא ודאי לא החמירו אלא משום שאפשר ליהזר אבל במקום דאי אפשר ליהזר אין להחמיר ולכן התיר בכתם בפחות מכגריס

ש"ך יורה דעה סימן קצו ס"ק יג: י"א דבג' כו'. ז"ל ד"מ במרדכי אם סופרת תוך ז' ימים נקיים מסתברא מג' ימים ואילך הכתמים טהורים אם יש לתלות במכה או בחבורה או בצפור ואינה אוסרת אבל צריכה לידע בודאי שפסק דם המקור לגמרי לכך צריך שיהא ג' ימים הראשונים של ספירת נקיים טהורים לגמרי (ובמרדכי שם איתא מסה"ת קצרת) עכ"ל וכן הוא בהגמ"י פ"ט

ועוד שתלינן בכינה כן נ"ל דאין להחמיר במכה שידוע שמוציאה דם עכ"ל ד"מ וכל דבריו צל"ע מה שכתב ונראה לי דלא תלינן כו' וכ"מ לשון המרדכי כו' אדרבה פשט דברי המרדכי דמסתים סתים לה משמע דבכל מכה איירי ועוד דהא אפילו בנתעסקה בדם צפור לא תלינן בה אף על פי שיש דם לפנינו כל שכן במכה שמוציאה דם ולהרב צריך לחלק דשאני דם צפור שהוא ממקום אחר מה שאין כן מכה שבגופה שאי אפשר ליזהר וזה אינו משמע ועוד דהא הם דברי סה"ת והג"מ ופשטן של דברי סה"ת והג"מ משמע דאפילו ממכה שידוע שמוציאה דם לא תלינן דכתבו אם יש לה מכה באותו מקום תולה בה כתמה אפילו אינה יודעת אם היא מוציאה דם או לאו כו' ואם סופרת ז' נקיים כו' לכך צריכה שיהיו שלשה ימים הראשונים של ספירה נקיים לגמרי עכ"ל ומדכתבו ברישא אפי' אינה יודעת שמכתה מוציאה דם משמע דכל שכן כשיודעת ואם כן כיון דרישא בכל גווני סיפא נמי בכל גווני מיירי ועוד מדתלו הפוסקים טעמא שצריכה שתדע בודאי שפסק דם המקור משמע דבג' ימים הראשונים שאינה יודעת בודאי שפסק דם מקורה בכל ענין לא תלינן במכה והכי משמע להדיא בב"ה סימן ק"צ בשם הא"ח וז"ל כתב הר"מ אשה מוכת שחין דבר פשוט הוא שכתמיה טהורים דכיון דשיחני וכיבי שבה ודאי מפקי דמא ונצבעים בה סדינים וחלוקה ואפילו בשעת וסתה וכ"ש בימי לבונה תלינן בה והגיה עליו הר"ף וה"מ לאחר שלשה ללבונה אבל תוך שלשה לא תלינן עכ"ל ודברי הר"מ והר"ף אלו הם בתשב"ץ סימן תפ"א אלמא דאע"ג דודאי מפקי דמא לא תלינן תוך שלשה והא א"ל שכתב הרב לחלק בין מעיינה סתום או פתוח ודאי קושטא והכי משמע מדכתבו הפוסקים שצריכה שתדע בודאי שפסק דם מקורה ומ"ש זה אינו דהרי

כתבתי לעיל דיש סוברים כו' אינה סתירה דמ"מ התם אינו ידוע שמעיינה פתוח מה שאין כן הכא ותו דהא התם קי"ל דבשעת וסתה לא תלינן במכתה אפילו ידוע שמוציאה דם וכמ"ש שם בס"ק כ"ו ומ"ש הרב היינו הואיל ואיכא למ"ד וסתות דאורייתא כו' ודאי ליתא דהא ודאי רשב"ג דסובר וסתות דרבנן נמי סבר הכי מטעם ההוכחה דאל"כ לעולם לא תהיה טמאה וכמ"ש שם בס"ק הנ"ל ויותר ה"ל להרב לומר דאפי' מאן דמחמיר התם היינו משום דאם לא כן לעולם לא תהיה טמאה מה שאין כן הכא אבל כל זה אינו במשמע אלא איפכא מסתברא דהכא כיון דמעיינה פתוח לכ"ע צריכה שתדע בודאי שפסק דם מקורה ומ"ש כן נ"ל לצדד להקל משום דשאר הפוסקים לא חילקו כו' אין זה כדאי להקל דהא בכמה מקומות מצינו כה"ג אפי' היכא שמקצת פוסקים מקילין ושאר פוסקים סתמו דבריהם ואמרין ילמד הסתום מן המפורש כ"ש הכא שהמפרשים מחמירים ועוד מי לנו גדול מסה"ת ומרדכי והג"ה וכ"ש שגם הר"ף והא"ח ות"ה מסכימים לדבריהם וכ"פ האגודה פרק תינוקת סי' ל"ט ומ"ש וכ"כ לעיל סי' ק"צ בשם רשב"א כו' י"ל דהרשב"א מיירי אחר שלשה ולא עדיפי דברי הרשב"א מדברי הר"מ שכ' בימי לבונה תלינן להקל ופירשו הר"ף לאחר ג' ואפילו יחלוקה הרשב"א בזה יחיד הוא נגד כל הני רבוותא בפרט שהן מחמירים ומ"ש ואפשר דלא החמירו אלא לחומרא בעלמא דהא כתב בת"ה סימן רמ"ט כו' לא ידענא מאי הוכחה היא זו דת"ה לא כתב שם אלא דפחות מכגריס ועוד תלינן בכינה הואיל ושכיח טובא וא"א ליזהר א"כ אין לך אשה שתוכל לספור שבעה נקיים מה שאין כן במכה אבל ודאי טעמא הוא משום שצריכה בודאי לידע שפסק דם מקורה שוב מצאתי בב"ח ס"ס

דברי המרדכי דמסתים סתים לה משמע דבכל מכה איירי.

ונ"ל דאף שבלשון המרדכי כאן סתם דבריו באומרו מג' ימי נקיים ואילך הכתמים טהורים, ואם יש לה במה לתלות במכה או בחבורה או בדם ציפור עכ"ל, מ"מ נראה שכוונת הרמ"א היתה לאמור שם במרדכי לפני כן באותו סימן בענין כתמים וז"ל אמנם כתמים שתמצא בבגדיה טהורה ותולה במכה אפילו "אינה יודעת שהמכה מוציאה דם" וכו' וכיון דמיניה סליק לא ראה צורך לחזור ולבארם. ועוד נלע"ד להוסיף דהמרדכי הוזהר תליה במכה או חבורה לדם ציפור, לעיל בסי' ק"צ סעיף י"ח מבואר להדיא שא"א להשוות תליה במכה שידוע שמוציאה דם לתליה רחוקה כדם ציפור, ומדהוה ביניהם ש"מ דהאי מכה וחבורה איירי באין ידוע דיקא. ומה שהש"ך לא היקשה כן ראה בסעיף הבא.

ג. קושיא 2. ועוד דהא אפילו בנתעסקה בדם צפור לא תלינן בה אף על פי שיש דם לפנינו כל שכן במכה שמוציאה דם ולהרב צריך לחלק דשאני דם צפור שהוא ממקום אחר מה שאין כן מכה שבגופה שאי אפשר ליוהר וזה אינו משמע.

הש"ך הגדיר תליה בציפור כאשר דם לפנינו ואפ"ה לא תולים כ"ש שאין תולים במכה שמוציאה דם שאין דם לפנינו, ועל כן לא הוזהר כנ"ל בסעיף הקודם. ומ"ש שאין משמעות לחלק בין דם ציפור שהוא ממקום אחר לדם גופה שא"א ליוהר זה אינו במשמע, הנה כי כן נחלקו כבר לעיל בסי' ק"צ סעיף מ"א וסעיף מ"ד, ונראה קצת להרחיב הענין להבנת עומק דבריהם. השו"ע בסעיף מ"א פסק שישראלית שהשאיילה חלוקה הבדוק לה לנדה או לעכו"ם שהגיע זמנה לראות - תולה בהן, ואפי' בתוך ז"נ שלה. והגיה הרמ"א דבג"י ראשונים "אין

ק"ץ שכתב באשה שהיא מוכת שחין כיון שהדם יוצא תמיד מהשחין שבגופה ונכתם בסדיני' וחלוקה יש לתלות אף בשלשה ימים הראשונים דאל"כ לא תוכל לספור שבעה נקיים לעולם ול"ד לחבורה שבגופה שמוציאה דם ואפילו הכי לא תלי' בה ג' ימים הראשונים דשאני חבורה א' שהיה מכוסה באספלנית שאינה מוציאה דם אלא לפעמים דומיא דמכה שבאותו מקום דכתב סה"ת דלפעמים מוציאה דם אבל מוכת שחין דכל שעה יוצא ממנה דם דמיא למאכולת דתלינן בה אף בשלשה ימים הראשונים וכו' ומכל מקום הכל לפי ענין השחין ודוק עכ"ל מבואר מדבריו דאין להקל אלא במלאה שיחני וכיבי ודם יוצא ממנה תמיד הא לאו הכי אפילו ידוע שמכתה מוציאה דם אין להקל וכ"מ בס' אפי רברבי שהעתיק כל הדברים שבסי' זה רק דין זה שכתב הרב דבמכה שמוציאה דם תולין אף בשלשה ימים הראשונים השמיט רק כתב סתמא שאין תולין כתם כגריס ועוד בשום דבר בשלשה ימים הראשונים ע"ש:

ישוב קושיות הש"ך על הרמ"א

א. ראה באורך כל מה שהשיג הש"ך על דברי הרמ"א שהתיר לתלות כתם תוך ג' ימים ראשונים אף במכה שאין ידוע שמוציאה דם, דאינה תולה ואף במכה שידוע שמוציאה דם אין תולה דאכתי אינה יודעת בודאי שפסק דם המקור לגמרי אח"כ באשה מלאה שחין שאינה יכולה ליטהר וכדהביא הב"ח. והשיב על כל דברי הרמ"א ע"ש. ולענ"ד קצת ישנם הרהורי דברים ליישב דעת הרמ"א להתיר לתלות בדם מכה אף בתוך ג' ימים ראשונים. וזה החלי בעזרת ה'.

ב. קושיא 1. מה שכתב ונראה לי דלא תלינן בו' וכ"מ לשון המרדכי בו' אדרבה פשט

החמיר שלא לתלות בג"י ראשונים בחלוק אפי' שלה שלבשתו בנידותה. אך לרמ"א דהוא ענין השייך לחזקת הגוף עצמו כנ"ל, ואינו נוגע לזהירותה המעשית אזי אף בסעיף מ"ד דהוא חלוק שלה שבא "מגופה" אפשר לתלות בו בג"י ראשונים, בשונה מסעיף מ"א דהוא תליה בגוף אחר שאין לתלות בו בג"י ראשונים. דחומרת תליה בג"י היא בתליה במשהו חיצוני כציפור שצריך לתלות ולחדש שהדם שלפנינו אינו מגופה אלא בא מבחוץ אליה. וזה א"א לומר עד שתוחזק ג"י בטהרה אזי ישנה יותר נטיה לומר שהדם הגיע מבחוץ, משא"כ תוך ג"י שלא אמרי' כן. משא"כ שבגופה ממש יש מכה המוציאה דם, שגופה כבר הוחזק להוציא דם מאותה מכה א"צ שתוחזק בטהרה כדי לתלות באותו דם. [ובכלל בענין מכה שבגופה ראה גם סעיף י"ח כי שם ביתן].

ה. קושיא 3. ועוד דהא הם דברי סה"ת והג"מ ופשטן של דברי סה"ת והג"מ משמע דאפילו ממכה שידוע שמוציאה דם לא תלינן דכתבו אם יש לה מכה באותו מקום תולה בה כתמה אפילו אינה יודעת אם היא מוציאה דם או לאו כו' ואם סופרת ז' נקיים כו' לכך צריכה שיהיו שלשה ימים הראשונים של ספירה נקיים לגמרי עכ"ל ומדכתבו ברישא אפי' אינה יודעת שמכתה מוציאה דם משמע דכל שכן כשיודעת ואם כן כיון דרישא בכל גווני סיפא נמי בכל גווני מיירי ועוד מדתלו הפוסקים טעמא שצריכה שתדע בודאי שפסק דם המקור משמע דבג' ימים הראשונים שאינה יודעת בודאי שפסק דם מקורה בכל ענין לא תלינן במכה.

נ"ל דמה שכתבו הגה"מ "אפילו אם אינה יודעת אם מכתה מוציאה דם" הוא לרבותא מש"כ שם מקודם שיכולה לתלות כתמה במכה זו וכ"ש במכה שידוע

מקילין בכתמים לתלות בדבר אחר". והש"ך שם בסקנ"א הקשה מדוע הרמ"א לא הגיה כן אף בסעיף מ"ד עמ"ש השו"ע דלבשה חלוק בימי נדתה ולא בדקתו ולבשתו בימי טהרתה ונמצא בו כתם תולה שמימי נדותה הוא עכ"ל המחבר, ולא הגיה הרמ"א דבג"י הראשונים אין תולה בדבר אחר. ובאר דהרמ"א שם אזיל כשיטתו כאן דכל שבגופה תולה להקל אף בג"י ראשונים [וכמ"כ כאן במכתה שידוע שמוציאה דם]. והוא פליג שם דאף בסעיף מ"ד אינה תולה, עכתי"ד מחלוקתם. ונראה דלהש"ך הטעם שתולה בגופה הוא מפני "שא"א ליהזר" כלשונו אצלנו [כפי שהעתיק מתרוה"ד] דהוא ענין התלוי בפעולות האנשים ועל כן הקשה דאינו במשמע לחלק שדם ציפור א"א לתלות בו הגם שדם לפנינו, ואילו דם מכה שאין דם לפנינו יתאפשר לתלות בו. ולעומתו דעת הרמ"א דענין תליה בגוף הוא מגדרי החזקה דלפי שגוף זה איתרע במכה שיש בו, אזי שדנים על כתם דם הנראה בו תלינן יותר שהדם בא מהמכה ולא מאו"מ באשר או"מ הוחזק כבר בטהרה. ואין דבר זה תלוי בסבירות המציאות של זה לעומת זה, באשר הינם ב' פרשות.

ד. והיא הנותנת שנחלקו שם בסעיף מ"ד האם יכולה לתלות בחלוקה שלבשתו בעודה נדה בג"י ראשונים. דלש"ך שענין התליה בגופה בנדר"ד הוא משום שאינה יכולה להזהר מפני שבפועל יש לה מכה שעלולה להתגלע, וידוע שמוציאה דם, ועל כרחנו לעמוד על תיקון טהרתה משא"כ בסעיף מ"א שיכולה להמנע מלבשת חלוק שהשאלתו לנדה או לעכו"ם ללא בדיקה, ואחת היא לה בסעיף מ"ד שלהימנע מלבישת בגד שלבשתו בנידותה יכולה היא להזהר ואין סיבה להקל לה, ולכן אף בסעיף מ"ד

לה להחזיק עצמה בכך ע"י ג' בדיקות בהפרשי זמן ביניהם, אלמא דעיקר הגדר צ"ע]. ודע שאע"פ שבסוף דבריו מעתיק הש"ך תשובת הב"ח בנדון כעין האורחות חיים ומסיק להקל וא"כ לכאורה אין זה כדברי הרבנו פרץ, מ"מ כוונת קושיתו כאן שמעיקר הדין אין לסמוך על תליה זו לכתחילה, אלא באשה שאין לה תקנה אחרת וא"א ליזהר הקילו לה והכל לפי הענין כמבואר שם.

ז. קושיא 5. והא א"ל שכתב הרב לחלק בין מעיינה סתום או פתוח ודאי קושטא והכי משמע מדכתבו הפוסקים שצריכה שתדע בודאי שפסק דם מקורה.

שיטת הרמ"א התבאר בכיאר הקושיא הקודמת. ודע דאף הרמ"א מחלק בין אית לה חזקת טהרה ללית לה, כמבואר בתחילת דבריו כאן, דבדאית לה חזקת טהרה תולה במכה אף שאין ידוע שמכתה מוציאה דם, כמבואר בס' קפ"ז. וכאן דלית לה חזקת טהרה אינה תולה אלא בידוע שמוציאה דם. וכבר נתבאר ששיטת הרמ"א דלאחר הפס"ט נחשבת כמוחזקת שמעיינה סתום.

ח. קושיא 6. ומ"ש ומ"ש זה אינו דהרי כתבתי לעיל דיש סוברים כו' אינה סתירה דמ"מ התם אינו ידוע שמעיינה פתוח מה שאין כן הכא.

להבנת שורש מחלוקתם כאן האם מסימן קפ"ז יש ראייה שאין לחלק בין ראתה בעודה טהורה לראתה בז"נ מתבאר ע"פ מחלוקתם שם, שהרמ"א בב' מקומות מיקל יותר מהש"ך בתליה במכה. הן בסקכ"ב דהרמ"א ס"ל להקל לתלות במכה שאין ידוע שמוציאה דם אפי' באשה שאין לה וסת קבוע ואין ידוע אם הדם בא מהרחם או מן הצדדין מכח ספק ספיקא, ודבר זה

שמוציאה דם ותו לא. ומשם ואילך הוא דין אחר לענין ספירת ז"נ. ולכן מש"כ לרבנות בתליה כללית אינו נוגע לדין ג"י ראשונים שבו חלוקה מכה שידוע שמוציאה דם לשאין ידוע [וטעם החילוק יבואר בהמשך אי"ה]. ומשו"ה אף שכתבו להקל "אפילו" באין ידוע - היינו לכלול ידוע ואין ידוע לגבי כתמים בעלמא, אך מה שכתבו אח"כ בענין ג"י ראשונים הוא רק על אין ידוע, דבידוע אפילו וסת גמורה תולין בה כאמור ברמ"א עצמו

ו. קושיא 4. והכי משמע להדיא בב"ה סימן ק"צ בשם הא"ח ז"ל כתב הר"מ אשה מוכת שחין דבר פשוט הוא שכתמיה טהורים דכיון דשיחני וכיבי שבה ודאי מפקי דמא ונצבעים בה סדינים וחלוקה ואפילו בשעת וסתה וכ"ש בימי לבונה תלינן בה והגיה עליו הר"ף וה"מ לאחר שלשה ללבונה אבל תוך שלשה לא תלינן עכ"ל ודברי הר"מ והר"ף אלו הם בתשב"ץ סימן תפ"א אלמא דאע"ג דודאי מפקי דמא לא תלינן תוך שלשה.

נ"ל שאותם ראשונים החמירו בה לפי שבאמת א"א לדעת ולהוכיח שפסק דם המקור ואינו מעורב עם דם השחין. משא"כ בנדו"ד שבאופן כללי היא נקיה שהרי עתה עומדת היא בימי הז"נ, וא"כ עשתה הפסק טהרה ובדיקה ביום ראשון [לכה"פ] ואח"כ ראתה כתם, אזי אף שעתה איננה בחזקת טהרה מ"מ הוחזק שמעיינה נסתם דאילו היה פתוח לא ימצא שתכניס בו עד ולא יצא מלוכלך דכל שעה היא מטפטפת [וכבר הארכנו בזה לעיל כאן בסעיף ד']. וא"כ ס"ל לרמ"א דאף שלא "הוחזקה" שמעיינה סתום, מכיון שסו"ס הוכח שנסתם סגי לן בהכי. [ובעיקר הדין שצריך שתוחזק, ראה באחרונים שדנו מדוע צריכה ג' ימים ולא סגי

לא תלינן במכתה אפילו ידוע שמוציאה דם
וכמ"ש שם בס"ק כ"ו

בדבר קושייתו כאן הנני כתלמיד הדין
בקרקע להבין קושייתו, דהא דלא
תלינן במכה בשעת וסתה אינו מעיקר הדין
משום רעותא דתליה דלעולם התליה אלימתא
היא ושפיר לסמוך עליה אלא משום שא"כ
לא תטמא לעולם, [כמבואר בב"י וברמ"א
שם להדיא], שהיא בעיה צדדית ומסויימת
לאופן זה ומשו"ה דייקא א"א לטהרה, אך
אין להוכיח משום שעיקר התליה במכה היא
תליה חלשה. ועוד הגע בעצמך דמבואר בב"י
שם דלהרמב"ם והרשב"א [והש"ך השיג עליו
דברמב"ם אין הכרח לומר כן, רק ברשב"א]
אף בשעת וסתה תולה במכתה. אלא שעדיין
להשוות לנדר"ד הדבר צריך תלמוד באשר
שם הוא משום חזקת טהרה שהיתה לה, וכאן
כבר התבאר שנחלקו הרמ"א והש"ך האם
לאחר הפס"ט יש לה חזקת מעיין סתום. אך
מ"מ יש להקשות דהש"ך עצמו שם בסק"ו
ס"ל דהרואה דם בשעת וסתה ויש לה מכה -
אם מרגשת עתה שדם זה בא מן המכה
אפילו בשעת וסתה טהורה שלא שייך לומר
בכה"ג דאל"כ לא תטמא לעולם דהלא תהיה
טמאה כשלא תרגיש - לשון הש"ך שם. חזינן
להדיא כהנ"ל דטענת לא תטמא לעולם איננה
הוראה לחולשת התליה במכה, אלא משום
שבאופן כללי א"א לטהרה ע"י תליה זו עם
כל תוקפה דאל"כ לא תטמא לעולם. ומשו"ה
כל שיתבטל חשש זה בכגון דא שמרגשת
שהוא מן המכה, שפיר דמי לתלות במכה.
ובפרט דאיכא למימר לאידך גיסא דאל"כ לא
תטהר לעולם כפי שאכן הב"ח על אף
שהחמיר כש"ך היקל לאשה בעלת שחין.
אולם הש"ך גם פה וגם שם מבאר טעם הדין
דאל"כ לא תהיה טמאה לעולם - שהוא מורה
על חולשת התליה עצמה, שדבר שלמעשה

יצא לו מהגהות שערי דורא, ואילו הש"ך שם
פליג דאין לתלות במכה כזו עד שתדע
שמכתה מוציא הדם ע"ש. ועוד בהמשך שם
בסק"ד נחלקו באופן שידוע שהדם בא מן
המקור דאם יש לה וסת קבוע תולה במכתה
אע"פ שאין ידוע שמכתה מוציאה דם ומקורו
מהרשב"א שכתב בזה"ל מסתברא דאפי'
אינה מרגשת ממש שהדם שותת ויורד מן
המכה וכו'. והש"ך שם פליג עילויה וס"ל
דתולה רק אם ידוע שמכתה מוציאה דם
ובאר כוונת הרשב"א וז"ל דלא קאמר
[הרשב"א] אלא שא"צ שתדע "שמרגשת"
עתה שהדם הוא בא ממכתה אבל צריכה
שתדע שמכתה מוציאה דם עכ"ל.

ט. ולפמשנ"ת תבוא על נכון כונת הרמ"א
דהתם שראתה במעיין סתום מ"מ תולים
אף במכה שאין ידוע שמוציאה דם, הואיל
ווסתות דרבנן. ואף למחמירים שם הוא
משום דאיכא למ"ד וסתות דאורייתא אך
הכא בכתמים שהם דרבנן, לכו"ע תלינן
במכה שידוע שמוציאה דם - לשון הדר"מ.
הוי אומר דכוונתו דהכא לא גרע מהתם
לתלות לכה"פ במכה שידוע שמוציאה דם,
דכל האיסור כאן הוא דרבנן משום כתמים
כמו שווסתות הם דרבנן. ואף אם שם הוא
יותר חמור משום מ"ד ווסתות דאורייתא הוא
דוקא במכה "שאין" ידוע שמוציאה דם,
והכא תלינן בג"י דוקא במכה שידוע
שמוציאה דם. ומה שהש"ך חלק עליו הוא
ניהו לשיטתו שם שאין תולים כלל במכה
שאין ידוע שמוציאה דם, אלא רק במכה
שידוע שמוציאה דם כפשנת"ל. וא"כ א"א
לומר דהכא הוא ק"ו מהתם [כדס"ל לרמ"א]
אלא רק להשוותם זה לזה בגדר ה"ה ותו לא
וא"כ הקשה דסו"ס לא דמי דהכא מעיינה
פתוח והתם מעיינה סגור, ואין להשוותם.

י. קושיא 7. ותו דהא התם קי"ל דבשעת וסתה

שראתה בסתם, וכמ"כ הכא שראתה בסתם [אף במכה שידוע שמוציאה דם] הקשה דהא אמרי' דבשעת וסתה אין תולין במכה, אך להרמ"א [דאזיל כביאור הנו"ב] דאף התם מה שלא תלינן משום טענת אל"כ לא תטמא לעולם היינו באופן שהרגישה שהדם יוצא ממקורה דייקא, אך באופן שראתה בסתם תולים במכה [ולא חיישינן לטענת אל"כ לא תטמא לעולם דתטמא בשעה שתרגישה] וכמ"כ כאן שראתה בסתם במכה שידוע שמוציאה דם תולים בה והיא היא.

י"ג. קושיא 8. ומ"ש הרב היינו הואיל ואיכא למ"ד וסתות דאורייתא כו' ודאי ליתא דהא ודאי רשב"ג דסובר וסתות דרבנן נמי סבר הכי מטעם ההוכחה דאל"כ לעולם לא תהיה טמאה וכמ"ש שם בס"ק הנ"ל ויותר ה"ל להרב לומר דאפי' מאן דמחמיר התם היינו משום דאם לא כן לעולם לא תהיה טמאה מה שאין כן הכא אבל כל זה אינו במשמע אלא איפכא מסתברא דהכא כיון דמעיינה פתוח לכ"ע צריכה שתדע בודאי שפסק דם מקורה.

הנה אם צדקו דברינו לעיל במחל' הנו"ב והש"ך, דהרמ"א ס"ל כנו"ב הרי שאף דברי רשב"ג יתכן להעמיד שמרגישה שהדם יוצא מן "המקור" [היפך הש"ך שהעמיד שמרגישה שהדם יוצא מן המכה] וכנ"ל.

י"ד. זאת ועוד שע"פ משנ"ת כאן באות י"ב ליישב קושיא זו דמאן דמחמיר התם משום וסתות דאורייתא הוא דוקא באותו אופן שדן בו הרמ"א שהרגישה שהדם בא מן המקור. אך שראתה דם בסתם אפשר שמיקל לתלות או שאוסר משום דאל"כ לא תטמא לעולם וכל זה אינו נוגע לכאן כפי שהעיר הש"ך עצמו, ואכתי צ"ע בתירוץ זה.

ט"ו. קושיות 9. ומ"ש כן נ"ל לצדד להקל משום דשאר הפוסקים לא חילקו כו' אין

א"א להתיר בו - חלש הוא. ואע"פ שהש"ך עצמו כתב כעין טענה זו באומרו דיותר היה לרמ"א לומר דאף המחמיר שם הוא מפני שא"כ לא תטמא לעולם משא"כ כאן, לא איירי אלא שלמעשה א"צ להחמיר אך לא להורות על כח חזקת התליה.

יא. ולכא' אף בזה מחלוקתם כבר מבוררת שם, דלהש"ך כנ"ל כל ראייה בשעת וסת א"א לתלותה במכה אא"כ מרגשת שהדם הגיע מהמכה - שיש הוכחה לכיוון הטהרה. אך דעת הנו"ב [הביאו הפת"ת בסקל"ג] דאדרבה דוקא במרגשת שהדם הגיע מן המקור א"א לתלות במכה, אך בסתמא שראתה בשעת וסתה תולה במכה. ע"כ. ולכא' טעמו דלא אמרי' בהכי דאל"כ לא תטמא לעולם, דתטמא בשעה שתרגישה שהדם יוצא מהמקור. היינו דבדאיכא הוכחה לכיוון הטומאה אמרי' טענה זו. הוי אומר דנחלקו הש"ך והנו"ב [והרמ"א כשיטת הנו"ב] דכשיש מכה וראתה דם בשעת וסתה, דהנו"ב ס"ל דלכתחילה על אתר ללא עוררים תולים במכה וטהורה. ומעיקרא דדינא אפשר לתלות בכך אף אם מרגשת שהדם יצא מן המקור, דהא על אופן זה אמר הרמ"א שם שטמאה רק משום הטענה דאל"כ לא תטמא לעולם. ואילו להש"ך באופן זה ודאי טמאה מעיקר הדין ולא הוצרכו לטעם דאל"כ לא תטמא לעולם אלא באופן שראתה דם בשעת וסתה ולא ידוע מקורו, דאזי מעיקר הדין היה אפשר לתלות במכה אם לא שא"כ לא תטמא לעולם, ובאופן שמרגישה שהדם יצא מהמכה טהורה אף לשיטתו.

י"ב. וא"כ מחלוקתם מבוררת, דהרמ"א השוה נדו"ד לאמור בסי' קפ"ז, והוסיף עוד דכאן נלמד בק"ו משם, וא"כ מאי דס"ל להש"ך דהתם אין תולים במכה משום טענת דאל"כ לא תטמא לעולם הוא על אופן

זה כדאי להקל דהא בכמה מקומות מצינו כה"ג אפי' היכא שמקצת פוסקים מקילין ושאר פוסקים סתמו דבריהם ואמרינן ילמד הסתום מן המפורש כ"ש הכא שהמפרשים מחמירים.

10. ועוד מי לנו גדול מסה"ת ומרדכי והג"ה וכ"ש שגם הר"ף והא"ח ות"ה מסכימים לדבריהם וכ"פ האגודה פרק תינוקת סי' ל"ט.

11. ומ"ש וכ"כ לעיל סי' ק"צ בשם רשב"א כו' י"ל דהרשב"א מיירי אחר שלשה ולא עדיפי דברי הרשב"א מדברי הר"מ שכ' בימי לבונה תלינן להקל ופירשו הר"ף לאחר ג' ואפילו יחלוק הרשב"א בזה יחיד הוא נגד כל הני רבוותא בפרט שהן מחמירים.

עולה מתוך דברי הרמ"א דס"ל שאכתי מידי מחלוקת לא יצאנו וצדד להקל. [ובמה שכתב שאף האורחות חיים ס"ל הכי, ק"ק דהוא סתם בלשונו דתולה בשיחני וכיבי שבה ואפילו בשעת וסתה וכ"ש בימי ליבונה תלינן בה עכ"ל האורחות חיים. ורבינו פרץ הויו הגיה עליו באומרו דה"מ לאחר שלושה וכו'. ואפשר דהש"ך למד בכוונתו, דאם אמר שימי ליבונה הינם יותר קלים לתליה ונלמדים בתורת כ"ש משעת וסתה על כרחך דכוונתו לאחר ג"י שהוחזק מעיינה סתום.

מ"ז. קושיא 12. ומ"ש ואפשר דלא החמירו אלא לחומרא בעלמא דהא כתב בת"ה סימן רמ"ט כו' לא ידענא מאי הוכחה היא זו דת"ה לא כתב שם אלא דפחות מכגרים ועוד תלינן בכינה הואיל ושכיח טובא וא"א ליזהר א"כ אין לך אשה שתוכל לספור שבעה נקיים מה שאין כן במכה אבל ודאי טעמא הוא משום שצריכה בודאי לידע שפסק דם מקורה שוב מצאתי בב"ח ס"ס ק"ץ שכתב באשה שהיא מוכת שחין כיון שהדם יוצא תמיד מהשחין שבגופה ונכתם בסדיני' וחלוקה יש לתלות אף בשלשה ימים הראשונים דאל"כ לא

תוכל לספור שבעה נקיים לעולם ול"ד לחבורה שבגופה שמוציאה דם ואפילו הכי לא תלי' בה ג' ימים הראשונים דשאני חבורה א' שהיה מכוסה באספלנית שאינה מוציאה דם אלא לפעמים דומיא דמכה שבאותו מקום דכתב סה"ת דלפעמים מוציאה דם אבל מוכת שחין דכל שעה יוצא ממנה דם דמיא למאכולת דתלינן בה אף בשלשה ימים הראשונים וכו' ומכל מקום הכל לפי ענין השחין ודוק עכ"ל מבואר מדבריו דאין להקל אלא במלאה שיחני וכיבי ודם יוצא ממנה תמיד הא לאו הכי אפילו ידוע שמכתה מוציאה דם אין להקל וכ"מ בס' אפי רבבתי שהעתיק כל הדברים שבס' זה רק דין זה שכתב הרב דבמכה שמוציאה דם תולין אף בשלשה ימים הראשונים השמיט רק כתב סתמא שאין תולין כתם כגרים ועוד בשום דבר בשלשה ימים הראשונים ע"ש.

לבאר קושיא זו נראה בעליל דנחלקו הרמ"א והש"ך בפשט כוונת בעל תרוה"ד בשאלתו ובתשובתו [כידוע שאף השאלות שם הינם מהמחבר עצמו לברר הדינים כאמור בש"ך בהמשך סק"כ]. הבנה ראשונה - שבעל תרוה"ד מתחילת תשובתו ועד סופה דן בדעת ספר התרומה עצמו למה היתה כוונתו שג"י ראשונים צריכים להיות נקיים לגמרי, האם כוונתו כפשוטו שלא תראה בהם שום כתם כלל - אף לא פחות מכגרים משום שא"א לתלותם במאכולת בעדיין לא הוחזק מעיינה סתום וכדי לטהרם צריך להגיע לתליה רחוקה כמכה וציפור וכד'. ובירר בתשובתו שבעל ספר התרומה התכוון רק על כתם הגדול מכגרים שאותו דייקא אין תולים, אך שהרי בכתם פחות מכגרים לעולם א"א ליזהר. ותולים אותו בג' ימים ראשונים במאכולת. הבנה שניה שכוונת בעל תרוה"ד אחרת - דמעיקרא פשוט ובורר

להחמיר. ועל כן אין להוכיח ממ"ש תרוה"ד שאין להחמיר כשא"א ליזהר למש"כ בעל התרומה עצמו.

י"ז. עד כה התבארו מחלוקתם של הרמ"א והש"ך בביאור דרכם בהלכות אלו. עתה אציגה נא עמך את אשר על לבבי בשרש ועיקר דברי המרדכי וההגה"מ בהעתיקים את ספר התרומה, דאף שבעל תרוה"ד השווה ביניהם מ"מ לפי גירסאות הראשונים שבידינו נלע"ד דיש חילוק רב ביניהם. ואם נווכח שאכן כן הוא אולי אפשר שכך גם נחלקו הרמ"א והש"ך ובכך יבוארו קושיות הש"ך אולם אף אם יקשה לבאר כך כוונת האחרונים, ביאור הוא בדברי הראשונים כשלעצמם. דעל פניו צריך להבין כוונת ספר התרומה, שהרי אם כוונתו שג"י ראשונים צריכים להיות נקיים לגמרי הוא כפשוטו שלא תראה כתם אף פחות מכגריס, ולכן שנראה כתם כל שהוא טמאה אא"כ אפשר לתלותו מדוע הוצרך להרחיק לכת ולהוסיף שאם היא יכולה לתלות "במכה או חבורה", הרי להדיא אפשר לתלות במאכולת ותו לא מיד. הנה מתבאר שדבריו שג"י צריכים להיות נקיים אינו מכתמים קטנים כי אם מכתמים גדולים מכגריס ועוד. וכך עולה מלשון המרדכי [ובנוסף לכך יראה שכן הבין הרמ"א את דברי בעל התרומה שכל החומרא הינה רק בכתם גדול אך בכתם פחות מכגריס ועוד תולה במאכולת ואין להחמיר - כאמור בלשוננו]. ואם אכן כן הם הדברים דחומרת ג"י הינם דוקא בכתמים גדולים, אזי מה שאמר שג"י ראשונים צריכים להיות "נקיים לגמרי" היינו מכתמים "גדולים" לגמרי, ועדיין שייך שתראה כתמים קטנים כגריס, דכל הדיון מתחילתו ועד סופו לא נגע ולא פגע בכתמים קטנים. והיינו נקיים לגמרי מכתמים מוזרים - גדולים. ולעולם שייך

לו שספר התרומה דיבר על כתם הגדול מכגריס ועוד שא"א לתלותו במאכולת אלא צריך לתלותו בדברים רחוקים יותר, דבזה דוקא לאחר ג"י תולים בהם, אך בג"י ראשונים אין תולים ומינה דכתם הקטן ממאכולת פשיטא וברירא ליה דתולים אף בג' ימים ראשונים. ותרוה"ד "דן מעצמו" האם מ"מ צריך לחשוש להחמיר בג"י אף בכתם פחות מכגריס ועוד, הסיק שא"צ להחמיר בזה שבדבר זה א"א ליזהר, והסיק אף הוא כמסקנת ספר התרומה.

י"ז. ועתה לכשתעמוד על ב' הבנות אלו תראה דהרמ"א הבינו כאופן הראשון, ולכן על אף שבתחילת דבריו כלל לא העתיק או הביא את ספר תרוה"ד אלא הביא רק את המרדכי וההגה"מ, ובאר בדעתם והוכיח בלשונם שמה שאין תולים הוא דוקא במכה שאין ידוע שמוציאה דם, ועוד צידד להקל לתלות במכה זו מכך שלא חילקו בדיני תליית כתמים אימתי נמצא הכתם. הביא "סיוע" לביאורו מהמרדכי וההגה"מ הואיל ואפשר ליזהר וכו' ואם היה אסור מדינא לא שייך לחלק משום דאפשר ליזהר אלא ודאי שספר התרומה החמיר משום דאפשר ליזהר וכו' עכ"ל. מדהוכיח כוונת המרדכי וההגה"מ בהעתיקם את ספר התרומה ע"פ מ"ש תרוה"ד מוכח ומוכרח שהבין שכוונת בעל תרוה"ד לבאר דברי בעל התרומה עצמו. שאילו תרוה"ד דן בדעת עצמו מה שייך להוכיח מדבריו לדברי ספר התרומה.

י"ח. אולם הש"ך רוח אחרת היתה עמו והבין כוונת תרוה"ד באופן השני הנ"ל, וע"כ פסק בנחרצות לא ידענא מאי הוכחה היא זו וכו' דלשיטתו ספר התרומה דיבר על ענין אחד - כתם הגדול מכגריס שאין תולים אותו בשום דבר בג"י ראשונים, וספר תרוה"ד דן בענין אחר - האם גם בכתם קטן צריך

שתראה כתמים אף תוך ג"י ראשונים ואין זה מרע את חזקת טהרתה, דאין לך מטה שאין עליה כמה טיפי דמים ומעיקרא לא גזרו בהם, ומעולם לא עלה על לב לטמא אשה בכתם קטן אף תוך ג"י ראשונים דאל"כ לא הנחת בת לאברהם אבינו. ואעתיק לשון ספר התרומה עצמו בסי' צ"ב כאשר הוא לפנינו - ואם סופרת שבעה נקיים מסברא מג' ימים ואילך הכתמים טהורים ותולה במכה ואינה סותרת אבל צריכה שתדע שבודאי שפסק דם המקור ולכך צריך שלושה ימים ראשונים נקיים לגמרי משבעה ימי ספירה עכ"ל בעל התרומה וכן הביא המרדכי. לא כן הם פני הדברים בהגה"מ שכנראה אף לו הוקשה מה טורח בעל התרומה לחפש תליה של כתם קטן במכה או בחבורה אחר שכל כתם קטן על אתר יש לתלותו במאכולת, ונראה שעל כן כתב בזה"ל וכן אם יש לה מכה "באותו מקום" תולה בה כתמה אפילו אם אינה יודעת וכו' ע"כ. מבואר שלדעתו הדיון הוא על כתם שא"א לתלותו במאכולת אחר שאו"מ בדוק או דחוק הוא אצל מאכולת וא"א לתלותו במאכולת ולא נמצא על רגליה אלא סמוך לאו"מ באופן שאין מאכולת מצויה שם, אזי כתם כזה על אף היותו קטן מכגריס צריך לטרוח ולחפש לו תליה אחרת כגון מכה או חבורה כדי לטהרה או כגון באופן שנמצא על עד הבדיקה עצמו דישנם פעמים שאף בכך אפשר לתלות כמבואר באורך בריש סי' קפ"ז, במקרים אלו דייקא דן בעל התרומה וס"ל דאף אם יש לה מכה באו"מ באופנים שאפשר לתלות בה, אזי רק אחר ג' ימים ראשונים. אך ג"י ראשונים צריכים להיות נקיים לגמרי, וא"כ נקיים היינו אף מכתמים קטנים שאין בהם כגריס ועוד אחר שבמקום המצאותם אין להם כל שייכות למאכולת. [והיינו כשי' הש"ך]

ב. ולאות אמת שדברי המרדכי הינם בכתם כללי שנמצא בגופה - שאם לא שהוא גדול מכגריס היה אפשר לתלותו במאכולת, חדא מדכתב בזה"ל אמנם כתמים שתמצא "בבגדיה" טהורה ותולה במכה אפי' אין יודעת שהמכה מוציאה דם וכו' ואשה שנמצא דם בחלוקה או בסדינה אם יודעת שיש לה גרב או חבורה שאם היתה מסירה הגלד והקליפה היתה מוציאה דם טהורה, ותולה בו בכתם זה או בבנה או בבעלה וכו' או שנתעסקה בציפור או ישבה בצד המתעסקין תולה בהן וטהורה "אפילו אם הכתם גדול" וכו' [ומשמע דעיקר הדיון שלו הוא על כתם גדול]. ולאחר מכן מחלק בדין עד הבדוק וכתב - אבל בכתם דחלוק "או דסדין" אפי' משוך טהור עד כגריס בשונה מעד הבדוק דמשוך מורה יותר על דם נדה מאשר דם כנה [שוב משמע שדיונו על כתם שנמצא בכל מקום שהוא]. ואם סופרת ז"נ מסתברא מג' ימי נקיים ואילך הכתמים טהורים ואם יש במה לתלות במכה או בחבורה או "בדם ציפור" ואינה סותרת וכו' ולכך צריך שיהיו ג' ימים ראשונים של ספירת ז"נ, נקיים לגמרי עכ"ל. ועתה הגע בעצמך אילו הבנתו של המרדכי היא כהבנתו של ההגה"מ שהדין הוא על כתם שנמצא באזור או"מ עד שא"א לתלותו במאכולת או על עד בדיקה מה הצד שיועיל לתלותו בדם ציפור אחר שאפי' מאכולת המצויה בעלמא, למקום מציאת כתם זה לא תועיל לתלותו כ"ש דם ציפור. ולחוש שהעבירתו בידה הרי שאין מחזיקין ממקום למקום. מבואר יוצא דישנם ב' הבנות בדברי בעל התרומה.

כ"א. וענין תחזינה מישרים דהרמ"א בהעתיקו האי דינא העתיק לשון המרדכי ולא הזכיר כלל ענין או"מ, ואילו שהש"ך העתיק את לשון הדין כתב כלשון

אף גודלו הקטן לא איירי הרמ"א כלל שהרי סיים דבריו כאן דבכל אופן שהוא פחות מכגרים ועוד תולה במאכולת, והרי כתם הנמצא באזור או"מ לא שייך כלל לענין מאכולת אלמא דלהדיא לא איירי באופן שדיבר בו הש"ך שאותו כתם על אף שהוא קטן א"א לתלותו במאכולת לפי מיקומו.

כ"ג. אתה הראת לדעת דאלו ואלו דברי א' חיים ומר אמר חדא מר אמר חדא, לא פליגי, דבין לרמ"א ובין לש"ך כל שנמצא על מקום שאפשר שיבוא ע"י מאכולת טהורה, דתלינן במאכולת אף תוך ג' ימים ראשונים לכו"ע. וכל שהוא גדול שא"א לתלותו במאכולת, תולים במכה אף אם לא ידוע שמוציא הדם. וכל שנמצא הכתם במקום שא"א לתלות שהגיע מאכולת לשם או שנמצא בעד בדיקה שאזי מסתבר שהגיע מהמקור תולים דוקא במכה שידוע שמוציאה דם ורק לאחר ג"י שכבר הוחזקה שמעיינה סתום ואזי יותר יש לתלות במכה שבאו"מ מאשר באו"מ עצמו.

כ"ד. והיא היא הנותנת במה שהקשה הש"ך בקושייתו האחרונה שהוכיח הרמ"א דאותם ראשונים החמירו כן לחומרא בעלמא, דהא כתב בתרוה"ד דצריך להחמיר כן היכן שאפשר ליזהר. והקשה הש"ך דלא ידענא מאי הוכחה היא זו. דלהרמ"א שכל הדיון מתחילתו נסוב על כתם גדול בעלמא הנמצא בגופה, ממילא מש"כ תרוה"ד בסוף דבריו "דאפשר ליזהר" הוא כעין סיכום להלכה למעשה בנדון זה, ושפיר מוכח מסוף דבריו מאי דס"ל בראש דבריו שהכל ענין אחד משא"כ להש"ך דהדיון הוא מאוד עדין שהוא באופן שנמצא כתם סמוך לאו"מ, אזי לא הבין מה הוכחה היא זו, דודאי לא שייך לומר שתרוה"ד כתב ש"כדי להזהר" בכתם

ההגה"מ וז"ל הש"ך ופשטן של סה"ת והג"מ משמע דאפילו ממכה שידוע שמוציאה דם לא תלינן דכתבו אם יש לה מכה "באו"מ" תולה בה כתמה אפילו אינה יודעת וכו' עכ"ל. [ואף שבלשון בעה"ת שלפנינו לא הוזכר או"מ, היה פשוט לש"ך דבהא איירי וכפשט"ת בהגה"מ לעיל או שכן הייתה הגרסא לפניו. וכן בהמשך בהביאו דברי הב"ח בסו"ס ק"צ בענין אשה מוכת שחין העתיק לשונו - ולא דמי לחבורה שבגופה שמוציאה דם ואפ"ה לא תלינן בה ג"י הראשונים, דשאני חבורה אחת שהיא מכוסה באספלנית שאינה מוציאה דם אלא לפעמים דומיא דמכה "שבאותו מקום" דכתב ספר התרומה דלפעמים מוציאה דם וכו' עכ"ל. שוב משמע שהבין הש"ך כנ"ל שאותו כתם הנמצא צריך לתלותו דוקא במכה שבאו"מ דייקא הא לאו הכי א"א להתירה.

כ"ב. ואם כן היא ההבנה בדברי הש"ך מובן שמשו"ה כל כך הוקשה לש"ך דברי הרמ"א שאף בכתם כה חמור - שנמצא במקום שא"א לתלותו במאכולת [שרגל"ד שהגיע מאו"מ והיא טמאה] דהתירה ע"י ספק שהגיע ממכה "שאינ ידוע" שמוציאה דם. [ומה שבסו"ד העתיק את הב"ח שהתיר לתלות במכה ש"לפעמים" מוציאה דם, היינו שודאי מוציאה דם לפעמים ולא תמיד]. ואולם הרמ"א עצמו מעולם לא עלתה על ליבו להתיר כן [צא ולמד כמה טורח טרח לעיל בסי' קפ"ז סעיף ה' בביאור דין הרואה מחמת תשמיש דדוקא אשה שיש לה וסת קבוע יכולה לתלות במכה שאין ידוע שמוציאה דם, אך באין לה וסת קבוע איננה יכולה אא"כ יש לה ספק ספיקא ע"ש במקור הדין באורך] ובכתם חמור באופן הנ"ל שנמצא במקום שא"א לתלותו במאכולת על

כה חמור, דאם א"א ליהר נבוא להתירה בעת ובעונה דבעינן שתדע שנסתם מקורה, וזאת א"א לדעת כאשר יש לפנינו כתם זה. וא"כ מש"כ בסוף דבריו אינו סיכום כל האמור לפני כן למעשה אלא להלכה חדשה כוונתו, שכתם בעלמא שנמצא בה הנתלה במאכולת אין לאוסרה בכך תוך ג"י ראשונים שאילו כן לא תוכל לעולם להטהר, משא"כ בדם מכה [שבאו"מ] שתוכל להטהר לכשתתרפא [אם לא במלאה שיחני וכיבי כמבואר בב"ח להתייר] אך אין בדברי תרוה"ד אלו להתירה ע"י מכה שאין ידוע שמוציאה דם והמקום יצילנו משגיאות ויראנו בתורתו נפלאות.

מסקנת הדברים

* התבארה דעת הרמ"א שהיקל לתלות כתם במכה שידוע שמוציאה דם אף תוך ג' ימים ראשונים, והתבארו קושיות הש"ך.

* ובכלל הדברים התבאר, שחומרא זו אמורה בתליות רחוקות "שהקלו" לתלות בהם כאמור בסי' ק"צ, אך תלויות סבירות שא"צ להדחק לתלות בהם תולים בהם לכתחילה.

* ומינה לענין אשה בעלת התקן נגדירנה כבעלת מכה שידוע שמוציאה דם, תוכל

לתלות כתמיה בזה אף תוך ג' ימים ראשונים, לדעת הרמ"א.

* הוצאה אפשרות דהמרדכי וההגה"מ הבינו ב' הבנות שונות בדברי ספר התרומה והוכח כן מלשונותיהם.

* ועפ"ז אפ"ל שהרמ"א כתב את הדין שיצא לאמור בהבנת וגרסת מרדכי ואילו הש"ך הביא את הדין האמור בהבנת וגרסת ההגה"מ ומר אמר חדא ומר אמר חדא ולא פליגי ויצאו הדינים הבאים לכו"ע בין לרמ"א ובין לש"ך:

א. אף בתוך ג' ימים ראשונים כתם שאפשר לתלותו במאכולת תולים.

ב. ואם הוא גדול תולים אף במכה שאין ידוע שמוציאה דם.

ג. נמצא סמוך לאו"מ באופן שא"א לתלותו במאכולת, א"א לתלותו תוך ג' ימים ראשונים בשום דבר אף לא במכה שידוע שמוציאה דם.

* ואם כנים הדברים נפיק מינה חומרא אף אם נגדיר אשה בעלת התקן כמכה שידוע שמוציאה דם דאף לרמ"א לא נוכל להתירה תוך ג"י ראשונים, ולא כפי הנראה מהרמ"א על פניו.



הרב שרון שרפי

בגדר מעשר שני ממון גבוה (ביאור יסוד הגר"ח להלכה)

(א) הקדמה קצרה

(א) מעשר שני - שלו או של הקדש

(ב) פסק הרמב"ם

(ב) בביאור יסוד הגר"ח בגדר מעשר שני ממון גבוה

(א) דברי התורת זרעים וכתבי הגרי"ז

(ב) מקורות ובית אב ליסוד דברי הגר"ח

(ג) ראיות נוספות לשיטת הגר"ח

(א) תשלומי כפל במעשר שני

(ב) הקדש במעשר שני

(ג) ירושה במעשר שני

(ד) חיוב בכורה במעשר שני

(ה) תוס' רי"ד - "מע"ש הוא ממון בעלים"

(ו) סוגיא דצנועין - דלא כגר"ח

(ד) הערות וקושיות על יסוד הגר"ח

(א) רש"י - מעשר שני - ממון של הקדש ממש

(ב) קדושי אשה במעשר שני

(ג) רשב"א - מע"ש לאו ממון הדיוט הוא

(ד) סוגיא דצנועין דלא כגר"ח

(ה) יסוד הגר"ח להלכה (מו"מ בדברי הפוסקים)

(א) המהרי"ט אלגאזי - דלא כגר"ח

(ב) המנחת חינוך - דלא כגר"ח

(ג) הכסף משנה (ע"פ ביאור הקוב"ש) - כגר"ח

(ד) האבני מילואים - דלא כגר"ח

(ה) הגר"א - דלא כגר"ח

(ו) סיכום והעולה לדינא

בכמה מקומות בש"ס, בגדר מעשר שני אם
הוא ממון גבוה או ממון הדיוט. ונפק"מ

(א) הקדמה קצרה

הנה ידוע שנחלקו רבי מאיר ורבי יהודה

לכמה עניינים וכגון, אם יכול לקדש בו אשה, והאם יכול לעשות בו מסחר ושאר חפציו, ועוד נפק"מ לדינים שונים.

מעשר שני - שלו או של הקדש

ובפשטות ביאור מחלוקתם הוא, דלרבי יהודה שהוא ממון הדיוט הרי הוא ככל ממנו שיכול לעשות בו כרצונו (אלא שיש בו הגבלות מסויימות בענין אכילתו). ולרבי מאיר שהוא ממון גבוה, הרי הוא ממון הקדש ואינו שלו, ולכן אינו יכול לעשות בו חפציו, ויש לו רק רשות לאכלו בירושלים או לפדותו.

וקי"ל דהלכה כרבי מאיר, דמעשר שני ממון גבוה. וכן פסק הרמב"ם (מע"ש פ"ג הי"ז) וז"ל, מעשר שני ממון גבוה הוא, שנאמר לה' הוא. לפיכך אינו נקנה במתנה ואין מקדשין בו את האשה, ואין מוכרין אותו ואין ממשכנין אותו, ואין מחליפין אותו ואין מרהינין אותו.

ב) בביאור יסוד הגר"ח בגדר מע"ש ממון גבוה

אלא דבשם מרן הגר"ח מברסק זצ"ל, הובא לבאר דין מעשר שני (ממון גבוה) באופן אחר.

והוא, שבאמת אין חולק שמעשר שני הוא ממון הבעלים, ומעולם לא נחלקו התנאים בשאלת הבעלות - של מי המעשר (דלכו"ע הוא ממנו של בעל המעשר), אלא שנחלקו בגדרי דרגת קדושתו - עד כמה מגבילה הקדושה את שימושי החפץ. דלרבי יהודה אין קדושת המעשר חמורה, והיא מגבילה רק את מקום האכילה בלבד (שיכול לאכול רק בירושלים), ואילו לרבי מאיר

הקדושה חמורה יותר ומגבילה את כל שימושי החולין של האדם.

ומקור הדברים הוא בספר תורת זרעים (מעשר שני פ"ד מ"ח) שכתב ז"ל, שמעתי מכבוד מו"ר הגאב"ד דבריסק שליט"א בשם אביו מרן הגר"ח הלוי ז"ל, בביאור דברי הרמב"ם (אישות פ"ה ה"ד) וז"ל, קידשה במעשר שני אינה מקודשת, לפי שאין לו לעשות בו שאר חפציו עד שיתחלל, שנאמר במעשר "לה' הוא".

ולכאורה קשה, למה צריך לכל האריכות הזה, הלא בפשיטות מה שאינה מקודשת הוא מטעם שאין המעשר שלו, דמעשר שני ממון גבוה.

מעשר שני ממון גבוה - ממון בעלים עם הגבלות

ואמר על זה מרן הגר"ח ז"ל, דמעשר שני באמת הוי ברשות הבעלים ככל ממון דעלמא, והא דיש לו דין ממון גבוה אינו אלא משום דיני הקדושה שבו, מצד מה שניתן רק למצותו לאכול בירושלים ולא לעשות בו שאר חפציו מחמת קדושתו (הגבלות), ומשום זה גופא נדון כממון גבוה.

וזוהי שכתב הרמב"ם שאינה מקודשת "לפי שאין לו לעשות בו שאר חפציו עד שיחלל", פירוש, דמשום הכי הוי ממון גבוה. עכ"ל התורת זרעים.

וכן מובא בחידושי הגרי"ז (סטנסיל זבחים ו. בשם אביו הגר"ח זצ"ל), דמעשר שני ממון גבוה אין פירושו שהמעשר שייך לרשות גבוה (הקדש), ורק יש רשות לבעלים לאוכלו בירושלים, זה אינו, אלא שמעשר שני הוא ממון הדיוט עם הגבלות, שמצד עצם בעלותו על המעשר - ממנו הוא לכל דבר,

תחילה ראיות נוספות לשיטתו זו, שלא הוזכרו בכתבי הגר"ז ותלמידיו או בספר תורת זרעים.

א] תשלומי כפל במעשר שני

כתב הרמב"ם (מעשר שני פ"ג הכ"ד), כבר ביארנו שהמעשר ממון גבוה הוא, לפיכך - **אנו אומרים** - שהגונב מעשר שני אינו משלם תשלומי כפל, והגוזלו אינו משלם חומש.

וכתב הרדב"ז שם, שסברת הרמב"ם היא, שהרי בכל הני כתיב "רעהו" ולא

אלא שאינו יכול לעשות בו כל חפציו (כמכירה מסחר ומתנה) - מחמת דיני הקדושה שיש בו, המגבילים את שימושיו.

ולכן כתב הרמב"ם שאילו מעשה הקדושין לא היה סותר לדיני הקדושה, הרי שיכול היה לקדש במעשר אשה - שסו"ס ממנו הוא, אלא שמכיון שקדושין הוא עשיית חפציו הסותרים את דיני הקדושה דמע"ש, אשר על כן אינה מקודשת. והדברים עתיקים ומפורסמים.

ג] ראיות נוספות לביאור הגר"ח

הנה בטרם נתחיל לדון בדברי הגר"ח, נביא

א. מקורות ובית אב ליסוד דברי הגר"ח:

והנה לכאורה מצאנו מקור ושורש לדברי הגר"ח בש"ס וראשונים. שהנה ביסוד דברי הגר"ח זצ"ל, ישנם ב' חידושים:

א) המחלוקת אם מעשר שני ממון גבוה או לא, אינה שאלה ממונית (של מי המעשר), אלא שאלה בגדרי הקדושה של המעשר (עד כמה מגבילה הקדושה את שימושי החפץ).

ב) ממון גבוה - פירושו כאן - דיני גבוה (קדושה) החלים על החפץ, ולא ממון של גבוה.

א] והנה לחידוש הראשון ישנו לכאורה בית אב במהר"י קורקוס (הובא בכסף משנה ביכורים פ"ו ה"ד), שכתב לבאר את שיטת הרמב"ם שם, שעיסה של מעשר שני חייבת בחלה (אף שפסק הרמב"ם שמעשר שני ממון גבוה), והביא שכרמב"ם מפורש בספרי (פרשת שלח), ראשית עריסותיכם - שומע אני אף עיסת התרומה והמעשר במשמע, ת"ל "תרימו ת

רומה", את שמורם קודש והשאר חולין ולא שזה וזה קודש. אבל אמרו עיסת מעשר שני בירושלים חייבת בחלה.

וביאר המהר"י קורקוס כוונת הספרי זו"ל, ודאי כיון שאמרו 'ולא שזה וזה קודש' אליבא דר"מ הוא דאמר מעשר שני ממון גבוה הוא, דאילו לר"י מעשר חול הוא, ועלה קאמר בספרי 'אבל אמרו עיסת מעשר חייבת', ומוכח להדיא דעיסת מעשר שני חייבת בחלה אף לר"מ. ואפשר דטעמא, דשאני תרומה שהיא קודש גמור שאסורה לזרים (ועל כן פטורה מחלה), ומה שא"כ מעשר, עכ"ל.

ומבואר, שהוכיח המהר"ק שדיבר הספרי לשיטת ר"מ, מזה שכתב שהמעשר קודש, דאילו לר"י חשיב המעשר חול. ומפורש שלמד שיסוד מחלוקת ר"מ ור"י אינה בשאלת הבעלות של המעשר (אם של הקדש או של הדיוט), אלא בדרגת קדושתו אם קודש הוא או חול, וככל יסוד דברי הגר"ח.

ב] וביחס לחידוש השני הרי שמצאנו כדוגמתו בקדשים.

דהנה ידוע מה שכתב הברכת שמואל (ב"ק סימן לד') לייסד בשם הגר"ח זצ"ל, דחלוקים המה קדשי מזבח מקדשי בדק הבית בעצם קנינם. דקדשי בדק הבית הוי ממון גבוה בעצם (דע"י דאמירתו לגבוה כמסירתו להדיוט נקנו לגבוה והוי רכוש ההקדש). אמנם קדשי מזבח אינם קנויים בעצם לגבוה, דגבי קדשי מזבח לא אמרינן הך דינא דאמירתו לגבוה כמסירתו להדיוט, ונשארים המה ממון הדיוט. (ועל זה נאמר בגמרא שם עו. דבמכרו להדיוט - מעיקרא תורא דראובן והשתא תורא דשמעון, אבל מכרו לשמים (דקדשי מזבח) - מעיקרא תורא דראובן והשתא תורא דראובן), אלא שעל ידי הקדושה שחלה על קדשי המזבח, חלים עליו הגבלות ודיני ממון גבוה, אמנם בעצם הבעלות הממונית אכתי הם ממון הבעלים.

(ובנוסף אחר: בקדשי בדק הבית הקדושה היא תוצאה של המכירה - דבתחילה הוא מוכר את החפצא (ע"י

מעשר שני, הוא מתוספתא מע"ש פ"ה (כ"כ) הכסף משנה שם).

ולכאורה יש כאן ראייה ברורה לשיטת הגר"ח - דמעשר שני ממון בעלים הוא, דאם נאמר שמעשר שני הוא ממון הקדש ואינו שלו, כיצד זה מקדיש דבר שאינו שלו. ועוד, שלא שייך לכאורה להקדיש חפץ שהוא כבר של הקדש. אלא ע"כ שמעשר שני הוא ממון בעלים (אף למ"ד ממון גבוה הוא), ושפיר יכול להקדישו.

ומכאן גם ראייה לכאורה, למה שכתבנו (לעיל אות א), בבאיור דברי הרדב"ז

(שלא יסתרו דבריו זה את זה). דאי אפשר לפרש ברמב"ם דסיבת הפטור של מעשר שני מכפל, הוא מכיון דמע"ש ממון הקדש ממש, שהרי כאן פירש הרמב"ם שיכול להקדיש מעשר שני ומוכח דהוי ממון ידיה.

ומוכרחים אנו לפרש כדפירשנו, שסיבת הפטור של גונב מעשר שני

מכפל הוא - מכיון שיש בו דיני הקדש ואף שאינו ממון הקדש ממש, וכפי שנתבאר.

ג] ירושה במעשר שני

עוד נראה ראייה ברורה, ממה שכתב הרמב"ם (מעשר שני פ"ה ה"א)

שמעשר שני אדם מוריש לבניו, יעוי"ש. ואם איתא שהמעשר הוא ממון הקדש ואינו שלו, איך שייך בו ירושה. ואף שיש לפלפל, פשטות הדברים נוטה לכך.

ד] חיוב בכורה בבהמת מעשר שני

עוד העיר לי הגר"י וקראט, שיש להביא

הקדש, אבל הקרן משלם, דממון שיש לו תובעין הוא.

ולכאורה דברי הרדב"ז סתרי אהרדי. דמתחילה כתב דמעשר שני הוא כממון הקדש - ולכן ממועט מכפל, ומשמע דמעשר שני הוא בבעלות הקדש - ודלא כהגר"ח. ואילו אח"כ כתב דמשלם את הקרן - ומוכח שהוא ממון הדיוט. שאם המעשר שברשותו אינו שלו ורק משלחן גבוה קזכי, הרי שאינו ממונו והגוזלו ממנו אינו צריך לשלם לו, דממון שאין לו תובעין הוא.

ומוכרחים לומר שכוונת הרדב"ז, שסברת הרמב"ם היא, שלא רק בעלות הקדש ממועט מכפל, אלא כל דבר שיש לו דיני הקדש. שאף שמעשר שני הוא ממון בעלים שיש לו תובעין וככל דברי הגר"ח (ולכן חייב לשלם את הקרן), מ"מ הרי הוא ממועט מכפל כיון שיש לו דיני גבוה.

ואם דברינו כנים, הרי שיש לנו ראייה ברורה לשיטת הגר"ח - שמעשר שני הוא ממון בעלים, שהרי הגונב מעשר שני מבעליו פטור מכפל - כיון שיש לו דיני הקדש, אמנם לשלם קרן הוא חייב, ומוכח שהמעשר הוא ממון בעלים.

ב] הקדש במעשר שני

כתב הרמב"ם (שם הלכה כה), המקדיש מעשר שני שלו לבדק הבית, הרי זה פודה אותו מי שפודהו, על מנת ליתן להקדש את שלו ולמעשר שני את שלו.

ומקור דברי הרמב"ם שאפשר להקדיש

אמירתו הנחשבת כקנין מסירה) וממילא נעשה ממון גבוה. אמנם בקדשי מזבח הקדושה היא תוצאה של חלות קדושת פה - דבתחילה הוא מחיל דיני קדושה (הרי זו עולה) וממילא חל בהם דיני ממון גבוה). ואם כן מצינו כבר שהמושג "קדושה" או "ממון גבוה" - משמש הן במשמעות של ממון של הקדש והן במשמעות של הגבלת השימושים.

מהקדש לא מצי באמת לאקשוויי, ומשום דאיכא יאוש ושינוי רשות".

ומפורש בתורי"ד, דשאני מעשר שני מהקדש, דבמעשר ליכא שינוי רשות. דבגזל והקדיש - הרי שמעיקרא של הבעלים והשתא של הקדש, אמנם בגזל והפריש מעשר - מעיקרא של בעלים והשתא של בעלים. ומפורש כיסוד הגר"ח, דמע"ש ממון בעלים הוא.

ו] בן סורר ומורה שאכל מעשר שני

עוד ידוע להביא ראייה ברורה ליסוד הגר"ח (בשם הגר"ש ברמן זצ"ל). דהנה איתא בסנהדרין (ע:): דבן סורר ומורה שאכל אכילה של מצוה אינו מתחייב משום בן סורר. ומבואר במשנה שם, שלכן אם גנב ואכל מעשר שני פטור (ומשום שיש מצוה באכילת המעשר), וכן פסק הרמב"ם (ממרים פ"ז ה"ב).

והקשה הגר"ש זצ"ל, דכיון שפסק הרמב"ם דמעשר שני ממון גבוה, למה צריך לטעם שאכל אכילת מצוה, ותיפוק ליה שחסר בעיקר המחייב, שהרי צריך שיגנוב הבן ויאכל משל אביו (כדאיתא שם בסוגיא). ואם מעשר שני ממון גבוה, הרי שגנב משל הקדש ולא משל אביו, וצ"ע.

וביאר, דמכאן מוכח כשיטת הגר"ח, דמעשר שני ממון בעלים הוא, וחשיב גנב משל אביו, ורק הטעם של אכילת מצוה פוטרנו מעונש דבו סורר.

ד) הערות וקושיות על יסוד הגר"ח

הנה יש לנו מקום להעיר לכאורה, כדרכה של תורה, מכמה מקומות על יסוד זה דהגר"ח.

ראייה ליסוד הגר"ח מהרמב"ם (בכורות פ"ה ה"ט) שכתב, הלוקח בהמה ממעות מעשר שני בירושלים חייבת בבכורה.

והנה, שם בהלכה הקודמת (הלכה ח) כתב הרמב"ם, שבהמת הקדש פטורה מן הבכורה (ומקורו במשנה חולין (פ"י מ"ב) - שכל הקדשים פטורים מן הבכורה). ואם לרבי מאיר מעשר שני הוא ממון הקדש ממש, כיצד כתב הרמב"ם שבהמת מעשר שני חייבת בבכורה. אלא ע"כ כביאור הגר"ח, דאף למ"ד מעשר שני ממון גבוה אינו ממון הקדש אלא ממון בעלים ועל כן חייב בבכורה, וראייה יפה היא, ודפח"ח.

ה] תוס' רי"ד - "מעשר שני הוא ממון בעלים"

יעויין בגמרא ב"ק (סז.), שהקשתה על רב יוסף דס"ל שיאוש כדי קני, מברייטא דהגזלן שהקדיש ותרם או הפריש מעשר שני, מה שעשה עשוי. כלומר, שאם גזל בהמה והקדישה, חל ההקדש. ולרב יוסף קשה, איך חל ההקדש, והרי הבהמה גזולה ואין אדם מקדיש דבר שאינו שלו, אלא מוכח דיאוש כדי קני.

ותירצה הגמרא, דהתם לאו משום יאוש הועילו מעשי הגזלן, אלא משום דאיכא שינוי השם, דמעיקרא חולין והשתא הקדש.

והקשה התורי"ד, למה לי לתירוצי דשינוי השם, ותיפוק ליה שיש כאן יאוש ושינוי רשות, דאפילו לרב יוסף מהני, דאיכא יאוש אצל הגזלן ושינוי רשות אצל הקדש.

וביאר התוס' רי"ד, דעיקר קושיית הגמרא היא רק ממעשר שני ותרומה, "שאיין שם שינוי רשות - דממון בעלים הוא, אבל

א] רש"י - מעשר שני - ממון של הקדש ממש

יעויין לשון הגמרא (קדושין כד.) "רבי מאיר לטעמיה דאמר מעשר שני ממון הקדש הוא, ורבנן לטעמייהו דאמרי ממון הדיוט הוא".

ומשונה לשון הגמרא כאן משאר מקומות, שלא אמר הש"ס ממון גבוה הוא אלא ממון הקדש הוא. דבשלמא ממון "גבוה" יכול להתפרש כממון הדיוט המוגבל מחמת דיני גבוה שיש בו, אכן ממון הקדש בפשוטו הוא ממון של הקדש, ויש לפלפל.

ואכן יעויין רש"י שם שפירש (בד"ה ורבי מאיר לטעמיה) וז"ל, מעשר שני ממון גבוה ואכילתו משלחן גבוה הוא. ומפורש ברש"י שלרבי מאיר מעשר שני אינו שלו, אלא שיש לו היתר לאכול משלחנו של מקום.

וכן מצאתי ברש"י (על התורה בחוקותי כז, ל) על הפסוק "וכל מעשר הארץ מזרע הארץ, מפרי העץ - לה' הוא - קודש לה'". ופירש"י, "קנאו השם, ומשלחנו ציוה לך לאכול". ומפורש היטב שהמעשר הוא ממון ה', ואינו ממון הבעלים, ודלא כגר"ח, וצ"ע.

ב] קדושי אשה במעשר שני

תנן בקדושין (נב:) המקדש אשה בחלקו (שנטל מבשר הקרבנות) בין בקדשי קדשים ובין בקדשים קלים, אינה מקודשת, וכן במעשר שני לרבי מאיר (דסבר ממון גבוה הוא). ופירשו בגמרא, משום שאינו שלו ומשלחן גבוה קזכי.

והקשו בתוס' (ד"ה המקדש), דאף שאין הקדשים והמעשר ממנו של המקדש, מ"מ הרי נתן לה הנאה במה שיש

לה אוכל - שיכולה לאכול בעצמה או להאכיל לאחרים, ומאי שנא משאר הנאה שמקודשת בהם, כשחוק לפני ורקוד לפני.

ותירצו התוס', שקדושין לאשה ע"י הנאה מועילים רק באופן שהיה אפשר לדרוש תשלום בעבור ההנאה, שבוהו אנו אומרים שנתן לה תשלום, אמנם כשנותן לה מעשר וקדשים, הרי אינו יכול לדרוש בעבורם תשלום, כיון שאין הממון שלו, ולכן אינו יכול לקדש בהם. (יעויין היטב לשון החזו"א אבהע"ז סימן קמח, בביאור התוס').

ולכאורה לשיטת הגר"ח, שהמעשר הוא ממון גמור של המקדש, ואין אחר יכול ליטלו ממנו, למה לא יוכל לדרוש תשלום עבור מה שנותן לה מעשר לאכול בירושלים, ואמאי אינה מקודשת. ולכאורה מוכח מדברי התוס' דלא כהגר"ח, וצ"ע.

ג] רשב"א - "מעשר שני לאו ממון

הדיוט הוא"

הנה איתא בב"ק (זו.) שיטת רב יוסף הסובר שיאוש כדי אינו קונה.

והקשה הש"ס עליו מברייטא, "דהגב והגזלן והאנס - הקדישן הקדש ותרומתן תרומה ומעשרותן מעשר". ומבואר, דאף שאין אדם מקדיש דבר שאינו שלו, הרי שהקדש הגזלן מהני, ובהכרח שיאוש כדי קני.

ותירצה הגמרא, דבברייטא איכא שינוי השם, דמעיקרא חולין והשתא הקדש, ולכן הקדש הגזלן מהני (ולא מטעם יאוש).

והקשה הרשב"א וז"ל, איכא למידק בהקדש, למה ליה האי טעמא, והא הקדש כשינוי רשות הוא, ויאוש ושינוי

כהגר"ח, דלדברי הגר"ח אין צריך להעמיד המעשר ברשותו, דהא שלו הוא מעיקרא, וצ"ע.

(ה) יסוד הגר"ח להלכה

והנה לאחר מו"מ בדברי הגר"ח בסוגיות הש"ס והראשונים, פש גבן לדון בדבריו להלכה בדברי הפוסקים, לראות אם נקטו כדברי הגר"ח הלכה למעשה.

[א] המהרי"ט אלגאזי - דלא כהגר"ח

וזה יצא ראשונה, דהנה במהרי"ט אלגזי (הלכות חלה אות ב ד"ה והנה הרמב"ם), הקשה על הרמב"ם במה שפסק (בכורות פ"ה ה"ט) שבהמה של מעשר שני חייבת בבכורה, והרי בירושלמי (מע"ש פ"א ה"ב) מבואר שדין זה תלוי בפלוגתא אם מע"ש ממון גבוה או ממון הדיוט, ולרבי מאיר הסובר דמע"ש ממון גבוה, הרי שפטור מן הבכורה כמו בהמת הקדש. והנה כיון שפסק הרמב"ם שמע"ש ממון גבוה, איך פסק שחייבת בבכורה.

והנה, אף שכבר יישבו הכסף משנה שם, והמנחת חינוך (מצוה יח אות יח) קושייה זו בטוב טעם ובריוח (דהוכיחו שהרמב"ם חולק על הירושלמי בזה, יעויין בזה לקמן אות ג), הנה לא תירץ המהרי"ט אלגאזי כדבריהם. ולכאורה מוכח מכאן שלמד המהרי"ט כפשטות דברי הירושלמי שמעשר שני ממון גבוה היינו ממון של גבוה (ממון הקדש), ודלא כהגר"ח.

[ב] המנחת חינוך דלא כהגר"ח - גוי

שאכל מעשר שני חייב מיתה

כתב המנחת חינוך (מצוה תמב אות ח) לחדש להלכה, דכיון שפסק הרמב"ם שמעשר שני ממון גבוה, הרי שגוי שאכל

רשות איכא - ולכו"ע קנה. וכן מעשר, אי מעשר שני הוה, אליבא דרבי מאיר דאמר מעשר ממון גבוה הוא, ומשלחן גבוה קא זכו ביה, ולא ממון הדיוט הוא. (ותירץ הרשב"א, דכיון שתרומה ממון כהן הוא ולא ממון גבוה, ובה לא שייך אלא טעמא דשינוי השם ולא שינוי רשות, לכן בגררא דתרומה נקטינהו לכולהו).

ומפורש ברשב"א, דמעשר שני הוי רשות גבוה ממש, ואם גזל חולין ועשאו מעשר יש כאן שינוי רשות, דמעיקרא רשות הדיוט והשתא רשות הקדש, ואינה ברשות בעלים כדברי הגר"ח, וצ"ע.

[ד] סוגיא "דצנועין" - דלא כהגר"ח

גרסינן בסוגיא דצנועין (ב"ק סט:): - "אמר רבה, אי לא דאמר רבי יוחנן צנועין ורבי דוסא אמרו דבר אחד (שיכול אדם להקדיש או להפקיר ממון שאינו שלו), הוה אמינא מאן תנא צנועין - רבי מאיר היא (ולא רבי דוסא). לאו אמר רבי מאיר מעשר שני ממון גבוה הוא (ואינו שלו - רש"י), ואפילו הכי לענין פדייה, אוקי רחמנא ברשותיה (לענין הוספת חומש, שאין מוסיף חומש בפדיון מעשר שני, אלא הבעלים - רש"י). אף האי כרם רבעי, אך על גב דלאו ממון ידידיה הוא, לענין אחוליה אוקמיה רחמנא ברשותיה".

ומבואר בסוגיא, דלשיטת רבי מאיר דמעשר שני ממון גבוה, אין לאדם תורת בעלות על המעשר, ואף אינו יכול לחלל את המעשר על כסף או פירות, כיון שאינו שלו כלל. אלא דאוקי רחמנא ברשותיה בכדי שיחשב שלו, ויתחייב להוסיף חומש בפדיונו.

והא קמן, גמרא מפורשת לכאורה דלא

דיליף גז"ש לחם לחם מחלה). ד) עוללות (דכתיב "כרמך" - ולכן לב"ה אין כרם רבעי חייב בעוללות, דס"ל דמע"ש ממון גבוה ואין זה כרמך - קדושין נד: ורש"י שם, ממשנה מע"ש פ"ה מ"ג).

והנה נחלקו רבי חייא בר אבין ורב אסי (סוכה שם), מדוע לא יוצא אדם באתרוג של ערלה. ומסקנת הגמרא היא, דבהיתר אכילה כו"ע לא פליגי דבעינן (ולכן אתרוג של ערלה פסול, שאסור באכילה), כי פליגי בדין ממון (אם צריך לדין "לכם" - היתר השתמשות בלא הגבלה), מר סבר היתר אכילה בעינן - דין ממון לא בעינן, ומר סבר דין ממון נמי בעינן.

מאי בינייהו - איכא בינייהו מעשר שני בירושלים אליבא דרבי מאיר. למאן דאמר לפי שאין בה היתר אכילה - הרי יש בה היתר אכילה (ולשיטתו אתרוג של מעשר שני כשר), ולמאן דאמר לפי שאין בה דין ממון - מעשר שני לרבי מאיר ממון גבוה הוא (ואתרוג של מעשר שני פסול, כיון שאינו יכול לעשות בו כרצונו, כלקדש בו אשה ולמכרו).

ופסק הרמב"ם (לולב פ"ח ה"ב) דיוצאים י"ח באתרוג של מעשר שני (וכן במצה של מעשר שני - חמץ ומצה פ"ו ה"ח, ועיסת של מעשר שני חייבת בחלה בכורים פ"ו ה"ד).

וכתב הכסף משנה שם לבאר (וכן הוא ברבינו מנוח שם ובמהר"י קורקוס),

מעשר שני חייב מיתה. דבשלמא ישראל מותרים באכילת מעשר שני ומשום דמשלחן גבוה קזכו, אמנם הגוי אין לו שום היתר, ואם אכל מעשר שני (בכל אופן) - יהרג. (דגזל הוא משבע מצוות בני נח שנהרגין עליו).

ולכאורה דבריו צ"ע, שהרי אף לגוי יש היתר אכילה, והוא באם יאכל ברשות בעליו הישראלי, שהרי לדברי הגר"ח אף שמעשר שני ממון גבוה, הרי הוא סו"ס ממון הישראלי, ואם בעליו הרשו לגוי לאכול את המעשר, אין כאן שום גזל, ומדוע כתב המנ"ח דבכל מקרה חייב הגוי מיתה.

ומוכח מכאן, דנקט המנחת חינוך להלכה דלא כהגר"ח, דכיון דנקטינן דמעשר שני ממון גבוה הרי שהוא ממון הקדש, ואם אכל גוי המעשר אפילו ברשות הישראלי, הרי שגזל גמור בידו, דמאן שרי ומאן מחיל בעלות ההקדש, ונהרג הגוי על אכילה זו.

ג] דעת הכסף משנה כהגר"ח (ע"פ ביאור הקובץ שעורים) - אתרוג - מצה - וחלה - של מעשר שני

הנה ידוע דבכמה נושאים בתורה בעינן דין "לכם", והיינו שצריך שיהא הממון של הבעלים (כמבואר בכמה סוגיות בש"ס וכגון פסחים לח. וסוכה לה.).

ומצאנו דין זה מפורש בש"ס בד' נושאים: (א) אתרוג (דכתיב "ולקחתם לכם") (ב) חלה (שחיובה רק "מראשית עריסותיכם") (ג) מצה (דבעינן מצתכם -

ב. ומ"מ אין כאן קושיה ליסוד הגר"ח, דאף שכרם רבעי (שדינו כמעשר שני) לא נקרא "כרמך" (והרי לדברי הגר"ח לכאורה הוא כן "כרמך", שהרי הוא בבעלות ההדיוט). אין זו קושיא, ד"לכם" האמור בתורה, המכוון בו - **שיהא בלא שום הגבלה**, ויהא עומד לשימושי הבעלים בלא מעכב. ועל כן, אף שליטת הגר"ח, מעשר שני הוא ממון הבעלים, מ"מ הרי שיש בו הגבלות טובא ואינו עומד לכל שימושי החולין, ולכן אין הכרם נחשב "כרמך".

שהוא ברשות הקדש והאוכלו - משלחן גבוה קזכי, אלא שיש לבעל המעשר בעלות גמורה ורק שמוגבל הוא בשימושי החפץ, וס"ל לרבי חייא בר אבין דכיון שסו"ס בעלים הוא, אין הגבלת השימוש פוגעת ב"לכם", שהרי בעלים גמור הוא (שוב ראיתי שאף בשערי יושר (שער ו פט"ז) דן בזה, יעוי"ש).

ומתירין זה דהקובץ שעורים למדנו ג' עניינים:

(א) דאף מרן הגר"א וסרמן זצ"ל ס"ל בזה כדעת מרן הגר"ח, בגדר מעשר שני ממון גבוה.

(ב) יש כאן הוכחה נוספת בדעת הרמב"ם ליסוד הגר"ח (מהא דפסק הרמב"ם כרבי חייא בר אבין וככל ביאור הכסף משנה והקובץ שעורים).

(ג) על פי ביאור זה דהקוב"ש בכסף משנה, משמע שאף דעת הכסף משנה (בעל השו"ע) כדעת הגר"ח, ומ"מ אין זה מוכרח.

ד] האבני מילואים - דלא כהגר"ח
והנה הקשינו לעיל, איך מה שיש באתרוג

דהרמב"ם פסק להלכה כרבי חייא בר אבין, דהיתר אכילה בעינן ודין ממון לא בעינן (ודלא כרב אסי), ולכן אף שהמעשר ממון גבוה הוא, כיון ששלו הוא לאכילה חשיב "לכם", ואין צריך שיוכל לעשות בו כל צרכיו. ואף שלרב אסי מה שאינו יכול לעשות במעשר כל חפציו (כלקדש אשה ולמכור) מחשיבו כאינו שלו ואין כאן "לכם", מ"מ לא קי"ל הכי¹.

אלא שלכאורה ביאור זה דהכסף משנה צ"ע, דנחי שיש היתר לאכול את האתרוג, מ"מ הרי אמרה תורה דבעינן "ולקחתם לכם", ואם כל מה שיש לו בחפץ זה היא רק ההיתר לאכול בירושלים ותו לא, איך מתקיים בזה "לכם", ובמה הוא בעלים בזה, והרי כל כולו מוגבל ואסור (דבפשטות "לכם" - מבטא שליטה ובעלות, ואינו רק אפשרות לאכול).

ומצאתי בקובץ שעורים (ב"ב קכג: - ובדומה לזה בקונטרס דברי סופרים סימן א אות ט) שעמד בזה, ותירץ ממש בדומה ליסוד הגר"ח, דאף אמנם שמעשר שני ממון גבוה, מ"מ אין הפשט

ג. והנה פסקי הרמב"ם לכאורה סתרי אהדדי.

שהרי ביחס לאתרוג, מצה וחלה פסק כרב חייא בר אבין דסגי בהיתר אכילה, ומקרי שפיר "לכם" (ויוצא אדם י"ח באתרוג ומצה של מעשר שני). אמנם בכרם רבעי פסק הרמב"ם (מעשר שני פ"ט ה"ד) שאין בו מתנות עניים (לקט, שכחה, פאה, פרט ועוללות), ומשום שלא חשיב "כרמך".
ולכאורה צ"ע, דכיון שיש בכרם של מעשר שני היתר אכילה בירושלים, הרי שפיר קרינן בו (לשיטת הרמב"ם) "כרמך", ואיך פסק הרמב"ם שאין זה כרם שלו, וצ"ע.

והראני הגר"י וקראט קושייה זו בספר שער המלך (חמץ ומצה פ"ו ה"ח). וכתב ליישב שם, דצריך לומר שהרמב"ם שם מייירי בכרם רבעי בגבולין, וכיון שהוא חוץ לירושלים אין בו היתר אכילה כלל לשום אדם, ועל כן לא קרינן ביה "כרמך". אבל אה"נ, אם היה הכרם בירושלים שפיר קרינן ביה "כרמך", ואין כאן סתירה כלל.

ולדברי שער המלך יתחדש, שכל הדברים שיש בהם דין "לכם" המצריכים היתר אכילה, מייירי דוקא בירושלים ממש, ולא אמרינן בגבולין - דכיון שיכול להעלותו בכל עת לירושלים, הרי שיש לו בו היתר אכילה, אלא בעינן היתר אכילה כעת ובפועל.

ואמר לי הגר"י וקראט, שדברי שער המלך מוכחים מיניה וביה בדברי הרמב"ם, שיעויין בלשון הרמב"ם שם גבי מצה, אתרוג וחלה, שכולם כתב מפורש שיוצא י"ח רק בירושלים, ודפפ"ח.

אכילה - הרי שלא גרע מאתרוג של מעשר שני, ושפיר יוצא י"ח.⁷

ולפי דעת זו דהאבני מילואים לכאורה נפקא חידוש עצום להלכה, שיוצא אדם י"ח אף באתרוג של הפקר (כשלא נתכון לזכות בו), דאף שאינו שלו כלל, מ"מ כיון שיש לו בו היתר אכילה - סגי בזה לצאת י"ח, דומיא דגזל עכו"ם,⁸ והוא חידוש גדול להלכה.

לאבני מילואים "לכם" - אינו בעלות ומ"מ העולה בזה, שלמד האבני מילואים ש"לכם" בתורה אינו בעלות או שליטה, ודי בהיתר אכילה להחשב "לכם".⁹

והנה, מלבד שהוא חידוש עצום לכאורה לומר ש"לכם" אינו בעלות, הרי שלדברי האבני מילואים, עוד יש לנו תירוץ נוסף לקושייתנו לעיל (איך היתר אכילה בלבד קובע דין "לכם" והרי אינו בעלים). דבאמת לעולם אין מעשר שני נחשב לממונו והוא ממון הקדש, ומה שיוצא לרמב"ם באתרוג של מעשר שני הוא כיון שסגי בהיתר אכילה להחשב "לכם". וברור שלמד האבני מילואים כך ברמב"ם, שהרי מתוך הבנה זו ברמב"ם התיר לצאת באתרוג שאינו שלו כלל (גזל

של מעשר שני היתר אכילה בלבד (בלא שום אפשרות שימוש אחרת), נתן לאתרוג זה דין "לכם", והרי בפועל אין לו בו כלום, ובמה הוא בעלים והיכן היא שליטתו.

אם יוצאים באתרוג של גזל עכו"ם - והפקר

והנה במגן אברהם (תרל"ז סק"ג) הביא לחדש בשם היראים, דאף למ"ד גזל הגוי מותר, כיון שהגוי לא נתן לו ברצון - הרי שלא זוכה בו ואינו ממונו, ועדיין הוא של עכו"ם אלא שגזילו מותר, ויכול להשתמש בו.

ועל פי זה כתב המג"א לחדש, שאין יוצאין באתרוג שגזל מעכו"ם אף למ"ד גזל עכו"ם מותר, ומשום דלא חשיב "לכם", שסו"ס אינו ממונו.

ובאבני מילואים (סימן כח סק"ג בסופו) כתב לחלוק על המג"א, דכיון שפסק הרמב"ם שיוצאים י"ח באתרוג של מעשר שני (ואף שמע"ש ממון גבוה) ומשום שסגי בהיתר אכילה, ואם כן באתרוג שגזל מעכו"ם (למ"ד גזילו מותר), אף לשיטת היראים שאינו שלו, כיון שסו"ס יש לו בו היתר

ד. וכבר העירו רבותינו האחרונים על דברי האבני מילואים (יעויין חרושי הגר"ש שקאפ ב"ק סימן לט ובאבן האזל פ"ח מנזקי ממון), שאינו דומה מעשר שני לגזל עכו"ם, דדוקא מעשר שני שהוא ברשותו ואין אחר יכול לחטפו ממנו, חשיב שפיר "לכם" ואף שאינו שלו לכל חפציו. אמנם גזל עכו"ם אינו שלו כלל, וכל אחד יכול לחטפו ממנו, ועל כן לא חשיב שלו כלל. וצ"ע.

ה. ויעויין בביכורי יעקב (תרמ"ט סקט"ו בסופו, וכן בחרושי בערוך לנר סוכה כו:): שפשוט לו שאין אדם יוצא י"ח באתרוג של הפקר, וכתב שכן פסק הכפות תמרים.

ו. ובעיקר יסוד האבני מילואים העיר מרן הסטייפלר (בהגהות לאבני מילואים), שהוא נסתר לכאורה מרמב"ם מפורש. דהנה כתב הרמב"ם (לולב פ"ח סוף הי"א), שאם האחים קנו מתפוסת הבית פירות ובהם אתרוג, אין אחד מהאחים יוצא י"ח באתרוג עד שינתן לו במפורש במתנה. וסיים הרמב"ם - "ואף על פי שאם אכלו אין מקפידין עליו". ומוכח, שאף שלאותו האח יש היתר אכילה באתרוג ומשום שאין האחין מקפידין, מ"מ אינו יוצא י"ח עד שינתן לו בקנין גמור.

ושמעית מינה דלרמב"ם אין די בהיתר אכילה, אלא בענין שיהא ממונו שאין יכולים ליטול ממנו, וככל ביאור הגר"ח ברמב"ם, ודלא כאבני מילואים.

ולא ברשות הבעלים, ומוכח שלמד דלא כיסוד הגר"ח.

(ו) סיכום והעולה לדינא:

(א) קי"ל שמעשר שני ממון גבוה (רמב"ם מע"ש פ"ג הי"ז), ועל כן אי אפשר לעשות במעשר כל שימושי בעלות של חולין, הנוגדות את קדושת המעשר (כמכירה, מתנה או קדושי אשה).

(ב) דעת הגר"ח מבריסק זצ"ל, שלא נחלקו ר"מ ור"י של מי המעשר, ולכו"ע הוא ממון הבעלים, ופליגי רק בדרגת קדושתו, דלרבי יהודה היא קדושה קלה ומגבילה רק את מקום האכילה, ובשאר דברים עושה במעשר כרצונו.

ולרבי מאיר (וכן הלכה) הוי ממון גבוה - פירוש, קדושה חמורה המגבילה את כל שימושי החולין.

והבאנו מקור לביאור זה דהגר"ח בקדמונים (מהר"י קורקוס).

(ג) ישנם ראיות רבות ליסוד הגר"ח, שמהן מוכח שמעשר שני (אף שהוא ממון גבוה), הוי ממון בעלים, ומהן:

[א] הגוזל מע"ש מבעליו, חייב להשיבו (דאם אינו של הבעלים, למה ישיב)

[ב] בעל המעשר שני יכול להקדישו (ושמעית מינה שהוא בעל הממון).

[ג] יש דין ירושה במע"ש.

[ד] בהמת מע"ש חייבת בבכורה (דאם הוי ממון הקדש היה פטור).

(ד) ומאידך מצאנו גמרא פתוחה ("צנועין") וראשונים מפורשים, שנקטו דלא כיסוד הגר"ח (יעיין בפנים), וצ"ע.

עכו"ם), ושמעית מינה שס"ל לאבני מילואים ש"לכם" משמעותו היתר שימוש בעלמא, בלא בעלות כלל.

האבני מילואים למד ברמב"ם דלא כיסוד הגר"ח

ומ"מ, העולה ברור לכאורה, שהאבני מילואים לא ס"ל כיסוד הגר"ח ברמב"ם, דאם סובר היה כיסוד הגר"ח והקוב"ש, לא היה יוצא לחדש דמעשר שני יש בו היתר אכילה בלא בעלות.

ה' הגר"א - דלא כהגר"ח

כתב השו"ע (יו"ד רצד, ו), דאף שמעשר שני אינו נפדה לכתחילה אלא בערכו המלא, היינו דוקא בזמן הבית שהיה המעשר נאכל בירושלים. אמנם בזמן הזה שהמעשר אינו נאכל בלאו הכי מפני הטומאה, והפדיון הולך לאיבוד, מותר אף לכתחילה לפדות שוה מנה בפרוטה. (ומקורו ברמב"ם פ"ב ה"ב בשם הגאונים, והוסיף הרמב"ם, שמ"מ מידת חסידות היא שפודין מעשר שני גם בזמן הזה בשוויו).

וכתב הגר"א (בביאורו שם סק"כ), שדין זה (אם פודין מעשר שני בשוויו גם בזמן הזה), הרי הוא תלוי במחלוקת התנאים אם מעשר שני הוא ממון גבוה או ממון הדיוט. שאם הוא ממון גבוה, הרי פדיונו דומה לפדיון הקדש שמועיל אף בשווה פרוטה, מפני שאין אונאה להקדש. אבל אם הוא ממון הדיוט אינו דומה לפדיון הקדש, וצריך לפדותו בשוויו.

ומדכתב הגר"א, שהפודה מעשר הוי כמקח מגבוה והוי בכלל "אין אונאה להקדש", משמע שלמד הגר"א שאם מע"ש ממון גבוה - הרי הוא ברשות הקדש ממש,

ריד

מנורה

הרב שרון שרפי

בדרום

ה) הלכה למעשה, נראה שיסוד הגר"ח אינו בפנים), ולכאורה יש לדון בכל מקרה מוסכם אצל כל הפוסקים (יעויין לחומרא, וצ"ע למעשה.





תגובות הקוראים



מכתב א'

הרב יוסף אביטבול

מח"ס 'שערי יוסף' ושא"ס

בני-ברק

לכבוד הגאון רבי גמליאל הכהן רבינוביץ שליט"א ראש ממלכת התורה גם אני
אודך, רחובות,

לאחר עטירת השלו' והברכה,

הרה"ג רבי און אברהם הכהן סקלי שליט"א
ויהי רצון שיזכו להוציא עוד כהנה וכהנה.
והיות וא"א להפטר בלא כלום, אכתוב כמה
הערות והוספות בעזה"י החונן לאדם דעת.

קבלתי הקובץ מנורה בדרום לחודש שבט
תשפ"ב, מס' ל"א, שיו"ל ע"י בני
התורה דאופקים ותפרח, ויו"ל ע"י מכון גם
אני אודך שבראשות כת"ר שליט"א ובעריכת

ברכה על אתרוג של שביעית

זילברשטין שליט"א בחשוקי חמד עמ"ס
ב"ק דף ט' ע"ב, שכתב לדון באחד שיש
לו ב' אתרוגים אחד מהודר ויפה מחול'
ואחד אתרוג פחות מהודר מאר"י והסיק
שיקח את היותר מהודר, אבל עכ"פ מוכח
דהיכא שהאתרוג הוא מאר"י יש בו
מעליותא כנ"ל, ועוד בכל גדרי הדין הואיל
וכו' ראה מה שהאריך בזה הגאון רבי יו"ט
זינגר שליט"א בספר מעדני יו"ט ח"ג סימן
טז, ובקובץ מה טובו אוהליך יעקב חלק טז
במאמרו של הגאון רבי יהודה שטזנר
שליט"א. ויש עוד להאריך בכ"ז בפנ"ע.

א). במש"כ בעמ' קט אם יש עניין לברך
על אתרוג של שביעית, הנני לציין
מש"כ בזה במק"א, איתא בגמ' בברכות דף
לט ע"ב רב אמי ורב אסי כי הוה מרתמי
להו ריפתא דערבוא מברכין עליה המוציא
לחם מן הארץ אמרי הואיל ואתעביד ביה
מצוה חדא נעביד בה מצוה אחריתי ע"כ,
וכע"ז איתא בגמ' בשבת דף קיז ע"ב רבי
אמי ורבי אסי כי מיקלע להו ריפתא
דעירובא שרו עלויה אמרי הואיל ואיתעביד
בה חדא מצוה ליתעביד בה מצוה אחרתא
עכ"ד, וכן מבואר לגבי אתרוג מדברי הגר"י

דין קדימה לפירות שביעית

בדרך אמונה בהלכות שמיטה פ"ה ה"א
בביה"ל ד"ה פירות הביא ראייה שאין מצוה
מאכילת פירות שביעית מהא דלא מצאנו
ברכה על אכילת פירות שביעית כמו שמצאנו
באכילת תרומה ומעשר שני והביאר הטעם
שהרי כתוב ואכלת לפני ה' אלוקיך מעשר
דגנך ובתרומה כתוב מתנה אתן את כהנותכם

ב). במש"כ לדון שם אם יש דין קדימה
לברך על הפירות שביעית, וכתב שאם
הפירות חביבים עליו היינו משום שהם
שביעית יש לברך עליהם, והביא ראייה לזה
כה"ג ממש"כ חשוקי חמד עמ"ס ברכות דף
לט ע"א יעו"ש, והנה יש לומר בזה דתלוי
אם יש מצוה באכילת פירות שביעית, והנה

פירות שביעית אע"פ שיש מצוה באכילתם הרי צנון וכרוב אין להם שם חשיבות, ולכן אין ענין להקדימם, עכ"ד. וכן ראה עוד בענין זה בקובץ מה טובו אוהליך יעקב חלק יג עמ' קא השיב הגר"ד פוברסקי שליט"א, שאם חביבין עליו אכילת פירות שביעית מחמת קדושתן הרי יש דין קדימה בברכות לחביב, עכ"ד.

ועוד בענין זה ראה מש"כ בקובץ באר התורה מס' קכח עמ' 26 תשובת הגאון רבי דניאל טוויל שליט"א בעמח"ס לב צדיק מקסיקו, וכפי שהשיב להגאון רבי גמליאל הכהן רבינוביץ שליט"א וז"ל: לכבוד ה"ה רבי גמליאל רבינוביץ שליט"א, מח"ס גם אני אודך ופרדס יוסף החדש. בהיות ואני עסוק עתה בהוצאת ספרי לב צדיק על חושן משפט חלק א, הנני בא בקצרה, ואני מבקש סליחה על זה, כי היה לי להאריך כראוי לפי כבודו. שמחתי עד למאד על שאלתך, כי הנה שאלה זו שייכת לסדר זרעים שעליו אמרו רבותינו ז"ל (שבת לא.), אמונת זה סדר זרעים. עיין רש"י שם ובאור זרוע (חלק א פרק מ"ו). ובמדרש במדבר רבה (פרק י"ג), עדות ה נאמנה מחכימת פתי, זה סדר זרעים, שאדם מאמין בחייו של עולם וזורע. וכן הוא בבראשית רבה (נח תר"ד) ובמדרש תהלים (י"ט). וכן עיין בתוספות על שבת שם. ועיין עוד בילקוט (רמז תתנ"ה). ובכד הקמח (ת"ת פרק א). ועיין למהרש"א בשבת שם. ועיין לשיטה מקובצת בכתובות (ז). ומרן החיד"א במורה באצבע (אות מ"א), כתב שבלימוד סדר זרעים מתקן אשר פגם במאכלות אסורות ובברכות לבטלה, ע"ש. וליודעי חן ידוע שסדר זה מחבר את היסוד עם המלכות, עיין בהקדמת מעשה רוקח למשניות. ועיין עוד בתיקוני הזוהר (ה), ובראשית חכמה

ובפסחים דף עג ע"א דרשו שקאי על תרומה וא"כ התורה קראה עבודה ואילו לגבי פירות שביעית כתוב והיתה שבת הארץ לכם לאכלה והיינו שיש מצוה להפקירם כדי שיהא לכולם לאכול אבל לא כתוב ואכלת ובכל זאת הוסיף שיגיע זמן הביעור יש מצוה לאכול את הפירות משום מצות ביעור. וע"ע בזה בגליון אוהלי שביעית, ראיתי במדור ליקוטי שביעית מרבינו שר התורה הגר"ח קניבסקי שליט"א במצוות אכילה פירות שביעית, בדברי הרמב"ן בשכחת עשין מצוה ג' שיש מצוה עשה דלאכלה בפירות שביעית ובמגילת אסתר שם הבין שיש מצוה באכילת פירות שביעית, ואמנם בחזו"א (סימן יד סק"י) מבואר שכוונת הרמב"ן לאיסור עשה של הפסד פירות שביעית יעו"ש, ובראיות הגר"ח ק"ש שליט"א, הנה לפי דברי החזו"א יצא שאין ענין לאכול פירות שביעית ולברך עליהם קודם, וכן מכאן תשובה למה שנשאלתי ע"י הגר"ג הכהן רבינוביץ שליט"א בעמח"ס גם אני אודך וש"ס, האם יש ענין להקדים פירות שביעית ע"פ דברי הרמב"ן הנ"ל, שתליא במח' החזו"א והמגילת אסתר בפירוש דברי הרמב"ן לכאורה, אבל סו"ס לא מצינו להא בסוף סוף בפוסקים דין קדימה, וכן ששאלתי להגר"ע טולידאנו שליט"א ראש ישיבת שארית יוסף ובעמח"ס עוטה אור וש"ס, בתחילה אמר לי למה שיהיה דין קדימה, ולאחר מכן שהראתיו את דברי הרמב"ן במוצאי שבת קודש פ' שמיני לאחר תפילת ערבית ע"פ דברי הרמב"ן בס' המצוות שכחת עשין עשה ג' האם יש דיני קדימה לפירות שביעית. ואמר לי, שלדעתו כל ענין חשיבות של שבעת המינים היינו משום שאנו רואים שהתורה משבחת את א"י שיש בה פירות אלו, והרי זה סימן שפירות אלו חשובים הם בעצמותם שיש מה להשתבח בהן, אבל

(שער אהבה פרק י"ב). ובפרי עץ חיים (הנהגת הלימוד פרק א). ובמיוחד לימוד הלכות שביעית יקר אצל הקב"ה, עיין בשו"ת כפי אהרן (חלק ב שביעית סימן י"א) ובפירוש הרידב"ז על מסכת שביעית מהירושלמי. ועיין עוד בספר חרדים (פרק נ"ו) ועיין בשער המצות (פרשת בהר) ועוד. ובפרט שלימוד זה הזניחו אותו רבים, ויש בו דין מת מצוה, על פי מה שכתב רבינו יהודה החסיד בספר חסידים (סימן רס"א), ע"ש. ואכמ"ל.

והנה, בעצם השאלה, מבואר בגמרא (ברכות מא.) ושלחן ערוך (סימן רי"א) שדין מין שבעה עדיף מחביב (על פי הכלל שמסור בדינו שסתם וי"א בש"ע הלכה כסתם) ומבואר שם (עיין ברש"י) שהטעם לזה, כיון שנשתבחה בהן ארץ ישראל, ולכן ראוי להקדימו, וכן כתב הלבוש בסימן רי"א ועוד כמה אחרונים ועיין לצ"ח בברכות שם. ויש לומר שמדין חשיבות נגעו ביה, שהרי לא תמצא בשום מקום בעולם פירות כפירות ארץ ישראל, עיין מגילה (ו.) וכתובות (קיא:). והב"ח כתב, שמברכים על פירות ארץ ישראל נאכל מפריה ונשבע מטובה כי אכילתם מוסיפה קדושה. ועיין עוד בספר יוסיפון (פרק ל"ח). וכן כתב הריקאנטי (פרשת עקב), שיש בפירות הארץ מעלה רוחנית, ע"ש. ועיין לרבינו בחיי ושאר מפרשים שם. ובמה שכתבתי בלב צדיק על יהושע ריש פרק ו. ועיין לרב גן המלך (סימן צ"ט) וביפה ללב (חלק ב סימן רי"א סעיף ג). ולפי זה יש לומר שגם פירות שביעית שיש בהם קדושה יתירה, כיע בעבודה זרה (סב.), עיין לר"ן שם ולרש"י בסוכה (לט). ד"ה אין). ובירושלמי (פרק ד הלכה ז). יש להקדימם בברכה.

זאת ועוד, כתב הרמב"ן בהוספותיו על ספר המצות לרמב"ם (מצות עשה ג), וז"ל: שאמרה תורה בפירות שביעית והיתה שבת הארץ לכם לאכלה, ודרשו לאכלה ולא לסחורה וזה דבר תורה וכו' ע"ש. ונראה בדעתו שיש מצוה לאכול פירות שביעית, ועיין במגילת אסתר שם. וכן כתב התשב"ץ בהדיא (זוהר הרקיע מצוה סו) והביא ראיה לזה, ע"ש. וכן כתב מהרי"ט אלגאזי בהלכות חלה (סק"ב). וכן כתב בשו"ת הר צבי (א"ח חלק ב סימן סח). ועיין בתורת הארץ חלק עמוד קע"ה. אלא שהחזון איש חולק וסובר בדעת הרמב"ן שאין מצוה באכילתם, עיין לו בסימן י"ד אות י. וכן עיין בשו"ת שרידי אש (חלק ב סימן צ) ובשו"ת שבט הלוי (חלק ד סימן רלב). ומכל מקום, לדעת הסוברים בדעת הרמב"ן שיש מצוה באכילתם, נראה דשפיר יש להם דין קדימה בברכות. ואפילו לדעת החולקים יש לומר סברת הנ"ל שמפני קדושתם אכן יש להקדימם. והנה, קדושת אוכל שעשה בו מצוה להעדיפו על אחר מצאנו לרבינו האר"י ז"ל בשער המצות (פרשת עקב), לגבי פת שבייך עליו המוציא, ע"ש. ואפשר לומר שהוא הדין כאן כנ"ל. ואמנם כיון שלא מצאנו מפורש כן בפוסקים, להלכה נראה שמין שבעה קודם אם פרי של שביעית אינו ממין שבעה, כיון שמין שבעה מפורש בגמרא ובפוסקים, ואם פרי של שביעית הוא ממין שבעה לו משפט הבכורה ויברך עליו ולא על מין שבעה שאינו של שביעית. הלע"ד כתבתי, הצעיר באלפי ישראל דניאל טוויל מעלי הכהן. והנני חותם בברכה, שיזכה כת"ר לכל הברכות האמורות בתורה, ויוציא לאור עוד הרבה ספרים קדושים מפי ספרים ומפי סופרים, מתוך בריאות איתנה ונהורא מעליא. עכ"ד. ועיין עוד בזה בשו"ת בית נאמן חלק א' (חי"ד

סי' י"ד) שפרי שיש בו קדושת שביעית, קודם לברכה לפירות שאין בהם קדושת שביעית, כשאין ביניהם פרי ממין שבעה, כגון: שמונחים לפניו משמשים מאוצר בית דין ותפוזים של ששית, יש לברך על המשמש ולפטור התפוזים, לפי שיש בו מצות עשה ד"לאכלה" לדעת הרמב"ן בספר

המצוות (במצוות ששכח הרב, מצות עשה ג'. וכ"נ במגילת אסתר שם בדעת הרשב"ץ). ומיגו דאתעביד ביה חדא מצוה, נעביד ביה מצוה אחריתי. ואין כאן משום אין עושין מצוות חבילות חבילות, מכמה טעמים. ע"ש. וראה עוד כמה שהאריך בזה ידידי הרה"ג יוסף דהן שליט"א בפנ"ע.

נתינת פירות שביעית לגוי

ג). ובמש"כ שם לדון האם מותר לתת פירות שביעית לגוי, ונשאר בצ"ע, ראה מש"כ בספרי שערי יוסף בהלכות העסקת עובד זר בבית ישראל עמ' 118, הנה בדין זה האם מותר לתת לגוי מפירות שביעית כתב ברמב"ם בפ"ה מהלכות שמיטה הלכה יג וז"ל: פירות שביעית אין מוצאין אותן מהארץ לחול' ואפילו לסוריא, ואין מאכילין אותן לגוי ולא לשכיר ואם היה שכיר שבת

או שכר שנה או שכר חדש או שקצץ מזונתו עליו הרי הוא כאנשי ביתו ומאכילין אותו ומאכילין את האכסניא פירות בשביעית, עכ"ד וכיון שכן הוא הדין לעובד זר שמזונות בעל הבית עליו ויכול לאכול מפירות שביעית וכן כתב לדינא בקובץ מבית הלוי תשס"ח שמיטה עמ' י יעו"ש, וכן כתב בספר דבר השמיטה עמ' 18 יעו"ש. ויש עוד להאריך בכ"ז בפנ"ע.

להיות סנדק או מוהל כמה פעמים

ד). במאמרו של הרה"ג יצחק זאב יעלען שליט"א בענין החשש להיות סנדק או מוהל כמה פעמים אצל אב אחד, הנני מצרף מש"כ בזה באריכות, הנה כתב במהרי"ל (ריש הל' מילה) וברמ"א (יו"ד רסה, יא) דכל סנדק הוא כמקטיר קטורת, ולכן נוהגין שלא ליתן שני ילדים לבעל ברית אחד כדאמרין גבי קטורת (יומא כו). כהן שהקטיר פעם אחת לא ישנה עוד לעולם, מפני שהקטורת היתה מעשרת כדכתיב ישימו קטורה באפך וגו' ברך ה' חילו, לפיכך בכל פעם היו מעשרין כהן אחר, הכא נמי לא שנא. עכ"ד. ובביאור הגר"א (ס"ק מו) כ' דבריו אין להם שחר וכו' ולעולם לא ראינו סנדק שמתעשר.

כתב שיכול להיות שחטאי הסנדק מבטלים את סגולת העשירות, ויש להוסיף דאין מי שיעשה טוב בארץ ולא יחטא ודו"ק, ויש לדון אם גם לגבי הקטורת הדין כן.

ב. מרן החיד"א בפתח עינים (יומא כו) כתב שהסגולה לעשירות תלויה באהבת הסנדק למצות מילה.

ג. בערוך השולחן (שם סל"ד) כתב ג"כ להקשות שהרי בקטורת היה הכהן רשאי להקריב כמה פעמים, אלא שנתנו לו כדי לזכות לכולם, וא"כ כשהאב רוצה למה לא יכול ליתן לאותו אדם, והקשה דהרי יש מקומות שהרב הוא הסנדק בכל הילדים, ויישב: שהרב בעירו הוא דוגמת הכהן הגדול שהיה יכול להקריב כמה פעמים שירצה.

ומצינו כמה ישובים לקושיית הגאון:

ד. בשו"ת נודע ביהודה (יורה דעה סימן פו)

א. הנה בשו"ת חתם סופר (או"ח סימן קנח)

אחת סנדק לא יהיה עוד לעולם סנדק, וכתב שכן הוא מנהג שאלוניקי שלא להיות סנדק ב' פעמים בתוך שנה, ואפילו אצל שני אנשים, אבל לאחר י"ב חודש יכול להיות שוב סנדק אפילו אצל אותו אדם, וכיון שלרוב העולם נולד בנים בהפרש של שנה אחת, א"כ שפיר דמי מיושב מנהג העולם. ובשו"ת לב חיים (סי' עג) כתב, שהמנהג פשוט בעירו איזמיר שאין אדם אחד נעשה סנדק פעמיים בשנה אחת לשני בנים של אדם אחד, אבל כשאנים של אדם אחד המנהג פשוט לקבל סנדקאות אצל הרבה בני אדם אפילו בתוך י"ב חודש. ובספר זכרונות אליהו (מערכת מילה אות כז) כתב על דברי רבי חיים פלאג'י, שהוא אינו חושש לזה ומנהגו להיות סנדק לכל מה שיזדמן לידו, [ומשמע מדבריו שהוא דין על הסנדק ואפילו הכי הוא לא חושש ודו"ק].

י. עוד ביאור כתב בספר כורת הברית (שם) שכל האיסור לתת ב' פעמים הוא דוקא באחים תאומים שהמילה היא ביום אחד, אבל בשנה אחרת אין בזה איסור.

יא. עוד ביאור מצינו בשו"ת חשב האפוד (סימן קד) ששמע ממרן מהר"א מבעלזא שאמר פעם להרב מקוממיות רבי בנימין מנדלסון זצ"ל שהטעם שאין מקפידין ונותנין להרב סנדקאות כמה פעמים לפי כשהרב יושב סנדק אין השפעת העשירות בשבילו אלא בשביל העיר ולכן אין קפידא לכבד את הרב בסנדקאות כמה פעמים.

יב. ובשו"ת אבני חפץ (סימן צה אות ה') כתב שמה שאין נזהרים בזה, כי הרי בצואת רבי יהודה החסיד גם בהיא דין זה, וכמו שלא נזהרים בשאר פסקי רבי יהודה החסיד כך גם הכא, משום דסמכינן שהצואה היתה רק לדורו, וכמו שפסק בשו"ת נודע ביהודה (חאה"ע סימן עט), וכן

נשאל באדם שנולד לו בן זכר, ולא מצא סנדק כרצונו, חוץ מאחד שהיה אצלו סנדק באחד מבניו הקודמים, אם מותר לו לכבדו. וענה שאין בזה שום שורש ודין לדמות את הסנדקאות לקטורת, וכתב "כל דברים אלו אין להם שורש ועיקר במגרא, והכל רק דרך דרש ורמז בלד ולא לעיבוד ולא למנהג והרבה אין מדקדיק בזה".

ז. במאור עינים (פרשת ראה בפ' עשר תעשר) כתב על מה שאמרו חז"ל עשר בשביל שתתעשר, וכתב שם דאף שאנו רואים כמה אנשים שמעשרים ואינם מתעשרים בפועל להיות להם ממון הרבה וכו', אלא שזוכים למידת ההסתפקות ואז נקרא עשיר באמת, כי איזהו עשיר השמח בחלקו, ע"כ, וא"כ ה"ה הכא.

ז. ובמגדל עוז כתב שאין ליתן ב' פעמים שמצינו במדרש שהקב"ה היה סנדק לאברהם אבינו וכו' ומשום כך נהגו סלסול שאין נותנים ב' עמים סנדק בשני אחים, וכע"ז כתב בברכ"י שהוא משום חביבות המצוה כמו קטורת, אבל לא שזה ממש הוא כמו קטורת, אלא רק לחביבות הענין.

ח. וי"א שהוא כמו ענין מכירי כהונה, - דהנה בגהות יד שאול (יו"ד סימן רסה) כתב שלפי דברי הנודע ביהודה יסוד האיסור הוא כמו שנותן מתנותיו לכהן אחר וכו', אבל אם הוא מכירו שרי, כמו כן ה"ה בסנדקאות, וכ"ש אם הוא קרובו, דהוא עדיף ממכירי כהונה, וכמו שפסק בשו"ת חכם צבי סימן עד, והביא דבריו להלכה בספר כורת הברית (סימן רסה ס"ק סב), וע"ל בפרדס יוסף בראשית (עמ' שכט).

ט. עוד ביאור למנהג העולם מצינו שכתב בשו"ת בית דוד (יו"ד סימן קכב) שמשלשן הרמ"א משמע שמי שהיה פעם

ושוב אין סגולת הסנדק שיתעשר, ולכן באמת הוא נקרא בעל הברית שהוא בעל הסעודה, והוא שש לעשות צדק עם האב העני ששילם הוצאות הסעודה, וכתב שמעיקר הדין מה שמוכא שאין נותנין לסנדק שתי ילדים מכיין שהסנדק נותן צדקה לאב ע"י שהוא משלם את הסעודה לכן לא יהיה בדין שיתן לעני אחד את הצדקה.

טו. עוד ידוע בשם מרן הקה"י שאמר וכפי שהובא בפניני רבנו הקה"י (ח"א עמ' קט) כתוב ששאלו בנו הגר"ח שליט"א: איה עשירותו מהסנדקאות? והשיב: הלא הם הספרים הרבים שהדפסתי, עכ"ל. ויל"פ כונתו בכמה אופנים: א. שהוצאות הדפוס רבות, ואין יד כל אחד משגת, ועשירות היא שהשיגה ידו דבר זה. ועוד שממכירת ספריו נתפרנס. וכן הובא בשם הגה"ק מסטמאר בעל הויואל משה זצוק"ל אמר שנאמן הוא הרמ"א שמה שסנדקאות מעשרת לאו דוקא בממון אלא בכל דבר אחר ג"כ נקרא עושר. וכה"ג כתב בשו"ת תשובות והנהגות (ח"א סימן תקפד) ביאר שלא הכוונה דוקא לעושר כספי עי"ש.

טז. בגליון עומקא דפרשה (עמ' שט) הובא בשם הגר"ד ליסצין שליט"א שכתב לפרש ע"פ הגמ' (כתובות נ.) הון ועושר בביתו וצדקתו עומדת לעד, ר"ה ור"ח, חד אמר זה הלומד תורה ומלמדה [פרש"י מתקיימת בו, הרי הון ועושר בביתו וכו']. וחד אמר זה הכותב תורה נביאים וכתובים ומשאילן לאחרים.

עוד ביאור כתב בשו"ת תשובות והנהגות ח"ב (סימן תצב) שכל האיסור הוא דוקא בג' פעמים יהיה חזקה גמורה אבל פעמים אין בעיה, עוי"ש שדייק מדברי המהרי"ל שהאיסור הוא פעמים או שלוש וכו' והטעם שעיקר הטעם הוא מפני עין

כתב בשו"ת שב יעקב (חאהע"ז סימן כג) בשם גדולי הרבנים. ועי"ש שפסק שאף אי נימא כמו שפסק הרמ"א, מ"מ אכתי בבנו שלישי יכול לסמוך ע"כ, דאם היה סנדק לבן הראשון וגם לשני ולא מת, בשלישי יש לסמוך ע"ז דאין לחוש, עי"ש שלמד כן מממש"כ בשו"ת מהרי"ט (ח"ב סוף סימן לא) לענין שמתו אחיו מחמת מילה, שאף שאמרו אם מו שני אחיו מחמת מילה לא ימול השלישי, אפ עבר ומל ולא מת בטלה החזקה רשאי למול את הרביעי. עי"ש מה שמאריך בזה, אך מה שיל"ע כ"ז שהגיע כבר לבן השלישי אבל את הבן השני מי נתן לו רשות למולו אצל אותו סנדק ועי", ולכן צריך להגיע לטעמים האחרים.

יג. עוד ביאור עי' בשו"ת ישכיל עבדי (חיו"ד סימן ב') שכתב שכל גדר האיסור בזה שאסור שני בנים הוא משום זוגות, וכל דין זוגות עתה רק למיש מקפיד בזה אז מאן דקפיד בזה אקפדינן עליה, אבל אם לא קפיד לא קפדינן עליה. ועי"ש שכתב ונהר ונהרא ופשטיה.

יד. עוד כתב בספר אמת ליעקב (סימן רסה) ביאור מה שנהגו להקל בזה, שהנהגה בהרחמן שאומרים לאחר ברכת המזון הרחמן הוא יברך בעל ברית המילה אשר שש לעשות צדק בגילה, והקשה שיש לעי' מה הכוונה שעשה צדק, ועוד קשה מדוע הוא בכלל נקרא בעל ברית, וביאר כי הרי המנהג היה שהסנדק היה נותן הסעודה למילה, כי באיזה תקופות שהיו עניים מרודים היו אלו שהפסיקו מלידל שמא יהיה הולד זכר ויצטרכו לשלם בשביל סעודת המילה, ולכן הנהיגו שהסנדק ישלם הוצאות הסעודה, דזה שייל למצוא מי שיתנדב להיות סנדק ולשלם ההוצאות, ולפי"ז אין זה פלא מה שלא ראינו סנדק מתעשר, שעכשיו פסקו מליתן סעודה

שהגריש"א נהג שישב סנדק לחמשה בנים, אולם למעשה אין זה דין על הסנדק אלא דין על האב, כי זה חובה של האב, וכמו שכתב בהגהות בית הלל (על השו"ע שם) כתב להדיא, דכל מה שכתב הרמ"א שלא יהיה סנדק אחד לשני ילדים, היינו שבעל הברית לא יתן לאותו אדם להיות סנדק פעמיים לשנים או לשלושה מבניו, אך לסנדק עצמו מותר להיות סנדק כמה פעמים, וכפי שנהוג לתת לרב אב בית דין לשמש סנדק אפילו כמה פעמים ביום אחד.

ה). בעמ' קסה האריך הרה"ג הכותב בדין שונא מתנות יחיה, ושם כתב אודות מתנות שנותנים להורי החתן והכלה שכיון שהמתנות עוזרות לצורך הנישואין יש בזה צדקה, וציין למש"כ בהא בספר אורחות מתנה יעו"ש, הנני לצרף מש"כ בזה בספרי שירת יוסף סימן כד, שיישב בזה בשו"ת משנה הלכות (חלק יז חו"מ סימן קלז) שלא אמרו שונא מתנות יחיה אלא היכא שהמקבל מתנה אינו נותן דבר בחזרה כלל, אבל היכא שהנותן מתנה מחכה לקבל דבר בחזרה, בזה אמרו שמכר הוא שלכן הוא נותן לו כדי שיחזרו ויתנו לו, וא"כ לא שייך בזה דין שונא מתנות יחיה, והביא להא ראייה מדברי הגמ' בב"ב דף קמד ע"ב, שושבינות נגבית בבב"ד, ופירש ברשב"ם (שם) "שכן דרך שושבינות נוטל דורון לשמחת חופת חברו, ואוכל עמו וזה יחזיר לו כמו כן שישא אשה", וביאר שם במשנה הלכות דלפי"ז א"ש שמתנות שנותנים לחתן וכלה אינם בכלל זה להמנע מלקבל מטעם שונא מתנות יחיה, כיון שהנותן אינו נותן מתנה גמורה ודעתו לקבל ממנו בחזרה.

עוד ראיתי בזה לידידי הגר"א פרינץ שליט"א בשו"ת אבני דרך (חלק ז' סימן קצ) שי"ל ע"פ מש"כ בקריינא דאגרתא

הרע, ולפי"ז אפשר לחלק בין פעמים לשלוש, וכן בסבא או אדם גדול מפורסם יודעים שהו מפני קרבתו ואין בזה שום חשש של עין הרע, ולכן מותר כמו שמותר לרב להיות פעמים סנדק, ה"ה בסבא, עי"ש, אלא דיש לעי' בדבריו דאם הדימוי הוא לקטורת א"כ הוא רק פעם אחת.

יז. ובספר אשכול יוסף (גיליון מס' 183) כתב לבאר דעיקר האיסור הוא מפני שאסור להרבות בהשתדלות לפרנסה, וא"כ ה"ה בסנדקאות, אבל גדולי ישראל הצדיקים שמקבלים את הסנדקאות כוונתם לשם מצוה, ולכן אין בזה שום איסור.

יח. ובספר ברית אפרים הביא תשובת הגר"ח קניבסקי שליט"א שענה בענין זה, שאנחנו לא נוהגים בזה ואפילו שהרמ"א כותב שלא לתת סנדק אחד לשני בנים כיון שהסנדקאות מעשיר, והחזון איש אומר שאף לרמ"א הקפידא היא רק על האב שלא יתן ולא על הסנדק שלא יקבל,

ובספר מנחת תודה סיפר רבינו שליט"א ששמע מהגר"ר ביינוש פינקל זצ"ל, כי פעם אחת היה אביו הגאון ר' אליעזר יהודה פינקל זצ"ל ראש ישיבת מיר סנדק בברית מילה, והיה שם מרן הגרי"ז מבריסק זצ"ל, ולא חש אביו בנוח שהוא זה שנתכבד בסנדקאות, פנה אל הרב מבריסק ואמר לו: אני סנדק, כי יש לי ישיבה, ומוטלת עלי חובה לדאוג לממון עבורה, וסנדקאות סגולה היא לעשירות, כמו שכתב הרמ"א (יו"ד סימן רס"ה). אמר לו הרב מבריסק: כבר כתב הגר"א (שם סקמ"ו) "ולעולם לא ראינו סנדק שמתעשר". ענהו הגר"א פינקל: לי מספיק גם צ"ק מהרמ"א, וא"כ אפשר שלכן לא קפדינן בזה.

ובן יש נוהגים שלא לסמוך ע"ז, והנה הביאו

משלמים על צרכי הסעודה, והבן. ועוד לפי דברי הפוסקים הנ"ל שהוא להנצל מהאיסור של של הנהנה מסעודת חתן ואינו משמחו עובר בה' קולות.

עוד כתב ליישב בספר ישמח לב (ח"א סימן רפ) ע"פ מש"כ מרן החיד"א בשו"ת חיים שאל (ח"א סימן מד) שלא אמרו שונא מתנות יחיה אלא רק כשאין תועלת לנותן המתנה משא"כ כשיש הנאה לנותן אין למקבל לחוש על המתנה ולכן בנידון זה שאם נהנה מסעודת חתן ואינו משמחו עובר בחמשה קולות ונותנים מתנה כדי לשמחו ושלא יעברו בחמשה קולות, וא"כ יש בזה הנאה לנותן המתנה ואין למקבל לחוש על המתנה. וע"ע בזה בארוכה לידידי הגר"ח מלין שליט"א בספרו מנחת חיים על חומש בראשית במש"כ בכל גדרי הדין דשונא מתנות לחתן.

ואסיים בברכת הדיוט שנזכה להוצאת הקובץ לאורך כל הימים, ונזכה בקרוב לגאולה קרובה במהרה בימינו אמן.

בברכת התורה

הצעיר באלפי ישראל

יוסף אביטבול

מח"ס שערי יוסף ושא"ס

פה עיר התורה בני ברק

(ח"א מכתב נב) שמי שיצטרך לבטל מלימודו בכדי להשיג פרנסה ובדואי שמותר לו לקבל מתנות ובכך א"ש, וציין עוד למש"כ בזה בשדי חמד (מערכת השין כלל יג) בשם מנחת זכרון כי בנתינה לתלמיד חכם אין שייך שונא מתנות יחיה כיון דמטי הנאה מרובה למחזיק ידי לומדי תורה לית לן בה, ויעו"ש, עוד בחשוקי חמד עמ"ס מגילה עמ' שסה, ועוד כתב בזה בשו"ת אבני דרך ח"ה סימן לב שיש מצווה לתת לחתן וכלה צדקה שהרי הוצאות נישואים כלולות בגדר צדקה לעניים יעו"ש, וע"ע במש"כ בזה בספר הליכות בין אדם לחבירו פ"א כב.

ועוד בזה ראיתי שציינו למש"כ בספר קרבן העני (פרשת כי תצא פרשת נישואין וגירושין בד"ה מנהג) שמנהג ישראל לתת דורון דרשה לחתן, והוא לפי מה שאמרו שכל הנהנה ואינו משמחו עובר, ואין כל אדם יכול לקיים זאת ולכן משמחים אותו במתנות יעו"ש, וכן כתב בשולחן העזר שהבאנו לעיל שנותנים מתנות לחתן מטעם זה כדי שלא יהיה בכלל הנהנה מסעודת חתן ואני משמחו, יעו"ש, וראיתי לפי"ז למי שהעיר שזה שייך דוקא בכה"ג שהכסף הולך לחתן ולכלה ואינו הולך להורים, ואולם לענ"ד נראה להעיר בזה דסו"ס אם ההורים הם משלמים את הוצאות החתונה, ממילא גם אם הכסף הולך להורים א"ש, כיון דסו"ס הם

מכתב ב'

הרב אברהם יחיאל הלר הכהן

יבואר שאין ראוי להתנדב לומר קדיש כשיש כבר אחרים האומרים קדיש

לנפטרים (אולי הזכויות התחלקות ביניהם בשווה, או לפי דרגת חיובם). שהם האומרים והציבור שאינו מחוייב הוא העונה, [וזה כעין סברא של 'מאי חזית' דבודאי ראוי שיהיה ש"ץ אחד, אבל הואיל וכמה אנשים התחייבו באמירת הקדיש אומרים להם תקיימו את המצוה ביחד]. אבל אם יש משהו מהציבור שאינו מחוייב כלל באמירת הקדיש, והוא נדחף לומר את הקדיש יחד עם המחוייבים בקדיש, איזה עילוי נשמה עשה בזה?? מה הרווח הנפטר הגלמוד מכך שאותו אדם (במקום להיות עם הקהל העונים איש"ר) נדחף להיות בין האומרים קדיש, וכי נתווסף כאן כבוד שמיים על ידו? נראה שעל זה לא הונחה המנהג של אמירת קדיש ביחד. [הריני מצייר ציור להמחיש את הטעות שבמחשבה זו: מעשה בבהכנ"ס אחד שהיו בו מאה מתפללים, ובאמירת הקדיש יתום נגשו תשעים מתפללים לומר את הקדיש (כל אחד מהתשעים מצא לו איזה גלמוד שאין מי שיאמר עליו קדיש...). ורק עשרה מתפללים נשארו לענות איש"ר, וכי התרבה ע"ז כבוד שמיים?].

והרי בדרך כלל ריבוי האומרים קדיש מבלבל גם את האומרים וגם את העונים, האומרים לפעמים צריכים להעצר מאמירתם ולהמתין לאותו אחד שאומר לאט (או למהר אם הוא אומר מהר), ובמקום לכוון היטב באמירת הקדיש ובפירוש המילות הוא צריך להקדיש זמן להתרכז לומר יחד עם חבריו את הקדיש. גם מצד העונים

ראיתי מה שנכתב בגליונות הקודמים בעניין אמירת קדיש ביחד עם אחרים האומרים, והריני כותב מה שנראה לי בסוגיא זו.

הנה אמנם ראינו שהתפשט המנהג לומר קדיש ביחד, אבל עיקרו של המנהג הוא מחמת הקושי הגדול לחלק את הקדיש ולעמוד על המשמר שיאמר רק אחד את הקדיש, וזה גרם לפעמים למחלוקות ולקפידות, ולכן העדיפו הפוסקים להנהיג את העניין שכולם יאמרו יחד, ויש בזה רווח של דרכי שלום, וכל זה מבואר גם במקורות שהובאו בגליונות הקודמים.

אבל אם נדון במי שרוצה לעשות נחת רוח לנפטר גלמוד ולומר עליו קדיש בהתנדבות, יש לפקפק טובא בזה, דנראה שאין בזה שום חסד עם אותו גלמוד ושום עליית נשמה, שהרי זה נראה פשוט שיעקר העניין של אמירת קדיש שמוסיפה זכויות לנפטר, הוא הכבוד שמייים שנוצר מזה, שעל ידו הציבור מקדשים את ד' ואומרים איש"ר, אבל אם יש כבר משהו שאומר קדיש א"כ הציבור כבר יקדשו שם שמייים בעניינם על אמירתו של היתום, ומה נוסף במה שמצטרף עוד משהו לאמירת הקדיש? ואמנם כשיש כמה יתומים האומרים ביחד את הקדיש אז יש כאן הנהגה שהואיל וכולם מחוייבים לומר את הקדיש אז יאמרו ביחד את הקדיש, והמצוה הזו שמוטלת על כמה יתומים ונעשית ביחד על ידם מוסיפה זכויות

הרבה פעמים הציבור מתבלבל מתי לענות, ולפעמים עונים ב' פעמים כי האומרים רחוקים זה מזה, ובקיצור: דבר ברור הוא שריבוי האומרים קדיש מגרע ומקלקל את יופי התפילה ואת הכוונה בעניית איש"ר. ובמקרה שיש יתום אחד שחייב לומר קדיש והוא מהנהגים לומר לבד את הקדיש, ובא זה ומתנדב לומר גם הוא קדיש, וגורם בזה צער לאותו יתום, גם אם יש מנהג לומר ביחד אבל צריך לחשב הפסד מצוה כנגד שכרה, וכי שווה לך להתנדב לומר קדיש ולצער בזה יתום [!:] שרוצה לומר לבד? נכון שאפשר להתעקש שכך נהגו לומר כולם ביחד, ואולי מן הדין הוא צודק, אבל אם אתה מחפש זכות לגלמודים, מי אמר שהיו רוצים לעשות זאת על חשבון צער של יתום אחר? הרי יש מצוה גדולה לא לצער את השני גם אם הצער שלו לא מוצדק על פי דין. ולכן מי שרוצה לעשות חסד עם גלמודים יכול להתחזק הוא עצמו באמירת איש"ר יותר בכוונה או יותר בקול, ועוד הרבה אפשרויות של עילוי נשמה מהודרים ללא חשש איסור, ולא יכניס עצמו למצוות שיש בהם פקפוק, והחכם עיניו בראשו.

ואותם השוכרים בכסף אברך שיאמר קדיש, אם יש בבהכנ"ס אחרים המחוייבים

בקדיש, והוא רק מצטרף לאמירתם חוששני בזה שהמעות שנוטל גזל הם בידו, [עכ"פ חשש גזל יש כאן לפי אותם פוסקים שסוברים שאין כ"כ תועלת לומר יחד, או שהזכות מתחלקת בין כל העונים נמצא דבאמירתו לקח זכויות של אנשים אחרים.] אלא אם כן מודיע ומסביר לאותם משלמים לו שהוא אומר ביחד עם אחרים והם יודעים את הצדדים בזה, אז אדעתא דהכי הם משלמים, אבל אנשים תמימים שאינם יודעים את הסוגיא והצדדים בזה, אין ראוי לשכנעם לשלם לאברך שיאמר קדיש, כיון שנתבאר שאין בזה כ"כ מצוה להצטרף לאמירת אחרים. אלא יכול לשכנעם לשלם כסף לאברך שילמד משנה אחת לעילוי נשמתו אותו גלמוד שאין מי שיעשה דבר לנשמתו העלובה, ובזה בודאי עשה עלוי נשמה יותר מאמירת קדיש שנה שלימה יחד עם אחרים, כנלענ"ד לדינא.

לסיכום: גם במקומות שנהגו שכל המחוייבים אומרים את הקדיש ביחד (הואיל והמצוה הוטלה עליהם), אבל אין ראוי להתנדב ולומר קדיש יחד אתם, ויותר חסד עם הגלמודים יעשה אם יתחזק בעניית הקדיש או בשאר עניינים.



מכתב ג'

הרב רפאל ברוך טולידאנו - הרב און אברהם הכהן סקלי
ירושלים

אמירת פרשת הקרבנות בזמן תפלה

כדברי רע"ג, אפ"ה כתב לעניין פרשת התמיד בסי' א, ו' ומז, יג שלא יאמרם אלא ביום, והטעם כמבואר.

והנה מלבד דברי הרא"ש בתשו' כלל ד, א שהובא בטור סי' מח שמבואר שטעם אמירת הקרבנות הוא לונשלמה פרים שפתינו כ"ה בעוד ראשונים: ברבינו יונה על הרי"ף מסכת ברכות דף ה, א ד"ה לא הפסיד: ומזה הטעם התקינו לומר פרשת קרבנות על פה בכל יום מפני שהיא חובה כדאמרין במדרש אמר אברהם אבינו במה אדע כי אירשנה כלומר באיזה זכות יתקיימו להם הבטחותיך אמר לו בזכות הקרבנות שנאמר קחה לי עגלה משולשת וגו' תינח בזמן שבית המקדש קיים בזמן שאין בית המקדש קיים מאי איכא למימר יאמרו לפני פרשת הקרבנות ומעלה אני עליהם כאילו בנו בית המקדש והקריבו עליו קרבן.

גם בשבלי הלקט ענין תפילה סימן ה אחר שהביא דברי רע"ג הנ"ל כתב: וכתב ר' בנימין אחי נר"ו שקריאת פרשת תמיד חובה. תדע לך שהוא כן שהרי אין מזכירין פרשת תמיד בתפלה כמו שמזכירין פסוקי המוספין בתפלת מוסף. עוד כתב בשם הרב ר' מאיר נר"ו שאין ראוי לקרוא פרשת תמיד קודם שיעלה עמוד השחר שכן חובת התמיד משהאיר המזרח על שם ונשלמה פרים שפתינו ואם קראה קודם לכן לא יצא ידי חובתו. [אכן מש"כ שחובה הוא, צ"ע, וידועים דברי הב"י בסוסי' מז לעניין בה"ת

לכבוד הרה"ג א"א הכהן סקלי שליט"א, ראיתי מאמרו במנורה בדרום (גליון לא, שבט תשפ"ב) בענין זמן אמירת פרשת התמיד במנחה, ותו"ד דבקדמונים מבואר דעיקר מה שקבעו תמיד בשחר הוא לא לקיום ונשלמה פרים שפתינו, אלא מטעם ישלש שנותיו כדברי רע"ג, ולרמב"ם כדי ללמוד אחר ברכות התורה. וא"כ מסתבר שא"צ לקראם כשהגיע זמן התפילה. וכן מבואר מה שלא הביאו לומר פרשת התמיד קודם מנחה עכ"ד.

אכן צ"ע דמי שנוהג לומר פרשת התמיד במנחה ודאי כוונתו הוא משום ונשלמה פרים שפתינו, כיון שכאן ל"ש שאר הטעמים, וא"כ ודאי שצריך לאומרם רק בהגיע זמן ההקראה, ואם סובר כדברי רע"ג והרמב"ם אין טעם באמירתו פרשה זו.

וכן עצם הדברים אינם מוכרחים דהנה כפי שהעיר כת"ר שליט"א, מסתבר דמה שבחרו לומר פרשת התמיד לקיום ישלש שנותיו, הוא כדי לקיים ונשלמה פרים שפתינו, וא"כ מה הטעם לא להצריכם לומר בזמנה, ודברי היפה ללב צ"ע.

וכן מבואר בדברי השו"ע שאף שבסימן נ כתב: קבעו לשנות אחר פרשת התמיד פ' איזהו מקומן וברייתא דר' ישמעאל, כדי שיזכה כל אדם ללמוד בכל יום מקרא משנה וגמרא, דברייתא דר' ישמעאל הוי במקום גמרא, שהמדרש כגמרא. והוא

בנשים, ואכמ"ל. ומה שדימה זאת למוסף אינו הכרח דכל מוסף עניינו כנגד הקרבנות, כנודע].

ו**ראה** גם בס' האשכול (אלבק) הלכות פסוקי דזמרה דף 9-10: אבל אינו מן עקר המנהג לומר המוסף דראש חדש ושל מועדים, מפני שקורין בספר תורה פרשת החדש בכל חדש וחדש, ופרשת מועדים במועדים. אבל פרשת תמיד שהוא צו את בני ישראל שאין מוציאין ספר תורה בכל יום, ומוסף שבת שאינו אלא ב' פסוקים ולא תקנו לקרותו בספר תורה לכך תקנו אותן לאמרן בכל בקר בהשכמה עם איזהו מקומן. ופרק איזהו מקומן שהוא סדר כל הקרבנות תקנום [כדי] להזכיר סדר קרבנות בכל יום כדאמר' תלמידי חכמים העוסקים בהלכות עבודה מעלין עליהם כאלו נבנה בית המקדש בימיהם. ומדרש רבי ישמעאל שהוא ממדות

שהתורה נדרשת בהם. לצאת כל ישראל ידי חובתן ולעסוק במקרא ובמשנה ובמדרש. וכ"ה עוד ברבינו מנוח ע"ד הרמב"ם כאן בפרק ז הלכה יא בתו"ד.

ובס' הבתים בית תפילה שערי תפילה שער עשירי אות ה אחר שהביא הטעם דלעולם ישלש כתב: ומה שקורין במשנת איזהו מקומן מפני שהוא סדר הקרבנות וסמכו דבר זה על מה שאמרו חכמים אמר לו הקב"ה למשה בזמן שאין בית המקדש קיים תקנתי להם סדרי קרבנות בזמן שקורין בהן מעלה אני עליהם כאלו הקריבו לפני קרבן ואני מוחל להם את כל עונותיהן. ונראה שכוונתו למבואר לעיל דמטעם זה בחרו דווקא באיזהו מקומן לעניין זה.

בברכה,

רפאל ברוך טולדאנו.

תשובת הרב און אברהם הכהן סקלי

ישר כח גדול לכת"ר על דבריו הנפלאים. ובאמת דבריהם נכונים, ולא דקדקתי די הצורך בדברי, וכעת אתקן הדברים וכדלהלן.

אכן מצינו לכמה וכמה ראשונים שכתבו שאמירת פ' התמיד היא משום ונשלמה פרים שפתינו וכנגד הקרבנות. אלא, דהשאלה אם מה שתיקנו אותה בתפלת שחרית דוקא, הוא משום ונשלמה פרים שפתינו. וע"ז אני טוען, דמבואר בכמה קדמונים שמקומה בתפלת שחרית, אינו אלא משום ברכות התורה, וכדי לשלש בתורה, ומשמע דבלא זה, לא היו מתקנים לאמרה דוקא בתפלת שחרית.

ו**בודאי** שאין הם חולקים על הגמ' עם אברהם אבינו ע"ה שכת"ר הזכיר, אלא כנראה ס"ל דמטעם ונשלמה פרים, אף אי נימא דפ' התמיד חובה לאמרה בכל יום, אין צורך לאמרה דוקא קודם תפלת שחרית, דבאותה המדה יכול לאמרה בלילה או בצהרים, דהענין הוא לעסוק בענייני הקרבנות בתורה באותו יום. וא"כ, לדידהו א"צ לאמרה דוקא משהגיע זמן תפלת שחרית.

ומזה מבואר, מדוע לא מצינו בראשונים [מלבד לר' יונה] מי שהביא לקרות פ' התמיד אף במנחה, דבאמת די באמירתה פעם אחת ביום, כיון שאמירה זו כוללת בתוכה בין תמיד של שחר ובין של בין הערבים [שנים ליום עולה תמיד, את הכבש אחד

מנורה רר"ב טולדאנו - רא"א סקלי בדרום רכט

תעשה בבוקר ואת הכבש השני תעשה בין הערבים וגו'"], וכבר עסק בענייני קרבן התמיד באותו היום.

וממילא, א"צ להקפיד על אמירתו דוקא

בזמן מנחה [וזה כמובן,

בתוספת לשאר הצירופים שהבאנו במאמרנו בענין זה].

ומינה, דאנן דקוראים פ' התמיד אף במנחה,

הוא מנהג יפה בעלמא, אך אין נצרך

מעיקר הדין, אף לאותם הראשונים שכתבו



מכתב ד'

הרב יצחק צבי ליבוביץ

תפוח

לכבוד קובץ מנורה בדרום, המאיר לארץ ולדורים, ובפרט לחכמים אשר בדרומה
המה דרים:

[א] בחידוש המהרש"ם בענין ישועה מחמת זכויות העתיד

אודות מאמרו הנפלא של הרב שרון שרפי שליט"א בקובץ טבת,

רואה את הנולד ויכפר מיד. ודלא כמו
שנכתב בדברי הרב הכותב.

[ובאמת, שבעיקר דברי הירושלמי, העיר
במשך חכמה (אחרי מות טז, ל)
מדברי הרמב"ם (פ"ה מתשובה) שאין
הידיעה סותרת לבחירה. ויש להתבונן האם
תהיה מכך סתירה לכל חידושו של
המהרש"ם. ואכ"מ].

ובעיקר חידושו של המהרש"ם, אציין מה
ששמעתי מהג"ר אליהו דיסקין
שליט"א (והיא לו נדפסה בגליון 'נחל אליהו'
היו"ל ב'אוסף גליונות' פרשת ויצא תשפ"ב)
עמ"ש בתורה 'וירא ה' כי שנואה לאה ויפתח
את רחמה', שהרי נתעברה מביאה ראשונה,
ואז עדיין לא היתה שנואה על יעקב, שהרי
טרם נודע לו כלל שזו היא. אלא שראה
הקב"ה את העתיד, וכדברי מהרש"ם.

ומה שהבאתם מהגר"א גנחובסקי זצ"ל שדן
בזה בספרו בר אלמוגים, הנה אין הספר
תחת ידי. וכעת ראיתי בגליון 'פירושים
משלחן רבינו' (פרשת ויחי תשפ"ב), הנדפס
ב'קובץ גליונות', שדן בענין זה, והוסיף עוד
כמה נקודות. ולהיות שלא ידעתי אם העיר
בהם כבר אלמוגים, ארשם כאן בקיצור.

מה שכתב כת"ר לחלק בדברי המהרש"ם
הנודעים, בין מעשים טובים הפועלים
זכויות ובין מעשים טובים המוחקים חובות.
דדוקא במעשים הפועלים זכויות קאמר
מהרש"ם דאתיא ישועה מעיקרא מחמתן, ולא
במעשים במוחקים חובות.

יש לציין לירושלמי סוף יומא, דמייתי ראיא
לשיטת רבי חנניה שאם אין שעיר, יוה"כ
מכפר בסוף ולא מיד, מהא דתניא בתוספתא
(פ"ד הט"ו) חומר בשעיר מביוה"כ, ששעיר
מכפר מיד, ויוה"כ (ר"ל, כשאין שעיר) מכפר
רק כשתחשך. ודחי רב ירמיה, דהתם מיירי
שהיה בדעתם להביא שעיר ובסוף נאנסו
מלהביאו, ולכן לא כיפר עדיין יוה"כ עד
סופו. ולעולם היכא שאין שעיר, יתכן
שיוה"כ יכפר מיד.

ועלה מקשי רבי יוסי בר בון "ואין הקב"ה
רואה את הנולד ויכפר מיד", והיינו
דאף אם חשבו מתחילה להביא שעיר אלא
שנאנסו מלהביאו, שורת הדין שיכפר יוה"כ
מיד. ומדתניא דאין יוה"כ מכפר אלא
משתחשך, הרי זו פירכא לרב חנניה.

נמצינו למדים בדברי הירושלמי, שאף
בדברים שענינם מחיקת העוון,
כשעיר לעזאזל דיוה"כ, אמרין שהקב"ה

תעניתו. ופרש"י, דאל"ה מחזי כמתנה עם קונו. ולכאורה לפ"ד המהרש"ם מצינן למימר טעם פשוט יותר, דאדרכה בזכות שקיבל על עצמו תענית נתרפא החולה מוקדם, ולמה יפסיק תעניתו [ולכאורה י"ל, דרש"י בא לפרש כן גם אגוונא דמת החולה, דהתם ל"ש לומר שמת בזכות קבלת התענית, שהרי התענית לא הועילה לרפואתו (כמובן, לפי הנראה בעיני בשר), והטעם לכך שצריך להמשיך את תעניתו הוא אך ורק בגלל שאל"כ נראה כמתנה עם קונו. והבן].

ד. בב"ק (צב, א) ילפינן מאברהם ושרה, שהמתפלל על חברו והוא צריך לאותו דבר הוא נענה תחילה. והקשו התוס', שהרי נתעברה שרה כבר, ותירצו דהיינו שילדה ברווח. ולכאורה לפי דברי המהרש"ם מצינן לומר באופן אחר, דלעולם עצם ההריון בא בזכות שהתפלל אברהם על אבימלך, ואף שבא ההריון מקודם לכן, מ"מ זה בזכות מה שעתיד להתפלל אח"כ על אבימלך.

ב] אודות תגובת הגר"מ ויינשטיין שליט"א להרב אי"ש קשש שליט"א, בקובץ שבט:

התפילה (כמ"ש רעק"א באו"ח ס"ס מו) שכ' בסידור הגר"א בשם הגר"ס זצ"ל שצריך תנאי כפול וכל משפטי התנאים. ואמר לי, שאין צריך עפ"ד הרמב"ן הנ"ל (ב"ב קכו, ב) [אלא שחשש להתנאי משום ברירה ואב"מ] "עכ"ל.

יצחק צבי ליבוביץ

תפרח

א. ירושלמי בקידושין (פ"א ה"ז) שדמא בן נתינא זכה באותו לילה ללידת פרה אדומה [ודלא כהבבלי 'לשנה אחרת'], אע"פ שנתעברה מקודם לכן. וכתב לדון, שמא בשעות האחרונות הוכרע שתהיה אדומה, ובאמת שקודם לכן לא היתה אדומה.

ב. נאמר במצוות ביכורים 'כי תבא אל הארץ' ואיתא בספרי עשה מצוה זו שבשבילה תכנס לארץ. והלא אי אפשר לקיים ביכורים אלא מפירות הארץ, אלא על כרחך שבזכות זה שיקיימו להבא, יזכו כבר עכשיו להכנס לארץ. [ולע"ד ניתן להוסיף בזה עוד, על פי מה שאמרו חז"ל (כתובות קה, ב) שהרוצה בזה"ז להביא ביכורים, יביא דורון לתלמידי חכמים. ואולי גם קודם כניסתם לארץ, יכלו לעשות מצוה זו שהיא כעין ביכורים, שבשבילה יכנסו לארץ].

ג. בתענית (י, ב) מבואר שהמקבל תענית על החולה, גם אם נתרפא, צריך להשלים

הנה כתב בשולי דבריו "ואולי חושש מרן שליט"א לדעת הסוברים שאיך שייך תנאי במצוות".

יש לציין לדברי מרן שליט"א בעצמו (דרך אמונה פ"ד מתרומות הי"ח בבה"ל) "ושאלתי פעם את מרן זצ"ל על אודות הנוהגין לעשות תנאי בק"ש אם יעבור הזמן אח"כ רוצים לצאת בק"ש שקורין לפני

מכתב ה'

הרב עמנואל מולקנדוב

מח"ס 'תורת הקדמונים'

פתח-תקוה

[א] ג' נידונים בהעברת טומאה ממקום למקום

הפתחים - בפרק בתרא פירש להדיא דהל"מ הוא וכן מוכח שם בגמ' להדיא, ומ"מ אפילו אי גזירה דרבנן וכו' עי"ש, וכ"כ עוד בלקט יושר עמ' 89 ושם כתב דההיא דפ"ק דביצה צריך ליישב עי"ש, ומבואר דהוא ס"ל לעיקר שהוא דאורייתא מהל"מ. וכ"כ השטמ"ק בביצה י' ע"א וז"ל ומה שפירש"י ז"ל כאן שטומאה זו מדרבנן מפני שסוף טומאה לצאת אינו עיקר, והעיקר כמו שפירש בפרק משילין שהלכה למשה מסיני היא וכדמוכח סוגיא דהתם בדאורייתא לית ליה לרב הושעיא ברירה אלמא מדאורייתא היא עי"ש.

אולם המאירי בביצה י' ע"א כתב וז"ל שאם הפתחים סגורים אין הכלים שתחת המשקוף שחוץ לפתח בכלל האהל מן הדין אלא שחכמים גזרו טומאה מעכשו באותו פתח שסוף הטומאה לצאת משם, ומתוך שאין אנו יודעים באי זה פתח תצא הטומאה מטמאין את כלן וכו'. אפילו היתה פתיחה זו או מחשבה זו אחר שמת המת, אעפ"י שכל שהוא מן התורה אין ברירה, הציל על שאר הפתחים ואין טמא אלא מה שהוא כנגד אותו הפתח, ואעפ"י שנטמאו מתחלה פקעה טומאתן וכ"ש אם היה אותו הפתח פתוח משעת מיתת המת ואילך עי"ש. ובדף ל"ח כתב המת בבית ולו פתחים הרבה ביארנו בפ"ק עי"ש. וע"ע בדבריו בעירובין ס"ח ע"א שגם מתבאר כן, ומפורש שפסק למעשה שהטומאה היא מדרבנן אף בפתח אחד

בגליון שבט תשפ"ב האריך הרב אברהם קשש בצורה נפלאה ותמציתית בכמה נידונים במסכת ביצה, וביניהם בענין סוף טומאה לצאת, אי הוי מדאורייתא או מדרבנן, ויש להרחיב בזה;

סוף טומאה לצאת אי הוי מדאורייתאאו מדרבנן

האריכו בזה טובא בשו"ת מכתם לדוד יו"ד סי' נ"א וכן השד"ח ח"ג עמ' 128 והלאה עי"ש, ונבאר הדברים;

הנה מדברי הגמ' בביצה ל"ח ע"א מבואר שהוא מדאורייתא ולכן דעת ר' הושעיא שאין ברירה. וכ"כ רש"י שם וז"ל ודרך יציאתה הל"מ עי"ש. וכ"כ עוד בעירובין ס"ח ע"א וז"ל ופתח שעתידי לצאת בו מיטמא מיד וטעמא ליכא אלא הלכות טומאה הכי גמירי לה עי"ש. אולם בביצה י' ע"א כתב רש"י וז"ל שגזרו חכמים טומאה על מקום שהוא דרך יציאת הטומאה שסופו לצאת דרך שם עי"ש. וכ"כ עוד בחולין קכ"ה ע"ב וז"ל מפני שדרך טומאה לצאת על כרחך סופה לצאת דרך פתח זה לפיכך מטמא מיד דרך יציאתה ומדרבנן ע"כ. וכבר עמד בסתירה זו תה"ד בפסקים וכתבים בסי' כ"ד שהביא את דברי רש"י בעירובין שהוא הל"מ ודן בדבריו, וסיים ואע"ג דרש"י פ"ק דביצה פירש דגזירה דרבנן היא וכן בפהמ"ש פ"ג דאהלות נמי פירש [הר"ש] דגזירה דרבנן על

שודאי יפתח, ובכמה פתחים יש ברירה לטהר כלים שהיו שם למפרע כשנפתח פתח אחד. וגם הסמ"ג במ"ע רל"א כתב וז"ל נפתח אחד מהן או שחישב להוציאו באחד מהן אמרי ב"ה אע"פ שחישב אחד שמת המת כדמסקינן בפ"ק דביצה אומר רבא שאפילו למפרע מציל ואין טמא אלא כנגד הפתח שנפתח עי"ש. וכ"כ הסמ"ק במצוה פ"ט עי"ש. וכ"כ בסתמא האר"ח אות ו' כלשון הסמ"ק עי"ש. וא"כ גם מדבריהם מתבאר שהוא מדרבנן מדפסקו יש ברירה, וכן נקט מהרי"ל בתשובה סי' ק"נ אות ו' כדברי רש"י בחולין עי"ש. וכ"כ הר"ש באהלות פ"ג מ"ו וז"ל שגזרו חכמים טומאה על מקום שהוא דרך יציאת טומאה שסופו של מת לצאת דרך שם וכאן אין אנו יודעין באיזה מהן יוציאנו הילכך כולן טמאין עי"ש, וכמו שכבר הזכיר תה"ד שהעתקנו לעיל. וכ"כ הרשב"ץ בתשובה ח"ג סי' א' וז"ל כשמת בבית מה שבתוך המגדל טהור שלפי שאין דרך להכניס המת במגדל לא גזרו בו חז"ל, דמוכח בפרק משוח מלחמה שאין בכל זה אלא גזירה דרבנן וכמו שכתב רש"י ז"ל בפ"ק דביצה ובפרק העור והרוטב, וכן בהסכמה הסכימו כל המפרשים שאין בכ"ז אלא גזירה דרבנן עי"ש. וע"ע בשו"ת הרשב"ש סי' תרל"ד שהביא כמה פירושים במשנה זו אולם כתב שלפרש"י והר"ש זוהי גזירה דרבנן עי"ש. והמכתם לדוד שם נדחק בדברי כמה מהראשונים הנ"ל והשיאם לכוונה אחרת והעלה שדעת רוב הראשונים שסוף טומאה לצאת מדאורייתא עי"ש, ואין דבריו נראים, ובפרט שהמאירי כתב כן להדיא שהוא מדרבנן וכן מתבאר משא"ר הנ"ל, ולא רק כשיש כמה פתחים מדין ספיקא דאורייתא לחומרא מדרבנן אלא אף בפתח אחד מבואר מדבריהם שהוא מדרבנן וכנ"ל.

עוד יש לצרף את סברת ר' נתנאל מקינון והר"ש [או הר"י] מאיורא שהביא הב"י ביו"ד סי' שע"א בשם הכל בו [וכ"ה בפסקי ריקאנטי סי' תקפ"ז] שכהן לא מוזהר על סוף טומאה לצאת [ועי' בשו"ת מהרי"ל סי' ק"נ אות ו' שרצה לומר כן אולם כתב שמדברי הר"ף והרא"ש שהעתיקו הלכות אלו לא נראה כן עי"ש].

וא"כ נראה שהעיקר הוא שבכל ספק שיש בדינים אלו של סוף טומאה לצאת העיקר הוא להקל וכדעת רוב הראשונים שהוא רק מדרבנן.

העברת טומאה מחדר לחדר כשיש פותח טפח ביניהם האם הטומאה

מהתורה או מדרבנן

הש"ך בסי' שע"ב כתב שהוא מדרבנן, והאריכו בזה האחרונים טובא לדחות או לקיים את דבריו - עי' בחזו"ע אבלות ח"ב עמ' כ"ה והלאה באורך שהביא דברי האחרונים בזה, והעיקר בזה שהטומאה היא מהתורה וכמו שנבאר;

הנה כבר כתב המג"א בסי' שמ"ג שמדברי הרמב"ם בפ"ג מהלכות אבל ה"ג [שהביא הב"י בסי' שס"ט] מפורש שהוא מהתורה, שכתב וכן אם נכנס לאהל טמא שנכנסה לו הטומאה לוקה אע"פ שעצמה של טומאה בבית אחר עי"ש [והעתיקו גם האר"ח], ומבואר להדיא שהוא איסור תורה ולוקה עליו [וכונת הרמב"ם לוקה היינו מהתורה כדמוכח מההלכות לפני ואחרי עי"ש]. ובאמת שכן מתבאר מדברי הרדב"ז בפירושו לרמב"ם שם שכתב ע"ד הרמב"ם וז"ל אע"פ שאין המת באהל שנאמר כל הבא אל האהל ע"כ, ומבואר בדבריו שהוא דין דאורייתא ולמדו מן הפסוק.

והנה הרלב"ז בתשובה סי' תע"ו כתב וז"ל שאין נזיר מגלח על טומאת הפתחים עד שיהיה עם המת תחת האהל יחד וכו' משמע בהדיא דדוקא בהני מגלח אבל לא על טומאת הפתחים כיון שאינו ביחד תחת אהל אחת וכו' עי"ש. אולם אינו סותר לדברי הרמב"ם ולדבריו בפירושו הנ"ל דהתם מיירי בפתח שהוא סגור ומדין סוף טומאה לצאת וזה לא הוי תחת אהל אחד, משא"כ כשהפתח פתוח חשיב אהל אחד ממש והנזיר מגלח והכהן מוזהר עליו.

ובן מתבאר להדיא מדברי המאירי בביצה י' וז"ל כבר ידעת שהמת מטמא באהל כל הכלים שבבית וכל שיש בבית פתחים והם פתוחים אף הכלים שתחת המשקוף בכלל האהל' שהרי אף כלים שבבית הסמוך לו אם היה פותח טפח בין זו לזו בכלל האהל' אבל אם הם סגורים אין הכלים שתחת המשקוף שחוץ לפתח בכלל האהל מן הדין אלא שחכמים גזרו טומאה מעכשו באותו פתח שסוף הטומאה לצאת משם עי"ש, ומפורש בדבריו שכשיש פותח טפח זהו בכלל האהל שהמת נמצא בו וטמא מן הדין, וכשהפתח סגור אינו טמא מן הדין אלא מגזירה דרבנן [ומהמאירי בכתובות י"ז אין שום ראיה כדעת הש"ך ודלא כמ"ש המגיה שם, והדברים פשוטים]. ובספר ארעא דישאל לר' אליהו ישראל מערכת הב' אות ד' הביא ראיה ברורה מדברי הרמב"ן והריטב"א גבי הירושלמי שהביאו הראשונים בכתובות י"ז אין מדקדקין במת ובכלאים בביהמ"ד שפירש הרמב"ן בתוה"א וז"ל דהיינו לומר שאם היה כהן יושב בבהמ"ד וטומאה מן המת מאהלת עליו אין מצריכין אותו לזה לצאת דמותו להטמא משום דברי תורה, ומייתי תרין עובדי דכלאים ומת, דר' יוסא הוה מתני לתלמידיו והיה שם 'בשכונה

שלו מת שאהל שלו נכנס לשם' ומי שיצא מתלמידיו הכהנים לא אמר לו כלום ומי שישב ודחה טומאה בשביל תלמוד תורה לא אמר לו כלום וכו', ומיהו בגמ' דילן לא משמע שתדחה טומאה משום ת"ת אלא טומאת חו"ל ובית הפרס אבל טומאה דאורייתא לא עי"ש, ומבואר דהירושלמי מיירי שהטומאה לא היתה באהל שלו ממש אלא בשכונה אלא שהאהל שלו נכנס לשם וקרי ליה טומאה דאורייתא שלפי הבבלי אין היתר לכהן ללמוד תורה בכה"ג, וכן מפורש בריטב"א כתובות י"ז דהירושלמי מיירי לענין כהן שהיה שונה בבית המדרש והיה שם אדם גוסס 'בסמוך' שעוברת הטומאה כשימות לבית המדרש' שאם רצה לצאת כדי שלא יטמא רשאי ואם רצה ליטמא מטמא כדי שלא יתבטל מתלמודו, דס"ל לבני מערבא דטומאת כהנים אפי' בטומאה דאורייתא נדחית מפני ת"ת, ופליג אגמרא דילן שלא התירו זה אלא בטומאה דרבנן כארץ העמים ובית הפרס וכו' עי"ש, ומפורש כנ"ל שטומאה שעוברת דרך פתח או חדר אחר הוי דאורייתא.

ויש אחרונים שכתבו שדעת מהרש"ל ביש"ש יבמות פ"ו סי' כ"ה כדעת הש"ך, אולם אין הדברים נכונים, דז"ל אבל שלא ליכנס באותו דרא שיש שם מת כמו שאנו נוהגים שלא יכנס בכל הדרא אף ששכונות מבוז שלנו אינן מאהלות כל כך להיות אהל דאורייתא וכו' עי"ש, ומבואר דלא מיירי כלל בפתח פתוח לחדר הסמוך שאינו דאורייתא אלא זהו המנהג שנהגו שלא לצאת דרך שער העיר או החצר שעתיד המת לצאת דרכו וכמו שכתב תה"ד [עי' לקמן], ועי' כתב שהוא מנהג וכו', אבל בבית שמאחיל על הבית הסמוך ממש לא מיירי כלל.

הוי פתוח מקודם לכן עי"ש. וכ"כ הר"י מלוניל בהלכות טומאה שכיון שודאי יוציאואו מן הבית לא מהני בהו סגירה עי"ש. וכן מתבאר מדברי היד רמב"ב י"ב ע"א עי"ש. אולם הר"ם לשיטתו בפירושו למסכת אהלות פ"ד מ"ג שכתב וז"ל דשאני הכא שהוא עומד בפתח הבית שסוף טומאה לצאת דרך שם הוה ליה כאילו הטומאה תחתיו עי"ש, ולפי דבריו אפשר לומר שגם כשיש הפסק אויר דינא הכי [אע"פ שאינו מוכרח].

והנה החכ"צ שציינו הדגמ"ר ועוד אחרונים בס"י שע"א, וכן הר"ב פרי הארץ ביו"ד סי' י"ט הביאו ראיה ברורה להיתרא ממתניתין פ"א מ"א לפירוש הרמב"ם והר"ש שם, ועי' באחרונים שנדחקו ליישב לפי פירוש הרא"ש שם, ומ"מ לדעת הרמב"ם והר"ש ודאי דשרי וכדעת רוב הראשונים הנ"ל.

וע"ע בשד"ח ח"ו עמ' 193 ובארץ חיים בס"י שע"א שציינו לדברי האחרונים בענין זה. ועי' בנתיבי עם שהמנהג להקל בזה, וכן עיקר וכדעת רוב הראשונים ופשטות המשנה הנ"ל.

סיכום

דעת רוב הראשונים שפתח שכעת סגור אולם סוף הטומאה לצאת דרכו - טומאתו מדרבנן, וכן עיקר לענין טומאת כהנים.

דעת הראשונים שפתח פתוח הטומאה עוברת דרכו לחדר אחר מהתורה, וכן עיקר.

דעת רוב הראשונים שכשיש הפסק אויר בין החדר שבו המת לבין המקום שבו נמצא הכהן - אף שהמת עתיד לעבור דרך אותו המקום אין בו טומאה ומותר לכהן לעבור שם, וכן המנהג וכן עיקר.

וא"כ התבאר להדיא מדברי הראשונים שבית הסמוך לבית שהמת בתוכו טומאתו מהתורה ואין בזה ספק כלל, ואין לצרף דעת הש"ך והאחרונים שהסכימו עמו כלל.

סוף טומאה לצאת דרך שער העיר

התה"ד ח"ב סי' כ"ד הביא את דברי מהר"ם שאסר לכהנים לעבור דרך שער העיר שהמת עתיד לעבור בו אף שיש הפסק אויר בין היכן שהמת כרגע לבין שער העיר. והב"י הביא מהכל בו שכ"ד ר' שמואל עי"ש. אולם דעת ר' שלום המובא בתה"ד, וכ"ד תה"ד גופיה שמעיקר הדין שרי ואין בזה משום סוף טומאה לצאת. וכ"ד ר' מנוח שהובא בכל בו [וכל הענין הובא גם בפסקי הריקאנטי סי' תקפ"ז] וז"ל והר' מנוח מחלק דלא אמרינן סוף טומאה לצאת אלא באהל הסמוך לאהל המת בלא הפסקת אויר ע"כ. וכ"ד מהר"ל בתשובה סי' ק"נ וז"ל וההיא דמהר"ם - שאר רבותינו לא ס"ל, והיו מחלקים דהתם עבדינן כאלו הדלת פתוח והוי חד אהל אבל כשאויר מפסיק אין לחוש עי"ש. וכ"ה להדיא בשטמ"ק ביצה י' ע"א וז"ל ולכולהו פירושי אינו טמא אלא העומד על פתח הבית שהמת בתוכו, אבל פתחים של שאר הבתים אע"פ שסוף המת לצאת דרך שם טהור דתרתיה בעינן שיהא פתחו של בית שהמת שם ושסופו לצאת בו ע"כ.

והנה מדברי מהר"ל מבואר להדיא שסיבת ההיתר היא משום שטעם סוף טומאה לצאת הוא משום שרואים את הפתח כאילו הוא פתוח ולא שהטומאה נמצאת בחוץ, ולכן כשיש הפסק אויר אפילו אם נחשיב הפתח כפתוח - הפתח השני טהור. ובאמת שמצאנו עוד ראשונים שכתבו להדיא סיבת ההיתר כנ"ל; וז"ל הר"ח בביצה י' ע"א ונתברר אחר שהסכים עכשיו לפותחו כאלו

ב] אופנים שאין לחוש בהם ל'שונא מתנות יחיה'

וחסדא [תרכ"ד-תרל"ז] ח"ג דף קפ"ב ע"ב וז"ל דבצריך לההוא דבר אינו נקרא מתנה אלא פרנסה בדרך צדקה והרי הוא בכלל מאי דכתיב כי ימוך אחיך והחזקת בו וחי אחיך עמך. היעלה על הדעת דמשום דמטה ידו ומחזיקים אחרים לפרנסו דבלא"ה ח"ו ימות יהיה המקבל בכלל אזהרה דשונא מתנות יחיה והרי קרא כתיב וחי אחיך עמך עי"ש.

ובהגהות חכמת מנוח בב"מ כ"ב סע"א גבי כלך אצל יפות דמשום כסיפותא הוא דקאמר וז"ל מכאן מוכח בהדיא דמתנה שאדם נותן משום כסופא יש בה משום גזל ואסור לקבלה 'וע"ז נאמר ושונא מתנות יחיה' ע"כ, וכ"כ הפלא יועץ בערך חמדה וז"ל ולא ישאל חפץ במתנה מחבירו כי תכף עובר על לא תחמוד, ואם הנותן לא בעין יפה נותן איכא נמי סרך גזל, על כגון זה נאמר ושונא מתנית יחיה ע"כ.

והיש"ש בחולין פ"ג סי' ט' כתב וז"ל והנה המחברים השמיטו הא דר"א והא דר"ז [שלא היו מקבלים מאחרים משום שונא מתנות יחיה] לפי שאין הכרע בדבר מאן דקפיד קפיד שהרי לא כתיב בקרא ואוהב מתנות ימות אלא ר"ל שבטוח בה' ושונא מתנות ומשענתו על המקום אל תאמר שהוא חייב ונאבד שהוא כמאבד עצמו לדעת אלא יחיה מפי ה' ובוטח בה' חסד יסובבנו עי"ש. אולם מש"כ שהשמיטו הא דר"ז וכו' - הנה הרמב"ם בסוף הלכות זכיה ומתנה כתב וז"ל הצדיקים הגמורים ואנשי מעשה לא יקבלו מתנה מאדם אלא בוטחים בה' ברוך שמו לא בנדיבים והרי נאמר ושונא מתנות יחיה ע"כ, הרי שהביא ענין זה ואדרבה כתב שהוא מדרכי הצדיקים הגמורים ואנשי מעשה.

בגליון שבט תשפ"ב האריך הרב נחמיה סגל בכמה גדרים בענין שונא מתנות יחיה, מתי אמרינן כן ומתי אין בעיה, ויש להוסיף בזה עוד מדברי הקדמונים;

הרב חיד"א בשו"ת חיים שאל סי' ע"ד אות מ"ב [ובעוד רבים מספריו] כתב שבמצות צדקה אין לחוש לעני המקבל משום ושונא מתנות, דכיון דשכר הנותן צדקה הוא גדול יתר מאד והוא תועלת נפשיי אין למקבל לחוש דהוא עושה לזכות נפשו ולקיים מצוה וכו', וכבר אמרו רז"ל ע"פ ושם האיש אשר עשיתי עמו יותר משבעל הבית עושה עם העני העני עושה עם בע"ה עי"ש [וכע"ז כתב הר"ב מעיל צדקה בסי' א' תר"ב עי"ש].

והיעב"ץ בספרו לחם שמים על מסכת אבות פ"ד מ"ה כתב שלא נאמר כתוב זה על העני אפי' ממדת חסידות, אלא בדיין היושב על המשפט משתעי קרא, ובחכמים עשירים מדת חסידות היא ודאי, כמ"ש בר' נחוניא הגדול כששאלו ר"ע במה הארכת ימים, והשיב לא קבלתי מתנות, והוא אדם גדול בעושר היה, כנראה שהיו לו סריסים, באדם כזה ודאי חסידות ראוי הוא. אך בעני הצריך לכך ואינו מקבל לא מצינו חסידות זו בפירושו. אע"פ שמצינו במשנה כל מי שצריך ליטול ואינו נוטל כו' עליו הכתוב אומר ברוך הגבר אשר יבטח בה' - בצדקה ובמתנות עניים הדברים אמורים וכדי שלא לדחוק על עניים אחרים מניח להם חלקו הראוי לו. אבל הנהנה ממה שנותנין לו במתנה מרצון טוב בעין יפה. פשיטא שאין זה בכלל, שאפי' העשיר אינו נמנע ממנו אלא ממדת חסידות גדולה ויתרה עי"ש"ב. וכ"כ מדנפשיה ר' יהושע ארדיט [מחור"ר אזמיר] בספרו חנא

והרס"ג בביאורו למשלי ט"ו כ"ז כתב וז"ל
 כוונתו בזה המתנות האסורות, כגון
 מה ששדד אמרפל וחבריו מברע וברשע
 וחבריהם, ואע"פ שהיו מותרים לאברהם
 סירב לקחתם ואמר אם מחוט ועד שרוך
 נעל, וכפי שידעת שאלישע החזיר לנעמן
 ככרי הזהב והכסף, וגיחזי חס עליהם ומה
 שאירע על רכישתו שחלה בו צרעת נעמן
 ע"כ, ונראה שחז"ל לא פירשו כן בגמרות
 שהוזכר ענין זה שנמנעו לקחת מתנות
 שאינם אסורות.

ובפירוש הריב"א עה"ת בפרשת לך לך
 עה"פ וחיתה נפשי בגללך,
 שפירש"י יתנו לי מתנות, הקשה שהרי שונא
 מתנות יחיה, ותירץ דהיינו בישראל אבל
 מהגוים לית לן בה עי"ש. וכ"ה בפירוש
 הרע"ב שם.

ובספר פרדס יוסף בראשית י"ד, י"ח הביא
 בשם ספר אמרי בינה שבכהן לא
 שייך שונא מתנות יחיה, דאיתא ביומא דף
 י"ח ע"א והכהן הגדול מאחיו, גדלהו משל
 אחיו, וא"כ כהן מותר לקבל מתנות עי"ש.



מכתב ו'

הרב חיים מלין

בני-ברק

לכבוד מערכת הקובץ הנפלא 'מנורה
בדרום',

שוב שמחתי מאד לקבל מידיד נפשי מזכה
הרבים הרה"ג רבי גמליאל הכהן

רבינוביץ שליט"א (בעמח"ס גם אני אודך
ושא"ס) את הקובץ החדש שיצא לאור,
ונהניתי עד מאד מכל המאמרים הנפלאים של
הרבנים הכותבים, אשריהם ואשרי חלקם.

בחידוש המהרש"ם בענין ישועה מחמת זכויות העתיד

הכסף לאותו צדיק, ושאלו למהרש"ם האם
חשיב כתרומה בטעות, דהרי אילו היו יודעין
שכבר נתבטלה הגזירה לא היו אוספין ולא
היו תורמים כסף, והאם אפשר להשיב את
הכסף לאנשי העיר.

והשיב המהרש"ם דהם חייבים ליתן הפדיון,
כיון דפעמים ברחמי ה' הישועה
מגיעה בכלל זכויות העתיד, דיתכן שהגזירה
התבטלה בגלל אותה צדקה שאספו אנשי
העיר, ומה שריחם ה' וביטל הגזירה הוא
דווקא משום הזכות שעתידה להגיעה, ולכן
יתכן שאם ישיבו את כספי הצדקה לאנשי
העיר - תשוב גזירת המלך למקומה*.

והביא המהרש"ם ראיה גאונית לדבריו, מהא
דאיתא בברכות (סג, א) דבזמן שהיה
ארון ברית ה' בבית אדום הגיתי, נתברכו כל
בני ביתו בדרך נס מחמת הארון, וכך איתא
שם: 'פתח רבי אליעזר בנו של רבי יוסי
הגלילי בכבוד אכסניא ודרש, ויברך ה' את
עבד אדם בעבור ארון האלוקים, והלא דברים

והנה אמרתי בזה לבוא במאמרו הנפלא של
הרב הגאון רבי שרן שרפי שליט"א
בקובץ של חודש טבת (עמ' רא) שהאריך
לבאר בענין המעשה במהרש"ם מברזען זצ"ל
בענין ישועה בזכות דבר עתידי, ואמרתי
לצרף כאן מה שזכיתי לברר ענין זה בזכותו:

הנה מפורסם שבאה שאלה קמיה המהרש"ם
[הובא בספר 'להגיד' מדברי נכדו
הגה"צ רבי שלום שבדרון זצ"ל, במדבר עמ'
62], בעיירה שחוק המדינה היה שבני
העיירה חייבים לדאוג למזונות החיילים
הנמצאים לצידה, ולא יכלו בני העיירה
לשאת אותם, ובאו מים עד נפש. ואספו כל
בני העיר סכום כסף גדול של פדיון צדקה
ושלחוהו לאחד מצדיקי הדור בבקשה
שיתפלל עבורם, ואכן לא עברו ימים
מועטים ואותם חיילים עזבו למקום אחר
בהוראת השלטון.

והנה אחר מעשה, הוברר שהפקודה לעזוב
ניתנה כבר כמה ימים קודם שנתנו

א. ויש שהעירו, דמה לנו ולנסתרות, והא לכאור' אפשר לברר הדבר, דנשיב הכסף לאנשי העיר ונחזי אנן, דאם
לא חזרה הגזירה - מה טוב (וברור דהצדקה בטעות הייתה), ואם חזרה הגזירה - יתנו שוב הכסף לצדקה,
ולמה אמר המהרש"ם ליתן הכסף מיד לצדקה. וביארו בזה, דשמא היא הנותנת, דכיון דאין לנו עסק בנסתרות,
א"כ חיישינו לקטרוג מחמת ביטול הצדקה, ושמא הפעם אם תשוב הצרה - לא נוכל לבטלה כבר, ודו"ק.

נותן צדקה לרפואה והוברר שהחולה כבר החל להבריא, שלא פשוט לאמר כי נתנית הצדקה מקח טעות, כיון שאפשר שמחמת הצדקה העתידה נתרפא, ע"כ].

עד כאן הדברים הנפלאים שמובאים בשם המהרש"ם זיע"א.

קושיית הגר"א גנחובסקי ממי שקיבל ע"ע תענית ונתבטלה הצרה

ובבי מדרשא מפורסמת קושיא נפלאה בשם הגר"א גנחובסקי זצ"ל על דברי המהרש"ם הנ"ל, דהנה בשו"ע (או"ח סי' תקסט ס"ב) פסק בזה הלשון: "יחיד שמתענה על צרה, ונודע שקודם קבלת התענית כבר עברה, אינו צריך להשלים". וכתב שם הרמ"א: "והוא הדין לצבור ששמעו אחר חצות שקיבלו התענית בטעות, אין צריכין להשלים (תרוה"ד סי' רפ)', עכ"ל. וכתב שם המשנה ברורה (ס"ק ז): 'ונודע שקודם קבלת התענית. דנמצא שהיתה הקבלה בטעות וכו', עכ"ד.

וקשה לדברי המהרש"ם, למה לא נחשוש שהצרה עברה והתבטלה בזכות התענית שקיבל אותו יחיד על עצמו, ואם כן אין כאן קבלה בטעות, ויצטרך להשלים התענית. ולכאורה מדפסק השו"ע דאם נודע שקודם קבלת התענית כבר עברה הצרה -

קל וחומר, ומה ארון שלא אכל ולא שתה אלא כבד ורביץ לפניו, כך המארח תלמיד חכם בתוך ביתו ומאכילו ומשקהו ומהנהו מנכסיו על אחת כמה וכמה, מאי היא ברכה שברכו, אמר רב יהודה בר זבידא זו חמות ושמונה כלותיה שילדו ששה ששה בכרם אחד, ע"כ.

והנה תמוה דהא מבואר בפסוק (שמואל ב, יא, ו) דארון הברית שהה בבית אדום הגיתי רק שלושה חדשים בלבד - ואם ילדו באותו זמן שהיה שם הארון ששה בכרם אחת, איך אפשר לומר שהלידה הניסית הייתה מחמת הארון, והרי אין אשה מתעברת ויולדת תוך שלושה חודשים, א"כ העיבור אירע עוד בטרם בוא הארון לביתם, ומנ"ל דבזכות הארון הוא.

ועל כרחק צריך לומר דבאמת נתעברו אותם נשים כששה חודשים קודם שבא הארון בכלל לבית אדום הגיתי, וחידוש הגמ' הוא דאותו עיבור בא מכח ברכת הארון העתידית, דכיון דגלוי וידוע לפני ה' מעשיו הטובים של עובד, א"כ שריחם ה' על עובד אדום הגיתי והביא את הישועה קודם הזמן מחמת הזכות שהייתה עתידה לבוא. הרי מוכח דיש ישועה שאינה מכח זכות שישנה כעת במציאות לפנינו, אלא מכח זכות שעתידיה לבוא בעתיד, והדברים נפלאים ומתוקים².

[ובספר 'להגיד' שם, סיים הגר"ש שבדרון זצ"ל: 'וה"ה לגבי צדקה, כשאדם

ב. והעירני מו"ז הגאון רבי רפאל איסר יהודה מלין שליט"א (ראש ישיבת כנסת יהודה, ירושלים): 'בנוגע לראיית המהרש"ם, נראה שהתכוון ע"ד הצד השוה שבהן. דהנה פשיטא דאין העיבור לכשעצמו עצם הברכה, ומצויה מאד הפלות עד כדי כך שהכה"ג בקוה"ק ייחד תפילתו ע"ז [כך אמר לי פעם הגר"מ הלברשטם זצ"ל], ואין הברכה אלא בהולדת הבנים, ועכ"ז רואים שהקב"ה הכין מראש להוושע ע"י זכות עתידית של החזקת הארון, ולזה דימה המהרש"ם דה"ה דהישועה הגיעה ע"ח התפילה העתידית, שזה מידתו של הקב"ה. אבל כמו שבפועל לא היתה 'ברכה' עד שהחזיק את הארון, אלא הכנה לזה לחוד. ה"ה דלא יוושעו עד שיווילו מכספם וישלחו פדיון/צדקה להעתייר עבורם. כנלע"ד, עכ"ד מו"ז שליט"א.

להשלים. וא"כ הכ"נ בעניננו, כל הקבלה הייתה בטעות, ואין צריך להשלים נדרו.

אך כתב מוח"ז שליט"א דהציע השאלה קמיה גיסו מרן הגר"ח קניבסקי שליט"א ואמר דכיון דהוא קיבל על עצמו ללמוד משניות במשך שנה, א"כ זוהי מצוותו ואי אפשר לחזור בו, ומה שנתברר שסיבת המצוה אינה קיימת - אין זה טעם מספיק כדי להתבטל מהמצוה, עכ"ד.

וכתב שם מוח"ז שליט"א לבאר דברי הגר"ח שליט"א דלא תיקשי ע"ז מדברי השו"ע הנ"ל בהלכות תענית, דנראה דיש חילוק בין תענית דאין זה מצוה בעצם אלא הוא רק מדרכי התשובה, ולכן כל היכא שהיה קבלה בטעות - אין זה קבלה. משא"כ בלימוד תורה שהיא מצוה בעצם שקיבל ע"ע, אלא שהוא חשב שזכות הלימוד יהיה לנפטר, בזה אמרינן דאפילו דהקבלה הייתה בטעות ואינו רוצה שזכות הלימוד יהיה לנפטר זה - מ"מ חייב לקיים את עצם המצוה שקיבל על עצמו.

ועוד כתב מוח"ז שליט"א דיתכן לומר עוד דדברי מרן הגר"ח שליט"א אמורים דווקא בלימוד תורה, דהרי בעצם יש מצוה ללמוד תורה יום ולילה, וממילא מיד כשקיבל ע"ע ללמוד עוד תורה - הרי הוא כבר מחוייב ועומד בזה, דהא בלאו הכי מחוייב ללמוד בכל עת ובכל שעה, ולכן אמרינן דאין כאן קבלה בטעות וחייב ללמוד

אינו צריך להשלים, משמע דהלכה דלא כהמהרש"ם, דלא חיישינן שהצרה התבטלה מחמת קבלת התענית גופא, וצע"ג.

וקושיא זו שייך להקשות מהא דתנן (תענית יט, א) 'היו מתעניין וירדו להם גשמים, קודם הנץ החמה - לא ישלימו, לאחר הנץ החמה - ישלימו. ר"א אומר, קודם חצות לא ישלימו, לאחר חצות ישלימו'. ולכאורה למה לא ישלימו, הא למה לא נימא דהא גופא - ירדו גשמים משום שראה הקב"ה שעתידין הם להתענות, ומשום זכות עתידית זו הביא להם הישועה מלכתחילה כבר.

חילוק בין תענית לשאר זכויות ומצוות

והנה מצאתי שנשאל מוח"ז מרן הגר"י זילברשטיין שליט"א (חשוקי חמד נדרים כה, ב עמ' רסד) באדם שדרס ברכבו ילד ומחמת צערו ויגונו קיבל ע"ע ללמוד משניות לעילוי נשמת הילד שדרס, ואחר זמן נתברר שהילד שדרס היה נכרי ובן לנכרי רשע שהיה מחבל ימ"ש, אם חשיב הדבר כנדרי שגגות (נדרים כה, ב), ואין צריך להשלים הנדר.

וכתב שם מוח"ז שליט"א דלכאור' הדבר דומה להמבואר בשו"ע (או"ח סי' תקסט ס"ב) דיחיד שמתענה על צרה ונודע שקודם קבלת התענית כבר עברה, אין צריך

ג. וחכם אחד העירני דיתכן והמהרש"ם רק התכוין לומר שכדאי להם להשאיר הכסף, ולא שעל פי דין חייבים להתחשב בזה, דאיננו יודעים חשבונות שמים. וא"כ יתבאר דבתענית ע"פ דין אין צריך להשלים, ואם באמת תשוב הצרה אז צריך להתענות שוב. והמהרש"ם רק עיצה טובה קאמר להו נוכח מוכח מהא דאיתא בתענית דאם התענו תענית גשמים ובאמצע ירד גשם, אם זה קודם חצות - ל"צ להמשיך התענית, אע"פ שאולי הגשם הגיע ע"ש העתיד שהם עתידין לגמור התענית. וע"כ דאיננו מתחשבים בזה.

בשלימותה, ועל סמך זה ביטל הגזירה מלכתחילה, כן נראה לבאר כוונת מוח"ז שליט"א. ודו"ק.

ושוב ראיתי תירוץ מעין זה בקובץ 'מנורה בדרום' (טבת תשפ"ב, עמ' רא) במאמרו הנפלא של הרב שרון שרפי שליט"א, שכתב דיש שני אופנים לביטול גזירה, הראשון הוא ע"י ריבוי זכויות - שע"י הוספה של זכויות כפ הזכויות מתרבות, וגוברת ומכריעה את כפ החובה. והדרך השניה היא מחיקת עוונות, דע"י כפרת העוונות כפ החובה מתמעטת, וממילא נעשית כפ הזכות גדולה יותר ומכריעה.

וא"כ נראה לומר דשאני תענית משאר זכויות אחרות כמו ת"ת או צדקה, דת"ת או צדקה פועלים ישועה ע"י ריבוי זכויות, ואילו התענית אינה מרבה זכויות באופן ישיר אלא ממעטת עוונות, דעל ידי הצער והייסורין שבתענית - עוונותיו מתכפרין, וממילא בהיות העוונות מיעוט נמצאו זכויותיו מרובים יותר.

וא"כ כשבאים אנו לדון על ישועה כעת מחמת העתיד לבוא - נראה דזה שייך רק באופן של ריבוי זכויות, דמצינו בחז"ל דיש הנהגת שמים שאפשר לייחס לאדם זכויות אע"פ שעדיין בפועל לא עשה הדברה, אבל מחיקת עוונות לא שייך על העתיד כיון

המשניות. משא"כ בשאר מצוות שלא היה חייב בהם אלא הוא שחייב את עצמו בהם ע"י נדרו - א"כ בזה אמרינן דאם הקבלה בטעות הייתה - הנדר בטלי, ודו"ק, עכ"ד מוח"ז שליט"א שם.

ושוב כתב שם מוח"ז שליט"א בהערה, דלפי החילוק הראשון בין תענית דאי"ז מצוה בעצם אלא רק מדרכי התשובה, ולבין ת"ת דהיא מצוה בעצם, יתרוץ גם כן הקושיא על המהרש"ם מהשו"ע בסי' תקסט דפתחנו.

ולכאורה כוונת מוח"ז שליט"א ליישב הקושיא כך, דכל דברי המהרש"ם דחייבין ליתן הצדקה משום דראה הקב"ה שיתנו צדקה בעתיד ועל זכות זו ביטל הגזירה מלכתחילה - הם במצוות ממש, שאם קיבלו ע"ע מצוה - צריכים לעשותה בכל אופן, ולכן ראה הקב"ה שיקיימו ויעשו המצוה שקיבלו ע"ע בשלימותה - ולכן ביטל הגזירה מלכתחילה.

משא"כ בתענית דאי"ז מצוה בעצם - בזה שפיר שייך לומר דהקבלה בטעות הייתה, וממילא לא שייך לומר דהקב"ה ביטל הגזירה משום התענית - דהא מיד שישמעו שנתבטלה הגזירה יאמרו דקבלה בטעות הוויא, ואין כאן זכות שיכול הקב"ה לבטל עבורה את הגזירה. ודווקא במצוות דלא שייך לומר דהקבלה בטעות הייתה, כיון דבלאו הכי יצטרכו להמשיך ולעשות המצוה - בזה יש לומר דראה הקב"ה שיעשו הזכות

ד. וציין שם מוח"ז שליט"א שכעין זה כתב בחשוקי חמד (ברכות ט, ב) לגבי הקורא ק"ש לאחר זמנה לשם מצוה - דאינו עובר בבל תוסיף, משום דאדם יכול לקרוא ק"ש תמיד לשם מצות ת"ת, א"כ נמצא דאינו עובר באיסור בל תוסיף בעצם הקריאה (דהא מקיים מצות ת"ת), ואיסור בל תוסיף הוא רק כאשר כוונתו לצאת בזה ידי חובת ק"ש, ובכוונה בלבד לא מצינו שעובר על בל תוסיף, יעו"ש.

ה. והביא שם מה שמצינו ברש"י (שמות יב, כח) 'וילכו ויעשו בני ישראל. וכי כבר עשו, אלא מכיון שקיבלו עליהם מעלה עליהם הכתוב כאילו עשו'. וראה בספרי 'מנוחת חיים' (פ' וישלח, עמ' קעה) שהבאתי לבאר ע"פ יסוד זה את דברי רש"י (בראשית לב, ה) עה"פ 'עם לבן גרתי' דפירש"י 'עם לבן הרשע גרתי ותר"ג

ובנדרים אמרינן דהלך אחר לשון בני אדם, וכיון דהוא קיבל התענית על סמך זה שזה יבטל הגזירה מכאן ולהבא, אם כן גם אי נימא דהגזירה התבטלה כבר קודם לכן (בזכות התענית העתידית) - מ"מ על דעת זה לא קיבל ע"ע התענית, דאם בלשונו אמר שמקבל ע"ע תענית שעל ידי זה תתבטל הגזירה, והגזירה כבר הייתה מבוטלת, א"כ חשיב בטעות ממש ולכן לא חל, ודו"ק.

קיבלו ע"ע לתרום צדקה משום שחשבו שהיה סכנה בטיסה - ונתברר שלא היה סכנה

והנה שוב הצעתי את עצם הקושיא על דברי המהרש"ם קמיה מוח"ז מרן הגר"י זילברשטיין שליט"א, והראני שעמד בשאלה זו בכמה מקומות בספריו 'חשוקי חמד', ונביא הדברים אחת לאחת:

בחשוקי חמד עמ"ס ערכין (ו, א) הביא מוח"ז שליט"א להסתפק במטוס שנסע מא"י לחו"ל, ובאמצע הנסיעה הודיע הקברניט שיש תקלה במנוע ונשקפת סכנה לנוסעים, וחיל ורעדה אחזה בנוסעים, וקם

דסו"ם העוונות הם מציאות קיימת, ובעיני צער בפועל כדי לכפרם ולהעבירם מן העולם, ולא סגי במחשבה להתענות. וא"כ יש לומר דהמקבל ע"ע תענית לא יחשבו עוונותיו כמבוטלים עד אשר יתענה בפועל, משא"כ בריבוי זכויות - דבעצם מה שמראה שרצונו ותשוקתו הפנימית לעשות זכות זו - ורצון זה כבר קיים כעת במציאות, א"כ יש מקום לייחס לאדם את אותם זכויות עתידיות, אע"פ שמעשים אלו לא נעשו עדיין.

ובזה אתי שפיר הקושיא הנ"ל, דכל חידוש המהרש"ם הוא רק באופן של ריבוי זכויות, אבל בתענית דאינה מרובה זכויות - בזה לא אמר המהרש"ם את דבריו, ולכן כתב השו"ע דאם בשעה שקיבל את תעניתו נודע כי נתבטלה הצרה - אינו משלים תעניתו, כיון דלא שייך לומר דביטול הצרה בא מחמת התענית העתידית, והדברים נפלאים.

אך העירני חכ"א מדברי הגמ' בתענית (ח, ב) דשם מבואר להדיא שבזכות תענית כבר נושעו מתחילה יעו"ש, וזה דלא כדבריו, וצ"ע.

והנה תירוצו נוסף בעצם הקושיא יתכן לומר, דשאני הלכות תעניות דהוא מדין נדר,

מצות שמרתי ולא למדתי ממעשיו הרעים. והעירו רבים איך שמר כל התרי"ג מצוות הא יש מצוות רבות דלא היה שייך לקיימם באותו זמן, כמצוות התלויות בא"י ובביהמ"ק וכיו"ב. והבאנו לבאר דכיון דקיבל ע"ע לקבלם בעתיד - חשיב כאילו קיימם כבר, ודו"ק.

ועוד הבאנו שם דכן מבואר בשערי תשובה (שער ב אות י) דביאר הא דתנן 'כל שמעשיו מרובים מחכמתו חכמתו מתקיימת', והיינו דכיון דקיבל ע"ע לעשות - כבר נחשב מעשיו מרובים מחכמתו, יעו"ש. ועוד הבאנו שם ממנהגי מהר"ש מגוישטט (סי' שכה) שכתב בשם הרוקח בתשובה על הכופר בעיקר - דכיון דטובל וקיבל עליו תשובתו - הרי הוא כישאל לכל דבר, וכתב דיש לו סיוע ממה דפירש רש"י הנ"ל דכיון דקיבלו עליהם לעשות - כאילו עשו, יעו"ש. ויש להוסיף ולבאר בזה דיסוד זה הוא ע"פ המבואר בקידושין (לט, ב) דמחשבה טובה הקב"ה מצרפה למעשה, ודו"ק.

ועוד יש לציין בזה הא דאשכחן בב"ק (לח, ב) דהקב"ה לא הרג את שני בנות לוט משום דחס על עמון ומואב ולא החריבן בעבור שני הפרידות טובות שיצאו מהם - שהם רות המואביה ונעמה העמונית, שעתידות לצאת מאומות אלו אל ישראל. הרי דמשום דבר טוב שעדיין לא קיים לפנינו בעולם - מ"מ משום הכי לא הרגן הקב"ה, ודו"ק.

אמורים כשנודע לו שעברה הצרה כשעדיין לא צם - ובזה אמרינן דלכן גילה לו השי"ת מן השמים כדי שלא יצום. אבל בעובדא דהמהרש"ם דגילו להם על ביטול הגזירה אחר שסיימו ונתנו כבר הכסף לצדקה - בזה אמרינן דנתינת הצדקה השפיעה, דראה הקב"ה מלכתחילה שיהיה זכות עתידית (ויהיה מציאות שלימה של זכות עתידית שלימה) - ועל סמך זה ביטל הגזירה, ולכן לא יחזירו המעות. אבל בתענית שנתגלה לו קודם התענית - א"כ נתברר למפרע שאין כאן זכות עתידית שעל סמך זה נימא שביטל הקב"ה את הגזירה, ואז אמרינן דאדרבה לכן גילה הקב"ה את ביטול הגזירה קודם הצום כדי שלא יתענה, ודו"ק.

אך כתב שם מוח"ז שליט"א דהא מקור הדין של השו"ע הנ"ל הוא בתרומת הדשן (סי' רפ) - ושם מבואר דגם באופן שהתחיל כבר לצום, ובאמצע הצום נודע לו שהקבלה הייתה בטעות דהצרה חלפה קודם קבלת התענית, אין צריך להשלים הצום. וא"כ הכ"נ נימא גבי הצדקה דהוי קבלה בטעות.

אלא כתב שם דסו"ס כיון שנודע לו קודם גמר הצום, א"כ לגבי שאר היום הרי זה קבלה בטעות, משא"כ בעניננו שכבר נתנו הכסף לצדקה - לא אמרינן דהוי נתינה בטעות, ואדרבה אמרינן דמזה שמשמים גילו לו את הטעות רק לאחר הנתינה, כנראה דדווקא בזכות הנתינה לא הייתה כאן צרה אמיתית¹.

אך שאלתי למוח"ז שליט"א לפי חילוק זה בין קודם שגמר קבלתו ולבין אחר שגמר

אחד מהנוסעים והתרים את הנוסעים לצדקה כדי שינצלו, ואחר זמן נתברר שטעה הטייס ולא הייתה שום סכנה. ונסתפקו האם יכולים הנוסעים לשוב בהם מנדרם ולומר דנדר בטעות היה, דאילו היו יודעין שאין כאן כל סכנה לא היו נודבים לצדקה.

והביא שם מוח"ז שליט"א דברי המהרש"ם הנ"ל, ורצה לומר דהכ"נ אם נתברר שהייתה סכנה וחלפה ועברה - יתכן לומר כנ"ל שניצלו מהסכנה בגלל הצדקה שהיו עתידין ליתן. אך אם המציאות הייתה שהטייס טעה, וע"פ האמת לא הייתה סכנה כלל (ולא שהייתה סכנה אלא שחלפה) - בזה יתכן לומר דפטורין מלשלם, דבנידון המהרש"ם היה גזירה אלא שנתבטלה, אבל כשנתברר שלא הייתה גזירה כלל אולי כן הוי בכלל נדר בטעות. ונלפי"ז אותו א' שקיבל ע"ע משניות ללמוד דחשב שהרג ילד יהודי, ונתברר שה' גוי - אולי כן חשיב נדר בטעות משום דנמצא שלא היה כאן שום צרה. רק דכבר הבאנו לחלק בין סתם קבלה דתענית לבין תלמוד תורה].

יש חילוק כשנודע לו קודם שקיים קבלתו לבין שנודע אחר שקיים קבלתו

ושוב העיר שם מוח"ז שליט"א על עצם דברי המהרש"ם מדברי השו"ע הנ"ל דיחיד המתענה על צרה ונודע שקודם קבלת הצרה כבר עברה הצרה דא"צ להשלים, ולמה לא נימא דראה השי"ת מתחילה שיתענו ולכן ביטל הגזירה.

וביאר שם דאולי אפשר לחלק דדברי השו"ע

1. ועוד ציין מוח"ז שליט"א בסוף דבריו דבתרומת הדשן (סי' רפה הנ"ל) מובא דגם בתענית, יש צדיקים שגמרו התענית למרות שנתברר להם שהיה זה בטעות, וע"ע.

2. ובעל פה אמר לי מוח"ז שליט"א בנוסח אחר קצת, דגם כשנתגלה לו באמצע התענית, סו"ס התענית אינה

המהרש"ם שצדקה זו שנתנו כעת, כבר נתעוררה בליבם מאז, ולכן ביטל השי"ת את הגזירה. משא"כ דברי השו"ע שהם אמורים באדם שמחלה או צרה אחרת באה עליו, והחליט להתענות בלי הכנות והקדמות, בכה"ג בטלה התענית, כשנתברר שהצרה חלפה הלכה לה, ולא תולים שבגלל התענית שקיבל, בטלה הגזירה, והכל לפי הענין.

ושוב כתב לי כדברים הללו, מו"ז הגאון רבי רפאל איסר יהודה מלין שליט"א (ראש ישיבת כנסת יהודה, ירושלים), וזה לשונו: 'נ"ל פשוט, שגם המהרש"ם יודה בגוונא שנושעו לפני ששלחו כלל הפדיון, דאז מישך שייכי הך דינא דסי' תקס"ט ס"ב, וכשם שפשוט שם דהוי קבלת תענית בטעות ולא חל, כן הדבר דהפרשת הפדיון ושליחתו היתה בטעות. וכל דבריו בגוונא שכבר הפרישו ושלחו שליח לדרך, אלא שטרם הגיע לידי הצדיק וטרם התפלל, והרי"ז דומה לנושעו לאחר קבלת התענית [דלכו"ע צריך להשלים תעניתו כמובא במ"ב שם]. והענין, דאע"ג דכח זכות התענית אינו אלא בהשלמתה, ולא בתענית שעות, מ"מ הקב"ה מצרף מחשבה למעשה, ויש כבר זכות השלמת התענית להושיע. וה"ה כאן כיון שכבר הפרישו הפדיון/הצדקה ושלחו, כבר התעוררה מידת הרחמים להושיע על חשבון תפילת העתיד. כנלענ"ד פשוט שאין שום סתירה מתקס"ט לעצם פסקו של המהרש"ם, וזה בנוגע להצדיק מקחו ופסקו של צדיק, עכ"ד מו"ז שליט"א.

קבלתו, א"כ מה הוכחת המהרש"ם מעובד אדום הגיתי - הא הוא נתבר עוד בטרם גמר לכבד את ארון הברית, וא"כ עוד לא נגמרה הזכות. והשיבני, דשאני אדום הגיתי שמהות זכותו היא לאו דווקא עצם הכיבוד - דזה רק 'סימן' למהותו ורצונו והשתוקקותו לכבד ולפאר את השכינה ומשכנה וכליה, וא"כ הרצון הטהור כבר נמצא לפניו - ועל סמך רצון טהור זה שרצה לכבד השכינה ולפארה ולרוממה - בירכו הקב"ה מלכתחילה. ורק בזכויות אחרות כצדקה, בזה צריך שיעשה בפועל את הדבר, ודו"ק.

ושוב מצאתי למוח"ז שליט"א בספרו 'חשוקי חמד' עמ"ס פסחים (נ, ב עמ' שלט) שכתב תירוץ זה לתרץ הקושיא על המהרש"ם מהשו"ע בהל' תענית, וכתב הדברים בנוסח דומה, וז"ל: 'ואולי י"ל שדברי המהרש"ם לא בכל אופן נאמרו, אלא רק במקרים מסוימים שניצני המעשים הטובים והזכויות החלו כבר לנצנץ לפני שהחלה הצרה. לדוגמא, עובד אדום הגיתי נכספה וגם כלתה נפשו לכבד ולרביץ לפני ארון ה' עוד לפני הגיעו אליו, ותמיד היה מצפה מתי תבוא לידי ההודמנות ואכבד את ארון ה', בכה"ג הקב"ה זימן לו את הארון והחל כבר לשלם את משכורתו עוד טרם הגיע הארון, כי טוהר ליבו החל לפעום כבר קודם לכך. וכמו"כ אצל השר שגזר קשות על היהודים, הרי הגזירה לא התחילה ברגע אחד אלא השר וחבר מריעיו כבר דיברו רעות הרבה קודם נגד היהודים, ונתעורר ליבם כבר אז לשוב בתשובה ולתת צדקה, בכה"ג אמר

נשלמת אלא בסופה, ורק בסוף התענית יש לפנינו מציאות שלימה של זכות התענית. וכיון שכן, אם נתגלה לו באמצע התענית שנתבטלה הצרה - יש לומר דלכך גילה לו הקב"ה את ביטול הגזירה באמצע התענית, קודם השלמת וגמר זכות התענית, ודו"ק.

פעמים שמביא הקב"ה פחד לאדם כדי שישבו בתשובה וינצל מן הצרה

ושבו כתב שם מוח"ז שליט"א דמצינו במהרש"א במגילה (יב, א) לגבי הא דאמרינן שם דבני ישראל נענשו בגזירת אחשוורוש משום דהשתחוו לצלם, ומפני שלא עשו כן אלא לפנים - אף הקב"ה עשה עמהם לפנים, והיינו דכתיב כי לא ענה מלכו. וביאר שם המהרש"א בזה"ל: 'ר"ל שהם לא עשו רק מיראת הריגה כמפורש בספר דניאל, ולא עשו כן בלבם לעבוד ע"ז, אף הקב"ה לא עשה עמהם רק לפנים לייראם שראויים לכליה, שידאגו שיעשו תשובה ע"י כך, והיינו כי לא ענה האדם מלכו אם יעשה עבירה בלי לב ויגה הקב"ה בני איש, שמביא לו תוגה כדי שיעשה תשובה וינצל מן הצרה', עכ"ל. הרי מפורש בדבריו דפעמים שמביא הקב"ה פחד לאדם כדי שיעשה תשובה וינצל מן הצרה, ואם לא ישוב בתשובה יקבל צרה ממש רח"ל.^ח

וא"כ הכ"נ אם נודע הדבר שלא הייתה תקלה במטוס - רק לאחר שכבר נדרו ליתן צדקה, וכיון שנדרו למטרה מסויימת, יתכן דאמירתו לגבוה כמסירתו להדיוט, והרי זה חשיב שהם כבר נתנו הצדקה, ובכה"ג חייבין לקיים הנדר, דאולי הקב"ה הפחידם בכוונה כדי שיחזרו בתשובה, ולכן גילה להם שזה היה פחד שווא רק לאחר שכבר נדרו הכסף לצדקה מסויימת.^ט

נדר צדקה שישבו הרופא לא"י - ונתברר שכבר היה בא"י

ועוד הראני מוח"ז שליט"א בספרו 'חשוקי חמד' עמ"ס כתובות (צז, א עמ' תקפג) שנשאל שם במי שנדר סכום גדול לצדקה כדי שרופא מסויים שנמצא בחו"ל יקדים חזרתו לא"י וינתחוהו, ואחר שנדר נתברר לו שכבר הקדים הרופא חזרתו ובעת שנדר נדרו כבר היה הרופא בא"י. האם חייב לשלם נדרו

ח. ועוד ציין שם מוח"ז שליט"א למה שמובא בספר 'פניני רבינו הקהילות יעקב' (ח"א עמ' מח): 'מעשה באשה חשובה אחת, שהרגישה איזה מיחושים, ועשו בדיקות כנהוג, והתחילו איזה חששות רח"ל, והמצב ה' מעורפל, ומלא פחדים, כמובן, רח"ל, ובקשו ממני להכנס לרבונו זצוק"ל. כתבתי את הענין על פתק ומסרתי לרבונו זצוק"ל. ומיד השיב: דברים בטלים, היא בריאה ושלמה ותאריך ימים ושנים בכל טוב. ככה זה נהי' בימינו 'אז מ'איז יוצא מיטען שרעק' [שיוצאים ידי חובה - בפחד...], שאנשים מתפחדים בחששות שיש להם המחלה הידועה רח"ל, אבל יוצאים ידי כפרת עוונות בפחד הזה, ובאמת הם בריאים ושלמים. ולפעמים אפילו אם נגזר ח"ו איזה דבר רע - הפחד כבר מכפר, ותוכלו להרגיע אותה שהכל בסדר גמור...

ואח"כ הוסיף רבונו זצוק"ל: ובאמת יש לזה מקור מפורש בש"ס במסכת ברכות דף נ"ה ע"ב: 'ואמר רב חסדא חלמא בישא עציבותיה מסתייה', וברש"י: 'דיו עצבונו, מה שאדם מתעצב עליו מבטל את החלום', הרי שהפחד והעצבות והדאגה כבר מספיקים, והכל יהי' טוב, ע"כ המובא שם.

ט. ויעויין עוד בחשוקי חמד עמ"ס נדרים (כח, א עמ' שה) שדן מוח"ז שליט"א בשאלה זו שנדרו נוסעי המטוס צדקה בחושבם שהיה סכנה, ונתברר שלא היה סכנה. ושם הוסיף דחייבים לשלם, עפ"מ דתנן בנדרים שם 'הרי נטיעות האלו קרבן אם אינן נקצצות וכו' יש להם פדיון'. וביאר שם הרא"ש: 'ראה רוח סערה מנשבת, וכל האילנות בספק שלא יתלשו מן הארץ, וכן ראה דליקה שנפלה בעירו וטליתו הוי בספק שריפה, ואמר אלו יהיו קרבן אם אינן נקצצות, וטלית תהיה קרבן אם אינה נשרפת, הנדר חל ואין אומרים דהוי כמו נדרי שגגות, דאדעתא דהכי אקדישנהו שהיה סבור שאי אפשר להיות ניצולין, ולא גמר בלבו להקדישן, קא משמע לן דדברים שבלב כי הני דלא מוכחי - לא הויין דברים', עכ"ד.

והכ"נ י"ל דחייבים הנוסעים לשלם ואין יכולים לטעון דחשבונו שזה סכנה ונתברר שהיה טעות, דדברים שבלב דלא מוכחי - לא הוו דברים, והכ"נ אינו מוכח, דהרבה אנשים נותנים צדקה כדי שתעבור הטיסה בשלום, ועמד בצ"ע.

ואחיהם איש חיל בכח לעבודה שישים וגו', דהוות כל חדא מינהן ילדה תריי בכל ירחא, הא כיצד טמאה שבעה (ימים) וטהרה שבעה וילדת, ע"כ.

הרי מבואר מהירושלמי דכל אחת היתה וילדה פעמיים בחודש, והיינו שתוך שבוע נתעברו וילדו, וא"כ באמת לשיטת הירושלמי היה נס שנתעברו שלא כדרך הטבע, ואי אפשר להוכיח כלל. וכן מבואר כבר במדרש רבה (במדב"ר, ד, כ) ובשיר השירים רבה (ב, ד).

וכבר עמד בזה ביפה עיניים בברכות (שם) דהעיר ג"כ את עצם הערת המהרש"ם, דפסוק משמע שהברכה הייתה בתוך אותן ג' חדשים, ואם נולדו אפי' בסוף ג' החדשים - נמצא שכבר נתעברו ששה חודשים קודם ביאת הארון, וא"כ אין הברכה הייתה מיד. והביא שם גירסא ממדרש וילקוט שמואל - דבתוך אותם ג' חדשים נולדו להם שנים בכל חודש, ונמצא שש בסוף ג' חדשים. אך בגירסת הגמ' לא משמע כן.

ושוב הראוני בשיטה מקובצת (ברכות שם) דהקשה כבר קושיית המהרש"ם, ותירץ ע"פ הירושלמי, וז"ל: 'חמות ושמונה כלותיה ילדו ששה בכרס אחד. תימה אם כן היכי אמר ויוגד לדוד כי בירך ה' את בית עובד והלא לא עמד שם עדיין אלא שלושה חדשים. פירש בירושלמי שהיו יולדות מחמשה עשר יום לחמשה עשר יום יולדת שבעה וטמאה שבעה וחזרת ומתעברת ויולדת לשבעה נמצא כי לשלושה חדשים שהוא זמן הכרת העובר ילדו ששה וזהו כרס אחד, עכ"ל השיטמ"ק.

עוד הראוני בחידושי הגר"א על ברכות (אמרי נועם) שכבר כתב כן דע"פ הירושלמי לק"מ. ולפי הבבלי כתב ד"ל

לצדקה דבטעות היה, דבשעה שנדר כבר היה הרופא בארץ ישראל.

וכתב שם מוח"ז שליט"א דאמנם מצינו בכתובות (שם) דבעת שהיה בצורת בנהרדעא - וזבניהו כו"ע לאפדנייהו, ולבסוף אתו חיטי, ואמר להו רב נחמן דינא הוא דהדרי אפדני למרייהו, ומסקינן דזביני בטעות הוו, דאיגלאי מילתא שבשעת המקח כבר היו החיטים בדרך, והוי מקח טעות. ואולי הכ"נ שהרופא כבר היה בא"י בשעת הנדר - א"כ הוי נדר בטעות וא"צ לשלם.

אך כתב שם מוח"ז שליט"א דמ"מ יש לומר עפ"ד המהרש"ם הנ"ל, דלגבי דברים שמימיים - י"ל דכיון דכלפי שמיא גליא שידור צדקה, א"כ כבר הקדימו רפואה למכה. ושוב העיר מהל' תענית דיחיד המתענה על צרה ונודע שקודם קבלת התענית כבר עברה הצרה - א"צ להשלים, וביאר שם דהשו"ע מיירי כשנודע לו שעברה הצרה כשעדיין לא צם, ואמרי' דלכן גילה לו הקב"ה כדי שלא יצום. אבל בנידון המהרש"ם שגילו להם מן שמיא רק אחר נתנית הצדקה - בזה אמרינן דנתנית הצדקה היא השפיעה. וסיים שם דבנידון הנ"ל כיון שנודע לו שנושע כשעדיין לא נתן הצדקה שנדק - אולי אינו חייב ליתן, ועמד בצ"ע.

בירור שיטות חז"ל איך היה העיבור

אך הנה בגוף ראיית המהרש"ם מעובד הגיתי, הקשה מוח"ז שליט"א בחשוקי חמד (כתובות שם, ערכין שם) דמדברי הירושלמי ביבמות (פ"ד הי"ב) יש לדחות הראיה, דשם מבואר דכתיב 'וישב ארון ה' עם עובד אדום בביתו שלושה חדשים ויברך ה' וגו', במה בירכו בבנים, הדא הוא דכתיב כל אלה מבני עובד אדום, המה ובניהם

שחורה בבטן אמה ואחר כך נעשאה אדומה לפני שנולדה, ואם מהני, נימא דבאמת השכר שהיתה אדומה נעשתה רק בשעת הלידה שהיתה בשעה שכיבד את אביו, ע"כ.

ועוד העיר מוח"ז שליט"א מה הוצרך המהרש"ם להביא ראיה מעובד אדום הגיתי, הא בלאו הכי היו צריכים אותם בני עיירה לשלם את נדרם לאותו צדיק, וכמו פועל שאמר לבעל הבית אעבוד בשבילך ואת הכסף תן לצדקה, והכ"נ הצדיק היה כפועל שלהם שהתפלל עבורם, ורק ביקש שאת התמורה עבור עבודתו יתנו לצדקה. וא"כ מה אכפת לן דנתבטלה הצרה קודם שנתנו - הא סו"ס נתחייבו ליתן המעות לאותו צדיק בשכר פעולתו.

וכתב שם מוח"ז שליט"א דמסתבר שאותו צדיק לא ביקש צדקה עבור תפילתו, אלא רק אמר להם שאם יתנו צדקה יהיה לתפילתו השפעה גדולה יותר, וא"כ כיון שכבר נושעו קודם תפילתו, לא היו צריכים להגיע לצדקה, ודו"ק.

והנה יעויין עוד בחשוקי חמד פסחים שם (עמ' שלו) שג"כ דן מוח"ז שליט"א בנידון זה, באדם שנדר ממון רב לצדקה אם ירפאהו הקב"ה ממחלתו הממארת, וקודם שנתן הכסף לצדקה - נודע עפ"י בדיקות שמחלתו אינה ממארת כלל וכלל, האם חייב לקיים נדרו או דחשיב נדר בטעות.

בדוחק, דכיון שהיה הריון גדול כ"כ ו' בכרס א', מסתמא היה ניכר מיד קודם ג' חדשים. ור"ל שהיה ניכר שהרתה ששה בתוך רחמה, וממילא נתפרסם הברכה אע"פ שבפועל ילדה כ"א לאחר ט'. ובכן יהוידע ראיתי שם שכתב לתרץ דתיתי ניסא היו גם ו' בב"א וגם הריון ולידה לאחר סה"כ ג"ח'.

אך כתב שם מוח"ז שליט"א דמדברי הירושלמי יש להביא ראיה אחרת, דמצינו בירושלמי בקידושין (פ"א ה"ז) בעובדא דדמא בן נתינה שקיבל שכר על שכיבד את אביו ולא הקיצו משנתו: 'מה פרע לו הקב"ה שכר, אמר רבי יוסי בי רבי בון בו בלילה ילדה פרתו אדומה ושקלו לו ישראל משקלה זהב ושקלוה', הרי מבואר דבו בלילה ילדה פרתו פרה אדומה, אע"פ שזמן עיבורה של פרה הוא חמשה חדשים.

אכן בבבלי (קידושין לא, א) מבואר דלא כהירושלמי, דאיתא שם דלשנה אחרת נתן לו הקב"ה שכרו שנולדה לו פרה אדומה בעדרו.

ובעת מצאתי בגליון פנינים משולחן הגר"א גנחובסקי זצ"ל (גליון תנח, פ' ויחי תשפ"ב) שעמד בזה ג"כ: 'הנה כמו כן שמעתי דאיתא בעובדא דדמא בן נתינה שזכה לפרה אדומה בזכות שכיבד את אביו, והפרה אדומה נולדה באותו לילה שכיבד את אביו. ותיקשי הרי כבר נתעברה מקודם, אלא חזינן דהזכות שהיה באותו יום הועילה כבר מקודם. והנה יש לעיין מהו אם הפרה היתה

י. הנה באמת גם לשיטת הבבלי, אין מפורש בשום מקום דילדו באותו זמן שהארון היה אצל עובד אדום הגיתי, ואפשר דאז רק נתעברו ובאמת ילדו ששה חדשים אחר כך. ועוד יתכן לומר דזה גופא היה הנס שנתעברו וילדו בתוך ג' חדשים בלבד, רק דלומר כן מסבירא א"א דזה נס עצום שלא כדרך הטבע ולא שמענוהו מעולם, ורק בדברי הירושלמי מצינו כן דילדו בתוך שבוע, אבל בבלי א"א לומר כן מדילן.

שפירש בשעת נדרו על מה נדר, כגון שאמר שאינו נושא את פלונית שאביה רע, ושמעו שמת אביה או שעשה תשובה - אין צריך התרה, דהוי כאילו פירש שנודר על זה התנאי, וכיון שנתבטל הטעם נתבטל הנדר.

ובע"ז כתב הפתחי תשובה (יו"ד סי' רנח סק"ז) בשם הפני אריה דמי שנדר מתנה לעני, ואח"כ נתעשר קודם שבאה המתנה לידו, אם כבר זיכו לו הכסף ע"י אחר - א"א לחזור בו, אבל אם לא שלח לו עדיין - יכול לשאול על נדרו ע"י חרטה גמורה בעיקר הנדר, אך ע"י פתח אין מתירין לו משום דהוי נולד ע"כ. הרי מבואר מדבריו דלולי החסרון של נולד - היו מתירין לו אפי' ע"י פתח.

ועוד הביא שם מה שנשאל מרן הגר"ש וואזנר זצ"ל בשו"ת שבט הלוי (ח"י סי' קסה אות ו) באדם שנדר סכום הגון למוסד משום קשר שהיה לו עם המוסד, והמוסד ההוא נסגר, אם צריך ליתן הצדקה למוסד של תורה אחר. והשיב שם דאם ברור שכוונתו הייתה רק למוסד זה - א"כ פשוט להקל דאינו חייב לשלם, יעוי"ש.

וא"כ עפ"י כ"ז בנד"ד כיון שברור שנתחייב לצדקה רק משום שרוצה להפקד בזש"ק - ואם היה יודע שכבר נפקד, בוודאי

ומתחילה כתב שם מוח"ז שליט"א עפ"ד השו"ע בהלכות תענית הנ"ל דיחיד שמתענה על צרה ונודע שקודם קבלת התענית כבר עברה הצרה - א"צ להשלים, וא"כ אולי הכ"נ מאחר שנמצא שמעולם לא הייתה לו מחלה ממארת, ובטעות חשבו כך, א"כ א"צ לקיים נדרו. אך שוב כתב דיש מקום גדול לחייבו דיתכן שהיה לו מחלה ממארת, וע"י הצדקה שנדר נתקיים בו 'צדקה תציל ממוות', ולכן נתבטלה גזירתו ונהוסיף שם מוח"ז שליט"א דידוע שקודם שהצרה מתפרסמת - אפשר בקל לבטלה, משא"כ אחר שמתפרסמת^[א]. ושוב הביא דברי המהרש"ם, וכתב דהכ"נ י"ל דכיון שנדק צדקה - הסיר הקב"ה את הגזירה למפרע.

ושוב מצאתי להגאון רבי יהודה אריה הלוי דינר שליט"א (רב דקהילת דברי שיר, ב"ב) שכתב מאמר נפלא בענין זה - ונדפס בקובץ 'קול התורה' (גליון עב, עמ' שנו), ושם ג"כ נשאל בשאלות אלו, וכגון במי שציפה לזש"ק ונדר סכום לצדקה, ושוב נודע שכבר נפקדו בזש"ק חודש ימים קודם לכן, האם צריך ליתן הכסף לצדקה או לא.

וכתב שם הגר"א שליט"א דמצינו בכמה מקומות דאומדנא מועיל בנדרים, וכדאשכחן בשו"ע (יו"ד סי' רלב סי"ט) דמי

יא. וכתב שם מוח"ז שליט"א דדעת גיסו מרן הגר"ח קנייבסקי שליט"א דנשים הבאות לחכם להתברך בהצלחת הריון ולידה, ואינו יודעות מכל בעיה, עדיף להן שלא להבדק בבדיקת אולטרא-סאונד, דאע"פ שיתכן שהבדיקה תביא תועלת, מ"מ כל זמן שלא נודע בעולם שקיים מום בעובר - א"כ התפילות להשי"ת מועילות יותר. משא"כ אחר שרואים בבדיקות דיש מום בעובר, אז צריך נס גלוי לשנות ולרפאות את העובר, ואין כל אחד זוכה לזה. והביא ליסוד זה מוח"ז שליט"א כמה וכמה ראיות, יעוי"ש בדבריו. וכן שמעתי עוד ממוח"ז שליט"א בשם האדמו"ר מצאנז בעל 'דברי יציב' זצ"ל שאמר, כי מעוברת המקשה לילד וצריכים לילך לרופא שיפסוק פסוקו, וגם לחכם שיבקש עליה רחמים, ילכו אצל החכם קודם, שהחכם בתפילתו יבטל מידת הדין ועי"ז בקל תצא מחוליה, משא"כ אם ילכו לרופא קודם ויפסוק פסוקו - כבר יצטרכו נס גלוי לבטל הגזירה, ודו"ק.

שהדבר היה במקום אחר, שודאי חייב לשלם להפועל. אך האי תפילה הוה מצוה, ומה אני בחנם, ואם כן לא שייך על זה שכן, עכ"ד.

ושוב הקשה שם עוד: 'הנה איתא בקרא (דברים כו, א) בתחילת פרשת ביכורים, והיה כי תבוא על הארץ, ופירש רש"י מגיד שלא נתחייבו בביכורים עד שכבשו את הארץ וחלקוה. ואיתא בספרי (שם) כי תבוא אל הארץ, עשה מצוה האמורה בענין שבשכרה תיכנס לארץ.

והקשה הפנים יפות (שם) היאך יתכן מה שמבואר בספרי, הא לא נתחייבו בביכורים אלא לאחר שכבשו את הארץ וחלקוה, ואם כן לא שייך שבשכר ביכורים יכנסו לארץ שהרי אז כבר נכנסו.

ויש לבאר, דהוה כמו הנותן לחבירו ספר על מנת שילמוד בו, ואומר לו קח הספר על מנת שתלמוד בו, הכי נמי ניתנה ארץ ישראל על מנת שיביאו ביכורים. תו יש לבאר כהנ"ל, דכיון שכשיקיימו המצוה יהא לכם זכות, משום הכי כבר השתא יכלו ליכנס לארץ.

ושוב כתב עוד: 'הנה איתא בגמרא תענית (י, ב) דמי שקיבל תענית על החולה ונתרפא שמשלים התענית, והוא הדין אם מת, ופירש רש"י דהטעם דאם לאו נראה כמתנה עם קונו, דאם תעבור לא אתענה ואם לאו אתענה. ותיקשי דלהמהרש"ם מה צריך להטעם דנראה כמתנה עם קונו, תיפוק ליה דיש לתלות דהרפואה מחמת התענית [ועיין באור שמח פרק א מתענית הלכה ט"ו ובמה שהביא מדברי הפוסקים].

וכמו כן עיין בדברי הרא"ש בתענית (שם) לענין תענית על עצירת גשמים, דלהראב"ד אם ירדו גשמים כל צרכם מפסיק התענית, ולשיטת הרא"ש גם כשלא ירדו כל

לא היה נודר, א"כ לכא' שייך בזה האומדנא דאדעתא דהכי לא נתחייב.

ושוב הביא שם דברי המהרש"ם הנ"ל, וכתב דאולי בנד"ד י"ל דאין כאן התחייבות בטעות - אלא מתחילה נפקדו על שם העתיד שינדב סכום כסף לצדקה, ובלא התחייבות לא היה נפקד מתחילה. ושוב הקשה שם על המהרש"ם מדברי השו"ע בסי' תקסט, וכתב שם דיש לחלק דכל אלו מיירי שבזמן קבלתו עדיין היה צריך לישועה, כמו ביחיד שקיבל עליו תענית, וכן בחיילים שאע"פ שכבר חשבו מראש לעזוב את המקום מ"מ עדיין לא נסתלקו בפועל. אבל בנד"ג שנתברר שכבר נושע קודם שנתחייב - אולי הוי גדר של נדר בטעות.

אך כתב דמהא דנתברך עובד אדום הגיתי מוכח דלפעמים משכחת לה דאשה מתעברת בגלל מעשה טוב שיהיה בעתיד, וא"כ אולי ה"ה בנד"ד דנתעברה בזכות הצדקה שיבטיח אח"כ, ועמד בזה.

ושו"מ בגליון פנינים משולחן הגר"א גנחובסקי זצ"ל (גליון תנח, פ' ויחי תשפ"ב) שתירץ הגר"א גנחובסקי זצ"ל עצמו על הקושיא מהשו"ע בסי' תקסט בזה"ל: 'ואולי נימא דשאני בעובדא דמהרש"ם דכבר נתן הכסף, אבל באמת בנדר ליתן כסף לצדקה ונתברר שהיה בריא מקודם לא נימא דכבר נדר, אלא אמרינן דלא יחול נדרו ולא יתחייב לתת הכסף, ורק כשכבר נתן לצדקה ונתברר שהיה בריא מקודם, לא אמרינן מקח טעות. וצריך עיון מאי שנא'.

ושוב כתב שם עוד: 'ושמעתי שהכסף שנותן לצדיק היינו עבור תפילת הצדיק והוה ליה כפועל, והרי כמו בשוכר פועל לחפש דבר מסויים, וחיפש ואחר כך נתבררה

צרכם הציבור מפסיקין תעניתם. ולהמהרש"ם יש לשאול למה יפסיקו הא אפשר דכל הגשמים הם מחמת התענית שיתענו'.

ועוד הקשה: 'הנה איתא בגמרא בבא קמא (צב, א) דכל המבקש רחמים על חבריו והוא צריך לאותו דבר הוא נענה תחילה, וילפינן לה מהא דמבואר בקרא דהתפלל אברהם לרפואת אבימלך, ואחר כך כתיב וה' פקד את שרה כאשר אמר וגו'. וכתבו בתוספות (שם ד"ה כאשר) דלאו בהריון משתעי, שהרי המלאכים כבר בישרו את שרה

מפסח שלפניו, אלא דילדה בריוח כמו שהתפלל על אבימלך. ולדברי המהרש"ם, לעולם נימא דאיירי בהריון, דאע"פ דכבר היה בשורה, מכל מקום נימא דהגיע בזכות התפילה דאחר כך, עכ"ד.

ויש עוד לפלפל בכל זה, ועוד חזון למועד בעזה"י.

הכו"ח בתורה והכרת הטוב על כל דברי התורה היקרים והנפלאים

חיים מלין

כולל שע"י ישיבת בית מדרש עליון

מכתב ז'

הרב נחום מנדלבוים

כתיבת סת"ם [מתוך הכתב, ובדין שרטוט]

הגאון המופלא שיחי', אבל אולי יורשה לי להעיר בסברה אחרת, דהיה ניתן לומר שאדרבה לפי הירושלמי זהו דין להמשיך את קדושת כתבי הקודש, וא"כ זהו דווקא כשמעתיק מתוך ספר שיש לו דין 'כתבי הקודש', ולזה בעיני לילפיני מהפסוק "מפיו יקרא אלי ואני כותב על הספר" [ולכך אי אפשר להעתיק מתוך ראשי תיבות דהרי אין לזה דין כתבי הקודש - לכאורה].

משא"כ לפי הבבלי, זהו דין בשביל שלא יטעה [וזה ידעינין מסברא ולכך לא הוצרכו לילפותא] ולכך אולי מהני לכתוב מתוך ראשי תיבות- שעל ידי כך נזכר, ומה"ט אמרינן דשאני רבי מאיר דמקיים ביה "ועפעפין יישירו נגדך" [דודאי זה שייך רק לטעם שלא יטעה, דאם הטעם הוא בשביל להמשיך הקדושה מספר שיש לו דין דכתבי הקודש- פשוט שבעינין מתוך 'ספר' ממש].

ונראה להוכיח את דברינו מדברי המ"ב [בסי' ל"ב ס"ק קל"ו] שהוכיח מדברי המחבר דכאשר כותב מתוך הכתב אין צריך להוציא מפיו את מה שהוא כותב, והוסיף שמדובר שזה שגור בפיו, מבואר דדווקא בכה"ג [שזה שגור בפיו] אמרינן שהכתב מתקדש ע"י שזה כתיבה מתוך כתב אחר, אבל כאשר אין זה שגור בפיו- בזה הכתיבה מתוך כתב אחר זה בשביל שלא יטעה [וכמו שנפסק שם בסעיף כ"ט] ולא בשביל להחיל את קדושת הסת"ם, ועיין בזה.

לכבוד האי גברא רבה הגרא"ר אייזנבך שליט"א, אשר ידיו רב לו במלחמתה של תורה. זכה להאיר את ארץ הנגב, ועתה עבר לגור בעיר אחרת ואותנו השאיר בדד. יזכהו הבורא ליישוב טוב, יישוב מבורך, ולהמשיך ביתר שאת להרבות תורה בישראל, מתוך ישוב הדעת וסייעתא דשמיא מרובה.

כתיבת סת"ם מתוך הכתב

כעת בלומדי את הסוגיא בגמרא במגילה [דף י"ח] בסוגיא דכתיבת הסת"ם מתוך הכתב [אשר נלמדת במסגרות הדף היומי] נזכרתי שכתבת בזה [גליון כ"ה] ופלפלת בכל הצדדים שיש לדון בדין זה, וכן בביאור דברי הר"ן שהוכיח את דבריו מהירושלמי ולא הזכיר את הבבלי, ומה יסוד הטעם לשיטת הירושלמי ולשיטת הבבלי, ואכתוב את מה שעלה על ליבי בנידון הזה.

מעכ"ת רצה לחדש, שהטעם לפי הבבלי הוא מצד להמשיך את ההארה והקדושה אשר שורה על כתבי הקודש גם במה שכותב כעת [ולכך אין זה מעכב לשיטת הבבלי, ומה"ט מהני גם מתוך כתיבה עם ר"ת]. משא"כ לפי הירושלמי זהו מטעם שע"י כך ידקדק יותר שלא יטעה [ולכך זה גם לעיכובא].

והנה הגם שכתב "אשר נכתב בשם המלך ונחתום בטבעת המלך אין להשיב" ואי אפשר לבוא ולחלוק על דבריו של

כירושלמי יש לדון ולעיין דלכאורה לא מהני 'שקף' אלא דווקא כשמעתיק מספר שיש לו דין דכתבי הקודש [וכן בתיקון קוראים אולי לא מהני לפי הירושלמי], ולא מצאתי שעמדו בזה, וצ"ע למעשה.

ולחיבת הקודש והידידות הרבה שבינינו, הוסיף עוד לכתוב על מלאכת שמים שהיא כתיבת הסת"ם, בענין שרטוט בכתבי הקודש, ובדינא דרב יצחק גבי הכותב ג' מילים דצריך שרטוט, ונרחיב במה שדנו רבותינו האם יש שייכות בין ב' הדינים האלו:

עכ"פ ברצוני בזה לבוא ליישב על מה שניתן לשאול [על מה שכתב מעכ"ת, שלפי הבבלי דין כתיבה מתוך הכתב הוא להחיל קדושה] א"כ מדוע לא מצינו שדנים על כתיבת מגילה ושאר דברים [שדנים להיכתב מתוך הכתב] האם מהני ע"י 'שקף', דהרי לכאורה יש לדון איך מחיל הקדושה כאשר אין זה מתוך כתבי הקודש [ואפי' לכתוב ע"י תיקון קוראים יש לפלפל]? ומוכרח מזה דאין הטעם לפי הבבלי אלא משום שמא יטעה, ולכך בזה אין את החשש שיטעה, עכ"פ לפי הר"ן שפסק

שרטוט

כס"ת... וצריכה שרטוט כתורה עצמה'. מבואר מדבריו שדין שרטוט במגילה נלמד מס"ת, וזה כשיטת רש"י, ודלא כר"ת שהבאנו הסובר שילפינן ממזוזה. וצריך ליישב את הרמב"ם ורש"י ממה שתמה התוס' שהבאנו.

בחידושי הגרי"ז הלוי על הרמב"ם, דקדק שהרמב"ם חילק בין הדינים, שלגבי כתיבה בדיו כתב הרמב"ם - שזה משום שיש למגילה דין 'ספר' כס"ת, ומאידך לגבי שרטוט במגילה לשון הרמב"ם - 'כתורה עצמה', רואים שדין שרטוט בס"ת אינו מדין ה'ספר' אלא מדין גוף קדושת התורה.

ולפ"ז יישב הגרי"ז את שאלת התוס', דלכך בעינן לימוד מיוחד דמגילה צריכה שרטוט ואי אפשר ללמוד מזה שנקראת 'ספר' לפי שדין שרטוט אינו מדין ה'ספר', אלא מגוף הקדושה, מאידך מתוס' שהקשה מבואר שדין שרטוט הוא דין ב'ספר'.

שרטוט בתפילין

עוד מיישב הגרי"ז את מה שכותב הרמב"ם

שרטוט במגילה

כאשר כותבים מגילה צריך לשרטט את השורות, כמבואר בגמ' במגילה [בדף ט"ז] דילפינן מהפסוק "דברי שלום ואמת" מלמד שצריכה שרטוט כאמיתה של תורה.

כתב רש"י שם, ד'אמיתה של תורה' - היינו ס"ת שצריך שרטוט, ותמה תוס' במנחות [דף ל"ב ע"ב, ד"ה 'הא' מדוע לא ילפינן מזה שמגילה נקראת 'ספר' כמבואר בגמ' [שם] שיש לה את הדינים של ס"ת? ומכוח זה מסיק ר"ת - שלא צריך שרטוט בס"ת ולכך בעינן לילפותא "דברי שלום ואמת" שלומדים ממזוזה שנקראת 'אמיתה של תורה' לפי שיש בה קבלת עול מלכות שמים, ודין שרטוט במזוזה הוא הלכה למשה מסיני וכ"כ תוס' בגיטין [דף ו' ע"ב ד"ה 'אמר'].

הרמב"ם כתב [בפ"ב מהלכות מגילה הל"ט] בזה הלשון - 'אין כותבים את המגילה אלא בדיו על הגוויל או על הקלף

ולולי מה שהביא העמק ברכה היה ניתן ליישב, דמה שכתב הרמב"ם שהתפילין הם מחופין- זה סברה גם שלא צריך בתפילין שרטוט מדין דר' יצחק [גבי הכותב ג' אותיות] דהרי כל דין השרטוט הוא בשביל לסדר את הכתב לעיני הקוראים, ולכך כאשר זה מחופה לא צריך שרטוט [ומצינו סברה זו בתוס' במנחות שם בשם ר"ת].

אלא דלפ"ז יש להעיר על מה שכתב הגרי"ז בספרו שמדברי הרמב"ם שכתב דהטעם 'בתפילין שהם מחופין' דמוכח שגם לכתיבת תפילין יש שם ד'תורה', והרי י"ל דמה שבעינן לטעמא דמחופין זה משום שלא נצריך שרטוט מדר' יצחק, אבל מדין כתיב הקודש י"ל דזה משום שלא נאמרה ההלכה דשרטוט בתפילין, ונמצא שאין להוכיח מדברי הרמב"ם אלו שגם לתפילין יש שם 'תורה' לענין שרטוט.

בדינא דרב יצחק

אמנם בפשטות מדינא דרב יצחק- אין שייך לפסול תפילין, דהרי הדין שרטוט בג' מילים אינו מדין קדושת הדבר, שהרי אין לזה כלל קדושה ורק איסור בעלמא, וא"כ השרטוט דר' יצחק אינו מחיל שם קדושה על ידי זה.

ומצינו בזה מחלוקת בין בעלי התוס', דהרי משאלת התוס' אצלנו שהקשה מדוע לא צריך שרטוט בתפילין מדר' יצחק, מוכח שדינא דר' יצחק אינו דין בפנ"ע, אלא מדין ד'כתבי הקודש' [ולפי יוצא נראה שגם בכותב פס' בפנ"ע יש לזה דין ד'כתבי הקודש', וצ"ע], ומאידך תוס' בסוטה [דף י"ז] מחלק וכותב דדינא דר' יצחק אינו אלא איסורא בעלמא ולא דין בחלות הקדושה, וכבר האריך בזה בחידושי ר' אריה לייב מאלין [סי' ל"ו] שהביא מח'

לגבי תפילין [בפ"א מהלכות תפילין הלכה י"ב] ד'תפילין אינם צריכים שרטוט לפי שהם מחופין', למה לי הטעם שהם מחופין [ולולי זה כן היה צריך שרטוט], והרי בתפילין לא נאמר ההלכה למשה מסיני דבעי שרטוט? וכתב הגרי"ז ליישב, שההלכה שנאמרה ב'תורה'- כוללת גם את ס"ת תפילין ומזוזות, ולכך בעינן בתפילין לטעם דהם מחופין, ע"ש בכל דבריו.

והנה תוס' בגיטין [דף ו, ע"ב] הקשה מדוע תפילין לא צריכים שרטוט, כמבואר במנחות [דף ל"ב], והרי אפי' ג' תיבות צריכים שרטוט כמבואר בגמ' שם מדינא דר' יצחק? ומכוח זה חידש תוס' דמה שתפילין אינם צריכים שרטוט היינו דווקא בשאר השורות, אבל בשורה העליונה בעינן שרטוט גם בתפילין, אלא שמסתיימת לשון הרמב"ם משמע שתפילין אינם צריכים כלל שרטוט, וא"כ חוזרת קושית התוס'.

דברי העמק ברכה

והנה בעמק ברכה [תפילין, אות א'] הביא לתרץ בשם הגרי"ז הלוי, דדין כתיבה בתפילין אינו כתיבה כשאר 'כתבי הקודש' אלא 'כתיבה דתפילין', ועל זה לא נאמר הדין שצריך שרטוט בג' תיבות [דהוא דין בכתבי הקודש].

ויש לדון ולעיין בדבריו, דהרי זה לכאור' סותר את שהבאנו מדבריו של הגרי"ז בספרו, דדין שרטוט נאמר על 'תורה' וכלול בזה גם תפילין ומזוזות, דיש להם דין כתיבה אחד? וביותר יש לעמוד, דלפי מה שמביא העמק ברכה, הדרה קושיא לדוכתה [מה שהגרי"ז בא ליישב בספרו] מדוע צריך לטעם שלא צריך שרטוט בתפילין שהם מחופין, הרי תיפוק ליה מצד שעליהם לא נאמרה ההלכה דשרטוט?

ראשונים האם דינא דר' יצחק שייך לדין שרטוט בכתבי הקודש.

דר' יצחק דצריך שרטוט, ובפשטות נחלקו האם יש לזה דין ד'כתבי הקודש'.

ועכ"פ ניתן אולי ליישב באופן נוסף בדעת הרמב"ם, דמה שלא הצריך שרטוט בתפילין אפי' בשורה ראשונה- לפי שדינא דר' יצחק אינו שייך לכתבי הקודש, וכדעת תוס' בסוטה שהבאנו.

אמנם באופן אחר אולי י"ל שנחלקו במה שהבאנו, האם דין שרטוט הוא מדין הקדושה [וזה שייך אולי גם בכתובה באיגרת] או שהשרטוט הוא מדין ה'ספר' וזה לכאורה אין בכתובה בעלמא של איגרת שלומים, ועיין, וצ"ע.

כשכותב איגרת לחברו

נחלקו הראשונים בכה"ג שכותב לחברו לשון של פסוק שלא לשם דרשה אלא כדי לכתוב בלשון צח, האם גם בזה נאמר דינא

אסיים בברכת התורה, שתמשיך ותזכה להגדיל תורה ולהאדירה, להרבות תורה בישראל, לאסוקי שמעתא אליבא דהלכתא, וברכה מרובה בכל מעשה ידיכם.



מכתב ח'

הרב אהרן הכהן פרידמן

מודיעין עילית

בגדרי תוספת שבת ויו"ט

שכבר בא הלילה ל"ש לחלק את קבלתו שיחול רק תוספת שביעית ולא תוספת ר"ה, או תוספת יו"ט ולא תוספת שבת, מאחר ששורש דיני התוספת הם תוצאה של החשבת המציאות כמי שבא כבר הלילה הבא, וא"כ לגבי כל הדינים נחשב שבא כבר הלילה הבא, משא"כ לצד השני, אין הדינים הנוהגים בתוספת תוצאה של החשבת המציאות כמי שבא כבר הלילה הבא אלא יש כח לקבל על עצמו דינים מסוימים אף שעדיין זה יום, וא"כ יש מקום לדון שיכול לקבל על עצמו רק דיני יו"ט ולא דיני שבת.

הרב אבינועם טאובנר שליט"א כתב לדון שיתכן לקבל על עצמו רק תוספת שביעית ולא תוספת יו"ט, וכן הזכיר לדון האם שייך לקבל ע"ע תוספת יו"ט ולא תוספת שבת ונראה שיש מקום לתלות את זה במה שיש לחקור בגדר תוספת שבת, האם גדרו שהתוספת נחשבת כלילה, דהיינו שיש מקום לראות ולהחשיב הזמן הסמוך ללילה כמי שהגיע כבר הלילה, וע"כ נוהגים בו דיני שבת מאחר שנחשב שכבר הגיע השבת, או שגדר התוספת כיום ואעפ"כ נתחדש שנוהג בו הדינים של הלילה הבא, וי"ל שלצד הראשון שגדר התוספת מצד שמחשיבים

