

קובץ
מנורה בדרום

במה תורנית לבירורי
הלכה ומנהג

גליון ל"ט
אלול - 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

נפלה עטרת ראשנו

יחד עם כל בית ישראל הגנו מבכים את
הסתלקותו של רב האי גאון וצדיק משיירי
כנסת הגדולה הכהן הגדול מאחיו אשר
הרביץ תורה והנחיל דת מורשה משך
עשרות בשנים לרבבות אלפי ישראל

מזן ראש הישיבה

הגאון הגדול רבי **שלום כהן** זצוק"ל

ראש ישיבת פורת יוסף

ת.ג.צ.ב.ה

אוי מי יתן לנו תמורתו!

מערכת מגורה בדרום



קול נהי נשמע מציון

עיני עיני יורדה מים על שבר בת עמי וקהילתנו
הקדושה בפרט בסילוקם של צדיקים נשמות
קדושות וטהורות

המחנכת הדגולה ורבת הפעלים

מרת **שושנה גלושטיין** ע"ה

ובנותיה **שרה חיה** ע"ה ו**חנה** ע"ה

והגנו משגרים בזה תנחומים קדם בעלה ואביהם

הרה"ג רבי דב גלושטיין שליט"א

ראש כולל נחלת משה

והוריה רבי הפעלים

הרב יעקב ארנפרויד שליט"א וביתו תליט"א

וכל המשפחה הרוממה

יתן ה' ומעתה ועד עולם ישמע בביתם רק ששון

ושמחה

ונסו יגון ואנחה

מערכת מגורה בדרום



דבר המערכת

שמחים אנו להגיש לציבור בני התורה די בכל אתר ואתר, את גליון אלול תשפ"ב של קובץ מנורה בדרום - גליון ל"ט, המלא בתורתם של בני התורה חכמי דרומא.

והשמחה גדולה ועצומה לראות שבני התורה היקרים המסולאים בפז, אף כיומי דפגרא לא נרפים ח"ו מהתורה הקדושה, ות"ח אין להם מנוחה לא בעוה"ז ולא בעוה"ב, אלא ממשיכים לעמול בתורה הקדושה ולחדש חידושים נפלאים ויקרים - אשרי עין ראתה כל זאת

אך שמחתנו כמובן מהולה בעצב, אחר שבחודש זה ממש הוכפלו הצרות רח"ל, תחלה באסון הנורא אשר פקד את קהילתנו הקדושה בפרט, ואת כל עם ישראל בכלל - כהסלקותה בטרם עת, של המחנכת הדגולה מרת **שושנה גלושטיין** ע"ה, ועמה שתי בנותיה הרכות שלא טעמו טעם חטא שרה-חיה וחנה ע"ה. מערכת **מנורה בדרום** שולחת תנחומים בזאת לבעלה יבלח"ט הרה"ג רבי **דב גלושטיין** שליט"א ובניו, וכן לאביה החשוב, הר"ר **יעקב ארנפרויד** שליט"א ובני ביתו. יתן ה' ולא ישמע עוד שוד ושבר בגבולנו, ויחבוש ה' את שבר עמו ומחץ מכתו ירפא.

ואף האחרון הכביד, בסילוקו של צדיק לגנוי מרומים - מרן ראש ישיבת פורת יוסף, הגאון הגדול רבי **שלום הכהן** זצוק"ל, אשר רבות בשנים הרכיץ תורה והעמיד תלמידים הרכה לאלפים ולרבבות, ורבים הלכו לאורו. מערכת **מנורה בדרום** ביחד עם כלל ישראל מבכים מרה את השרפה אשר שרף ה', וביום ההוא יגדל המספד - מי יורה דעה ומי יבין שמועה!

ובעז"ה נאחל לכל ישראל ישועות ונחמות, ושירפא ה' את שכרנו, ונזכה לישועות ונחמות, ויבואו אך ששון ושמחה, ונסו יגון ואנחה, אמן כן יהי רצון.

הערת המערכת - מסיבה טכנית היתה בעיה בעריכת הקובץ הקודם שגרמה להשמטת כמה וכמה תיבות בחלק מן המאמרים, ואף שרוב המאמרים לא נפגעו מכך כמעט, מ"מ במאמרו של הרב קלונימוס גדליה **גרינפלד** שליט"א היו כמה השמטות חשובות שלעתיים שינו את ההבנה וכיו"ב, וע"כ אנו מפרסמים בגליון זה **שוב** את מאמרו מהגליון הקודם, בצורה מתוקנת. עמו ועמכם הסליחה.

שימו לב - סוף זמן שליחת המאמרים לגליון הבא הוקדם מעט, על מנת שנצליח בעז"ה להוציא לאור את גליון תשרי, ואף להדפיס ולהביאו לעירנו קודם ימי **ראש השנה** הבאים עלינו לטובה, נבקש על כן מהכותבים היקרים להקדים השליחה לתועלת הרכים.

וכידוע, מערכת הקובץ זקוקה לסיוע ממוני משמעותי כדי להוציא לאור את הקובץ בכל חודש ברוך פאר והדר, על כן בקשתנו שטוחה בפני כל הנהגה מהקובץ - אנא, סייעו בידנו להמשיך להעלות את אור התורה במנורה הטהורה, ותירמו ביד רחבה להוצאת הקובץ.

[כמובן שאפשר להוסיף בתחלת הגליון הקדשה לע"ג, לרפואה, להצלחה וכיו"ב].

ואלו כללי הקובץ:

♦ שליחת מאמרים לקובץ ניתנת לאברכים בני **אופקים** ו**תפרח**. ולמדור תגובות מתקבלים בשמחה ובמצבון מכתבי תגובה אף **משאר אחב"י** בכל מקומות מושבותיהם.

- ♦ מתקבלים מאמרים הנוגעים לכל נושא בתורתנו הקדושה, רצוי [אך לא חובה] בדברי הלכה, כמובן מלבד דברי דרוש או אגדה, שאף שמעלתם בודאי רבה - לעת עתה אין זו הבמה להם.
- ♦ חובה לכתוב בראש המאמר כותרת ברורה ואת שם הכותב, וכן כדאי לכתוב בתחלת המאמר פירוט קצר של מטרת המאמר. וכן כדאי לכתוב בסוף המאמר מסקנא ברורה או פירוט העניינים העולים מן המאמר [ומומלץ מאוד לחלק את המאמר לפרקים עם כותרות ביניים, וכן עם אותיות לכל קטע - הדבר מקל מאוד על הקוראים, וכן על הרוצה לכתוב מכתב תגובה ולהתייחס לקטע מסוים במאמר].
- ♦ כדאי לדעת - ניתן לקבל בדוא"ל את הקובץ בכל חודש, וכן קבצים קודמים, בשליחת בקשה למערכת. 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 תשרי, תתאפשר עד מוצ"ש - כ"א אלול. 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 מאוד 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.

בברכה שנוכח כולנו להתעלות גדולה בחודש אלול בכל הענינים,

מערכת קובץ מנורה בדרום.

תוכן העניינים

גנזי חיים

הרב משה חליוה

תשובות ממו"ר מרן שר התורה זצוק"ל בעניני חודש אלול יג

מאמרי הלכה

הגאון רבי שלמה לוי שליט"א

בענין שמיטת כספים בזמן הזה יז

הגאון רבי יהונתן טוביה פרלמן שליט"א

קיום לאוין דשביעית, ובענין שכר על שמיירת לאוין כא

הרב אוריאל ראובן אייזנברך

עוד עניינים ברואה דם במי רגלים כו

הרב גרשון גולד

הערות בעניני תפילה מר' אליהו לופיאן זצ"ל לז

הרב קלונימוס גדליה גרינפלד

והייתם נקיים מד

חובת ההסמכה לסופר וחידוש תוקף התעודה מח

הרב צבי משה הלוי דוידוביץ

סיכום ההלכות שבשו"ע ונו"כ המעשיות לכל - הלכות יבום [סימנים קנ"ו -
קע"ו] נב

הרב אברהם יחיאל הלר הכהן

בפרטי הדין של ידית של דלת שהתפרקה מהדלת האם מותר להשתמש בה בשבת..... נו

הרב משה חליוה

אי מהני לקיומי תקיעת שופר דחודש אלול בשופר פסול..... סב

הרב אבינעם טאובנר

בדין שהחיינו בבין המצרים (במשנת הרב גניחובסקי זצ"ל)..... סה
שקר בבי"ד - היאך יטעון פרעתי (במשנת הגר"א גניחובסקי זצ"ל)..... עב

הרב יצחק ירחי

איסור אכילה קודם הבדלה..... פג

הרב ערן כברה

בדיני שמיטת כספים ופרוזבול..... פז

הרב צור מנחם כהן

דעת רבנו ישראל בעל שם טוב על ענין התעניות..... קיא

הרב אביחיל לוי

בביאור המצוה לקבוע מקום לתפילתו..... קמז

הרב יאיר מוינקוס

דין שבוע שחל בו ת"ב בשבת..... קכב

הרב און אברהם הכהן סקלי

קונטרס 'האותיות שאלוני' - בירור מסורת צורת האותיות הספרדית [ח"ג]..... קכז

הרב מרדכי פרוש

הערות בעניני תפילין..... קמז

הגנה ע"י התורה או ע"י הת"ח קמט

הרב יובל קורסיה

אופן תקיעת שברים תרועה בנשימה אחת..... קנז

הרב אברהם ישעיהו קשש

מיסודות מסכת כתובות [חלק ג']..... קסב

הרב גמליאל הכהן רבינוביץ

הידור באתרוג או בלולב..... קצג

הרב משה אהרן שטיין

בענין חזרת הש"ץ..... קצח

הרב שרון שרפי

הערות חידושים וביאורים בעניני שביעית..... רח

תגובות הקוראים

מכתב א'

הרב יוסף אביטבול..... רכה

בגדרי תשעה באב דחוי

מכתב ב'

הרב משה חיים אזולאי..... רלא

עירווי מכ"ר שהיס"ב לכ"ר שהיס"ב

מכתב ג'

הרב אוריאל ראובן אייזנבך..... רלו

בענין הפקעה מחיוב במצוות, וקביעת זמני היממה בקטבים ובירח ♦ בענין אמירת פיוטים
עם הקהל ♦ בענין הנץ הנראה והמישורי

מכתב ד'

הרב צור מנחם כהן..... רמ

מסורת צורת האותיות הספרדית

מכתב ה'

הרב שמואל ללזר..... רמב

אם עדיף לימוד בצנעא או בבהכנ"ס ♦ אם אוכל של שבת מביא שכחה ♦ ביטול שיעור
בשביל שמירת העינים ♦ עירוב שמן בזיתים ♦ אם יש ענין לחוש לכל הדעות

מכתב ו'

הרב עמנואל מולקנדוב..... רמו

עירוי מים רותחים מכלי ראשון לתוך כלי ראשון אחר בשבת

מכתב ז'

הרב אליעזר פלקוביץ – הרב אוריאל ראובן אייזנבך..... רנג

בענין הרואה דם במי רגלים

מכתב ח'

הרב אהרן הכהן פרידמן..... רסא

קיום מצוות מספק בלא ברכה ♦ בעניין ישועות מחמת זכויות העתיד ♦ סיום מסכת ע"י
קט ♦ הדלקת נ"ח במנורה של צדיק או במנורה יפה

מכתב ט'

הרב שמואל פריץ..... רסג

מסורת צורת האותיות הספרדית





גנזי חיים



הרב משה חליוה
מזח"ס 'ענפי משה' ושא"ס

תשובות ממז"ר מרן שר התורה זצוק"ל בעניני חודש אלול

(א) הנה רמ"א ז"ל (סי' תקפ"א ס"א) מייתי להא דתוקעין בשופר בחודש אלול, וצ"ב מ"ט השו"ע ז"ל גופי' לא מייתי לי' [דבפדר"א פמ"ו מבואר דהוי תקנת חכמים].

תשובה: תלוי במנהג המקומות

(ב) אי מהני לתקיעות דחודש אלול שופר פסול [בכ"מ ראיתי שהשיב מז"ר שליט"א דלא מהני איברא דבמק"א הביאו ממז"ר שליט"א דצידד דעפ"י הריטב"א דר"ה דכ"ו א' אפשר דיהני].

תשובה: אתי לאיחלופי

(ג) אם מהני ליעביד סיום מסכת ע"מ למיפטר מתעניתא דערב ראש השנה.

תשובה: כך מנהג העולם



מאמרי הלכה



הגאון רבי שלמה לוי שליט"א

רב ביהכ"ס 'תפארת תורה'

בענין שמיטת כספים בזמן הזה

נמצינו שיש היקש בין שמיטת כספים לשמיטת קרקע. ונחלקו רש"י ותוס' בביאור ההיקש.

דעת רש"י, שההיקש הוא בין שמיטת קרקע בשביעית לבין שמיטת כספים בשביעית, וכמו שאין שמיטת קרקע בזמן הזה, וכלשון רש"י, "כגון עכשיו שבטלה קדושת הארץ", והיינו דס"ל קדושה ראשונה קדשה לשעתה ולא קידשה לעתיד לבוא, כך אין שמיטת כספים בשביעית.

ומוס"ף רש"י, שאף ששמיטת כספים הינה חובת הגוף, ולא תליא בקדושת הארץ, מ"מ זה גופא נלמד בהיקש ילפותא משמיטת קרקע לשמיטת כספים אף דהויא חובת הגוף.

ואילו דעת תוס' היא, שהדמיון הוא בין יובל לשמיטת כספים, שכמו שביובל הקרקע חוזרת לבעלים, כך בשמיטת כספים הכסף חוזר לבעלים. והדמיון הוא, שכשם שהיובל נוהג רק בזמן שרוב יושביה עליה, כך גם שמיטת כספים תליא בזה. ולכן בזמן הזה אין מדאורייתא שמיטת כספים לרבי.

ולשיטת תוס', אף שהפסוק דיבר על שמיטת כספים, ההיקש הוא לכל דיני שמיטה, וגם שמיטת קרקעות נוהגת רק בזמן שהיובל נוהג (דרך אמונה בביאור ההלכה פ"ט).

והרמב"ם ס"ל גם כן כתוס' באופן ההיקש, שהוא בין יובל לשמיטת כספים, אלא דס"ל (לפי הבנת הכס"מ בדבריו), שכל

הנה נחלקו הפוסקים בענין שמיטת כספים בזמן הזה, דבשו"ע סי' ס"ז כתב, "אין שמיטת כספים נוהגת מן התורה אלא בזמן שהיובל נוהג, ומדברי סופרים שתהא שמיטת כספים נוהגת בזמן הזה בכל מקום".

וברמ"א: "כן הוא הסכמת הפוסקים, אבל י"א שאין שמיטה נוהגת בזמן הזה, ונראה שעליהם סמכו במדינות אלו שאין נוהגין דין שמיטה כלל בזמן הזה, והמנהג היו נוהגים עדיין בזמן הרא"ש כמו שכתב בתשובה שהיה צווה ככרוכיא לבטל המנהג ולא אשגחו ביה...".

מבואר שבזמן הראשונים לא נהגו שמיטת כספים, וכן בחו"ל לא נהגו. ומנסה ליישב המנהג.

אבל להלכה הובא בחיי אדם בשל"ה ובתומים וכך הכריע החזו"א, ששמיטת כספים נוהגת בזה"ז בארץ ובחו"ל, והביאו שיש שיטות בראשונים שנוהגת גם בזמן הזה מדאורייתא.

ביאור יסודות הענין

ננסה לברר את יסודות הסוגיא. הגמ' בגיטין דף לו. ובעוד מקומות מביאה את שיטת רבי, "דתניא רבי אומר זה דבר השמיטה שמוט, בשתי שמיטות הכתוב מדבר, אחת שמיטת קרקע ואחת שמיטת כספים, בזמן שאתה משמט קרקע אתה משמט כספים, בזמן שאי אתה משמט קרקע אי אתה משמט כספים".

שהממונות נפקעים ואינם שלו. ולפ"ז השמוט נולד מהלא יגוש.

הנפק"מ המתבקשת מחקירה זו, הינה במלוה את חברו לעשר שנים, דבגמ' במכות איכא תרי לישני אי שביעית משמטתו אי לאו, וגם להלכה נחלקו הראשונים בזה.

ולכאן' הצדדים תלויים בחקירה זו, דבאופן שתאריך הפרעון הוא אחר ר"ה של שמינית, נמצא שבהגיע ר"ה, אין עדין אפשרות תביעה של החוב, אבל יש לדון שיפקע החוב מצד הזמן שמפקיעו.

וא"כ לפי הצד הא' שהלא יגוש הוא תולדה של ההפקעה, א"כ בהגיע ר"ה נפקעת ההלוואה, וממילא בהגיע זמן הפרעון נאסר עליו לתבוע, ונמצא שהשביעית שמטה את החוב. אך לצד הב' דההפקעה היא תולדה של הלא יגוש, א"כ בהגיע ר"ה של שמינית כיון שאין לו עדיין זכות לתבוע את ההלוואה, אין אפשרות לצוותו באיסור לא יגוש, וממילא גם אין מה שיגרור להפקעת ההלוואה.

האם החוב נפקע מאליו

והנה הרמב"ם בפ"ט ה"א מהלכות שמיטה ויובל כתב, "מצות עשה להשמיט המלוה בשביעית שנא' שמוט כל בעל משה ידו, והתובע חוב שעבר עליו שביעית עובר על ל"ת, שנא' לא יגוש את רעהו ואת אחריו".

ונקטו רוב האחרונים מפשטות לשון הרמב"ם, שלא כתב שמי שתובע חוב שעבר עליו שביעית עובר על ל"ת ועשה. שיש לראות מזה שהעשה אינו ציווי אלא גילוי שהחוב נשמט. וכן משמע בספר המצוות מצוה קמ"א, "ומצוה ל"ת ר"ל שלא

הדמיון הוא רק לשמיטת כספים כמבואר בדברי רבי, אבל שמיטת קרקעות נוהגת בזה"ז מדאורייתא [אמנם באחרונים הרבו לתמוה על דברי הכס"מ, יעוין בדרך אמונה בארוכה, ועוד].

ביאור מחלוקת הראשונים

והנה מסברא לפי שיטת רש"י, ההיקש הוא בין שמיטת קרקע בשביעית לשמיטת כספים בשביעית מכיון שזו אותה שנה. אבל לשיטת ר"ת הדמיון הוא מצד ההשמטה, ולפ"ז צ"ב שורש מחלוקת ר"ת והרמב"ם אם לענין שמיטת קרקע גם תליא ביובל. מדוע תוקש דווקא שמיטת כספים ולא שמיטת קרקעות.

ובאמת יש כאן ג' שמיטות שמהות כל אחת מהם אחרת:

- א.** יובל - הפקעת הקרקעות ושילוח עבדים.
- ב.** שמיטה - שביתת הקרקעות והפקע הקרקע.
- ג.** כספים - ההלוואות נשמטות ואיסור לתבעם.

והבאנו דנחלקו הראשונים לענין איזה שמיטה נאמר ההיקש.

והנה חקרו האחרונים בגדר השמטת כספים, דהרי בשמיטת כספים יש מצות שמוט, וגם נאסרה תביעת החוב בלאו דלא יגוש. ויש לחקור, האם שורש הענין הוא הפקעת ההלוואה- שמוט, ומחמת שנפקעה ההלוואה התורה אסרה לתבוע את החוב - לא יגוש. והיינו שהלא יגוש הוא תולדה מהשמוט. או שנאמר ששורש הענין הוא איסור לתבוע את החוב - לא יגוש, ומחמת שיש איסור לתבוע נפקעת ההלוואה, כמו איסורי הנאה

ממילא אין ההלואה נפקעת כלל (כך מבאר הגרש"ר זצ"ל את דבריו).

נמצינו דהב"י נוקט בדעת הרא"ש דהלא יגוש הוא סיבת ההפקעה ולא להיפך, ויתכן להבין שהלא יגוש של השביעית הוא סיבה להפקיע בליל ר"ה של שמינית, וצ"ע.

עוד יש להביא, דבשו"ע הובאו הלכות שמיטת כספים בחושן משפט, משמע שעיקר הדין הנאמר בזה הוא שהחוב נפקע ולא להטיל איסור על גבייתו.

ביאור המחלוקת למה הוקשה שמיטת כספים

ומעתה נוכל לבאר את מחלוקת רש"י ותוס' שהזכרנו בראש הדברים, האם ההיקש הוא רק לשמיטת כספים או גם לשמיטת קרקעות.

דדעת תוס' היא, שהחוב נפקע מאליו, וזהו מה שנעשה בשמיטת כספים - אפקעתא דמלכא (והלא יגוש הוא תולדה מהפקעה זו וכנ"ל), וא"כ מובנת מאד ההשוואה בין שמיטת קרקע של יובל לשמיטת כספים, דכמו שנפקעת בעלות הקרקע מבעליה ביובל וחוזרת לבעלים הראשונים, כך בשמיטת כספים נשט החוב והכסף חוזר לבעליו.

אבל רש"י כנראה ס"ל שהחוב לא נשט מאליו, וא"כ אין לדמות שמיטת קרקע של יובל לשמיטת כספים, כיון ששמיטת קרקע של יובל זה בודאי אפקעתא דמלכא, ואילו שמיטת כספים עיקרה הוא איסור תביעה. ולכן לשיטתו ההיקש הוא מכיון שזה באותה שנה - שנת היובל. ומהאי טעמא יש לנו לדמות שמיטת קרקע לשמיטת

לתבוע משאות בשנת השמיטה אבל ישמטו כולם" משמע שהפקעה החוב חלה מאליה ואינה כתוצאה מחמת ציווי.

אבל דעת היראים שנאמרה בזה מצות עשה להשמיט את החוב, ואם לא ישמיט אין החוב נשט מאליו. וז"ל, "חוב שעבר עליו שביעית אינו רשאי לזה לעכבו, אלא על פי מלוה, שכל זמן שלא השמיטו מלוה חייב לפרוע, אלא לזה יזמין מלוה לדין שישמיט לו חובו כאשר ציוה היוצר, ובית הדין יחייבו למלוה לומר משמיט אני כאשר צווהו חכמים... ואם אינו רוצה המלוה לומר משמיט אני יכפוהו ב"ד... על פריעת בע"ח מצוה... מכין אותו עד שתצא נפשו".

וכאמור רוב האחרונים (וכן מדויק בלשונות הראשונים) נוקטים דלא כהיראים, אלא ששמיטת כספים היא אפקעתא דמלכא, והחוב נשט מאליו, ובפשטות הלא יגוש הוא תולדה מההפקעה, וכן הוכחנו בדעת הרמב"ם הנ"ל.

ביאור שיטת הרא"ש

עוד ידועה שיטת הרא"ש, שאמנם הפקעת ההלואה היא בסוף שנת השמיטה, אבל יש איסור לא יגוש מתחילת שנת השמיטה, ואם כן לכאורה הלא יגוש אינו תלוי כלל בהשמטת החוב, ודלא כא' מהצדדים הנ"ל, דהרי גם לפני שנפקע החוב יש לאו, וגם חלות הלאו אינה יוצרת הפקעה.

ובבית יוסף לגבי מלוה לעשר שנים הביא בשם הרא"ש שפסק לקולא כדין ספיקא דרבנן ושעל כן אין החוב נשט. ותמה הב"י שהרי בספק ממון לא אזלינן לקולא. וביאר, דכאן הוי ספק איסור, כיון דכל דין שמיטת כספים מתחיל מה"לא יגוש", וכיון דמספק אין לאסור עליו ליגוש

והנה מדרבנן מבוואר בגמ' דתקנו רבנן זכר לשביעית בכדי שלא תשתכח תורת שביעית. ובתוס' הקשו למה לא עשו כמו"כ זכר ליובל, ותירצו שזה גזרה שאי אפשר לעמוד בה שנתיים.

ולכאורה לפי הרמב"ם שיש שמיטת קרקע מן התורה לא תשתכח תורת שביעית, ובאמת לשון הרמב"ם הוא שלא תשתכח תורת שמיטת כספים. ואולי יובן הדבר בטוב לדברינו, שמכיון שלהרמב"ם אין קשר בין שמיטת כספים לשמיטת קרקע גם לאחר ההיקש, כיון ששמיטת כספים היא אפקעתא דמלכא ושמיטת קרקע היא חובת גברא, לכן תשתכח ההשמטה של הכספים. אבל לתוס' הכל ענין אחד, ואם תקנו שלא תשתכח תורת שביעית כולל זה את כל דיני שביעית חוץ מיובל.

כספים אף שהיא חובת הגוף, ומצד היות שניהם בשנה השביעית.

ואולי בזה נחלקו התוס' והרמב"ם, דהרמב"ם נקט שאמנם שמיטת כספים היא אפקעתא דמלכא, וכפי שראינו דס"ל כך להרמב"ם, ולכן דומה היא ליובל. אבל שמיטת קרקע בשביעית היא חובת גברא, או עכ"פ גם חובת גברא, ולכן לא דמיא כלל ליובל, עכ"פ לדעת הכסף משנה בדעת הרמב"ם, ולכן שמיטת קרקעות נוהגת בזמן הזה מדאורייתא, ושמיטת כספים נוהגת רק בזמן שהיובל נוהג.

אך תוס' נקטו, שגם שמיטת קרקעות גדרה הוא אפקעתא דמלכא, וא"כ דמו כל השמיטות להדדי ולא רק מצד היותם באותה שנה אלא באמת דמו מצד גדרם ליובל.



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

קיום לאוין דשביעית, ובענין שבר על שמירת לאוין

עיונים על פי "חוט שני" שביעית

שיתכון לקיים את מצות ושבתה גם למ"ד מצות אין צריכות כוונה.

ולאור הנ"ל אפ"ל דאם שבת בשמיטה, אע"ג דגם מקודם לא היה זורע, מ"מ הרי זה לכל הפחות כאילו כיון לשמה וגם שלא לשמה כאחד, ולכן נחשב דקיים "ושבתה".

ג) ולמעלה מזה - יש לבאר דמי שלא גידל בקרקע בשנים קודמות וכן שובת בשנה השביעית אין זה נחשב דיש "לו ב' כוונות", דבשופר הכוונה לשיר יש בה "איזו התנגדות" לכוונת תקיעת שופר, ואפילו הכי מועיל לכוונת לשמה לשופר. ברם, במי שלא גידל בקרקע אין זו "כוונה נגדית" לכוונת שמיטה, דהוא מתייחס לגידולי הקרקע כל השנים רק בתורת "שב ואל תעשה" ואין זה "מתנגד" לכוונת "ושבתה" של שמיטה.

ד) עוד יש להוסיף בזה דהמשנ"ב (סוף סי' ס) הביא דיש דעות דמצוות דרבנן לא בעו כונה, וא"כ בעשה ד"ושבתה" בזמנו דהוי רק מדרבנן, יקיים עשה דושבתה גם אם לא נתכוין לקיים מצות שמיטה. ולפי"ז כשאנו עובד בקרקע בשביעית, עולה לו לקיום מצות "ושבתה" מדרבנן גם בלא כונה. ומה שהיה בגדר "יושב בטל" לפני השביעית, וגם בשביעית שובת, אינו נחשב "לכוונה הפוכה" כיון דבין כך לא בעינן כוונה למצוה דרבנן, א"כ שפיר עלתה לו

ענף ב (ענף א' נדפס ב"מנורה בדרום" במנחם אב תשפ"ב)

א

א) כתב החוט שני (שביעית ח"א מהדורה קמא עמ' נג סוף טור שני) "ונראה עוד, דאם יש לו קרקע אף שהיא לא זרועה או נטועה מקיים העשה, אף ששובת בה גם בשאר שנים, מ"מ כיון שהקרקע עומדת לזריעה, ומשבתה ע"י שאינו זורעה, בכך מקיים מ"ע ד"ושבתה הארץ".

הנה חידש החוט שני בקרקע, שלמעשה אינה זרועה, ועוד שגם בשאר שנים לא זרעו בה, ואעפ"כ הרי זה נחשב שמקיים בה עשה ד"ושבתה".

ויש לטעון לכאורה דהרי בין כך ובין כך לא היה זורעה, ומדוע יחשב זה לקיום עשה.

ב) ונראה דאפשר לדמות זה למשנ"ב סי' ס' ס"ק ט: "הקורא קריאת שמע לשם מצוה, וגם שלא לשמה יצא ידי חובתו". ומקורו באליה רבה וכן גם התוקע בשופר לשם מצוה ולשם שיר יצא ידי חובתו.

ולמ"ד מצוות אין צריכות כוונה גם אם תקע לשיר יוצא ידי חובת תקיעה. אמנם בקובץ הערות (לו, ד) חידש דיש לו "התיקון והתועלת מהמצוה", אבל מ"מ האדם לא קיים ציווי השי"ת". ולפי"ז פשוט דעדיף

מ"ע ד"ושבתה" אע"ג דהיה סתם כך יושב בטל ואינו עובד בקרקע.

(ה) איברא דלפי מה שחידש הקובץ הערות הנ"ל (לו, ד) דאם לא יכוין להדיא לקיים מצות "ושבתה" יהיה חסר לו בקיום ציווי ה' אע"ג ד"תיקון ותועלת המצוה" עלו לו. ולפיכך צריך השוּבָת בשביעית לכוין למצות "ושבתה" כדי שיחשב לו לקיום ציווי ה', ואע"ג דממילא לא היה עובד, אין זה מגרע בקיום ה"ושבתה".

ב

(ו) דו"ק בדברי החוט שני דהתייחס בדבריו לקיום העשה ד"ושבתה" במי שיש לו קרקע. וקצת יש להעיר מדוע נמנע מלכתוב דמי שיש לו קרקע ומשביתה מקיים כמה לאוין וכגון: "שדך לא תזרע כרמך לא תזמור" וכלולים בזה איסור זריעה, איסור עבודה באילן, איסור קצירה ובצירה (כשעושה אותן בלא שינוי). וכן יש איסורין מדרבנן כגון זיבול, השקאה וכדו' ובמלאכת חרישה יש סוברים שאסורה מהתורה, ויש הסוברים שאסורה רק מדרבנן. והחזו"א הכריע שחרישה אסורה מהתורה. ואמנם חרישה הוא "איסור עשה" ואינה "איסור לאו". וכאמור, קצת צריך ביאור מדוע לא הזכיר הג"ר ניסים קרליץ את קיום הלאוין.

(ז) ונראה לבאר דיש לחלק בין עשה ד"ושבתה" לבין הלאוין דשביעית. דהנה מי שיש לו קרקע בלא שום גידולים בפועל מסתבר דמה שאינו זורע ואינו קוצר אינו נחשב לקיום לאו. דיש לדמות זה למי שעומד ביום חול דאין זה נחשב שמקיים אז את הלאוין דשבת, כיון דאין האיסורים דשבת עומדים לפניו בפועל.

וכשהשדה ריקה מגידולים היה צד לומר דרק עבודת חרישה נחשבת

כ"עומדת לפניו" ממש, כיון דזו העבודה הראשונה שמזדמנת לפניו. איברא דכבר הזכרנו דחרישה היא "איסור עשה" מהפסוק "בחריש ובקציר תשבות" ותו אין לו קיום לאו.

וכן אם יש לו פירות שכבר גדלו, אזי עומד לפניו איסור קצירה. אבל בשדה ריקה אינו נחשב לקיום "לאו דקצירה", כיון דאינו עומד לפניו עכשיו מעשה קצירה.

ג

(ח) והיה מקום לדון ע"פ שיטתו המפורסמת של המהר"ל (גור אריה בראשית מ"ו, תפארת ישראל (פ"כ) חידושי אגדות קידושין לט:): דמי שנמנע ולא עבר לאו אין לו שכר, אא"כ עמד לפניו בפועל איסור לאו באופן חמור והוא התגבר עליו. ויסודו בסוגית הגמ' בקידושין (לט:): "ישב ולא עבר עבירה נותנים לו שכר כעושה מצוה. וביארה הגמרא דדוקא "כגון שבא דבר עבירה לידו וניצול הימנה". והביאה הגמ' ג' ציורים של צדיקים שנמנעו במסירות נפש ממש מלחטוא בעריות. ודוקא בכה"ג נחשב זה למי שנמנע מלחטוא כקיום עשה.

ויש להתבונן בסוגיא דקידושין מדוע לא הביאה הגמ' את צדקתו של יוסף הצדיק כדוגמא למי שישב ולא עבר עבירה ותחת זה הביאה ג' ציורים של אלו הצדיקים. ולכאור' יש לדייק מזה דיוסף הצדיק לא מסר את נפשו ממש בידים כדי להינצל מאשת פוטיפר, ואלו הג' צדיקים באמת מסרו נפשם למות. אלא דעי' בסוף המשניות מכות דהפיהמ"ש לרמב"ם וכן הברטנורא כן הביאו את צדקת יוסף כדוגמא להחשיב את מניעת הלאו לקיום עשה.

ונימק המהר"ל דמי שנמנע ולא עבר לאו אין לו שכר "כי בשב ואל תעשה

עומד על ענין ראשון ולא קנה שום דבר". אבל כשבא דבר עבירה לידו א"כ כאשר גבר על יצרו כאילו קנה מדריגה, שהרי היה גובר על יצרו ולא הולך אחריו, וניצח אותו וזהו "קנין מעלה".

ובאמת יש להשיב דגם המהר"ל מודה דבכל מניעה מעשיית לאו, יש לאדם הנמנע, שכר על קיום רצון הקב"ה המצווהו שלא לחטוא, ועיקר דברי המהר"ל נסובים על הגמול של "שכר כאילו עשה מצוה" ועל זה סבר המהר"ל, דזה דוקא כשעמד בנסיון כבד כמו אלו הצדיקים, וצ"ע.

ובתפארת ישראל (פ"כ) כתב שמצות עשה היא "לקנות מעלה והשלמה", אבל מצות ל"ת אין בה "קנין מעלה" כלל, רק שהוא מחויב שלא יעשה דבר זה.

ולשיטתיה דהמהר"ל אפשר להבין דמי שנמנע מעבודת קרקע בשביעית אין לו שכר הלאוין "כמו קיום עשה" על מה שאינו עושה עבודות בקרקע, ועיקר מה שיש בידו הוא "ושבתה", שבעשה ביאר המהר"ל דיש לו "קיום עשה". ואולי אפשר לצרף זה להא דהחוט שני התייחס בעיקר לקיום העשה דושבתה יותר מאשר לשמירת הלאוין. וצ"ע.

(ט) ודע דיש שיטות דפליגי על המהר"ל. ודן בזה בכלי חמדה (ויגש אות ד) ותלה נידון זה במחלוקת התוספות. ובערבי נחל (בראשית יב) משמע דיש שכר על קיום לאו וכנראה פסק כהתחלת הסוגיא בקידושין (לט:): ד"ישב אדם ולא עבר עבירה נותנים לו שכר כעושה מצוה".

ובצפנת פענח (סוף מכות מהדורה חדשה) הביא את שיטת רבי עקיבא במכילתא דישאל ענו על הן הן וגם על לאו

ענו "הן". ודייק מזה דמניעה מעבירת לאו נחשבת כ"קיום עשה".

ו"במלאכת שלמה" על המשניות סוף מכות הביא בזה סתירה בדברי הברטנורא אם יש שכר על מי שנמנע מלעבור לאו. ויישב, דודאי כל מי שנמנע מלעבור לאו, יש לו שכר קיום מצוה לא תעשה. ומי שעמד מול קושי ונסיון גדול על זה יש לו שכר מיוחד השווה לקיום עשה.

ד

(י) וכיון שהזכרנו את סברת המהר"ל דהנשמר מלאו אין לו "קיום מעלה" ואין לו שכר, יש לדון כעת גם בעשה ד"ושבתה" של שמיטה דלמעשה גדרו הוא כ"איסור עשה", ושוב אין לו שכר על השביתה בשביעית דאינו פועל ב"קום עשה" ואין לו "קיום מעלה". וא"כ קיום ה"ושבתה" אינו עדיף משמירת הלאוין דשמיטה. וכעת צריך תלמוד אם לפי המהר"ל יש שכר על קיום עשה ד"ושבתה".

והיה מקום לדון דמי שמפקיר שדהו בשביעית דזהו "מעשה בחיוב", הרי זה נחשב לו "לקיום עשה" ולקיום מעלה, לפי הגדרת המהר"ל.

ה

(יא) ונראה להציע ביאור חדש בגדר העשה של "ושבתה" דשביעית, דהנה עד עכשיו סברנו שהעשה ד"ושבתה" גדרו הוא "איסור עשה" וקיומו הוא ב"שב ואל תעשה" במה שאינו עושה עבודות קרקע בשביעית. ויש לחדש בזה הבנה דהצווי של ה"ושבתה" הוא בקום עשה ר"ל שהמצוה היא "להעמיד את השדה במצב של שביתה" בחיוב של "קום עשה", ולא בגדר של "שב ואל תעשה" וכעין אדם ההולך לישון דאין הכוונה שהוא

"מפסיק להיות ער" אלא שהוא נכנס "למצב של שינה". ובא הדבר לידי ביטוי, במה שמכונה "המפיל חבלי שינה" קודם השינה. וכשמתעורר מברך המעביר שינה וכו'. דמגלה בזה דשינה היא "פעולה בחיוב" ואינה "סתם מחדל".

יב) ודבר נפלא מצאנו ב"מורה נבוכים" (ח"ג פרק לט) דכתב הרמב"ם: "שמיטה ויובל מהם לחמלה על בני אדם. ושתוסף הארץ תבואתה ותתחזק בעומדה שמוטה". וידוע דבעלי הקרקעות מגדלים פירות בקרקע שנה או שנתיים ואז הם מובירים את הקרקע לשנה וכדו', כדי שהאדמה תאסוף כח ותתחזק. וענין ההוברת של השדה הוא פעולה "בקום עשה". וכאן מחדש המורה נבוכים דשמיטה היא כ"הוברת השדה" וזה נתבאר בלשונו: "ותתחזק בעומדה שמוטה" (ויש לברר אם בשדה אילן ג"כ שייכת הוברת) וא"כ הוי זה מהלך של "קום עשה" להעמיד את הקרקע במצב של בור - מצב של שביטה, ולא כעין אוזלת יד.

ומהלך דומה תמצא במנחת חינוך (ריש מצוה ט') דגדר "שמור" של שבת לא הוי "לאו הבא מכלל עשה". וביאר דזה הוי בגדר עשה "דהתורה כתבה בלשון עשה המחויבת, על כן מקיים העשה... ועל כן נחשבת מ"ע דשבת ויו"ט למצוה בפני עצמה, לא כן לאו הבא מכלל עשה" עכ"ל.

יג) ודאיתאן להכא מתבאר דעשה של "ושבתה" מתקיים גם בשדה שאין בה שום גידולים כלפי כל שביטת עבודת השדה. דהנה לעיל נתבאר דלענין "לאו" מסתבר דקיום הלאו הוא רק כנגד כל עבודת השדה השייכת כעת למעשה. ברם, מי שאין לו גידולים בקרקע אזי אינו עומד כעת מול השקאה, או זמירה, או קצירה, ולמה תיחשב

לו כעת המניעה מהן ל"קיום לאו". אבל לענין קיום "ושבתה", הדעת נותנת דכיון שמעמיד את הקרקע במצב של "שביטה" הרי זה נחשב ל"קיום" של כל איסורי עבודות שביעית.

יד) ואגב, יש לעורר בזה מה דינו של אדם, דבשדה אחת הוא מקיים ושבטה, ובשדה שניה שלו עובד בשביעית רח"ל. ובענין שביעית רבו האנשים השומרים דיני שביעית בחלקם, ובחלקם לא, האם הוא נחשב ל"מקיים ושבטה".

ואי נימא דמצות "ושבתה" עיקרה הוא "דין בגברא", (עיין חוט שני בחקירה בגדר קיום "ושבתה" מהדו"ק עמ' נג ע"י לעיל בענף א) א"כ מסתבר, דכיון דהוא עובד באחת מהשדות אין לו בכלל קיום של "ושבתה". ואכתי יש צד לדון דעל כל קרקע ששובת, עדין יש לו קיום ושבטה, וצריך בירור. משא"כ כלפי לאוין דשביעית, דאם למשל הוא קוצר רח"ל ואינו זורע, הרי זה נחשב לו לקיום "לאו דלא תזרע".

וכן צריך תלמוד דאם עובד בקרקע בשביעית, וישנם חלקי שדה ששם אינו עובד, האם יקבל שכר על הלאוין בשטחי שדה, שאינו עובד בהן. ויש לעיין האם יש "שיעור" לגודל "שדה", שמקבל עליה שכר על שמירת שביעית. כלומר, האם זה שעור קרקע כלדהו, או אמה, או ד' אמות, או דשם שדה נמדד לפי גבולותיו וצ"ע.

טו) וכעין זה יש לדון באדם השומר שבת באופן חלקי, וכגון שאינו מחלל שבת בפרהסיא דמסתבר דאין לו "קיום שמור" דהרי גדר "שמור" הוא דמתאמץ לגמרי בשמירת שבת, ומי ששומר רק חלק מהדינים הרי זה חוכא ואיטלולא, אמנם לענין "לא תעשה מלאכה" הרי באותם אופנים דנמנע

לו קיום על הלאוין דבין כך ובין כך אין כאן כעת "הזדמנות לעבירת לאו".

יח) ויש להוסיף בזה דהנה בדרך אמונה ריש פ"א דשביעית (בביאור הלכה) קם לחדש "דקיום מצות שביעית הוא ענין כולל של "שמירת קדושת שביעית" ויש בהם פרטים מה היא קדושתה, דהיינו שאסור בעבודת קרקע ובסחורה ובהפסד וכו', ואע"ג שיש בהן עשה ול"ת, מ"מ עיקרה מצוה אחת דהיינו קדושת שנה השביעית". ויישב בזה "דנשים גם חייבות בעשה של שביעית אע"ג דהוי עשה שהזמן גרמא, כיון דמצות קדושת שביעית יש ביניהם גם לא תעשה שבדואי נשים חייבות אי אפשר לומר שבעשה יהיו פטורות, דכולן מצוה אחת היא שהיא קדושת השנה".

יט) ויש לדמות את היסוד של הדרך אמונה למאי דחקר האבני מילואים (ח"ב תשובות כא, כד) בענין נזיר אם הנזיר מקבל על עצמו איסורים נפרדים של שתיית יין וטומאה אן דהנזיר מקבל על עצמו דין כללי של "שם קדושת נזיר", והאיסורים נולדים מתוך "קדושת הנזירות".

ובעין זה חידש הדרך אמונה דציווי השמיטה הוא ציווי אחד של קיום קדושת השמיטה. ולפי מהלך זה מבואר יותר דיני קדושת השמיטה אינם בגדר של "בא לפניו דבר עבירה ונמנע", אלא הוי "גדר דחיוב של העמדת "קדושת השמיטה" גם כלפי שמירת הלאוין. ואפשר לצרף זה לדרכו של ה"חוט שני" שהתייחס בעיקר לקיום העשה ד"ושבתה" ולא עסק בקיום הלאוין כיון לדרך זו אין להתייחס כל כך ללאוין באופן נפרד, מפני שהכל ענין אחד וצ"ע.

מלחלל שבת, מסתבר דיקבל שכר על כל מלאכה לחוד. ובפרט לדעות דלאוין לא בעו כוונה לקיומן, (עי' ערבי נחל בראשית יב ועוד ספרים) מסתבר דיקבל שכר על מניעה ממלאכה של כל לאו לחוד.

ואבתי יש לברר בענין "לא תעשה כל מלאכה ביום השבת" דאי נימא דשורש כל ל"ט אבות מלאכות הוא שורש אחד ד"לא תעשה כל מלאכה", ממילא יש לצדד דאם אינו נמנע מאחת מהאבות, אע"ג דנמנע משאר אבות מלאכה שוב אינו נחשב שמקיים לא תעשה כל מלאכה. וצ"ע.

יז) מתוך מה דנתבאר כאן דגדר "ושבתה" הוי "העמדת השדה במצב של שמיטה", מבואר יותר מה שהבאנו לעיל (בענף א), שחילק החוט שני בין "תשבתו" דפסח לבין "ושבתה" דשביעית, דתשבתו בפסח יכול להתקיים גם כשאין לאדם חמץ ברשותו, אבל לענין "ושבתה" בעי שיהיה לאדם שדה בבעלותו ובלא זה אינו יכול לקיים "ושבתה".

ובמי שאין לו שדה בבעלותו אע"ג דאין לו קיום הלאוין דשביעית דהרי אינו עומד מול עבירה, וא"כ אין לו קיום לאו. מ"מ אם יזדמן לו, שישכרנו יהודי אחר לעבוד בשדהו, וימנע מזה אזי יש לו "קיום לאו" וכגון דלא תזרע וכו'.

יז) ובסיכום: מה שהערנו מדוע לא התייחס החוט שני לקיום הלאוין השבנו בזה: א. דלמהר"ל וסייעתו אין כל כך שכר על מניעה מעבודת לאו בעלמא, ואילו קיום "ושבתה" יש לו שכר. ב. בגוונא של שדה שאין בה שום גידולים, אזי יש לו "קיום ושבחה" ואין



הרב אוריאל ראובן אייזנבך

עוד עניינים ברואה דם במי רגלים

עומדת, אם טמאה, אבל ביושבת לא מבואר להדיא שנחלקו, ובגמ' הקשו מדוע לר"מ יש חילוק בין עומדת ליושבת דהא צד הטומאה בראתה דם במ"ר נגזר מכח הסברא דהדור מ"ר למקור ואייתי דם, וסברא זו שייכת גם ביושבת, והעמיד שמואל דאיירי' ביושבת ומזנקת, דבכה"ג לא שייך טענת הדור מ"ר למקור ואייתי דם, כיון שיוצאים מגופה בזינוק.

שוב הקשו בגמ' דאכתי יתכן שהדם הנמצא בא לאחר סיום יציאת המ"ר, ומהיכ"ת להסתמך על זה שאין רגילות [או שא"א] שיצא דם בשעת יציאת מ"ר, והעמיד ר' אבא דאיירי' ביושבת בשפת הספל ומזנקת לתוך הספל ונמצא דם בתוך הספל, דבכה"ג ניכר בבירור שהדם בא עם המ"ר, ובהכרח אינו דם המקור, אלא דם מכה שבמקום המ"ר, דהא אם היה הדם בא אח"כ היה נשאר על שפת הספל, ולא היו המ"ר שוטפין אותו לתוך הספל.

ונחלקו הראשונים באוקימתות שמואל ור' אבא אם הם גם אליבא דר' יוסי, או רק אליבא דר"מ, ונפק"מ על מה נחלקו ובמה הודו, ויש בזה כמה דרכים עיקריות, וכדלהלן.

(א) האוקימתות דשמואל ור' אבא הם אליבא דר"מ לחודיה, דהיינו שר"מ סבר דבעומדת טמאה במזנקת, וכ"ש בשותתת, וביושבת טהורה רק אם מזנקת לתוך הספל ונמצא דם בתוך הספל, אבל אם אינה מזנקת או שלא נמצא הדם בתוך הספל טמאה.

בגליון הקודם הארכתי בכמה עניינים בסוגיא דרואה דם במ"ר, וכאן הארכתי עוד בזה בב' עניינים, א' בהשלכות הנובעות מקביעת טומאת הדם הנמצא במ"ר כטמא מדרבנן, או מדאורייתא. ב' בדין נמצאו קרטין (פירווי דם) במ"ר ובבדיקה, והתבארו בזה ג"כ יסודות חשובים נוספים בעז"ה.

בדרגת טומאת דם הנמצא במ"ר

[א] תמצית דעות הראשונים בסוגיא דנמצא דם במ"ר.

[ב] כשיטת הר"ח כמאן ס"ל בביאור הסוגיא.

[ג] בירור דיני מציאת הדם לפי דעות הראשונים (שיעור המציאה, ומקום המציאה).

[ד] ביאור שיטת המהר"ם בד' הר"ח.

[ה] כשיטת הרמ"א שפסק כר"ח אם זה חומרא או מדינא.

[ו] העולה לדינא.

[א] תמצית דעות הראשונים בסוגיא דנמצא דם במ"ר.

אמנם הדברים כאן כמו המשך למש"כ בגליון הקודם, ועסוקים באותו ענין, אך אעפ"כ אמרתי תחילה להקדים תמצית הסוגיא בשנית לתועלת המעיינים.

נדה נט: "האשה שהיא עושה צרכיה וראתה דם", במשנה נחלקו ר"מ ור"י בעשתה צרכיה וראתה בהם דם והיתה

אבל האוקימתא דר' אבא היא רק אליבא דר"מ.

וממילא באמת כלל המשנה עוסקת במזנקה, וא"כ בעומדת דמטמא ר"מ אפי' במזנקה, מטהר ר' יוסי רק במזנקה, אבל בשותתת מטמא, וביושבת אע"ג דמטהר ר' מאיר רק במזנקה לתוך הספל ונמצא דם בתוך הספל, זה אוקימתא רק בדבריו, אבל ר' יוסי מטהר בכל ענין ולא רק במה שטימא ר"מ.

וכך דעת הרא"ש (פ"ט סי' א') וכן משמע שנקט הטור (סי' קצא).

ב] בשיטת הר"ה כמאן ס"ל בביאור הסוגיא.

והנה כל ג' הדעות הללו הם אליבא דפשט הלשון דר"י מטהר לגמרי, אמנם יש דעה נוספת והיא דעת רבינו חננאל ז"ל (הו"ד בתוס' וברשב"א ועוד) שכל מה שטיהר ר"י לא היה אלא מדאורייתא, אבל משום כתם מודה ר"י דטמאה בכל ענין.

אלא דיש לדון אם במה שטיהר ר' מאיר יטהר ר' יוסי לגמרי, או דגם בכה"ג יטמא מדרבנן, ובאמת שיטת הר"ח אינה נמצאת לפנינו בלשונה המקורי (וזה גרס לר"ן בתשובתו לפקפק באמינותה ולדחותה, ובב"י הביא גם בשם הרב המגיד שנתעלם ממנה, ומאידך הב"י עצמו האמין לייחוס שיטה זו מטעם שרוב הראשונים כן קיבלוה בתור שיטה, גם אם לא הורו כמותה, עיי"ש), וממילא כיון דאינה לפנינו קשה לעמוד על טיבה בדקדוק.

דעיקר מה שנתחדש בשיטה זו לכאן הוא דר' יוסי מטמא מדרבנן מה שר' מאיר מטמא מדאו', וא"כ לא נתבאר כהוגן מה הדין לר' יוסי במה שטיהר ר' מאיר, ומה

ולפי"ז לדידן דנקטי' כר' יוסי ליכא נפקותא בכל זה שהרי האוקימתות הם רק אליבא דר"מ דאית ליה צד טומאה בדם הנמצא בשעת יציאת מ"ר, אבל לר' יוסי דקאמר 'בין כך ובין כך טהורה', טהורה בכל ענין.

וכך מבואר ברמב"ם (פ"ה מאיסו"ב הי"ז), וברמב"ן (בהלכות נדה פ"ג ה"ח) וברשב"א (בתוה"ב הארוך דף כב:), ובקצור (שם), ובר"ן (בתשור' סי' מט) עיי"ש.

ב) האוקימתות דשמואל ור"א הם אליבא דכו"ע, וממילא מה שטימא ר' מאיר במשנה טיהר ר' יוסי, אבל מה שלא נזכר במשנה לא טיהר ר' יוסי, ומודה דטמאה.

ממילא כיון שהמקרה שבו טימא ר' מאיר נזכר במשנה הוא בעומדת ומזנקה, הרי שר' יוסי שטיהר הוא רק בכה"ג אבל בעומדת ושותתת מודה ר' יוסי דטמאה, וכן כיון שהמקרה שבו טיהר ר' מאיר הוא רק ביושבת ומזנקה לתוך הספל ונמצא דם בתוך הספל, הרי שר"מ מטמא גם ביושבת בכל אופן אחר, וכגון ששותתת, או שנמצא דם בשפת הספל, וממילא כיון דלא איירי ר' יוסי אלא במאי דאיירי ר"מ א"כ באופנים הנ"ל שלא דיבר בהם ר"מ מהיכ"ת דמטהר ר' יוסי, ולא בכה"ג איירי בטהרתו במשנתנו.

ולפי"ז אין לנו טהרה לר' יוסי אלא בעומדת ומזנקה, או ביושבת על שפת הספל ומזנקה לתוך הספל ונמצא דם בתוך הספל.

וכך היא דעת ר"י (תוס' דף יד: ד"ה מ"ש עומדת) ומהר"ם מרוטנבורג (בתשור' דפוס ברלין, מכת"י אמסטרדם ח"ב סי' נב), והו"ד בהג"מ (פ"ה מאיסו"ב אות ב') ובמרדכי (בהל' נדה, שבועות פ"ב סי' תשלח).

ג) האוקימתא דשמואל היא אליבא דכו"ע,

סבר ר' מאיר עצמו בזה, אם טיהר לגמרי או שטימא עכ"פ מדרבנן.

ויתכנו בזה כמה אפשרויות.

(א) שר' מאיר מטמא מדרבנן ביושבת, ור' יוסי מטהר לגמרי, ונחית דרגא מר' מאיר בכל ענין, רק צריך להבין א"כ מדוע.

(ב) שר' מאיר מטהר לגמרי, אך ר' יוסי כיון דס"ל דטמאה מדרבנן בכל אופן, גם בזה מטמא מדרבנן ומחמיר טפי מדר", אך זה אינו מסתבר לכאור.

(ג) שר"מ מטמא מדרבנן ור' יוסי מודה לו, וטעמא משום דאי סוגיא דעד שאינו בדוק משמעת דר"מ מטמא מדאו' ור"י מטמא מדרבנן, א"כ לשון טהרה דסוגיין היא בטומאה עכ"פ מדרבנן, וא"כ גם ר"מ היכא דמטהר, היינו רק מדאו', ומהיכ"ת דר"י יטהר לגמרי.

(ד) שר"מ יטמא מדרבנן או מדאו' ור"י עכ"פ ס"ל לטהר לגמרי, דליכא טעמא לומר דטמא מדרבנן דהא סתמא דאמר' טהור היינו לגמרי, אלא דהר"ח הוצרך מכמה טעמים לחדש דהכא שאני וטמא מדרבנן, וכדיהיב טעמא בב"י דקשה לחדש דפליגי ר"מ ור"י כ"כ שמה שזה מטמא מדאו' זה מטהר לגמרי, וכן שיש בזה ג' דעות, ר"מ ור' יוסי ור' חייא, וטפי עדיף לן לומר דאין כאן אלא ב' דעות, ופליגי רק בדאורייתא ודרבנן, אבל טעמים אלו שייכים רק במה דמטמא ר"מ מדאורייתא, אבל היכא דאינו מדאו' בין אם מטמא עכ"פ מדרבנן, ובין אם מטהר לגמרי אין הכרח כלל לחדש דטהורה היינו דעכ"פ טמאה מדרבנן.

ובאמת בלשונות התוס' והרשב"א שהביאו את שיטת הר"ח לא נתבארה שיטתו במאי דמטהר ר' מאיר.

אבל מחד גיסא בתשו' מהר"ם מרוטנבורג ז"ל (דפוס לבוב סי' תג) כתב להדיא "וכל שכן שיש לאסרה לפי' הר"ח דפי' דאפי' נמצא דם על המים דקאמר ר' יוסי טהורה, לאו טהורה לגמרי קאמר אלא טהורה משום נדה וטמאה משום כתם", ומבואר דס"ל דדעת הר"ח היא דר' יוסי מטמא מדרבנן בכל עניין.

ומאידך הרמ"א [שלכאו' תשו' המהר"ם היא מקורו] נטה מזה והורה לדינא דביושבת ומזנקת לתוך הספל ונמצא דם בתוך הספל [דבכה"ג מטהר ר"מ], טהורה לגמרי.

ובאמת המציין הנד' בתוך ד' הרמ"א לא ציין על פסק זה לר"ח, אלא למהר"ם, דהמהר"ם עצמו ס"ל גם בלא שיטת הר"ח, להחמיר ולטהר לגמרי רק במה דמבואר במשנה דר' מאיר מטמא, וס"ל דאוקימתא דשמואל ור"א היינו אליבא דכו"ע, וממילא כיון דר"מ מטמא בעומדת ומזנקת לא טיהר ר"י בעומדת אלא בכה"ג, ולא בעומדת ושותתת, וכמו כן ביושבת כיון דר"מ מטהר רק ביושבת על שפת הספל ומזנקת לתוך הספל ונמצא דם בתוך הספל, א"כ כיון דלא שמענו מחלוקת ביניהם ביושבת א"כ גם ר"י אינו מטהר ביושבת אלא בכה"ג, והרמ"א שהביא טהרה גמורה ביושבת בשפת הספל ומזנקת לתוך הספל ונמצא דם בתוך הספל, י"ל דס"ל כמהר"ם הנ"ל.

מאידך בש"ך ובביאור הגר"א ציינו על ד' הרמ"א שמקורו מד' הר"ח, וכנראה שהוקשה להם דאי ס"ל להרמ"א כמהר"ם מדוע סתם הרמ"א דבעומדת טמאה בכל ענין, ולא הזכיר בדבריו ג"כ טהרה בעומדת ומזנקת, ולדבריהם דמקורו של הרמ"א הוא מהר"ח צ"ל דהרמ"א חידש בד' הר"ח דלא

המהר"ם בהבנת ד' הר"ח וס"ל דבמה שטיהר ר"מ טיהר ר"י לגמרי, וממילא הוצרך לטמא עומדת בכל ענין ודלא כמהר"ם שטיהר.

ומ"מ זה לכאור' ברור דלד' הר"ח אין כ"כ נפקותא בשיטת ר' יוסי בין כל המהלכים של הראשונים (הנ"ל אות א'), דהא אינו מטהר לגמרי אלא במה שמטהר ג"כ ר' מאיר, ולפי כל המהלכים הנ"ל הלא ודאי דעכ"פ בד' ר' מאיר מוקמי' דאינו מטהר אלא רק ביושבת על שפת הספל ומזנקת לתוך הספל ונמצא דם בתוך הספל וכאוקימתא דשמואל ור' אבא, וא"כ לא מטהר לגמרי ר' יוסי ג"כ אלא בכה"ג בלבד, ועיקר הנפקותא בין ר' יוסי לר"מ לד' רבינו חננאל היא בין דאורייתא לדרבנן, ובזה באמת יש נפקותא בין המהלכים הנ"ל גם לד' רבי' חננאל.

ג] בירור דיני מציאת הדם לפי דעות הראשונים (שיעור המציאה, ומקום המציאה).

דהנה בידינו כתמים יש כמה קולות שאין לנו בראית דם דאורייתא, וכגון דין ראיית כתם פחות מכגריס ועוד, או על בגדי צבעונים או על דבר שאינו מקבל טומאה, או באופן שיש תליה ככל המבואר בפ' הרואה כתם (בסי' קצ ביו"ד), או לגבי קביעת וסת דלא קבעינן לה ע"פ ראית כתם.

ויש לדון האם גם בנידון דראית דם במ"ר ג"כ סמכינן על קולות אלו, או לא, דאי נקטי' דלא כר"ח הרי לכאור' היכא דמטמאנין היינו מדאורייתא, וא"כ פשוט שא"א לסמוך עליהם, אבל אי נקטי' כר"ח יש לדון במה טימא הר"ח מדאורייתא ובמה טימא מדרבנן, וזה תלוי במחלוקת הראשונים דלעיל (אות א').

כמהר"ם, וס"ל דהר"ח טיהר לר' יוסי לגמרי במאי דטיהר ר"מ וכו"ל, אלא שזה חידוש דהא במהר"ם מטמא בשיטת הר"ח לר' יוסי גם בכה"ג, וכו"ל.

א"כ יש לנו ב' אפשרויות להבין את דברי הרמ"א, או דס"ל להחמיר כמהר"ם, ואין לו טהרה אלא ביושבת ומזנקת ונמצא דם בתוך הספל, ואז קשה מדוע סתם דבעומדת בכל ענין טמאה, הא בעומדת ומזנקת בפשטות ר"י מטהר, ולא מסתבר שסמך על מה שיש ג"כ שתייה אחרי הזינוק, דאדרבה הו"ל לפרושי, וכחא דהתירא עדיף לגלויי לן, וגם בזה לד' המהר"ם ר"י מטהר לגמרי, או דס"ל להחמיר כר"ח, ואז א"כ הוא מחדש דהר"ח ס"ל לטהר לגמרי במאי דטיהר ר"מ במשנה, רק דזה חידוש, דהא מהר"ם ס"ל בד' הר"ח דר"י מטמא גם בכה"ג.

ונחלקו בזה האחרונים בד' הרמ"א, וכנראה שטעם הש"ך והגר"א שביארו דס"ל כר"ח, היינו משום דמתוך סדר דברי הרמ"א משמע שבא לבאר את כלל אופני הטהרה, בכל הדעות, ואי כד' המהר"ם ולא כר"ח, הו"ל להזכיר ג"כ טהרת עומדת ומזנקת, ומה שיוצא מזה חידוש דס"ל לרמ"א בד' הר"ח דלא כד' המהר"ם בד' הר"ח לא היה להם בזה קושי.

שוב הרהרתי דיתכן דכונת המציין על הרמ"א, לא לחלוק על הש"ך והגר"א, אלא לציין למרדכי וסיעתו שהביאו את ד' הר"ח, ור"ל ג"כ דמקורו של הרמ"א בד' הר"ח, אלא דג"ז קשה דהא המהר"ם כשהביא את הר"ח אסר גם ביושבת ומזנקת ונמצא דם בתוך הספל, וא"כ אין מקורו של הרמ"א בדבריו של מהר"ם בשם ר"ח, אלא בד' ר"ח עצמו, וכמשנ"ת.

כללו של דבר בפשטות הרמ"א נטה מד'

דאי נימא דס"ל לר"ח כד' הרמב"ם וסיעתו דמטהר ר"י בכל אופן ואוקימתא דשמואל ור"א הם רק אליבא דר"מ, אבל ר' יוסי מטהר בכל אופן, א"כ הרי במה שטימא ר"מ טיהר ר' יוסי רק מדאורייתא אבל מדרבנן טימא.

וממילא לכאור' ס"ל לר' יוסי לטמא מדרבנן בכל אופן, דהא אוקימתא דשמואל דר"מ מטמא ביושבת רק במזנקה היינו אליבא דר"מ אבל לר"י דמטהר אין להעמיד דוקא במזנקה אלא אפי' בשותתת, וממילא גם בעומדת ושותתת יטהר ר"י מדאור' ויטמא מדרבנן, ומ"מ ביושבת בשפת הספל ומזנקה לתוך הספל ונמצא דם בתוך הספל דר"מ מטהר, נחלקו המהר"ם והרמ"א אם טהורה לגמרי או לא.

ואי נימא דס"ל לר"ח כד' הרא"ש וסיעתו דאוקימתא דשמואל היא אליבא דכו"ע, ורק אוקימתא דר"א היא אליבא דר"מ לחודיה, א"כ הכל מודים דהמשנה עסוקה במזנקה, וא"כ בשותתת הכל מודים שהיא טמאה מה"ת, אלא שמה שהעמיד ר"א את המשנה במזנקה לתוך הספל ונמצא דם בתוך הספל הוא רק אוקימתא בדעת ר"מ, והיינו דר"מ מטהר רק בכה"ג ביושבת, אבל ר' יוסי איירי בכל אופן שיושבת, ובלבד שתזנק.

וממילא ר' יוסי מטמא מדאורייתא בכל שותתת, ומדרבנן בכל מזנקה, ומ"מ ביושבת בשפת הספל ומזנקה לתוך הספל ונמצא דם בתוך הספל דר"מ מטהר, נחלקו המהר"ם והרמ"א אם טהורה לגמרי או לא.

ואי נימא דס"ל לר"ח כד' המהר"ם וסיעתו דאוקימתא שמואל ור"א הם אליבא דכו"ע, א"כ לא עסקה משנתנו אלא בעומדת ומזנקה וביושבת בשפת הספל ומזנקה לתוך הספל ונמצא דם בתוך הספל, ובעומדת ומזנקה לר"מ טמאה מדאורייתא ולר"י מדרבנן, אבל בעומדת ושותתת גם לר"י טמאה מדאורייתא, וכמו כן ביושבת בשפת הספל ומזנקה לתוך הספל ונמצא דם בתוך הספל גם לר"מ טהורה, והיינו דפליגי המהר"ם והרמ"א אי בכה"ג ר"י יטהר לגמרי או לא, אבל ביושבת ושותתת או שנמצא דם גם בשפת הספל וכיו"ב, לא טיהר ר' יוסי, דלא שמענו שחלק על ר"מ ביושבת, וממילא בפשטות יטמא מדאורייתא, שלא שמענו טומאה לר"מ מדרבנן, ובהא לא פליגי עליה ר"י.

העולה מכל זה דאם יסבור הר"ח כדרך הרמב"ם הרי שיטמא בכל אופן רק מדרבנן, ואם כדרך הרא"ש הרי שיטמא בעומדת ושותתת מדאורייתא, ובמזנקה מדרבנן, או בכל אופן שיושבת ג"כ מדרבנן, ואם כדרך המהר"ם הרי שיטמא בכל שותתת מדאורייתא, ובמזנקה זה תלוי אם מצאה בתוך ובשפת הספל, דבכה"ג טמאה ג"כ מדאורייתא לכאור', אבל אם מצאה רק בתוך הספל פליגי בה המהר"ם והרמ"א בשיטת הר"ח אם מטהר לה לגמרי או לא.

ד] ביאור שיטת המהר"ם בד' הר"ח.
ודאיתנין להכי יתבארו היטב דברי מהר"ם, שלכאור' קשה מה שהעמיס על ד' הר"ח חידוש שמטמא מדרבנן אפילו ביושבת

א. ומ"מ יתכן דבנמצא רק בשפת הספל, לד' החזו"א (סי' צ' סק"ב, שדחה את ד' הבי"י, ובמקו"א הארכתי לתמוך ידיו בעז"ה מד' ראשונים ואחרונים בלשון המשנה) יש לטמא מדאור' גם לד' הר"ח אליבא דביאור הרמב"ם וסיעתו, דבכה"ג איכא הוכחה, ויל"ע.

רק אליבא דר"מ, וא"כ ר' יוסי מטמא מדרבנן ביושבת בכמה אופנים נוספים, וממילא יש לנו פרנסה ללשון ר"י "בין כך [בעומדת (ומזנקת, לד' הרא"ש)] ובין כך [ביושבת בכל ענין] טהורה [מדאורייתא, אבל מדרבנן טמאה]", ודוק.

ולפי"ז לד' הרמ"א בד' הר"ח יש לטמא מדרבנן בעומדת ומזנקת, אבל בעומדת ושותתת יש להסתפק דאם הבין כרמב"ם גם בזה יש לטמא מדרבנן, אבל אם הבין כרא"ש בזה יש לטמא מדאורייתא.

אבל ביושבת אם היה בג' לטיבותא [דהיינו ביושבת בשפת הספל ומזנקת לתוך הספל ונמצא דם בתוך הספל] יש לטהר לגמרי, ובכל אופן אחר יש לטמא מדרבנן.

ה] בשיטת הרמ"א שפסק כר"ח אם זה חומרא או מדינא.

אלא דיש לחקור בשיטת הרמ"א שנקט כר"ח, אם פסק כמותו מחומרא, אבל מדינא לא ס"ל כמותו, וטהורה דר"י מדינא הוא טהורה לגמרי, או דילמא מה שפסק כר"ח הוא מדינא.

והנפקותא מחקירה זו היא היכא דמיקל הר"ח יותר מהמהר"ם האם בכה"ג יסבור הרמ"א להחמיר כהמהר"ם או להקל כהר"ח.

והנה באמת לפי המבואר לעיל (אות ב') לכאור' שיטת המהר"ם לא הובאה ברמ"א כלל, דהא המחמיר המובא ברמ"א הוא הר"ח [דהא מטמא בעומדת בכל ענין, ואילו המהר"ם מטהר בעומדת ומזנקת],

בשפת הספל ומזנקת לתוך הספל ונמצא דם בתוך הספל, ולפי"ז לא מצינו טהרה לר"י כלל ברואה דם במי רגלים.

דלהנ"ל הוא מוכרח אחר שהבין בביאור הסוגיא דהאוקימתות של שמואל ור"א הם אליבא דכו"ע, ואחר שהבין דאין מחלוקת בין ר"מ לר"י ביושבת, א"כ הרי ששמואל ר"י מדאורייתא בכל יושבת מלבד באופן שר"מ ג"כ מטהר, וא"כ לא נשאר לר"ח על מה לחדש את דינו שטהורה דר"י היינו רק מדאורייתא אבל מדרבנן טמאה, דהא בכל יושבת טמאה מדאורייתא גם לר"י, ובטהרה דר"מ מטהר ר"י לגמרי, א"כ על מה חידש הר"ח שטהרה דר"י היינו שטמאה מדרבנן, ודוחק לומר דהיינו רק על טהרה דעומדת ומזנקת.

ובר מן דין הא לישניה דר' יוסי, היא "ר' יוסי אומר בין כך ובין כך טהורה", ומבואר דטהרתו לעומדת ומזנקת היא טהרתו ליושבת, ומה בעומדת ומזנקת מטמא מדרבנן, כך בהכרח ביושבת בשפת הספל ומזנקת לתוך הספל ונמצא דם בתוך הספל, מטמא מדרבנן.

ממילא על כרחו הוצרך המהר"ם לחידושו שלד' הר"ח אין טהרה לגמרי, ברואה דם במ"ר.

אלא דלפי"ז בהכרח צ"ל דהרמ"א שחלק עליו בהבנת הר"ח הבין ג"כ שהר"ח לא סבר כמהר"ם בהבנת הסוגיא, ובהכרח ס"ל או כרמב"ם או כרא"ש².

ומה ששנה ר' יוסי "בין כך ובין כך טהורה", לק"מ דהא לדידהו אוקימתא דר"א היא

ב. ולא מכרעא לי מילתא בזה אי כרמב"ם או כרא"ש, דמחד גיסא לא הביא כלל את דברי הרמב"ם אלא רק את דברי הרא"ש, וד' הרמב"ם הביא השו"ע, ולא הרמ"א, ומאידך עד כמה שהביא אחר ד' הרא"ש דעה

שנמצא תולין שעדיין נשאר מתמצית מ"ר, ויש להחמיר".

וכתב ע"ז הש"ך י"א שהיא טמאה דלא התירו כו', קשה לאיזה צורך כתב כלל האי דינא דהא כבר כתב לעיל דאין להתיר אלא ביושבת ומקלחת, והב"י שכתבו היינו לר"י דמטהר בעומדת, ואין לומר דה"נ ביושבת ומקלחת ואפ"ה כשנמצא גם על העד טמאה, דהא פשיטא, דהא אפי' ביושבת על שפת הספל ונמצא דם בשפת הספל ותוך הספל, טמאה, כל שכן כשנמצא על העד ותוך הספל.

גם מה שכ' הרב 'ויש להחמיר' לפי מה שכתבתי לעיל סק"ג שפירוש רבינו חננאל הוא עיקר, אין כאן חומרא אלא כך הוא שורש הדין".

ומבואר מד' הש"ך שהבין כנ"ל שהרמ"א משום חומרא נקט לד' הר"ח, ולא מדינא, ובזה חלק עליו, דס"ל דהוא מדינא [וכמו שהאריך שם בסק"ג], אבל לד' הרמ"א לפי"ז יש מקום להקל נגד הר"ח וכגון בקינוח אחר מ"ר, וכיו"ב, אלא דלמעשה ס"ל דיש להחמיר אבל לא מדינא, ויש לצרף דעות הרמב"ם והרא"ש בשעה"ד, ואילו לד' הש"ך לכאור' א"א לצרפן.

ואין להקשות דהרמ"א מיקל להדיא ביושבת על שפת הספל ומזנקת לתוך הספל ונמצא דם בתוך הספל דלמהר"ם בד' הר"ח טמאה מדרבנן, ואילו לרמ"א טהורה לגמרי, וכנ"ל, ואיך שייך לומר דהרמ"א חזר אחר החומרא הכי גדולה, דזה אינו, דהרמ"א חזר אחר השיטה המחמירה, שהיא שיטת הר"ח,

וא"כ מהיכ"ת לחדש דהרמ"א יחמיר כמהר"ם היכא דמהר"ם מחמיר יותר מהר"ח, הלא את שיטת המהר"ם לא הזכיר כלל.

אלא דביאור החקירה הוא, דיש לברר באמת טעם הרמ"א שנקט להחמיר כר"ח נגד הרמב"ם [המובא בשו"ע] והרא"ש [המובא בתחילת הרמ"א], דאם הוא מטעם דס"ל מדינא כותיה פשיטא דאין מקום להחמיר כמהר"ם היכא דמיקל הר"ח, אבל אי טעמו היה כי רצה לחוש לשיטה היותר מחמירה בזה, משום חומרא דדם הבא במ"ר דאיכא דררא דהרגשה, וחיישי' להתחלפות הרגשותיה, א"כ אמנם נקט כר"ח כי הוא היותר מחמיר משאר הראשונים, אבל היכא דאיכא נפקותא לקולא הדר טעמא דהרמ"א דיש להחמיר בזה משום חומרא דדם הבא במ"ר דאיכא דררא דהרגשה, ולא לסמוך על הר"ח שמיקל, והרמ"א עצמו לפי זה אם היה בא הנידון לפניו היה מורה להחמיר דלא כר"ח.

ובפשיטות נראה דהרמ"א רצה כאן להחמיר, דאל"ה לא היה מביא תחילה את שיטת הרא"ש, ומשמע שראה מקום לכמה דעות בזה, ולא בא להכריע אלא להחמיר, וכן דרכו בהרבה מקומות, אבל אין זה מוכרח כ"כ בדבריו.

אבל נראה דהדבר מבואר בש"ך (סק"ח) על המשך דברי הרמ"א שכתב "אבל אם מצאה דם תוך מ"ר וגם על העד שבדקה עצמה בו, י"א שהיא טמאה, דלא התירו רק דם שנמצא תוך מ"ר, וי"א שהיא טהורה דם

אחרת יתכן דכלל בזה גם שחולקת דעה זו על הבנת הרא"ש, והיינו דס"ל כרמב"ם, אך אין זה מוכרע כלל וסברא ראשונה יותר מסתברת, אבל עדיין יש גם את עצם הסתמא של לשון הרמ"א דלא משמע שחילק בעומדת בין מזנקת לשותתת שזו מדרבנן וזו מדאורייתא, וממילא לא משמע שסבר כרא"ש בזה, וצ"ע.

אבל על הבנת המהר"ם בשיטת הר"ח הרי חלק, ולכן לא חש לה, וק"ל.

ונראה דנפקותא רבתא איכא בינייהו דלר"ח דטמאה מדרבנן יש להקל בפחות מכגריס וכיו"ב, אבל למהר"ם דטמאה מדאורייתא אפי' בטיפה כחרדל יש לטמאותה.

ולנה"ל דס"ל להרמ"א דלא כמהר"ם אלא או כרא"ש או כרמב"ם, א"כ הרי שלד' הרמ"א הר"ח מטמא מדרבנן בכל יושבת אם אין ג' לטיבותא, וכן בעומדת ומזנקת, ולד' הרמב"ם גם בעומדת ושותתת, וא"כ בכל אופנים אלו יש להקל בקולא דכתמים, וכגון בפחות מכשיעור.

אבל לד' המהר"ם הרי בעומדת ומזנקת טמאה מדאורייתא, וביושבת ואין לה ג' לטיבותא ג"כ מטמא מדאורייתא, ולא שייך להקל בשום קולא.

וממילא להנ"ל דהרמ"א רצה להחמיר בדם הבא במ"ר, א"כ יש לו ג"כ להחמיר כמהר"ם בגדר הדין שיהיה כדאורייתא, אבל להש"ך דס"ל כר"ח מדינא א"כ יש להקל בכל קולות הכתמים.

אמנם באמת נראה דכל זה אינו, דעד כמה שסובר בלא"ה דלא כמהר"ם בעצם הבנת הסוגיא, א"כ מהיכ"ת שיחוש לדבריו העולים מהבנתו בסוגיא, ורק יש לחקור כן

בין שיטת הרא"ש לרמב"ם דהיינו בעומדת ושותתת דלרמב"ם טמאה מדרבנן ולרא"ש מדאורייתא, מה יאמר הרמ"א. וצ"ע.

ו) בענין תשובת הט"ז במצאה קרטין בסתם בדיקה.

והנה הט"ז בסוף הסימן הביא תשובתו בענין אשה שראתה קרטין בסתם בדיקה [דהיינו שלא לאחר מ"ר], ורצה להקל בה מכמה טעמים יעוי"ש, והארכתי בקושיות בזה במקום אחר בעז"ה, ומצאתי שכבר החכם צבי (בתשו' סי' עג) הקשה הרבה קושיות עליו, ולבסוף הוסיף דאין לסמוך על היתר הרמ"א אם נסתמך רק על אחד מטעמי הר"ן להתיר אשה זו, כי הר"ן באמת היה סבור דאין להסתמך לקולא אלא בצירוף כל הטעמים שלו, וכן דרך התלמוד בכל מקום, עיי"ש.

אלא שהדברים לא מבוארים כלל, חדא דמלשון הר"ן לא משמע כן, ועוד דלדידן הרי נקטי' כר"ח האוסר מדרבנן גם מה שטיהר ר' יוסי, וא"כ לא הועיל הר"ן לדידן בטעמו הראשון כלום [והוא סמך על זה לשיטתו דס"ל דלאו ר"ח חתים על פירוש זה, ולא דסמכא הוא], וא"כ בהכרח הרמ"א שנסמך עליו אינו מכח צירוף כלל הטעמים שכ' הר"ן אלא מכח האחרון, ודברי הח"צ לכאור' תמוהים.

ג. שהר"ן התיר מכח ג' טעמים, א) דקינות אחר מ"ר חשיב כמו תוך הספל ושפת הספל, ובכה"ג ר' יוסי מטהר (להבנת הר"ן), ב) דחילוק הדם נדות שלה מקרטין אלו שלפנינו מרחיק את האפשרות שקרטין אלו מדמה הוא, והו"ל מיעוטא דלא שכית ובכה"ג אפי' ר"מ מודה דטהורה, ג) דעצם מראה הקרטין האלו וצורתם, ניכר שאינם מדם נדות.

ד. ואולי גם מכח הטעם השני, אבל הדעת נותנת שהוא רק מכח הטעם האחרון, חדא דלשון הרמ"א כך משמע, שלא הזכיר אלא טעם זה, ועוד דגם הטעם השני, לדידן דנקטי' כר"ח, יתכן דהר"ח יטמא מדרבנן אפי' אם גם ר"מ יטהר מדאורייתא, ויל"ע בזה.

דהרמ"א חלק על עיקר הבנת המהר"ם בסוגיא.

[ג] ד' הר"ח [ע"פ הבנת הרמ"א] היא דבעומדת ומזנקת טמאה מדרבנן, ועומדת ושותתת לרמב"ם ג"כ טמאה מדרבנן, ולרא"ש טמאה מדאורייתא, וביושבת כל זמן שאין ג' לטיבותא טמאה מדרבנן¹.

[ד] קולת הר"ן במצאה קרטין לדעת החכם צבי בדעת הרמ"א הקולא היא מכח צירוף כלל טעמי הר"ן, ולד' הש"ך יש להקל גם מכח הטעם האחרון לחודיה¹.

נמצאו קרטין במ"ר ובבדיקה - מחלוקת הב"י והרמ"א.

[א] ג' טעמי הר"ן להתיר אשה שראתה קרטין במ"ר ובבדיקה.

[ב] טעם הב"י להתירה, והגבלתו לזה.

[ג] ביאור הר"ן לראית הב"י, וקושי בד' הב"י.

[ד] ביאור שיטת הב"י לפי דרכו בכלל חיבורו, ושיטת הרמ"א לפי"ז.

[א] ג' טעמי הר"ן להתיר אשה שראתה קרטין במ"ר ובבדיקה.

הר"ן בתשו' (סי' מט) כתב ג' טעמים להתיר אשה שראתה כמין חצץ אדום במ"ר, ואח"כ בדקה עצמה ומצאה ג"כ חצץ אדום על הבדיקה, דבכה"ג הבדיקה מצריכה היתר.

אלא דיתכן דלהנ"ל דפליגי הרמ"א והש"ך אי נקטי' כר"ח מדינא או משום חומרא, א"כ יש לנו לסמוך לענין צירוף גם על שאר טעמי הר"ן, וזה כונת החכם צבי.

והיינו דאמנם הר"ן סמך על ג' טעמיו כי לא ס"ל כלל מפ"י הר"ח, ולכן צירף את שלשתם להקל, אבל החכם צבי טען שהרמ"א ג"כ סמך על ג' טעמי הר"ן אע"ג דנקטי' כר"ח, משום דהא דסמכי' אר"ח לאו מדינא הוא, אלא מחומרא, וא"כ יש מקום לצרף דעות שא"ר להקל בשעה"צ.

ובל זה לד' הרמ"א אבל באמת לד' הש"ך לפי הנ"ל מסתבר יותר שא"א לסמוך על צירופים אלו לקולא, אבל אעפ"כ לכאור' לא חלק הש"ך על קולת הר"ן, ולדעתו י"ל דסמכי' ג"כ על כל טעם לחודיה, וכמדומה דכ"ה גם סוגיין דעלמא שהמורה סומך על ידיעתו והבחנתו שקרטין אלו אינם מן המקור, ומיקל ע"פ זה, בלא צירופים נוספים².

[ז] העולה לדינא.

העולה מכל זה לכאור' הוא.

[א] דהרמ"א פסק כר"ח מחומרא, וממילא יש מקום לצרף שיטות שא"ר בשעה"ד, משא"כ הש"ך פסק כר"ח מדינא, וא"כ אין מקום לשא"ר לענין הלכה.

[ב] היכא דהרמ"א מיקל ע"פ הר"ח אין לחוש לד' המהר"ם שמחמיר יותר,

ה. ובסברא ודאי מסתבר כן, ודברי החכם צבי שצריכים צירופים נוספים להקל בדבר שנראה למורה שאינו מן המקור, מחודשים, ומ"מ חבר יש לו כמש"כ במקו"א בעז"ה בד' הב"י שלא רצה לסמוך על סברות הר"ן כולם, ומ"מ הפשטות ודאי כד' הש"ך בזה, וכמו שמקובל להורות.

ו. אא"כ נמצא דם רק בשפת הספל שכ' החזו"א (סי' צ' סק"ב, ודלא כב"י) דבכה"ג הכל מודים שטמאה, ולכאור' הוא מדאורייתא, ובמקו"א הארכתי בנידון זה.

ז. ואף כי מסתבר כותיה יותר בלשון הרמ"א, מ"מ יש הבנה גם לד' הח"צ.

בפושרים, וא"כ ה"נ בניד"ד אין להתיר אלא
אחר ההשריה.

וגם הדרכי משה הרגיש בזה שמראה זו יש
להצריך ג"כ בהשריה, אלא דס"ל דהר"ן
דוקא משום הכי לא הביא ראיה זו, ולדעת
הדרכי משה יש להקל גם בלא בהשריה
משום טעמיו של הר"ן.

ג] ביאור הר"ן לראית הב"י, וקושי בד' הב"י.

ולכא' יל"ע עכ"פ לד' הר"ן מה יענה על
הראיה של הב"י מהגמ', דבגמ'
מבואר שאין להסתמך על טענות הר"ן דהא
הצריכו אחר הזיהוי לפי המראה, ג"כ
בדיקה בפושרים.

והביאור בזה לכא' הוא פשוט, דלא דמי
ניד"ד כלל לדינא דגמ', דבגמ'
הנידון הוא על אשה שהיתה מפלת מן
המקור בבירור, ורק היה צד שאינו דם
המקור, ולכן הצריכו לברר זה בהחלט ע"י
בדיקה, ולא הסתמכו על האומדנא של
ההבחנה, אבל בניד"ד איירי בספק מהמקור
ספק משביל המ"ר, ומהיכ"ת להצריך בירור
מוחלט, הלא הכל כאן ספק, ובצירוף המראה
של החצץ התליה ברורה, ואי"צ להזדקק
לבדיקה בפושרים.

ודאיתנן להכי א"כ יש כאן מחלוקת בין
הרמ"א לב"י האם ניד"ד דומה
לנידון הגמ' או לא, דלד' הב"י הנידון הוא
אחד, ולד' הרמ"א יש לחלק בקל.

וא"כ יל"ע מדוע הבין הב"י דהנידון אחד,
הלא ודאי גם הוא הבחין בחילוק

א) משום שהבדיקה נחשבת המשך למ"ר
[בפשטות הכונה היא שבדקה סמוך
ממש אחר המ"ר], וממילא חשיב כמו
נמצא בתוך הספל ובשפת הספל, דבכה"ג
ר' יוסי מטהר.

ב) משום דבכה"ג חשיב מיעוטא דלא שכיח
וממילא גם ר' מאיר מטהר, וטעמא
דחשיב מיעוטא דלא שכיח, משום שבדר"כ
רואה בנדותה דם רגיל, ועכשיו היא רואה
חצץ, דבר רחוק מאוד ומיעוטא דלא שכיח
הוא שבדיוק כעת ראתה דם אמיתי של נדות.

ג) משום דמצד עצם המבנה של הדם הזה
אינו נראה כדם נדות, ואפי' לד' הרמב"ן
דס"ל דבזה"ז אין תולין במכה, היינו במה
שהתליה היא מצד צבע הדם, אבל במה
שהוא מצד מבנה וצורת הדם שפיר תלינן.

ב] טעם הב"י להתירה, והגבלתו לזה.

והנה הב"י כתב על זה שיש להביא ראיה
להתיר את האשה הזאת גם בלא
טעמים אלו, והיינו דהבין שטעמים אלו שהם
מילי דתליין בסברא, קצת קשה לסמוך
עליהם להוראת היתר ברורה, אבל מצא גמ'
מפורשת בכה"ג להתיר, והיינו ממעשה
שהתירו את הנשים שהיו מפילות קליפות
ושערות אדומות, וסמכו ע"ד הרופאים שיש
להם מכה או שומא במעיהם שמשם יוצאות
הקליפות והשערות, והכי נמי בניד"ד שידוע
שדרך חצץ כזה לצאת מן הכליות יש לסמוך
על זה ולטהרה.

אלא שבבדק הבית הגביל עצמו דבגמ' שם
מבואר ג"כ שאין לסמוך על זה אלא
באופן שמבררים את המציאות ע"י השרייה

ח. כ"ה בב"י בשם הר"ן בתשו', אבל בתוך תשו' הר"ן תלה זה גם בשם הראב"ד, וידוע שהראב"ד חזר בו
מזה, ויתכן דמשו"ה השמיטו הב"י מהעתקת תשו' הר"ן, והוא פלא.

הפשוט לכאור' בין הסוגיות, ומדוע העדיף לומר דהחילוק לא מחלק.

ג] וכן אין הכרע להסתמכות על עצם החילוק בין מבנה הדם למראהו, ושגם הרמב"ן יודה בזה.

כללו של דבר: 'הכל חידושים', ואפי' אם הם מסתברים, הב"י חשש מלהסתמך עליהם, והעדיף להסתמך על סוגיא מבוארת, ואע"פ שמהסוגיא יוצא ג"כ קצת חומרא, ס"ל דעדיף להחמיר, מאשר להסתמך לקולא על דבר שאינו מוכרע ותלוי בסברת הלב, ובפרט שיתכן דבאמת הכח של סברות אלו שייך רק בצירוף התנאי הזה של בדיקת פושרין, ואפי' אם הר"ן לא הבין כן'.

אבל הרמ"א לא הלך בדרכו של הב"י בזה, וכיון שסברות הר"ן נעמו באזניו, סבר ג"כ להורות כמותו, ולא חשש כלל.

ד] ביאור שיטת הב"י לפי דרכו בכלל חיבורו, ושיטת הרמ"א לפי"ז.

והנראה בזה לפי מה שאנו יודעים דרכו של הב"י [וכמבואר בהקדמתו] שאינו רוצה להסתמך על הכרעות וסברות חדשות, אלא בעיקר להסתמך על מה שודאי כבר מבואר בלי חידושים, וממילא ס"ל גם בניד"ד דאמנם הר"ן חידש ג' סברות מדעתו, אבל כולם אינם מוכרעים.

א] דאין הדבר מוכרע שהבדיקה נחשבת כשפת הספל [וכמו שהביא הב"י להדיא מחלוקת ראשונים בזה לעיל מינה בין ההג"מ והמרדכי לרא"ש והר"ן ט].

ב] וכן אינו מוכרע לחשוב ראית חצץ בניגוד



ט. אף ששם כבר העירו בתוך ד' הרמ"א בשו"ע שאין הדבר מבורר כ"כ ברא"ש, ולענ"ד גם מד' הר"ן אין הכרע, דיש לחלק בקל בין רואה חצץ בבדיקה אחר חצץ במ"ר, לבין רואה דם בבדיקה אחר דם במ"ר, אבל עכ"פ הב"י כן הבין שזה דומה, ושכן גם ד' הרא"ש. עוד יש להעיר דההסתמכות על סברא זו לדין אינה אפשרית, דהא לדין דנקטי' כר"ח דר' יוסי מטמא מדרבנן בנמצא בשפת ובתוך הספל, א"כ לא הועיל כלום במה שהעמיד דקינוח הוא כמו בשפת הספל. והר"ן שנסתמך ע"ז, היינו לשיטתו, דלא האמין שר"ח סובר כן, ולא התייחס כלל לשיטת ר"ח, וכן הב"י לכאור' לא פקפק מטעם זה על הר"ן, דהא בזה הסכים הב"י לר"ן לדינא והורה בשו"ע היתר גמור בכל אופן ע"פ ד' הרמב"ם וסיעתו [וכפי שהבין בדעתם].

י. וצריך להדגיש בזה דמסתמא על סברות של הראשונים יותר בקל סמך הב"י, ויתכן דכאן עמד לנגדו ג"כ משום דיתכן להסביר את הדברים גם בתו"ד הר"ן, וגם משום שהר"ן כבר היה מאחורוני הראשונים.

הרב גרשון גולד

הערות בעניני תפילה מר' אליהו לופיאן זצ"ל

לרגל יום ההלולא של הסבא קדישא הגה"צ ר' אליהו לופיאן זצ"ל (כ' אלול), רציתי להביא ממנו כמה הערות בעניני תפילה כפי שמצאתי וליקטתי.

א. לא להוסיף תפילות ותחינות נוספות

מובא בהקדמת לב אליהו (רשימה ה' מאת הרב דוד שלאסבערג) בזה"ל, הוא הקפיד תמיד שלא להוסיף שום תחנה או תפלה חדשה, אפי' "כי שם ה' אקרא" וגו' קודם שמו"ע במנחה ידעתי שלא היה אומר, פעם א' כשדיבר בנושא זה סיפר לי ששאל פעם שוחט א' מדוע סכיננו כה קצר? וענה לו, בחלק הזה של הסכין ודאי אין בו פגימות!... וסיים ר' אליהו דכמו"כ בתפילות מיותרות כאשר אינן, לא מוסיפות לכה"פ פגימות על אלו שישנם בתפלות שלנו אשר הם מוכרחות להאמר!... ע"כ.

והביא דבר זה מוריני הגרי"ט שליט"א בספרו שיח תפילה שער ר' פ"א, ג'. ועיי"ש עוד משכ"ב.

ויש להוסיף בזה מש"כ הרב אביגדור נבנצל שליט"א בספרו שיחות לספר שמות (עמ' ת"ס) וז"ל, על איש המוסר, הרה"ג ר' אליהו לופיאן זצ"ל מסופר, שהיה נמנע מלומר פרקי "תהלים", מלבד המזמורים שתקנו לנו מסדרי התפילה. ולא מפני שלא החשיב חלילה את הספר, אלא מחמת יראת-השמים שלו. הוא טען, שאפילו בשמות-ה' שאנו חייבים להזכיר בתפילה, מי יודע אם אנו מכוונים כראוי, הרי יש סעיף ב"שולחן

ערוך" המפרט את שצריך לכוון בהזכרת ה': לדעת ה"מחבר" צריך לכוון באמירת שם הוי"ה, שהוא "אדון הכל", וגם שה' "היה הוה ויהיה", ולדעת הגר"א, די בכוונת "אדון הכל" (או"ח, ה', וביאור"ג שם). אבל כוונת "אדון הכל" ודאי שיש לכוון לדברי הכל. גם באמירת שם "אלקים" צריך לכוון, והכוונה היא: "שהוא תקיף, בעל-היכולת ובעל הכוחות כולם" (שם). האמנם אנו נזהרים תמיד לכוון כנדרש?

ולכך טען שדי במה שאיננו מכוונים כראוי בהזכרות שבתפילה. אם נוסיף על כך באמירת "תהילים" עבור חולים וכדו'- הרי שיצא שכרו בהפסדו. אמנם מנהג העולם אינו כך. העולם נוהג לומר "תהלים" לרפואת חולה וכיוצ"ב, ויש המסימים את הספר בכל יום או בכל שבוע. אבל ניתן בהחלט ללמוד מכך, סדר-גודל של יראת אלקים אמיתית. עכ"ל.

[אמנם ראוי להדגיש, דודאי לא נמנע רא"ל זצ"ל מלומר פרקי תהילים בציבור פסוק בפסוק, וכמו שמעידים תלמידיו בהקדמת לב אליהו ח"א, וכן כמדומא שיש ממנו הקלטה שאומר פרקי תהילים פסוק בפסוק. דבכה"ג שאומרים במתינות פסוק בפסוק, בזה לא חשש לחוסר כוונה. ורק על אמירת תהילים בגרסא ע"ז הדברים אמורים שסבר רא"ל דיצא שכרו בהפסידו, וגם בזה

כוונות אלו בהזכרת ה', וכבר הובא מהאורחות יושר לגר"ק שג"כ נראה קצת דס"ל דמה שהובא בשו"ע הוא חיוב. וצ"ע.

ב. אלקינו נצור לשונינו מרע

בשיחתו של ר' אליהו לופיאן המובאת בלב אליהו סו"פ ויצא, אמר בזה"ל, וכדאי להתפלל בלשון רבים, כי התפילה בלשון יחיד מעוררת קטרוגים וטענות על האדם, כגון התפילה בלשון יחיד מעוררת קטרוגים וטענות על האדם, כגון התפילה שאנו אומרים לאחר שמו"ע אלקי נצור לשוני מרע וכו'. וזוהי תפילת מר בריה דרבינא בתר דמסיים צלותיה (ברכות דף י"ז) הנה ודאי הכי פירושו שאמר לפני הקב"ה אני כל מה שביכולתי שמרתי פי ולשוני שלא אכשל ברע, אבל שגיאות מי יבין ויכולים ח"ו להכשל בלא יודעים, ע"ז התפלל מר בריה דרבינא ואמר אלקי נצור לשוני מרע.

ובן מה שאמר ולמקללי נפשי תדום, היינו שאם יבוא אחד ויקלל אותי, בודאי אני לא אענה לו, אבל אפשר ח"ו שבליבי אשיב לו קללה, כימי יאמר זכיתי לבי, לכן אבקש ולמקללי גם נפשי במסתרים תדום! והיאך אוכל להיות שפל רוח כזה? -התשובה היא: כי נפשי כעפר לכל תהיה, ממילא כשם שעפר הכל דורסים עליה ולא מתפעלת כלל, כך גם נפשי תהיה לכל כעפר, זהו פירוש המלות של תפלה זו.

והנה מר בריה דרבינא היה יכול לומר כן, אבל אני לא יכולתי בשום אופן לומר כלשון הזה, כי שאלתי לעצמי האם מה שביכולתי ובכחך לשמור לשונך מרע שמרתי?! והיאך אתה מעיז לבקש מאת הקב"ה ולומר לפניו נצור לשונך מרע- כאילו אתה עשית כבר כל מה שביכולתך?!

מנהג העולם אינו כן וכתבאר בדברי הרב נבנצאל שליט"א.

והנה מהדברים האמורים, שסבר רא"ל זצ"ל שבכה"ג שלא מכון הכוונות הנזכרות בשו"ע יצא שכרו בהפסדו, משמע קצת דס"ל לרא"ל דענין כוונת השמות הוא חיוב, ויש איסור וחוסר כבוד כלפי שמיא באי כוונת השמות (ויעוין באורחות יושר עמ' צ"ז שמשמע ממנו שכל דבר שהובא בשו"ע הוא חיוב גמור).

אמנם יש לציין מש"כ מוריני הגרי"ט שליט"א בספרו שיח תפילה (בתשובות שבסוה"ס סי' י"ד הערה קפ"ח) וז"ל, והיות שלרוב האנשים קשה לכוון כראוי באמירת שמות הקודש נציין מש"כ בספר אמת ליעקב להגאון רבי יעקב קמנצקי בס"ה: אף שיש לכוון בקריאת השמות, אבל בודאי אין איסור לומר השמות בלי כוונה. עכ"ל. (וע"ע מש"כ הרב דוד יצחקי שליט"א בענין זה בשיח תפילה המורחב).

ובאמת היה מקום לומר, שמה שסבר רא"ל דבלי שמכוון בשמות יצא שכרו בהפסדו, אין כוונתו על כוונת השמות המוזכרים בשו"ע דאדון הכל והיה הוה ויהיה וכו', אלא כוונתו על עצם הכוונה הפשוטה שמזכיר את שמו של הקב"ה, דבכה"ג שאומר את שם ה' בלא שום שימת לב שמזכיר את שמו של הקב"ה ודאי שזה עוון חמור וכמו שכתב הח"ח בשם עולם פי"א שהוא עון פלילי עיי"ש.

אמנם מדברי הרב אביגדור נבנצאל הנ"ל משמע, דכוונת רא"ל דיצא שכרו בהפסדו היינו על כוונת השמות המוזכרים בשו"ע דהיה הוה ויהיה וכ' ומשמע קצת לפי"ז דס"ל באמת דהוא חיוב גמור לכוון

ויהיה אינה מעכבת וכמ"ש באג"מ או"ח ח"ה סי' ה' אות ב', (אמנם יעוין בשיח תפילה (שער ה' פי"א) למורינו הגרי"ט שליט"א), מ"מ לכתחילה יש להקפיד שם יותר על הכוונה במילות].

אד יעוין באג"מ (שם) שהאריך לבאר כוונת השמות אינו פירוש המילות כלל, אלא הוא דין נפרד, דחוץ מכוונת פירוש המילות יש לכוון גם שהוא היה הוה ויהיה. ולפי"ז לכאורה אין ענין לכוון כוונת השמות בברכה ראשונה דשמו"ע יותר משאר ברכות, וא"כ צ"ב הנהגת רא"ל להקפיד על כוונת השמות יותר בברכה הראשונה.

ויעוין בשיח תפילה (שער ה' פי"א, ז') למורינו הגרי"ט שליט"א שכתב וז"ל, שאלה: האם בכל פעם כשאומר אלקים יש לכוון (לכתחילה) את הכוונה הנזכרת בשו"ע (תקיף בעל יכולת ובעל כחות כולם), או שרק בפסוק ראשון יש לכוון את המשמעות.

תשובה: רצוי לכוון (גם) בג' ברכות הראשונות של שמו"ע. עכ"ל.

וחזינן שבברכות הראשונות של שמו"ע יש ענין טפי לכוון יותר משאר התפילה, אכן לגבי שם אלקים זה מובן יותר, שהרי כוונת תקיף וכו' זה פי' המילה של שם אלקים אך לגבי היה הוה ויהיה צ"ב, שהרי אי"ז פי' המילות וכו"ל, ולכאורה זה שייך רק לברכה הראשונה של שמו"ע. וצ"ע.

ואגב דאירינן בכוונת השמות דפסוק ראשון דשמו"ע, רציתי להוסיף, דהנה יעוין באג"מ הנ"ל שדן האם כוונת היה הוה ויהיה מעכבת בפסוק ראשון דק"ש, וכתב דאי"ז מעכב. וכן הביא מורינו הגרי"ט בספרו שיח

והיו הרבה זמנים שדלגתי זה והתחלתי עשה למען שמך עשה למען ימינך, אח"כ התחכמתי והתחלתי לומר כל התפילה הזאת, אבל בלשון רבים אלקינו נצור לשונינו מרע ושפתינו מדבר מרמה וכו' וכו', בלשון רבים יכולים לבקש הכל, כי ברבים ודאי יש אנשים ששומרים היטב פיהם ולשונם, נמצא אני מבקש עליהם רק כולל גם עצמי עם הרבים, זה ודאי ראוי לעשות כן, גם מטעם שהמתפלל על הרבים זכות היא לו וימצא עבור זה חן בעיני השי"ת לעזור על תשובה שיהיה באמת נוצר פיו ולשונו. ע"כ.

ג. כוונת השמות בברכה הראשונה

ברשימת התקנות שבסוף ספר לב אליהו ח"א (תקנה ב') מובא, ע"פ פסק מרן הב"י בש"ע סי' ה' צריך בכל שמות הוי"ה לכוון בקריאתו ובכתיבתו דהיינו היה הוה ויהיה אדון כל, והגר"א ז"ל בביאורו כתב שבכל מקום די לכוון כקריאתו אדון כל, לבד מאשר בק"ש (כן הובא במ"ב סי' ה') ורבינו זלה"ה אמר שהכוונה על פסוק ראשון של ק"ש, והוסיף לזה גם רבינו גם בברכה ראשונה של שמו"ע לכוון בכל שם היה הוה ויהיה אדון כל- קרי וכתוב. ע"כ.

והנה מה שכתב הגר"א שבפסוק ראשון דק"ש צריך לכוון היה הוה ויהיה, יעוי"ש בביאור"ג שהטעם הוא, כי שם ב' השמות מורים על היה הוה ויהיה (ועי' שו"ת אז נדברו חיי"ג סי' כ"ח). ולפי"ז צ"ב מה שייך ענין זה לברכה הראשונה של שמו"ע.

ואולי כוונתו, דכיון שלדעת השו"ע צריך לכוון בכל השמות היה הוה ויהיה, א"כ בברכה הראשונה דשמו"ע דהכונה מעכבת ראוי לחוש לדעת השו"ע ולכוון גם היה [ואף שגם לדעת השו"ע כוונת היה הוה

ממעש נרעש ונפחד מפחד יושב תהלות ישראל". כי היאך יכול לומר "נרעש ונפחד" וכו'? - הלא אי"ז אמת, וכתוב "דובר שקרים לא יכון לנגד עיני".

ופעם הוסיף ואמר בימים הנוראים אנו אומרים בתפלה "כי אתה אלקים אמת ודברך אמת וגו'". פירוש שפת שמים הוא "אמת" ואם האדם ח"ו אינו מדבר אמת, אין שומעים אליו כלל, כי שם אין שפה אחרת זולת "אמת"! ע"כ.

[והנה מהדברים הנ"ל נראה שרא"ל לא היה אומר כלל את תפילת הנני העני וכו', אמנם מו"ר תלמידו ר' מרדכי איצקוביץ שליט"א כתב (ב"שיבת כנסת חזקיהו" עמ' 117) שהיה אומר את תפילת "הנני העני" רק לא היה אומר נרעש ונפחד].

ויש בנותן ענין להוסיף, דבספר זהרי חמה עמ' שע"ד (על הגה"צ ר' זונדל קרויזר זצ"ל, מאת הרב יחיאל מיכל שטרן) מובא, שר' שלום שבדרון סיפר, שהתיעץ עם הצדיק הירושלמי ר' שמואל ברוורמן זצ"ל, שבהיותו חזן בימים הנוראים אינו יודע איך יכול לומר תפילת הנני העני ממעש שאינה לפי דרגתו, ואמר לו ר' שמואל ברוורמן שגם לו היתה את אותה הבעיה, ולכן נהג לומר קודם תפילת הנני העני ממעש כך כתוב במחזור... ומאז גם ר' שלום נהג כן.

ו. וידי דר' ניסים גאון

ובהקדמת לב אליהו (שם) כתב ר' שלום שבדרון זצ"ל בהערה זו"ל, עפי"ד מרן ז"ל נתעוררתי מה שנהגו לומר ביוכ"ק וידידי הגדול של ר' ניסים גאון ז"ל, ושם כתוב בזה"ל: מתודה אני לפניך ה' אלקי בכפיפת ראש וכו' בשבירת לב בנמיכות רוח וכו', באימה, בבעתה, ברתת, בזיעה,

תפילה (שם) בשם הגריש"א. אמנם כתב שם שמהמ"ב משמע דכוונה זאת מעכבת עיי"ש.

והקשה ידידי הרב שלום קורח שליט"א, דהא מפורש בספר היראה לרבינו יונה (שהוא המקור לכוונת השמות) דבדיעבד יצא אף אם לא כיון. דייעוי"ש שכ' זו"ל, יאריך עד שיחשוב היה הוה ויהיה, ולא יאריך באלף האחד, ולא ימהר בחי"ת לקרותה בחטף, ויאריך בדל"ת עד שיחשוב בלבבו שבורא עולם הוא מלך למעלה ולמטה בשמים ובארץ וארבע רוחות העולם וכו' ואם לא יוכל לכון כ"כ, יכון ה' שהוא עתה אלקינו עתיד להיות אחד. ע"כ.

הרי בהדיא בספר היראה דבדיעבד יצא, וא"כ מה דנו בזה האחרונים, וביותר איך יתכן שמהמ"ב משמע שכוונת השמות מעכבת. ואולי הביאור הוא דמש"כ ס' היראה "ואם לא יוכל לכון כ"כ" לא קאי על כוונת השמות אלא עמ"ש שיחשוב בלבבו שבורא עולם הוא מלך למעלה ולמטה וכו'. וצ"ע.

ד. לצאת ידי חובת כוונה בתפילה לכל הדעות

בהקדמה ללב אליהו (רשימה ה') מובא, הוא היה אומר שעיקר הכוונה בתפילה היא שני דברים - כאשר אדם אומר כל תיבה ותיבה לאט ובזהירות - עליו לדעת מה הוא אומר ולמי הוא מדבר, ובשני אלה הוא יוצא ידי חובת כוונה הדעות. ע"כ.

ה. הנני העני ממעש

בתולדותיו שנדפסו בתחילת ח"ג (אות ג'), מאחד מתלמידיו) מובא, פעם אחת דברנו בענין התפילה בימים הנוראים ובתוך הדברים אמר לי שהוא - כשהיה מתפלל לפני העמוד - לא היה אומר מה שכתוב במחזוריים תפלה להחזן "הנני העני

מה שהובא לגבי תפילת הנני העני לומר כך (כתוב במחזור), דלכאורה עדיף שידלג לגמרי על תפילות אלו, דלכאורה אין משמעות לתפילות אלו כיון שאינו מתפלל אותם אלא רק אומר שכך התפלל ר' נסים גאון ושכך כתוב במחזור (ואולי אף יש לחוש דגם הוידוי דאשמנו בגדנו וכו' הוא רק אמירה שכך היה ר"נ גאון אומר...) וצ"ע.

ז. אופן התפילה על פרנסה ושאר צרכים

בשיחתו של רא"ל בסו"פ ואתחנן מובא אופן התפילה על פרנסה ושאר צרכים, וז"ל, ועל הכל צריכים עזר ה', וזקוקים להתפלל על זה וכו', וצריך באמת להתפלל בהסתמכו כ"כ על התפילה - שידע בנפשו שבלא התפילה לא ישיג כלום מה שהוא רצה להשיג: אם הוא רוצה פרנסה - צריך הוא לעמוד ולהתפלל ולהחליט בנפשו כי בלא התפילה לא יהיה לו פרנסה, וממילא הרי הוא משים בטחונו בהי"ת, זהו רצון הי"ת, ובשביל כך אמנם יעזור ויתן לו מבוקשו. ע"כ.

ח. תפילה על רוחניות

ויעי"ש עד מש"כ בענין תפילה על רוחניות, וז"ל, ואמר הגרי"צ בלאזער ז"ל, כי גם ברוחניות - כך הוא רצון ה', שאע"פ שהעיקר ברוחניות שהאדם יעמול בעצמו - מ"מ רצונו יתברך שהאדם ידע גם בזאת שהוא לבדו אינו מהוה שום כח, אלא בעזרתו יתברך, וכך העמיד הי"ת את הבריאה - שאם האדם אינו מבקש לא נותנים לו, ואף אם יהיה בעל אמונה ובעל בטחון היותר גדול - אם לא יתפלל לא יתנו לו!

וכן להיפך, אם יתפלל - יתנו לו, ואפילו אם אינו ראוי, וכמ"ש "קרוב ה' לכל

בחלחול, ביראה, במורא וכו', בוש אני מחטאי, ומוכלם אני מפשעי וכו', בושתי וגם נכלמתי - כגנב הנמצא במחתרת וכו' עכ"ל.

והנה יש להתבונן מזה נוראות היאך רבינו נסים התוודה... אבל מאידך גיסא חשבתי איך יכול אדם כמוני לומר מלים אלו שהוא מתודה לפניו יתב' באימה בבעתה וכו' וכו', וזה שקר גמור. עד שעלה בדעתי לומר בהתחלה בזה"ל: וכך היה רבינו נסים אומר... ע"כ.

ויש לציין שכן מובא בשם הגרשז"א בספר שלמי מועד (פ"א) וז"ל, בתפילת יוכ"ק הורה רבינו לומר קודם וידוי הגדול: "וכך היה רבינו נסים אומר, רבש"ע וכו'..." שלא יהיה כדובר שקרים ח"ו, כיון שאין אנו בדרגה של ר"נ ז"ל לומר כל הלשונות המוזכרים שם, כגון מתודה אני לפניך וכו' באימה, בבעתה, ברתת, בזיעה בחלחול וכו'. ע"כ עיי"ש עוד.

ומורינו הגרי"ט שליט"א הביא כל זה בשערי הימים הנוראים (פ"ב אות ח'), והוסיף (בהערה י') וז"ל, ומאד הקפידו הפוסקים שלא לשקר בתפילות, ושלא לומר לשונות שאינם מתאימים בתוכנם למציאות, כגון אדם שאינו מתענה להזכיר לשונות כאילו מתענה, וכן שיחיד לא יאמר את התפילות שנתקנו עבור הש"ץ - כמבואר במ"ב סי' תצ"ב סק"ה ותקס"ה ס"ג ובביה"ל ד"ה בין, ובש"ך יו"ד סי' של"א ס"ק קס"ה, ובא"ר סי' תקפ"א סק"ט, ובאבודרהם על תפילת "אוחילה לקל" (עמ' רע"א) ומט"א סי' תקצ"ב ס"ב. (מתוך דברי הרב דוד יצחקי קובץ בית אהרן וישראל, גליון מ"ב עמ' קי"ב). ע"כ.

אמנם שמעתי להעיר על העצה הנ"ל לומר וכך היה רבינו נסים אומר (וכן על

מאתנו צריך לכבדו ביותר. ונעשה כמו שעשינו שנה שעברה- לקבל את השבת שעה קודם תפילת קבלת שבת בעסק התורה כל הישיבה ולהתפלל בכוונה יותר גדולה, היינו לא כוונות ע"ד הנסתר, אלא לכוון פירוש המילות היטב, ולאכול מאכלי שבת לכבוד שבת וכו'. ע"כ. ועיי"ש עוד משכב"ז.

י. יום הולדת מסוגל לקבלת התפילה

בספר דרך שיחה (סו"פ וישב) הביא השואל בשם רא"ל שאמר בשם מקובלים שזה יום של קבלת תפילה, ונאמר על יום זה "בני אני היום ילידתיך שאל ממני ואתנה". ע"כ.

[ועיי"ש שהובא מהבא"ח שביום זה מתגבר המזל, ואמר ע"ז הגר"ק דיש מקור בחז"ל שהמזל חזק ביום זה, והוא בירושלמי (ר"ה פ"ג ה"ח), אך אפשר שזה רק בעכו"ם, רצ"ע. וע"ע בטעמא דקרא ר"פ וילך].

יא. י"ג מידות

עוד רציתי לכתוב הנהגה שהנהיג רא"ל ולא מצאתי אותה כעת בכתובים, אך כך שמעתי מפי השמועה.

הנה בשיבת כפ"ח ועוד בתי כנסיות ברכסים (שנוהגים כמנהגי הישיבה), נוהגים בסליחות שלא לומר "קל מלך" יותר מג' פעמים, דהיינו שאומרים את ה"קל מלך" הראשון, והאחרון, וש אחרי הפזמון. והטעם לזה הוא, שכך נהגו בקלם, ורא"ל שבא מקלם הנהיג כך בשיבה (כפי שהביא מקלם את ההנהגה שכ"א ממלא את הספל לחבירו כידוע).

והטעם שהנהיגו כך בקלם הוא, שמפני שתפילת "קל מלך" היא חשובה

קוראיו- לכל אשר יקראוהו באמת", היינו לכל אדם, בין ראוי להענות מצד מעשיו- ובין אינו ראוי, אך אם הוא מאמין בה' באמונה גדולה כזו, שיודע שאם לא יקרא לו לא ישיג מבוקשו- בשביל אמונה כזו לבדה עוזר לו הי"ת, ונותן לו את אשר מבקש. ע"כ.

ט. התפילה האחרונה של השנה

בשיחתו של רא"ל (מובאת בסוף ח"ג במערכות התשובה שיחה י') מובא שאמר כדברים הבאים: הנה אנו עומדים במעט"ל האחרון של שנת תשי"ח, עוד מעט נתפלל מעריב, וצריכים אנו לדעת שזה המעריב האחרון של שנת תשי"ח! מחר נתפלל שחרית יהיה השחרית האחרון של שנת תשי"ח, אחה"צ נתפלל מנחה יהיה המנחה האחרון של שנת תשי"ח וכו', ואחז"ל העושה תשובה יום אחד בשנה חשוב שנה, נמצא שביום אחד של תשובה מתקנים כל השנה, והנה במעריב זה יכולים לתקן כל התפילות של מעריב שהתפללנו בכל השנה אם לא היה כהוגן.

אבל הרמב"ם הרי כותב שיש מצב שטורפין לו לאדם תפלתו בפניו, וכמ"ש "גם כי תרבו תפלה אינני שומע", א"כ בתפילה לבד לא סגי וצריך לעשות תשובה אז מועילה התפילה. ע"כ.

[ועד היום בשיבת כפ"ח התפילות של היום האחרון של השנה הם בהתעוררות מיוחדת ע"י השפעתו של רא"ל].

ויעיי"ש בשיחה ט' שמובא עד"ז לענין השבת האחרונה של השנה, וז"ל, והנה מחר יש לנו ערב שבת האחרון של שנת תשי"ח ושבת האחרון של שנת תשי"ח וכו', אם אמנם לא כבדנו כל שבתות השנה כראוי, אבל לפחות שבת זה האחרון שיוצא ונפרד

מנורה הע' בתפילה מר"א לופיאן בדרום מג

מאוד, ויש לכוון בה ביותר כידוע, אם יאמרו לתפילה זו ויכוונו בה פחות, ולכן הנהיגו
אותה פעמים רבות יש חשש שיתרגלו לאומרה לא יותר מג' פעמים.



הרב קלונימוס גדליה גרינפלד

נציג משמורת סת"ם בדרום ומחבר קונטרס מאיר עיניים

והייתם נקיים

כן יש חיוב לבדוק עצמו אם הוא נקי כדבעי, כי צואה במקומה אסורה אפי' במשהו.

ונביא כמה דברים בענין זה מהפוסקים וגדולי ישראל:

חיי אדם כלל ג' סעיף ב': וירחוץ פי הטבעת היטב במים או ברוק, כי צואה בפי הטבעת, אע"פ שכשהוא עומד אינו נראה, אם נראה כשהוא יושב, אסור להתפלל. ואפי' בדיעבד שעבר והתפלל, אפשר דצריך לחזור ולהתפלל, ולכן צריך להיזהר מאד. (ובבית ברוך לרבי "בנימין הצדיק" זילבר זצ"ל, כתב: והגרש"ז כתב דאם מקנח עצמו כשהוא יושב, ומקנח כל כך עד כדי שהקינוח יוצא נקי, א"צ יותר, אך מידת חסידות לרחוץ פי הטבעת במים).

מ"ב סי' ג' ס"ק ל"א: יזהר מאד לקנח היטב כי צואה במקומה במשהו. טוב לרחוץ פי הטבעת במים או ברוק.

ובהל' ק"ש סי' ע"ו סעיף ה': צואה בפי טבעת אפי' הוא מכוסה אסור לקרות לדברי הכל אפי' אינה נראית כשהוא עומד ונראית כשהוא יושב. ובמ"ב ס"ק י"ח: ע"כ יש לו לאדם להתעורר ולראות תמיד שיהא נקי פי הטבעת שלו ולרחצו במים או ברוק כדי שלא ישאר שמה אפי' משהו מהצואה (של"ה וח"א).

באה"ט סי' ג' ס"ק ט"ז: ויזהר מאד בקינוחו כי צואה בפי הטבעת מעכבת

שו"ע הל' תפילין סי' ל"ז סעיף ב': מצותן להיותם עליו כל היום אבל מפני שצריכים גוף נקי שלא יפיח בהם ושלא יסיח דעתו מהם ואין כל אדם יכול ליזהר בהם נהגו שלא להניחם כל היום.

גם בהל' תפילה כתוב שצריך אדם "לבדוק עצמו" לפני שמתפלל וללכת לשירותים. וכמו שמסבירים את הפסוק "הכון לקראת אלוקיך ישראל" שהאדם צריך להתכונן לתפילה - שהיא העמידה לפני המלך - ע"י ניקוי הגוף ונט"י. וכביכול לצייר במחשבתו "שויתי ה' לנגדי תמיד".

ובאמת, יהודי תמיד צריך להרגיש שהוא עומד לפני ה' - שמלא כל הארץ כבודו - ועבד המלך תמיד צריך להיות זמין לעבודת המלך - נקי ומצוחצח. בהלכה, זה נקרא "גוף נקי". והיהודי מצוה - כאמור - "לבדוק את עצמו" לפני התפילה. ולכאורה, מה מקום יש לציווי זה? הרי לפני כל דבר שאורך זמן, האדם הולך קודם להתפנות. אם זה לפני נסיעה ("ילדים, לכו לשירותים, אנחנו צריכים לנסוע". מופך?), שיעור, חוג, סעודה ועוד. אם כן, מה כאן ההלכה המיוחדת לפני התפילה? ונראה לי ש"לבדוק עצמו" שנאמר כאן זה לא רק להתפנות, אלא חיוב על האדם לבדוק עצמו **אם הוא נקי** (גם אם לא צריך להתפנות), כי יכול להיות שמחפזון או מחוסר שימת לב, לא ניקה את עצמו מספיק בשביל להזכיר שם שמים או לעסוק בתורה או להניח תפילין וכדו', ועל

וראיתי ספר חדש בשם "שמע תפילתי"
שהביא מספר כאיל תערוג
השכמת הבוקר:

אמר רבינו הגראי"ל שטינמן זצוק"ל ששמע
מר' דוד פרנקל זצ"ל שהיה בחור אחד
שהיה מרבה לבוא לחזו"א לדבר עמו
בלימוד. פ"א כשנכנס הבחור לחדר לדבר
בלימוד עם החזו"א, שאלו החזו"א האם
לאחר שקינחת את עצמך בבית הכסא קינחת
גם במים? וענה הבחור לא. ענה החזו"א אם
כן איך נוכל לדבר בלימוד, הרי אסור לך
לדבר בד"ת כשאין לך גוף נקי! וענה הבחור
שכיון שמקנח את עצמו בנייר כבר נקי. ענה
החזו"א לך לבית הכסא עם מעט מים
ותרטיב הנייר במים, תקנח את עצמך,
ותסתכל על הנייר האם הוא נקי. מיד עשה
הבחור כפי שהורה החזו"א וראה שהנייר לא
היה כ"כ נקי והיה עליו מעט לכלוך. אמר לו
החזו"א יש לך סייעתא דשמיא שהערת לך
על זה כי אם לא הייתי מעיר לך, כל ימך
היית נכשל בהוצאת ש"ש לבטלה, וכאילו
שלא התפללת מימך, כיון שאין לך גוף נקי!
והראה לו החזו"א שבפוסקים כבר הזהירו על
זה שיש לנקות עד שלא ישאר אפי' משהו
בפי הטבעת. ובלי זה אסור בתורה ובתפילה
ובברכות ובשאר דברים שבקדושה.

והוסיף על זה רבינו הגראי"ל שזה נורא
לחושב שכל התפילות והלימוד
שהבחור הזה קיים עד אז לא יצא ידי המצוה
דהוי איסור. ואמר רבינו שהרבה אנשים
נכשלים בזה שמנקים את עצמם בשביל
נקיות בעלמא, ואינם מנקים באופן המועיל
שיחשב נקי ע"פ ההלכה. וכבר המ"ב כתב
שיש לנקות במים.

התפילה, ויש לרחוץ במים כמ"ש ומצואתו
לא רחץ. סידור האריז"ל.

בספר חוט שני ממרן הגרנ"ק זצ"ל (או"ח א
עמ' קנד, חובות הלב עמ' רכב):
ומעשה שהיה מניין אנשים לתפילת מנחה
בבית מרן החזו"א, והם היו עשרה אנשים
ולא יותר, וביקש החזו"א להביא עוד אדם
אחד לצרפו למנין, ואחר כך אמר החזו"א
שהוא חושש על אחד מעשרה שאינו מנקה
עצמו היטב ויש לו צואה בפי הטבעת ואז
אינו מצטרף למנין.

ומרן הסטייפלר בקריינא דאגרתא ח"א
(בסופו) כתב כמה מכתבים לחולי
"נערוים" ובין הדברים התייחס גם לאלו
שחוששים כל הזמן אולי לא ניקו את עצמם
מספיק. וכך כתב (אגרת שעג): ובדבר
הנקיות הקלתי מאד ע"פ שו"ת דברי חיים
מצאנו ח"ב סי' ט שמכיון שבזמן הגמ'
הסתפקו בג' אבנים, ע"כ שבזה כבר מספיק,
וסידרתי לו אז שיקנח בחמשה או ששה
ניירות ואח"כ לרחוץ במים כמש"כ בפוסקים
בשם האריז"ל, ואח"כ שוב לא ישגיח כלל
אם נשאר נקי או לא. רק צריך לקנח המים
כי כשישאר לחלוחית תמיד זה גורם פצעים
שם, הכלל שלאחר שידח וירחץ קצת שוב
לא ישגיח כלל אם נשאר משהו ויכול לסמוך
על הד"ח. וכעין זה כתב שוב באגרת שעד:
"ואח"כ ישפשף בקצת מים לרחוץ מקום זה
כמש"כ הפוסקים בשם האריז"ל" וכו'.
ומסיים מרן: "ואני יודע איזה צעירים שממש
הצלתי אותם בזה מניוון ח"ו ואחד שהתעקש
וחשב תמיד שהוא הצורך נשאר אח"כ במצב
שאינו מתפלל כלל ר"ל והוא במצב של
חולה ר"ל".

בתיאום - צצו מודעות בכמעט כל שירותים ציבורי המתחנן לציבור להימנע משימוש במגבונים, דבר הגורם לסתימות ובעיות ו"גזל הרבים" וכו'.

ברוך ה', אכשר דרא, ובשנים האחרונות החלו לייצר "נייר טואלט לח", מגבונים לחים מסוג שמתכלה במים, אשר בד"כ פותר את בעיית הסתימות בביוב ובצינורות. (ומי שבכ"ז חושש, יכול לקרוע כל מגבון כזה לשתיים ולהשתמש בחצי ואח"כ בחצי השני) ולקיים בהם את הדין של נקיון הגוף למהדרין.

ולסיום, דין זה של גוף נקי, ראינו כמה הוא חמור. ולמרות שלא נעים אולי לדבר בזה, ודאי מוטל על כל אב ומחנך (וגם אמה לילדיה הקטנים) חובת ההסברה שניקיון הגוף אינו ענין רק של "היגיינה" גרידא אלא חובה יהודית הלכתית גמורה.¹ חוסר ההקפדה בזה יכול להיות בגדר "חב לאחריני" והחטאת הרבים (למשל במנין מצומצם

עוד אמר הגרא"ל שאומרים בשם החזו"א שיש מקומות שלא מקיימים תפילה בציבור שכן מתפללים שם בנ"א שאין מקנחים עצמם כראוי ואין גופם נקי ואין מצטרפים, וראה הערה.²

הבהרה (ממחבר ספר שמע תפילתי הנ"ל): למרות צניעות הדברים, ישנה הוראה מפורשת ממרן שה"ת הגר"ח ק (שליט"א) זצוק"ל שיש לפרסם דברים אלו לגודל חומרתם וחוסר הידיעה שיש בזה וכל המונע רבים מידעת הלכה זו הנו בכלל מהטיאי הרבים.³

ואכן, אותה התעוררות לפני כעשרים שנה הביאה למצב שהרבה יהודים טובים הכניסו לחדרי השירותים "מגבונים לחים" (של תינוקות) ע"מ לקנח בלח כדרישת ההלכה לכתחילה, דבר זה יצר בעיה קשה בבתי כנסת רבים ובשאר בניינים שבהם האינסטלציה לא מספיק רחבה וטובה ונגרמו סתימות רבות עד שתוך זמן קצר - כאילו

ב. פ"א אמר רבנו (הרב שטיינמן זצ"ל) בשם ר"ד פרנקל שהחזו"א אמר כהאי לישנא: כל אחד מחויב לאחר שמקנח עצמו בנייר, לנקות את עצמו במים עד שיראה על הנייר שפי הטבעת נקי. והוסיף רבינו זצ"ל שאצל חלק מהבחורים זה גורם לחץ ולנערווים ויש להסביר להם שאפשר בקל לזהר בזה ולא לחשוש יותר ממה שצריך. לאחר כמה שנים אמר רבנו עוד בענין זה בשם ר"ד פרנקל ששמע מהחזו"א שבספרים שאנשים מוציאים לאור אפשר להבחין האם כשכתבו את הספר, היה גופם נקי. עוד אמר רבינו שאצלם בבית בברסק מילדות חינוכו את הילדים שלאחר הקינוח מקנחים בנייר רטוב במים ואח"כ מקנחים בנייר נוסף עד שנהיה נקי. (ואמר רבנו שלכן ראוי שבביהכ"ס לא יהיה אור קלוש אלא אור חזק שיוכלו לראות טוב). שמענו מהגאון ר"ד פרנקל שמעשה זה (עם החזו"א והבחור) אירע כמה פעמים, שהחזו"א העיר על כך לכמה בחורים והיה אומר להם שחיוב הניקיון במים זה חובה ולא הידור. (הערת מחבר הספר: יש הסומכים היום שהנייר בימינו יותר טוב ממה שהיה פעם. והעצה לבדוק האם זה נכון או לא, כמו שאמר החזו"א, להרטיב עם מעט מים או מעט רוק על הנייר, לנגב ולראות אם נשאר מעט לכלוך).

ג. ובאמת אודה לה' בכל לבב שזכיתי להתעורר לזה לפני הרבה שנים ובאמת כשמתרגלים לזה רואים שזה שינוי "שמים וארץ" מאשר רק ביבש.

ד. ומעשה שהיה בילד מאומץ עם תסמונת דאון שהתקרב לגיל 13. מכיון שמצבו טוב מאד – יחסית למגבלתו – כל' מדבר, מְתַקְשֵׁר, מבין, קורא, מתפקד, כמעט כמו נער רגיל (לא חכם), שאלה "אמו" את "אביו" אם כבר הזמין לו תפילין לבר מצוה. השיב ה"אב": מה פתאום? הרי הוא חש"ו ופטור מן המצוות! וטענה כנגדו אשתו בתוקף: הלא גידלנו אותו ממש כמו ילד רגיל, ואף לימדנו אותו לשמור על גוף נקי בשירותים. הוא קורא ומתפלל ורוצה תפילין. ויָדַע לשמור על קדושתן. אז למה לא? לבסוף נעתר האב (הת"ח) לדברי רבניתו והזמין לו תפילין כשרות (לא מהודרות) ומאז הוא "מניח" איך ומתי שהוא נזכר... (כמובן שאין

אלא להקפיד לקנח את עצמו גם במים או ברוק. והגר"ב זילבר זצ"ל כתב שזו "מידת חסידות".

ג. ראוי לכל אב ואם וכן למחנכים לחנך הילדים בזה כבר מקטנותם (כבכל דין חינוך).

ד. האופן הנכון בזה הוא לאחר עיקר הניקוי בנייר (יבש), לקנח בנייר רטוב ממים (או רוק) לראות שאכן נקיים לגמרי. (ומי שיש לו נטייה ל"נערווים" יעיין במכתבי הסטייפלר שהבאנו לעיל ויפעל על פיהם!).

ה. היום שיש מגבונים מיוחדים לשירותים ("נייר טואלט לח") שמתכלה במים ואינו גורם בד"כ לסתימות, ראוי להשתמש בהם בכל בית יהודי. (ולא יחשוב - חלילה - על ההוצאה החדשה שזה מביא אתו, כי גוף נקי זהו צורך ולא מותרות וע"ז נאמר "מזונותיו של אדם אדם קצובים לו").

ו. יש לנקות רק את פי הטבעת מבחוץ, ולא בתוך הגוף.

ז. המזלזל בכל הנ"ל ולא מקפיד לבדוק את עצמו כראוי, יתכן שהוא לא נקי כדבעי ולא יוצא יד"ח ולא משלים מנין! ומובא בשם מרן שה"ת הגר"ח ק"ק זצ"ל שיש לפרסם ענין זה לגודל חומרתו וחוסר הידיעה בזה. והמונע רבים מידיעת הלכה זו הנו ממחטיאי הרבים.

ח. מי שמתקשה בכל הנ"ל יעשה שאלת חכם.

וכדו') וביטול מ"ע של תפילה, ק"ש, תפילין, ברכות ובל תשקצו. לכן התעוררתי - כאדם המסביר דין זה לנערי בר-מצוה המקבלים ממני תפילין - לזרז מזורזים להתחזק בדבר חשוב זה לטוב לנו כל הימים! ויש להדגיש שלא באתי כאן לפסוק ולהכריע בנושא חשוב זה אלא רק לעורר.

ובזכות שאנו נקה את עצמינו מלמטה, ה' הטוב יקה אותנו מלמעלה ויתקיים בנו "והייתם נקיים מה" ומישראל" (תרת"י משמע) והיה מחנינו קדוש, אמן!

לאחר כתיבי כל הנ"ל, הראיתי המאמר למורנו הרב טשזנר שליט"א שביקש להבהיר: א. לפעמים כשמקנחים בלח, עלולים לחדור פנימה ללא צורך (מעבר לפי הטבעת!) וכך הנייר תמיד יוצא לא נקי, וממשיכים עוד ועוד עד שנפצעים, כאשר למעשה מעיקר הדין כבר נחשב נקי. ב. בענין המגבונים המיוחדים לשירותים, אם משתמשים בכמה ביחד יתכן שיגרמו סתימות. ג. יש לפעמים מקום להקל בדבר זה למי שקשה, ויעשה שאלת חכם.

לסיכום למעשה:

א. צואה בפי הטבעת אסורה אפי' במשהו לגבי ברכות, ק"ש, תפילה, תפילין השלמת מנין ועוד!

ב. לדעת האריז"ל ומרנן המ"ב, החזו"א, הקה"י, הגר"ח, האילת השחר והדרך אמונה זצוק"ל (ועוד) לא די לקנח ביבש

ללמוד מזה לשאר מקרים ובד"כ אני מכין לנערים כאלו "תפילין" פסולות לגמרי שלא יבואו לידי בזיון ח"ו. ח. "פי" פירושו פתח (כמו "פי" החבית וכד'). אין איסור להתפלל אם יש צואה בתוך הגוף (כל עוד אינו נצרך לנקיבו), אלא רק אם פי הטבעת (מבחוץ) אינו נקי. (ק.ג.ג.). ו. וכבר הגיעו אנשים לדין תורה על זה. בד"כ כתוב על האריזה שאין להשתמש ביותר משתים בשטיפה אחת. ז. ושמעתי ווארט חמוד: למה אין נ' ב"אשרי"? כי נ' זה נערווים ונערווים זה לא יהדות... ח. ראה בגוף המאמר בענין זה וכן הערה ו' לעיל.

חובת ההסמכה לסופר וחידוש תוקף התעודה*

ההסמכה שלהם מפעם לפעם כפי אשר ישיתו עליהם הרבנים, בן הורו כל גדו"י שגם הסופרים חייבים להיבחן ולהוציא תעודת הסמכה ("כתב קבלה") ולחדש את התעודה מידי ג' שנים (ויש תעודות שהרב הבוחן כותב עליהן רק שהן בתוקף רק לשנה או שנתיים לפי ראות עיניו) ואחרי תקופה זו פגה תקופה! ואנחנו רואים תופעה מצערת שרוב הסופרים מזלזלים בנושא זה של חידוש התעודה כאשר הקונים מהם אינם מודעים לכך שתעודתם מלפני כך וכך שנים כבר לא תקפה!^א

ובידוע, כמעט בכל מקצוע חשוב, ביחוד אלה העוסקים בחיי אדם, מצריכים את העוסקים בהם לעבור הסמכה במוסד חשוב ומקובל וכן לעבור השתלמויות ו"ריענון" (כמו למשל בנהיגה). ורק כאן במקצוע ה"קודש קדשים", מרשים לעצמם הסופרים להמשיך כאילו לא יודעים שכתוב להם בתעודה "בתוקף ל-3 שנים" (או פחות)^ב. ובאמת אין כ"כ פליאה עליהם. הם

הספר "קסת הסופר" הנו הספר הראשון בדורות האחרונים שריכוז בתוכו את כל הלכות סתו"מ בצורה יפה ומסודרת עד שזכה להסמכה נלהבת של גדול הדור בדורו מרן החת"ס זצ"ל שאף הפליג בשבח הספר וכתב "עברתי בין בתריו מרישא לסיפא והנה כולך יפה רעיתי ומום אין בך, מכוון להלכה ע"ד האמת מסודר בסידור נכון ושמחתי בו מאד... אני פוקד על כל תלמידי המחויבים לשמוע בקולי שמיום הדפסת ספר קסת הסופר הלז, מכאן ואילך לא יתנו רשות וכתב קבלה כ"א למי שיהיה בקי בספר הזה ורגיל על לשונו. כדרך השוחטים שנוטלים קבלה (כלו' שעוברים הסמכה ק. ג. ג.) וכמ"ש ט"ז סי' א' ס"ק ה', כן ינהגו עם הסופרים. וסופר שאינו בקי בספר הזה יופסל מאומנותו. ויחזור לפרקים כאשר יושת עליו מהרב. וכן אני מצוה לבני ותלמידי ה' יברכם. כי צורך גדול הוא ומכשלה גדולה תחת יד הסופרים בעו"ה". עכ"ל. ומכיון שמקצוע הסופרות הושווה לשחיטה, וכידוע על השוחטים לחזור על ההלכות תמידין כסדרן ולחדש את

ט. גם מאמר זה היה לעיני מורנו הגר"י טשזנר שליט"א והסכים עם הדברים.

י. שנכתב ע"י הגר"ש גאנצפריד זצ"ל בעמח"ס קיצוש"ע. ובדורנו כתב מו"ר הגאון רבי יעקב מאיר שטרן ספר חשוב ומיוחד בשם "משנת הסופר" על ה"קסת" מלא בחידושי הלכות ו"שימוש", שלא נמצאים בספרים אחרים והוא ספר יסוד במקצוע קודש זה.

יא. תופעה דומה (שמשתמשים בתעודות ישנות שפג תקפן) קיימת בקרב מוהלים רבים לא יראים המשתמשים במכשיר ה"מגן קלאמפ" (שנאסר ע"י כל גדו"י) שהוא סוג של מלחציים שהמוהל מלביש על הערלה כ-10 דק' לפני הברית (כשהוא לוקח את התינוק הצידה "לבדוק אותו", ולמעשה הוא חונק אותו עם המכשיר הזה שמנוון לו את הערלה שלא ידמם בחיתוך, כי החילונים אוהבים מוהל "ריזי" שהתינוק עוד לא מספיק לדמם והוא כבר סיים...) ולא יודעים שהמוהל הזה כבר נפסל ע"י הרבנות הראשית בגלל השימוש במכשיר הפסול הזה! (ומעשה שהגעתי לברית של קרוב חילוני, והמוהל – שלא ידע שיש חרדים במשפחה – כשראה אותי, הלך הצידה עם התינוק וראיתי איך הוא מוריד לו את זה מהר ומכניס לכיס. אבל זה כבר היה מאוחר מדי...) לכן כדאי ליידע את הקרובים ה"עמך" שיבררו לפני כן אם המוהל שרוצים אכן מוסמך ומל כהלכה.

יב. שלא לדבר על כאלה שמיתממים וכותבים תפילין ומזוזות בלי תעודה כאילו לא יודעים שזו דרישה הלכתית. ולאחרונה פניתי לסופר אברך ת"ח שכבר כותב מזוזות מספר שנים כדי לדבר אתו על חידוש התעודה ומה

הבתים, שבשטחים אלו ישנה אנדרלמוסיה גמורה שכל הרוצה ליטול את השם "מתייג" ו"סוגר בתים" בא ונוטל למרות שלא הוכשרו והוסמכו לכך מעולם.

ולתועלת הקוראים הנכבדים נביא את מכתבו של מו"ר הגרמ"ש קליין שליט"א שמדבר בעד עצמו¹ וה' יעזור שדבריו ודברינו יפלו על אזניים שומעות ונזכה להרים את קרן הסת"ם בישראל ולהמשיך לזכות את הרבים לאוי"ט אמן.

ולפני הסיום, עוד דבר אחד. בעקבות העיסוק הרב בקרב לומדי הלכות תפילין בתקופה האחרונה, רציתי להציע הצעה שיכולה להיות לתועלת לאברכים רבים בעתיד בס"ד.²

ובכן, הצעתי לאותם אברכים שלמדו מ"ב

סבורים שהם יודעים עדיין את עיקרי ההלכות כי עוסקים בכתיבה באופן רצוף כך שלא כ"כ שכיח שישכחו הלכות חשובות. אבל מהשאלות המגיעות לרבנים אנחנו רואים שהרבה מהם לא זוכרים הלכות בסיסיות, חלקן אף מעכבות!³ אם כן על הקונים מוטלת האחריות לדרוש מהסופרים תעודה בתוקף. הסופר לא מתבייש לדרוש מחיר גבוה על כתיבתו - ומגיע לו! - גם אנחנו לא צריכים להתבייש לבקש לראות תעודה בתוקף. רק כך יבינו שאין ברירה וילכו לחדש את התעודה.

ובאמת לאחרונה פרסמו גדולי ופוסקי הדור מכתבים המחזקים ענין זה של חידוש תעודות ההסמכה של הסופרים והמגיחים וכן שאר העוסקים במלאכת שמים זו: המתייגים, מכניסי הפרשיות וסוגרי

גדלה תדהמתי כאשר גילה שאין לו בכלל תעודה! החזרתי לו בהפגנות את המזוזות שרציתי לקנות ממנו ואמרתי שאפילו בחינם אינני מוכן לקבלם. גם אמרתי לו שלדעתי הוא חייב להודיע למי שהזמין ממנו מזוזות שאין לו תעודה כי זה מסתמא גניבת דעת, כי כשרואים אברך יר"ש עוסק במלאכת הקודש בטוחים שהוא הוציא הסמכה ולא טורחים אפילו לשאול.

יג. ובשנת תשנ"ז, בשיעורו השבועי של מרן הרב עובדיה זצ"ל - שהיה משודר אז רק ברדיו - שעסק בהל' סת"ם, סיפר שכאשר היה הרב הראשי, פרסם שהוא עושה בחינות להסמכת סופרים (זה היה לפני שמשמרת סת"ם התחילו) והגיע סופר ותיק ומבוקש להיבחן, והרב שאל אותו מה הוא אומר לפני שכותב שם ה' (לפני כתיבת "אזכרה" - שזה שם ה' - צריכים לעצור ולומר בפיו - ולא סגי במחשבה: "הריני כותב לשם קדושת השם", ואם לא קידש - פסול!). הסופר חשב שהרב מנסה לבלבל אותו, והשיב שהוא אינו מדבר כלום בזמן הכתיבה (שגם זה לא בסדר כי - לכתחילה - יש להוציא בפיו כל תיבה שכותב "כדי שתהא קדושת הבל קריאת כל תיבה נמשכת על האותיות כשכותב אותן בקלף"). הרב - שלא האמין למשמע אזניו - ניסה שוב ושוב להוציא מהסופר שהוא אומר "לשם קדושת השם", אבל הסופר בשלו, מתעקש שהוא כותב בלי לדבר. עד שהרב הוציא מ"ב ופתח לו בסי"ט והקריא לו "בכל פעם שכותב אזכרה צריך לומר שכותב לשם קדושת השם, ולא סגי במחשבה אף בדיעבד". הסופר התחיל לבכות וטען שהוא ידע את זה אבל שכח... ובזכות השיעור הזה התגלה באזורנו עוד סופר כזה לא מוסמך שכתב פרשיות ומזוזות יפות **להפליא 8 שנים** (!) ומכר לחנות גדולה במאה שערים וגם לאברכים רבים. וכאשר שמע את השיעור התחיל לבכות. אשתו שאלה אותו למה הוא בוכה והוא אמר שגם הוא לא ידע הלכה זו וכתב האזכרות מבלי לקדשן 8 שנים והכשיל את הרבים בתפילין ומזוזות פסולות שלעולם לא יוכלו לגלות, כי המגיה רואה כתב כזה יפה ולא מעלה על דעתו שהסופר לא ידע הלכה כה בסיסית! כשיספרתי למורנו ר"י תפרח הגר"י פרידמן שליט"א את הסיפור הזה, הוא הגיב שהשיעור הזה הוא מסתמא הזיכוי הרבים הכי גדול בעולם!

יד. ראה את מכתבו של מו"ר הגרמ"ש קליין בסוף המאמר.

טו. האמת היא שלא הייתי מעזי להעלות הצעות שעלולות להתפרש כפיתוי אברכים טובים לצאת ממסגרת הכוללים ח"ו לעבוד (כאשר אין עדיין הכרח). אולם שמעתי מכמה ת"ח ששאלו גדו"י בענין השתדלות

סת"ם רשמית, המקובלת על כולם. ^{טז} לצערנו, "שוק הסת"ם" מוצף בכתבנים שאינם בני תורה (וחלקם הגדול אף אינם ראויים כלל בעוה"ר), שידיעת ההלכה מהם והלאה, וכך בס"ד נוכל להעלות את הרמה בתחום זה מאד, ולזכות את ישראל בחפצי מצוה כשרים ומהודרים (מלבד ההיכי תמצוי לפרנסה לאברכים רבים כאשר יזדקקו לזה בבוא העת) ויהא חלקנו עם מזכי הרבים אמן.

סי' ל"ב ו-ל"ו היטב, שיגשו להיבחן על סימנים אלו ב"משמרת סת"ם" (שהוא הגוף הרשמי העולמי המסמך סופרי סת"ם, המקובל על גדולי ישראל) ואם בס"ד יעברו במבחן (בציון לפחות 80%) יקבלו תעודה רשמית שנבחנו וידעו, ובעתיד - אם ירצו פעם להיכנס למקצוע-קודש זה, יצטרכו ללמוד את הכתיבה באיזה קורס, ובמשמרת סת"ם ישנו להם את התעודה לתעודת סופר

לפרנסה (כאשר נזקקו לזה) והורו להם ללמוד סופרות סת"ם (כי זה מקצוע קודש שיש בה גם זיכוי הרבים וגם שלא צריכים לצאת מהבית) וכאשר סיפרתי לידידי הרב איש"ג שליט"א שאני חושש לומר לאברכים להיבחן בהל' סת"ם, אמר לי מיד: הרב שך אמר לי ללמוד סופרות! הייתי בכולל ואז נולדו לי התאומות והרגשתי שאני צריך עוד כסף, ושאלתי את מרן, וכך הוא אמר לי.

מז. לא כל אחד, גם אם הוא מומחה מוסמך, מוסמך להסמך. ופשוט. ומי שלמד אצל מומחה ועבר את בחינותיו לא צריך לחשוש לגשת למבחן רשמי כי ממה נפשך, אם למדת טוב, אין סיבה שלא תעבור. ואם אתה מפחד שלא תעבור את המבחן, אז איך אתה מוכן לכתוב לאחרים, הרי טעות בהלכה יכולה לפסול את הס"ת, התפילין או המזוזה ויש לכך השלכות ישירות על בעליהן (מלבד עוון גזל החמור)?! ובכלל, מי היה סומך על "רופא מתלמד" שלמד אצל רופא אחר שנתן לו פתק שהוא "רופא מוסמך" מבלי שהוציא תעודה רשמית ממשרד הבריאות?! ואם נהג טוב וזהיר ללמד את חברו נהיגה (באופן פרטי) ובסוף יתן לו פתק שהוא "נהג מוסמך", וההוא יתחיל לעשות הסעות על סמך אותו פתק, האם יסעו אותו??? למה בנושאים כמו רפואה ונהיגה כולם מבינים את זה אבל בכתבת סת"ם - קודש הקדשים - צריכים להזכיר את זה???... ולא תהא כהנת....

RABBI MOSHE SHOUL KLEIN

Dayan in Beth Din of Hagaon Harav Wozner Zatzal
and Rabbi of "Or Hachayim" area Bnei Brak

מושה שאול קליין

דומ"צ בבית דין דמרון הגר"ש ואזנר זצלה"ה
ורב שכונת "אור החיים" בני ברק

ב"ה, יום ר"ח אדר הראשון תשפ"ב לפ"ק

התעוררות לחובת בירור משרות הסת"ם

באנו בדברים אלו לעורר ולהודיע לאחב"י הקונים ס"ת או תפילין או מזוזות כי בימינו אין אפשרות לסמוך על חזקה שמסתמא הסת"ם כשרים, וכבר בימי התריע מרנא החתם סופר זי"ע כי בסת"ם לא קיים הכלל שרוב מצויין אצל סת"ם מומחין הם כמקובל בשחיטה, כי המציאות היא שיש בין הכותבים רבים שאינם יודעים ההלכות כראוי, והדבר ברור שכל הכותב סת"ם בלא ידיעת ההלכה על בוריה, קרוב לוודאי שהתפילין, המזוזה או הס"ת היוצאים מתחת ידו פסולים הם.

ולכן כל שלא נתברר שהסופר יודע ההלכות ויראתו קודמת לחכמתו **אין לסת"ם אלו שום חזקת כשרות.**

ומאחר ובדרך כלל אין לקונה אפשרות לבחון בעצמו את הסופר, על כן הדרך היחידה לברר זאת היא להשען על עדות גוף רבני מוסמך, שעל פי תקנת גדולי הדורות העמיד את הסופר בכור הבחינה ומצא אותו כמי שבקי בהלכה כמי שראוי להתעטר בעטרת סופרים ועל סמך זאת העניק לו תעודה ורשות בית דין להתעסק במלאכת שמים זו להיות סופר בישראל.

ולמען ידע ציבור הקונים מה לדרוש ומה לברר **בבואו לרכוש סת"ם חשוב לדעת כדלהלן:**

א. אסור לאדם ליקרב אל מלאכת הקודש לכתוב סת"ם או אפי' רק תיקוני אותיות, אלא אם יש בידו תעודה מגוף רבני מוסמך שקיבל רשות לשמש כסופר בישראל.

ב. מגיהים ובודקי סת"ם שאחריותם לוודא שהסת"ם כשרים וראויים לקיים בהם המצוה כראוי, עליהם להיות בקיאים היטב בהלכה עוד יותר מן הסופר, ועל כן אין אדם רשאי להתעסק בהגהה ותיקון סת"ם אלא אם יש בידו תעודה מיוחדת לבודקים ומגיהים מגוף רבני מוסמך שקיבלו רשות לשמש כבודק ומגיה בישראל.

ג. כפי שקבעו פוסקי הדור **תוסף התעודה לסופר ומגיה מוגבל בזמן** ואיננו לצמיתות, כי הוכח שמי שאינו חוזר על ההלכות באופן קבוע תמידין כסדרן, אין אפשרות שיזכור את כל ההלכות הנדרשות, על כן כאשר פג התוקף חייבים הסופר או המגיה לחדש התעודה. וכל עוד לא חידשו התעודה, אין להם רשות לשמש כסופר או מגיה.

ד. כל העוסקים במסחר הסת"ם, אין להם שום היתר להתעסק בקניית או מכירת תוצרת מעשי ידי סופרים שאין להם תעודה בתוקף. וכמו כן אין להם היתר להשתמש בבודקים מגיהים ומחקני סת"ם שאין להם תעודה בתוקף.

ה. ומכאן קריאה לכל מלמדי מקצוע אומנות הסת"ם, האחריות הרובצת עליהם גדולה מאד לבל ינחילו חלילה מלאכת שמים נגשבה זו למי שאינו ראוי לכך, לפיכך אין רשות ללמד אומנות הכתיבה אלא למי שלמד ובקי בהלכות סת"ם ובידו תעודה בתוקף, או לכל הפחות חתם על התחייבות אישית למלמד, שלא יקרב אל מלאכת הקודש של כתיבת סת"ם, אלא לאחר שלמד היטב ההלכות ויקבל רשות מגוף רבני מוסמך לשמש כסופר בישראל.

ואנו שבים ומזהירים כי למרות האחריות והאיסור על הסופרים המגיהים וסוחרים הסת"ם, כל אחד בתחומו, להתעסק בסת"ם בלא התנאים דלעיל, עדיין **האחריות מוטלת על הקונה**, לעשות ככל יכולתו לברר שהסת"ם שרוכש נכתבו ונבררו רק ע"י מורשים לכך בעלי תעודה בתוקף, שהרי הקונה הוא זה שאמור לקיים המצוה בסת"ם אלו. וחובתו לעמוד על זכותו לקבל בעד ממנו אך ורק את הראוי לקיום המצוה כהלכה לכתחילה. ובזכות סת"ם הכשרים נזכה להגאל בגאולת עולם בב"א.

ש"ס כ"א ז' אדר

מושה שאול קליין



הרב צבי משה הלוי דוידוביץ

סיכום ההלכות שבשו"ע ונו"כ המעשיות לכל - הלכות יבום [סימנים קנ"ו - קע"ו]

ב. יבום קודם לחליצה ורק כשלא רוצה האח או שאינו יכול לייבם יחלצו וי"א שבזממה"ז חליצה קודמת.¹

ג. שיש כמה אחים למת מיבם אחד מהם ומצוה שייבם הגדול, לא רצה חוזרים על השאר דרך גדילתן.

ד. כשיש למת כמה נשים (יבמות) מתיבמת אחת מהן ונפטרות כל הצרות ומותרות לכל. סי' קס"א.

ה. מהתורה אין צריך היבם לקדש את יבמתו אבל מדרבנן צריך היבם לקדש את היבמה קודם היבום.

ו. לא ייבם את יבמתו תוך צ"ב יום מהמיתה. קס"ד. כיון שייבם את יבמתו הרי היא אשתו לכל דבר.²

הקדמה: כ' (דברים כה, ה-ט) "כי ישבו אחים יחדיו ומת אחד מהם ובן אין לו, לא תהיה אשת המת החוצה לאיש זר, יבמה יבוא עליה ולקחה לו לאשה ויבמה, והיה הבכור אשר תלד יקום על שם אחיו המת ולא ימחה שמו מישראל, ואם לא יחפוץ האיש לקחת את יבמתו וגו' וחלצה וגו'" נצטוינו בזה א. שייבם אדם את אשת אחיו שמת בלא זרע [וע"י שילדו להם בנים לא ימחה שם המת מישראל]. ב. שלא תינשא שומרת יבם [אלמנת האח הזקוקה ליבום] לאחר ויתבארו הלכות שומרת יבם בסי' קנ"ט. ג. שכשאין האח היבם מיבם שתחלוץ לו היבמה ויתבאר בסי' קס"ט [ובחליצתה יוצאת מרשות היבם].

א. מצות עשה שייבם אדם³ את אשת אחיו⁴ [מאביו] שמת בלא זרע⁵ ד' (ובל"ז אסורה לו באיסור כרת).

א. הראוי לילד ואף האח המת היה ראוי לילד וכן היבמה אשת המת היתה וראויה לילד, והיה בעולם בחיי המת. ב. כשאינה ערוה עליו מקרבה נוספת (כגון בתו או אמו וכיו"ב), שאם היא ערוה עליו מקרבה נוספת אינה זקוקה לו.

ג. וזרעו מגויה ומשפחה לא נחשב זרעו ואפי' נתגייר ונשתחרר אשתו מתיבמת או חולצת, וי"א שמדרבנן חולצת (ד"מ). ד. כשהניח את אשתו מעוברת וילדה ולד חי אין צריכה יבום או חליצה, אבל מדרבנן אם לא כלו חודשיו (שאין לו ט' חודשים שלמים) ולא נתקיים הולד ל' יום (ולרמ"א אף כשנתקיים כל שלא נגמר שער וצפורניו, ותמהו ע"ז האחרונים) צריכה חליצה.

ה. שו"ע קסח-א, ולכן לשו"ע אף שהעיקר שמצות יבום קודמת מ"מ יש לחוש ל"א שס"ל שבשאינן מכונים לשם מצוה טוב שלא ייבמו שהוא כפוגע בערוה ולכן טוב שילמדו את המיבם שיכון לשם מצוה (להקים שם לאחיו המת), וברמ"א פסק כ"א שכשאין מכוין לשם מצוה טוב שלא ייבם אלא יחלוץ ולכן אף אם שניהם רוצין ביבום אין מניחים להם א"כ ניכר וידוע שמכוין לשם מצוה, ומ"מ לכר"ע אף כשמבטלים שלא לשם מצוה חל הייבום לכל דבר.

ו. ואסורות הצרות על המיבם ועל שאר האחין בעשה. סי' קס"ב. ז. סי' קס"ו סעי' ד'. וכתוב לה כתובה (כתובת יבמין) וכתובתה על נכסי המת (בעלה הראשון). סי' קס"ח סעי' א'.

ז. המיבם זוכה בנכסי המת ובחלק המת שצריך לזכות בנכסי אביהם במוחזק ולא בראוי. סי' קס"ג.

סימן קנ"ט - הלכות שומרת יבם

הקדמה: כ' (דברים כה, ה) "לא תהיה אשת המת החוצה לאיש זר" נצטוינו בזה ששומרת יבם לא תנשא לאחר [אלא תתיבם ליבם או שתחלוץ לו ותצא מרשותו] ועוד דינים יש באלמנה שומרת יבם כדלהלן.

א. אשה שמת בעלה בלא זרע ויש לו אח מן האב הרי היא זקוקה ליבום אח המת ואסורה להנשא לאחר כל זמן שהיא שומרת יבם, יבמה היבם וגירשה או שחלצה ליבם נפקעה זיקתה ומותרת לכל.

ב. אם נתן היבם ליבמתו גט אסרה על עצמו ועל שאר האחין ואינה יכולה להתיבם וחולצת ומותרת.

ג. קידש היבם את יבמתו מקודשת מדרבנן (שאסורה לאחים ושלאחר חליצה אינה מותרת בלא גט).

ב. הזקוקה ליבם שנתקדשה לאחר בשוגג

(שסבורה שאין לה יבם) ה"ז מגרשה^ט ויבמה מיבם (כשאינו כהן) או חולץ ואם חזר וקידשה אחרי שחלץ לה היבם אין מוציאין אותה מידו, ואם קידש חזר את השומרת יבם במזיד צריך לגרשה ואפילו חזר ונשאה אחר שחלצה מוציאין אותה מידו^י.

ג. הזקוקה ליבם שנשאת לאחר אפילו בשוגג נאסרה עליו ועל היבם וי"ג דרכים שבסי' י"ז"א בה אלא שאין הולד ממזר וי"א שהולד ממזר מדרבנן, ומגרשה חזר בגט וחולץ לה יבמה ומותרת לאחרים.

ד. הזקוקה ליבם שזינתה עם אחר לא נאסרה על יבמה^{יב} וי"א שמ"מ נאסרה על הבעל משום קנס.

ה. אשה ששמעה שמת בעלה (שהיה בלא זרע) ונתיבמה לאחיו ונמצא שבעלה חי, אם היתה נשואה לראשון אין צריכה גט ומותרת לבעלה^{יג}, ואם היתה מקודשת צריכה גט מהיבם ואסורה לבעלה^{יד}.

ו. שומרת יבם היא כארוסה [מדרבנן] לכמה דברים^{טו}, ולכן אסור היבם בקרובות היבמה הזקוקה לו, ואפילו מתה קודם יבום

ח. שלא ידעה שיש אח לבעלה שמת, ולשו"ע ה"ה אף כשידעה שהיה אח וסבורה שמת ולרמ"א בכה"ג היא כמזידה.

ט. קי"ל שספק אם תופסים קידושין ביבמה לשוק ולכן אם חלצה קודם שגירשה ורוצה לנושאה צריך לחזור ולקדשה. י. שו"ע ורמ"א סעי' א'. וברמ"א כ' שבשוגגת אם רצה היבם לחלוץ א"צ הראשון לגרשה ומקדשה שוב אחר חליצה. יא. גבי אשה שסבורה שמת בעלה ונישאת לאחר ונמצא שהבעל חי שמפסידה את כתובתה ואת כל זכויותיה עי"ש.

יב. היינו כשאינו כהן, ואם היה היבם כהן אסורה עליו (כשם שאסורה על כל כהן) משום זונה (לעיל סימן ו' סעיף ח').

יג. כשאינו כהן, ואף שמלבד איסור אשת אח היא אשת איש שזינתה, כיון שנחשב לאונס מותרת לבעלה ואסורה לכהונה (סי' ויא).

יד. כ"כ ברמ"א, אבל בב"ש כ' שהשו"ע השמיט ד"ז כיון שלא בריא ליה דעת הרי"ף והרמ' בזה כמש"כ בבדה"ב וי"ח.

טו. אף שמהתורה אין חילוק בין ארוסה לנשואה שזינתה באונס, אסרה חכמים שמא יאמרו שהיה תנאי בקידושין. טז. דיני מזונות היבמה (כשהיא שומרת יבם), מעשה ידיה, פרות נכסיה וירושתה מבוארים בהרחבה בסי' ק"ם.

או חליצה אסור בקרובותיה, ואפילו כמה יבמים אסורים כולם בקרובותיה".

ז. עבר אחד מהאחים וקידש את אחות זקוקתו אסור לו לכנסה עד שאחד מאחיו יחלוץ או ייבם".

ח. ב' אחים שקדש האחד את אחות זקוקתו ואח"כ מת אחיו (ומעתה זקוקה היבמה רק לו) מוציא את ארוסתו בגט" ואת יבמתו בחליצה, ואם מתה ארוסתו הותרה יבמתו רוצה חולץ רוצה מיבם.

ט. עוד כתב הרמ"א שכיון ששומ"י היא כארוסה, בזמה"ז שיש חרם דרבנו גרשום שלא לישא ב' נשים, מי שנפלה לפניו יבמה אסור לישא אשה אחרת עד שיחלוץ ליבמתו, ואם שידך עמה קודם מותר.

סימן קס"ט - הלכות חליצה

הקדמה: כ' (דברים כה, ז- י) "ואם לא יחפוץ האיש לקחת את יבמתו ועלתה יבמתו השערה אל הזקנים וגו', וקראו לו וגו', וחליצה נעלו מעל רגלו וירקה בפניו וענתה ואמרה ככה יעשה לאיש אשר לא יבנה את בית אחיו, ונקרא שמו בישראל בית

י. עד שתתיבם או תחלוץ שבזה ניתנים שאר האחים והחולץ או היבם אסור משום קרובות חלוצתו או אשתו. יח. וי"א שאם כנס את ארוסתו (שהיא אחות זקוקתו) פקעה זיקתו ליבמתו ומותר באשתו אף קודם שחולץ אחיו או מיבם.

יט. אבל המקדש אשה קודם שמת אחיו הנשוי לאחות ארוסתו מותר היבם לכתחילה לכנס את ארוסתו והיבמה פטורה. כ. או שאינו חפץ ליבם (כדכ' בקרא) או שהיבמה מורדת בו ואינה מסכימה להתיבם לו, ועי' ס' קס"ה ש"א שעתה כיון שאין מכונים לשם מצוה חולצים ולא מיבמים, וכן מנהג מדינות אשכנז ובמדינות ספרד לא נהגו כן (הג' החיד"א ללבוש).

כא. יבמה שתבעה היבם לחלוץ והיא אינה רוצה אלא לישאר עגונה אין שומעין לה ודינה כדין מורדת. סי' קס"ה סעי' ג.

כב. סי' קס"ב. והחולץ והחולצת אסורים מדרבנן בקרובי זל"ז (אפי' שניות) וכן אסור ביבמה שהיא צרת קרובת חלוצתו. כג. סי' קס"ד. וי"א שאם חליצה קודם ה"ז חליצה פסולה, ומ"מ אם נמצאת מעוברת הרי נתברר שאין החליצה כלום. כד. ולכתחילה יקבעו הדיינים מקום [שיאמרו נלך למקום פלוני לחלוץ] כדכתיב ועלתה יבמתו השערה (מקום מסוים).

השמאלית ושומטת את המנעל מן העקב בידה הימנית, וחולצת כן כל הנעל ומשליכה את המנעל מידה לארץ (שיהיה ניכר שרצונה רק לחלוץ).

יב. ועומדת היבמה כנגד היבם ויורקת בארץ כנגד פני היבם רוק הנראה לדיינים, ויראה לדיינים הרוק משיצא מפיה עד שיגיע לפני היבם, [ומקריאין לה מילה במילה] וקוראת מעומד ככה יעשה וגו' בית חלוץ הנעל, ומצוה על כל העומדים שם לומר חלוץ הנעל ג' פעמים וי"א שגם היבמה תאמר כן.

יג. אחרי החליצה כותבים לה הבי"ד שחלצה בפניהם גט חליצה, וכל ב' שראו את החליצה יכולים לכותבו.

יד. חליצה מוטעת^כ כשרה (סי' נ-נב), חליצה מעושה^כ על פי הדין כשרה ושלא על פי הדין פסולה (סי' נג).

טו. חליצה פסולה^כ אף שאינה מתירתה לזר פוסלת אותה על האחים ולכהונה ואוסרו על קרובותיה.

החליצה טובה שיהיו שם מלבדם עוד ה' אנשים שיהיו יחד י'.

ז. יכירו הדיינים שהנחלץ הוא אח המת ושהיה בעולמו ושהחולצת היא אשת המת וששניהם גדולים.

ח. הדיינים יושבים והיבם היבמה עומדים לפניהם, וקונה היבם את נעל החליצה^כ ממי שהנעל שלו.

ט. נוטל היבם את המנעל ונועלה על רגלו הימנית כשהיא יחפה ונקיה (הרגל והנעל) מלכלוך וכיו"ב^כ.

י. מקריאין ב"ד בלשוה"ק את היבמה מילה במילה וקוראת "מאן יבמי להקים שם לאחיו לא אבה יבמי [לא אבה בנשימה אחת]" ומקריאין את היבם וקורא "לא חפצתי לקחתה [לא חפצתי בנשימה אחת]".

יא. עומד היבם ליד כותל או עמוד ונשען עליו ודוחק רגלו בקרקע, ועומדת היבמה וכופפת את עצמה ומתירה בידה הימנית קשרי המנעל ותופסת רגלו בידה



כה. ע"י שמגביהו כדי לקנותו. וע"י סעיפים ט"ו – כ"א פרטי צורת נעל החליצה ורצועתיו ושצריך הנעל להיות מעור וכו'.

כו. וצריך הנעל להיות שלם ולהיות מתאים למדת רגל היבם (לא גדול ולא קטן) וכדי להוכיח בכך יחלץ בו היבם מעט. **כז.** היינו כשהטעוהו שאם יחלוץ יתנו לו ממון וכיו"ב, אבל אם היטעו שאין החליצה מתירה את יבמתו ה"ז חליצה פסולה.

כח. ואלו חליצות פסולות: חליצה בלילה, חליצה שאינה לפני ג' דיינים [או שא' מהג' הוא קרוב או פסול או גר (ובכ"ז בן גרים)], כשהנעל עומד לשרפה (כשל עיר הנדחת), שאין הנעל עשוי להליכה (אלא לתכריכי מת), וי"א אף כשאין הנעל של עור (הובא ברמ"א), וי"א שאף כשהמנעל קשור מעל הארכובה וי"ח, כשהיבם קיטע [והמנעל מעל לארכובה וי"א שאף מתחת לארכובה], כשלא עשתה החליצה לבדה [שהיבם התיר את הקשר (כשאינו יכול לילך בלא קשירה. רמ"א) או שמט את המנעל וי"א שאף כשלא דחק היבם את רגלו בקרקע (ולכן כשרגלו עקומה לאחור וכיו"ב לא יחלוץ. סעי' ל"ד)], כשקרעה המנעל מעל רגלו או ששרפתו (ואפי' חלצה מנעל שהיה מעל מנעל זה), וי"א שאף חליצה תוך צ' מהמיתה (רמ"א), וכשהיבם או היבמה אילמים וי"א אף כשהיבם קטנה, אבל כשהיבם קטן או שוטה אינה חליצה כלל.

הרב אברהם יחיאל הלר הכהן

בפרטי הדין של ידית של דלת שהתפרקה מהדלת האם מותר להשתמש בה בשבת

מעשה בידית של דלת שהתנתקה ונפרדה מן הדלת ביום שישי סמוך לשבת, ולא היה לבעליה שהות לתקנה, ולכן רצה להשתמש בה לפתוח ולסגור הדלת ע"י תחביטה בנקב של הידית בלא לחברה בהכרח, ובא לשאול האם מותר להשתמש בידית בצורה כזו עד אחרי שבת או לא.

א] בהיתר השתמשות מבעו"י כדי שלא יהיה חשש שמא יתקן

הנה תשובת שאלה זו נוגעת לכמה נידונים, ראשית יש לדון מצד מה שגזרו חכמים על כירה שנשברה אחת מירכותיה דהויא מוקצה שמא יתקנה וכמו שנפסק בשו"ע סי' ש"ח סעיף ט"ז - כירה שנשמטה אפילו אחת מירכותיה אסור לפלטלה [דגורין שמא יתקע הרגל לשם בחוזה לחברה. (מ"ב ס"ק ס"ח)] וא"כ גם כאן יש לומר שהידית שהתפרקה היא מוקצה מחמת חשש שמא יתקן אותה, אלא שלזה יש עצה שכתב הרמ"א שם שאם השתמשו בה כך מבעו"י אין איסור להשתמש בה בשבת, א"כ גם כאן יש לומר שאם השתמש מערב שבת בידית זו באופן הזה שהיא תלושה, מהני עי"ז להשתמש בה בשבת. אלא שצריך לבאר יותר את גדר ההיתר, דהנה מקור הדין הוא ממה שכתב הדרכי משה בסי' ש"ח בזה"ל -מיהו נראה לי אם ישב עליה מבעו"י מותר לישב עליה בשבת, דלא גרע מחריות של דקל

כמו שיתבאר בסמוך - עכ"ל הד"מ. והמג"א הקשה על הרמ"א ותמה על דימוי זה, מה עניין גזירה שמא יתקע לדין ייחוד חריות של דקל שהנידון הוא איך להפקיע מהם תורת מוקצה, ולכן ביאר המג"א טעם הדבר בסברא אחרת מהד"מ - דכיון שישב עליה כך פעם אחת בלא רגל שוב לא יתקע - עכ"ל המג"א. וכן ביאר המ"ב טעם היתר זה. וזו הלכה שכיחה מאוד לחפצים שנשברו מערב שבת [כגון בורג של משקפיים שנפל, או גלגל של עגלה שהתפרק] שהביאו הפוסקים עצה זו להשתמש בחפץ בצורתו המקולקלת מע"ש ובכך שרי להשתמש בו גם בשבת.

אבל נראה להעיר הערה חשובה בדין זה דלכאורה פשוט שלפי טעם זה של המג"א לא שייך ההיתר בהשתמשות מבעו"י רק אם באמת אין לו כ"כ קפידא בקלקול הזה ולא אכפת לו להשתמש איזה זמן בלי לתקן מה שנשבר, אבל אם זה קלקול שאנשים מקפידים עליו אלא שמחמת עומס ההכנות של יום שישי אינו מתפנה לתקן את התקלה,

א. ובמקורות הרמ"א מובא שזה ב"י בסוף סי' שי"ג, אבל זו כנראה טעות, דבב"י לא נזכר מזה כלום, אלא זה חידוש שחידש הרמ"א מסברא דנפשיה!

כאן חושש הגריש"א לאיסור בונה בעצם מה שישאיר את הידית תחובה בדלת (דיש כאן חומרא של מלאכת בונה במחובר לקרקע). וא"כ אמאי ליכא גזירה שמא יכשל באיסור בונה? וצ"ל דהואיל וכאן הוא משתמש בידית כמפתח בעלמא אינו דומה לשימוש שגזרו עליו חז"ל, שגזירת חז"ל היתה שלא להשתמש בכלי שבור כגון ספסל שנשבר וכדו' שלא ינסה לישב עליו ע"י הדחק, אבל כאן הוא לוקח את הידית שנפלה מהדלת וקובע לה שימוש חדש של כעין מפתח וזה נחשב כלי אחר מהדלת ועל זה לא היתה גזירת חז"ל.

ג] בדין ידית דלת שנתפרקה האם יש בה איסור מוקצה.

אבל קשה לכאורה על מה דמשמע מדברי השבות יצחק בשם הגריש"א זצ"ל דסגי לייחד את הידית לשימוש של שבת אחת בלבד, ואפילו שאחרי שבת יתקן את הידית ויחברנה בחזרה לדלת, וקשה דלכאורה משמע מהפוסקים שהידית הזו יש בה איסור מוקצה, וא"כ היאך סגי בייחוד לשבת אחת הרי קי"ל דלא מהני ייחוד של אבן לשבת אחת כשאין רגילות להשתמש בה באופן כזה. וכדי להעמיק בגדר ההלכתי של הידית נביא את סוגיית הגמ' בדין דלתות הכלים שנתפרקו, וכדלהלן:

דהנה יש לעיין בדין ידית זו שהתפרקה האם יש בה איסור מוקצה לפי מה שמבואר במשנה בריש פרק כל הכלים [דף קכב:]: דדלתות הבית שהתפרקו יש בהם איסור מוקצה, וכך לשון המשנה שם - כל הכלים ניטלין בשבת ודלתותיהן עמהן אעפ"י שנתפרקו, שאינן דומים לדלתות הבית לפי שאינן מן המוכן- וכותב שם רש"י הטעם דדלתות הבית הוו מוקצה - לפי שדלתות

בזה לא יעזור שישתמש בו פעם מבעו"י (כי כך כתוב ברמ"א שע"ז יהיה מותר להשתמש בו בשבת אף שהוא מקולקל...) שהרי אין שום ראיה מהשתמשות כזו שהוא אינו מקפיד על תיקון הקלקול, ובזה אין שום טעם להתיר גזירת חז"ל שמא יתקן, וכן משמע בבאור הגר"א [על דברי הרמ"א] שמביא מקור לדין זה שמועיל השתמשות מבעו"י ממה שנפסק בשו"ע [בסי' ש"ג סעיף י"ג] שאסור לאשה לצאת במנעל חדש שמא אינו מכוון למידתה, אא"כ השתמשה בו מבעו"י ונסתה ללכת בו מאתמול שהוא למידתה עכ"ל השו"ע שם. ומשמע שההשתמשות מבעו"י היא רק שבזה גילה דעתו שהחפץ נוח לו לשימוש, וזו הלכה חשובה מאוד לידע שרק שימוש שמגיע מחמת שאינו כ"כ מקפיד על קלקול החפץ מהני להתיר שימוש בו בשבת, ודו"ק.

ב] דברי ה'שבות יצחק' בהיתר להשתמש בידית לפתיחת הדלת.

וראיתי בספר 'שבות יצחק' העוסק בדיני מוקצה [בסוף פרק ו'] שכתב בזה"ל - והנה אם רגיל להשתמש בידית באופן שמכניסה ומוציאה כמפתח, מותר לעשות כן גם בשבת. וכמו כן מי שנפלה ידית דלתו סמוך לשבת ואין בידו לתקנה, אם ייחד הידית להשתמש בשבת זו באופן הנ"ל מותר משום מוקצה, ובלבד שלא יסיר ידו ממנה כל זמן שהיא בדלת משום איסור בניין-עכ"ל שם, וכותב ששמע פסק זה ממרן הגריש"א זצ"ל. ויש כאן נקודה מחודשת שלכאורה מה מועיל מה שאינו מסיר את ידו מהידית, הרי סו"ס משתמש הוא בידית וא"כ יש כאן גזירה שמא יתקן, והיאך מותר לו להשתמש בידית שהיא מקולקלת, ומאי שנא מממה שאסרו חז"ל להשתמש בכירה שנשמטו אחת מירכותיה? וביותר קשה הרי

השבו"י בייחוד לשבת אחת. אבל יש לעיין האם הרמב"ם חולק על רש"י בהגדרת האיסור של דלתות הכלים, דהנה מדברי הרמב"ם נראה שסובר שדלתות הבית לא חסר בהם תורת כלי ולא הווי מוקצה מחמת גופו כדמשמע משיטת רש"י. שהרמב"ם כתב בפכ"ה הל"ו - דלתות הבית אע"פ שהן כלים, לא הוכנו לטלטול, לפיכך אם נתפרקו אפילו בשבת אין מטלטלין אותן - עכ"ל. משמע מהרמב"ם שהדלתות נחשבות כלים, אלא שאסורות בטלטול הואיל ואינן עומדות לטלטול.^ג ולפי הרמב"ם יש ליישב את

הבית אינן מן המוכן לטלטל שאינן כלי, אבל דלתות הכלים הן כלי אנב אביהן - עכ"ד. מבואר שדלתות הבית (אפילו יהיו ראויין לאיזה שימוש) מ"מ הואיל וההשתמשות בהן היא כשמחברים לבית לכן לא חל עליהן תורת כלי, ואינן מוכנין לטלטול. זו היא שיטתו המיוחדת של רש"י.^ב ולכאורה לפי רש"י גם הידית שהתפרקה מן הדלת אין עליה תורת כלי שהרי שימושה הרגיל הוא במחובר, וא"כ דינה כמו אבן בעלמא ולא יועיל ייחוד לשבת אחת להחיל עליה תורת כלי, וא"כ צע"ג על מה שהתיר

ב. והבה"ל בסי' ש"ח סעיף י' [ד"ה אין ניטלין] לומר בדעת רש"י שאם תהיה דלת של בית שנתפרקה ממקומה והתרגלו להשתמש בה איזה שימוש אחר כשהיא תלושה, כגון שיושבים עליה להאכיל ילד קטן וכדו', אז יחול על הדלת תורת כלי מחמת השימוש הנוסף הזה שעושים בדלת! ומעתה לא תהיה מוקצה, משא"כ לפי הרמב"ם שסובר שהדלת היא דבר שלא הוכן לטלטול, והיא מוקצה מחמת מה שעומדת לתקנה ולחברה בציריה אל משקופי הדלת, לכן לא יועיל מה שיש עליה תורת כלי ועדיין אסורה בטלטול. וראיתי בחזו"א [סי' מ"ו אות ד'] שהשיג על הבה"ל, והשגותיו בנויות על מה שהבין את הבה"ל שתורת כלי על הדלתות והכיסויים תחול על ידי תיקון ושיפוי הדלת או הכיסוי שיהיה נוח לשימוש, ועל זה חולק החזו"א, דדוחק גדול לומר שהמשניות דברו רק על דלתות גרועות, ורק על כיסויים עקומים ואינם משופים. ועיי"ש במה שהקשה החזו"א על הבה"ל.

אבל נראה דכל מה שהשיג החזו"א זה רק אם נפרש כוונת הבה"ל שתורת כלי הכוונה שהדלת או הכיסוי מתקנים היטב למלאכתן, ואז שפיר משיג החזו"א דודאי המשנה שאסרה דלתות הבית שהתפרקו מדברת גם על דלתות רגילות משופות ומתוקנות למלאכתן, אבל לפי מה שביארנו את המחלוקת בין רש"י להרמב"ם שהנידון הוא האם כשיש בדלת שימוש אחר אז יחול עליה תורת כלי ותהיה מותרת בטלטול, א"כ אין כאן שום דוחק לומר שהמשנה דברה על דלת רגילה שאינה עומדת לשימושים אחרים, וא"ש מה שכתב הבה"ל דלפי שיטת רש"י אם מייחד את הדלת לשימושים בתלוש יחול עליה תורת כלי ויהיה מותר לטלטלה בשבת, ודו"ק.

ג. ובשבות יצחק הקשה אם אין לדלת תורת כלי היאך מותר להשתמש בה כשהיא מחוברת, ונדחק לבאר שכמו שעפר שמייד אתו להשתמשות מועילה הכנה זו אע"פ שאין עליו תורת כלי, כך גם בדלת מהני הכנתה להשתמשות בה כשהיא מחוברת אע"פ שאין עליה תורת כלי, עיי"ש בכל דבריו. אבל לענ"ד זה דוחק לומר שההיתר להשתמש בדלת בשבת קשור לדין המחודש של ייחוד עפר להשתמשות, ולא מצאנו בראשונים או בפוסקים שיכתבו שהדין של השתמשות בדלת הוא היתר מחודש. ולכן נראה לומר באופן אחר, דהנה מצינו במשנה [דף קנא.] שמותר להדיח מת או לסוכו בשמן, (ונפסק להלכה בסי' ש"ב) וכתב ה'כלכלת שבת' להוכיח מזה שאין איסור בהזזת מקצת מהמוקצה כשעיקר החפץ נשאר במקומו, ולפי זה נראה שבאמת כשהדלת קבועה בפתח אין טלטולה לפתיחה ונעילה נחשב כטלטול גמור של החפץ אלא כהזזה בעלמא אבל עיקר הדלת נחשבת כמונחת במקום אחד, וזו כוונת הרמב"ם שאין הדלת מוכנת לטלטול. ואינו דומה לטלטול זמורה שהיא ענף ארוך ואין לו מקום מסוים כמו דלת שמקומה קבוע ולכן משיכת הזמורה וקשירתה לדלת נחשב לטלטול מוקצה, אבל פתיחת ונעילת דלת אינו נחשב לטלטול כלל. וגם מה שדנו הפוסקים בנר המונח על הדלת האם הדלת נעשית לו בסיס לדבר האסור ויהיה אסור לפתוח את הדלת, נראה דהתם כיון שהדלת נעשית בסיס לנר ומשמשת אותו לכן כלפי הנר בודאי שנחשב שיש כאן טלטול מוקצה, ולכן גם הדלת נאסרת

נמי בענייננו הם עומדים רק לכיסוי הבור ולא להשתמש בהם - עכת"ד הבה"ל. כלומר שהבה"ל לומד ברמב"ם שדלתות הבית אסורות בשימושים אחרים. אבל לכאורה לפי מה שביארנו ברמב"ם כל האיסור בדלתות הבית שנתפרקו הוא רק משום שהם עומדות להיות מחוברות ולא עומדות להיות כלי המיטלטל, וזה כוונת הרמב"ם שאינן מוכנות לטלטול, וא"כ אין כאן איזה הלכה מחודשת של הפקעת תורת כלי משימושים אחרים אלא רק שהדלתות הן חפץ שאינו עומד לטלטלו ממקומו, והבה"ל הרי מדבר על כיסויי בור ודות שצורת השימוש בהם אינה דוקא כשהם מחוברים בצירים אל פי הבור (כמו דלת עם צירים) אלא גם בכיסויים כאלו שמרימים אותם לגמרי מפי הבור ומטלטלים אותם למקום אחר, וא"כ באלו הכיסויים אין את החסרון שלא הוכנו לטלטול, שהרי אינם מחוברים, וא"כ בודאי מוכנים הם לטלטול כשאר חפצים שהרי כל שימושם הוא בצורה של עקירה ממקומם, ולמה שיהיו מוקצה? ומדבריו של הבה"ל מוכח שלמד שהגדר ברמב"ם הוא הלכתא מחודשת בדין מוקצה שדבר המחובר לקרקע הוקצה מהיתר השתמשות בו לדברים אחרים, וצע"ג בזה. וגם בדברי המג"א יש להוכיח שהבין בשיטת הרמב"ם כע"ז, דהנה השו"ע פסק בסי' ש"ח סעיף י"ט סולם של עלייה שהוא גדול ועשוי להטיח בו גג אסור לטלטלו וכתב המג"א בסל"ח - שאין עליו תורת כלי (רמב"ם) ונ"ל דטעמא דהוי כאחד מדלתות הבית וכמו שכתוב בסעיף ח' [שפסק השו"ע שם

ההיתר לייחד ידית של דלת כדי לטלטלה ולהשתמש בה לפתוח את הדלת, משום שלפי הרמב"ם אין כאן מוקצה אלא רק חוסר מוכנות לטלטול, וזה יש לומר דסגי במה שמכין את הידית מערב שבת שיטלטל אותה בשבת זו לצורך פתיחת הדלת.

ד] בפוסקים נראה שהבינו שגם לפי הרמב"ם יש איסור מוקצה בדלתות הכלים.

אבל יש לעיין אם ההסבר הזה בדעת הרמב"ם אינו נסתר מדברי הפוסקים, דהנה נפסק בשו"ע בסי' ש"ח סעיף י' - כיסוי בור ודות אין ניטלים אא"כ יש להם בית אחיזה - כלומר: דיש בסגירת בור שבקרקע גזירה דרבנן של מיחזי כבונה, ולכן הצריכו חז"ל שיהיה בית אחיזה לכיסוי שע"ז מינכר שזה כיסוי קבוע לבור ואינו סתימת הבור בדרך בניין, ולכן כיסויים אלו אם אין להם בית אחיזה אסורים בהשתמשות, והבה"ל שם התקשה על משמעות לשון השו"ע שכתב אין ניטלין אא"כ יש להם בית אחיזה, דמשמע שהכיסויים אסורים לגמרי בטלטול, דהיינו גם אם ירצה ליטלם להשתמש שימוש אחר (לא שימוש כיסוי הבור) אסורים הם בטלטול לצורך גופם, וקשה מאי שנא מכלי שמלאכתו לאיסור שמותר לצורך גו"מ, וכתב הבה"ל לבאר לפי מה שכתב הרמב"ם דדלתות הבית אסורות בטלטול לפי שלא הוכנו לטלטל, רוצה לומר שהם עומדים רק למלאכתן להתחבר עוד להבית ולא להשתמש בהן, והכי

בטלטול משום שכשהיא נטפלת אל הנר ומשמשת אותו דנים את פתיחתה וסגירתה כטלטול גמור וחשוב, אבל הדלת מצד עצמה בכשהיא משמשת רק לפתיחת וסגירת הבית בזה יש לומר שלא החשיבו אותה כמיטלטלת אלא כקבועה במקומה בין כשהיא פתוחה ובין כשהיא סגורה. [נורמו לדבר יש לומר מהא דדלתות הראויות לינעל נחשבות כמחיצה אפילו כשהם פתוחות כאילו הם נעולות, וזה ג"כ אותו גדר שעצם מציאות הדלת נחשבת כסגורה אפילו כשהיא פתוחה, ודו"ק.]

בית אחיזה ואפ"ה כתב הרמב"ם שהם מוקצה, וא"כ יוצא מכאן דין מחודש ומופלא שכל כיסויי קרקעות אסורים בהשתמשות לצורך גופן ומקומן, וזה לא שמענו, וצע"ג.

ו] דברי החזו"א בסי' מ"ו הנוגעים בשאלה דומה לנידו"ד.

והנה החזו"א כתב בסי' מ"ו אות ב' נידון הדומה לשאלה שאנו עוסקים בה, ונעתיק את לשונו - מעשה בדלת בית הכסא שנשברו ציריה, והיו משתמשים בהדלת לזקפה כנגד הפתח כשנכנסים לבה"ב, ושומטים אותה ויוצאים - עכ"ל. והנה נידון זה דומה לנידו"ד, שהרי עשו בדלת זו השתמשות לא בהיותה מחוברת כמו כל דלת אלא העמידוה כדלת כשהיא תלושה, וזה כמו להשתמש בידית הדלת לפתיחה וסגירה בלא חיבורה אל הדלת. [ובתחילה דן החזו"א בסוגיא של השתמשות בדלת תלושה משום איסור בניין, עיין שם, ולא העתקנו הנוגע לסוגיא זו של איסור בונה]. וכותב החזו"א בהמשך דבריו - איברא דיש לדון דהדלת מוקצה היא, כדתנן קב"ב: בדלתות הבית שנתפרקו שאינן מן המוכן, ולא דמו לכיסוי בור דמהני בית אחיזה דהתם מתחילה תשמישה בתלוש, אבל דלת המיוחדת לתשמיש מחובר בצירים קבועים ונתפרקו לא חשיב כלי, ולא שבר כלי, אלא כעץ בעלמא - עכ"ל החזו"א. ולכאורה דברים אלו עולים בקנה אחד עם מה שנתבאר לעיל בשיטת רש"י שדבר המחובר בקרקע אין לו תורת כלי, ולכן כשהדלת מתפרקת מהבית,

שדלתות הבית שהתפרקו הם מוקצה. ומבאר המחצית השקל שהמג"א בא לבאר אמאי הסולם אסור בטלטול אפילו לצורך גופו (להשתמשות אחרת), ועל זה מתרץ המג"א שזה כמו הדין של דלתות הבית שאסורות אפילו בשימוש אחר לצורך גופו או מקומו. עכ"ל. ולכאורה אם נבאר שדלתות הבית הן רק מחוסרות הכנה לטלטול הואיל ומחוברות הן לבית, א"כ אין כאן דין מוקצה כלל אלא רק חסרון טלטול ומה זה שייך לסולם של עלייה שיש בו אפשרות לטלטול ממקום למקום, ואינו מחובר במקום אחד כמו דלת הבית? אלא מוכח שהמג"א ג"כ לומד שכתוב כאן ברמב"ם הלכתא חדתא בהלכות טלטול, שדבר שתשמישו עם הקרקע אין בו היתר לשימושים אחרים, וצ"ב.

ה] הערה בעיקר דברי הבה"ל דכיסויי בורות הוו מוקצה לשאר שימושים.

ובעיקר דברי הבה"ל ראיתי מעירים שהדברים מוקשים מאוד, שהרי הבה"ל בא לבאר אמאי כיסויי הבורות הוו מוקצה מחמת גופן אם אין להם בית אחיזה, ומדוע לא יהיה בהם היתר השתמשות לצורך גופן ומקומן כמו כל כלי שמלאכתו לאיסור? ותי' הבה"ל שזה משום שדבר המחובר לקרקע אין לו תורת כלי, וקשה טובא א"כ גם אם יש לכיסויים בית אחיזה נימא דאין עליהם תורת כלי, ויהיה אסור להשתמש בהם שימושים אחרים, שהרי כל המקור לחידוש זה של הבה"ל הוא מדלתות הבית דהוו מוקצה, והרי הדלתות יש להן ידיות שזה כמו

ד. וראיתי בתהלה לרוד בסי' שי"ג שלומד פשט ברמב"ם שסולם של עלייה אין רגילות להזיזו ממקומו ולכן נחשב שלא הוכן לטלטול כמו דלתות הבית. אבל באמת זה דוחק גדול לומר שלא היו מזיזים כלל את הסולם הזה, והרי הרמב"ם כתב בפכ"ה שאפילו כלי כבד שצריך עשרה בני אדם להזיזו לא הוי מוקצה, ומשמע דגם כלי שמזיזים לעיתים רחוקות לא הוי מוקצה.

מחוברת, והרי ידית זו עשויה באופן של חיבור לדלת, ובודאי שאי אפשר לומר שזה שימוש מצוי להשאירה מקולקלת ולשלוף אותה כל פעם מהדלת. ולכן יש לחשוש לאיסור מוקצה בידית זו אפילו אם ייחדה מערב שבת לשימוש לצורך שבת, וצ"ע.

העולה מדברינו דיש להחמיר ולאסור השתמשות בידית שנפלה מערב שבת מתרי טעמי, חדא: משום דבכדי להתיר שימוש בחפץ שנשבר בעינין השתמשות שמראה שאינו כ"כ מקפיד בתיקונו, אבל השתמשות בעלמא מע"ש (כשאינן לו זמן לתקן) לא מועילה להפקיע חשש שמא יתקן, ועוד טעם: משום דיש לדון את הידית כמוקצה שלא מועיל בו ייחוד לשימוש רק לשבת אחת.

היא מוקצה מחמת גופה כעץ בעלמא. וממשיך החזו"א וכותב בזה"ל - מיהו ביחודה לתשיש מהני ייחוד, ונראה דאפילו ביחודה לזמן מהני דבדבר דאורחיה בכך מהני ייחוד לזמן - עכ"ד. מבואר בדבריו שמהני להפקיע תורת מוקצה מדלת שנתפרקה ע"י שמייחד אותה לשימוש כזה של הנחתה לסגור הפתח כשהיא תלושה, אבל הטעם דמהני ייחוד לשבת אחת הוא משום שהיה מצוי בזמן חז"ל שימוש בדלתות תלושות כאלו הניטלות מן הפתח ומושלכות על הרצפה, (כדמוכח מסוגיות הגמ' וכמו שכתב החזו"א שם להוכיח). ולמדנו מדברי החזו"א שידית של דלת כדי להתיר אותה בייחוד לשבת אחת נצטרך לדון האם זה נקרא שימוש מצוי, וכמדומה שאין רגילות כלל באופן כזה של השתמשות בידית כשהיא אינה



הרב משה חליוה
מז"ס 'ענפי משה' וש"ס

אי מהני לקיומי תקיעת שופר דחודש אלול בשופר פסול

גופי', דעל כן יש לומר דלא דמו להא (ועי' בכה"ח הל' יוה"כ סי' תרכ"ג (ס"ק ל"ב) מ"ש בטעמי התקיעה דמוצאי יוה"כ, ע"ש). ברם כשדברתי בהאי ענינא עם הרה"צ מוה"ר אליעזר יצחק דנציגר שליט"א (ברי' דכ"ק האדמו"ר מאלכסנדר שליט"א), אמר לן דמ"מ כיון דשניהם מנהגא מצינן למילף דא מהא [ובפשטות כוונתו דרמ"א ז"ל נקיט לתק"ש דחודש אלול בל' מנהג גבי בני אשכנז, וק"ל]. ושומ"מ בספר אורח כהלכה להגאון המפור' רבי שמאי קהת הכהן גרוס שליט"א בעמח"ס שו"ת שבט הקהתי (הל' ר"ה, סימן א', ס"ק ב') דכתב גבי תקיעות דחודש אלול, וז"ל: לכתחילה יהיו התקיעות כדין וע"י בר חיובא, וגם השופר יהא כשר בלי נקב, ובדיעבד כשר בכל אופן (כן משמע בב"ח סי' תקצ"ב, ועי' שבט הקהתי ח"א סי' קפ"ה ובח"ג סי' קפ"ג סק"ד), עכ"ל. וצל"ע שם בדבריו בל"נ אי"ה.

והכי נמי בספר מועדי הגר"ח לידידנו הרה"ג ר"מ גבאי שליט"א (ח"א, תשו' שצ"א) שאל למור"ר מרן שר התורה הגר"ח קניבסקי זצוק"ל אם אפשר לתקוע בשופר פסול בחודש אלול בשעת הדחק, והשיבו מור"ר מרן זצוק"ל וז"ל: "אין לו טעם וריח", עכ"ל. ובהערות דשם קמציין דבספר תורת המועדים סי' תקפ"א מייתי משמ' דמור"ר מרן זצוק"ל דס"ל דלא מהני שופר פסול (לתקיעות דחודש אלול) ע"ש, ברם מאידך הביא מספר האלולים קודש לה' (פ"ה ס"א, הערה רל"ד) דמייתי ממור"ר מרן זצוק"ל

ע"ד השאלה אי מהני לקיים תקיעת שופר דחודש אלול בשופר פסול, הנה בספר נטעי גבריאלי הל' ראש השנה (פ"ש סי"ג) כתב דאין מדקדקין בתקיעת שופר של חודש אלול בכל הדינים של התקיעות, ובהערה דשם קמציין דמקורו מחי' הריטב"א ז"ל לר"ה (דכ"ו ב' ד"ה גמרא אמר ר' לוי וכו') דכ' ואין מדקדקין בה בשום פיסול לא בתקיעה ולא בשופר, ע"ש.

ומידי עיוני בחי' הריטב"א ז"ל חזי הוית דכתב בתור"ד וז"ל: ומה שנהגו לתקוע במוצאי י"ה [=יום הכיפורים] סימן תשר"ת, מנהג בעלמא הוא, וי"א כדי לערבב השטן, וליתא, דשטן ביומא דכיפורי ליכא כדאיתא בנדרים (ל"ב ע"א) וביומא (כ' ע"א), ועוד שתוקעין לאחר מעריב, אלא הטעם כדכתב רבינו האי ז"ל שהוא זכר ליובל, ולפי שאין שנת היובל ידועה לכל תוקעין בכל שנה ושנה, ולד"ה אין ברכה בתקיעה זו, ואין מדקדקין בה בשום פיסול לא בתקיעה ולא בשופר, ע"כ. ועי' בכף החיים הל' יום הכיפורים סימן תרכ"ג (ס"ק ל"א) דמייתי לדברי הריטב"א ז"ל, ע"ש.

מיהו צריך עיון דלא נתפרש בריטב"א ז"ל מאומה לענינא דתקיעות דחודש אלול, ואם לדין יש תשובה דאיכא לחילוקי בינייהו, דשאני תקיעות דחודש אלול דאלימי טפי ולפי דהוו תקנת חכמים, וכדמייתנין לעיל (סימן ב') מהפרקי דרבי אליעזר (סימן מ"ו), ע"ש. משא"כ בתקיעה דמוצאי יוה"כ דמנהגא בעלמא הוא וכמ"ש הריטב"א ז"ל

בשופר כשר, או דמהני לזה אף שופר פסול, והרהר בזה מו"ר מרן זצוק"ל ואמר לן בפה קדשו דלכאורה צריך קול כשר (וכמדור' הוספתי לשאול אם אמנם ס"ל דצריך שופר כשר, ונענע בראשו דכן).

תו שאלתי למו"ר מרן הגר"ח קניבסקי זצוק"ל במכתב בזה"ל: אי מהני לתקיעות דחודש אלול שופר פסול [בכ"מ ראינו דהשיב מו"ר שליט"א דלא מהני, איברא דבמק"א הביאו ממו"ר שליט"א דצייד דעפ"י הריטב"א דר"ה דכ"ו א' אפשר דיהני], וכתב לן מו"ר מרן זצוק"ל וז"ל "אתי לאיחלופי".

ובספר ימללו מלל לידידנו הרה"ג מוהרר"צ תמיר שליט"א (הל' ר"ה, סימן ב') כתב לדון אם התקיעות שנוהגים לתקוע בחודש אלול צריך שיהיו כדין תקיעות דר"ה, והאריך בהאי מילתא ובטעמי התקיעה דחודש אלול, והתם (עמוד ז') כתב וז"ל: וכפי הנראה איכא נפק"מ נוספת לדינא אם בעינן שיתקע בשופר כשר ולא בשופר פסול, דאי נימא שהטעם לתקיעות הוא משום התעוררות לחזרה בתשובה מנלן שלא מהני שופר פסול, וכי בשופר פסול אינו מתעורר לתשובה [העירני ידי"ג הרה"ג משה חליוה שליט"א דלכאורה אי נימא דגם שופר פסול מהני לזה, א"כ יתקע בכל מידי דמשמיע קול ולמאי מיבעי שופר, ואפשר די"ל דמ"מ כיון דרואים השופר הוא גופא מזכיר לתשובה, וי"ל דבזה, עכת"ד] אכן אם נימא דהטעם הוא גם משום שבראש חודש אלול העבירו שופר במחנה א"כ בעינן דוקא שופר כשר, דשופר פסול אין לו שם שופר, והרי כשהעבירו שופר במחנה העבירו שופר כשר, ואי נימא דהטעם הוא כדי שהשטן לא ישטין עלינו לכאורה אין נפק"מ אם יתקע בשופר

עפ"ד הריטב"א ז"ל דר"ה דמייתנין לעיל שאין מעכב לתקוע כדין, ע"ש. מיהו כעת עיינתי בס' האלולים קודש לה' (שם), וראיתי דבריש דבריו מייתי לדברי הריטב"א ז"ל, וכתב עלה וז"ל: "ולכאורה ה"ה כאן [ר"ל בתקיעות דחודש אלול], וכ"ד הגר"ש קמינצקי שליט"א, הביאו דבריו בקובץ הלכות פ"א סעיף י"ז, וכ"כ לי מו"ר הגר"ח (שליט"א) שאולי יש ראייה מהריטב"א שאין מעכב לתקוע כדין", עכ"ל, וע"ש. ולכאורה מהא משמע דלמעשה ס"ל למו"ר מרן זצוק"ל לעיקר דלא מהני למיתקע בשופר פסול תקיעות דחודש אלול, וע"ע מ"ש בס' האלולים קודש לה' שם מספר וישמע משה (ח"א, עמוד קצ"ב) משמיה דמרן רשכבה"ג הגר"ש אלישיב זצוק"ל, ע"ש.

שוב מצאתי בעזה"י בספר תורת המועדים על ספר שונה הלכות (סי' תקפ"א, ס"ק א') דכ' וז"ל: כתב הריטב"א ר"ה כ"ו ב' ד"ה אמר ר' לוי לענין שופר של מוצאי יו"כ וז"ל, ואין מדקדקין בה בשום פיסול לא בתקיעה ולא בשופר עכ"ל, ויל"ע האם גם בשופר שתוקעים באלול אפשר לתקוע בשופר פסול, ושמעתי ממרן הגר"ח (שליט"א) שאין לתקוע בזה משום שאינו דומה לשופר של יו"כ שאינו אלא זכר בעלמא, משא"כ שופר שתוקעים באלול שהוא לעורר בתשובה יש להקפיד שיהיה שופר כשר כמו של ר"ה, ובלא"ה ה"ז דומה לחצוצרה [וכן אמר לי הגר"צ קוק בשם מרן הגר"ש"א], עכ"ל. והא קמן דמו"ר מרן זצוק"ל גופי' נחית לחילוקי בהא, וברוך שהנחנו בדרך אמת.

ואחר זמן זיכני השי"ת לשאול מקמיה מו"ר מרן שר התורה הגר"ח קניבסקי זצוק"ל אם תקיעות דחודש אלול צריך שיהיו

כשר או פסול, אכן אי נימא דסיבת התקיעות היא כדי שיתחנך לתקוע כראוי מסתבר שיש חובה לתקוע בשופר כשר, עכ"ל וע"ש.

ובמ"ש הימללו מלל דאי נימא דהטעם הוא כדי שהשטן לא ישטין עלינו, לכאורה אין נ"מ אם יתקע בשופר כשר או פסול, הנה כעת נלע"ד דאפשר דכל שאינו תוקע בשופר כשר אין השטן מתערבב מינה דהוא ענין רוחני, ואי לא נימא הכי הא בכל

יום ויום נפקין קולות רבים מדוכתין סגי אין, ושמא יש לחלק ובפרט לאותם הנוהגים לתקוע בסדר מסויים דל"ש סדר זה בשאר קולות בכולא שתא [ועי' בספר ברית כהונה מערכת שי"ן ס"ק א', שבת, ויל"ע]. וטפי מסתברא דראשון עיקר, ונפקא מינה מהא נמי אי שרי למיתקע בערב ראש השנה בשופר פסול, עי' בשו"ע סי' תקפ"א (סעיף ג') ובנו"כ דשם, ויש לדון בזה.



הרב אבינעם טאובנר

לע"נ אשת הראש כולל שליט"א ובנותיו ז"ל

בדין שהחיינו בבין המצרים (במשנת הרב גניחובסקי זצ"ל)

ענינים שנידונו בכולל "נחלת משה" אופקים

- * דברי האבנ"ז
- * לכאורה סתירה בשו"ע
- * מהרה יבנה בית המקדש
- * שהחיינו באכילה שניה
- * מחמת חולי לא שייך ברכת שהחיינו
- * מי שנשבע לאכול פרי חדש
- * טעה ובירך על פרי חדש
- * אם יכול לכוון על פרי אחר
- * להחליף פרי מלפני ט"ב לאחר ט"ב
- * אם מותר לקנות בגד ביו"ט לברכת שהחיינו
- * החיוב הראשון במצוות שוות
- * שהחיינו בלידת בת

מעונג שבת. ובלא"ה לא יבטל עונג שבת ויברך שהחיינו אחרי ביהמ"צ.

ב. באבנ"ז שם כ', דלאחר שביאר שבין כך ובין כך יאכל הפירות בשבתות ביהמ"צ, א"כ פשוט שיברך. שהרי כ' הרמ"א תקנ"א, יז דאם לא ימצא הפרי לאחר ט"ב, א"כ יברך עכשיו. והרי אם יאכל עכשיו בלא ברכה הרי זה מבטל ברכת הזמן, ושוב מותר לו לברך שהחיינו. והקשה ע"ע מהמעשה של המרח"ו שהפצירו בו לאכול, ואכל ולא בירך. [ואאפ"ל שלא היה המעשה ביהמ"צ, אלא מה שנמנע מלברך, כי כפואו ואכל, ולא היתה שמחת שהחיינו בפיו, דא"כ מה מייתי האבנ"ז להקשות ע"ע, דלאחר שכבר הותר ואכל, אף יברך, דהנה

צג. למען תלמד ליראה את ה"א כל הימים פרש"י לענין לעשר בדבר שלא בא לעולם. והתוס' שם והרשב"א כ' משום שאינו מן המוקף.

א. מכאן למד בשו"ת אבנ"ז או"ח תכ"ח דלסוברים שאין מברך שהחיינו בבהמ"צ, מ"מ יאכל בלי ב' שהחיינו. דאם דאורייתא (שלא מן המוקף) נדחה מחמת עונג שבת ואף שאין זה עיקר הסעודה אלא פירות, כ"ש שידחה לברכת שהחיינו שמדינא היא רשות ומנהג בלבד. ומצא סיוע ברמ"ע מפאנו (הביאו הברכ"י) דפוסק לא לברך שהחיינו בשבוע שחל בו ט"ב, אך יאכל בלי ברכה. ומש"כ בפע"ח לא לברך בכל שבתות ביהמ"צ, צ"ל דמיירי שיש לו פירות טובים כמותם ולא נמנע

ובמשנה ברורה (שם ס"ק צ"ט) אייתי בשם האחרונים דמעוברת או חולה שצריכים לאכול פרי חדש בין המצרים, שרינן לאכול, אך לא יברכו שהחיינו. ותיקשי, הא קיימא לן (סי' רכ"ה במ"ב ס"ק י"ג) דבאכילה שניה אינו מברך שהחיינו, ונמצא דאם לא יברכו עכשיו, כבר לא יברכו יותר, ומעתה כיון דצריכים השתא לאכול, אמאי לא יברכו, וכדינא דה'בנימין זאב' הנ"ל.

ויש לדון ליישב בכמה דרכים:

מהרה יבנה בית המקדש

א. בפלתי (סי' ק"ב סק"א) הביא קושיית המרדכי אמאי אמרינן דלמאן דאמר חדש בזמן הזה דרבנן, אכלו החדש ב"ז ניסן, דספיקא דרבנן לקולא, הא הוה ליה דבר שיש לו מתירין. וכתב המרדכי דאין לו מתירין דהא נאסר לשנה הבאה. ותמה הפלתי דאותה תבואה הניתרת בהאי עומר, תו לא תחזור לעולם לאיסורו. ומיישב הפלתי דחשיב אין לו מתירין, דמהרה יבנה בית המקדש וישוב איסור חדש, ותהיה כל התבואה אסורה, ולא יועיל מה שעבר עליה יום הנף בגלות, דהרי כיון דקיימא לן דאיסור חדש הוי מדרבנן, הוי כמו שהיה בזמן ביאה לארץ ישראל, דחל איסור חדש על כל התבואה.

והנה הא דבאכילה שניה אינו מברך שהחיינו, הוי פלוגתא, (עי' שעה"צ סי' רכ"ה סט"ו), ואם כן נימא כעין הנ"ל, דמהרה יבנה בית המקדש ויפשט הספק דאכילה שניה, ודילמא יוכרע הדין כהני דסברי דיש לברך, והלכך לא חשיבא מפסיד הברכה.

המהרח"ו אכל ולא בירך (אח"כ הראוני בפע"ח דמייירי בביהמ"צ).

ג. ברכה על מנהג שב אל תעשה, חמורה מברכה על מנהג קום ועשה, כ"כ באבנ"ז בשם החת"ס, דמה שנוהגים לברך על טבילת נדה בזמן דם טוהר שהוא ברכה על איסור של "לא תטוש תורת אמך", והוא חמור יותר שהוא מנהג שלא לעשות, כלומר לא לבעול על דם טוהר. משא"כ בברכה על חביטת ערבה, מזה כן נמנעים כיון שהוא מנהג של קום ועשה.

דברי הגר"א גניחובסקי זצ"ל: לכאורה

סתירה בשו"ע

איתא בשולחן ערוך (או"ח סי' תקנ"א סעיף י"ז) טוב ליהדר מלומר שהחיינו בין המצרים על פרי או על מלבוש. אך כתב הרמ"א, (ומקורו מתשובות מהרי"ל ובנימין זאב), דאם האי פרי יש לו רק עכשיו, ואם לא יאכלנו עכשיו, לא יהא לו הפרי לאחר מכאן, אמרינן דיאכלנו עכשיו ויברך שהחיינו, והטעם, דהא יש לחזור לומר שהחיינו על פרי חדש, ואם כן נדחה הא דאין מברכין שהחיינו בין המצרים. [א. ה מלשון רבינו ז"ל כאן שכתב דאם האי פרי "יש לו" רק עכשיו, משמע דהפרי אצלו אבל לא שהותר לקנות בביהמ"צ פ"ח. וגם מלשון המשנ"ב תקנ"א ס"ק ק"א שכ' שלא יועיל לשמור הפרי משמע שהפרי אצלו דווקא. אבל ממה שסיים שם המשנ"ב דיקהו בחול וישמרהו עד השבת, משמע בהדיא שאפילו לקנות לכתחילה מותר. וכן כאן ממה שסיים רבינו ז"ל דהא יש מצוה לחזור לומר שהחיינו, משמע שאפשר לקנות לכתחילה. וכן פשוט לשון הרמ"א שלא ימצא אחרי ת"ב, משמע שיכול לקנות לכתחילה.]

שהחיינו בין המצרים, יאכל שוב פרי חדש לאחר בין המצרים.

ויש לעיין דהא חזינן דמי שאכל ושכח לברך שהחיינו, לא אשכחן שיצטרך לאכול אחר כך עוד פרי אחר כדי לברך שהחיינו, ואם כן מהו החילוק בין הך דבין המצרים לכל גוונא דשכח, דהרי בהך דבין המצרים כל הא דאינו מברך רק מפאת שיוכל לברך אחר כך, ואם לא יברך אחר כך אשתכח דהיה צריך לברך מקודם, ואם כן בשכח נמי. ויש לחלק דבשכח, כל חיובו אחר כך רק מספק, ומשום הכי לא מחייבין, משא"כ הכא הא דפטרניהו מלברך הוי רק מפאת הא שיוכל אחר כך לברך מספק. ועדיין צריך ביאור, דבתרוייהו כל הא דמחייבין הוא מספק. [א. ה כלומר החילוק דבשכח לא ביטל מעצמו את ברכת שהחיינו, רק שכחה מלברך. וע"ז אמרינן כיון דאיכא פלוגתא אם לברך באכילה שניה, לא יברך. משא"כ אם הוצרך לבריאיתו לאכול פרי חדש, כאן מבטל בידים את הברכה, וע"ז אמרינן ליה דלאחר ביהמ"צ ישתדל לקיים חיובו, אף דהדבר ספק.]

והנה מי שאכל קונם דרבנן ויכול לעשות עליו ספק שאלה, לכאורה אינו מחויב לעשותו, מפאת דמי יימר שיתקן, [ויש להוכיח מהמסופק אם בירך דרשאי שלא לאכול]. אך יש לעיין במי שיש לפניו קונם דרבנן, ובגוונא דצריך לאוכלו משום דבר מצוה, שרינן ליה לאכול על מנת שישאל אחר כך, [וזה שרי גם בקונם דאורייתא], ואם יודע שיוכל להשאל אחר כך רק מספק, שרינן לאוכלו ואחר כך ישאל, והדעת נותנת דבכהאי גוונא חייב לעשות הספק שאלה, דאם לא כן לא היה היתר, ונמצא דיש ראייה לחילוק שחילקנו, ועדיין צריך התבוננות.

אפשר לצאת בשהחיינו באכילה שניה

ב. ובתשובות שלמת חיים (חלק א' סי' פ"ג ובמהדו"ח בס"י רכ"ג), כתב רבי יוסף חיים זוננפלד ליישב, שאחרי הבין המצרים יכול לשמוע מאחר שהחיינו על אותו פרי. ונראה כוונתו דכיון דהוי פלוגתא, ויש אומרים דבאכילה שניה דהפרי חדש מברך שהחיינו, נמצא דהאכל פרי חדש בבין המצרים אינו מפסיד השהחיינו, דהא אחרי הבין המצרים אפשר לשמוע מאחר, וכן אפשר לקחת פרי אחר, ולברך עליו שהחיינו, ויוציא גם אותו.

אך איכא לעיוני בזה בתרתי, חדא, דנהי דאינו מפסיד השהחיינו בתורת ודאי, דהא אפשר לברך כהנ"ל, אך מפסיד בתורת ספק, דהא להשיטות דאינו מברך באכילה שניה כבר הפסיד השהחיינו, ומעתה תליא היאך יהא בדינא דבנימין זאב בגוונא דמספקא ליה אם יהא לו הפרי לאחר בין המצרים, האם שרינן ליה לאכול עכשיו, ולכאורה משמע דשרינן ליה, דספק הפסד חשיבא הפסד.

[והיה אפשר לומר דכוונת השלמת חיים מפאת דאף אם פטור משהחיינו הרי שומע מאחר, אך תיקשי דהא להאי צד דאינו מברך בפרי שני [א. ה כלומר באכילה השניה], לא שייך גביה שהחיינו, ומה מהני שישמע מאחר, ועל כרחך דכוונתו רק מספק].

ותו יש לעיין בהאי תירוצא, דלפי"ז יתחדש דבאמת מי שאכל פרי חדש בין המצרים מפאת הכרח, יתחייב לאכול את אותו הפרי לאחר בין המצרים, ולברך על פרי אחר להוציא, וכך כתב לדינא בברכי יוסף (שם אות י"ד) דמי שאכל בלא

באכל מחמת חולי לא שייך ברכת שהחיינו

ג. עוד מיישב השלמת חיים, בדמעוברת או חולה לא שייך לברך שהחיינו, כיון דכל הא דאכיל רק מפאת החולי, ובלאו החולי לא היה אוכל, דהרי הוי בין המצרים. והוא חידושא רבתא, דסוף סוף יש לו פרי חדש.

ויש לעיין בכוונתו, האם כל מעוברת או חולה שאוכלים פרי חדש אינם מברכים, ואף כשאנו בין המצרים, כיון דסיבת האכילה היא המיחוש, או דלמא כוונתו דנהי דבעלמא מברכים כיון דיש כאן גם פרי חדש, והיו אוכלים אם היו רוצים אף בלא המיחוש, אך שאני בבין המצרים, דלולא המיחוש לא היו אוכלים. ולכאורה מדכתבו האחרונים דבבין המצרים מעוברת וחולה יאכלו ולא יברכו, משמע דבעלמא מברכים, אם כן מוכח כביאור השני.

[ויש לעיין להאי תירוצא אם באכילה שניה מברך כיון דהראשונה לית בה שמחה, ואם הוה אמרינן כן, בלאו הכי לא תיקשי מהך דבנימין זאב [א. ה כלומר כיון דבאכילה א' אין כ"כ שמחה, א"כ באכילה ב' לכו"ע יכול לברך], אך בזה יש לדחות דסוף סוף קא אכיל, והלכך יותר לית בה שמחה]. [א. ה כלומר דבאכילה הב' כבר אין למעוברת ולחולה שמחה של ההתחדשות, אף דאכילה א' אכלו בעל כרחם.]

אך כל זה חידושא רבתא, והעירו למידן דמי שהיה חולה שיש בו סכנה ואוכל ערלה אם מברך שהחיינו, ולכאורה להאי תירוצא לא יברך. [א. ה לכאורה גם לולי סברת השלמת חיים ל"ש לברך שהחיינו על ערלה, דהוא חפצא דאיסורא. דבשלמא בביהמ"צ הוי איסור גברא לאכול פ"ח ולברך עליו, ולאחר שהותר לחולה ומעוברת אמרינן

דימנעו מלברך שהחיינו. אך על ערלה דחפצא דאיסורא הוא, די לנו שיברך ברכת הנהנין, א"כ מדוע שיוסיף עוד ברכה שהחיינו. ולפ"ז אם קטפו לו פ"ח בשבת לפקו"נ, כשאנו ערלה, לכאורה יברך, שאנו חפצא דאיסורא, וגם שהעבירה כבר נעשתה.]

תירוצא דהאבני נזר

ד. והאבני נזר (או"ח סי' תכ"ח) הקשה קושיין מהא שכתב רבי חיים ויטאל בספרו פרי עץ חיים, 'דפעם אחת היו באים גדולי הדור לסעוד אצלי על שלחני והפצירו בי לאכול פרי חדש, ואכלתי בלא ברכת שהחיינו'. ותיקשי הא הפסיד השהחיינו, דאחר כך לא יוכל לברך, ומאי שנא מהך דבנימין זאב, [והתם לכאורה תירוץ הג' הנ"ל [א. ה שדווקא חולה ומעוברת לא יברכו] לא שייך].

ותירץ האבני נזר (שם אות ו') דאדרבא אם היה מברך שהחיינו היה ראוי שלא יאכל כלל, דכבוד הגדולים דוחה רק המנהג לומר שהחיינו על פרי חדש, אך אינו דוחה להאי מנהגא שלא לומר שהחיינו בין במצרים, והלכך אכל ולא בירך. [א. ה באבנ"ז נקט שם לשון של "לא תטוש", ועדל"ת. ולכאורה לשון השו"ע שצריך להזהר אינו חמור כ"כ וצ"ע].

אך נראה דהאי תירוצא אתי שפיר רק בגוונא דמהרח"ו דאכל משום כבוד הגדולים, אבל במעוברת וחולה שאכל משום דחייב לאכול, בזה הדרא קושיא לדוכתיה דיברך שהחיינו. [א. ה אולי הכוונה דמה שהכריחוהו הגדולים, היתה זו אכילה שאינה רצויה אצלו [אח"כ ראיתי שכ"כ בסידור מתוק מדבש], ודי לה שתדחה אכילת הפ"ח, ולא תדחה אמירת שהחיינו. משא"כ במעוברת וחולה, הגם שהוצרכו לאכול

שחייב בשהחיינו, מי שרינן לברך שהחיינו, ובברכי יוסף (סי' תקנ"א) דן בהא, ואייתי מהכנסת הגדולה דיברך שהחיינו, אך כתב דמהא דמהרח"ו שמעינן להיפוך. [א. ה ע"ש דבלא"ה העמיד סתירה במהרח"ו דמדכתב דיש להיזהר מלאכול, משמע דאם הוצרך לאכול יכול לברך. ואילו מהמעשה שלו עם הגדולים משמע להיפוך, דאף על גב דהוצרך לאכול, מ"מ לא יברך שהחיינו.]

והנה לפום תירוצא דהשלמת חיים מפאת דיוכל לברך אחר כך על פרי אחר ולהוציא פרי זה, הוא הדין בבירך כבר על הפרי לא יברך שהחיינו.

אך לפום תירוצא דאין שייך לומר שהחיינו כיון דהסיבה היא החולי, לכאורה בהאי גוונא יברך שהחיינו, אלא אם כן נימא דאין שייך לברך שהחיינו כיון דהסיבה היא השגגה ששכח ובירך, ואינו ברירא. דבלא"ה העמיד סתירה במהרח"ו ומדכתב דיש להזהר מלאכול, משמע דאם הוצרכה מעוברת ומניקה לאכול יכולה לברך. ואילו מהמעשה של עם הגדולים, משמע להיפוך. דאע"ג דהוצרך לאכול, מ"מ לא יברך שהחיינו.]

ולפום תירוצא דהאבני נזר דאי אפשר להתיר לומר שהחיינו, דאז נאמר דלא יאכל כלל, נמי לא סתרי אהדי, דהכא מכיון דכבר אכל, יברך שהחיינו.

כשמזדמן פרי חדש אם יכול לכוון על פרי אחר

ויש לעיין כד מברך בבין המצרים שהחיינו על פרי חדש שאינו יכול להשיגו אחר כך, האם יכול לקחת נמי שאר פירות חדשים שיכול להשיגם גם לאחר תשעה באב, ולהוציאם בהאי ברכה, מי אמרינן דכבר הודה בימים אלו, ואם כן שוב לית לן בה,

לבריאותם מ"מ חשיבא אכילה רצויה, והדק"ל אמאי אינם מברכין שהחיינו. ועכצ"ל כתירוצים הנ"ל, או שיוכלו לאכול לאחר ביהמ"צ, או כיון שאכילתם ג"כ חשיבא ככפויה, לא יברכו שהחיינו.]

[אם השהחיינו תלוי בברכת בפה"ע. ע"ש באבנ"ז שהעמיד אוקימתא דמה שלא בירך המהרח"ו שהחיינו, כיון שבירך בפה"ע על פירות אחרים, וכעת מה שאוכל הוא מחמת כבוד הגדולים. אך אם היה מברך בפה"ע על הפ"ח מחמתם, אה"נ שהיה מברך שהחיינו, דעכשיו ברכת בפה"ע חייבתו לאכול ולברך שהחיינו. ולפ"ז חידש דאם בשבת בירך בפה"ע על הפ"ח, יברך ג"כ שהחיינו. אך אם בירך על פירות אחרים לא יברך שהחיינו.]

מי שנשבע לאכול פ"ח תוך מ' יום והסתיימו הימים בתוך ביהמ"צ, ולא הספיק לאכול בתוך שבתותיהם, וביום חול שבהם מסתיימים המ' יום. דלכאורה ל"ח שרוצה לבטל המצוה, דכיון דנשבע בכולל על ימים של היתר (ובלא"ה י"ל דחלה השבועה על מנהג). מ"מ יל"ע אם יברך שהחיינו. ולכאורה דמי למקרה של המהרח"ו דהיה לו הכרח לאכול מחמת כבוד הגדולים. והכרח זה התיר לו לאכול הפ"ח בבהמ"צ, מ"מ הכרח זה לא דחה האיסור לברך שהחיינו בבהמ"צ. אך לדברי האבנ"ז אה"נ שיברך שהחיינו שהוכרח לאכול מחמת השבועה כמו שהוכרח לאכול מחמת אמירת בפה"ע. אך צ"ע בדבריו מהיכי תיתי דברכת בפה"ע תחייב שהחיינו, דלכאורה אינה מחייבת אלא אכילת הפרי בלבד שלא תהא ברכ"ל.]

טעה ובירך על פרי חדש

והנה יש לעיין במי שטעה ונטל פרי בין המצרים ובירך עליו, והשתא נזכר

לאחר תשעה באב, ובגוונא דאם לא יחליף הרימון לא יהא לו התמר, היכי נידייניה.

א. הנה זה פשוט דאם בכל מקרה יהא לו תמר לאחר תשעה באב, ודאי שיברך על הרמון השתא, דכל חדא הוה מצוה, אלא הנידון כאשר יהא לו רק אחד מהם, או רימון השתא או תמר לאחר זמן.

ב. וצדדי הספק, מי אמרינן דיברך שהחיינו על הרימון, מפאת דברכת הרימון לא תהא לו לאחר זמן, או דילמא נימא דלא יברך שהחיינו, דהרי אם לא יברך השתא יהא לו תחתיו שהחיינו לאחר תשעה באב, ואם כן אמאי יברך עכשיו.

ומסברא לכאורה היה נראה דלא יברך, ואע"ג דכשיש לפניו שתי מצוות מחוייבות, ויכול לעשות רק אחת מהם, ובאחת יצטרך לדחות לא תעשה, ובאחת לא יצטרך, יש לומר דיעשה מה שירצה, [כדאיכא למילף מדברי החזון איש קדשים קמא סי' ל"ז ס"ק י"ב, ע' מה שביארנו בפרשת תזריע תשע"ד], אבל הכא שהחיינו חדא היא, ולא נימא דכל סיבה היא מצוה אחרת.

אך צריך עיון אם מוכרח לומר כן, דאולי כל סיבה היא בפני עצמה. [א. ה. אם הנה יכול להחליף הרימון עם בגד חדש לאחר ט"ב, לכאורה לא יועיל לעניינינו, דבפשטות הוי מחייב אחר.

אם מותר לקנות בגד ביו"ט לברכת שהחיינו

יל"ע אם ביו"ט כגון יו"ט ב' דר"ה ואין לו בגד חדש לברך עליו שהחיינו, ויש לו שכן המוכר בגדים, ואף סבר לקנות ממנו בער"ה ולא עלתה בידו. אם יכול להכנס אליו

ויכול לכוון להוציא פירות אחרים, או דילמא ההודאה אינו רק על היום, אלא על היום שהביאו לו פרי חדש, ובב' פירות חדשים חשיבא ב' הודאות, ואם כן אינו יכול לכוון להוציא, וכן נראה טפי. [א. ה. מדברי רבינו ז"ל נראה דב' הודאות הוי תוס' שמחה, ומה שהותר הותר, ומה שלא לא. אך לעיל התבאר בדברי המג"א, דהטעם דאין אומרים שהחיינו אינו מטעם אבילות (שאסור לאכל לשמוח, שהרי על ירושה אבל אומר שהחיינו), וכן כ' הפמ"ג דחולה בצום גדליה ועשרה בטבת יכול לומר שהחיינו. אלא משום שלא ראוי לומר שהחיינו והגיענו לזה"ז. אבל השתא שהוא כבר אומר שהחיינו אמאי לא יכוון לדבר נוסף. שו"ר שאף רבינו ז"ל מודה לזה, וב' ההודאות אינן משום תוס' שמחה, אלא משום ב' הודאות שהגיענו לזה"ז. וע"ז סבר רבינו ז"ל דאין ראוי להודות פעמיים על הזה"ז.]

וברוח חיים לרבינו חיים פלאגי זצ"ל איתא דהעושה שהחיינו בין המצרים בברית או בפדיון הבן, יכול לכוון להוציא פרי חדש, וכן איתא בספר ירים משה.

[א. ה. ונראה דעכ"פ אדם אחר אינו יכול לצאת יד"ח בברכת שהחיינו זו, דסו"ס הוא מברך בפנ"ע מדין שומע כעונה, ואם אין לו היתר לברך, א"כ אסור לו גם לצאת יד"ח מאחר. אך נראה פשוט שאדם שיש לו ספק אם ברך על פרי מסויים שהחיינו, ולא ימצאנו אחר ט"ב, שיהא מותר לו לצאת יד"ח מאחר.]

להחליף פרי מלפני ט"ב לאחר ט"ב

יש לחקור, היבא דיש לו רמון בימי בין המצרים, ולא יהא לו רמון לאחר תשעה באב, אך יכול להחליף הרמון בתמר שיקבלנה

כגון באנס שתי אחיות, דמצווה על שניהם ב"לו תהיה לאשה", והרי יכול לכנוס רק אחת מהם, האם נימא דינשא דוקא להראשונה, או דילמא איזה שירצה יעשה. [א. ה וכן יל"ע ג. אם נפלו לפניו ב' יבמות מב' בתים, ויכול לעמוד בסיפוק א' בלבד. על צד דמצות יבום קודמת. מי אמרין דניזיל בתר נפילת הא', או דילמא מה שירצה יעשה. ד. וכן ילה"ס במילת עבדיו שנימולים ביום א', ונולדו לו שנים. ה. א"נ פדיוה"ב מב' נשיו, דאזלינן בתר ל"י מעל"ע. ו. א"נ בב' בניו תאומים וחלצתם חמה באותו היום, ובהפרש כמה דקות. אבל מילת בניו סתם אם שהיו תאומים ויצא זה לפני זה, מ"מ בהגיע היום הח' חל חיובם בב"א.]

ובן לענין ז. מזוזה ויש לו כמה חדרים, האם חייב להניח המזוזות כסדר שגמר לבנות החדרים. [א. ה ז"ב שאם היה בא להמלך היינו אומרים לו לשים מזוזה בכל חדר שגמר. ושמא ז"א, דכ"ז דאינו מגיע לדור שם פטור, אבל א"כ מה ספיקו, הרי סו"ס לא התחיל לגור שם. וצ"ל שכל מה שגמר וראוי לגור בחדר זה בלבד התחייב וה"ל לשים מזוזה מיד. אך י"ל כיון דמזוזה חובת הדר, א"כ בחדר הראשון שמשתמש ודר שם, שם ישים מזוזה תחילה. וע' שע"ת הלכות מילה סימן רס"ה סק"ט שהאריך לדון במילת ב' שנים וגם תאומים מי קדים, והוסיף עוד נידון לרשימה הנ"ל ח. אם יש שני מתים בעיר ל"ע, שמקדימים לקבור זה שמת תחילה. וע"ש שכ' דאין לפשוט משם.]

ב. שהחיינו

ולמה דקיימא לן (שולחן ערוך או"ח סי' רכ"ה סע' ג') דבאוכל פרי חדש מברך שהחיינו, וכתב בפרי מגדים (או"ח סי' רכ"ה א"א סק"ז) דיקדים תחילה לברך שהחיינו ורק אחר כך יברך על אכילת

ולקנותו ע"מ לברך שהחיינו, כדרך שמותר לקנות לולב ביו"ט א' דסוכות כדי לקיים מצוה "לולב שלכם", או דילמא הכא הקנין אינו קנין חפצא דמצוה כמו בלולב או בהקנית חמץ בער"פ שחל בשבת (שהביא המשנ"ב בהל' פסח שיש אומרים שמותר להקנות לגוי), דהכא הקנין חולין הוא. רק אגב זה מברך שהחיינו, ויתכן שעדיין בכלל גזירת חז"ל דלא לקנות בשבת ויו"ט. וא"ת הא יכול לקנות פרי לאכילת יו"ט, י"ל בדליכא, או כגון ביוה"כ דאינו יכול לאוכלו. ויל"ע אם מותר ביוה"כ לברך על ראיית הפרי, רק אז קנית הפרי והבגד יהיו שוין.]

[ולענין כסוי הדם, דאם אחר כיסה חייב בעשרה זהובים, ולא אמרין דסגי שיתן לו כסוי אחר, [להחולקים על רבינו תם], אין ראייה לנידון דידן, דהרי התם חדא מצוה, ובזה פשיטא דאין לברך בין המצרים אם יהא לו אותו הפרי, אלא התם טעמא אחרינא איכא במילתא.]

החיוב הראשון במצוות שוות

יש לעיין א. במצא ב' אבידות שוות, שמחזיר איזה שירצה, מהו כשלא ראה שתיהם בבת אחת אלא בזה אחר זה, מי אמרין דיחזיר האבידה שראה ראשונה, או דילמא אכתי אמרין דאיזה שירצה יחזיר.

והנה באמת הוא נידון בכל התורה כולה אם אמרין דעל הראשון שלפניו חייל חיובא, או דילמא לא אמרין לה. ושמעתי מורים לענין אבידה דיחזיר הראשונה. [א. ה והעיר הרב ג. ארצי שליט"א שיש לעיין אם יותר מהר יכול להחזיר השניה, אם צריך להקדים להחזיר השניה. כגון שהמאבד השני יותר קרוב אליו וצ"ע.]

א. עוד אופנים

הנה כעין זה יש לדון בעוד כמה אופנים, ב.

שהחיינו בלידת בת

בספר תורת היולדת (פנ"א הערה י"ז) כ' הגר"י זילברשטיין שליט"א לענין ברכת שהחיינו בראית בתו שנולדה לו, שחידש המשנ"ב שיברך כשיראנה. וכתב הרב שליט"א שהסתפק אם יש לו להמתין בביהמ"צ עד השבת ורק אז יראנה ויברך, או דילמא מותר לו לראותה מיד ולברך. ועל אשתו שמיד רואה את התינוקת כ' דבוודאי תברך מיד ע"ש. ונראה דלא הסתפק הרב שליט"א אלא כשנולדה סמוך לשבת או כשבא בסמוך לשבת בפעם הא' לראותה (ואז יכול לקבל שבת ולברך). דאל"ה הרי בוודאי אין כאן יתובי דעתא לאשתו, כשאבי הבת נמנע מלראות בתו, בעוד אברי האם מתפרקים, ואין לה נוחם ע"ז, אלא לראות בתה שנולדה לה שלימה ובריאה, ולראות את שמחת בעלה על לידת בתם. ואטו לחבירו שבא לבקרו בתוך ג' השבועות ולא ראהו ל' יום (ולא שמע משלמו ג"כ ידחהו לשבת. ולמחמירים בשבת כגון האריז"ל וההולכים בדרכו, אטו ימתין מלראות בתו וחבירו עד לאחר ט"ב. אע"כ הסתפק רק בסמוך לשבת, שאפשר בקלות להמנע בלי שיורגש הענין. ואולי אם מגיע מוקדם אף יקבל שבת מוקדם ויברך. וכן נפ"מ אם יש לו בגד חדש, יקבל שבת ואח"כ יברך, ואולי בסמוך לשבת ג"כ מותר. והרב ג. ארצי שליט"א הוסיף סברא, שהקב"ה נתן לו את הבת כעת כדי שיברך עליה כעת. משא"כ פרי או בגד או כלי אין לו חובה לקנות עכשיו.]

הפרי, מפאת שחייל עליו חיובא דשהחיינו בשעת הראיה, אם כן ברכה זו קדמה. חזינן מהכא האי סברא. [א. ה צ"ע דבשלמא בברכת הראיה התחייב, אבל בברכת בפה"ע עדיין לא התחייב. משא"כ במקרים הנ"ל התחייב בכולם.]

והעירוני דאכתי ברכת הפרי תדירה, ואם כן נצטרך לומר דהא דחייל תחילה עדיפא טפי מתדיר. וזה חידושא רבתא. [א. ה גם כאן צ"ע כנ"ל, ושמא י"ל דכיון שרוצה לאוכלו, חל עליו חיוב לברך עליו וצ"ע. אך ולכאורה עוד צ"ע, דברכת שהחיינו וב' בפה"ע ב' חיובים נפרדים הם, ולא דמו למקרים הנ"ל. ובב' חיובים מצאנו כמה כללים, ובניהם מח' ב"ש וב"ה מי קדים מקדש השבת או בפה"ג ועוד.]

[אמנם] בהלכות קטנות (ח"א סי' רל"ו) ובדרך החיים (דיני ברכת שהחיינו סע' א') כתבו דתחילה יברך על הפרי, והביא במשנה ברורה (סי' רכ"ה ס"ק י"א ושער הציון שם ס"ק י"ב) ב' הדיעות, וכתב למעשה שיברך קודם שהחיינו כהפרי מגדים מטעם אחר, דאיכא חשש הפסק בין הברכה לאכילה, ואסיק דמכל מקום בבירך תחילה על הפרי אכתי יכול לברך שהחיינו לפני אכילת הפרי. וראיתי מביאים בשם החזון איש (א"ה. עיין בירור הלכה סי' רכ"ה) דיברך תחילה על הפרי ורק אחר כך שהחיינו כהלכות קטנות ודרך החיים. ומכל מקום חזינן מהפרי מגדים האי סברא הנ"ל. [ע"כ דברי הגר"א זצ"ל.]

שקר בבי"ד - היאך יטעון פרעתי (במשנת הגר"א גניחובסקי זצ"ל)

הדברים נידונו בכולל "נחלת משה" אופקים

- * לומר שקר בבית דין אף באופן שאם יאמר האמת יפסיד שלא כדון.
- * לשטות בלווה חוץ לבי"ד.

- * לשקר לענין איסור והיתר.
- * קבלת חרם כשהצדק אתו.
- * בענין "לא תגורו מפני איש".
- * אם מותר לדיין לשקר משום פקו"נ.
- * דיין שאומר איני יודע.
- * לחלק בין דיין לבעל דין
- * סנהדרין שכולם מחייבין (דברי האוה"ח הק')
- * לא להעיד כדי להעמיד האמת.
- * היאך יטעון פרעתי.
- * האיסור להשתמש בזכויות התורה לשקר.
- * בענין החיוב לברר טענותיו.
- * נאבד השטר, אם יכול לזייף אחר.

דמותר לומר איני יודע. וא"ת הרי הלווה יודע שחייב רק ק' ובוודאי לא יאמר א"י, מ"מ יכול להיות שלא ירצה להודות במקצת ולהשבע אלא יטעון א"י וצ"ב. ולמעשה אם נתבונן גם בשאר המקרים להש"ך יש הו"א שמותר, אע"פ שהם פעולות של הוצאת ממון ולא רק שקר: המקרה הב' שהלווה מתחמק משבועת מוב"מ ע"י כפירת הכל, ורק הודאה בינו לבינו. המקרה הג' כאשר הלווים באים כשני עדים להוציא ממון מהלווה, והמלווה השלישי כתובע. והמקרה הד' שע"א מביא עוד אחד עמו, והווי ב' עדים להוצאת ממון. ותי' לי הרד"ג ר' יוסף פליישמן שליט"א דהו"א דהש"ך כיון שע"ז רוצה להוציא ממון שאכן הלווה חייב לו, ושם הרי זה כדין ע"כ. וע"ע בדבריו לקמן.) (ונכדי יקירי הבה"ח דוד דרמר נ"י טען שיכול להתחמק בכשרות, כגון שיתן לו ק' ויאמר הילך (אם יש לו כמוכנ) כמבואר חו"מ סי' פ"ז ודפח"ח. אך צריך להיזהר שלא יראה לדיין שמערים לדחות מעליו שבו' התורה, כמבואר שם בס"ג, דאל"ה יתחייב שבו' התורה בכל אופן.) ב. היה נושה בו ק' וטענו ר', לא יאמר אכפור הכל בב"ד ואודה לו בק' ביני לבינו כדי שלא אתחייב שבו' התורה. ג. היו ג'

כתובות כא. הנה איתא בגמרא דלא יחתום אדם חתימת ידיה על מגילתא, [אלא אם יכתוב שמו למעלה], דהרי דילמא משכח לה איניש דלא מעלי, ויכתוב עליו שחייב לו כסף, והרי תנן דאם הוציא עליו כתב ידו שהוא חייב לו גובה מנכסים בני חורין. וטרם שנביא קושית הראשונים, נקדים בענין שקר בב"ד.

הנה כתב בש"ך (סי' ע"ה סק"א) דאסור לאדם לומר שקר בבית דין אף באופן שאם יאמר האמת יפסיד שלא כדין.

[א. ה' הש"ך הביא שם ד' דוגמאות: א. שהיה נושה בחבירו ק' לא יטענו ר' כדי שיודה במקצת ויתחייב שבועה ויגלגל עליו ממקו"א. (והק' הגר"פ שליט"א, דלכאורה צ"ע על דוגמא זו. הרי קי"ל באומר חמישים ידענא וחמישים לא ידענא דפטור משבועה מ"מ מתוך שא"י להשבע משלם. דהשבועה הוא כמו "הוצאה לפועל", ללחוץ את הנטען לשלם. וא"כ אם המלווה יטענו ר' ולא ק', יתכן והלווה לא ירצה לכפור ק', ולהתחייב שבו' מוב"מ, ויאמר איני יודע ויתחייב ממון. וא"כ אין זו רק טענת שקר, אלא גם הוצאת ממון. ובפרט שהש"ך שם ס"ק נ"ז ס"ל

נושים ק' באחד וכפר בהן. לא יהא א' תובע ושנים מעידים, וכשיוציאו ממנו יחלוקו. [א. ה וצ"ל דלא התפרסם שהם המלוים, דא"ה כבר ראו שהם נוגעין. ד. היה טוענו ק' ע"פ ע"א וכפר בו, לא יאמר לאחד בא אני ואתה ונעידנו ונוציא גזילה מתח"י. וסיים שם הש"ך: ולא ידעתי למה לא הזכירו הטור והמחבר בשום מקום דינים אלו עכ"ל. [א. ה טען ראש הכולל שליט"א, דבבי"ד חייב לומר האמת ולא לשקר שכך הוא הדין, ומה שיפסקו הבי"ד זה האמת כלפיהם, אף אם כלפי שמיא גליא שזה שקר עכ"ד. והקשה ח"א מהכולל שליט"א דלומר שקר זה איסור דאו' רק לסמ"ג דיליף מדבר שקר תרחק עכ"ד. אך נלע"ד אף דלשאר ראשונים אינו איסור דאו', מ"מ מידה מגונה ומאוסה היא לפי הקב"ה, וכל המשנה בדיבורו ה"ה כעכו"ם, ובוודאי שאסור הדבר, ובבי"ד אסור לכו"ע. ויבואר לקמן מקור לזה מדברי האוה"ח הק'.

לשטות בלווה חוץ לבי"ד

א. ה וטען ח"א מהכולל שליט"א, דבשלמא במקרים של הש"ך הנתבע או התובע משקרים מתחילה, אבל כאן הוי מעין דין של עביד איניש דינא לנפשיה, וכמו שאמר יעקב אחיו אני ברמאות מגילה יא.:

שאל הרב מ. ק. א. שליט"א אם לווה פלוני מתחמק זמן רב מלפרוע חובו, ויש באפשרות המלוה לומר לו שהוא צריך את הכסף לזמן קצר כשבוע שבועים, ומקווה להלוות לו מיד אח"כ שוב, האם מותר ע"כ. ולענ"ד מותר ולא דמי לכל הני דלעיל, דכאן אינו אומר שקר, דאמת שצריך את הכסף לזמן קצר אם יודמן לו כסף נוסף, ואם תבוא לו בת קול מן השמים, שאתו לווה יחזיר בזמן, בוודאי ילוונו בשמחה. ועוד דכ"ז אינו

בב"ד, ועביד דינא לנפשי' להציל ממונו. על מקרה זה א"ל הרה"ג ר' יוסף פליישמן שליט"א דאת זה פשוט שאפשר לעשות, ותלה יסודותיו בגמ' יבמות קו. ביבם שאינו הגון, דמותר לשטות בו ולומר לו חלוץ לה ובזה אתה כונסה, או ע"מ שהיא תתן לך ר' זוז, ואח"כ א"צ ליתן לו עכ"ד. וכוונתו שכאן זה עדיף, דהתם הרי צריך לבאר מדוע אינה משלמת מה שהתחייבה, אבל כאן הרי משטה בו ליקח בחזרה את שלו. והעיר הרב ג. ארצי שליט"א: שם זה היתר עגונה ושעה"ד גדול, עכ"ד. אך נלע"ד דאפ"ה שרי ליה למלווה לעשות כן. שהרי בוודאי מיירי בסכום גדול שהוא ג"כ שעה"ד למלווה, ואפילו בסכום קטן שרי ליה לצדיקי לסגויי ברמאותא עם רמאים, כדאמרו בב"ב קכג. שנאמר עם נבר תתבר, ועם עקש תתפל ע"כ שם. וכ"כ שם המאירי:

הצדיקים אסור להם לילך בדרך שיהא בו שום צד של רמאות אף על פי שאין בו גזל או גנבה או רמאות גמורה ומ"מ אם יש להם עסקים עם בני אדם הרמאים ומתיראין מהם שאם יהו הולכין עמם בתמימות תהא יד רמאותם גוברת עליהם אף הם יכולים להראות עצמם כמתירים את הרצועה מעט עד כדי שיעור שבו יהו נשמרים מהם והוא שאמר יעקב אבינו עם לבן אחיו אני ברמאות עכ"ל. והריטב"א: דשרי להו רחמנא לצדיקי למעבד לצדיקי, ואפשר להו לאו דהורי מרמאותא דרמאי, אבל לרמויינה ובמידי אחריני אסור עכ"ל.

ויש לדון בדבריו בכמה אנפי:

א. היכי תמצוי

הנה היכי תמצוי להנ"ל, כגון שהאמת היתה שפרע תוך זמנו, ובזה אינו נאמן, אך אין עדים על ההלואה, ויכול לטעון לא

העובדים איסור השחיטה, קבלה הולכה וזריקה של חולין בעזרה, מ"מ הבעלים עושה סמיכה. ואולי יכול להתחמק מזה דלא מעכבא וצ"ע. וכתב בשם הגאון בעל הדרך אמונה זצ"ל דיאמר האמת [א. ה בלי שיתרץ דבריו כמובן]. [וכך מביא בתשובות בסוף הספר אות ק"ב]. [א. ה ואע"ג דע"ז יוכרח להביא חולין לעזרה, מ"מ הבי"ד סומכים על העדים ולדידם אין כאן איסור שהכהנים שוחטין חולין בעזרה, וגם הוא עושה סמיכה שהיא עבודת קרבן, וע' לקמן].

והמהבר שליט"א כתב (שם בתשובות בסוף הספר) דלולי דבריו יש לחלק, דהא דאסרינן לטעון שקר כדי להגיע להאמת, היינו רק לענין טוען ונטען, משא"כ לענין איסור והיתר מותר לשקר, כגון בשני עדים שמעידים שנכרי נגע ביין ונעשה יין נסך, והרי יודע שאינו כן, יהא מותר לו לומר שהיין מבושל. [א. ה צ"ע דהדוגמא שהביא לכאורה אינה דומה לנידון דידן. דהתם העדים אומרים לקולא שהוא חייב קרבן ול"ח חולין בעזרה, והוא זועק שהוא פטור וה"ל חולין בעזרה. ובדוגמא שהביא שהעדים מחמירים שזה יי"נ והוא מיקל. וטפי ה"ל לאתויי דאם העדים מעידים שקר שהיין כשר שלא נגע בו גוי, והוא טוען שראה גוי שנגע ביין והוא אסור. וי"ל דבשלמא לומר שהיין מבושל אינו סותר העדים, ויאמינוהו. משא"כ לומר נגדם שלא נגע בזה ודאי לא יאמינוהו. [א. ה מה שהביא רבינו ז"ל מספר פקו"נ, אה"נ שטוען ונטען ואיסור והיתר ב' ענינים הם, מ"מ כיון ששניהם בהיכי תמצאי כאן שהם בבי"ד, יש איסור לשקר שם (משום "כי המשפט לאלקים הוא או משום "אלקים נצב בעדת קל", כדמשמע באוה"ח הק' פ' משפטים עה"פ אחרי רבים להטות). ומה שמרן זצ"ל

לויטי, משא"כ כשטוען שפרע תוך זמנו, דיינינן בגמרא דלא מהני מיגו, דהוה מיגו במקום חזקה שאין אדם פורע לחבירו תוך זמנו. ולדינא קיימא לן דפטור במיגו אבל מהניא תפיסה, משא"כ אם יאמר שלא לזה, פטור ולא תועיל תפיסה. [א. ה נראה דכוונת רבינו ז"ל דנעשה כאן עוול ללוה. אך אנן לדידן דלא ידעינן דפרע תוך זמנו, אה"נ לא חוששים לזה, דהרי חז' דאין אדם פורע תוך זמנו].

מעשה אם הלוח שפרע תוך זמנו יודע דיש ביד המלוה ממון ידידה שהפקיד לו בעדים, והשתא אם יטעון שפרע תוך זמנו, המלוה לא יחזיר לו פקדונו, ואם יאמר שלא לזה יצטרך המלוה להחזיר לו, ובזה קאמר הש"ך דאסור לטעון טענות שקר אפילו כדי להציל ממונו. [א. ה צ"ב מדוע הוצרך רבינו ז"ל לחבר ההלואה עם עוד פקדון שהיה ללוה אצל המלוה, תיפו"ל דאם המלוה יגבה שנית ה"ז גזל. וי"ל דהא קי"ל דמהני מיגו רק מועילה תפיסה, אבל במקרה כאן הרי תפוס ועומד, ולכן הביאו דהוא עדיף].

ב. לשקר לענין איסור והיתר

הנה אמרינן במשנה בכריתות (י"א ב') דאם אומר לא אכלתי חלב, ועדים אומר שאכל, לדעת ר' מאיר חייב להביא קרבן, ולדעת חכמים חייב קרבן עכ"פ באופן דלא מתפרש שמזיד הייתי.

ודן בספר משנת פיקוח נפש (סי' ע"ה אות י"א) ביודע שבאמת לא אכל חלב והעדים מעידים עדות שקר, האם מותר לו לומר שהיה מזיד כדי שלא יביא קרבן ויפסיד כסף [א. ה דלא סגי בלי שיתרץ דבריו, כ"כ התוס' ב"מ ג:], וגם הרי יודע שזה יהא חולין בעזרה. [א. ה אע"ג דהכהנים הם

בענין "לא תגורו מפני איש"

הנה פירש רש"י (דברים א, יז) בקרא ד'לא תגורו מפני איש', דהיינו שלא לפחד מבעלי הדין, תו פירש רש"י, לא תגורו, שלא לאגור דבריו, [לשון אוגר בקיץ, משלי י' ה'], והיינו שלא תכניס דבריו בלבך לשתוק, מפחד בעלי הדינים, [עיי"ש בשפתי חכמים].

[א. ה' יש לחקור מה כוונת התורה בציווי של "לא תגורו מפני איש" האם א. לא לפחד אף אם יקרה לדיין נזק. או ב. לא לפחד כי באמת לא יקרה לדיין נזק. ורש"י שם הביא עה"פ "כי המשפט לאלקים הוא", מה שאתה נוטל מזה שלא כדון, אתה מזיקני להחזיר לו, נמצאת שהטית עלי המשפט עכ"ל. כלומר לפי ב' הפירושים לעיל, שלא לפחד ולא לאגור דבריו, דאל"ה אתה מטריח את הקב"ה להחזיר ממון לבעליו. ובפשוטו רש"י כאופן הא' הנ"ל, שלא לפחד, אף אם יארע לך נזק ח"ו. והנה הר"י בשע"ת ש"ג אות ל"ג לא תגורו מפני איש כי המשפט לאלקים הוא (דברים א, יז). הוזהרנו בזה להאמין שלא יקרנו נזק מצד משפט הצדק כאשר לא נכיר בו פנים, כמו שאמרו רבותינו זכרונם לברכה (פסחים ח ב): שלוחי מצוה אינם נוזקים לא בהליכתם ולא בחזירתם. וזהו פרוש "כי המשפט לאלקים הוא" - שלא יבואכם נזק בסבתו. עכ"ל. מבואר בדבריו שהדיין צריכין לבטוח בהקב"ה שלא יארע להם נזק, כי שלוחים של מקום הם. וכאופן הב' הנ"ל. יעוין בחינוך מצוה תט"ו, דמפורש בדבריו כאופן א', אך סיים שם דמשתשמע את דבריהם ואתה יודע להיכן הדין נוטה אינך יכול לומר להם אני נזקק לכם, אף אם ירדוף אחרי הדיין להורגו ע"ש. ובשלמא לשע"ת א"צ לחשוש שהרי הקב"ה יצילנו, אך לחינוך צ"ע, והרי פקו"נ דוחה כל התורה.]

אמר שיאמר האמת, היינו שהעדים שקרנים, והוא פטור לגמרי, והיה יכול לומר שהוא מזיד והיה נפטר, אך אומר את האמת. ואולי "אמת תפסתיה להאי", ויראו הבי"ד דברים הניכרים ויפטרוהו.]

ג. קבלת חרם כשהצדק אתו

הנה החכמת שלמה (גליון חו"מ סי' ע"ה סע' א') [על תמיהת הש"ך אמאי לא הזכירו הטור והמחבר הדינים הנ"ל], תי' דאין לנו נפקותא בדבר זה, שהרי תיקנו חכמים שבועת היסת, והיאך יכול לומר טענת שקר, הרי יצטרך להשבע עליה.

ובן הרי פסק המחבר (חו"מ סי' פ"ז סע' כ"ב) שתקנת הגאונים שכל המשביע את חבירו צריך תחילה לקבל חרם שאינו טוען דבר שאינו חייב לו כדי להשביעו חנם. [וכתב בסמ"ע (שם סק"ח) שהוא הדין בנשבע ונוטל. ודלא כט"ז (שם)]. ואם כן היאך יטעון טענת שקר ויקבל על עצמו חרם.

ועיין בש"ך (לקמן סי' ע"ה ס"ק ג"ז) שכתב דמותר לומר איני יודע כדי ליפטר משבועה דאורייתא ורק יקבל על עצמו חרם. [א. ה' בספר משנת פקו"נ בשו"ת שבסוף הספר הביא לשאול אמאי ל"ח שקר. וענה הגר"ח זצ"ל בכתב וז"ל: בכל דבר יתכן קצת ספיקות ואי"ז שקר ע' ברכות ד. (דאמר מר למד לשונך לומר איני יודע שמא תתבדה) ע"כ כתי"ק. וביאר שם דאין איסור בבי"ד "לומר שקר" אלא יש איסור "לטעון שקר".]

וצריך עיון הא אסירא לקבל חרם על דבר שאינו נכון. אמנם באמת לולי דברי חכמת שלמה, יש לומר דקבלת חרם אם הצדק אתו, אף שהמלים אינם נכונות, למה יהא חרם.

(סי' קמ"ז, הובא בגליון הגרע"א חו"מ ריש סי' י"ח) דנהי דמהני לחזור ולומר איני יודע אף לאחר שאומר את דעתו, מכל מקום מכוער הדבר, וע"ז נאמר ויראת מאלקיך, וכך כתב בישועת ישראל (סי' י"ח חה"מ ב') דאסור לומר איני יודע, אע"ג דלדעתו בזה לא יהא הדין אמת.

וצריך לחלק, דדיין שאני מבעלי דינים, ובדיין אסרינן גם בטענה דאיני יודע.

[וכן עיין מה שהבאנו בפרשת מסעי מהאור החיים דאסור לדיין לומר חייב גם אם כוונתו כדי לפוטרו]. נא. ה לכאורה אפה"ל גם בלי חילוק זה. דבשלמא הש"ך מיירי שמותר לומר איני יודע, כאשר הנדון יודע שהוא צודק ומוציאין הממון ממנו שלא כדין. אך הפנים יפות מיירי באופן שהדיין של המיעוט סבור שהוא כ"כ צודק, עד שרוצה לאגור דבריו, כדי שיוסיפו עוד דיינים ואולי יאמרו כמותו. וזה מי יימר שמותר. כי מי אמר שהוא צודק, דילמא האמת כשאר הדיינים. ולפ"ז ביושבי קרנות (עי' לקמן) לאו משום שהם אינם בי"ד, אלא שאין האמת עמהם].

תו אייתי הגרע"א (גליון שם) תשובות שבות יעקב (ח"א סי' קל"ח) דאם צריך עמו שלא כדין יושבי קרנות והם אמרו כנגדו, רשאי לומר איני יודע, ולהאמור, דברי השבות יעקב הם רק ביושבי קרנות, דהתם לא הוה כלל בית דין.

ה. אמאי אינו מותר לדיין לשקר

משום פיקוח נפש

הנה העירו דאמאי אסרינן לדיין לומר איני יודע, (או חייב בגוונא דהאור החיים), כדי שהבית דין לא יחייבו מיתה שלא כדין, הא פיקוח נפש דוחה כל התורה כולה. ויש לומר דהרי התורה אמרה דחייב מיתה, דאחרי רבים להטות.

והפנים יפות ביאר פירוש מחודש ברש"י, דהנה איתא בגמרא סנהדרין (כ"ט א') דאע"פ דאמרה תורה אחרי רבים להטות, אפילו הכי כשאחד מהדיינים אומר איני יודע, לא פסקינן כהרוב, אלא צריך להוסיף דיינים, [וכך קיימא לן בחושן משפט סי' י"ח סע' א'].
(וביאר הרב ג. ארצי שליט"א דאמר "איני יודע" נחשב כמי שאינו, ואין כאן בי"ד עכ"ד).

ועל זה פירש רש"י דלא לאגור דבריו, והיינו דבגוונא שחביריו רבים עליו, ואם יאמר דעתו יהא רוב כנגדו, אבל אם יאמר איני יודע יוסיפו דיינים, ואולי הדיינים שיוסיפו יאמרו כדעתו, אפילו הכי אסור לו לומר איני יודע, וזה מה שכתבו 'לא תאגור דבריך' דהיינו לומר משום הכי איני יודע. [וכיון שאמרו חז"ל בגמרא קידושין (ל"ב ב') כל דבר המסור ללב נאמר בו ויראת מאלהיך, וכן בדברים אלו שיכול לומר דבאמת איני יודע היכן הדין נוטה, ע"ז אמר כי המשפט לאלקים, שהוא היודע מחשבות]. וטעמא דמילתא, דהדיין חייב לומר את דעתו, ואחר כך אמרינן דאחרי רבים להטות. נא. ה וא"כ דברי רש"י שלא יכניס דבריו מפני איש, הכוונה מפני הדיינים].

ד. לדברי הפנים יפות אסור גם לומר

איני יודע

[א. ה הש"ך אע"ג דכ' בר"ס ע"ה דאסור לומר שקר, מ"מ כ' שם בסעיף י"ג דמותר לומר איני יודע]. אמנם תיקשי דהרי לדברי הפנים יפות הנ"ל, דיין אסור לומר אפילו איני יודע, אע"פ דאם לא כך ודאי יפסקו הדין הלא נכון, חזינן דגם טענה דאיני יודע אסור לטעון אם הוא שקר. וכדברי הפנים יפות מבואר גם לדינא בחוות יאיר

ב. לחלק בין דיין לבעל דין

הנה כתב בש"ך שם ס"ק נ"ז דאם מלוה תובע מנה לי בידך, ויורשי הלוה מודים בחלק ומכחישים בחלק, וחייבים שבועה, אם פקחים הם, יאמרו שחלק אינם יודעים ויפטרו משבועה. כמבואר שו"ע חו"מ סי' ע"ה סע' י"ג, ט"ז.

חזינן דמותר לשקר בבית דין כדי להגיע לפסק הנכון. ולכאורה היינו דוקא בטענת איני יודע, דהרי בטענת שקר כתב בש"ך במקום אחר (חו"מ ריש סי' ע"ה) דאסור לפטור עצמו על ידי טענת שקר. ותיקשי הרי חזינן דבדיין אסור בכהאי גוונא גם בטענת איני יודע.

וצריך לחלק, דדיין שאני מבעלי דינים, ובדיין אסרינן גם בטענת איני יודע אבל בבעל דין שרינן. [א. ה לקמן הביא רבינו ז"ל מהאזה"ח הק' שלמד מפסוקים "אחרי רבים להטות" וכו' ע"ש. והבנתי מדבריו הגם שלא כ' במפורש, דילפינן גם "מאלקים נצב בעדת קל", שהקב"ה נצב עם הדיינים, לכן אסור לומר אפילו איני יודע. וכן ילפינן מהפסוק [לא תגורו מפני איש] כי המשפט לאלקים הוא, שלפעמים רוצה הקב"ה לפטור הנידון, ועושה תחבולה של "פתחו כולם לחובה", שפטור.]

ג. סנהדרין שכולם מחייבין (דברי האזה"ח הק')

הנה איתא בגמרא סנהדרין י"ז א' סנהדרין שאמרו כולן חייב, פוטרין אותו.

ויש לעיין אם הגיע משפט כזה, ויראה חכם אחד מהשופטים שכל חבריו פתחו לחובה, והוא חושב בדעתו כי הוא זכאי, ומתחכם לומר, דאם נאמר זכאי הנה הוא יצא חייב, ונמצאו דבריו עושים היפך דעתו, לזה

ואכתי צריך עיון, דהניחא כשהדיין רוצה לפוטרו מפאת טענה בהלכה, אמנם כשרוצה לפוטרו מפאת שראה העובדא באופן שאפשר לפוטרו, לכאורה בזה נימא דשרי ליה משום פיקוח נפש, וכדחזינן בתשובות בנין ציון (לבעל הערוך לנר, ח"א סימן קע"ב סוד"ה ומצאתי) דבכהאי גוונא הדיין חשיבא רודף לגבי מי שיודע האמת, אע"פ שהדיין אינו יודע, וצריך עיון.

לשקר למען האמת (מהדורה נוספת מרבינו ז"ל)

הנה יש לדון בכמה אנפי האם יכול לשקר או למנוע להעיד, כדי שהבית דין יפסקו מהו שהוא יודע שהוא האמת:

א. דיין שאומר איני יודע

איתא בגמרא סנהדרין כ"ט א' דאע"פ דאמרה תורה אחרי רבים להטות, אפילו הכי כשאחד מהדיינים אומר איני יודע, לא פסקינן כמו הרוב, אלא צריך להוסיף דיינים. [וכך קיימא לן בחו"מ סי' י"ח סע' א.]

ודן בפתחי תשובה סי' י"ח ס"ק ד' בשלשה דיינים שישבו בדין ושנים מזכין ואחד דעתו לחייב, האם רשאי המחייב לעשות תחבולה לומר איני יודע כדי שיוסיפו עליהם דיינים. והביא מבית יעקב סי' ט"ו דאסור לעשות כן אע"ג דלדעתו בזה לא יהא הדין אמת. וכך כתבו בחוות יאיר סי' קמ"ז, הובא בגליון הגרע"א חו"מ ריש סי' י"ח (ובישועת ישראל) סי' י"ח חה"מ ב' (ובברכי יוסף) סי' י"ח ג' ד'. אמנם בשבות יעקב ח"א סי' קל"ח (ותומים) סי' י"ב סק"ג (מבואר דבכהאי גוונא רשאי ומצווה לומר איני יודע. א. ה עיין לקמן דברי האזה"ח הק').

מעשה יש לחקור מהו בגוונא דראה עדות, וכבר יודע שיש לו ללמוד עליו זכות, מי אמרינן דחייב לקיים מצוותו להעיד, אע"פ דעל ידי זה לא יוכל ללמד עליו זכות, או דילמא אמרינן שלא יעיד, דאע"פ שיש מצוה להעיד מכל מקום הרי הכא מחמת פיקוח נפש יבטל המצוה.

ולכאורה תליא מהו בגוונא שרוצח הרג בכלי ויש עדים שהיה בכלי שהרוצח הרג בו כדי להמית, ומכל מקום יודע שהם טועים ובאמת לא היה בכלי כדי להמית, אך אינו נאמן לסתור עדותם, והנה יכול להעיד שהיה התראה, מי אמרינן דיעיד על ההתראה, או דילמא לא יעיד דהרי יודע שכך יגרום שיהרגו שלא כהוגן. [א. ה. לכאורה מקרה זה אינו דומה לדלעיל. דבשלמא דיין הרוצה לומר זכאי כדי לחייב הנדון, או לומר חייב כדי לזכות הנדון, ה"ז שקר, דאין זו דעתו ועובר על "אחרי רבים לרעות", ומבטל "אחרי רבים להטות", כדברי האוה"ח הק' ע"ש, אך כאן הנידון אם העד יכבוש עדותו או לא. י"ל כיון שיודע שהדין לא יצא לאורו, שרי ליה לשתוק ולא לומר שהיתה התראה. וח"א מהכולל שליט"א טען באופן אחר, דכיון דסבור שהעדות הוא שקר, דהכהו בכלי שאין בו כדי להמית, א"כ אסור לו להצטרף לעדות שקרית זו ולהעיד שהיתה התראה.]

היאך יטעון פרעתי

[ו**נחזור** לתחילת הענין.] הקשו קמאי [הרשב"א ועוד תוס' ד"ה הוציא, שהביא את הרי"ף עליו], [מה יועיל שיזיף כת"י] הרי להרי"ף (ב"ב פ"א א' בדפי הרי"ף) ולרמב"ם (פי"א הל' מלוה ולוה ה"ג) אדם נאמן לומר פרעתי על כתב ידו, ואם כן הא יטעון החתום פרעתי.

מתחכם ואומר חייב שבזה תהיה סברתו מתקיימת שיצא זכאי.

וכמו כן באופן דיראה בעיני חכם שהוא חייב ככל הדיינים שאמרו חייב, ורואה שאם יאמר חייב הנה הוא יוצא זכאי הפך דבריו שאומר חייב, לזה יתחכם לומר זכאי כדי שיוטה המשפט אחרי רבים שאומרים חייב, ויצא חייב כפי סברתו.

והנה דן בזה באור החיים שמות כ"ג ב', והעלה דבהני תרי גווני אסרינן ליה וחייב לומר מה שבלבו. ויש לעיין אם תליא בהאי דינא הנ"ל דאסור לדיין לומר איני יודע גם כשכוונתו למען האמת. [א. ה. העיר חתני הרב זבולון גרז שליט"א דלפי דברי השבו"י והתומים, תהא לדיין אפשרות אחרת להתחמק מדברי האוה"ח הק', ובמקום לומר זכאי במקום חייב או ההיפך, יאמר איני יודע. ובפשטות פליגי על האוה"ח.]

ד. לא להעיד כדי להעמיד האמת

איתא בגמרא סנהדרין ל"ד א' דילפינן דכל עד שהעיד בדיני נפשות, לא ילמד עליו לא זכות ולא חובה, ואם אמר יש לי ללמד עליו זכות משתקין אותו. והוא הדין במעיד דחייב מלקות וגלות משא"כ בדיני ממונות. והנה **אם עבר** על האיסור ואמר דעתו הן לזכות והן לחוב, חייבים בית דין לעיין בזה, ואם הבית דין רואין דבריו, בודאי הבית דין עושין כן, כי הם רואים הזכות או החוב יהיה דעת מי שיהיה, אך הוא מוזהר שלא יאמר כלל. וביאר במנחת חינוך מצוה תי"א דאע"פ דהזכות הוא הצלת נפשות דבזה יציל את הנידון, מכל מקום גזירת הכתוב היא דאסרה תורה לעדים ללמד זכות ומחשבות השם יתברך עמקו. ויש לעיין אם רשאי לומר הזכות לאיש אחר והוא יאמר לדיינים.

שהוא אומר זה שקר, ונמצא שמשתמש בטענת שקר וזה אסור.

ומעתה י"ל דאם בעל דינו תבע אותו והוא רק מציל עצמו מהשקר של השכנגדו, אז אין איסור, כי אם נידון מצד הלקיחה של הטענה לשקר אין בכך איסור אלא לחברו הנידון עמו, ואם הוא גופיה שיקר מעיקרא אין אני חייב לו כלום שלא לשקר אותו בבי"ד. ולפי"ז י"ל במה שמבואר בש"ך שיכול לומר איני יודע ותמהו מדוע, י"ל עפ"י הנ"ל דאיני יודע אי"ז נחשב טענה בבי"ד [שהרי ביארו רבותינו דברי ושמא ברי עדיף, לחד מ"ד כי זוכה באמת, דטענת שמא לאו כלום היא, אך צ"ע דהא לא קיי"ל הכי ואכמ"ל], וא"כ אין בזה איסור כלל. וכל זה נראה בסברא, אך עדיין צריך לעיין טובא בסוגיא בשבועות לא.].

א. תירוצי קמאי

הנה תירצו קמאי (הריטב"א) דלא יסיק אדעתיה מיד למיעבד הכי. [א. ה ואדרבא צווח ואמר להד"ס, ותו לא מהימן לומר פרעתי, שכל האומר לא לויתי כאומר לא פרעתי עכ"ל הריטב"א].

ועוד תירצו דיכתוב זמן מאוחר, שאז אי אפשר לטעון פרעתי. [א. ה דאז הוי בתוך זמנו, ואינו נאמן].

[הנה] הגרע"א (שם) [א. ה הביא דברי הריטב"א שכתב דהחשש במגילתא שיגבה תוך זמנו. וע"ז הקשה דהתם אביי קאמר לה, והוא סבירא ליה דאדם פורע תוך זמנו ונשאר שם בצ"ע. ויש לומר דגם אביי מודה אם החיוב אינו ברור דאינו פורע תוך זמנו, כמו שכתבו תוספות (בבא בתרא ה' ב' ד"ה כי) דמשום הכי בפדיון הבן לכולי עלמא אמרינן דלא פרע תוך ל', דאין החיוב אלא אם התינוק יחיה, ואם כן יכתוב בפתק

ויש לתמוה על קושייתם הרי הבאנו לעיל דאסור לשקר בבית דין גם אם באמת פטור מלשלם [א. ה כוונת רבינו ז"ל דלא מיירי שיטעון פרעתי באמת. דז"ל הריטב"א בכתובות: וא"ת לפי דעת הרמב"ם ז"ל (פי"א מלו"ל ה"ג) שסובר דעל כת"י יכול לומר פרעתי, מאי חששא איכא הכא, דהא כי עבדי ליה האי רמאות, יטעון פרעתי עכ"ל. משמע שכנגד רמאות התובע, יטען הנתבע בשקר פרעתי וזה ק' דא"א כנ"ל. ואפה"ל דדברי הריטב"א דכנגד מה שזה עושה לו רמאות, אף הוא יכול לטעון פרעתי, אינו בכלל ענית השקר שכ' הש"ך דאסור. דהתם באים על בסיס אמת, והוא רק באופן הלכתי רוצה להתחמק מהן. משא"כ הכא דכל התביעה היא שקר. אך י"ל, דדין פרוטה כדין מאה, וכמו שאסור לשקר כנגד טענה שמקצתה שקר, אף אין לטעון שקר כנגד טענה שכולה שקר. ואפ"ל אופן דכאן שאני, דבאמת פטור, רק מחליף טענות, ובמקום לא לויתי אומר פרעתי, וכמו שיובא לקמן].

האיסור להשתמש בזכויות התורה לשקר

העיר ידידי פ' נ"י: לכאור' היה נראה בהקדם יסוד אחר, די"ל דהאיסור שקר כאן אינו מצד איסור שקר הרגיל, דהא דיעוין בפירוש הגר"ח זצ"ל למסכת כותים (אות ל' כמדומה) שהביא כמה ראשונים, דבשקר שאינו גורם לגניבת ממון או הפסד ממון לאחר שלא כדין, אין בו איסור מה"ת, וא"כ הכא ודאי אין איסור שקר מה"ת, ואדרבה הא הוא הזכאי. ושנית דהא חזינן דשרי לשקר מפני השלום, ואולי גם הפסד ממון הוא סיבה להתיר. אך הא דאסרינן הכא הוא מדין אחר, שאסור לקחת את הזכויות שנתנה תורה לנידון לטעון טענות, בשביל לשקר. ואע"פ שהוא זכאי, מ"מ מה

מנורה שקר בב"ד היאך יטעון פרעתי בדרום פא

מיירי כאן שלא נראה לדיין שאינו יכול לברר, רק רוצה להפטר מהבירור במיגו. א"כ בכל מקום נאמר כן, שהרי כל המגיע לבי"ד עם טענה טובה שרוצה שיאמינהו, אך מה מהני אם אינו טוען הטענה. ואם נימא שכל מי שיש לו מיגו פטור מבירור, א"כ בטלה חובת הבירור.

והנה אם נימא כן, באופן שכתבנו בתחילת דברינו דשילם תוך זמנו ואין עדים על ההלואה, להאמור הרי יאמר נמי שפטור ואינו יכול לברר אמאי פטור, ויש לו על זה מיגו שהיה יוכל לומר לא היו דברים מעולם. ולכאורה לדברי החכמת שלמה, אכתי הרי לאחר תקנת שבועת היסת הא חייב להשבע. ויש לומר דישבע שפטור, ויאמר שאינו יכול להשבע יותר על הפרטים ונאמן במיגו. [ואולי לענין תקנת היסת גם בלא מיגו סגי שנשבע שפטור].

ה. תירוצו מאחד מגדולי הדור שליט"א

שוב דיברתי עם אחד מגדולי הדור שליט"א, וקאמר דאמנם הדין דין אמת שיוכל לומר שהוא פטור ולא [יכול] לברר דבריו, אך לשון הראשונים שהקשו שיאמר שפרע, וזה תיקשי.

והלכך קאמר הגאון הנ"ל ליישב קושיין, דלא קאמר הש"ך דאסור לומר שקר, רק בגוויי דהגמרא בשבועות (ל"א א') דהתובע רוצה שיתחייב שבועה שיוכל לגלגל עליו, ולכן תובע ממנו יותר ממון, אבל באמת באותו ממון, להחליף טענת "פרעתי בזמנו" בטענת "לא לוית" יהא מותר. [א. ה ומש"כ שם הש"ך לענין ג' התובעים א' וכופרם, שלא יבואו שנים מהם להעיד שחייב, התם עדות חמירא טפי, אף שאינם מוסיפים בתביעתם. א"נ יש לחלק

חיוב שאינו ברור [א. ה אולי צ"ל ואיך יכתוב בפתק חיוב שאינו ברור אע"כ שהוא ברור]. [א. ה כלומר הזייפן יכתוב חיוב שאינו ברור, כגון הלואה על תנאי, וע"ז הוא ירויח שהנתבע א"נ לומר פרעתי תוך זמנו, דבחיובים שאינם ברורים גם לאביי א"נ].

ב. אסור לטעון שקר

מעתי תיקשי כהנ"ל על קושיית קמאי, היאך יכול לטעון טענת פרעתי, הרי אסור לטעון שקר בבית דין. וכי תימא דכוונתם דיהא נאמן שחתם חתימה לחוד על נייר ונאבד, במיגו דפרוע, אם כן מאי תירצו דלא אסיק אדעתיה, הרי גם אם יאמר האמת יהא נאמן. [א. ה ואת האמת כן אסיק אדעתיה לומר].

ג. לא אסיק אדעתיה לזייף

שמעתי לתרץ דהזייפן לא אסיק אדעתיה שהחותם יאמר האמת אף שיפסיד [א. ה דזה טבע הדברים שכל רמאי סבור שכולם מרמים]. ומשום הכי הקשו קמאי למה יזייף, הרי אם יטען פרעתי יהא נאמן להרי"ף, ואם כן לא יזייף. אמנם מנא לן הא דהזייפן אינו יודע שיש צדיקים דעבדי כמו ההלכה. [א. ה אבל עכ"פ ספק הוא לו, דשמא ימצאו אמתלא אחרת לדחות רמאותו, ומספיקא לא עקר נפשיה.].

ד. בענין החיוב לברר טענותיו

עוד שמעתי לתרץ מאחד מגדולי הדור שליט"א, דלא יאמר שקר, אלא יאמר דפטור ויש לו סיבה שאינו יכול לפרט, שהרי קיימא לן (סי' ע"ה סע' א') בהא דחייב לברר, דאם נראה לדיין שאינו יכול לברר ואין כאן ערמה, פטור, ואם כן הכא הרי יהא נאמן שאינו יכול לברר, במיגו דאם הוא שקרן הרי יוכל לומר פרוע. [א. ה צ"ע, הרי

ניחא דברי קמאי. [א. ה בני החבורה שליט"א טענו דאולי לומר איני יודע ל"ח שקר. ואמנם הדין משתנה בין ברי לשמא, עכ"פ שקר סו"ס לא הוי. וכך רבינו ז"ל האריך לעיל דלפי הש"ך (לקמן) מותר, אך לפנים מאירות אסור.]

ו. בכל גווי אסור לשקר (נאבד השטר, אם יכול לזייף אחר)

אמנם לענ"ד מדברי הפוסקים משמע שהבינו דברי הש"ך בכל גווי. ועיין בספר דורש משפ"ט שדן אם מותר לאדם שהיה לו שטר ונאבד, לזייף שטר אחר ולהראותו בבית דין, והביא תשובות הרשב"א (ח"ג סי' פ"א) שבכחאי גוונא אסור, והרי התם דאסירא על אותו ממון. [וכי תימא דזיוף שטר שאני צריך ביאור בזה]. אלא דנימא דהרי איתא בגמרא שלא יביא עדים פסולים, וזה להא דמיא. אך המעיין בתשובות הרשב"א (שם) משמע דכל שקר אסירא ורק מהני למיגו. וכן מוכח מדברי הדרך אמונה שהבאנו לעיל שבמקום לא אכלתי חלב, אסור לומר שאכלתי במזיד. מעתה הדר תיקשי דברי קמאי היאך מותר לשקר ולומר פרעתי. ויש ליישב בעוד דרך, דהרי תובע את חבירו תחילה שלא בבית דין, והרי אז יאמר לו פרוע ויאמר לו שיטען כן בבית דין וממילא לא יתבענו.

בין הודאה להפטר, דשרי להחליף טענות, משאר לתבוע בטענת שקר, כשסבור שהנתבע יתחמק. ועפ"ז מתורץ משה"ק לקמן (אות ו') משו"ת הרשב"א.

ושאלתי להגאון, הרי בש"ך (סי' ע"ה ס"ק נ"ז) כתב דמותר לנתבע להחליף ברי בשמא על מנת להפטר משבועה. [והיינו להחליף ברי עם שמא דלא הוה ליה למידע]. וכתב בש"ך דלא תיקשי מדלעיל שאסור לשקר, דשאני הכא שרק אומר שאינו יודע. [א. ה כבר הובא לעיל בשם מרן שה"ת זצ"ל דלומר איני יודע אינו שקר. אדרבא ילמד אדם עצמו לומר איני יודע]. ומאי קשיא ליה להש"ך, הרי התם מחליף הטענות באותו ממון אבל אינו תובע עוד ממון. וקאמר הגאון, דמכל מקום יש לומר דטענה המחייבת שבועה ושאניה מחייבת שבועה, זה לא רק חילוף טענות. ואין הסברא ברורה לי. והגאון הנ"ל קאמר נמי דאין הסברא ברורה כל כך. [א. ה ואולי י"ל כיון דמצינו דשבועה אם א"י להשבע משלם, א"כ סימן שיש לשבועה כח להוציא ממון, ואינו רק טענה בעלמא. ובזמן שמחליף לטענה של א"י שפטור משבועה, א"כ התפטר כביכול מחיוב ממוני.]

והנה לדבריו יתחדש ששרי לומר לא לויתי במקום פרעתי בתוך זמנו. ולפי זה



הרב יצחק ירחי

איסור אכילה קודם הבדלה

לקידוש אלא משחשכה, ובכח"ג לא קבעה להבדלה. וכן מתבאר להדיא מדברי הרז"ה שפירש, שרצו לעקר משעה שקידש היום שהוא משתשקע החמה, ואמר להו לא צריכיתו למהר כל כך, שהיא קובעת עצמה בעיצומה של שבת, והוא בצאת הכוכבים וכו', והביא דבריו הרא"ש שם (סי' יא) ע"ש.

ב] אבל הרי"ף גריס (כא:) רב חננא בר שלמיא ותלמידי דרב וכו', אמרו ליה זיל עיין אי נגה יומא ניפסוק ונקבעיה לשבתא, אמר להו לא צריכיתו למיקבעא דהיא קבעה נפשה וכו', ואפילו ספק חשיכה ספק אינה חשיכה אין מעשרין את הודאי, ומאותה העת קבעתן השבת למעשר וכו', וכן מספק חשיכה לספק אינה חשיכה קבעה שבת עצמה לקידוש, ולא צריכו למידק אי חשיכה אי לא חשיכה למיקבעה, משום דהיא קבעה נפשה, הואיל וספק חשיכה ספק אינה חשיכה, פריסו מפה וקדישו ותיהדור לסעודתיכו וכו'.

ופי' הר"ן (שם) פוק חזי אי נגה יומא כלומר אם לילה הוא לגמרי, ומסתפקי אי מטא אכתי זמניה דיכלי למיקבעיה, ואמר להו לא

א] גרסינן בפרק ערבי פסחים (קה.) רב חנניא בר שלמיא ותלמידי דרב הוו יתבי בסעודתא וקאי עליהו רב המנונא סבא, אמרו ליה זיל חזי אי מקדיש יומא נפסיק וניקבעיה לשבתא, אמר להו לא צריכיתו שבתא קבעה נפשה, דאמר רב כשם שהשבת קובעת למעשר כך שבת קובעת לקידוש". סבור מינה כי היכי דקבעה לקידוש כך קבעה להבדלה², אמר להו רב עמרם הכי אמר רב לקידוש קובעת ולא להבדלה קובעת. והני מילי לענין מיפסק דלא מפסקינן אבל אתחולי לא מתחלינן, ומיפסק נמי לא אמרן אלא באכילה אבל בשתיה לא, ושתיה נמי לא אמרן אלא בחמרא ושיכרא אבל מיא לית לן בהי ע"כ.

וכתב רבינו הבית יוסף בטור או"ח (סי' רצט) דנראה מדברי רש"י, דהא דמפסיק לשתיה היינו בשלא היה קבוע אלא לשתיה, אבל אם היה קבוע לאכילה שאינו צריך להפסיק, שותה בתוך סעודתו ואינו צריך להפסיק משתיה. ומשמע מדברי רש"י דבין השמשות מותרים להתחיל באכילה וא"צ להפסיק בשתיה, דלא קבעה שבת

א. פרש"י הוו יתבי בסעודתא בערב שבת, והאריכו בה עד שחשיכה. ונפסיק בעקירת השלחן ונקבעה לסעודתינו לשם שבת, לא צריכיתו להפסיק בעקירת שלחן כדי להבדיל בין סעודת חול לסעודת שבת, שבת היא קבעתה מעצמה היא חשובה סעודת שבת ונבדלת מסעודת חול, ודי לכם בפריסת מפה וקידוש. כשם שקובעת למעשר אפילו אכילה עראי דשבת חשובה קבע למעשר, במסכת ביצה (לד:). כך קובעת לקידוש שאסור טעום עד שיקדש, אלמא משחשיכה היא חשובה סעודת שבת מאליה.

ב. פרש"י כך יציאתה קובעת להבדלה, שאם יושבים על השלחן וחשיכה במוצאי שבת, אסורין לאכול עד שיבדילו. ג. פרש"י והני מילי דלהבדלה אינה קובעת לאפסוקי סעודתא, אבל אתחולי לא מתחלינן משחשיכה עד שיבדילו. הני מילי דאין מפסיקין לאכילה, אבל לשתיה לאו דבר חשוב הוא ומפסקי. ולא אמרן דלא מתחלי אלא בחמרא ושיכרא, אבל מיא לית לן בה.

צריכיתו שבת היא דקבעה אנפשה, כלומר אין אתם צריכין להמתין שלא לקבוע היום עד שחשכה, דשבת קבעה אנפשה, כשיקדש היום אתם יכולין לקובעה ולקדש, כיון שהוא בין השמשות ע"כ ע"ש.

וכתב סמ"ג שהרי"ף מפרש שמועה זו בספק חשכה, אבל ודאי חשכה פורס מפה ומבדיל וגומר סעודתו, והרא"ש בפרק ערבי פסחים (סי' יב) כתב כן בשם בעל העיטור ודחה דבריו, והעלה דאפילו חשכה ודאי אינו מפסיק. והביא כל זה הב"י (שם) וכתב: אבל מהר"י קולון בשורש צ"ו פסק כדברי הרי"ף וסמ"ג ע"ש.

נמצינו למדין: לשיטת הרי"ף בספק חשכה אסור להתחיל לאכול, ואם התחילו אין מפסיקין, ובודאי חשכה מפסיקין גם להבדלה. ולהרא"ש גם בודאי חשכה אין צריכים להפסיק, וכתב הט"ז (שם סק"א) דלשיטה זו בספק חשכה מותר גם להתחיל, וכמו שהעתיק הרא"ש בשם הרז"ה. אבל המ"א וש"א כתבו דלענין התחלה לא פליגי וכו' ע"ס"ל דאסור, ומפרשים מ"ש בגמרא 'והני מילי לענין מיפסק דלא מפסקינן אבל אתחולי לא מתחלינן', דר"ל לענין מיפסק בלחוד הוא דשאני לן בין קידוש להבדלה, אבל לענין התחלה שווה הבדלה לקידוש, דלא מתחלינן כבר בספק חשכה [עפ"י מש"ז סק"א].

ג] כתב הרמב"ם בפ"ד מברכות (ה"ח) היו שותין ואמרו בואו ונברך ברכת המזון או בואו ונקדש קידוש היום, נאסר עליהם לשתות עד שיברכו או יקדשו, ואם רצו לחזור ולשתות קודם שיברכו או יקדשו, אף ע"פ שאינם רשאים, צריכים לחזור ולברך תחלה 'בואו פרי הגפן' ואח"כ ישתו, אבל אם אמרו 'בואו ונבדיל' אין צריכין לחזור ולברך. והשיג עליו הראב"ד וכתב א"א עירבובי דברים יש כאן, שהפסקת הקידוש אף ע"פ שלא אמרו 'בואו ונקדש', כיון שקדש היום חייב להפסיק, מה שאין כן בהבדלה שאע"פ שחשיכה אינו מפסיק, מ"מ אם אמר 'בואו ונבדיל' הא סליק נפשיה משתיה, ואסור למישתי בלא ברכה.

וכתב ה'כסף משנה' (שם) ודעת רבינו דכי אמרינן שבת קובעת לקידוש, היינו כשאמרו בואו ונקדש, וממילא דכי אמרינן אינה קובעת להבדלה, היינו אפילו אמרו בואו ונבדיל. והכא אכתי לא החשיך, ואמר להו [בסוגית הש"ס הנ"ל] דשבת קובעת עצמה לקידוש, דמכיון שאמרו 'הב ונקדש' איתסר להו למישתי, אף על גב דאכתי לא קדש היום, כשם שקובעת עצמה למעשר מספק חשכה. וכן מבואר בדברי הרי"ף והר"ן ז"ל, דהא דאמרינן 'כשם ששבת קובעת למעשר כך קובעת לקידוש' בספק חשיכה היא, והא דסבור דלהבדלה קובעת, היינו למימרא שאסור לשתות עוד כיון שאמרו הב

ד. והנה בביה"ל (ד"ה משתחשך) כתב וז"ל, לענין אם כבר התחיל לאכול מבע"י, בזה רבו דעות הראשונים המתירים בזה שלא להפסיק משחשכה, והם הרמב"ם והרא"ש והרז"ה וגם דעת הרי"ף [לפי מה שפירשו הר"ן והכריח ג"כ הגר"א שכן הוא דעתו] הוא כן, ולא נשאר לנו המחמירים בזה כ"א דעת הסמ"ג והעיטור, ולכן הזכיר המחבר דבריהם רק בשם י"א והדעה הראשונה בסתמא עכ"ל ע"ש. ופלא הוא בעיני שתלה דין זה שסתם השו"ע בדעת הרי"ף לשיטת הגר"א, אחר דהב"י העתיק מהסמ"ג דהרי"ף מהאוסרים, וגם הפמ"ג (מש"ז סק"א) כתב דלפי הר"ן אין הכרע לומר לרי"ף בוודאי חשיכה מפסיק בהבדלה ע"ש, מיהו הכ"מ (פ"ד מברכות ה"ח) הביא דברי הר"ן אלו וכתב בפשיטות דצריך להפסיק להרי"ף ע"ש, וע"כ דסמך על עדותו של הסמ"ג דהכי הוא סברת הרי"ף, ומה שסתם בשו"ע כסברת המתירים יבואר בפנים בס"ד.

לן ונבדיל, אבל לא לענין שיבדיל מבע"י דומיא דקידוש וכו' עכ"ל ע"ש.

הרי שמפרש בכוונת הרמב"ם, דמיירי בהיו שותין בתוך הסעודה, וכשיטת הרי"ף. ומינה דהראב"ד קאי בשיטת הרא"ש, דמיירי בחשכה ודאי, שהפסקת הקידוש אע"פ שלא אמרו בואו ונקדש, אבל הבדלה אינה קובעת להפסקה אא"כ אמרו בואו ונבדיל, והטעם דהוי היסח הדעת כמו הב' לן ונברין, וממילא אסור לחזור ולשתות בלא ברכה. אבל היכא דהיו שותין בלחוד שלא בתוך הסעודה, משמע דלכו"ע טעונים ברכה לאחר שנאסרו בשתיה, להראב"ד משחשכה ולהרמב"ם [כהרי"ף] מספק חשכה וכמבואר.

ד] אבל בב"י כתב ז"ל: ונראה הטעם [להרמב"ם הנ"ל] דבהבדלה, כיון דאם היו אוכלים לא היו צריכין להפסיק, אף על פי שצריכין להפסיק בששותים, מכל מקום לא חמיר כל כך כמו קידוש שאפילו אם היו אוכלים הם צריכין להפסיק, והלכך כי אמרו 'הב' לן ונבדיל' לא הוי הפסק כל כך שיצריכנו ברכה ע"ש. נראה שחזר בו ממ"ש בכ"מ, ומפרש לדברי הרמב"ם כפשוטו, שהיו שותין בלחוד וכשיטת הרא"ש.

ונראה דמפני דברי מהרי"ק שינה טעמו וחזר בו ממ"ש בכ"מ, שכן כתב בב"י וז"ל: ומהר"י קולון כתב בשורש צ"ו שטעמו של הרמב"ם משום, דלא מפרש

כהרי"ף ההיא דהבדלה אינה קובעת בספק חשכה דוקא, אלא מוקי לה אפילו בודאי חשכה, אבל להרי"ף פשיטא שאפילו בהבדלה צריך לחזור ולברך בורא פרי הגפן ע"ש, ולפ"ז הראב"ד קאי בשיטת הרי"ף, ולכך הצריך ברכה ודו"ק. ונראה שמזה הטעם סתם בשו"ע (ס"א) כסברת הרא"ש דהכי ס"ל גם להרמב"ם, וסברת הרי"ף כתב בשם י"א והיינו לאחר חזרה ממ"ש בכ"מ כנלע"ד.

ה] והנה ז"ל השו"ע בסי' רצ"ט (סעי' ב) היו שותים ואמרו בואו ונבדיל, אם רצו לחזור ולשתות קודם הבדלה א"צ לחזור ולברך, ויש מי שחולק בדבר. והשמיט תיבות 'אע"פ שאינן רשאים' שכתב הרמב"ם, משמע דמיירי שחוזרים לשתות בהיתר [ואולי לא ס"ל להקל כולי האי] וא"כ צריכים אנו לביאור באיזה אופן מיירי, ומי הוא היש מי שחולק ומה טעמו.

וזה יצא ראשונה הט"ז (סק"ג) וז"ל, קשה הא אפי' חזר ומברך, אסור לו לשתות מכח חיוב הבדלה, כיון שלא אכלו רק שותין, וצ"ל דזה מיירי בספק חשיכה, דס"ל לדיעה הראשונה שהוא הרמב"ם, שאפי' אם אומר בואו ונבדיל לא הוה הפסק וסילוק לענין הבדלה, אלא לענין קידוש מהני אמירה זו לספק חשיכה וכו', וכאן מיירי בהתחיל לשתות. ויש מי שחולק הוא הראב"ד, דס"ל דאמירת 'בואו ונבדיל' הוה הפסק על

ה. דהיינו היכא דהתחיל בהיתר גומר סעודתו וא"צ להפסיק גם בודאי חשכה, ולענין התחלה כתב הט"ז לסברא זו מותר בספק חשכה, ולשון השו"ע 'משחשך' לכאורה מסייע ליה. ברם המ"א וב"ח וש"א הסכימו דלענין התחלה לא פליגי, ולכ"ע אסור משחשך וה"ה להפסיק משתיה. וז"ל ביה"ל במסקנתו (ד"ה משחשך) דמעיקר הדין אין להקל בספק חשכה וכו', והא דהזכיר בשו"ע אין כונתו למעט ספק חשכה א"נ משום סיפא נקט דאפילו אם חשכה אין צריך להפסיק. והנה בסעודות גדולות של נשואין המנהג בכמה מקומות להקל ולישב בספק חשכה והב"ח מתמה ע"ז, ונראה שבמקום הדחק סומכין על הרו"ה. ואין למחות בידן [א"ר] ועוד ג"ל ליישב קצת מנהגן, דמפני שהוא רק חשש דרבנן והוא במקום מצוה נקטו לקולא כר' יוסי בשבת ל"ה דזמן בה"ש ידידה מאוחר מבה"ש דר' יהודה ע"ש.

התחלתו לשנות, וע"כ צריך לברך מחדש. והיינו בספק חשיכה, אבל בודאי חשיכה אסור אפי' לא אמר בואו ונבדיל, כיון שהגיע זמן ההבדלה.

ועי"ל דמיירי כאן באכלו תחלה ואח"כ שתו, וכ"ה ברמב"ם שכתב דין זה גם לענין הב לן ונכריך, וא"כ גם בודאי חשיכה מיירי כאן, ואין איסור לכ"ע מכח הבדלה, רק מצד היסח הדעת אם צריך לחזור ולברך בפה"ג, ובזה פליגי רמב"ם והראב"ד אי הוה אמירה זו היסח הדעת, וזה נראה עיקר עכ"ל.

[ו] הנה הפן הראשון שכתב, הוא כמבואר בב"י לשיטת הרמב"ם, וכן משמע מסתמות הלשון 'היו שותין' דבשתיה לחוד מיירי, אלא דהרמב"ם גם בחשכה ודאי, שחוזרים לשנות באיסור לא הצריך ברכה, והשו"ע הסכים לזה רק בספק חשכה שלא נאסר להם לשנות. והיש מי שחולק הוא הראב"ד, דאין חילוק לדידיה בין שותין באיסור או בהיתר, דטעמא משום סילוק ולא שייך להבדלה.

ובל זה לשיטת הט"ז שפי' לסברא

ראשונה (בס"א) שהיא דעת הרא"ש, דבספק חשכה אין איסור כלל להתחיל לאכול ולשתות, אבל לסברת המ"א וסייעתו דלהתחיל אסור לכו"ע בספק חשכה, א"כ בשתיה צריך להפסיק, ולא מיקרי שותין בהיתר.

וע"כ פירש המ"א (סק"ה) בכוונת השו"ע על הדרך שכתב בכ"מ, דמיירי כשיושבים ואוכלים שאפי' אמרו א"צ לחזור ולברך, והיש מי שחולק הוא הראב"ד שסובר אף על גב דא"צ להפסיק, כיון שאמרו בואו ונבדיל סליקו נפשיהו משתיה ובעי ברוכי, אבל כשיושבים ושותים לכ"ע בעי ברוכי, וכמ"ש בס"י רע"א ס"ה.

וזוהו כפירוש שני שכתב הט"ז דחשיב ליה לעיקר, ונראה שטעמו משום דלפי' ראשון צריך לאוקמי דוקא בספק חשכה, ובלשון השו"ע אין משמעות לחלק בזה, ומ"מ גם לתירוץ זה לא יתיישב כ"כ לשון השו"ע, שכתב 'היו שותין' ולא הזכיר תוך אכילה, וכבר העיר מזה הפמ"ג (מש"ז ססק"ג) ע"ש.



1. וסיים המ"א אבל א"ל דהיש מי שחולק הוא הי"א בס"א דס"ל דצריך להפסיק כמ"ש ב"י בשם מהרי"ק, דא"כ לא הל"ל ויש מי שחולק וגם הל"ל דמיירי בודאי חשכה ע"כ. ור"ל דא"כ הו"ל למימר וי"א כמו בסעי' א' ולא בלשון יחיד, וגם דסברת מהרי"ק לא תיכון אלא בודאי חשכה ובשו"ע לא חילק בזה, וע"כ היא סברת הראב"ד דחשיב לאמירת 'בואו ונבדיל' כסילוק והיסח הדעת. אבל הגר"א בביאוריו כתב איפכא דיש מ' הוא מהרי"ק שפ' כמ"ג ובע"ה, והוא י"א דס"א דלא כמ"א ע"ש. ונראה שטעמו משום דכן משמע מב"י, ולעניין קושיות המ"א, לענ"ד י"ל קושיא ראשונה כיון דלא מפורש כן בדברי הרי"ף כתבה בשם יחיד המהרי"ק, ולקושיא שניה י"ל דנכלל במ"ש ויש מי שחולק ודו"ק. ולענין הלכה אין ג"מ בזה כמ"ש ביה"ל (ד"ה ויש) דלא מיבעיא לטעם הגר"א כבר כתב הרמ"א מקודם דהמנהג כסברא הראשונה נוכ"ה לדעת השו"ע שכתבה בסתם, ואפילו לטעם הט"ז ומ"א הלא המחבר נקט לדעת הרמב"ם דהוא דעה הראשונה בסתמא, ובלא"ה ספק ברכות להקל ע"ש.

הרב ערן כברה

ראש כולל בטחה המרכזי

בדיני שמיטת כספים ופרוזבול

שחשיכה, מותר לומר לישראל חבירו לעשות לו מלאכה, עכ"ל. וכתב ה"פסקי תשובות" (אות מ"ג) דלכן גם בקיבל עליו שבת ע"י תפילת ערבית מבעוד יום ואפילו בציבור, ובקהל אשר כולם מקבלים שם שבת, רשאי לומר לישראל חבירו אשר משתייך לקהל אחר ועדיין לא קיבל שבת, לעשות לו מלאכה, עיי"ש.

(ב) ואין להקשות דלכאורה היאך הוי מצי למנות שליח שיכתוב עבורו פרוזבול אחר דכבר קיבל שבת, הרי אמרינן בכל דוכתין (קידושין כג:): דכל מידי דלא מצי עביד, לא מצי לשוויי שליח. שהרי מצינו למימר שפיר דעד כאן לא איתמר האי כללא רק במילתא דהמשלח הוי מופקע לגמרי מהעשיה מצד המעשה עצמו, אבל אם אינו מופקע מצד המעשה עצמו, אף שאינו יכול בפועל לעשות את המעשה מצד חסרון צדדי, אי הכי שפיר הוי מצי לשוויי שליח, ונפק"מ לדינא בנידון דידן שהמלוה יכול לעשות פרוזבול על חובותיו מצד הלכות פרוזבול, וכל החסרון שאינו יכול לעשות פרוזבול בפועל הוי רק מצד הלכות שבת דאסור לו לכתוב בזמן התוספת יו"ט, ולפיכך אינו

סימן א' - בענין האם שביעית משמטת מזמן תוספת יו"ט דראש השנה השמינית

ענף א' - בענין באדם שקיבל תוספת של ראש השנה ונוכר שלא פרוזבול על חובותיו

(א) הנה מצינו בשו"ע (חו"מ סימן ס"ז סעיף ל') דכתב אין שביעית משמטת כספים אלא בסופה, לפיכך המלוה את חבירו בשביעית עצמה, גובה חובו כל השנה בבית דין, וכשתשקע חמה בליל ראש השנה של מוצאי שביעית אבד החוב, עכ"ל. והרי מבואר מדבריו דשביעית משמטת את החובות בזמן שקיעת החמה, והשתא לפי"ז יש להסתפק היאך הדין במלוה שקיבל תוספת יו"ט בערב ראש השנה של השנה השמינית, ושוב נזכר שלא עשה פרוזבול על חובותיו, האם הוי השביעית משמטת או לאו, והיינו דאי נימא דאין שביעית משמטתו כבר מזמן התוספת יו"ט, א"כ נראה שפיר דהוי מצי למנות שליח לכתוב לו פרוזבול או למסור חובותיו בפני בית דין, וכהא דמצינו בשו"ע (או"ח סימן רס"ג סעיף י"ז) דכתב דיש אומרים שמי שקבל עליו שבת קודם

א. ואולם נראה לעניות דעתי דלעולם אין הלוח עצמו יכול למסור חובותיו בפני בית דין, וכהא דאיתא בגמ' בשבת (קג.) דהוי נפקא לן מדכתיב "ממצוא חפצך, ודבר דבר", חפצך אסורים, חפצי שמים מותרין. ותניא, חשבונות שעתידין להיות אסור לחשבן בשבת, עיי"ש. וכן הוא בשו"ע (או"ח סימן ש"ו סעיף ו') דכתב דחפצי שמים מותר לדבר בהם, כגון, חשבונות של מצוה, ולפסוק צדקה, ולפקח על עסקי רבים, ולשדך התינוק ליארס וללמדו ספר או אומנות, עכ"ל. והרי מבואר דלא התירו לדבר בשבת רק בצורכי מצוה בלבד, ולפי"ז נראה דפרוזבול דאינו מצוה אלא רק תקנה בלבד, א"כ אין היתר למסור חובותיו בזמן בין השמשות, וצריך עיון, ועוד ראה בדבריינו לקמן (ענף ו' אות א') בזה, ואכמ"ל.

בכלל כל מילתא דלא מצי עביד, לא מצי לשוויי שליח, ודו"ק.

ג) תדע, דהנה מצינו בספר "תורת זרעים" (שביעית פרק י' משנה ב') דכתב לבאר דברי ה"ירושלמי" (שביעית פרק י' הלכה א') בהא דאמרינן במתני' שם, השוחט את הפרה וחילקה בראש השנה של השנה השמינית, אם היה החודש מעובר משמט, פירוש, שאם חודש אלול היה מעובר, א"כ נמצא דיום הראשון של ראש השנה - הוא יום שלושים באלול של שביעית, והרי השביעית משמטת את החוב של הבשר, דהשביעית משמטת בסופה. והקשה ה"ירושלמי" שם, והרי אין ראוי לתובעו בראש השנה. ומשני רבי בא בשם ר' זעירא, כיון שראוי להאמינו, כמי שראוי לתובעו וליתן לו מעות, והואיל ולא נתן נעשית מלוה - ומשמטת, עיי"ש. והרי מבואר דהוקשה ל"ירושלמי" מה הטעם דאם היה חודש אלול מעובר הוי שביעית

משמטתו, הרי אין החוב ראוי לנגישה מחמת איסור יו"ט, ואי הכי אין שביעית משמטתו מחמת דאין שביעית משמטת רק חוב העומד לנגישה בלבד. ומשנינן, כיון שראוי להאמינו וכו', וע"ז כתב ה"תורת זרעים" לבאר דכיון דמצד איסור יו"ט אסור לתבוע את החוב, אלא ראוי להאמינו שישלם לו אחר כך, א"כ הרי זה כמי שראוי לתובעו וליתן לו מעות, משום דהחוב בעצם הוי בר תביעה ונגישה אף ביו"ט עצמו, אלא רק דאיסור יו"ט הוי מעכב את התביעה והנגישה, והלכך שפיר הרי זה בכלל "לא יגוש" דהוי שביעית משמטתו, עיי"ש. והרי חזינן מינה דכיון דכל מה שאינו יכול לתבוע את החוב בראש השנה, אי"ז מצד עצם החוב דאין ראוי לתובעו באותה שעה, אלא רק מצד דיני יו"ט - דאי"ז מגדרי החוב הוא, הלכך שפיר הוי החוב בכלל "לא יגוש" דהדין דשביעית משמטתו, ודו"ק.

ב. א) וכן מצינו ב"מנחת חינוך" (מצוה תע"ז אות י"ד) דכתב ה'מגיה' (אות כ"א) לאתויי דבספר "אהל משה" (חלק ב' סימן ל"א) הקשה דלכאורה היאך שביעית משמטת בזמן הזה דחייבין להוסיף מחול על הקודש, וזמן ההשמטת כספים הוי בזמן צאת השנה, והרי אז נפקע השעבוד משום גזירת חז"ל דאין לוין ופורעין ביו"ט (שבת קמח:), דבכהאי גוונא לא קרינן ביה "לא יגוש", ואין השביעית משמטתו.

ב) ואולם מצינו ב"גידולי תרומה" (שער מ"ה סוף אות י"ג) דכתב לאתויי הא דתנן השוחט את הפרה וחילקה בראש השנה, אם היה החודש מעובר משמט, ואם לאו אינו משמט. וכתב עלה רבינו שמשון ז"ל דבפרק שואל (קמח:) פליגי בהלואת יום טוב, רב יוסף אמר, לא נתנה ליתבע. רבא אמר, נתנה ליתבע. ודייק מינה, אי אמרת בשלמא נתנה ליתבע, משום הכי משמט, דקרינא ביה "לא יגוש", אלא אי אמרת לא ניתנה ליתבע אמאי משמט. ומשני, שאני התם דאיגלאי מילתא למפרע דחול הוא. ותימא דמשמע דלמאן דאמר דניתנה ליתבע אתי שפיר, אמאי - והא על כרחין לא פליגי אלא לאחר יום טוב כדמוכח התם, אבל ביום טוב כולו מודו דלא ניתנה ליתבע ולא קרינא ביה "לא יגוש" בשביעית, דמאי דקרינא ביה "לא יגוש" אחר כך אין מועיל, מידי דהוה אמלוה לחברו לעשר שנים דפ"ק דמכות, עכ"ד.

ג) ובעניתי יראה לתרץ זו התמיהה בחילוק מבואר, דכי אמרינן דהיכא דלא קרינא בו "לא יגוש" אינה משמטת, היינו דוקא בשאינו יכול לנגוש מצד עצמו של חוב או המלוה, כגון לעשר שנים, שמרצון המלוה אין כאן שום חוב אלא בהגיע הזמן, ודומה לו שכר שכיר והקפת החנות, שבכל אלו מעיקרא הוא מותר שלא ישועבד החייב על הפירעון עד אותו הגבול, ולפיכך כשקדמה לו השביעית אינה משמטתו, דלא שייך ביה "לא יגוש", אבל כאן ביו"ט מה שאינו יכול לנגוש הוא ממונע אחר מחוץ, דהיינו איסור היו"ט, דאילו מצד המוכר עצמו, וכפי עצם החוב במקומו עומד, והיה חפץ לגבות מיד, אי לאו משום הורמנותא דמלכא, הלכך שפיר קרינא ביה "לא יגוש", וכן הוא בחידושי החת"ס (גיטין לז:) בד"ה אם היה החודש מעובר, ואכמ"ל, עיי"ש.

הדעת של עניות דעתי סובלן, דלמה גזר תענית בחנם משעת כניסת שמיני עצרת שהוא מבעוד יום, ובאמת סברא שבנה הרב ז"ל אין לה קיום כלל ועיקר, דודאי מי שמוסיף מחול על הקודש הוא עושה עפ"י ציווי תורתנו, כבר חלף והלך ממנו חובת היום מה שהיה עליו קודם זה, והו"ל כמו בלילה ומחר ממש, ומאן יהיב לן משופרי שופרי ואכלינן באותה שעה בסוכה, רק שאין מברכין ליישב בסוכה, [א"ה, והיינו דאין איסור ליישב בסוכה בשמיני עצרת בגוונא דפוסל אותה, ודו"ק], כן נראה לעניות דעתי ברור, עיי"ש.

ג) והרי מבואר מדברי רבותינו האחרונים ז"ל דפליגי בדין אכילה בסוכה בליל שמיני עצרת מבעוד יום, ושורש מחלוקתן הוא תלי בגדר דין תוספת שבת ויום טוב, האם דין תוספת שבת ויום טוב הוא חלה רק בדברים השייכים לענין קדושת שבת ויום טוב, ואיסור מלאכה בו, ולפיכך הוא מצי לקדש מבעוד יום אחר שקיבל תוספת שבת ויום טוב, או דלמא לעולם ע"י ציווי התורה בדין תוספת נתגלה לנו דכבר חלף הלך כל דיני היום הקודם, ודינו כמו לילה לכל העניינים, אף שבמציאות אכתי יום הוא, [ועוד ראה בספרי "משחת קודש" (חלק א' - עמ' קל"ח) בענין הדלקת נר חנוכה בערב שבת, בהא דנתבאר בדברינו באורך בזה, ואכמ"ל].

ד) והשתא לפי"ז נמצא דדעת המהרש"ל דגדר דין תוספת שבת ויום טוב דהוי חלה רק בדברים השייכים קדושת שבת ויו"ט, ואיסור מלאכה בו, אבל לאו דחשיב כאילו חלף הלך היום הקודם, וכמאן דאתי יום שבת ויו"ט ממש דמי, אלא הו"ל ערב שבת ויו"ט דחלין בו דיני קדושת שבת ויום טוב בלבד, והלכך שפיר סבר המהרש"ל דצריך לברך על מצות סוכה אף אחר דקיבל

ד) ועפ"י נראה דהוא הדין בנידון דידן, דאף דהמלוה אינו יכול לכתוב פרוזבול על חובותיו או למסור חובותיו בפני בית דין בזמן התוספת יו"ט, מכל מקום שפיר הוי מצי למנות שליח על כך, ואי"ז בכלל כל מילתא דלא מצי עביד, לא מצי לשויי שליח, שהרי לעולם אינו מופקע מכתבת הפרוזבול מצד הלכות פרוזבול, אלא רק מצד הלכות שבת דהוי אסור בכתיבה באותה, ושפיר הוי מצי למנות שליח לכתבת פרוזבול או למסירת חובותיו בפני בית דין.

ענף ב' - בענין פלוגת רבותינו האחרונים ז"ל בגדר תוספת שביעית

א) והשתא לפי"ז יש לדון האם מצות תוספת יו"ט הוי חלה רק לענייני יו"ט או דלמא הוי כיום הבא לכל הלכותיו. ונראה לומר בהקדם הא דמצינו בדברי הט"ז (או"ח סימן תרס"ח ס"ק א') דכתב לאתויי תשובת המהרש"ל (סימן ס"ח) דראה הג"ה בשם מהר"ר טעביל שלא היה אוכל בכניסת יום שמיני עצרת עד הלילה, דא"כ היה צריך לברך ליישב בסוכה, כיון דעדיין יום הוא וכו'. וכתב המהרש"ל לחזק דבריו, דאין לומר דכיון דמוסיף מחול על הקודש, הוי חשיב דחלף עבר היום ההוא, דהא נהי דמוסיפין בתפילה, וכדאשכחן בגמ' בברכות (כז:): דרב צלי של שבת בערב שבת, אבל מכל מקום לאו לשויי לילה איתמר, שהרי קריאת שמע של ערבית היה אומר בעונתה, עד כאן דברי המהרש"ל שם.

ב) וכתב הט"ז להשיג דאף שאין משיבין את הארי לאחר מותו, וקל וחומר בשועל כמוני, [א"ה, וראה בגמ' בב"ק (ק"ז). דאמר ליה רבי יוחנן לרבי שמעון בן לקיש, ארי שאמרת נעשה שועל, עיי"ש], מכל מקום אחווה דעתי, שדברי הרב תמוהין מאד, ואין

חמה בליל ראש השנה של מוצאי שביעית - אבד החוב, עכ"ל. והרי מבואר מדבריו דאין השביעית משמטת רק בזמן שקיעת החמה בלבד.

(ב) והנה מצינו בדברי הר"ן (ביצה טז:) בד"ה דאכלו ושתו עד שחשיכה, דכתב

דכל דין תוספת שבת הוא בזמן שאינו נזהר בו מן הספק, דאם לא כן לא היתה התורה צריכה להזהיר על תוספת שבת, והיינו למאן דסבר דספק דאורייתא לחומרא מן התורה, [א"ה, וכן היא דעת הר"ן בהדיא (קידושין טו:)] בד"ה גרסינן, דסבר דאזלינן בספיקא דאורייתא לחומרא מן התורה], עיי"ש. והרי מבואר מדבריו דלמאן דסבר דספק דאורייתא לחומרא מן התורה, א"כ לא הוצרכה תורה לצוות לפרוש ממלאכה בזמן שיש בו ספק שמא כבר נכנסה שבת, שהרי בלאו הכי צריך לפרוש ממלאכה מחמת הספק שמא כבר נכנסה שבת, שהרי ספק דאורייתא לחומרא מן התורה, וממאי דחזינן דבכל זאת ציוותה תורה על זמן תוספת שבת, א"כ על כרחין למימר דמצות התורה היא על זמן שאינו פורש ממלאכה מחמת הספק שמא נכנסה כבר שבת, דהיינו בזמן דאכתי ודאי לא נכנסה שבת.

(ג) והשתא לפי"ז נראה דכיון דצריך לקבל תוספת שבת קודם השקיעה, שהרי בזמן השקיעה בלאו הכי הוי אסור בעשיית מלאכה מחמת דספק דאורייתא לחומרא מהתורה, ואפילו הכי כתב השו"ע דאין השביעית משמטת רק משתקע החמה, א"כ שמע מינה דאין השביעית משמטת בזמן התוספת יו"ט כלל ועיקר, ודו"ק.

(ד) ואולם שוב חושבני לדחות למאי דראיתי בשו"ת יחיה דעת (חלק ב' סימן ע"ב) דכתב לאתויי דברי הרמב"ם (פרק ב' מהלכות שביתת עשור הלכה י') דכתב דבת

על עצמו תוספת דשמיני עצרת, מה שאי"כ דעת הט"ז דגדר דין תוספת שבת ויו"ט הוי דחלף הלך היום הקודם, והו"ל כמאן דאתי יום שבת ויו"ט ממש, הלכך שפיר סבר הט"ז דאין צריך לברך על מצות סוכה אחר דקיבל על עצמו תוספת דשמיני עצרת.

(ה) ועפי"ז נראה לעניות דעתי לומר בנידון דידן, האם השביעית משמטת את החובות בזמן תוספת יו"ט או לאו, דהוי תלי וקאי בפלוגתא רבותינו האחרונים ז"ל בדין תוספת שבת ויו"ט, דלדעת המהרש"ל דסבר דגדר דין תוספת שבת ויום טוב הוי דרק חלה קדושת שבת ויו"ט על זמן התוספת בלבד, אבל לאו דחשיב כאילו חלף הלך היום הקודם, וכמאן דאתי יום שבת ויו"ט ממש, אלא הו"ל ערב שבת ויו"ט דחלין בו דיני קדושת שבת ויום טוב בלבד, א"כ לפי"ז יוצא בדעתו דסבר דלעולם אין החובות נשמטין בזמן התוספת יו"ט אלא רק בשקיעת החמה בלבד, ושפיר הוי מצי לצוות לישראל שיכתוב עבורו פרוזבול על חובותיו, או שימסור חובותיו בפני בית דין, מה שאי"כ לדעת הט"ז דגדר דין תוספת שבת ויו"ט הוי דחלף הלך היום הקודם, והו"ל כמאן דאתי יום שבת ויו"ט ממש, אי הכי נראה בדעתו דסבר דכבר בזמן התוספת יו"ט הוי נשמטין החובות, ולא מצי לצוות ישראל לכתוב פרוזבול על חובותיו, או שימסור חובותיו בפני בית דין.

ענף ג' - בבירור דעת השו"ע האם השביעית משמטת כבר בזמן תוספת יום טוב

(א) ונראה לעניות דעתי להוכיח בדעת השו"ע דסבר כדעת המהרש"ל דאין החובות נשמטין בזמן תוספת שבת, שהרי מצינו בשו"ע (סעיף ל') דכתב וכשתשקע

רצה לעשות ממנו מקצת - עושה, ובלבד שיוסיף איזה זמן שיהיה ודאי יום מחול על הקודש, עכ"ל. והרי מבואר מדבריו דדין תוספת שבת הוי בזמן דאכתי הוי יום גמור, [ואפשר דטעמו משום דאכתי אסור לעשות מלאכה בבין השמשות מדרבנן, ולפיכך צריך לקיים מצות תוספת בזמן דהוי מותר במלאכה אפילו מדרבנן, וצ"ע], והדר שמע מינה בדעתו דסבר דלעולם אין השביעית משמטת בזמן תוספת שביעית.

ענף ד' - מברר האם מצי המלוה לעשות התרת נדרים על התוספת יו"ט כדי שיהא בידו לכתוב פרוזבול

(א) ועוד נראה לומר, דאפילו אי נימא כדעת הט"ז דנראה מדעתו דהחובות נשמטין כבר בזמן התוספת יום טוב, מכל מקום אכתי מצינו למימר בהקדם הא דראיתי בספר "שבות יצחק" (חלק ד' פרק ט"ו אות ה') דכתב לאתויי ממרן הגרי"ש אלישיב זצוק"ל דאמר דלמאי דנתבאר בדברי ה"לבוש" (או"ח סימן רס"ג סעיף י"ז) דקבלת תוספת שבת הוי מדין נדר הוא, א"כ אם קיבל עליו תוספת שבת ונזכר שלא התפלל מנחה, קם דינא דשפיר מהני להשאל על קבלתו, ואית ליה פתח מעליא דאם היה זוכר שלא התפלל מנחה, או שהיה יודע הדין דאסור לו להתפלל מנחה אחר שקיבל תוספת שבת, אי הכי ודאי שלא היה מקבל על עצמו תוספת שבת, ואף דמבואר בדברי ה"אליה רבה" (שם ס"ק ל"ח) דלא בריא ליה האי מילתא האם הוי מהני התרה לקבלת תוספת שבת, מכל מקום לצורך תפילת מנחה שפיר מצי לסמוך דמהני התרה לקבלת תוספת שבת, עיי"ש. והרי מבואר בדעתו דסבר דכל דשכח להתפלל מנחה קודם קבלת שבת, הוי מצי להשאל על קבלתו, והיינו לדעת ה"לבוש" דסבר דקבלת שבת הוי מדין נדר הוא, ולפי"ז

שתיים עשרה שנה ויום אחד, ובן שלש עשרה שנה ויום אחד שהביאו שערות, הרי הם כגדולים לכל המצוות, ומתענים ומשלימים מן התורה, אבל אם לא הביאו שתי שערות, עדיין קטנים הם, ואינם משלימים התענית אלא מדברי סופרים, עכ"ל. ולכאורה תיקשי שהרי אף אם לא הביאו שתי שערות אכתי יש לחוש שמא הביאו שערות ונשרו, כיון שבאו לכלל שנים, והוי ספק של תורה. וראיתי בשו"ת דרכי שלום (סימן ח') דכתב דהרמב"ם אוזיל לשיטתו דסובר (פרק ט' מהלכות טומאת מת הלכה י"ב) דספיקא דאורייתא לחומרא אינו אלא מדרבנן, ונראה דאף השו"ע (או"ח סימן תרט"ז סעיף ב') שהעתיק לשון הרמב"ם בזה סבר נמי דספק דאורייתא לחומרא הוי רק מדרבנן בלבד. עיי"ש. וכן כתב ה"תבואות שור" (יו"ד סימן ט"ז ס"ק י"ג) בדעת השו"ע כן, עיי"ש. והרי מבואר מדבריו בדעת השו"ע דסבר לדינא כדעת הרמב"ם דספק דאורייתא לחומרא מדרבנן בלבד, ולפי"ז שפיר הוי מצי לקבל תוספת שבת בזמן בין השמשות, שהרי אינו מחוייב לפרוש ממלאכה רק מדרבנן בלבד, ונמצא דאין ראייה בדעת השו"ע דסבר דאין השביעית משמטת כבר בזמן תוספת יום טוב.

(ה) ואולם למעשה מצינו בשו"ע (או"ח סימן רס"א סעיף ב') דכתב דיש אומרים שצריך להוסיף מחול על הקודש, וזמן תוספת זה הוא מתחילת השקיעה שאין השמש נראית על הארץ עד זמן בין השמשות, [ופירש ה"משנה ברורה" (ס"ק כ')] שם, הוא דעת רבינו תם וסייעתו דס"ל דשתי שקיעות הן, מתחילה נכסית החמה מעינינו ושוקעת, והוא הנקרא תחילת השקיעה, ושוהה כדי ג' מילין ורביע מיל, ועדיין יום הוא, עכ"ל], והזמן הזה שהוא ג' מילין ורביע, רצה לעשותו כולו תוספת - עושה,

שלא קיים מצוה מסויימת הוי חשיב קבלה בטעות, ואינו צריך אפילו להשאל על קבלתו, לפיכך סבר הגר"ש אלישיב זצ"ל דהוי מצי להשאל על קבלתו לצורך תפילת מנחה, והיינו בצירוף דעת הט"ז דסבר דבכהאי גוונא הוי חשיב קבלה בטעות דאין צריך להשאל על קבלתו כלל ועיקר.

(ג) והשתא לפי"ז נראה לומר בנידון דידן, דלעולם לא הוי מצי להשאל על קבלתו לצורך כתיבת פרוזבול, ואי נמי דלית לן למימר דהוי חשיב קבלתו בכלל קבלה בטעות, משום דעד כאן לא אמרינן הני היתרים לבטל קבלתו דוקא לצורך קיום מצוה, מה שאי"כ בכתיבת פרוזבול דאי"ז בכלל קיום מצוה כלל ועיקר, אלא הוי רק תקנה שהתקין הלל הזקן לצורך העשירים או העניים, וכהא דאיתא בגמ' בגיטין (לו:): דשיילינן, מאי פרוסבול. אמר רב חסדא, פרוס, [ופירש"י שם, תקנה, עכ"ל], בולי ובוטי, [ופירש"י שם, עשירים ועניים, עשירים שלא יפסידו, ועניים שלא ינעלו דלת בפניהם, עכ"ל], בולי אלו עשירים, דכתיב "ושברתי את גאון עוזכם", ותני רב יוסף, אלו בולאות שביהודה. בוטי אלו העניים, דכתיב "העבט תעביטנו", עיי"ש. והרי מבואר דלעולם פרוזבול הוי רק בכלל תקנה בלבד, ולאפוקי דאינו מקיים מצוה בכתיבת פרוזבול, ולפיכך לא מצי להשאל על קבלת התוספת שבת, אי לאו דנימא דהתירו רבינו זצ"ל להשאל אף במקום הפסד דהוי חשיב צורך מצוה קצת, וצ"ע.

ענף ה' - האם השביעית משמטת בשקיעה של השנה השביעית או בצאת המוכבים של השנה השמינית

(א) והנה שוב ראיתי בספר "ילקוט יוסף" (קיצור שו"ע - חו"מ סימן ס"ז סעיף

נראה דהוא הדין דהוי מצי להשאל על הקבלת תוספת שבת לצורך כתיבת פרוזבול קודם השנה השמינית.

(ב) ואולם שוב חושבני לדחות למאי דמבואר מדברי ה"שבות יצחק" דמרן הגר"ש אלישיב זצ"ל חשש לדעת ה"אליה רבה" דלא ברירא ליה מילתא דהוי מהני התרה לקבלת תוספת שבת, ומכל מקום מסיק לדינא דלצורך תפילת מנחה שפיר מצי לסמוך על ה"לבוש" דהוי מהני התרה לקבלת תוספת שבת, ונראה לעניות דעתי לבאר כוונתו בכ' אופנים מה הטעם דלצורך תפילת מנחה הוי מצי לסמוך דמהני התרה לקבלת תוספת שבת: (א) אפשר לבאר הטעם משום דבקיום מצוה הוי מצי לסמוך בדיעבד על ה"לבוש" דקבלת שבת הוי מדין נדר. (ב) ועוד אפשר לבאר הטעם משום דמצינו בדברי הט"ז (או"ח סימן ת"ר ס"ק ב') דכתב דציבור שלא היה באפשרותם לתקוע בשופר ביום שישי שחל בו ראש השנה, ולאחר שכבר קדשו היום בתפילת ערבית מבעוד יום הגיע אליהם השופר, א"כ יתקעו בשופר בלא ברכה, כיון דאילו היו יודעים שיוכלו אחר כך לקיים המצוה של חובת היום, לא היו מקבלין שבת, והו"ל כהא דמבואר בשו"ע (או"ח סימן רס"ג סעיף י"ד) דקבלה בטעות לענין יום המעונן דאינה קבלה, עכ"ד. וראיתי ב"פסקי תשובות" (סימן רס"א אות ט') דכתב דלפי"ז הוא הדין לענין ברית מילה שחל יום השמיני בערב שבת, ולא מלוהו עד לאחר קבלת שבת, וכן הדין אם לא הניח תפילין, או לא נטל ד' מינים בסוכות, או לא קרא המגילה, או שכח לספור ספירת העומר, וקידש היום ע"י קבלת שבת בתפילה, ואכתי הוי קודם השקיעה, ויעשה כל מצוות הללו בלא ברכה, עיי"ש. והשתא לפי"ז כיון דמצינו בדברי הט"ז דכל דקיבל שבת ונזכר

ג) וכן נראה לומר מסברא דשביעית משמטת בסופה דהיינו ברגע האחרון של היום בשנה השביעית, ולאפוקי דאין השביעית משמטת בתחילת הלילה של השנה השמינית, שהרי כיון דמצות שמיטת כספים הוי מדיני השנה השביעית, אי הכי מסתבר דהוי משמטת בשביעית עצמה מבעוד יום, ולאפוקי דאינה משמטת בלילה בזמן דכבר נגמרה השביעית.

ד) ואולם שוב חושבני לאתוי קצת ראייה דהשמטת החובות הוי רק בליל השנה השמינית, והוא למאי דמצינו בשו"ע דהעתיק דברי הרמב"ם (פרק ט' מהלכות שמיטה ויובל הלכה ד') דכתב דאין שביעית משמטת אלא בסופה, לפיכך הלוח את חבירו בשביעית, גובה חובו כל השנה, וכשתשקע חמה בליל ראש השנה של מוצאי שביעית אבד החוב, עכ"ל. ולפי"ז נראה דמדקא נקיט הרמב"ם "וכשתשקע חמה בליל ראש השנה", משמע קצת מיתור הלשון דרצונו לומר דהשביעית משמטת בסוף השקיעה, והיינו בליל ראש השנה, וצ"ע.

ה) והנה שוב אתא לידן ספר "ילקוט יוסף" (שביעית פרק כ"ד סעיף מ"א) דכתב ב"מקורות ההלכה" לאתויי דברי ה"מנחת חינוך" (סימן תע"ז אות י"ד) דכתב דאם הלוח לו בבין השמשות משמט, מספיקא דאיסורא וגם ספיקא דממונא וכו', עיי"ש. ולפי"ז נראה דאף לא תועיל מסירת מילי בבין השמשות, אבל באמת מבואר בחי' הריטב"א והרמב"ן (מכות ג:) בדין המלוה את חבירו לעשר שנים, דאף דישנן בתלמוד ב' לישני האם שביעית משמטת או לאו, מכל מקום נקטינן לדינא דאין שביעית משמטת, כיון דשביעית בזמן הזה מדרבנן, עכ"ד. והכי נמי להא דמיא דאם מסר מילי בבין השמשות מהני דספק דרבנן לקולא, וכן הוא הדין אם

מ"א) דכתב דמי ששכח לעשות פרוזבול בסוף שנת השמיטה, ונזכר בערב ראש השנה לאחר השקיעה בזמן בין השמשות של ליל ראש השנה, יאמר בפני שני עדים את נוסח הפרוזבול, וימסור את כל חובותיו לבית דין בפני שני עדים, ובכך יהיה רשאי לגבות את חובותיו לאחר מכן, [ואין אומרים שכיון שבין השמשות הוא ספק לילה אוקי ממונא בחזקת מריה], עכ"ל. והרי מבואר מדבריו דסבר לדינא שהשביעית משמטת רק בצאת הכוכבים, ולאפוקי דאין השביעית משמטת כבר בתחילת השקיעה.

ב) ולכאורה צריך ביאור הרי מבואר בהדיא בדברי השו"ע (שם סעיף ל') שכבר מזמן שקיעת החמה הוי שביעית משמטת את החובות. ואין לומר דהו"ל כהא דמצינו בשו"ע (או"ח סימן תרע"ב סעיף א') דכתב דאין מדליקין נר חנוכה קודם שתשקע החמה אלא עם סוף שקיעתה, לא מאחרים ולא מקדימים, עכ"ל. וכתב ה"משנה ברורה" (ס"ק א') היינו צאת הכוכבים שאז העם עוברין ושכין ורואין בביתו ואיכא פרסומי ניסא. והנה המחבר סתם כדעת ה"טור" וסייעתו דס"ל דמה שאמר הגמ' דזמן הדלקת נר חנוכה הוא משתשקע החמה, היינו סוף שקיעה, אבל באמת יש הרבה ראשונים דס"ל דכוונת הגמ' על תחילת שקיעה שניה, והוא בערך רבע שעה מקודם, עיי"ש. והשתא לפי"ז אפשר לומר דהוא הדין בנידון דידן, דהא דכתב השו"ע דהשביעית משמטת משתשקע החמה, היינו זמן צאת הכוכבים דהו"ל סוף השקיעה. שהרי שאני נר חנוכה דנתבאר בהדיא בדעת השו"ע דזמן המצוה הוי בצאת הכוכבים, וא"כ מהיכא אית לן למימר דהוא הדין בכל דוכתין דכתב השו"ע דהזמן בשקיעת החמה, המכוון לצאת הכוכבים דהוי סוף זמן השקיעה.

הלוח לו בבין השמשות, ובנידון דידן הוי עדיף טפי דכבר נתחייב לו בודאי, וספק אם שביעית משמטתו כשמסר מילי בבין השמשות, והו"ל ברי בחיוב וספק בפרעון, וכן הוא בשו"ת יביע אומר (חלק ה' סימן ג') באורך בזה, עיי"ש.

(ו) והרי מבואר מדבריו דאף דמצינו ב"מנחת חינוך" (שם) דכתב דאם הלוח לו בבין השמשות גם כן משמט בלילה מספיקא דאיסורא וגם ספיקא דממון, עכ"ל. והיינו דרצונו לומר, דאף דבהלוח לו בבין השמשות של מוצאי שביעית דאפשר דהוי חשיב לילה, ונמצא דהלוח לו בשנה השמינית, דאין שביעית משמטתו, מכל מקום אמרינן מחמת ב' טעמים דשביעית משמטתו: (א) מחמת דהוי ספיקא דאיסורא, כלומר דהוי ספק דאורייתא דהמלוה עובר ב"לא יגוש" בתביעת ההלוואה. (ב) ומחמת דהוי ספיקא דממונא, כלומר דכיון דהממון הוי ביד הלוח אמרינן למלוה דהמוציא מחבירו עליו הראיה, וקא משמע לן דאף בספיקא דינא אמרינן כן], ועפי"ז נמצא דלעולם לא מהני מסירת מילי בפני בית דין בזמן בין השמשות.

(ז) אלא דשוב כתב בעל ה"לקוט יוסף" דכיון דכתבו רבותינו הראשונים ז"ל דנקטינן לקולא בספיקא דשמיטת חובות בשביעית, והיינו מחמת דשביעית בזמן הזה מדרבנן, א"כ נראה דהוא הדין דמהני אם מסר מילי בבין השמשות מחמת דספק דרבנן לקולא, ועוד דהרי הוי ודאי חיוב דכבר נתחייב לו קודם בין השמשות, וספק פרעון שהרי מסר מילי בבין השמשות.

(ח) והנה הראני חכ"א בספר "לקוט יוסף" (הנדמ"ח - פרק כ"ד סעיף נ"ה) דכתב דמי ששכח לעשות פרובול בשנת השמיטה,

ונזכר בערב ראש השנה לאחר השקיעה, יאמר בפני ב' עדים את נוסח הפרובול, וימסור את כל חובותיו לבית דין בפני שני עדים, ובכך יהא רשאי לגבות את חובותיו לאחר מכן, ואין אומרים שכיון שבין השמשות הוי ספק לילה, אוקי ממנוא בחזקת מריה, דהא איכא ספק ספיקא, שמא בין השמשות יום הוא, ושמא הלכה כרבי יוסי שרק בסוף בין השמשות של רבי יהודה הוי בין השמשות כהרף עין, ונמצא שזמן בין השמשות דידן הוי יום גמור לדעתו, ושמא הלכה כרבינו תם, ושמא אין זו שנת השמיטה, וכו' בשו"ת יביע אומר (חור"מ סימן ג' אות ב') באורך בזה, עיי"ש.

ענף ו' - כותב לדון בדברי ה"לקוט יוסף" דאין החובות נשמטין בבין השמשות מחמת דהו"ל ספק דרבנן דאזלינן לקולא

(א) והנה לכאורה תיקשי בדברי ה"לקוט יוסף" בהא דכתב דאין השביעית משמטת בזמן בין השמשות, כיון דשביעית דרבנן אזלינן לקולא, והרי איתא במתני' דשבת (לד.) דספק חשיכה ספק אינו חשיכה, אין מעשרין את הודאי, ואין מטבילין את הכלים, עיי"ש. והרי מבואר דאף באיסורין דרבנן כהפרשת מעשרות והטבלת כלים אזלינן לחומרא.

(ב) ועוד נראה להוסיף למאי דחזינן במתני' התם דישנן איסורין מדרבנן שאין לעשותן בבין השמשות, והיינו הפרשת מעשרות בטבל ודאי, והטבלת כלים ועירובי תחומין, וישנן איסורין דמותר לעשותן בבין השמשות, והיינו הפרשת מעשרות בדמאי ועירובי חצירות, וכבר מצינו דפירש"י בד"ה ספק חשיכה, כגון בין השמשות, אין מעשרין את הודאי דתיקון מעליא הוא, אע"ג דשבות

אי הכי שפיר אזלינן לחומרא במקום שאין תקנת חכמים מחמת חומרא בלבד.

ד) והשתא לפי"ז נראה בנידון דידן, דכיון דמצות פרוזבול הוי מצות התורה, ורק בזמן הזה אין נוהגת שביעית רק מדרבנן, אי הכי הו"ל מצוה דרבנן שיש לה עיקר בתורה, ולפיכך הוי חשיב כתיקון גמור דאזלינן בספיקו לחומרא, ואי הכי אמאי חשיב בכלל ספק דרבנן לקולא, ואיברא דמצינו דרבננו הראשונים ז"ל נקטי בדין פרוזבול דאזלינן בספיקו לקולא, מכל מקום בנידון דידן דהספק הוי מצד בין השמשות, למימרא האם החובות הוי נשמטין בזמן בין השמשות או לאו, אי הכי שפיר אית לן למימר דבמקום דהוי תיקון גמור אזלינן לחומרא.

ה) ואולם שוב חושבני לבאר בפשיטות דעד כאן לא מיירי מתני' דידן באיסורין מדרבנן האם גזרו שלא לעשותן בבין השמשות או לאו, וא"כ בכהאי גוונא נחתינן לחלק מילי דרבנן דהוי תיקון גמור דגזרו שלא לעשותן בבין השמשות, לבין מילי דרבנן דהוי חומרא בעלמא דלא גזרו שלא לעשותן בבין השמשות, מה שא"כ בנידון דידן דמיירי האם שביעית משמטת בבין השמשות, למימרא דלא מיירי באיסורין מדרבנן כלל ועיקר, אי הכי אפשר דשפיר אזלינן לקולא דאין השביעית משמטת בבין השמשות, וכדין כל ספק דרבנן דאזלינן לקולא.

ו) ואלא דאכתי לכאורה צריך ביאור בדברי ה"לקוט יוסף" היאך הוי מצי למסור חובותיו בזמן בין השמשות, והרי מצינו בשו"ע (או"ח סימן ש"ו סעיף ו') דכתב דחפצי שמים מותר לדבר בהם, כגון, חשבונות של מצוה, ולפסוק צדקה, ולפקח על עסקי רבים, ולשדך התינוק ליארס וללמדו ספר או אומנות, עכ"ל. והרי מבואר

בעלמא היא, קסבר גזרו על השבות אף על בין השמשות. ואין מטבילין את הכלים, דהוי נמי שבות, כדאמרינן במסכת ביצה (יח.) דנראה כמתקן כלי, עכ"ל. ומאידך פירש"י בד"ה אבל מעשרין את הדמאי, דלא דמי למתקן, דרוב עמי הארץ מעשרין הן, עכ"ל. וכן פירש"י בד"ה בעירובי תחומין, תיקון מעליא, דאסמכוה רבנן תחומין אקראי, ואפילו למאן דאמר תחומין דרבנן, כדאמרינן בעירובין (נא.) ילפינן מקום ממקום ומקום מניסה וכו', אבל עירובי חצירות חומרא בעלמא הוא, ולא מיקרי שביטה מעלייתא, וספיקא דבין השמשות שפיר דמי, עכ"ל. והרי מבואר מדבריו לחלק בין איסורין דרבנן דהוי תיקון גמור דאזלינן לחומרא בבין השמשות, לבין איסורין דרבנן דהוי חומרא בעלמא דאזלינן לקולא בבין השמשות.

ג) והשתא לפי"ז בהפרשת מעשרות בטבל דהוי תיקון גמור של הפירות, שהרי אין הפירות מעושרין כלל ועיקר, ולאפוקי הפרשת דמאי דהוי חומרא בעלמא, שהרי רוב עמי הארץ מעשרין הן, לפיכך בטבל גזרו חכמים בבין השמשות, ובדמאי לא גזרו חכמים בבין השמשות, וכן הוא טעם החילוק בין עירובי תחומין דהוי תיקון גמור דאסמכוהו אקראי, לבין עירובי חצירות דהוי חומרא בעלמא, והוא הדין דאסרו להטביל את הכלים דלאו מחמת חומרא הוא, אלא הטעם משום דהוי מיחזי כמתקן כלי, ואין להקשות שהרי קיי"ל בכל מקום דספק דרבנן לקולא, והטעם כדי להפריש בין דברי תורה לבין דברי סופרים, [וכמבואר ב"שב שמעתתא" (שמעתא א' פרק ג') בשם ספר "זוהר הרקיע" כן], דאפשר דעד כאן לא אזלינן בספק דרבנן לקולא דוקא דהספק הוי בדברי חכמים עצמן, אבל בנידון דידן דהספק הוי בזמן האם נכנסה שבת או לאו,

בסיום בין השמשות, אבל בזמן בין השמשות זהו ספק יום ספק לילה, א"כ בזמן הזה שהשמיטה נהגת מדרבנן, הו"ל ספק דרבנן לקולא, עיי"ש.

ג) והנה נראה לעניות דעתי לדחות ראייתו מדברי הרמב"ם דידן, דלעולם אימא לך בדעתו דסבר דשביעית משמטת ברגע האחרון - קודם תחילת השנה השמינית, והא דכתב הרמב"ם דשביעית משמטת 'אחר שבע', נראה לבאר בכוונתו דאתי לאפוקי דאין לומר דהשביעית משמטת כבר בתחילתה, דומיא דעבודות הארץ דהו"א סורין כבר בתחילתה, ולפיכך קא משמע לן דאין השביעית משמטת אלא בסופה, והיינו ברגע האחרון של השנה השביעית, תדע, שהרי הרמב"ם יליף לה מ'מצות הקהל' דהצד השווה שבהן דכתיב "מקץ שבע שנים", למימרא דכמו דמצות הקהל אחר שבע, אף השביעית משמטת אחר שבע, ונראה דעל כרחין דאין כוונתו לומר דהשמטת החובות הוי בשנה השמינית דומיא דמצות הקהל, דאי הכי נימא דהשמטת החובות הוי בשנה השמינית בחג הסוכות דומיא דמצות הקהל, והא ודאי שלא עלה על דעתו של אדם מעולם לומר כן, ועל כרחין לומר דרצונו לומר דהשמיטה משמטת בסופה, ולאפוקי דאינה משמטת בתחילתה, אבל ודאי דאין רצונו לדמויי זמן מצות שמטת כספים לזמן נמות הקהל לגמרי.

ד) ושוב ראיתי ב"דרך אמונה" (שם ס"ק כ"א) דכתב לבאר דברי הרמב"ם דהיה מקום לטעות דהכוונה דכל השנה השביעית שהיא הקץ של שבע שנים, וגם מתחילתה משמט, וזה יליף מהקהל כמו דהתם אי אפשר לפרש כל השנה, דהכתיב "במועד חג הסוכות", ועל כרחין הכוונה בסופה, ויליף מינה דגם כאן הכוונה בסופה, עיי"ש.

דלא התירו לדבר בשבת רק בצורכי מצוה בלבד, ולפי"ז נראה דכיון דפרוזבול אינו מצוה, אלא הוי רק תקנה שנתקנה לצורך העשירים או העניים בלבד, א"כ אין היתר למסור חובותיו בזמן בין השמשות, וצל"ע.

ענף ז' - כותב לדון בדברי ה"ילקוט יוסף" דאין החובות נשמטין רק בליל ראש השנה השמינית

א) ועוד ראיתי ב"ילקוט יוסף" ("מקורות ההלכה" - עמ' תשל"ז) דכתב דאין דין שמטת כספים רק מיד אחר כניסת הלילה של השנה השמינית, אבל לעולם אין השביעית משמטת בבין השמשות, וכמו שכתב הרמב"ם (פרק ט' מהלכות שמיטה ויובל הלכה ד') דאין שביעית משמטת כספים אלא בסופה, שנאמר "מקץ שבע שנים תעשה שמיטה, וזה דבר השמיטה", ושם הוא אומר "מקץ שבע שנים במועד שנת השמיטה בחג הסוכות", מה שם אחר שבע, אף השמטת כספים אחר שבע, לפיכך הלוח את חבירו בשביעית עצמה גובה חובו כל השנה, וכשתשקע חמה בליל ראש השנה של מוצאי שביעית, אבד החוב, עכ"ל. והרי מבואר בהדיא דהשביעית משמטת רק אחר השבע, והיינו בתחילת הלילה של השנה השמינית, ומה שכתב הרמב"ם 'וכשתשקע החמה בליל ראש השנה', היינו בצאת הכוכבים, וכההיא דאמרינן (תענית יב.) כל תענית שלא שקעה עליו חמה אינו תענית.

ב) וכן הוא בדברי הרמב"ן (דברים פרק ט"ו פסוק א') דכתב שמקץ שבע שנים יכול אדם לתבוע חובו ביום האחרון של השנה השביעית, ולא תשמט עד הלילה, עכ"ל. ומה שפירש"י (ערכין כח:) בד"ה אדרבה, שבבין השמשות של ערב שנת היובל נפקא שביעית, וההיא שעתא תרווייהו משמטין, הכוונה

(ו) ואולם שוב חושבני לאתויי ראייה מדברי הרמב"ן דשביעית משמט את הכספים בתחילת ליל ראש השנה השמינית, והוא מהא דכתב הרמב"ן 'ורצונם בקץ הזה, חוץ ממנו', והיינו דרצונו לומר, דהשביעית משמטת בקיצה חוץ ממנו, דאין הקץ בכלל זמן השמטת הכספים, אלא הוי משמטת אחר הקץ של השביעית, והיינו בתחילת הלילה של השנה השמינית, ודו"ק.

(ז) ואלא דהשתא לפי"ז לכאורה תיקשי דכיון דמצות שמיטת כספים הוי מדיני השנה השביעית, אי הכי מסתבר דהוי משמטת בשביעית עצמה מבעוד יום, ולאפוקי דאינה משמטת בלילה דכבר נגמרה השביעית. ושמא יש לומר בהקדם הא דאיתא בגמ' במו"ק (ד.) דרבי יוחנן אמר, דרבן גמליאל ובית דינו מדאורייתא בטיל לדין תוספת שביעית, משום דגמר שבת משבת בראשית, מה להלן היא אסורה, לפניה ולאחריה - מותרין, אף כאן, היא אסורה, לפניה ולאחריה - מותרין, עיי"ש. ומצינו בדברי התוס' בד"ה מה להלן היא אסורה, לפניה ולאחריה מותרין, דכתבו דאי קשיא הא מפקינן מקרא בגמ' ביומא (פא:) דצריך לעשות תוספת גבי שבת בין בכניסתה בין ביציאתה להוסיפה מחול על הקודש. איכא למימר, ההוא פורתא לא קא חשיב, כיון דלא הוי אלא כל שהוא, וכי ההוא שיעורא נמי יהא מודה רבן גמליאל דצריך להוסיף, עכ"ד. והרי מבואר מדבריהם דבקיום מצות שביעית צריך להוסיף מחול על הקודש, ולפי"ז אפשר לומר דכיון דאמרין לעיל (ענף ג' אות ב') דדין תוספת הוי אחר בין השמשות, א"כ נמצא דהשביעית נכנסת מעט לשנה השמינית², וא"כ אתי שפיר בהא דאמרין

ולפי"ז אפשר לומר דכיון דבמצות הקהל הוצרך הרמב"ם לנקוט אחר שבע, שהרי זמן קיום המצוה בחג סוכות של השנה השמינית, לפיכך נקט אף במצות שמיטת כספים אחר שבע, אבל לעולם אימא לך דקיום המצוה הוי ברגע האחרון של השנה השביעית קודם תחילת השנה השמינית, וכן הוא ב"דרך אמונה" (ס"ק כ"ו) בדעת הרמב"ם כן, ואכמ"ל.

(ח) ועוד נראה לדחות ראייתו מדברי הרמב"ן דשביעית משמטת את הכספים בתחילת ליל ראש השנה השמינית, והוא בהקדם הא דכתב הרמב"ן (שם) דאפשר לומר כי מה שאמרו רבותינו ב"מקץ שבע שנים תעשה שמיטה", שאין משמטת כספים אלא בסופה, שהוא מדרש מפני שלא אמר "השנה השביעית תעשה שמיטה", ירמוז כי בסוף השבע תעשה שמיטה יותר מן ההתחלה ורצונם בקץ הזה, חוץ ממנו, ויכול אדם לתבוע חובו ביום האחרון של שנת השמיטה, ולא תשמט עד הלילה, שכך מצינו ב"תוספתא" (שביעית פרק ח' אות י"א) שכותבין פרוזבול ערב ראש השנה של מוצאי שביעית, עכ"ל. והרי מבואר מדבריו דאתי לבאר הטעם דמפרשינן כוונת התורה דשביעית משמטת בסופה, ואי הכי אפשר לבאר דמה שכתב הרמב"ן 'עד הלילה' לא דקדק בלשונו כל כך דבעינן עד הלילה ממש, שהרי עיקר דבריו לומר דהשביעית משמטת בסופה ולא בתחילתה, תדע, דעד כאן לא כתב הרמב"ן לאתויי ראייה מדברי ה"תוספתא" רק דהשביעית משמטת ביום האחרון של השמיטה, ולפי"ז צריך לומר דהא דכתב הרמב"ן 'עד הלילה', היינו עד ולא עד בכלל.

ג. ואולם אכתי לכאורה תיקשי אמאי הוצרכה התורה לצוות על תוספת שביעית בשנה השמינית, הרי בלאו הכי

דהשביעית משמטת רק בתחילת הלילה של השנה השמינית.

(ח) ואלא דאכתי לכאורה תיקשי בהקדם הא דכתב ה"ילקוט יוסף" דאין השמיטה משמטת רק בתחילת הלילה של השנה השמינית, וא"כ לפי"ז היה צריך דהשביעית תשמט כבר בזמן בין השמשות, שהרי הוי ספק לילה, ונמצא דכבר התחילה השנה השמינית, וע"ז כבר כתב ה"ילקוט יוסף" דאין החוב נשמט בבין השמשות מחמת דכל מצות שביעית הוי מדרבנן, וספק דרבנן לקולא, והשתא לפי"ז תיקשי דכיון דנקטינן לענין השנה השמינית דספק דאורייתא לחומרא, והיינו מחמת דיני יו"ט דהוי נוהג מהתורה, ונמצא דכבר נכנסה השנה השמינית בזמן בין השמשות, א"כ היאך אמרינן מאידך דאין החובות נשמטין, והיינו מחמת ספק דרבנן לקולא, הרי נקטינן מחמת ספק דאורייתא לחומרא דכבר נכנסה השנה השמינית, והרי החובות נשמטין בשנה השמינית.

(ט) ושמא יש ליישב בהקדם הא דהובא בדברינו לעיל (ענף ב' אות ג') דנחלקו רבותינו האחרונים ז"ל בדיון תוספת שבת, האם הוי חלה רק לדיני שבת ויו"ט בלבד, או דלמא הוי מהני לכל דינים שבתורה, כיון דהו"ל כמאן דחלף עבר היום ההוא, והשתא לפי"ז יש לדון בדיון בין השמשות האם הוי מהני רק לדיני שבת ויו"ט בלבד, או דלמא הוי מהני לכל דינים שבתורה. ונראה לצדד בפשטות לדעת הט"ז (שם) דסבר דתוספת שבת הוי מהני לכל דיני התורה, א"כ נראה דהוא הדין דבין השמשות הוי מהני לכל דיני

התורה, שהרי לא מסתבר דבזמן התוספת הוי מהני לכל דיני התורה, והדר בבין השמשות הוי מהני רק לדיני שבת ויו"ט בלבד, אלא הא יש לדון לדעת המהרש"ל דסבר בדיון תוספת דהוי מהני רק לדיני שבת ויו"ט בלבד, א"כ היאך הדין בבין השמשות האם הוי מהני רק לדיני שבת ויו"ט, או דלמא הוי מהני לכל דיני התורה.

(י) והנה שוב ראיתי בגמ' בשבת (לד.) דאמרינן דשלשה דברים צריך אדם לומר בתוך ביתו ערב שבת עם חשיכה, עישרתם, עירבתם, הדליקו את הנר. ספק חשיכה ספק אינו חשיכה, אין מעשרין את הודאי, ואין מטבילין את הכלים, ואין מדליקין את הנרות, אבל מעשרין את הדמאי, ומעריבין וטומנין את החמין. ומקשינן, הא גופא קשיא, אמרת שלשה דברים צריך אדם לומר בתוך ביתו ערב שבת עם חשיכה, עם חשיכה אין, ספק חשיכה ספק אינו חשיכה לא, והדר תני, ספק חשיכה ספק אינו חשיכה מערב. אמר רבי אבא אמר רב חייא בר אשי אמר רב, לא קשיא, כאן בעירובי תחומין, [ופירש"י שם, תיקון מעליא, דאסמכוה רבנן תחומין אקראי, ואפילו למאן דאמר תחומין דרבנן, כדאמרינן בעירובין (נא). ילפינן מקום ממקום ומקום מניסה כו', אבל עירובי חצירות חומרא בעלמא הוא, ולא מיקרי שביטה מעלייתא, וספיקא דבין השמשות שפיר דמי, עכ"ל], כאן בעירובי חצירות.

(יא) ועוד איתא בגמ' בשבת (שם) אמר רבא, אמרו לו שנים צא וערב עלינו, לאחד עירב עליו מבעוד יום, ולאחד עירב עליו בין השמשות, זה שעירב עליו מבעוד יום נאכל

הוי אסור בעשיית מלאכה מחמת איסור מלאכה ביו"ט. ושמא יש ליישב דהוי נפק"מ לדינא דכל דהוי עושה מלאכת הקרקע בזמן תוספת שביעית בשנה השמינית, הוי עובר בעשה ולא תעשה דביטול עבודת הארץ בשביעית, לבר מעשה ולא תעשה של העושה מלאכה ביו"ט, ודו"ק.

ומשנינן, בין השמשות ספיקא הוא, נפירש"י שם, כלומר, הא מילתא דמספקא לן אי בין השמשות יממא או ליליא במילתא דרבנן איתרע לן, בעירובי תחומין דרבנן, וכל ספיקא דרבנן לקולא, עכ"ל, וספיקא דרבנן לקולא, עיי"ש.

יב) והרי חזינן מינה דלעולם לאו מילתא פסיקא דאזלינן בדין בין השמשות לחומרא, אלא ישנן דינים דאזלינן לחומרא, וישנן דינים דאזלינן לקולא, ולפי"ז אתי שפיר בנידון דידן דאף דבדיני שבת ויו"ט אזלינן לחומרא, מכל מקום בדין השמטת החובות אזלינן לקולא, למימרא דאין החובות נשמטין רק בלילה ממש, ודו"ק היטב.

עירובו בין השמשות, וזה שעירב עליו בין השמשות נאכל עירובו משחשיכה, שניהם קנו עירוב, נפירש"י שם, דלגבי האי שנאכל בין השמשות, משווינן ליה ליליא, ואמרין כבר קדש היום בעוד העירוב קיים, וקנה עירוב, דהלכה כר' יוסי דאמר בעירובין (לה.) ספק עירוב כשר, ולגבי דהאי שהונח עליו בין השמשות ונתקיים עד שחשיכה, משווינן לבין השמשות יממא, ועדיין לא קדש היום כשהונח, ונמצא שהיה שם כבר בשעת קניית עירוב, עכ"ל. ומקשינן, מה נפשך, אי בין השמשות יממא הוא, בתרא ליקני, קמא לא ליקני, ואי בין השמשות ליליא הוא, קמא ליקני, בתרא לא ליקני.

ד. א) ולכאורה תיקשי בהא דאמרין דבעירובי תחומין אזלינן בספיקו לקולא, וכדין כל ספק דרבנן דאזלינן לקולא, והרי לעיל אמרין דבבין השמשות אין מערבין עירובי תחומין משום דאסמכוהו אקראי, ולפיכך אזלינן לחומרא.

ב) ושוב ראיתי בדברי התוס' בד"ה שניהם קנו עירוב, דכתבו לאתויי דפירש בקונטרס דרבא איירי בעירובי תחומין, וכן משמע לשון צא וערב, ואף על פי דספק חשיכה אין מערבין עירובי תחומין, הני מילי לכתחילה, אבל בדיעבד כשר, עיי"ש. והרי מבואר דאף במילי דרבנן דאסמכוהו אקראי הוא חמיר אמילי דרבנן דלא אסמכוהו אקראי, מכל מקום לאו מילתא פסיקא דאזלינן לחומרא, אלא הני מילי דוקא לכתחילה בלבד, אבל בדיעבד אזלינן לקולא, ונמצא לפי"ז דמילי דרבנן דאית ליה אסמכתא בקרא הוא חמיר ממילי דרבנן דלית ליה אסמכתא בקרא, שהרי אזלינן בספיקו לחומרא לכתחילה, ומכל מקום הוי קיל ממילי דאורייתא ממש, שהרי בדיעבד אזלינן בספיקו לקולא.

ג) ועפי"ז נראה ליישב שפיר בהא דמצינו בדברי הרמב"ם (ספה"מ שורש א') דכתב דכל מה שציונו חכמים לעשותו, וכל מה שהזהירונו ממנו, כבר ציווה משה רבינו ע"ה בסיני שיצונו לעשותו, והוא אומר "על פי התורה אשר יורוך וגו'", והזהירונו יתברך מעבור דבר מכל מה שתיקנו אותו או גזרו ואמר "לא תסור", עכ"ל. והקשה הרמב"ן דכיון דכל איסורי דרבנן בכלל "לא תסור" הוא, א"כ היאך הקילו באיסורי דרבנן לומר ספיקא דרבנן לקולא, כיון דכל מה שאסרו חכמים הרי הוא מן התורה בכלל "לא תסור". ובספר "זוהר הרקיע" (שם) בד"ה המין האחד, כתב ליישב דכך הורשו מאת מתקני התקנות ללכת בהם לקולא, כדי להפריש בניהם לדברי תורה עיי"ש. והרי מבואר דאף דמעיקר היה צריך לילך אף בספק דרבנן לחומרא, מכל מקום תקנו חכמים לילך לקולא, כדי להבדיל בין מילי דאורייתא למילי דרבנן.

ד) ולכאורה תיקשי למאי דאמרין דבמילי דרבנן דאית ליה אסמכתא בקרא אזלינן לחומרא כמו בשל תורה ממש, הרי כיון דאכתי הוי רק בכלל מילי דרבנן בלבד, ואלא הוי עדיף על מילי דרבנן דלית ליה אסמכתא בקרא, אי הכי אמאי לא תקנו חכמים להבדיל בין מילי דאורייתא לבין מילי דרבנן דאית ליה אסמכתא בקרא, שהרי בתוריהו אזלינן בספיקו לקולא.

ה) ואולם השתא למאי דאמרין דהא דאזלינן לחומרא במילי דרבנן דאית ליה אסמכתא בקרא, הני מילי לכתחילה בלבד, אבל בדיעבד אזלינן לקולא, אי הכי אתי שפיר דמצינו הבדל בין מילי דאורייתא לבין מילי דרבנן דאית ליה אסמכתא בקרא, ואפשר דמהאי טעמא אמרו חכמים דבמילי דרבנן דאית ליה אסמכתא בקרא אזלינן לחומרא רק לכתחילה בלבד, והיינו כדי להבדיל בין מילי דאורייתא לבין מילי דרבנן דאית ליה אסמכתא בקרא, ודו"ק.

סימן ב' - האם במצות שמיטת כספים הפקיעה התורה את ההלואה, או דלמא רק ציוותה את המלוה שלא לתבוע את

ההלואה מהלוה

(א) הנה לכאורה יש לדון בגדר מצות התורה ד"לא יגוש את רעהו וגו', כי קרא שמיטה לה", האם לעולם הפקיעה התורה את ההלואה לגמרי, למימרא דהו"ל כמי שלא הלווהו מעולם, או דלמא לעולם לא הפקיעה התורה את ההלואה כלל ועיקר, ורק ציוותה את המלוה שלא יתבע את הלוה שיחזיר לו את ההלואה, ונפק"מ לדינא בלוה שבא להחזיר את ההלואה אחר השביעית בתוספת מעות, האם התוספת הוי חשיב בתורת ריבית מדרבנן או לאו, והיינו דאי נימא דלעולם לא הפקיעה התורה את ההלואה כלל ועיקר, ורק ציוותה את המלוה שלא יתבע את ההלואה מהלוה, א"כ נמצא דהוי פרעון ההלואה, וממילא התוספת הוי חשיבא בכלל ריבית, וכהא דמצינו בשו"ע (יו"ד סימן ק"ס סעיף ד') דכתב דאפילו אם הלוה נותן לו יותר מדעתו בשעת הפירעון, שלא התנה עמו, ואינו אומר שנותנו לו יותר בשביל רבית - אסור, עיי"ש. אבל אי נימא דלעולם הפקיעה התורה את ההלואה לגמרי, למימרא דהו"ל כמי שלא הלווהו מעולם, א"כ נמצא דאין עיקר ואין תוספת, והוי נתינת מתנה בלבד, ושפיר אין התוספת חשיבא ריבית כלל ועיקר, שהרי הכל ניתן בתורת מתנה בלבד, תדע, שהרי מצינו בשו"ע (שם) דכתב מיהו אם לא היו המעות בידו דרך הלואה, רק דרך מכר - מותר, עיי"ש. וכל שכן בנידון דידן דמותר ליתן לו תוספת מעות, כיון דהוי כל נתינת המעות בתורת מתנה בלבד.

(ב) ונראה לומר בהקדם הא דמצינו בפירוש הר"ב (שביעית פרק י' משנה ח') בהא

דאמרו שהמחזיר חוב בשביעית, יאמר לו משמט אני. אמר לו, אף על פי כן - יקבל ממנו, ופירש הר"ב (שם) ולא עוד אלא שמותר לו שתהא ידו פשוטה לקבל בשעה שאומר לו משמט אני, עיי"ש. והנה לכאורה תיקשי היאך אמרו רבותינו ז"ל דמותר למלוה בשעה שאומר 'משמט אני' שתהא ידו פשוטה לומר תן לי את המעות כלל ועיקר, והרי התורה ציוותה על המלוה לשמט את החוב בשביעית.

(ג) ונראה לעניות דעתי להוכיח דלעולם לא הפקיעה התורה את ההלואה כלל ועיקר, ורק ציוותה את המלוה שלא יתבע את ההלואה, שהרי אי נימא שלעולם הפקיעה התורה את ההלואה, למימרא דהו"ל כמי שלא הלווהו מעולם, א"כ היאך מותר למלוה להושיט את ידו לומר תן לי את המעות, הרי אלו ב' פעולות סותרות לומר שאין פיו ולבו שווין במה שאומר 'משמט אני', וכי תימא דאי"ז אלא רק בקשה שיתן לו את המעות במתנה, הא מהיכי תיתי לומר שהמלוה יבקש את המעות במתנה מהלוה כלל ועיקר, והא בשלמא אי נימא דלעולם לא הפקיעה התורה את ההלואה כלל ועיקר, ורק ציוותה את המלוה שלא יתבע את ההלואה, א"כ אתי שפיר דהמלוה אומר ללוה בזמן שבא להשיב את ההלואה 'משמט אני' כמצות התורה, ומאידך הרי הוא מושיט את ידו לומר תן לי את המעות, והיינו דרצונו לומר ללוה, דע לך, דמעולם לא הפקיעה התורה את ההלואה כלל ועיקר, אלא רק אסרה עלי לתבוע את ההלואה בלבד, ולפיכך הרי אני מקיים מצות התורה לומר 'משמט אני', למימרא דאין אני תובע את ההלואה ממך, ומצד אחר מושיט את ידו לומר ללוה דע לך שההלואה קיימת, ולכן מצוה עליך לפרוע את ההלואה, והיינו מדין פריעת בעל חוב מצוה, ודו"ק.

לדינא דמותר למלוה שתהא ידו פשוטה לקבל בשעה שאומר לו משמט אני, וכן לא נקיט לדינא דהמחזיר חוב בשביעית רוח חכמים נוחה ממנו, ודו"ק], ושמע מינה דלעולם הפקיעה התורה את ההלואה לגמרי, למימרא דהו"ל כמי שלא הלווהו מעולם, וא"כ נמצא דאין עיקר ואין תוספת, והוי נתינת מתנה בלבד, ושפיר אין התוספת חשיבא ריבית כלל ועיקר, ולפיכך מותר ללוה להוסיף מעות למלוה בזמן שנותן לו את החוב בתורת מתנה.

סימן ג' - בענין קו התאריך בדין שמיטת כספים

ענף א' - האם אזלינן בתאריך הפרעון בתר המלוה או בתר הלוה

א) הנה יש לדון במלוה ולוה הדדים בב' מקומות שיש הפרש של יום אחד בין המקומות, והמלוה הלוה מעות ללוה בשנת השמיטה לזמן של כ"ט יום, וכגון שהתאריך אצל הלוה א' באלול, ונמצא שזמן פרעון ההלואה יוצא בכ"ט אלול, דהוא יום אחרון של השמיטה, דהדין דשביעית משמטת את ההלואה, ואולם אצל המלוה התאריך ב' אלול מחמת שמתגורר מעבר לקו התאריך, ונמצא שאצלו חל זמן הפרעון בתאריך א' דראש השנה של השנה השמינית שאין השביעית משמטתו, ועפ"י יש להסתפק האם אזלינן בתר מקום המלוה דנמצא שאין בידו לנגוש את הלוה בשנת השמיטה, אלא רק ביום הראשון של השנה השמינית, והו"ל (ח"מ סימן ס"ז סעיף י') כדין המלוה את חבירו לעשר שנים שאין שביעית משמטתו, או דלמא אזלינן בתר מקום הלוה שאצלו תביעת ההלואה נעשית ביום האחרון של השביעית, וא"כ השביעית משמטת את ההלואה, [וכמבואר בשו"ע (ח"מ סימן ס"ז

ד) ושוב מצאתי ראייה כן בדברי ה"משנה ראשונה" (שם משנה ט') דהקשה בהא דאמרו דהמחזיר חוב בשביעית רוח חכמים נוחה ממנו, דלכאורה איזו מצוה עשה שרוח חכמים נוחה הימנו. ושמא יש לומר, כדי שלא ימנעו מלהלוות קודם השביעית. ואי נמי, כיון שהקילה התורה שאם אמר לו הלוה אף על פי כן - יקבל הימנו, מוכח מינה דעיקר מצות שמיטת כספים אינה אלא רק שלא יגוש המלוה, וכשאין כאן נגישה, הדר הו"ל פריעת בעל חוב מצוה, עיי"ש. והרי מבואר בפשיטות בשינויא בתרא דלעולם לא הפקיעה התורה את ההלואה כלל ועיקר, ורק ציוותה את המלוה שלא יתבע את ההלואה, ועפ"י אתי שפיר בהא דאמרו דלוה המחזיר את ההלואה רוח חכמים נוחה הימנו, שהרי מקיים מצוה בפריעת ההלואה, ואף דה"משנה ראשונה" כתב בשינויא קמא לבאר בהא דרוח חכמים נוחה הימנו, היינו כדי שלא ימנעו מלהלוות קודם השביעית, ולהאי שינויא משמע שההלואה אינה קיימת, מכל מקום נראה דסבר עיקר כשינויא בתרא דההלואה קיימת, ורק שהתורה ציוותה את המלוה שלא לתבוע את ההלואה, ונמצא דאסור ללוה ליתן תוספת בפריעת ההלואה מחמת דהו"ל ריבית, ודו"ק היטב.

ה) ואולם למעשה מצינו בשו"ע (ח"מ סימן ס"ז סעיף ל"ו) דכתב דהמחזיר חוב שעברה עליו שביעית, יאמר לו המלוה, משמט אני, וכבר נפטרת ממני. אמר לו, אף על פי כן רצוני שתקבל, יקבל ממנו. ואל יאמר לו, בחובי אני נותן לך, אלא יאמר לו, שלי הם, במתנה אני נותן לך, עכ"ל. והרי מבואר מדבריו בהדיא דלוה המחזיר את מעות ההלואה למלוה, הוי צריך לומר לו בהדיא דאין נתינת המעות בתורת החוב אלא הוי בתורת מתנה בלבד, [ולא נקיט השו"ע

ענף ב' - האם הלוח מתחייב לפי מקום השעבוד או לפי מקום הפרעון

(א) ואולם שוב חושבני לדחות דברינו דהשמטת השביעית הוי תלי "בעבד לוח לאיש מלוה", והוא בהקדם הא דאיתא בגמ' בכתובות (ק'): דאמרין במתני' דנשא אשה בארץ ישראל וגרשה בקפוטקיא, נותן לה ממעות ארץ ישראל, נשא אשה בקפוטקיא וגרשה בארץ ישראל, נותן לה ממעות ארץ ישראל. רבן שמעון בן גמליאל אומר, נותן לה ממעות קפוטקיא, [נפירש"י שם, גדולות ושוקלות יותר משל ארץ ישראל, עכ"ל]. ובגמ' מקשינן, הא גופא קשיא, קתני נשא אשה בארץ ישראל וגרשה בקפוטקיא - נותן לה ממעות ארץ ישראל, אלמא בתר שיעבודא אזלינן. אימא סיפא, נשא אשה בקפוטקיא וגרשה בארץ ישראל - נותן לה ממעות ארץ ישראל, אלמא בתר גוביינא אזלינן. אמר רבה, מקולי כתובה שנו כאן, [נפירש"י שם, כאן הקלו בכתובה, וזו אחת מקולי כתובה, עכ"ל]. קסבר כתובה דרבנן. רבן שמעון בן גמליאל אומר, נותן לה ממעות קפוטקיא, קסבר כתובה דאורייתא, עיי"ש. והרי מבואר בפשיטות דכולי עלמא מודו דאזלינן בתר מקום השיעבוד ולא אחר מקום הפירעון, לא מיבעיא לדעת רשב"ג דסבר דלעולם נותן לה מהמעות במקום שנשתעבד לה, אלא אפילו לדעת ת"ק נמי נראה דסבר דאזלינן בתר מקום השיעבוד, שהרי אין להרבות מחלוקת בחנם, והא דאמר דבנשאה בקפוטקיא וגרשה בארץ ישראל נותן לה ממעות ארץ ישראל, משום דסבר דחובת הכתובה מדרבנן בלבד, ולפיכך הקילו דהוי סגי ליתן לה ממעות ארץ ישראל דהוי פחותות ממעות קפוטקיא, ודעת רשב"ג דחובת כתובה הוי מהתורה, ולפיכך נותן לה ממעות המקום שהשתעבד לה בחיוב

סעיף א') דשמיטת כספים נוהגת אפילו בחוצה לארץ, ואכמ"ל, ואע"ג שאין ביד המלוה לתבוע את ההלוואה ביום האחרון של השמיטה, שהרי אצלו הו"ל יו"ט של ראש השנה, ונמצא שאין בידו לתבוע את ההלוואה מחמת איסור יו"ט, מכל מקום כבר מבואר ב"ירושלמי" (שביעית פרק י' הלכה א') דכיון שאין מניעת תביעת ההלוואה רק מחמת איסור יו"ט, ולא מצד חסרון בתביעת ההלוואה עצמה, א"כ אין בו משום חסרון ד"לא יגוש" כלל ועיקר.

(ב) ונראה לומר, דכיון דאמרין בכל דוכתי (ר"ה לא: - ב"ב קעא:) "עבד לוח לאיש מלוה", והיינו דהלוח הוי כפוף למלוה, א"כ לעולם אימא לך בנידון דידן דאזלינן בתר המלוה, והרי אצל המלוה כל זכות הנגישה הוי בשנה השמינית, א"כ אף דאצל הלוח הוי סוף השנה השביעית, מכל מקום אין השביעית משמטת את ההלוואה.

(ג) ואלא דאכתי לכאורה צריך עיון דמאן לימא ד"עבד לוח לאיש מלוה" איתמר נמי אף לענין שמיטת כספים בשביעית. ועוד לבר מן דין, דלכאורה יש לעיין לדברינו היאך יהא הדין בגוונא שהמלוה בא למקום הלוח לתבוע את ההלוואה, דנמצא דהצד השווה שבהן דתרוייהו קיימי במקום שהתאריך כ"ט אלול, האם השביעית משמטת את ההלוואה או לאו, ואע"ג שהמלוה עתיד לחזור למקומו הראשון, ולכן מסתבר שנוהג דיני ראש השנה במקום הלוח שהתאריך אכתי הוי כ"ט אלול, [ואף שאין בידו לתבוע את פירעון ההלוואה מחמת איסור יו"ט, אפילו הכי כבר נתבאר בדברינו לעיל (אות א') דאין חסרון ב"לא יגוש", ואכמ"ל], מכל מקום אכתי שמא לעולם יש לילך אחר מקום הפירעון דהוי כ"ט אלול.

המלוה הוא בחוצה לארץ. ועוד צריך עיון האם אזלינן בתר שעת ההלוואה, או דלמא הוי תלי רק בסוף שנה שביעית האם הם בארץ או בחוצה לארץ, ואע"ג דעכו"ם שהלוה לישראל ואחר כך נתגייר או קטן והגדיל, אין שביעית משמטת, משום דכל דליתא בכלל שמיטה בתחילתו, תו לא משמט גם בסופו, אפשר דשאני הכא כיון ששניהם ישראלים וחייבים במצוות, אמרינן שגם בתחילת ההלוואה נקבע הדין ששביעית תשמט אם יהיו בסוף שביעית בארץ ישראל, גם מהרה יבנה המקדש ויש להסתפק אם שביעית תשמט מהתורה אף בהלוואות שקדמו לכך, וגם אפשר דבמקום שנוהג שביעית מהתורה, תו לא תיקנו כלל חכמים, ולא תשמט אפילו מדרבנן, עיי"ש.

(ה) ועוד מצאתי בשו"ת שבט הלוי" (חלק ט' - סימן רצ"א אות ב') דכתב לאתווי הא דנשאל ע"י הגרש"א שטרן שליט"א בגוונא דהמלוה נמצא בחוץ לארץ והלוה נמצא בארץ ישראל, האם אזלינן בתר המלוה או בתר הלוה לענין זמן השמיטה, דהיינו האם המלוה יכול לכתוב פרוזבול לאחר שכבר שקעה החמה בארץ ישראל או לאו, ורצה הגרש"א שליט"א לחלק בין לאו דנגישה דחייל אקרקפתא דלוה שאסור לנוגשו דכבר הגיע אצלו קץ השמיטה, לבין דין הפקעת החוב דאזלינן בתר המלוה, וצ"ע.

(ו) וכתב לו מרן בעל "שבט הלוי" זצ"ל לדידי צריך עיון למאי דמבואר בגמ' בקידושין (לח'): דדין שמיטת כספים בחוץ לארץ הוי תלי בשמיטת קרקע בארץ ישראל מהתורה, והוי מרבין לה מדכתיב "כי קרא שמיטה לה", דאף בחוץ לארץ דאינו משמט קרקע, מכל מקום הוי משמט כספים, והלא עיקר קדושת השמיטה הוי בארץ ישראל, וא"כ לכאורה נראה דאף חלות השמטת

הכתובה, ולא ממעות שבמקום הפירעון של הכתובה.

(ב) והשתא לפי"ז נראה לומר בנידון דידן, דלעולם כיון דמקום השיעבוד קובע את סוג המעות שהבעל פורע לאשתו, ומסתבר לומר שהטעם משום שאדם משתעבד על דעת המקום שנתחייב בו, א"כ נראה דהוא הדין לענין שמיטת כספים הוי נקבע לפי מקום השיעבוד, דהיינו המקום שבו נעשתה ההלוואה, ולפי"ז לא שנה אם בזמן הפירעון המלוה בא למקומו של הלוה או שהלוה בא למקומו של המלוה, לעולם אזלינן בתר מקום השיעבוד, ועפי"ז נראה נמי למאי דנהגו ה'עולם' לבצע הלוואות ע"י העברה מהחשבון של המלוה לחשבון של הלוה, כיון שנמצא שהלוה השתעבד במקומו, אי הכי אזלינן בתר מקומו של הלוה, ודו"ק.

(ג) ושוב מצאתי אחר זמן מרובה בשו"ת מנחת שלמה (חלק א' סימן מ"ז אות ב') דכתב להסתפק במלוה שנסע מארץ ישראל לחוץ לארץ, וכגון שנסע לארצות הברית שמתאחר היום ביחס לארץ ישראל בשבע או שמונה שעות, ובשעה שאצל הלוה שהוא בארץ ישראל כבר שקעה חמה והתקדש הראש השנה של שמינית, אכתי אצל המלוה חצות היום של ערב שביעית, ויש לדון לפי"ז האם המלוה יכול לכתוב פרוזבול או לא, מי אזלינן בתר מלוה שאצלו אכתי ערב שביעית, או דלמא אזלינן בתר הלוה שכבר אצלו קידש היום, וכבר נשמטה ההלוואה. וכמו כן יש להסתפק למאן דסבר שאין שמיטת כספים נוהגת בחוץ לארץ, היאך יהא הדין אם המלוה בחוץ לארץ והלוה בארץ ישראל.

(ד) ונראה לעניות דעתי דאי"ז כל כך פשוט שצריכים לילך דוקא אחר המלוה, כיון דיש מקום לומר שאסור לנגוש את הלוה שבארץ ישראל, ושביעית משמטת אף אם

הדרשות אין לנו להוציא דינים. ולענין הלכה נראה טפי דאזלינן בתר המלוה, ועוד דכיון דמצות שמיטת כספים בזמן הזה אינה אלא מדרבנן, אמרינן בדיעבד ספק דרבנן לקולא, עיי"ש.

סימן ד' - בענין הקנאת קרקע ללוה שלא מדעתו לצורך כתיבת פרוזבול

ענף א' - בענין הקנאת קרקע ללוה בעל כרחו מדין כופין על המצוות

(א) איתא בגמ' בגיטין (לז.) תנן התם, אין כותבין פרוזבול אלא על הקרקע, [ופירש"י שם, אם יש קרקע ללוה, דלא תקנו אלא בזמן שהחוב כשאר רוב שטרות שהן ניגבין מן הקרקע והוי מלתא דשכיחא, כדאמרינן בכמה דוכתי (ב"מ מז.) דבמילתא דלא שכיחא לא עבוד רבנן תקנתא, עכ"ל], אם אין לו קרקע ללוה, מזכהו בתוך שדהו כל שהוא, [ופירש"י שם, מזכהו המלוה קרקע כל שהוא בתוך שדהו, עכ"ל], עיי"ש. והרי מבואר דכל לזה שאין לו קרקע לצורך גביית ההלוואה, לא מצי המלוה לכתוב פרוזבול על הלואתו, ומכל מקום הוי מצי המלוה לזכות קרקע ללוה בתוך שדהו, כדי שיוכל לכתוב פרוזבול על הלואתו.

(ב) והנה משמע בפשטות מהתם דלעולם הוי מצי המלוה לזכות קרקע ללוה אף בגוונא דהלואה עומד וצווה דאינו רוצה לזכות בקרקע כלל ועיקר, שהרי אמרינן בסתמא דמזכהו קרקע בתוך שדהו אף בלא ידיעתו של הלוה, ואף דמסתמא הוי חוב ללוה שלא תהא השביעית משמטת את ההלוואה, והשתא לפי"ז לכאורה תיקשי היאך הוי מצי המלוה להקנות קרקע ללוה בעל כרחו אפילו בפניו כלל ועיקר.

כספים בחוץ לארץ הוי תלי אם אכתי ישנה שמיטה בארץ ישראל, וכיון שבארץ ישראל אחר צאת הכוכבים דשביעית חלפה קדושת השמיטה, א"כ אין כאן "כי קרא שמיטה לה'", ואף בחוץ לארץ כבר נפקעו החובות אף דאכתי לא שקעה החמה שם, אמנם כיון שלא מצאתי מקור לסברתי, מיסתפינא למימר כן, וצריך עיון, עיי"ש. והרי מבואר מדברי ה"שבט הלוי" דנראה מצד הסברא דיש לילך אחר זמן צאת הכוכבים בסוף השנה בשביעית בארץ ישראל, ואע"ג דאכתי לא שקעה החמה של השנה השביעית בחוץ לארץ, מכל מקום אזלינן בתר סוף זמן השמיטה בארץ ישראל.

(ז) ונראה להוסיף דהוי נפק"מ לדינא נמי בנידון דידן דמיירי בגוונא דהמלוה והלוה אינן דרים בארץ ישראל, אלא דרין בב' מקומות שונים דיש הפרש של כמה שעות בין המקומות, מכל מקום קם דינא דהזמן הקובע לשמיטת הכספים הוי הוי סוף זמן השמיטה בארץ ישראל, דהא זיל בתר טעמא דרחמנא תלי שמיטת כספים בחוץ לארץ בדין שמיטת קרקע בארץ ישראל, ונמצא דזמן שמיטת הכספים בכל מקום בחוצה לארץ הוי תלי בארץ ישראל בלבד.

(ח) ואולם לכאורה הוי קצת תימה למימר דזמן שמיטת הכספים אינו נקבע לפי מקום המלוה והלוה, אלא רק לפי סוף זמן השמיטה בארץ ישראל בלבד. ושוב מצאתי ב"ילקוט יוסף" (הנדמ"ח - פרק כ"ד - מקורות אות א') דכבר כתב להעיר בדברי ה"שבט הלוי" דהוי סברא מחודשת לומר דאזלינן בחוץ לארץ בתר השקיעה בארץ ישראל, ומנא לן לחדש דרצון התורה שבכל הארצות יבדקו מהו זמן השקיעה בארץ ישראל, ולא מצינו בפוסקים כן, ומחמת

ענף ב' - בענין הקנאת קרקע ללוח מדין הפקר בית דין

(א) ואולם שוב חושבני לדחות דלעולם אין לומר דחז"ל נתנו רשות למלוה להקנות קרקע ללוח, ואף דאינו חפץ בהקנאה, והיינו מדין כופין על המצוות, והוא למאי דלכאורה יש להקשות דמה שייכא למימר דהמלוה מקנה ללוח קרקע בעל כרחו מדין כופין על המצוות, הרי בדין כופין על המצוות בעינן שיאמר 'רוצה אני', והרי בנידון דידן ודאי דאין המלוה כופה הלוח עד שאומר 'רוצה אני', אלא הרי הוא מקנה לו קרקע ע"י אחר, וא"כ היאך הוי חלה הקנאת הקרקע בגוונא דהלוח עומד וצווח דאינו חפץ בקניית הקרקע כלל ועיקר.

(ב) ולפיכך נראה לומר בהקדם הא דמצינו בחי' הרשב"א (גיטין לו:): בד"ה רבא אמר, דכתב דמינה שמעינן דכח בית דין יפה להפקיר ממון מזה ולזכותו לזה אפילו קודם שבאו לידו, וכן מוכח מקרא (יהושע פרק י"ט פסוק נ"א) ד"אלה הנחלות אשר נחלו", דמה אבות מנחילין ואומרים שדה פלוני לפלוני, וזכה לו מיד, ואף קודם שבא לידו, אף ראשים מנחילין לכל מי שירצו, ואומרים ממון ראובן יהא לשמעון, וזוכה בו מעתה שמעון, עיי"ש. והרי חזינן בדין הפקר בית דין דלאו רק דבכח בית דין להפקיע ממון מרשותו של אדם, אלא אף בכוחן להקנות את הממון לאדם אחר, ועפ"י נראה שחכמים תקנו דכל שהמלוה חפץ להקנות קרקע ללוח לצורך כתיבת פרוזבול, הרי הם מקנין את הקרקע ללוח.

ענף ג' - בגדר מצות התורה דשביעית משמטת את ההלואה

(א) ואולם לכאורה תיקשי היאך מקנין קרקע

(ג) ונראה לומר בהקדם הא דאיתא בגמ' בכתובות (פו.) דאמר ליה רב כהנא לרב פפא, לדידך דאמרת פריעת בעל חוב מצוה, [ופירש"י שם, מצוה עליו לפרוע חובו ולאמת דבריו, דכתיב "הין צדק", שיהא הן שלך צדק, ולאן שלך צדק (ב"מ מט.). עכ"ל], אמר, לא ניהא לי דאיעביד מצוה מאי. אמר ליה, תנינא, במה דברים אמורים, [ופירש"י שם, דלוקה ארבעים, עכ"ל], במצוות לא תעשה, אבל במצוות עשה, כגון, שאומרין לו עשה סוכה - ואינו עושה, לולב - ואינו עושה, מכין אותו עד שתצא נפשו, עיי"ש. והרי מבואר דלעולם הוי מוטלת מצוה על הלוח לפרוע את ההלואה, ואם אינו רוצה לפרוע הלואתו כופין אותו עד שתצא נפשו, והיינו מדין כופין על המצוות.

(ד) והשתא לפי"ז נראה לומר, דכיון דלעולם הוי מוטלת מצוה על הלוח לפרוע את הלואתו, א"כ שפיר הוי מצי המלוה להקנות קרקע ללוח בעל כרחו, כדי שיהא בידו לכתוב פרוזבול לגבות את הלואתו, והו"ל כהא דאמרין (כתובות שם) דבכל מצוות עשה מכין אותו לקיים את המצוה עד שתצא נפשו, ועד שתכפהו בגופו תכפהו בממון, דהיינו להקנות לו קרקע בעל כרחו לצורך כתיבת פרוזבול שיהא ביד המלוה לגבות את חובו לאחר השמיטה, ואע"ע דמצות כפיה על המצוות הוי נתונה ביד בית דין בלבד, מכל מקום מדאמרו רבותינו דאם אין לו קרקע ללוח הוי מצי המלוה לזכות לו בתוך שדהו, אי הכי אפשר דהכוונה דנתנו לו רשות להקנות קרקע ללוח, ואף דאינו חפץ בהקנאה, והיינו מדין כופין על המצוות, למימרא דהמלוה הכופה את הלוח בהקנאת הקרקע הוי שליח בית דין.

תיקשי דמהיכי תיתי לומר שהמלוה יבקש מתנה מהלוה כלל ועיקר.

(ד) והא בשלמא אי נימא דלעולם לא הפקיעה התורה את ההלוואה כלל ועיקר, אלא רק ציוותה את המלוה שלא יתבע את ההלוואה בלבד, א"כ אתי שפיר בהא דאמרין דבזמן שהמלוה בא להשיב את ההלוואה, הוי המלוה אומר לו 'משמט אני' את ההלוואה, ומאיך גיסא הרי הוא מושיט את ידו לומר תן לי את המעות, והיינו משום דרצונו לומר ללוה, דע לך, דלעולם לא הפקיעה התורה את ההלוואה כלל ועיקר, אלא רק אסרה עלי לתבוע את ההלוואה בלבד, ולפיכך הרי אני מקיים מצות התורה לומר משמט אני את ההלוואה, למימרא דאין אני תובע את ההלוואה כלל ועיקר, ומאיך גיסא הרי הוא מושיט את ידו לומר ללוה, דע לך, שההלוואה קיימת, ולכן מצוה עליך לפרוע את ההלוואה, והיינו (כתובות פו.) מדין פריעת בעל חוב מצוה, ודו"ק. [ועוד ראה בסיפרי "תורתך שעשועי" (דברים פרק ט"ו פסוק ב') בגדר מצות שמיתת כספים בשביעית, ואכמ"ל].

(ה) והשתא לפי"ז למאי דאמרין דלעולם לא הפקיעה התורה את ההלוואה כלל ועיקר, אלא רק ציוותה את המלוה שלא יתבע את ההלוואה בלבד, א"כ נמצא דאף בזמן השמיטה הוי מצווה בהשבת ההלוואה, ושפיר הוי מצי לכפות את הלוה לקנות קרקע מהמלוה לצורך כתיבת פרוזבול לקיים מצות השבת ההלוואה.

סימן ה' - בענין הנפק"מ לדינא בדין השוחט את הפרה ונתעברה השנה

ענף א' - בענין דרך התלמוד לדון במקרים שאינן במציאות

(א) ומענין לענין באותו ענין, הנה כבר הובא

ללוה בעל כרחו לצורך כתיבת פרוזבול כלל ועיקר, הרי אף דלעולם הוי מחוייב בהשבת ההלוואה כבר קודם סוף שנת השמיטה, דאי לאו הכי אין השביעית משמטת את ההלוואה, מכל מקום כיון דכל כתיבת הפרוזבול הוי לצורך שלא תשמט השביעית את ההלוואה, א"כ הרי בזמן דהחוב נשמט בסוף השביעית כבר אין הלוה מצווה בהשבת ההלוואה, ומאי שייכא לכפותו לקיים מצות השבת ההלוואה כלל ועיקר.

(ב) ונראה לומר בהקדם הא דאיתא במתני' דשביעית (פרק י' משנה ח') דאמרין דהמחזיר חוב בשביעית יאמר לו משמט אני. אמר לו, אף על פי כן, יקבל ממנו, ופירש הר"ב שם, ולא עוד אלא שמותר לו שתהא ידו פשוטה לקבל בשעה שאומר לו משמט אני, עיי"ש. ולכאורה צריך ביאור היאך אמרין דמותר למלוה בשעה שאומר 'משמט אני' שתהא ידו פשוטה לומר תן לי את המעות, הרי מגלה בדעתו דאינו מתכווין באמירתו 'משמט אני' דהוי מקיים מצות התורה, והו"ל כמאן דלא אמר 'משמט אני' כלל ועיקר.

(ג) ונראה לעניות דעתי להוכיח מינה דלעולם לא הפקיעה התורה את ההלוואה בשנת השמיטה כלל ועיקר, אלא רק ציוותה את המלוה שלא יתבע את ההלוואה מהלוה, שהרי אי נימא דלעולם הפקיעה התורה את ההלוואה, למימרא דהו"ל כמי שלא הלווהו מעולם, א"כ לכאורה תיקשי היאך הוי מותר למלוה להושיט את ידו לומר תן לי את המעות, הרי נמצא דעושה ב' פעולות הסותרות את חבירתה, למימרא דאין פיו ולבו שווין במה שאומר 'משמט אני' כלל ועיקר, וכי תימא דאי"ז אלא רק בקשה שיתן לו את המעות במתנה, הא אכתי לכאורה

ששלחתם אלי (ב"ב קסה:), דכל הנהו אגב שיטפא שאלו שלא כהוגן, אבל בעיי דרבא לא משום דרצה לידע הדין בהנך גוונא, רק רצה לידע טעם הדין בכל פטר רחם, אי תלה בשפת רחם או בחלל, או באותו וולד או בגוונא אחריתא, וכן הוא בהך דאמרינן (יבמות נד.) דבעי בנפל מהגה ונתקע ביבמתו, ונתפקרו בה המינים שבזמננו, אבל לא הציצו הלא הרשעים אורה של תורה, דהרי חזינן מהש"ס דהוה מענשי מאד למאן דבעי דבר שאינו במציאות, רק גם התם לא רצה ליידע הדין בהך גוונא רק רצה לידע האם ביאה קונה ביבמה, אפילו בלא התכווין לשום ביאה בעולם, עיי"ש.

ג) והרי מבואר מדבריו לחלק בין אם כוונת השואל לידע את הדין במקרה ששואל עליו, ואי הכי נוזפין בו, כיון ששואל על מקרה שאינו קיים במציאות כלל ועיקר, והו"ל כחוכא ואיטלולא, לבין אם כוונת השואל לידע טעם הדין, ולפיכך אין נוזפין בו אף דשואל על מקרה שאינו קיים במציאות כלל ועיקר, שהרי אין כוונתו בשאלה לידע הדין במקרה שאינו קיים, אלא רק רצונו לברר עפ"י שאלתו את טעם הדין.

ענף ב' - מביא נפק"מ לדינא דמצוה שאינו יכול לקיימה מחמת איסור שבת, וכגון ראיית הכותל בשבת, אינו הפקעה מחייב המצוה אלא מקיום המצוה

א) והשתא לפי"ז צריך לומר בנידון דידן, דלעולם מתני' דידן לא אתי למימר את

בדברינו לעיל (סימן א' אות ג') הא דאיתא במתני דשביעית (פרק י' משנה א' - כח:) השוחט את הפרה וחלקה בראש השנה, אם היה החדש מעובר - משמט, ואם לאו - אינו משמט, עיי"ש. וכבר מצינו ב"ירושלמי" דידן דאמר רב, תשרי לא נתעבר מימיו. ומקשינן, והא תנינן, אם היה חודש מעובר. ומשנינן, אם היה - לא היה, עיי"ש. והרי מבואר דלעולם לא נתעבר חודש אלול, נוכח הוא בתלמוד דידן (ר"ה יט:) דאמר רבי חנינא בר כהנא אמר רב, מימות עזרא ואילך לא מצינו אלול מעובר, והשתא לפי"ז לכאורה תיקשי דמאי נפק"מ לדינא דמתני' אחר דלא נתעבר אלול כלל ועיקר.

ב) ונראה ליישב בפשטות עפ"י הא דמצינו ב"תפארת ישראל" (בועז - אבות פרק ה' אות א') דכתב אמנם הא (חולין ע.) דבעי רבא, כרכו בסיב מהו וכו'. בלעתו חולדה, והוציאתו, והכניסו והקיא אתו, ויצא מאליו, מהו, הדביק ב' רחמים ויצא מזה לזה וכדומה. נראה לומר, דאף דממש אי אפשר שיקרה כך, אפילו הכי אין אלו שאלות של הבל חס ושלום, ולא דמי להך דמנחות (לז.) ששאל פלימו מרבי, באדם שיש לו ב' ראשים באיזה יניח תפילין. דאמר ליה, או קום גלי, או קבל עלך שמתא, וכן הוא ברבי ירמיה שהיה רגיל לשאול דברים שאינן במציאות (ר"ה יג. - סוטה טז.) וכדומה, וכדבעי ברגלו אחת תוך חמישים אמה, ורגלו אחת חוץ לחמישים אמה, ואפקוהו מבי מדרשא (ב"ב כג:), ולא הדר עיילוהו עד שדיבר בהכנעה יתירה, אני אני כדאי

ה. ועוד מצינו בדברי התוס' (ב"ב כג:) בד"ה ועל דא, בד"ה ועל דא אפקוהו לרבי ירמיה מבי מדרשא, אין לפרש משום דבעי מילתא דלא שכיחא כלל דהכי איתרמי דרגלו אחת תוך חמישים, ורגלו אחת חוץ לחמישים בצמצום, דהא אשכחנא דמתניתין (שם) נמי בכהאי גוונא איירי, דקתני מחצה על מחצה יחלוקו. ונראה לרבינו תם, דמשום הכי אפקוהו, משום דמדדה אינו מדדה כלל יותר מחמישים אמה אפילו רגלו אחת, דכל מידות

הדין בשוחט את הפרה בראש השנה, שהרי מילתא דפשיטא דאין שביעית משמטתו, שהרי לעולם הוי יום ראשון של השנה השמינית, דהא לא מצינו אלול מעובר, וא"כ לכאורה תיקשי מאי אתא מתני' לאשמועינן לדינא כלל ועיקר.

(ב) ונראה לומר בהקדם הא דמצינו בדברי הר"ש דכתב לאתויי דה"ירושלמי" (שם) פריך במתני' דידן, והא אין ראוי לתובעו בראש השנה. ומשני רבי בא בשם ר' זעירא, כיון שראוי להאמינו, כמי שראוי לתובעו וליתן לו מעות, והואיל ולא נתן, נעשית מלוה ומשמטת. ושמא רצונו לומר, דכיון דאיגלאי מילתא למפרע שהוא חול, כמי שראוי לתובעו דמי, אלא שלשון ה"ירושלמי" דחוק. ודכוותה בגמ' בשבת (קמח:): דפליגי אמוראי האם הלואת יו"ט ניתנה ליתבע או לא. רב יוסף אמר, לא ניתנה ליתבע. רבה אמר, ניתנה ליתבע. מתיב רב אידי בר אבין, השוחט את הפרה וחילקה בראש השנה, אם היה חדש מעובר - משמט, ואם לאו - אינו משמט, אי אמרת בשלמא ניתנה ליתבע, משום הכי משמט דקרינא ביה "לא יגוש", אלא אי אמרת לא ניתנה ליתבע, אמאי משמט. ומשנינן, שאני התם דאיגלאי מלתא למפרע דחול הוה. ותימא, דמשמע דלמאן דאמר ניתנה ליתבע, אחיא לה מתני' שפיר, אמאי, והא עד כאן לא פליגי אלא לאחר יום טוב כדמוכח התם, אבל ביום טוב כולו מודו דלא ניתנה ליתבע, ולא קרינא ביה "לא יגוש" בשביעית, דמאי דקרינא ביה "לא יגוש" אחר כך אין מועיל מידי, דהוה כמלוה לחברו לעשר שנים דפ"ק דמכות (ג:), עיי"ש.

(ג) וראיתי בספר "תורת זרעים" דכתב לבאר דברי ה"ירושלמי" (שביעית פרק י' הלכה א') בהא דאמרין במתני' דידן, דהשוחט את הפרה וחילקה בראש השנה של השנה השמינית, אם היה החודש מעובר משמט, פירוש, שאם חודש אלול היה מעובר, א"כ נמצא דיום הראשון של ראש השנה - הוא יום ל' באלול של שביעית, והרי השביעית משמטת את החוב של הבשר, דהשביעית משמטת בסופה. והקשה ה"ירושלמי" הרי אין ראוי לתובעו בראש השנה. ומשני רבי בא בשם ר' זעירא, כיון שראוי להאמינו, כמי שראוי לתובעו וליתן לו מעות, והואיל ולא נתן נעשית מלוה - ומשמטת, עיי"ש.

(ד) ונראה לבאר בכוונת דברי ה"ירושלמי" דידן דלמאן דאמר דניתנה ליתבע אחר יום טוב, שפיר קרינא ביה "לא יגוש" גם ביו"ט עצמו, כיון דמצד עצם החוב ראוי לתובעו אף ביו"ט עצמו, אלא דאיסור יו"ט מעכב עליו שלא לתובעו מהלוה, הלכך שפיר הוי בכלל "לא יגוש" דשביעית משמטתו, מה שאי"כ במלוה חבירו לעשר שנים דאין שביעית משמטתו, משום דמצד עצם החוב אין ראוי לתובעו בשביעית, הלכך לא קרינא ביה "לא יגוש", ואין שביעית משמטתו, והיינו כוונת שינויא דה"ירושלמי" דכיון שראוי להאמינו כמי שראוי לתובעו וליתן לו מעות, פירוש, כיון דמצד איסור יו"ט אסור לתובעו, אלא ראוי להאמינו שישלם לו אחר כך, הוי כמי שראוי לתובעו וליתן לו מעות, משום דהחוב בעצם הוי אף בר תביעה ונגישה הוא, אלא דאיסור יו"ט הוי מעכב התביעה והנגישה, עיי"ש. והרי מבואר מדבריו בכוונת דברי ה"ירושלמי"

לקרוע אף בשבת, רק אינו יכול לקיים את הדין של קריעה מחמת איסור חילול שבת, וכיון שכך הרי חלה עליו החובה לקרוע על ראיית מקום המקדש, ויש לו לקיימה לאחר מכן בחול בראיית מקום המקדש, עיי"ש.

ענף ג' - נפק"מ לדינא בדין אין מעבירין על המצוות בבניית סוכה

(א) ועוד נפק"מ לדינא בהא דראיתי בשו"ת אבני נזר (או"ח - הלכות סוכה סימן תנ"ט) דכתב לחדש דבשנה דחלה שבת בין יום הכיפורים לסוכות, ואי הכי נמצא דהוי ב' זמנים לבניית הסוכה: (א) בין יום הכיפורים לשבת. (ב) בין שבת לסוכות. לפיכך קם דינא דהוי מחוייב לבנות את הסוכה בזמן הראשון דבין יום הכיפורים לשבת, והיינו מדין (פסחים סד:) אין מעבירין על המצוות, דהרי הזמן דקודם השבת, והזמן דאחר השבת, הוי ב' זמנים חלוקין הן, אחר דבשבת עצמה אסור בבניית הסוכה, ולפיכך כשמעביר מזמן לזמן הוי בכלל מעביר על המצוות הוא, וכהא דמצינו בגמ' במגילה (ו:): דלמאן דאמר דבשנה מעוברת הוי מצות קריאת המגילה באדר ראשון, אם ממתין בקיום מצות קריאת המגילה עד אדר אחרון, הוי חשיב בכלל מעביר על המצוות, והיינו שמעביר הקריאה מ"ד אדר ראשון עד י"ד באדר אחרון, דהרי ימים שבנתיים אינם ראויין לקריאה.

(ב) והנה בשו"ת "אבני נזר" (שם) כתב לאתויי דברי ה"חלקת יואב" דכתב להשיג דגוף הדבר תמוה מאד למימר דהוי שבת הפסק בקיום המצוה, כיון דאינו זמן פטור מצד גוף קיום המצוה עצמה, אלא הוי אסור בקיומה רק מצד איסור שבת בלבד, וכהא דמצינו (קידושין לד.) ב'מצות מעקה' דלא הוי בכלל מצוות עשה שהזמן גרמא

דסבר דכיון דהא דלא מצי לתבוע את החוב בראש השנה, לא הוי מצד עצם החוב עצמו דאין ראוי לתובעו באותה שעה, אלא הוי רק מצד הלכות יו"ט דלאו מגדרי חוב הוא, הלכך הוי שפיר בכלל "לא יגוש" דשביעית משמטתו, והרי שמעינן מינה בדעת ה"ירושלמי" דסבר דלא הוי 'שבת ויום טוב' הפקעה בעצם מחיוב המצוה, אלא הוי רק הפקעה בקיום המצוה.

(ה) ועפ"ז אתי שפיר דאף דמתני' דידן אינו בכלל מקרה שיכול להיות במציאות כלל ועיקר, מכל מקום אפשר דאתי מתני' לאשמועינן יסוד דכל שאין העיכוב מצד הנושא עצמו, אלא רק מצד דיני תורה אחרים, אי"ז מעכב בנושא עצמו, ונפק"מ לדינא נמי בהא דראיתי בספר "הרב מבריסק" (חלק ב' עמ' כ"א) דהובא דדעת מרן הגרי"ז זצ"ל לא היתה דעתו נוחה ממה שנהגו היתרים שונים שלא לקרוע בראיית מקום בית מקדשינו, וכמו דישנן אנשים שנהגו לילך לראות את מקום המקדש בשבת, דלא חלה עליהן חובת קריעה, ומעתה ואילך אף כשיזדמנו לשם בימות החול אין עליהן לקרוע בראייתו, מאחר דראו את מקום המקדש תוך ל' יום, וכהא דמצינו בדברי השו"ע (או"ח סימן תקס"א סעיף ה') דפסק דאין צריך לקרוע על ראיית מקום המקדש, אם לאו שחלפו ל' יום מראייתו האחרונה, עיי"ש.

(ו) והנה מצינו ב"מקורות" (שם) משמו של בנו הגאון רבי מאיר סולובייציק זצ"ל דאמר, דבשעתו היה נראה שהטעם הוא להסתייגותו מהיתר זה, משום דלעולם אף דבשבת אי אפשר לקרוע על מקום המקדש, מכל מקום אין זה הפקעה בעצם מחיוב הקריעה, דהיינו שבשבת לא תקנו חכמים לקרוע על המקדש, אלא לעולם הרי חייב

מחמת איסור שבת, והיינו משום דאינו פטור בשבת מקיום מצות מעקה, אלא הוי אסור בקיום המצוה מצד איסור שבת, ושמע מינה דלא הוי שבת הפסק בקיום המצוה, והשתא לפי"ז הוא הדין בנידון דידן, דאף בשנה דהוי חלה שבת בין יום הכיפורים לסוכות, מכל מקום לא הוי חשיב ב' זמנים לקיום מצות בניית הסוכה, כיון דאין שבת הפסק בקיום המצוה, אחר דלא נפקע קיום המצוה בשבת כלל ועיקר, אלא הוי אסור בקיום המצוה מצד איסור שבת גרידא, ולפיכך אין חיוב לבנות את הסוכה קודם השבת, דהרי לא הוי חשיב בכלל העברה מזמן לזמן, דנימא אין

מעבירין על המצוות, ויהא מחוייב לבנותה בזמן הראשון, דהא שבת לאו הפסק הוא בקיום המצוה, ונמצא שפיר דלעולם הוי זמן אחד הוא בקיום המצוה, עיי"ש.

ג) ואולם למאי דנתבאר ב"ירושלמי" דלעולם 'שבת' לא הוי הפקעה בעצם מחיוב המצוה, אלא הוי הפקעה בקיום המצוה, נמצא דלעולם אין ב' זמנים לבניית הסוכה, וממילא אינו מחוייב לבנות את הסוכה קודם השבת מדין אין מעבירין על המצוות, [ויעוד ראה בסיפרי "יגדיל תורה" (סוכה - אקדמות דמילין) באורך בזה, ואכמ"ל], וקיצרתי.



הרב צור מנחם כהן
תפרח

דעת רבנו ישראל בעל שם טוב על ענין התעניות

כיון שהדברים עומדים ברומו של עולם הכל הוא רק הצעת דברים קול דברים אתם שומעים, ועל כן אין לסמוך על הדברים לגמרי אלא תן לחכם ויחכם.

א] ראיתי לפני זמן לא רב כתוב בפשיטות באחד הספרים שלפי שיטת הבעש"ט הקדוש אין להתענות התעניות שתיקן רבנו האר"י שמובאות בשער רוח הקודש. ודבר זה היה זר בעיני שהבעש"ט שכל דרכו מיוסדת על דברי האר"י יחלוק על דבריו המפורשים בזה. ונזכרתי במה שכבר ראיתי במאמר שהובא בהקדמת ספר 'עבד לעבדי ה' של מוה"ר חיים רבי שליט"א מהרב הנאמ"ן שליט"א שכתב על מה שמובא בסיפורים שהבעש"ט חלק על דברי האר"י בכוונת המקווה דלאו מר בריה דרבינא חתים עליה ואין הסיפור אמיתי (אלא שאפשר שהוסיף על הכוונות כמו שמצינו בכמה מקובלים. ע"ש). וע"ש שהוכיח בבירור מדברי הרב בעל התניא שאין לומר שהבעש"ט יחלוק על האר"י. ע"כ. ונראה שהוא מדמיונם של ההמון שכוונתם הייתה כאילו להגדיל בזה כבוד הבעש"ט, ומעשיהם אינם רצויים- שאין שום תוספת כבוד בלחלוק על

ב] הנה עצם הענין להתענות על עוונות מפורש כבר שכן עשו רבותינו התנאים והאמוראים. וכמו שאמרו על רבי אלעזר בן עזריה שעל שהתיר להוציא פרה בשבת ברצועה שבין קרניה הושחרו שיניו מן התעניות (ירושלמי שבת פ"ה ה"ד) ורב אשי על שהתהפכה רצועה של תפילין שלו התענה מ' יום (מנחות לה: וברא"ש שם) והחכם שאמר 'בושני מדבריכם בית שמאי' הושחרו שיניו מן התעניות. ורבי חייא בר אשי שהתענה על שחשב לעשות עוון (קידושין פא:). והדברים מפורשים גם בהלכה עיין באו"ח סו"ס שלד בהגהת רמ"א "ואם עבר וחילל צריך להתענות ארבעים יום שני וחמישי ולא ישתה יין ולא יאכל בשר ויתן במקום חטאת י"ח פשיטתים לצדקה ואם ירצה

א. וממש אתמול קראנו דיבור כבד את אביך ואת אמך. ונודעה חשיבות גדולה למצווה זו ושכרה מפורש בתורה שהוא גם בעוה"ז. ואמרתיו בס"ד לפרש שיש בזה יסוד לכל התורה כולה- שהנה אלו שדעתם היפך דעת תורה מנסים כל חייהם להמציא את העולם מחדש (כמו ליצור 'שיויון' בין המרכז לפרפריה ולבטל בעצם את הדבר הזה, דבר שהיה קיים מעולם (וכמו שאמרו חז"ל ישיבת כרכים קשה) וה' בחכמה יסד ארץ, והם בשם הצדק עושים כל תועבות שבעולם, ושאר שגגונות שלהם ורק סובלים מזה ועד שיספיקו להמציא את העולם מחדש כבר יעברו מן העולם, ושוב המשוגעים שאחריהם ינסו להמציא אותו מחדש וחזור חלילה.). ואילו אנחנו מסתכלים כל הזמן לאבותינו וכל הקודם בזמן קודם במעלה. וזה הרעיון של מצוות כיבוד הורים שאנו מחויבים בכבוד הקודמים לנו. וזה יסוד לכל התורה כולה להתבטל לראשונים. וכמובן שכל זה בדרך כלל.

קצבה (ולדבריו צריך לומר שלא הפריע להם כל כך בלימוד. והוא מיירי באופן שמבטל ממש מלימודו כיעו"ש). אבל מה שקבעו רבותינו זה וודאי יתענה.

ד] ולפי כל האמור בוודאי שגם אם שמועה זו בשם הבעש"ט נכונה אינה מטעם ביטול תורה שהרי זה נגד תנאים ואמוראים ופסקיהם הפוסקים וכאשר הראינו באצבע. אלא שמצאתי באחרונים שהביאו מה שכתב הרב ספר חרדים והביאו השל"ה שם שכתב וז"ל: "עוד תקנה אחת מצאתי בתוך ספרי המקובל האלו' ח"ק הר"ר יצחק לוריא אשכנזי ז"ל בספר אחד כת"י נקרא בית מידות, ואינו אותו ספר בית מידות שהוא בדפוס, שם מצאתי כתוב כל מה שתמצא בדברי הראשונים תוכחה על עוון וכו' לא נזכרו אלא למי שאין עמלו בתורה, אבל מי שתורתו אומנותו וכו' לא יחלש ולא יתבטל מלימודו, אך יום אחד מן השבוע יתרחק מבני אדם ויתבודד בינו לבין קונו" וכו' ומשמע מדבריו לכאורה דאף סך הקצוב שתקנו הראשונים א"צ להתענות ותקנתו בהתבודדות ודביקות (ולדבריו צריך לומר שהתנאים והאמוראים לא נגרם להם בזה ביטול ממש. תדע שגם לדבריו תענית עדיפא שהרי לא פטרו מטעם ההתבודדות לכד אלא מטעם ביטול תלמודו). ואפשר אם כן שזה המקור לדברים אלו, שכיון שבדרך החסידות יש דגש על ענין הדביקות לכן א"צ לתעניות בצירוף מה שמבטל מהלימוד. אך עדיין קשה קצת שהבעש"ט ינהיג היפך דברי האריז"ל שכאמור הרחיד"א בברכ"י כתב

לפדות התענית יתן בעד כל יום שנים עשר פשיטים לצדקה. וביו"ד סו"ס קפה בהגה "יתענה מ' יום, ואינן צריכין להיות רצופים, רק כל שבוע שני ימים, כגון שני וחמישי, ובליל התענית אסור ביין ובשר. ואם לא יוכל להתענות, יפדה כל יום בממון שיתן לצדקה, כפי ערך ממון שיש לו, כי עשיר יתן יותר קצת מעני, ויש להחמיר בתשובתו. וכל המרבה לשוב, זכות הוא לו." ועיין בדברי מרן השו"ע (או"ח תקעא ס"ב) שכתב שתלמיד חכם אינו רשאי לישיב בתענית, וכתבו על זה כל האחרונים הב"ח (שם ד"ה היושב) והמג"א (סק"א) והמשנ"ב (סק"ד) והכה"ח (אות ח') שכל זה בתעניות לפרישות או לתשובה כללית, אבל אם יש בידו עוונות ידועים חייב להתענות מה שמבואר בקדמונים בזה ואפילו לא יכול לצער נפשו ואפילו תלמיד חכם. וברכ"י (אות א) כתב שכן מוכח מדברי רבנו האר"י. וכל זה מסתייע מהמעשים הנ"ל בתלמוד שהיו כולם חכמים גדולים בתורה והתענו.

ג] אמנם המגן אברהם שם סיים בדברי השל"ה "דת"ח שתורתו אומנותו אין צריך לסגף עצמו כל כך על העוונות וילמוד יותר ממה שהיה רגיל. והביאוהו האחרונים. וצריך להבין מהו 'כל כך' האמור בדברי השל"ה. ומצאתי דבריו במקורם וז"ל (מסכת יומא הלכות תשובה אות מז): "אדם שתורתו אומנותו וכו' לא יתענה יותר ממה שקצוב לו לפי סדר התשובה שמחויב לעשות לפי החטא שחטא." הרי שבא רק לאפוקי שלא יתענה כדרך שהתענו רבותינו הקדמונים בלי

ב. כך הלשון ברוב האחרונים. אך בוודאי שזה לאו בדווקא שהרי אין שום חיוב מחייבי התשובה להתענות אלא רק לעזוב דרכו כמו שכתב הרב בעל התניא באגרת התשובה בתחילתה. ובאמת שהמשנ"ב שינה הלשון וכתב 'צריך'. ונראה שהוא בדווקא.

זלמן? ואשר על ידו השני מצאתי בספר נוצר חסד פ"ו דאבות שהביא שהבעש"ט עצמו "הרבה תעניות ע"ז לתקן פגם זה." ע"ש. עוד זאת בצוואת הריב"ש מאריך הרבה מאד בענין התעניות לפרוטרוט איך להתנהג בהם. ומכל זה נראה ברור שאף לדרך הבעש"ט יש להתענות מה שמובא בקדמונים בלא שום פקפוק כלל. ומעולם לא נחלקו בדבר זה.

[ו] והמקור המטעה בזה לחשוב שהבעש"ט התנגד לתענית הוא בספר בעש"ט על התורה פרשת משפטים אות יז "שאלו להבעש"ט מהו עיקר העבודה? הלא אנו יודעים, ואבותינו סיפרו לנו שבימים קדמונים היו אנשי מעשה מתענים משבת לשבת ואתם ביטלתם את הדבר הזה" וכו'. וע"ש בהגה אות יב הרבה מזה. וגם באגרתו להרה"ק רבי יעקב יוסף מפולנאה הובאה בספר הנ"ל פרשת בא אות י"א וז"ל: "ושם נאמר שרומע"ל אומר כאילו מוכרח להתענות. ותרגזו בטני מקול הקורא, והנני מוסיף וכו' לכל יכניס את עצמו בסכנה כזה, כי זה מעשה מרה שחורה ועצבות וכו' חס ושלום להתענות יותר מהחיוב ומהצורך" וכו' ע"ש בדברי קדשו. ובכל המקורות הנ"ל הדבר פשוט מאד שלא מדבר כלל בתעניות

שמדבריו נראה דאף בת"ח הדברים אמורים¹. ועכ"פ נראה דלא מיירי אלא בנגרם לו ביטול ממש וכמו שנראה ממה שתנאי ואמוראי התענו ולא סמכו על התבודדות, ולפ"ז במה שנוהגים היום בתענית יום אחד ופדיון לכולי עלמא אין מניעה אף לת"ח לעשות כן ואפילו לדברי בית מידות. וכן מוכח מדברי הביה"ל (ד"ה תלמיד חכם) שסמך על הרב בית מידות ואפ"ה כתב שאם יכול יתענה איזה ימים. ויש לדחות.

[ז] ומעתה אם נכון הדבר שכתב שם בשם הבעש"ט כנראה הוא על דרך מה שכתב הרב החרדים בשם ספר בית מידות. ולפי זה גם זה מוגבל לתלמיד חכם שייבטל עי"ז מלימודו. (וגם בזה אמר לי אחד מרבתי בשם שו"ת וישב הים דאף הוא כוונתו לתיקוני התשובה שאינם כנגד שמות הקודש) אבל האמת תורה דרכה שמעולם לא יצא דבר זה מפיו או מהנהגתו של הבעש"ט הקדוש. והדברים פשוטים ולא כתבתי ראיות אלא לאפוקי מהטעות שנפוצה בזה. ראשון ראשון הרב בעל התניא באגרת התשובה מדבר בפשיטות על ענין התעניות בפרקים ב' - ג', ולא הזכיר כלום מזה שלבעש"ט אין צורך להתענות. ומי בכל ביתו נאמן כהגאון רבנו

ג. ואל תטעה לומר שדברים אלו של ספר בית מידות יצאו מפי האר"י. זה לא ייתכן - דאם כוונתו שהוא מדבר הרב בעצמו לא היה לא לכתוב שאין זה ספר בית מידות המודפס וכו' שהרי ברור הוא כיון שהמודפס ידוע שלא כתבו האר"י. ועוד שהרב לא כתב כמעט כלום מתורתו ובוודאי שלא ספר שלם. אלא כוונתו שמצא בתוך ספריית הרב ספר זה. כך ראיתי לפני הרבה זמן בשו"ת וישב הים. איני זוכר כעת היכן. וכתב שם שהשערה זו קרובה לאמת. ולענ"ד היא היא האמת. אמנם ממש סמוך לשליחת הגיליון למערכת הראיתי המאמר למור"ר שליט"א והוא העיר לי שאין הדבר מוסכם שהאר"י חילוק על זה. ונתן לי כמה מראי מקומות לעיין בהם. ואין הפנאי לעיין בזה כי צריך כבר לשלוח את המאמר אבל תורף הדברים הוא שאכן יש צד שאף לרבנו האריז"ל יהיה זה תחליף לתעניות בתנאי שהתלמיד חכם הנ"ל שמור מכל חטא ומדברים שאדם דש בעקביו. ולפי זה אף דברי הבעש"ט יש לפרש כאותה שיטה. אמנם אף אם נתפוס כן נראה שבתענית יום אחד ופדיון אין שום מניעה לנהוג אף לדברי בית מידות (ואולי הבעש"ט) וכמו שכתבתי למעלה (ובאמת שהרבה יותר קל להתענות יום אחד אפילו בכל שבוע מאשר להתבודד יום שלם בכל שבוע). אבל בדעת הבעש"ט אליבא דאמת - אף שהיה מקום לפרש כהבית מידות בדבריו - נראה יותר כמו שכתבתי בהמשך שמעולם לא גילה דעתו בזה והוא לא מיירי אלא בתעניות כדרך עבודה. עיין לקמן ודו"ק.

שראוי לתת עליו את הלב, פעמים גדולי ישראל רואים לנכון להנהיג את הכלל באופן מסוים. ועין רואה בספרים ובמקורות שלכאורה הנהגתם לא עולה בקנה אחד עם המבואר במקורות (כמובן שלא בעניי הלכה ממש, שאז בוודאי שכל אחד מחויב לומר את דעתו, אבל מתוך שיקול דעת. וגם כדאי תמיד להתייעץ.), ויש שלוש כתות בענין זה- יש מי שיחליט משום כך שהמבואר במקורות אינו כהלכתא וכיו"ב. וזה תקלתו מועטת. ויש מי שיתנשא משום כך לומר 'אני אמלך' והגדולים הצדיקים שבדור טועים ומטעים (ח"ו ח"ו). והמהדרים יותר יאמרו 'ערב רב' ושאר כינויים ויתהדרו בציטוטים שונים לעקור ממלכת התורה של גדולי התורה^ד). ואלה תקלתם קשה כיון שעקרו את היסוד שבית ישראל נשען עליו, ואם הם עוד יחזיקו בתורה קשה לדעת מה יהיה בדורות אחריהם שילכו בדרך זו. והכת השלישית והיא האמת מבינה שהנהגת החכמים לא נובעת מהתעלמות מהמבואר בקדמונים וכיו"ב, אלא בהבנתם את מה שיצא מכל ענין ולכן פעמים מעלימים ענינים מסוימים מהרבים מחשש מכשול. אבל הם לא 'מחקו' אותם,

הקצובות על עוונות ידועים אלא בתעניות כדרך חיים בעבודת ה' ע"ש בכל המקורות ולא תמצא אפילו רמז היפך מה שכתבתי^ה. והמו"ל ספר בעש"ט בעצמו בפרשת בראשית אות קע"ג ובהגה שם מחלק לנכון בין תעניות קודם שתיקן נפשו דשפיר דמי להתענות אף לדרך הבעש"ט, לבין תעניות אחר שהשלים תיקון נפשו, וז"ל שם בשם צוואת ריב"ש: "כשאדם יש לו חשק להתענות אז צריך לזהר שלא ליבטל מאותו דבר שהוא רוצה, אע"פ שיודע שטוב יותר לעבוד השי"ת בשמחה בלי סיגופים כי הם גומים עצבות, אבל מסתמא ידע איניש בנפשיה שצריך להתענות שעדין לא תיקן נפשו בראיו". ותו לא מיד. אחרי שכתבתי כל הנ"ל מצאתי בספר ליקוטי מוהר"ן ח"א סימן נ' בסוף הסימן שכתב מפורשות שאף שאכילתו של אדם צדיק טובה כמו תענית, כל זה רק כשלא צריך להתענות "אבל אם צריך בוודאי שצריך" והרי זה ממש כמבואר, ולכן אם תמצא בדברי רבי נחמן מברסלב ש'דבר פלוני כמו תענית' וכיו"ב אל תטעה שמדובר בכל ענין, אלא דווקא אם אין צורך.

[ז] וממש בקצרה אוסיף שיש עוד ענין כיו"ב

ד. אפשר גם שטעו אנשים במה שכמה פעמים מצינו שגדולי הדורות כתבו שדבר פלוני חשוב כמו תענית וכיו"ב (וכמו שהביאו בשם הבעש"ט על מקוה, ובשם הגר"א על תענית מן הדיבור וכיו"ב). וחשבו שהרי זה ממש חלף התעניות. אך הדבר פשוט ושים אותו עטרה לראשך מה שכתב רבינו הרמח"ל ב'מאמר על ההגדות' שהרבה מימרות של חז"ל השוו בין ענינים רחוקים או שאמרו מאמר מסוים, ואין הדמיון או המאמר ההוא נכון בכל זמן ובכל ענין, אלא בבחינה מסוימת ובזמן מסוים, ומי שיוציאו מן הגבול ההוא הרי זה שיבוש גמור. ולדוגמא בעלמא גדול העושה צדקה בסתר יותר ממש רבנו^ו ואם נתפוס אותו כנכון מכל בחינה אז נלך לבקש תורה מפיהו. ופשוט. (ואחד מרבותי שליט"א אמר לי שצריך לתלות את מאמר הרמח"ל הנ"ל כשלטי ענק בכל בתי המדרש, שהטעות הזו על פי רוב היא הגורמת ומחזקת את הטעויות הכי גדולות בהשקפה המצויות בין הלומדים). והרי זה כיוצא בזה- שאין כוונת האומר בכל אלו שהם תחליף לתעניות במקום שצריך דווקא התענית כגון למלא שמות הקודש, אלא כוונתם על זיכרון הגוף המגיע מן התענית או משהו אחר בדומה לזה. וזה פשוט מאד.

ה. ואני משלים את כתיבת המאמר ביום הסתלקותו של הכהן הגדול מורנו רבי שלום הכהן זצוק"ל. והוא דוגמא אמיתית מה בינינו לגדולי התורה, הוא ממש התייחד לכל מי שמתבונן בדרכיו (לא מתוך שמועות) באכפתיות לשם שמים בצורה יוצאת מגרד הרגיל מה שאנחנו לא מצליחים אפילו להרגיש. וכמה חשוב שאדם כזה הוא

עוונות ידועים הדרך הנכונה היא להתענות עליהם כפי מה שמובא בקדמונים ועל פי תקנת האחרונים¹.

ושלחתי המאמר לחכם גדול מאיזור הדרום ושלח לי בזה"ל:

שלום וברכה,

עברתי על מה שכתב כת"ר בעניין דעת הבעש"ט הקדוש על תעניות לכפרת עוונות.

והדברים פשוטים וברורים ולא נחלק בהם אדם מעולם.

ודברי האר"י הקדוש בעניינים אלו הם כמעט כהלכה למשה מסיני.

אלא שכמו שכתבתם לעיתים גדולי הדור רואים שבהוראה הכללית רב הנזק על התועלת ובטולה הוא קיומה.

אך מצד האמת לאמיתה משנה לא זזה ממקומה.

יישר כח על הבהרת הדברים.

ולכן אדם לעצמו שפיר שייך בהם, (שלא בדרך להנהיג לכלל שלא בהסכמת הגדולים). ולכן גם אם נשמע שיש גדולים שלא הורו כן לרבים בעניני תעניות הרי זה כיו"ב שאין כוונתם לעקור הדבר אלא רק לא מסרוהו לרבים מחשש שלא כל מוחא יסבול דא כדקא יאות. אבל כל אחד לעצמו מצווה גדולה לקיים כמשנה ראשונה. (ומה גם שבאמת אני יודע מכמה גדולים שאפילו בתור דרך לרבים מורים שיש לקיים התעניות. וכן מהדור הקודם שהורו כן בתור דרך לרבים. ובאמת שכנראה הכל תלוי איזה 'רבים' היו שומעים אותו אם בני תורה אם מתחילים וכו' וכו'. ועל פי רוב בבני תורה בוודאי אין תקלות. וגם למתחילים אם בא לשאול באופן פרטי והחכם רואה שיצא מזה תועלת בוודאי דשפיר דמי. ועל כל פנים הדבר מסור לכל חכם.) ויש לי דוגמאות מפורשות בזה אבל לא קובץ שעוסק בעניני השקפה ולכן אכמ"ל.

בסיכום: הדבר ברור שגם לדברי הבעש"ט הקדוש זת"ע אדם שיש לו



שינהיג את הדור כיון שחושב לשם שמים ולא מי שמעורב לו אפילו קצת נגיעות. זכותו תגן עלינו.
1. אמנם בגדר מצי לצעורי נפשיה נראה שיש קצת מחלוקת. אך אין זה נושא המאמר וכוונתי באופן כללי. ובפרט היום שנהוג בפדיון לא מצוי כלל לא מצוי לצעורי נפשיה.

הרב אביחיל לוי

בביאור המצוה לקבוע מקום לתפילתו

רק לתפילת עמידה או שאף לפסוקי דזמרה וק"ש וברכותיה.

וּבְרָא"ש כתב על דברי רב הונא לא בעי למימר שיהא רגיל להתפלל בבית הכנסת אחת אבל אם הוא מתפלל באחת בשני מקומות שפיר דמי דאמרינן בירושלמי פרק תפילת השחר אמר ר' תנחום ברבי חייא צריך אדם לייחד לו מקום בבית הכנסת שנאמר ויהי דוד בא עד הראש אשר ישתחוה שם לאלהים. והשתחוה לא נאמר אלא ישתחוה.

וכן כתב הטור או"ח צ' ויקבע מקום לתפילתו שלא ישנהו אם לא לצורך גדול, דאמר רב הונא הקובע מקום לתפילתו אלהי אברהם בעזרו. ואי די לו במה שיקבע לו בית הכנסת להתפלל בה תדיר אלא גם בבית הכנסת שקובע בה צריך שיהיה מקומו קבוע וידוע ולא ישב היום כאן ולמחר במקום אחר, דהכי איתא בירושלמי.

חזינן בשיטת הרא"ש והטור שלא די לקבוע ביהכנ"ס קבוע לתפילתו, אלא שצריך גם לקבוע מקום באותו ביהכנ"ס.

ולפי"ז אתי שפיר דברי רב הונא שאמר כל הקובע מקום לתפילתו ותיבת כל בא לרבות שצריך לקבוע מקום גם באותו ביהכנ"ס מלבד מה שצריך לקבוע לו הביהכנ"ס שמתפלל בו.

אולם יעו' ברבינו יונה שחולק בזה על הרא"ש שכתב לא אמר זה במקומות של בית הכנסת דכיון שכולה מקום תפילה

איתא בברכות ו: אמר רב חלבו אמר רב הונא כל הקובע מקום לתפילתו אלהי אברהם בעזרו וכשמת אומרים לו אי עניו אי חסיד מתלמידיו של אברהם אבינו. ואברהם אבינו מנא ליה דקבע מקום דכתיב וישכם אברהם בבוקר אל המקום אשר עמד שם ואין עמידה אלא תפילה שנאמר ויעמוד פנחס ויפלל.

ולכא' צ"ב במה שאמר כל שכל בא לרבות ומה בא לרבות.

ועוד צ"ב בטעם הדבר שצריך לקבוע מקום לתפילתו.

ועוד צ"ב אם די בזה שקובע מקום לתפילתו שמתפלל באותו בית הכנסת, או שאף בתוך בית הכנסת צריך לקבוע מקום לתפילתו.

ועוד צ"ב אם לקבוע מקום לתפילתו היינו אותו מקום ממש, או שכל ד' אמות נחשב למקום אחד.

ועוד צ"ב בזה שעל ידי שקובע מקום לתפילתו כשמת אומרים עליו הי עניו הי חסיד מתלמידיו של אברהם אבינו שאם אינו עניו וחסיד איך יאמרו עליו דבר זה, שהרי נפרעים מן הספדנים שמספידים בדבר שאין בו.

ועוד צ"ב אם לקבוע מקום לתפילתו היינו שיש חובה בדבר, או שהיא הנהגה טובה שאינה חובה.

ועוד צ"ב אם לקבוע מקום לתפילתו היינו

בשאינ שם ביהכ"נ ואף בביהכ"נ צריך אדם לייחד לו מקום וכן פירשו בתלמוד המערב והיינו דס"ל כשיטת הרא"ש.

וחזינן בשיטת המאירי שטעם מה שצריך לקבוע מקום לתפילתו הוא משום שכשהמקום מיוחד לו לתפילה כוונתו מצויה ביותר. וכן חזינן בשיטת המאירי שכתב ראוי לאדם שאין זה חובה גמורה לקבוע מקום לתפילתו אלא שראוי לעשות כן.

ונראה לבאר שלמד כן מדקאמר בגמ' כל הקובע מקום לתפילתו אלהי אברהם בעזרו. דמשמע שהיא מעלה ואינה חובה, וכן דאמרינן וכשמת אומרים לו הי עניו הי חסיד דמשמע שהוא דבר חסידות ואינה חובה.

אולם מלשון הירושלמי דנקט צריך אדם לייחד לו מקום בביהכ"נ להתפלל משמע שהוא דין. ואפשר דס"ל למאירי שהוא פלוגתא והלכתא כתלמודא דידן שאינו חובה, ואע"ג שהביא המאירי ראיה מהירושלמי שאף בביהכ"נ קובעים מקום כשיטת הרא"ש, אפשר דס"ל דאפ"ה לגבי אם הוא חיוב או מעלה נקטינן כתלמודא דידן.

ובטור או"ח צ"ח כתב שהתפילה היא במקום קרבן דכתיב ונשלמה פרים שפתינו. וכתיב ולעבדו בכל לבבכם שזו תפילה, ולפיכך צריך ליזהר שתהא דוגמת הקרבן בכוונה ושלל יערב בה מחשבה אחרת כמו המחשבה שפוסלת בקדשים ומעומד דומיא דעבודה דכתיב לעמוד לשרת והשוואת הרגלים ככהנים בשעת העבודה וקביעת מקום כמו הקרבנות שכל אחד קבוע מקומו לשחיתתו ומתן דמיו ושלל יחוץ דבר בינו לבין הקיר ובינו לקרקע דוגמת הקרבן שחציצה פוסלת בינו לבין הכלי ובינו לרצפה, וראוי הוא שיהיו לו מלבושים נאים

היא אין להקפיד אם יושב פעמים בזווית זו ופעמים בזו, אלא רצה לומר שקובע מקום לתפילתו בביתו שפעמים אינו יכול ללכת לביהכ"נ מתפלל בביתו ומייחד מקום קבוע לכך, והכי משמע בירושלמי דגרסינן התם כל הקובע ממקום לתפילתו בביתו להתפלל כאילו הקיפה מחיצות של ברזל וכשמת אומרים אי עניו אי חסיד.

חזינן בשיטת רבינו יונה שחולק על הרא"ש וס"ל שבאותו ביהכ"נ כל המקומות שבו נחשב שקובע מקום לתפילתו, אלא שבביתו שאינו מיוחד לתפילה בעי שיקבע מקום.

ולכאז' צ"ב במה פליגי הרא"ש ורבינו יונה.

ועוד צ"ב בראיית הרא"ש לשיטתו מהירושלמי.

ובירושלמי דברכות ד, ד איתא ר' אבא ר' חייא בשם ר' יוחנן צריך אדם להתפלל במקום שהוא מיוחד לתפילה ומה טעם בכל מקום אשר אזכיר את שמי אבוא אליך וברכתיך. אשר תזכיר את שמי אין כתיב כאן, אלא בכל המקום אשר אזכיר. אמר ר' תנחום בר חנינא צריך אדם לייחד לו מקום בבית הכנסת להתפלל ומה הטעם ויהי דוד בא עד הראש אשר השתחוה שם לאלהים. אין כתיב כאן אלא אשר ישתחוה שם לאלהים.

חזינן שהירושלמי לא למד הלכה זו כהבבלי שלומד מאברהם אבינו, אלא שמהפס' בכל המקום אשר אזכיר את שמי ילפינן לקבוע מקום לתפילה, ומהפס' דכתיב בדוד ילפינן לקבוע מקום בתוך ביהכ"נ.

ובמאירי כתב ראוי לאדם לקבוע מקום לתפילות שכל שהמקום מיוחד לו לתפילה כוונתו מצויה ביותר. ודבר זה פירושו

חיישינן שתטרד כוונתו בשינוי מקום. והמאירי אף דס"ל כטעם זה אפ"ה ס"ל שאף שמשנה מקום בביהכ"נ נטרדת כוונתו.

ונראה עוד לבאר לפי"ז דגם בפסוקי דזמרה ובק"ש וברכותיה צריך לקבוע מקום שלטעם הטור שצריך קביעות מקום כקרבן בזה מיירי רק בתפילת עמידה שבה מצריך כל הדברים כקרבנות.

אולם לשיטת המאירי שקביעות מקום עוזר לכוין בתפילה בזה יש לומר שראוי אף בפסוקי דזמרה וק"ש וברכותיה לקבוע מקום, אלא שיש לומר אף לשיטת המאירי שלא הצריכו בזה אלא בתפילת עמידה שהיא עיקר התפילה ולא בפסוקי דזמרה וק"ש וברכותיה.

ובמה שקשה על רבינו יונה מהירושלמי דמשמע כשיטת הרא"ש והטור והמאירי נראה ליישב דס"ל שתלוי בפלוגתא דהבבלי והירושלמי שבבבלי לא מייתי מהפס' של דוד אלא מאברהם ובירושלמי מייתי מהפס' דכתיב בדוד ובדוד כתיב בשמואל (ב טו, לב) ויהי דוד בא עד הראש אשר ישתחוה שם לאלהים. וכתב בתרגום עד הראש עד ריש טוריא, ופירש"י אשר ישתחוה שם לאלהים אשר היה רגיל להשתחוות שם כשהיה בא לירושלים היה רואה משם את האהל שהארוך בתוכו והיה משתחוה.

ובמצודת דוד כתב עד הראש בגבהי הר הזיתים אשר משם היה נראה מקום הארון והיה מדרך הבא שם להשתחוות מול הארון.

וא"כ י"ל שבזה פליגי שבדוד אשכחן שהיה זה מקום קבוע מול מקום הארון להשתחוות ולהתפלל שם ומזה יליף

מיוחדים לתפילה כגון בגדי כהונה, אלא שאין כל אדם יכול לבזבז על זה, ומכל מקום טוב הוא לו שיהיו לו מכנסים מיוחדים לתפילה משום נקיות ואחר שיעשה דוגמת הקרבן עולה לריח ניחוח למקום שהקרבן עולה והמלאך עושה אותה כתר לקונו.

חזינן שכתב בטעם קביעות מקום בתפילה שהוא כמו הקרבנות שכל אחד קבוע מקומו לשחיטתו ומתן דמיו.

ובב"ח כתב אין דעת רבינו שתקנת חז"ל בתפילה מעומד הוא כדי שתהא דומיא דעבודה דבלאו הכי צריך עמידה כדכתיב באברהם אל המקום אשר עמד שם ומכאן למדנו גם כן קביעות המקום לתפילה אלא דעת רבינו היא שיכוון האדם בתפילתו בכל הלכותיה שיהא דוגמת הקרבן כדי להעלות התפילה למקום שהקרבן עולה.

אולם יש מקום לומר כפשט לשון הטור שקביעות מקום ילפינן מאברהם וטעם הדבר הוא משום דבעינן קביעות מקום כמו הקרבנות וכדאשכחן במאירי שאע"פ דילפינן מאברהם כתב טעם כדי שכוונתו תהיה מצויה ביותר.

וא"כ חזינן פלוגתא דהמאירי והטור בטעם הדבר שצריך לקבוע מקום לתפילתו, שלמאירי הטעם הוא שכשהמקום מיוחד לו כוונתו מצויה, ולשיטת הטור הוא משום שצריך קביעות מקום כקרבנות.

ובזה יש לבאר פלוגתא דהרא"ש והטור לרבינו יונה שהטור לשיטתו דכיון שטעם קביעות מקום בתפילה הוא כקרבנות שקבוע להם מקום א"כ צריך לקבוע מקום אף בתוך ביהכ"נ, ורבינו יונה אפשר דס"ל כטעם המאירי שקביעות מקום הוא משום שלא תטרד כוונתו, וס"ל דהני מילי בביתו, ומשא"כ בביה"כ שכולו מקום תפילה לא

ומטריד כוונתו אף בתוך ד' אמות צריך לקבוע מקום.

וברמב"ם בהל' תפילה (ה, א) כתב שמונה דברים צריך המתפלל להזהר בהן ולעשותן ואם היה דחוק או נאנס או שעבר ולא עשה אותן אין מעכבין. ואלו הן עמידה ונוכח המקדש ותיקון הגוף ותיקון המלבושים ותיקון המקום והשוויית הקול וכריעה והתשחוויה.

ובהל' ו' כתב תיקון המקום כיצד יעמוד במקום נמוך ויחזיר פניו לכותל וקובע מקום לתפילתו תמיד, וא"כ חזינן בשיטתו שקביעות מקום לתפילה צריך להזהר בזה ובדיעבד לא מעכב.

ובטור או"ח צ' כתב ויקבע מקום לתפילתו שלא ישנהו אם לא לצורך גדול ויש נוסחאות שגורסים אם לא לצורך מצוה, וא"כ נפק"מ בצורך גדול ולא צורך מצוה אם צריך לקבוע מקום לתפילתו או לא.

ובשו"ע או"ח (צ, יט) כתב יקבע מקום לתפילתו שלא ישנהו אם לא לצורך גדול, ומשמע נמי שנקט שהוא מדינא ולא מעלה בעלמא.

ונראה לבאר שלמדו כך מלשון הירושלמי דמשמע שהוא מדינא ולא רק מילי דחסידותא.

וכתב ברבינו יונה ויש מקשים וכי מפני זה בלבד מספרים אחר מיטתו שבח גדול כזה והלא שמואל הקטן שאמרו עליו שראוי שתשרה שכינה עליו כמשה רבינו אלא שאין דורו ראוי לכך, אמרו זה עליו לשבח גדול והיאך אמרו בכאן שאומרים אותו על כל אדם שקובע מקום מיוחד בביתו להתפלל.

ויש לומר שלא אמרו בעבור קביעות המקום בלבד, אלא רוצה לומר שכל כך מדקדק

בירושלמי שאף בתוך ביהכ"נ צריך לקבוע מקום ששם קבע דוד מקום להשתחוות אף בתוך המקום שהיה מיוחד לתפילה, ומשא"כ בכבלי שלומדים מאברהם דכתיב וישכם אברהם בבוקר אל המקום אשר עמד שם את פני ה' והיה זה שהתפלל שם קודם על סדום, וא"כ ליכא מזה למילף מזה לקבוע מקום אף בתוך ביהכ"נ, וא"כ ס"ל לרבינו יונה דס"ל כתלמודא דידן, ואף שברבינו יונה הביא ממקום אחר בירושלמי שצריך לקבוע מקום בביתו מזה לא חולק על תלמודא דידן.

אולם הרא"ש והטור והמאירי ס"ל שהבבלי והירושלמי לא חולקים בזה אלא מר אמר חדא ומר אמר חדא ולא פליגי שצריך לקבוע מקום לביהכ"נ ואף בביהכ"נ צריך לקבוע מקום.

ובשו"ע או"ח (צ, יט) כתב יקבע מקום לתפילתו שלא ישנהו אם לא לצורך גדול ואין די לו במה שיקבע לו בית הכנסת להתפלל אלא גם בבית הכנסת שקבוע בה צריך שיהיה לו מקום קבוע, והיינו שפסק כשיטת הרא"ש והטור ולא כרבינו יונה.

וביאר בבית יוסף משום שגם הגהות מיימוניות בה' תפילה (ה, ו) הכי ס"ל.

וכתב המגן אברהם ונראה לי דתוך ד' אמות חשיב מקום אחד דאי אפשר לצמצם.

ונראה בזה שלשיטת המאירי שטעם קביעות מקום לתפילה הוא משום שכשקובע מקום כוונתו מצויה ביותר, וא"כ לפי"ז בכה"ג שתטרד כוונתו כשמשנה מקומו אף בתוך ד' אמות צריך לקבוע מקום לתפילתו.

ונראה דהיינו נמי כוונת המגן אברהם שכתב שהטעם הוא משום שאי אפשר לצמצם, אולם בכה"ג שניכר השינוי מקום

בתפילתו, שגם בזה הוא נזהר שרוצה שתהיה תפילתו במקום מיוחד, וכיון שכל כך אוהב התפילה ודאי מדת ענוה יש בו כדי שתהיה תפילתו מקובלת לפני המקום כענין שנאמר זבחי אלהים רוח נשברה, שאם לא יהיה לו הענוה לא יוכל לעולם להתפלל בכוונה ולא תהיה מקובלת לפני המקום ברוך הוא, וכיון שזכה לענוה יהיה זוכה למידת החסידות שהיא גדולה יותר שהאחת גורמת לחברתה, כדאמרין בע"ז כ: ענוה מביאה לידי חסידות נמצא שבעבור דקדוק התפילה זוכה לאלו המעלות ויאמרו אותם עליו כשנפטר מן העולם.

חזינן בדברי רבינו יונה שמה שאומרים אי עניו אי חסיד מתלמידיו של אברהם אבינו לא רק על מה שקובע מקום לתפילתו אלא שהביאו קביעות המקום לתפילה למעלות אלו שיוכלו לומר עליו אי עניו אי חסיד, וא"כ לפי"ז הקובע מקום לתפילתו ולא נעשה על ידי זה לעניו וחסיד לא אומרים עליו שבח זה.

ובזה יש לבאר במה שלא הובא דין זה להלכה שהקובע מקום לתפילתו צריך לומר עליו כשנפטר מן העולם אי חסיד אי עניו מתלמידיו של אברהם אבינו.

ולדברי רבינו יונה אתי שפיר שלא על דבר זה בלבד אומרים אותו, אלא כשמגיע למעלות אלו שבא אליהם על ידי שקבע מקום לתפילתו.

ולכאז' צ"ב איך ילפינן מאברהם אבינו שקבע מקום לתפילתו מהפס' וישכם אברהם בבוקר אל המקום אשר עמד שם את פני ה' ואין עמידה אלא תפילה. והכתיב בתריה וישקף על פני סדום ועמורה ועל כל פני ארץ הככר וירא והנה עלה קיטור הארץ כקיטור הכבשן (בראשית יט, כז),

וא"כ השכים אברהם בבוקר לילך למקום שהתפלל בו קודם לכן והשקיף על פני סדום, ולא כתיב שהתפלל במקום שהתפלל קודם על סדום.

ונראה לבאר דהוה פשיטא לגמ' שהלך אברהם להתפלל שם, דאל"ה למאי נפק"מ דכתביה קרא, אלא ללמדנו לקבוע מקום לתפילתו.

ואיתא נמי בברכות ז: ואמר ר' יוחנן משום ר' שמעון בר יוחאי כל הקובע מקום לתפילתו אויביו נופלים תחתיו.

ונראה לבאר לפי"ז הפס' דכתיב בדוד כשברח מאבשלום (שמואל ב, טו) ודוד הגיד לאמר אחיתופל בקושרים עם אבשלום ויאמר דוד סכל נא את עצת אחיתופל ה' והיה דוד בא עד הראש אשר ישתחוה שם לאלהים והנה לקראתו חושי הארכי קרוע כתנתו ואדמה על ראשו. ומפס' זה לומד הירושלמי לקבוע מקום לתפילתו.

ונראה לבאר לפי"ז שדוד כשברח מאבשלום ואחיתופל גם היה נגדו בא עד הראש, והיינו שהלך למקום שבו קבע תפילתו שההבטחה על זה היא שאויביו נופלים תחתיו וכן היה שבאה מפלת אויביו אבשלום ואחיתופל על ידי חושי הארכי ששמע אבשלום לעצתו ולא לעצת אחיתופל. **ויש** נוסחאות דגרסי התם בגמ' כל הקובע מקום לתורתו אויביו נופלים תחתיו.

ובצל"ח בברכות (ו:) כתב ויש לדקדק מה ענוה שייך בזה שקובע מקום לתפילתו, ואם יש בו טרחה שצריך לילך למקום ההוא שייך לקרותו צדיק או חסיד, אבל ענוה לכאז' לא שייך בזה.

ונראה שעיקר טעמא של קביעת המקום לפי שהמקום ההוא כיון שהתפלל

מנורה קביעות מקום בתפילה בדרום קכא

שם קנה המקום קדושה ושוב כשמתפלל פעם שנית קדושת המקום מסייע לו שתקבל תפילתו.

והנה מצינו בתענית כא: שאמרו לא מקומו של אדם מכבד אותו, אלא הוא מכבד את מקומו. וא"כ המתגאה אומר שהוא אינו צריך שמקומו יכבד אותו, דהיינו שהמקום יסייע לו להשרות עליו קדושה ויוכל לכוין בתפילתו, וכמו כן שתוכל תפילתו לעלות למעלה מרוב קדושה שבמקום אלא אדרבה, הוא מכבד מקומו ובכל מקום שהוא יתפלל יתקדש המקום ממנו ולא שהוא יתקדש ממקומו, וזה גאווה.

אבל זה שקובע מקום הוא מורה שצריך סיועת קדושת המקום שיגרום לו שלא יבלבל תפילתו במחשבת חוץ, ומסייע לו שתוכל תפילתו לעלות למעלה זה מורה שהוא עניו יעו"ש.

חזינן בדבריו שני טעמים בזה שצריך לקבוע מקום לתפילתו על ידי

שמרבה בתפילה במקום אחד מתקדש המקום והוי סיוע לאדם שתתקבל תפילתו, ולבסוף הביא נמי את טעם המאירי שלא מתבלבל בתפילתו.

ונראה לבאר לפי"ז מחלוקת הרא"ש ורבינו יונה שהרא"ש ס"ל דהיינו נמי בביהכ"נ שמתקדש יותר המקום כשמתפלל בו, ורבינו יונה ס"ל דהני מילי בביתו שאין בו קדושה בזה אמרין שקביעת המקום גורם לתוספת קדושה, ומשא"כ בביהכ"נ שכולו קדוש בזה אינו צריך לתוספת קדושה לקבוע מקום לתפילתו.

ובטעם המאירי י"ל שהרא"ש ס"ל שגם בביהכ"נ שקובע מקום אחד לא יתבלבל בתפילתו.

ורבינו יונה ס"ל דהני מילי בביתו, ומשא"כ בביהכ"נ שכולו מקום מיוחד לתפילה ליכא חשש שאם ישנה מקום יתבלבל בכוונתו.



הרב יאיר מיינקוס

דין שבוע שחל בו ת"ב בשבת

שיטת השו"ע

ובאמת בשו"ע (סי' תקנ"ד סעיף ד') כ' "אם חל תשעה באב ביום ראשון או בשבת ונדחה לאחר השבת מותר בשתי השבתות, בין שקודם התענית ובין שאחריה. ויש מי שאומר שנהגו לאסור כל שבוע שלפניו, חוץ מיום חמישי ויום שישי".

מבואר שהביא את ב' הצדדים. א. דבכה"ג שחל ת"ב בשבת, הוא כמו אי חל לכתחילה ביום א', ואין לשבוע קודם שבת דיני שבוע שחל בו ת"ב. ב. כשחל ת"ב בשבת ונדחה ליום א', השבוע קודם שבת אסור בתספורת וכיבוס, מלבד יום חמישי ושישי שמותר לכבוד שבת, וא"כ בשבוע זה נוהג דיני שבוע שחל בו.

חומרות דשבוע שחל בו ת"ב לרמ"א

והקשה הר"ר אבינועם טאובנר שליט"א, דמאי נפק"מ איכא, לדעת הרמ"א דכ' (שם) "ונוהגין להחמיר מתחילת ראש חודש [אב] לענין כיבוס, אבל תספורת נוהגין להחמיר מ"ז בתמוז", וא"כ בין אי איכא שבוע שחל בו, ובין אם לאו, אסור בדברים האלו?

וכך הראה לי הר"ר שלמה לוי שליט"א דהשער הציון (שם סק"מ) הביא מהפרמ"ג "דלדידן אין נפקא מינה, כמו שכתב הרב [הרמ"א] דנוהגין לאסור מראש חודש".

אולם לכאוי דוקא לענין תספורת וכיבוס, אין נפק"מ לרמ"א, אבל ודאי דאיכא

השנה (תשפ"ב) חל ט' באב בשבת, ויש לדון בשבוע שקודם שבת, אי יש בו דינים של שבוע שחל בו ת"ב או לא.

דיש לחקור בגדר שבוע שחל בו ת"ב, אי הוא דין בשבוע שחל בו התאריך של ט' באב, וללא קשר לעצם התענית, או דילמא דהוא דין בשבוע שחל בו תענית דט' באב.

ונפק"מ לגבי שבוע זה שחל ט' באב בשבת, ונדחה ליום א', דאם שבוע שחל בו, היינו בתאריך ט' באב, א"כ גם בשנה זו יהיה דיני שבוע שחל בו, משא"כ אי הגדר דשבוע שחל בו תלוי בתענית, א"כ בשנה זו, לא יהיה דיני שבוע שחל בו, כיון שחל ביום א'.

ולכאוי אפשר לתלות נידון בזה, בחקירה בגדר ת"ב, שחל להיות בשבת ונדחה ליום א' י' באב, אי תענית זה הוא תשלומים על שבת שא"א לצום בו, או דילמא דעיקר התקנה היא, כשחל התענית בשבת, יעבור התענית ליום א', כאילו חל בו התענית, ואינו השלמה לשבת שחל בו ט' באב.

ונפק"מ גבי נער שהגדיל ביום י' באב, דאי הוי תשלומין ליום ט' באב, מאחר והוא לא היה בר חיובא ביום זה, א"כ גם ב' באב לא יהיה חייב לצום, או דילמא דכך היתה עיקר התקנה דבכה"ג, הצום יחול ביום י', וא"כ הנער זה יהא חייב לצום, דהרי דביום י' הוא גדול. וכך חקר באבני נזר (סי' תכ"ו). [ובמהרש"ם (ח"ג סי' שס"ג)].

א"כ אפשר לתלות את נידון דידן בחקירה זו.

מנורה דין שבוע שחל בו ת"ב בשבת בדרום קכג

בגדי קטנים, דבתשעת הימים אין להחמיר לכבסם, ורק בשבוע שחל בו אסור, כמו שכ' במ"ב (שם ס"ק פ"ג).

אולם זה דוקא גבי בגדי קטנים שלא התלכלכו הרבה, דהרי בכה"ג אפשר להקל אף בשבוע שחל בו ת"ב, כמו שכ' הרמ"א (שם סעיף י"ד) "בגדים שמלפפין בהם הקטנים לגמרי, שמוציאים בהם רעי ומשתיינין בהם, הני ודאי מישראל שרי, ואפילו בבגדי שאר הקטנים נוהגים להקל".

והר"ר משה קרן אינהורן שליט"א הוסיף נפק"מ נוספת, גבי אומן ישראל דיכול לתקן בגדים ומנעלים חדשים לאחרים בין בשכר ובין בחינם בתשעת הימים, אבל בשבוע שחל בו יש להחמיר בזה, כמש"כ בביאור הלכה (שם ד"ה ונהגו).

וא"כ מצינו כמה נפק"מ, אי איכא שבוע שחל בו או לא, אף אליבא דשיטת הרמ"א, וא"כ אפשר לתלות נידון דידן בחקירה בגדר ת"ב נדחה.

יישוב ע"פ המנחת חינוך

והנה המנחת חינוך (מצוה ש"א אות ז' ד"ה ובזה) הקשה אמאי כשחל ת"ב בשבת אין מתענים בשבת, הרי הד' צומות הם מדברי קבלה שהם כדברי תורה, וחיוב עונג שבת ויו"ט הוא ג"כ מדברי קבלה, וא"כ מאי אלימה חיוב עונג מחיוב דתענית?

והוסיף הר"ר משה דרוק שליט"א בספרו ברכת משה (או"ח סי' ל"ח) לבאר קושיתו, דמסתברא שידחה חיוב תענית, את דינא דעונג מדין שב ואל תעשה עדיף?

ותי' המנחת חינוך, דמדברי קבלה לא ניתקן יום מסוים לצום, אלא רק איזה חודש, כדכתיב (זכריה פ"ח פ"ט) "כה אמר ה'

כמה נפק"מ בין תשעת הימים לשבוע שחל בו אף לרמ"א.

נפק"מ ראשונה, לענין נטילת ציפורניים, יש אוסרים בשבוע שחל בו ת"ב, ובתשעת הימים מותר כמו דמשמע במ"ב (שם סק"כ) דכ' אדברי השו"ע גבי שבוע שחל בו ת"ב, "ולענין נטילת ציפורניים יש דיעות באחרונים, אכן לצורך טבילת מצוה בודאי שרי, וכן לכבוד שבת, כגון שחל תשעה באב בשבת, שרי בערב שבת ליטול הציפורניים".

דמשמע דס"ל למ"ב, דבתשעת הימים מותר ליטול ציפורניים, משא"כ בשבוע שחל בו, יש אוסרין. וע"כ דמיירי גם בשבוע שחל בו ת"ב בשבת ונדחה ליום א', דאל"כ איך שייך שבוע שחל בו ולכבוד שבת מותר ליטלם, אלא ע"כ דמיירי בכה"ג דחל בשבת ונדחה ליום א', ואכתי חשיב שבוע שחל בו.

ואיכא עוד נפק"מ בין תשעת הימים לשבוע שחל בו ת"ב, לענין סעודת מצוה, כגון מילה, ופדיון הבן, וסיום מסכת, וסעודת אירוסין, דכ' הרמ"א (שם סעיף י') דבתשעת הימים אוכלים בשר ושותים יין כל השייכים לסעודה, אבל יש לצמצם שלא להוסיף, ובשבוע שחל בו תשעה באב בתוכה אין לאכול בשר ולשתות יין, רק מנין מצומצם.

וא"כ איכא נפק"מ לגבי שבוע שחל בו ת"ב, גם אליבא דהרמ"א.

ואף דלמעשה כ' המג"א (שם ס"ק ל"ה), דלענין זה סעודת מצוה בשבוע שחל בו ת"ב בשבת, אין לשבוע שלפניו דין שבוע שחל בו ת"ב לענין זה, בכאו"פ בגדר הדברים חזינן דאיכא מקום לנפק"מ].

והר"ר יקותיאל פשקוס שליט"א אמר לי דאיכא נפק"מ נוספת לענין כיבוס

ולכן הסיק דקטן שהגדיל ביום י' באב, לא יהיה חייב לצום בשנה זו.

ולפי"ז יוצא דהאבני נזר יסבור גבי דיני שבוע שחל בו ת"ב, דנוהג בשבוע זה, דכיון דשבת יש בו קצת דיני אבלות, וא"כ אף בשבוע קודם, נימא דינהג דיני שבוע שחל בו.

חילוקים בין האבני"ז למנ"ח

בסיכום הדברים, יוצא דלמנ"ח קטן שהגדיל ביום עשירי באב דיצטרך לצום, וגבי שבוע שחל בו, אין בו דינים אלו, משא"כ לאבני נזר גבי קטן זה שהגדיל חייב לצום, דהרי הוא תשלומין דתשעה, וגבי שבוע שחל בו, נוהג דינים אלו.

דין שבת שחל בו ת"ב

השו"ע (סי' תקנ"ד סעיף י"ד) כ' "דאם חל תשעה באב בשבת, מותר בכולן אפילו בתשמיש המיטה".

אולם ברמ"א (שם) פליג וסבר "דיש אוסרין תשמיש המיטה, וכן נוהגין".

וב"ב בב"ח (שם סק"ו) מהמהרש"ל "דהאידינא עמא דבר, לאסור".

ובב"ז (שם סק"ט) הוסיף דאף לרחוץ ידיה בחמין אסור, משום דברים שבצנעא, והביאו במ"ב (שם ס"ק ל"ט).

וא"כ לכא' דאפשר לתלות דנחלקו, גם גבי שבוע שחל בו אי איכא בו חומר דשבוע שחל בו, דלשו"ע אין בו דינים אלו, [ואף שהביא (סי' תקנ"א סעיף ד') "יש מי שאומר שנהגו לאסור כל השבוע שלפניו חוץ מיום חמישי ויום שישי", בכאו"פ לא נראה שכן ס"ל אלא בסברא ראשונה שם, דמותר בשתי השבתות], משא"כ לרמ"א נוהג בו שבוע שחל בו.

צבקות צום הרביעי צום החמישי צום השביעי צום העשירי יהיו לבית יהודה" וגו', ורבנן קבעו בכל חודש איזה יום, דהיינו י"ז תמוז, ובתשעה באב, ובג' תשרי [ורק בעשרה בטבת גם היום מדברי קבלה].

ולפי"ז ב' דאין צמים בשבת, מאחר ויום זה איננו מדברי קבלה, אלא רק תקנת חכמים, משא"כ חיוב עונג שבת הוא מדברי קבלה. ולפי"ז אפשר לפשוט בנידון דידן, דכשחל ת"ב בשבת, ונדחה ליום א', אי"ז תשלומים דיום ט', אלא דכך תקנו חכמים שביום ט', הוא יום התענית בכל שנה, ואי חל בשבת, הוא מועתק ליום א'.

וא"כ לפי"ז נער שעשה בר מצוה ב' אב, שפיר יצטרך לצום, וכן גבי דיני שבוע שחל בו, יוצא דאינו נוהג בשבוע שקודם שבת זו.

שיטת האבני נזר

עד כאן מבואר שפיר אליבא דהמנחת חינוך, אולם באבני נזר (או"ח סי' תכ"ו) דדן אי חייב לצום או לא, גבי נער שעשה בר מצוה ביום י' באב שחל בו התענית.

והביא מהרשב"א (שו"ת ח"א סי' תק"ב) דכ' דת"ב שחל להיות בשבת, מותר בו בדברים שאסור באבלות, ואף דברים שבצנעא, כגון תשמיש המיטה וכדו'. וכ' דמשמע מדבריו שאין עשירי מצד תשלומין, מאחר ועקרוהו לגמרי מתשיעי.

אך הביא דעת הפוסקים שאנחנו בני אשכנז נגזרים אחריהם, [והוא שיטת האו"ז (סי' תל"ג), והמהר"ם מרוטנבורג (הובא ברא"ש תענית פ"ד סי' ל"ב)], דסוברים דבשבת זו נוהג דברים שבצנעא, מבואר דס"ל דכה"ג שחל תשעה באב בשבת, ונדחה ליום י', הוא מדין תשלומין.

מנורה דין שבוע שחל בו ת"ב בשבת בדרום קכה

וכו'. דמשמע מדברי הגמ' דרבי סבר דת"ב שנדחה, ידחה לגמרי, ולא יהיה תענית באותו שנה (לפי' רש"י שם), מבואר דת"ב נדחה קיל כ"כ, דס"ל לרבי דאין בו תענית כלל, ואף רבנן דלא הודו לו, בכאו"פ לא דחוהו, אלא לא הודו לו, שידחה לגמרי, אבל לכאו' מודו דיוורד מחומרתו.

א"כ לפי"ז אפשר לבאר שיטת השו"ע, דודאי דס"ל דת"ב שנדחה אינו תשלומים דט' באב, אולם בכאו"פ אינו עובר כמו שהוא, אלא דיוורד בדרגה מחומרתו, וא"כ אף דלא הוי תשלומין, אינו נשאר בדרגתו, והוא גדר חדש.

ולפי"ז שפיר דס"ל דבת"ב ליכא שבוע שחל בו, שהרי בט' באב אין כלום, ובכאו"פ י' באב אין לו את כל חומרת ט' באב, ולכן בעל ברית באותו יום, אינו משלים תעניתו.

הלכה למעשה

ולמעשה כשחל ת"ב בשבת, לאשכנזים, אין נפק"מ אי איכא שבוע שחל בו או לא, לענין כיבוס, ותספורת, ולבישת בגדים מכובסים, דהרי כבר אסור בהם מר"ח אב, [מי"ז בתמוז לענין תספורת], כמו שכ' בהדיה ברמ"א (סי' תקנ"א סעיף ד').

ולנוהגין ע"פ השו"ע, לכאו' אין נוהגין בכה"ג שבוע שחל בו ת"ב, דהרי הביא סתם ואח"כ יש מי שאומר, וידוע דבכה"ג סבר כהסתם, וכך כ' בהדיה בכף החיים (שם ס"ק ע"ח) בשם השולחן גבוה וז"ל "וכבר ידעת דסתם ואח"כ מחלוקת הלכה כסתם".

וכן הביא מהבן איש חי (פרשת דברים אות י"ב) דקיימא לן כסתם השולחן ערוך. והוסיף "מיהו לענין תספורת, ראוי להורות

והעיר הר"ר איתמר וינרב שליט"א, דאף דס"ל לרמ"א, דיש לאסור בשבת זו דברים שבצנעא, מ"מ אי"ז מעיקר הדין אלא חומרא, ולכן היכא שהוא ליל טבילה, אין להחמיר בזה כמו שכ' המ"ב (שם סק"מ), דהרי אי הוי איסור מעיקר הדין אין להקל בכה"ג. וא"כ אין להוכיח מזה דס"ל לרמ"א דבכה"ג דחל ת"ב בשבת, אסור בשבוע שלפניו מדין שבוע שחל בו ת"ב.

סתירה בשו"ע ויישובו

השתא אחר שנתבאר דס"ל לשו"ע דת"ב שחל להיות בשבת ונדחה ליום א', דאין הגדר דהוא תשלומים לתענית דיום ט', אלא דהצום מועתק מיום ט' ליום י', ולכן אין דינא דשבוע שחל בו קודם שבת זו.

וצ"ב מה שכ' לקמן (סי' תקנ"ט סעיף ט') גבי בעל ברית, שחל הברית ביום י' באב שחל בו הצום "דמתפלל מנחה בעוד היום גדול ורוחץ, ואינו משלים תעניתו, לפי שיו"ט שלו הוא, דמשמע מדבריו דת"ב נדחה דלא חמיר כת"ב בזמנו, שהרי בת"ב בזמנו צריך להשלים התענית כמו שכ' במ"ב (שם ל"ד).

וא"כ לכאו' דבריו סתרי להדדי, דמצד אחד נראה דס"ל דת"ב דחוי, יש בו את כל דיני ת"ב, והוא מועתק מיום ט' ליום י', משא"כ גבי בעל ברית כ' דקילא מט' באב, דאינו משלים תעניתו, דא"כ משמע דהוא תשלומין דיום ט', ולכן בבעל ברית שזהו יום טוב שלו ביום הזה, ות"ב הוא רק תשלומין של יום ט', אינו משלים תעניתו?

וחשבתי לענ"ד ליישב ע"פ הגמ' (מגילה דף ה' ע"ב) גבי ת"ב שחל להיות בשבת ודחינוהו לאחר שבת, "דאמר רבי הואיל ונדחה ידחה ולא הודו לו כחכמים"

אופנים, שמקילים בדברים האסורים ממנהגא, דהיינו אכילת בשר ויין, ונגינה, יש להקל.

ולענין נטילת ציפורניים, לאשכנזים, משמע מהמ"ב (שם סק"כ) דבתשעת הימים מותר, ובשבוע שחל בו ת"ב [אף בשבת], אין ליטלם, כי אם לצורך מצוה.

ולכאוי' בפרט להפסקי תשובות (שם סעיף י"ט הערה 122) דסבר דאסור ליטול ציפורניים, אף בשאר ימי תשעת הימים, אין מקום לדון בזה].

אולם בשערי נחמה (ש"ג פ"ב סעיף ל"ד) כ' "בשנה שחל ט"ב ביום ראשון, אפשר להקל לכל הדעות לחתוך צפרניים כל השבוע, כי רוב הפוסקים מתירים תמיד, וגם המחמירים אוסרים רק בשבוע שחל בו תשעה באב. לכן בשנה כזו שמעיקר הדין אין דין שבוע שחל בו, בודאי שמותר".

וכך משמע מהפסקי תשובות (שם סעיף כ"ג) דכ' "כל דבר שיש פלוגתת הפוסקים אם ניתן להקל גם בשבוע שחל בו ט"ב, בשנה כזו מצרפים את דיעות הראשונים הסוברים שאין בו כלל שבוע שחל בו ומקילים".

וגבי קטן שהגדיל ביום עשירי באב, שמתענים בו צום ת"ב, משום ת"ב שחל בשבת, כ' בספר הלכ' ומנהגי בין המצרים (פ"ח סעיף ז' אות 9) בשם הגר"ש אלישיב זצ"ל, דגם אליבא דהאבני נזר, דמדין ת"ב אינו צריך להתענות, בכא"פ מדין אל תפרוש מן הציבור, יש לו לצום.

לעם כמנהג הזקנים, שכתב הכלבו שלא להסתפר כלל, לפני אותה שבת כדי שיכנס ליום התענית כשהוא מנוול, אלא שכתב דאין אנחנו גוערין ביד המקילין בחזקה".

וסיים הכף החיים "דלכתחילה, יש לחשוש ליש מי שאומר, היכא דאפשר".

וב"ב בשערי נחמה (שער ג' פ"ב סעיף ל"ב) "דלמעשה נקטו הפוסקים דהעיקר כהדעה שאין כאן שבוע שחל בו תשעה באב, ומעיקר הדין מותר להנוהגים בזה כהשו"ע, להסתפר ולכבס כל השבוע, חוץ מיום תשעה באב עצמו.

והוסיף דבאמת אין כ"כ קשה להמיר בזה, כי גם לדעה זו אינו אסור אלא רק לספר ולכבס בתחילת השבוע, אבל ביום חמישי ושישי מתור לכבוד שבת".

א"כ מבואר דלנוהגים כהשו"ע, מעיקר הדין אין איסור להסתפר ולכבס בשבוע זה, ולאוי' כ"ש שאר דברים הקלים, שאין בהם דין שבוע שחל בו.

ולענין סעודת מצוה בשבוע שחל בו ת"ב בשבת, אין לו דין שבוע שחל בו ת"ב לכו"ע, כמ"ש בהדיה במג"א (שם ס"ק ל"ה), והביאו בבבאר היטב (שם ס"ק ל"ג), ואף שלא הביאו המ"ב, בכא"פ כך משמע דס"ל כמו שכ' בשער הציון (שם ס"ק פ"ז).

והוסיף הפסקי תשובות (שם סעיף כ"ג וסעיף מ"א) דה"ה גבי שאר



הרב און אברהם הכהן סקלי

קונטרס 'האותיות שאלוני' - מסורת צורת האותיות הספרדית [ח"ג]

תוספת בתמונות האותיות

בגליון זה, מלבד תמונות אותיות מהחכמים מהר"י אבוהב, מהר"ם זאבארו ומהר"ע פיג'ו - בכל אות הוספתי לתמונות הראשיות של האותיות, גם תמונה אחת מספר התורה המיוחס למהר"ר סולימן אוהנא זלה"ה, המונח בבהכנ"ס מהר"י אבוהב בצפת תובב"א, אשר צילם במילואו ידידי ר"א טימור נר"ו, ויש"כ שמסר לי התמונות לזכות את הרכיבים.

מהר"ם אוהנא זלה"ה היה מגורי האר"י ז"ל, והיה מפורסם מאוד בדורו - מלבד כת"ח מובהק בנגלה [כמדומה שנתפרסם פי' לתורת כהנים המיוחס לו] ובנסתר, גם כסופר סת"ם מומחה ומובהק עד מאוד. ואף לרבינו החיד"א היו זוג תפילין מכתיבת ידו הטהורה [יותר ממאה שנה אחר פטירת מהר"ם א!], והיו חביבים עליו מאוד, כמו שהזכיר זאת בעצמו בספרו 'מעגל טוב'.

כמו כן, הוספתי תמונות של אותיות מכתובות ספרדיות עתיקות, מספרד של לפני הגירוש [ג' כתובות, מהשנים - קע"ד, קל"ז ור"מ]. וכן אותיות מכתובות המעטרות קירות של בתי כנסת עתיקים בספרד [מבית הכנסת העתיק אל טרנסיטו בעיר טולדו, מבהכנ"ס העתיק בעיר קורדובה].

כמו כן, הזדמנו לי בס"ד הרבה תמונות חדשות מספרי תורה מתפוצות הספרדים, ומכלל ישראל, ואף שלהביא את

בס"ד אנו זוכים לפרסם עוד מאמר על צורת האותיות הספרדית, וב"ה ממאמר למאמר אנו זוכים לחשוף כמה מהדור הכתב הספרדי, וכמה הוא מתאים בצורה מופלאה למסורת הקדומה של עם ישראל מזמן בית שני ומזמן הגאונים, ובמשך כל הדורות. וב"ה אנו זוכים לקבל תגובות אוהדות מאוד על כל גליון, ושמעתי מכמה חכמים שמחכים מחדש לחודש למאמר החדש - ברוך שזיכנו.

אדגיש כאן, שמטרי בקונטרס זה להוכיח את הידור הכתב הספרדי, ולהביא לו מקורות מהתלמוד והמדרשים וממסורת עם ישראל הקדומה - ואין כוונתי כלל לפסול מנהגים אחרים או להמעיט בהידורם, וכולי תקוה שאף אחד מהקוראים לא הבין ח"ו אחרת. ואם ח"ו השתמע מדברי אחרת, או שמישהו הבין אחרת מדברי - הרי זו פליטת קולמוס בעלמא והדברים בטלים ומבוטלים.

בגליון זה הספקנו לכתוב על האות דל"ת הספרדית, ומלבד זה, הוספנו עוד מאמר חשוב בענין העוקצים שבראשי הגגות של האותיות הספרדיות שהוא נוגע להרבה אותיות בכתב הספרדי, וכדי שלא לבאר כל פעם את הנושא מהתחלה, כתבנו בזה מאמר שלם ומקיף, שיש בו די בא' לכל האותיות שהנושא נוגע אליהן, וכך בכל אות אוכל להזכיר רק את עיקרי הדברים בקצרה.

ואגב ענין זה, נתבאר גם ענין תגי בד"ק ח"ה, והמקור לתגים אלה מדברי חז"ל.

קכח **מנורה** הרב און אברהם הכהן סקלי **בדרום**

כל התמונות עולה לי בזמן ובטרחא, **ואתפלל** שח"ו לא תצא תקלה מתחת ידי,
השתדלתי להביא כמה שיותר תמונות כדי ושזוכה לכוון לאמיתה של תורה - ויהי רצון
לזכות את הרבים. שזכות קדמונינו הספרדים תסייע בעדי.

חֶסֶד נֶחֱם הַבֶּל פִּרְכַּת
מִהַר"י אֲבוּהַב:

בִּירְד כִּחַל תֵּה פֶם
מִהַר"ם זֶאבֶארוֹ:

תִּרְדֵּק סֶס בֶּר חֶכֶה פֶ
מִהַר"ע פִּיגִי:

100
 101
 102
 103
 104
 105
 106
 107
 108
 109
 110
 111
 112
 113
 114
 115
 116
 117
 118
 119
 120
 121
 122
 123
 124
 125
 126
 127
 128
 129
 130
 131
 132
 133
 134
 135
 136
 137
 138
 139
 140
 141
 142
 143
 144
 145
 146
 147
 148
 149
 150
 151
 152
 153
 154
 155
 156
 157
 158
 159
 160
 161
 162
 163
 164
 165
 166
 167
 168
 169
 170
 171
 172
 173
 174
 175
 176
 177
 178
 179
 180
 181
 182
 183
 184
 185
 186
 187
 188
 189
 190
 191
 192
 193
 194
 195
 196
 197
 198
 199
 200
 201
 202
 203
 204
 205
 206
 207
 208
 209
 210
 211
 212
 213
 214
 215
 216
 217
 218
 219
 220
 221
 222
 223
 224
 225
 226
 227
 228
 229
 230
 231
 232
 233
 234
 235
 236
 237
 238
 239
 240
 241
 242
 243
 244
 245
 246
 247
 248
 249
 250
 251
 252
 253
 254
 255
 256
 257
 258
 259
 260
 261
 262
 263
 264
 265
 266
 267
 268
 269
 270
 271
 272
 273
 274
 275
 276
 277
 278
 279
 280
 281
 282
 283
 284
 285
 286
 287
 288
 289
 290
 291
 292
 293
 294
 295
 296
 297
 298
 299
 300
 301
 302
 303
 304
 305
 306
 307
 308
 309
 310
 311
 312
 313
 314
 315
 316
 317
 318
 319
 320
 321
 322
 323
 324
 325
 326
 327
 328
 329
 330
 331
 332
 333
 334
 335
 336
 337
 338
 339
 340
 341
 342
 343
 344
 345
 346
 347
 348
 349
 350
 351
 352
 353
 354
 355
 356
 357
 358
 359
 360
 361
 362
 363
 364
 365
 366
 367
 368
 369
 370
 371
 372
 373
 374
 375
 376
 377
 378
 379
 380
 381
 382
 383
 384
 385
 386
 387
 388
 389
 390
 391
 392
 393
 394
 395
 396
 397
 398
 399
 400
 401
 402
 403
 404
 405
 406
 407
 408
 409
 410
 411
 412
 413
 414
 415
 416
 417
 418
 419
 420
 421
 422
 423
 424
 425
 426
 427
 428
 429
 430
 431
 432
 433
 434
 435
 436
 437
 438
 439
 440
 441
 442
 443
 444
 445
 446
 447
 448
 449
 450
 451
 452
 453
 454
 455
 456
 457
 458
 459
 460
 461
 462
 463
 464
 465
 466
 467
 468
 469
 470
 471
 472
 473
 474
 475
 476
 477
 478
 479
 480
 481
 482
 483
 484
 485
 486
 487
 488
 489
 490
 491
 492
 493
 494
 495
 496
 497
 498
 499
 500
 501
 502
 503
 504
 505
 506
 507
 508
 509
 510
 511
 512
 513
 514
 515
 516
 517
 518
 519
 520
 521
 522
 523
 524
 525
 526
 527
 528
 529
 530
 531
 532
 533
 534
 535
 536
 537
 538
 539
 540
 541
 542
 543
 544
 545
 546
 547
 548
 549
 550
 551
 552
 553
 554
 555
 556
 557
 558
 559
 560
 561
 562
 563
 564
 565
 566
 567
 568
 569
 570
 571
 572
 573
 574
 575
 576
 577
 578
 579
 580
 581
 582
 583
 584
 585
 586
 587
 588
 589
 590
 591
 592
 593
 594
 595
 596
 597
 598
 599
 600
 601
 602
 603
 604
 605
 606
 607
 608
 609
 610
 611

הנה דבר נקדם לה' ויבין
ויהי כדבר הנאמר

דְּבַח־סָתֵם כִּי יִבְרָאֲךָ בְּיָמֶיךָ
הַדֹּת רָקִיד פֶּחַ כֶּה סָפֵס פִּזְחֻר דְּרָקֶדָה יָעִם

תגי בד"ק חי"ה והעוקצים בראשי האותיות בעלות הגג

מצינו מפורש בגמ' מנחות (כט:), דהצריך רבא לעשות לאותיות אלה ג' זיונין, ולאחת השיטות כוונת הגמ' לעשות לאותיות אלו ג' תגים בראשן [ובגליון לו - סיון תשפ"ב, הארכנו בס"ד בשיטות הראשונים בזה], וכפי השיטה הזאת התקבל לנהוג.

אך הנה לגבי אותיות בד"ק חי"ה, לא מצינו שום סוגיא מפורשת בתלמוד ובמדרשים שיש לתייג אותיות אלה.

ולבאורה, המקור למנהג זה, ממה שמצינו בכמה מאמרים מפורזים בתלמוד ובמדרשים, אזכור של 'תגים' ו'עוקצים' לגבי אותיות אלה, וכמו שנעתיק אי"ה מאמרים אלה לקמן. והבינו חלק מחכמי הדורות שכוונת הגמ' בעניינים אלה לתגים ממש. ועוד יתכן שבמשך הדורות 'פיתחו' הסופרים את העוקצים האלה להיות תגים כמו שאנו מכירים, וכמו שיתבאר לקמן בעז"ה.

ואכן, כתב מרן בב"י סי' לו, וז"ל: "כתב הר"י אסכנדרני, מהאותיות שיש להם גג, יש לתייג מהם בכל מקום חמש, וסימנם בדיק"ה. והתג לכל אחת בסוף גגה בשמאל - לא כסופרי הזמן הזה שנותנין תג ע"ג כל אחת מהן. ואות חי"ת מחלוקת רש"י ור"ת, שרש"י מצריך לה תג בסוף גגה כאחרים, ולא באמצע כמו שכותבים הסופרים, ור"ת אומר שאין לעשות לה גג אבל עושה לה חטורת. ויש שאומרים שסימן אותיות שיש להם תג אחד הבק"י בלבד, אבל דלי"ת וחי"ת אינם בכלל, שלא נמצא בשום מקום

אמרתי לבאר בפרק זה, פרט שנוגע לאותיות רבות בכתב הספרדי, והוא - ענין ה'עוקץ' שיש בתחילת הגג מצד שמאל, בכל האותיות בעלות הגג.

דהנה ידוע, שבכל האותיות בעלות הגג - הלא הן האותיות בדהכדבספףקר"ת, נוהגים בכתב הספרדי להתחיל את גגן [מצד שמאל] במין 'קוץ' קטן [ובאות פ"א בד"כ עושים עוקץ יותר גדול].*

וחשוב לציין, שאין מדובר במין 'קוץ' דק מאוד רק כמין קו שעולה מקצה האות, וכמו שנוהגים היום חלק מהסופרים בכתב העירקי-ספרדי המודרני, שהרבה עושים 'קו התחלתי' אנכי דק, ואח"כ מושכים ממנו את גג האות, וממילא נוצר 'קוץ' דק מאוד בתחילתה. אלא עוקץ זה הוא כמין 'משולש', עבה בתחתיתו והולך ומתקצר עד שמסתיים בקוץ, ומחמת זוית משיכתו, גורם לפני האות העליונים להיות מעוגלים מעט, ולא ישרים, ועי"כ נראה שיש לאות בתחילתה כמין 'בלורית', וכמו שאפשר לראות בתמונות המצורפות למאמר.

תגי בד"ק חי"ה

וקודם שנבוא לבאר ענין זה, יש להקדים ולבאר תחלה, ענין תגי בד"ק חי"ה. דהנה ידוע, דהמנהג לעשות באותיות בד"ק חי"ה תג אחד [כעין תגי שעטנ"ז ג"ץ].

ולבאורה יש לתמוה, מה המקור למנהג זה, דהרי בענין תגי שעטנ"ז ג"ץ,

א. ולפי האמת, יש להעיר שרוב האותיות בכתב הספרדי, אפילו אלו בלא גג מתחילות בעוקץ קטן - כגון כל ראשי אותיות שעטנ"ז ג"ץ, וכן וא"ו. וגם האל"ף, מתחיל הקו האמצעי שלה במין עוקץ, וגם ראשה הימני יש לו עוקץ קטן [וכמו שביארנו במאמרנו על האות אל"ף].

מנורה מסורת צורת האותיות הספרדית בדרום קלא

לתגו של דל"ת ועשאו רי"ש". וכן בעירובין (יג.): "מיחש לזכוב נמי, דילמא אתי ויתיב אתגיה דדל"ת ומחיק ליה ומשוי ליה רי"ש".

הרי שלאות דל"ת יש תג'. אמנם כל המפרשים פירשו שתג זה אינו אלא ה'עקב' של האות דל"ת שנמצא בסוף גגה מצד ימין, ולא מצינו מי שפי' שמדובר על 'עוקץ' בראש גגה השמאלי.

ובספר המנהיג, יש ג' נוסחאות שונות בהל' תפילין, ומצאתי שם בנוסח ב, וז"ל: "אמרי' במדרש דתגא דדל"ת דאמר הקב"ה לעני אם תטיב מעשיך אקשור לך כתר, וזהו יחלץ עני בעניו, בשכר עניו יחלצהו מדינה של גיהנם ויקשור לו הקב"ה כתר ויצילהו כי חפץ בו".

ובנוסח א כתב שם: "תגיה דדל"ת, בסוטה ובשבת ובעירובין וכו' דילמא יתיב זכוב אתגא דדל"ת ומשוי ליה ריש וכו', נמצא שדל"ת יש לה תג, הה"ד יחלץ עני בעניו, הדל"ת יקשור לו כתר והוא תגא והוא קוץ והוא עטרה אם יקבלנו מאהבה".

הרי שמביא מדרש מפורש שדורש הקוץ שעל הדל"ת, אמנם לא מצאתי מדרש זה, לא בתלמוד לפנינו, ולא באדר"ע, ולא בשום מדרש שראיתי, וגם לא ראיתי לעוד אחד מהראשונים שהעתיק זה [ומנוסח א משמע לכא' שלומד זה מהגמ' גביה תגיה דדל"ת].

ובאמת, כן מצאתי מפורש שם בנוסח ג, וז"ל: "החילוק בין דל"ת לרי"ש בתג של אחריה, ולא באותו שלפניה, שאינו כי אם לנאות הכתיבה ולא לפי הצורך. וי"ל שאף לדל יש לו תקנה וקוץ וכתר לעתיד אך אם ידקדק במעשיו. ולא ידעתי מהיכן, לא

שיש לתייגם, ויש שכתבו אף על פי שדל"ת לא נמצא בפירוש מאחר שמצינו בפירוש שיש לתייג הה"א וכל ה"א תחלתה כתובה דל"ת א"כ יש לתייג הדל"ת כה"א".

וכן מצאתי זה מכבר, בס' מלאכת הסופר (המיוחס למהר"ם זאבארו), שזה המקור לתגין אלו, וז"ל: "ומה שבפי ההמון תגי בדהחק"י, לפי שבכל השש אותיות צריך לזוהר בהם מעין תגים. ב' צריך לזוהר בתג שעליה כמו זי"ן זקוף וכו' דל"ת צריך לזוהר בתג שמאחוריה שלא תהא נראית רי"ש. ה"א צריך לזוהר בתג שעליה כמו זי"ן זקוף. חי"ת צריך לזוהר בחטוטרת שבה לפרש"י שהוא מקל כעין תג. יו"ד וקו"ף התגין שעליהן כמו זי"ן זקוף וכו'".

המקורות מחז"ל לתגי בד"ק חי"ה

ונביא כאן את המקורות בתלמוד ובמדרשים, שהוזכרו בהם תגים ועוקצים לגבי אותיות אלה, וכדלהלן [ולא אדון בארוכה בפרטי פרטים שבכל אות, כי יתבאר כל דבר אי"ה במקומו]:

בי"ת - כבר הבאנו במאמרנו על האות בי"ת, את דברי הירושלמי בחגיגה (פ"ב ה"א): "אומרין לבי"ת - מי בראך? והוא מראה להן בנקודה ואומר זה שלמעלך". וכע"ז בבראשית רבה: "מה ב' זה יש לו שני עוקצין, אחד מלמעלה ואחד מלמטה מאחוריו, אומרים לב' מי בראך, והוא מראה בעוקצו מלמעלה".

הרי שיש לאות בי"ת עוקץ מלמעלה'.

דל"ת - לגבי האות דל"ת גם מוזכר בגמ' תג', אך לכאורה בהקשר אחר, דאמרינן בגמ' שבת (קד:): "כגון שנטלו

בא"ב דר' עקיבא, ולא בספרים הפנימים^ב שבדקתי בהם".

ועכ"פ האמת יורה דרכו שלא מצינו עוד מקור למדרש זה.

ועוד מצאתי למאירי בקרית ספר (מ"ב ח"א), שכתב: "ומעתה בהרבה מקומות מצינו קצת צורות באותיות שאין אנו רגילין בהם ואין אנו פוסלים ס"ת בכך, והוא שקצת רבנים הביאו בחיבוריהם בשם מדרש אלפ"א בית"א דר' עקיבא מפני מה יו"ד של אל"ף זקוף מצדו וכו'. וכן העידו בשם בראשית רבה שהבי"ת יש לה קוץ קטן אף למעלה בראש צד השמאלי וכו'. וכן אמרו בפ' הקומץ מ"ט קטר לה תגא לה"א וכו' ולמדין משם שיש לה תג קטן מצד שמאל שלה. וכן בדל"ת לבד עוקץ שמאחוריה יש לה עוקץ בראש הגג השמאלי כעין כתר".

הרי שגם הוא הביא עוקץ זה של הדל"ת, אך לא נראה שמצא מקור ברור לזה באיזה מדרש.

וכבר העתקנו לעיל את דברי הר"י אסכנדרני, שתי' שמאחר ונתבאר בגמ' שהאות ה"א צריכה תג, והרי האות ה"א גופה כדל"ת, א"כ הרי שלאות דל"ת יש תג [ולכא' אינו מוכרח, שהרי יש דרשה מיוחדת בגמ' לסיבה שלה"א יש תג כדלקמן, ובדל"ת אין את הסיבה הזאת].

קו"ף - לגבי האות קו"ף, מצינו כמו כן בגמ' שבת (קד.): "קו"ף - קדוש, רי"ש - רשע. מאי טעמא מהדר אפיה דקו"ף מרי"ש? אמר הקדוש ברוך הוא: אין אני יכול

להסתכל ברשע. ומאי טעמא מהדרה תגיה דקו"ף לגבי רי"ש - אמר הקדוש ברוך הוא: אם חוזר בו אני קושר לו כתר כמותי".

ופרש"י שם: "כמין זי"ן שעושין בסופו של גג קו"ף".

הרי שלקו"ף קשור כתר.

חי"ת - אמרינן במנחות (כט:): "אמר רב אשי חזינא להו לספרי דווקני דבי רב, דחטרי להו לגגיה דחי"ת".

ופרש"י: "לגגו של חי"ת עושין למעלה כעין חוטר". היינו עושים לו מקל בסוף גגו.

והביאו שם תוס' דר"ת פליג ארש"י, ופי' דיש לעשות לחי"ת חטורת באמצע גגה [כמו שנוהגים היום רוב הסופרים].

וכבר הבאנו לעיל דברי הר"י אסכנדרני, שפי' דזהו המקור לתג באות חי"ת, וז"ל: "ואות חי"ת מחלוקת רש"י ור"ת, שרש"י מצריך לה תג בסוף גגה כאחרים, ולא באמצע כמו שכותבים הסופרים, ור"ת אומר שאין לעשות לה גג אבל עושה לה חטורת".

וכן הבאנו מס' מלאכת הסופר, וז"ל: "חי"ת צריך ליזהר בחטורת שבה לפרש"י שהוא מקל כעין תג".

והיינו שלדעת רש"י יש לה תג, וזהו המקור לתג באות חי"ת.

יו"ד - גבי יו"ד אמרינן במנחות (כט:): "קוצה של יוד".

מנורה מסורת צורת האותיות הספרדית בדרום קלג

ה"א): "מה ה"א יש לו נקודה מלמעלה, משעה שהן יורדין הן עולין". ולכאורה 'נקודה' זו, היא היא אותו תג המדובר בגמ' לעיל.

וביתר ביאור נמצא בילקוט שמעוני (בראשית יט), בזה"ל: "מה ה' זה סתום מכל צדדיו ופתוח מלמטה רמז שכל המתים יורדין לשאול, ועוקצו למעלה רמז שהן עתידין לעלות". וכע"ז איתא במדרש תהלים (קיד).

הרי שהוא התג, הוא הנקודה, הוא העוקץ.

העוקצים שבראשי האותיות בעלות הגג, וסיכום המקורות לתגי בד"ק חי"ה

והנה, ממה שמצאנו שהוזכרו תגים דוקא באותיות בדקח"ה מכל האותיות בעלות הגג, א"כ לכאורה היה מקום לדייק שבשאר האותיות בעלות הגג, אין תג בתחילת גגן. ולפ"ז, מוכח לכאורה דלא כמנהג הספרדים, שנוהגים להתחיל את כל האותיות בעלות הגג ב'קוץ' - דאי כמנהג הספרדים, אמאי לא דרשה הגמ' אף על קוצים אלה דרשות?

אך האמת יורה דרכו, דאין בזה אף שמץ דיוק, וכמו שנבאר בס"ד.

דהרי מכל הנ"ל עולה, שאין כלל מקור מרוכז בחז"ל לתגי בד"ק חי"ה, אלא ישנם מקורות מפוזרים - רובם בבבלי [לאותיות קחי"ה], ולאות ב' בירושלמי [ובמדרש].

ופרש"י שם: "רגל ימיני של יוד". ותוס' שם הביאו דר"ת פליג עליה, וס"ל דהוא ראשו הכפוף של ה"ד. והרא"ש בהל' ס"ת, אחר שהביא שיטות הראשונים בזה, כתב: "אפשר דקוצו של יו"ד דפרק הקומץ היינו תג של מעלה". ואכמ"ל כעת בשיטות בזה, ויתבאר אי"ה במאמרנו על האות יו"ד.

הרי שלשיטה הזאת, יש גם לאות יו"ד כתר בראשה.

ה"א - מצאנו כמה מקורות מחז"ל שיש לאות ה"א תג בתחילת גגה, וכדלהלן:

דבבבלי מנחות (כט:), אמרינן: "מפני מה נברא העולם הזה בה"י, מפני שדומה לאכסדרה, שכל הרוצה לצאת יצא. ומ"ט תליא כרעיה? דאי הדר בתשובה מעילי ליה וכו'. ומ"ט אית ליה תאנא? אמר הקב"ה אם חוזר בו אני קושר לו קשר".

ופרש"י שם: "אית ליה תגא - לה"י כתר קטן בסוף גגו דה"י".

אמנם תוס' שם כתבו דר"ת פליג ארש"י, וס"ל דתגיה דה"א אינו בצד שמאל של הגג, אלא הוא כמו תגיה דדל"ת, שנמצא באחורי גגו [והמקור מהל' ס"ת לר"ת]. אמנם הכריעו שם תוס' כפרש"י.

וכן הכריע בס' התרומה (סי' ריג), ובהגה"מ (פ"א הי"ט), ובאגודה שם הביא שכן הכריע ר"י, ובפ"י ר' פרץ הכהן שם (המיוחס לרשב"א), ובמנהיג ועוד ראשונים.

הרי שלאות ה"א קשור 'כתר'.

וכע"ז איתא נמי בירושלמי חגיגה (פ"ב

ג. והאות יו"ד לא נוגעת כעת לעניינינו.
ד. ומתוכם - האותיות חי"ה במס' מנחות באותו דף [אך בשני עמודים שונים - בשלושה עניינים נפרדים!]. והאות ק' במס' שבת (קד.).

וחלק מהמקורות תלויים בכלל במחלוקת ראשונים בפי' הגמ' [כהאותיות ח"ה].

ולאות ד' לא מצאנו כלל מקור ברור, רק אזכור של תג לגביה, אך קאי על עקבה. ועוד איזכור של מדרש עלום באחת הנוסחאות במנהיג [שנוסחא אחרת חולקת ע"ז בהדיא], שלא נמצא אצלנו ואין עוד חכם שהזכירו.

והנה, בשלמא ממה שהביאה הגמ' דהאותיות שעטנ"ז ג"ץ בעו ג' זיוני, א"כ מוכח בודאי שדוקא אותיות אלה צריכות תגים¹, וכל שאר האותיות לא צריכות תגים.

וההכרח לזה - חדא, ממה שאמר רבא את דבריו שם בלשון של הלכה, שאותיות אלה 'צריכות' תגים, משמע שאחרות אינן צריכות. ועוד, דהרי הגמ' קיבצה את אותיות אלה כדי לומר שצריכות תגים, ואם ישנן עוד אותיות כאלה, מאי טעמא תנא ושייר?

ומנגד, לענין בד"ק ח"ה - הגמ' כלל לא הביאה התגים באותיות אלה בתור הלכה שיש לעשות תגים אלה, אלא רק בדרשות על צורת האותיות, ולמדנו בדרך אגב שיש להן עוקצים.

וברור שלא ניתן לדייק מכך שבאותיות אחרות אין תגים, שהרי לא יעלה על הדעת שכמו כן מדברי הגמ' בשבת שם (קד.), שהאותיות של המילה שקר כולם עומדות על רגל אחת - נדייק

ששאר האותיות בכתב האשורי אינן עומדות על רגל אחת, דא"כ מה נעשה עם האותיות דויד'לןף"ץ? ויש להביא עוד דוגמאות לזה, ואכמ"ל.

ועוד מוכח כן, ממה שבניגוד לשעטנ"ז ג"ץ, הלא מפוזרות הדרשות על אותיות אלה - ואין אפילו שתי אותיות מבד"ק ח"ה שהובאו בגמ' בבת אחת!

הרי שכדי לדעת כל תגי בד"ק ח"ה, היית צריך ללמוד מס' שבת וגם מס' מנחות! וגם אם למדת היטב מסכתות אלה, הלא בלא ללמוד דברי הרא"ש בהל' ס"ת, כלל לא היית יודע מהתג של הו"ד [שהרי רש"י ותוס' על הדף פירשו אחרת]! ובשביל התג של החי"ת תצטרך להכריע בין ההרים הגבוהים, במחלוקת רש"י ור"ת!

ואף אם סיימת כבר ש"ס בבלי, הלא עדין אין בידך התג של האות ב"ת - רק אם תלמוד מס' חגיגה מהירושלמי, או בראשית רבה! וגם אחר שמונחים בכיסך שני תלמודים וספרא וסיפרי ומכילתא ומדרש, עדיין אין בידך מקור ברור לתג שבראש שמאל של האות דל"ת!

וברור ופשוט א"כ, שאין אפילו שמץ ראייה שבשאר האותיות אין 'קוץ' בתחילת גגן, ממה שלא מצינו עליהם דרשא.

נמצא א"כ, שאין שום סתירה מהתלמוד והמדרשים, למנהג הספרדים להתחיל את כל האותיות בכעין 'קוץ', אלא שכפי הנראה, הגמ' והמדרשים במקרה התמקדו דוקא באותיות בד"ק ח"ה [ולפי האמת, רק

ה. וגם באות ה"א יתכן שר"ת חולק, אך רוב ככל הראשונים פליגי עליה, וכן מוכח גם מהמדרש.

ו. לשיטת ש'זיוני' אלה הם תגים, ע"י במאמרי בענין זה בגליון לו.

ז. ואם אתה לומד על הסדר, הרי שכמעט שסיימת את הש"ס כדי לדעת מכל התגים...

וא"כ, ה"נ י"ל בכל התגים שבכל האותיות בעלות הגג, שאין באים אלא לנאות האות, ולקשור לה כתר.

ועוד שמעתי מדידי הסופר המומחה רבי ישון קאופמן נר"ו, דיתכן שכוונת הסופרים בעשיית קוצים אלה בתחילת האותיות, היתה כדי למשוך דיו מהקולמוס, וכעין 'קו התחלתי' שהורגלו הרבה סופרים לעשות היום בתחילת כתיבת האות - שע"י שכבר נמשך מעט דיו מהקולמוס לגויל, נמשך הדיו אח"כ ביתר קלות מהקולמוס בנגיעה באותו דיו.

ולמעשה, מנהג הספרדים להתחיל את כל גגי האותיות בכעין 'קוץ' בולט, מתאים בדיוק למנהג המשתקף מהכתבים הקדמונים מזמן בית שני ומזמן הגאונים, ומתאים גם לדברי התלמוד והמדרשים.

באותיות בק"ה] והזכירו הקוצים שעליהם, אם בדרך דרשא, או בענין הלכתי, אך שאר האותיות שיש להן קוץ, פשוט 'לא שפר עליהן מזלן' להדרש גם.

ובאמת, שמנהג הספרדים בזה מתאים בדיוק למנהג הקדום המשתקף מהכתבים הקדמונים מזמן בית שני, ומזמן הגאונים, וכמו שניתן לראות בתמונות המצורפות למאמר, שבכל אותיות אלה יש כמין עוקץ בתחילת גגן.

ובטעם עשיית קוצים אלה, הנה העתקנו לעיל את דברי המנהיג בטעם הקוץ של האות דל"ת, וז"ל: "החילוק בין דל"ת לרי"ש בתג של אחריה, ולא באותו שלפניה, שאינו כי אם לנאות הכתיבה ולא לפי הצורך".

קלו מנורה הרב און אברהם הכהן סקלי בדרום

תמונות האות דל"ת

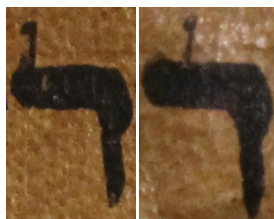
מהר"ס אוחנא



מהר"ע פיג'ו



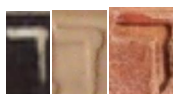
מהר"ס זאבארו



מהר"י אבוהב



משאר ספרים ספרדיים ישנים [מתוכם שאיני יודע ארץ מוצאם בדיוק]



פתובות מבכנ"ס עתיקים מספרד:



פתובות מספרד משנות הק"ר:

מספרים מתפרצות הספרדים [בינם גם ספרים מאוחרים]



מרוקו:



לוב:



תורכיה:



בולגריה:



אלג'יר:



תונס:



[ר"י יונה]

[ר"י זרקא]

מזרחיים



תימן:



עירק וסוריה:



בוכרה:



אפגניסתן:

דלתי"ן אשכנזיות קדומות



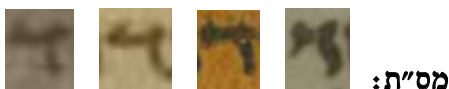
קלז

מנורה מסורת צורת האותיות הספרדית בדרום

מתקופת בית שני [לפני כ- 2000 שנה]



מתקופת הגאונים [לפני כ- 1500-1000]

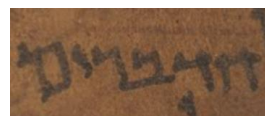
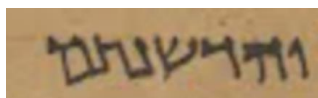
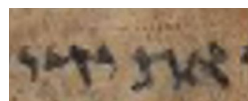
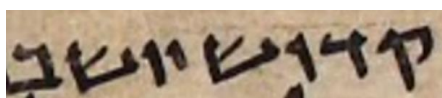
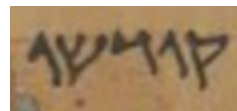


מס"ת:

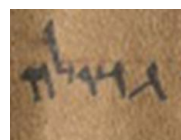
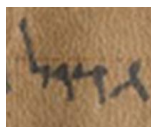
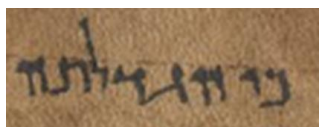


מתנ"כים:

תמונות של כתיבה נוטה קדימה מזמן בית שני



כרעיה דגימ"ל פשוטה לגבי דל"ת, וכרעיה דדל"ת פשוטה לגבי גימ"ל



האות דל"ת

צורת האות דל"ת הספרדית

א. האות דל"ת מורכבת משני קוים - קו אופקי המהווה את גגה, וקו אנכי היורד מגגה סמוך לקצה הימני של הגג.

ב. העקב של הדל"ת אינו ניכר ובולט מאוד החוצה, אלא אינו אלא בליטה מועטת.

ג. ברוב הכתבים נראה שנכתבה הדל"ת - גגה וירכה, בכתובה אחת, דהיינו שלא כתב הסופר את הגג, הרים את הקולמוס, וחזר וכתב את הירך, אלא כתב את הגג משמאל לימין, ותוך כדי הכתיבה נכנס מעט פנימה בסוף הגג, וכתב את הרגל [ואז מטבע הדברים בד"כ העקב אינה בולטת כ"כ].

ויש מן הכתבים שנראה שנכתבו בשתי כתיבות, דהיינו, שאחר כתיבת הגג, הרים הסופר את הקולמוס, ואח"כ כתב את הרגל.

ד. לעקב של הדל"ת ישנן שתי צורות בכתבים הישנים - בחלק מהכתבים [כך במהרי"א ומהרע"פ ועוד] מחמת הכניסה פנימה בסוף כתיבת הגג [כנזכר לעיל], הגג בולט מעט החוצה וזהו עקבה.

ובחלק מהכתבים [כך במהרמ"ז ועוד], אין כ"כ כניסה של הרגל פנימה, אלא

אחר סיום הגג, מוסיף מעט דיו ע"י היציאה החוצה לכיוון מטה, ואז ממשיך את הרגל, בערך במקום שנגמרה הגג, וכך נוצרת בליטה מעט. ובניגוד לצורה הראשונה, אין הבליטה רק כנגד הגג, אלא מתפשטת אף מעט למטה מהגג לתחילת הירך.

ד. רגל הדל"ת, בחלק מהכתבים נוטה נטיה קלה מאוד לאחוריה, ובחלק מהכתבים ניצבת ישרה לגמרי.

והרב מו"ק כתב: "דלית" - בספרדית אין הרגל פשוטה בשפוע לימין, אלא שוה כגגה". אכן, לא נראה שעדות זו מייצגת נאמנה את כל הכתבים הספרדיים.

ה. כמו בכל האותיות בעלות הגג, גם לאות דל"ת יש בליטה קטנה בראש גגה מצד שמאל [כמין 'קורץ'].

מאמרי חז"ל

א. בבלי שבת (קג:): "וכתבתם - שתהא כתיבה תמה; שלא יכתוב וכו' דלתין רישין, רישין דלתין".^ח

ממאמר זה, ניתן להבין שיש דמיון חזותי בין האותיות דל"ת ורי"ש, וע"כ יש להזהר שלא יתחלפו.

ח. ובנותן טעם להעתיק כאן את דברי הרד"ק בדברי הימים א (פ"א פ"ז), עה"פ 'ובני יון וכו' וירדנים, וז"ל: "כתוב ברי"ש ראשונה, ובספר בראשית כתוב בשני דלתין ודרנים, ולפי שהדל"ת והרי"ש קרובים בכתבן, והרואים בספרי היחסים הנכתבים בימים הקדמונים, יש שהיו קוראים בדל"ת, ויש שהיו קוראים ברי"ש, ונשארו השמות לפני בני אדם בדל"ת וברי"ש, לפיכך נכתב בספר בראשית באחת מהקריאות, ונכתב בספר הזה באחרת, להודיע כי הכל שם אחד, ואם זה קורא בדלית וזה קורא ברי"ש, וכן רבלתה ברי"ש ודבלתה בדל"ת, וכן רעואל ברי"ש ודעואל בדל"ת, וכן תשתנה הקריאה בויו"ד ובויו"ד לפי שהם קרובים בכתבתן וכו' ואף על פי שיש בשינוי אותיות השמות האלה דרשות לא ראיתי לכתבם למען לא תאריך המלאכה עלי והעיקר הוא מה שפירשתי".

ערך איקלע להתם, אימשיך בתרייהו איעקר תלמודיה, כי הדר אתא, קם למיקרי בספרא, בעא למיקרא החדש הזה לכם, אמר: החרש היה לכם. בעו רבנן רחמי עליה, והדר תלמודיה". וכע"ז איתא בילקוט קהלת (תתקעג).

ממאמר זה משמע כנ"ל, שיש דמיון חזותי בין האותיות דל"ת ורי"ש, מה שגרם לר"א לטעות ביניהן.

ז. ירושלמי שבת (פ"ז ה"ב): "יש שהוא כותב נקודה אחת וחייב עליה משום כותב ומשום מוחק, יש שהוא מוחק נקודה אחת וחייב עליה משום כותב ומשום מוחק. היך עבדא - היה דל"ת ועשאו רי"ש, רי"ש ועשאו דל"ת חייב משום כותב ומשום מוחק".

ממאמר זה משמע כנ"ל, שהאותיות דל"ת ורי"ש דומות, והמבדיל ביניהן הוא 'נקודה אחת'.

ח. תנחומא, ריש פ' בראשית: "מהו קוצותיו תלתלים, על כל קוץ וקוץ תילי תילים של הלכות. כיצד וכו', שמע ישראל יי אלהינו יי אחד, אם אתה עושה דל"ת רי"ש אתה מחריב את העולם, שנאמר כי לא תשתחוה לאל אחר". וכ"ה במדרש רבה פ' מצורע.

ממאמר זה משמע כנ"ל, שהאותיות דל"ת ורי"ש דומות, ויש להזהר שלא יתחלפו.

ט. אותיות דר"ע (נ"ב): "דל"ת, מפני מה דומה למקל ופניו כלפי ה", מפני שאדם דל אינו מסתכל אלא לטובתו של העולם הזה שנברא בה"י".

מאמר זה משמע שיש לאות דל"ת דמיון כלשהו למקל, ושפניו פונות כלפי האות ה"א [לכיוון שמאל].

ב. שם (קד.): "מ"ט פשוטה כרעיה דגימ"ל לגבי דל"ת - שכן דרכו של גומל חסדים לרוץ אחר דלים], ומ"ט פשוטה כרעיה דדל"ת לגבי גימ"ל - דלימציה ליה נפשיה".

ממאמר זה, משמע שיש לאות דל"ת רגל, והיא פשוטה לכיוון גימ"ל [היינו לכיוון ימין].

ג. שם: "ומ"ט מהדר אפיה דדל"ת מגימ"ל, דליתן ליה בצינעה, כי היכי דלא ליכסיף מיניה".

ממאמר זה משמע שפניה של הדל"ת הפוכים מהאות גימ"ל [היינו שפניה קדימה].

ד. שם (קד): - "תנא, הגיה אות אחת חייב. השתא, כתב אות אחת פטור, הגיה אות אחת חייב? אמר רב ששת, הכא במאי עסקינן, כגון שנטלו לגו של חי"ת ועשאו שני זיינין. רבא אמר כגון שנטלו לתנו של דל"ת ועשאו רי"ש".

ממאמר זה משמע שהאותיות דל"ת ורי"ש דומות, וכל המבדיל ביניהן, הוא שלאות דל"ת יש 'תג', שבנטילתו נהפכת לרי"ש.

ה. בבלי עירובין (יג.): "מיחש לזכוב נמי, דילמא אתי ויתיב אתגיה דדל"ת ומחיק ליה ומשוי ליה רי"ש".

גם ממאמר זה, משמע שהאותיות דל"ת ורי"ש דומות, וכל המבדיל ביניהן, הוא שלאות דל"ת יש תג, שבנטילתו נהפכת לרי"ש.

ו. בבלי שבת (קמז): "אמר רבי חלבו: חמרא דפרוגייתא ומיא דדיומסת קיפחו עשרת השבטים מישראל, רבי אלעזר בן

עקב הדל"ת

כתבנו לעיל, שלדל"ת הספרדית אין מאחוריה עקב בולט וניכר מאוד, אלא נכתבת כעין רי"ש, רק עם בליטה קטנה בלבד.

והנה, לכאורה, ממה שכתב הא"ב [שהעתקנו לעיל], שיהיה לדל"ת 'עקב טוב מצד ימין', לא משמע כהדל"ת הספרדית שהעקב בולט רק מעט, אלא משמע שצריך בליטה ניכרת מאוד. ולכאורה משמע מדבריו שמצריך לכתוב קודם את גג הדל"ת, ואח"כ להרים את הקולמוס מסוף גגה ולהכניסו פנימה כקולמוס או חצי קולמוס, ומשם להוריד את הרגל מהגג, וכך ליצור לה עקב ניכר ובולט [וכן נוהגים היום באמת בכתב האשכנזי, ובכתב העירקי-ספרדי המודרני].

אמנם, ממאמרי התלמוד והמדרשים שהעתקנו לעיל, לא משמע כ"כ שיש הבדל ניכר מאוד בין האותיות דל"ת ורי"ש, אלא משמע שהן קרובות מאוד, ורק עם הבדל מועט ביניהן.

ולדוגמא, מ"ש מירושלמי שבת (פ"ז): "יש שהוא כותב נקודה אחת וחייב עליה משום כותב ומשום מוחק, יש שהוא מוחק נקודה אחת וחייב עליה משום כותב ומשום מוחק. היך עבידא - היה דל"ת ועשאו רי"ש, רי"ש ועשאו דל"ת חייב משום כותב ומשום מוחק". הרי שההבדל בין האותיות אינו אלא 'נקודה', ול'עקב טוב' לכאורה קשה לקרות 'נקודה'.

וכן משמע קצת מהתנחומא (בראשית): "על

י. שם: "[מפני מה רגלו של ג' פשוטה לפניו, מפני שגומלי חסדים רצים אחרי דלים], ומפני מה אזניו של ד' מאחוריו, מפני שאדם דל רואה מאחוריו ואומר מי הוא שיבא אחרי שמא יתן לי מצוה ט". וכן נכפל שם עוד בהמשך של אדר"ע אחר כל פירוט האותיות.

ממאמר זה משמע, שיש לאות דל"ת מאחוריה [לכאורה לכיוון ימין] כמין 'אוזן'.

דברי הב"י בשם האלפא ביתא

כתב הב"י בשם הא"ב לרי"ט: "ד' יהיה (א) גגה ארוך ורגלה קצר, שאם יהיה רגלה ארוך מגגה יהיה דומה לכ"ף פשוטה. (ב) ועקב טוב לצד ימין, ואינו די שיהיה לה זוית חד, כי תמונתה כמו שני ווי"ן סגורים, ויהיה העקב כנגד ראש וי"ו האחד, והעוקץ שעל פניה כנגד ראש וי"ו השני. (ג) ורגלה פשוטה בשיפוע קצת לצד ימין, כדאמרינן בהבונה: מ"ט פשטא כרעיה דדלי"ת להדי גימ"ל, דלימצי ליה נפשיה, פירוש העני לגומל חסד. ואין לדחות - דאין רוצה לומר שיהיה בשיפוע, אלא קאי על מה שכרעיה בצד ימין ולא בצד שמאל - דהא זה אמר אח"כ: מ"ט מהדר אפיה דדלי"ת מגימ"ל, דליתן ליה בצנעא. א"כ הא דאמר פשטא כרעיה ר"ל שהירך בשיפוע לצד גימ"ל וכן משמע לשון פשטא כרעיה".

ועוד הוסיף שם בא"ב הקצר: "ועוקץ לצד שמאל בולט על פניה למעלה, ואותו עוקץ לא יהיה ארוך".

ט. 'מצוה' הוא כינוי לצדקה לפעמים במדרש.

י. העתקתי את הא"ב הארוך כי הוא מפורט יותר וכלולים בו רוב העניינים, והוספתי בדבריו 'אותיות' לציין החידושים בדבריו.

מנורה מסורת צורת האותיות הספרדית בדרום קמא

לרובם, שאין לדל"ת עקב בולט מאוד, רק בליטה מועטת יחסית.

ובאמת, אין פרט זה מיוחד לכתב הספרדי, אלא כך היה המנהג אף בכתב המזרחי, וכן בכתב האשכנזי הקדום, כמו שניתן לראות בתמונות המצורפות למאמר.

למעשה, לדל"ת הספרדית אין עקב בולט מאוד, רק בליטה מועטת בסוף גגה מאחוריה - וצורה זו מתאימה לדברי חז"ל, ולכתבים העתיקים מזמן בית שני ומזמן הגאונים.

רגל ימין של הדל"ת, אם נוטה לאחוריה

אמרינן בגמ' שבת (קד.): "מ"ט פשוטה כרעיה דגימ"ל לגבי דל"ת - שכן דרכו של גומל חסדים לרוץ אחר דלים], ומ"ט פשוטה כרעיה דדל"ת לגבי גימ"ל - דלימציה ליה נפשיה, ומ"ט מהדר אפיה דדל"ת מגימ"ל - דליתן ליה בצינעה, כי היכי דלא ליכסיף מיניה".

ופרש"י: "מאי טעמא פשיט כרעיה דדל"ת לגבי גימ"ל - ולא לגבי ה"א, שמושכה קצת לצד גימ"ל".

הנה ממ"ש רש"י שמושכה קצת לצד גימ"ל, משמע שאת רגל הדל"ת יש להטות מעט לאחור לכיוון ימין. אמנם מ"ש בריש דבריו 'ולא לגביה ה"א', דהיינו,

כל קוץ וקוץ תילי תילים של הלכות וכו' אם אתה עושה דל"ת רי"ש אתה מחריב את העולם". ולכאורה לעקב טוב' גם קשה לקרות 'קוץ' [אמנם, אינה ראייה גמורה, כי יתכן שבכתב הנכתב בקולמוס דק, כמו שהיה נהוג בהרבה מהכתבים מזמן בית שני, יתכן לקרות לתוספת קו כזאת 'קוץ']^{יא}.

וגם מעט סיוע לדבר, מכך שלא כתבה הבריתא שלא יעשה דלתי"ן זייני"ן וזייני"ן דלתי"ן, דהנה לפי הכתיבה המודרנית, כמעט רחוק שדל"ת תדמה לרי"ש, או רי"ש לדל"ת, אך מאידך גיסא, מצוי שעושים הגג של הדל"ת קצת קצר, וכגון בסוף שורה וכיו"ב, ועי"כ ניתן להסתפק בה בדמיון לזי"ן^{יב}. ויש לדחות.

והנה, בכתבים מזמן בית שני, אמנם היתה נכתב הדל"ת בשתי כתיבות [ועי"כ כן היתה נוצרת לה לא רק עקב מאחוריה כהמשך לגגה, אלא גם בליטה מלמעלה כהמשך לירכה [כמו שניתן לראות בתמונות המצורפות למאמר]. אך בד"כ הבליטה היתה מועטת מאוד, ומתאים לכתב הספרדי.

וכן הכתבים שמזמן הגאונים, בחלקם שומרים על המנהג הקדום לכתוב הדל"ת בשתי כתיבות, ועי"כ נוצר לה גם 'קוץ' כל הגג מעל הירך [וכך הוא גם בס"ת הקדום מבולוניה], ובחלקם ניכר שעברו לכתוב הדל"ת בכתיבה אחת - אך המשותף

^{יא}. וכן משאר מאמרי חז"ל, אמנם אין ממש ראייה, אך הקו הכללי שנראה מהם שבליטה זו מועטת, כגון מ"ש מעירובין (יג.): "מיחש לזכוב נמי, דילמא אתי ויתיב אתגיה דדל"ת ומחיק ליה ומשוי ליה רי"ש". ובדל"ת המודרנית, קשה להאמין שישב זכוב על עקבה ויטול כל העקב [אולי בזכוב גדול, או בכתב קטן מאוד]. וכן מדברי אדר"ע: "ומפני מה אִנּוּי של ד' מאחוריו". ויותר מתקבל על הדעת לקרוא לאיזו בליטה מועטת 'אוזן', ולא לעקב טוב'.

^{יב}. ובדידי הוה עובדא, שבשבת אחת בקה"ת, באמצע אחת העליות עצר הקורא בתורה כי ראה דל"ת קצרה שנכתבה קרוב לסוף שורה, ושאלני בזה, והסתפקי בדמיון, ושאלנו תינוק, ובאמת קראה זי"ן.

שכוונת הגמ' במ"ש שרגל הדל"ת נוטה לכיוון הגימ"ל, ואינה נוטה קדימה לכיוון ה"א - לא זכיתי להבין מדוע לא כתב בפשיטות, שבאה הגמ' לאפוקי מכך שרגל הדל"ת עומדת בצורה ישרה לגמרי". וצ"ע.

ואכן, כמה ראשונים העתיקו את פרש"י לגמ' זו, כגון האו"ד (סי' תקנא), יראים (סי' שצט), חי' המיוחסים לר"ן, נימוק"י, המנהיג"ט, אלפא ביתא, ובעוד ראשונים.^{טז}

אמנם מאידך גיסא, מצינו פי' אחר בזה לרמב"ן שם (קג:), וז"ל: "ודאמרינן לקמן מ"ט פשיטא כרעיה דדל"ת לגבי גימ"ל, י"מ שכן דרך כתיבה אשורית המאושרת, להיות רגלה של דל"ת נוטה כלפי ג' כגון זו (?), ולא לגבי עצמה כזו (?), ולא מחוור, אלא לא לגבי גימ"ל ולא לגבי ה"א מכרעה, אלא זקופה ועומדת, ופי' פשיט כרעיה מפני שרגלה כלפי גימ"ל".

הרי, שלא קיבל הרמב"ן את פרש"י שרגל הדל"ת נוטה, אלא ס"ל שהרגל ישרה, ופי' בכוונת הגמ', דדורשת הגמ' מדוע רגל הדל"ת נמצאת בצד ימין של האות בסמיכות לאות גימ"ל, ולא בצד שמאל של האות בסמיכות לאות ה"א.

ומוכח מדברי הרמב"ן, שצורת האות דל"ת שהכיר היתה עם רגל ישרה, וללא נטיה לאחוריה, דהרי אם לא כן, לא היה דוחה פרש"י.

אמנם יפה הקשה על פי' זה, רי"ט באלפא

ביתא, כמ"ש לעיל מהב"י, וז"ל: "ואין לדחות דאין רוצה לומר שיהיה בשיפוע, אלא קאי על מה שכרעיה בצד ימין ולא בצד שמאל, דהא זה אמר אח"כ: מ"ט מהדר אפיה דדל"ת מגימ"ל, דליתן ליה בצנעא. א"כ הא דאמר פשטא כרעיה ר"ל שהירך בשיפוע לצד גימ"ל וכן משמע לשון פשטא כרעיה".

דהיינו, שהמשך המימרא שם בגמ' כך: "ומ"ט מהדר אפיה דדל"ת מגימ"ל, דליתן ליה בצניעה, כי היכי דלא ליכסיף מיניה". דהיינו, שדורשת הגמ' מדוע פני הדל"ת [היינו החלק הפתוח] אינם פונים כלפי גימ"ל, ואי כפי' הרמב"ן, הלא זה ממש מה שדרשה הגמ' לעיל - שרגל הדל"ת בצד ימין ולא בצד שמאל.

ולכאורה היה מקום ליישב לדעת הרמב"ן, שאף שלמעשה שתי הדרשות הולכות על אותו הענין - שרגל הדל"ת נמצאת בימינה ולא בשמאלה, מ"מ דורשת הגמ' את צורת האות משני צידיה, שהרי יש לזכור שאין כאן סדרת הלכות בצורת האותיות, עד שהיינו יכולים לדרוש ייתור, אלא בסה"כ דרשות מוסריות [בהנהגת נותן ומקבל הצדקה] על צורת האותיות".

והנה, היה נראה לענ"ד דרך חדשה בהסבר הגמ' בס"ד, באופן שלא יסתור את המנהג שהכיר הרמב"ן. דהנה המתבונן בכתבים שמזמן בית שני, יראה שבהרבה

יג. וברקתי בשני כתבי יד של פרש"י לשבת, ובשניהם הוא כבנדרפס.
יד. וידידי הרב ששון קאופמן נר"ו רצה לפרש, דמאחר שמצינו באותיות למ"ד וקו"ף, שרגלם נוטה לכיוון שמאל, באה הגמ' לאפוקי מזה בדל"ת. אך עדיין אינו מבורר לי מדוע המושכל הראשון של הגמ' היה לדמות הדל"ת ללמ"ד וקו"ף, ולא למשל לרי"ש. וצ"ע.

טז. באחת הנוסחאות.

טז. ובדברי הריטב"א יש לעיין, ונראה שיותר נוטים דבריו לדעת רש"י.

יז. וברור שאין דברי סותרים את העובדה שצורות אלה הן דבר שמיימי וגבוה מעל גבוה, ויתכן שהקב"ה כשיצר

ודבר חדש מצאתי בזה בס' מלאכת הסופר למהר"ם זאבארו, וז"ל: "פשוטה כרעיה דדל"ת לגבי גימ"ל כזה (?), כי הגימ"ל רמז לגומל חסד והדל"ת הוא הדל שמקבל החסד, והגומל צריך לרוץ אחר הדל ולשלוח ידו אליו כדי שיקבל ממנו, ולכך פשוט מושב הגימ"ל של מטה לדל"ת, והדל מחזיר ידו לאחוריו ומקבל מן הגומל. ולכך העוקץ שבאחורי הדל"ת נתון כנגד פני הגימ"ל שהוא יד הדל לקבל".

ומדבריו משמע שמפרש דברי הגמ' על העוקץ של הדל"ת שאחוריו, ולפ"ז מסתבר שרגל הדל"ת ישרה, וא"צ להטותה כלל לאחוריה. אולם זה לכאורה תמוה, דהרי בגמ' איתא כרעיה, דהיינו רגל הדל"ת, ואיך יכון שם 'רגל' על אותו עוקץ? ושמא הבין שכל הצלע הימנית של הדל"ת ממלמעלה עד למטה נקראת 'רגלה', וכאן פשוטה החלק העליון של הרגל לכיוון הגימ"ל, וזה דוחק. וצ"ע כוונתו.

אמנם לפי האמת, כבר כתבנו שבהרבה מן הכתבים הספרדים, אכן נוטה רגל הדל"ת נטיה קלה לאחוריה, ורק במקצת מהם היא ניצבת ישרה.

אכן יש לציין עובדה חשובה - שבהרבה מהכתבים, יש נטיה קלה של הרגל הימנית [או היחידה] ברוב האותיות שיש בהן אבר שיורד בצורה אנכית (ככאאותיות בגדהוחכך מסנפר"ת), וכמו שאפשר לראות דוגמאות בתמונות המצורפות למאמר. ובעצם, זה כעין הסגנון של הכתבים מבית

מהם, כותבים הסופרים את כל האותיות בנטיה לשמאל, דהיינו שגגות האותיות אינן ישרות על השרטוט [או במקביל לשרטוט], אלא משתפעות והולכות מכיוון מצד ימין לכיוון שמאל, וכך ממילא נכתב גם המשך האות, כך שלמעשה כל הכתב בנטיה לכיוון שמאל [וכמו שניתן לראות בתמונות המצורפות למאמר"ח].

ולפי צורת כתיבה זו, ממילא יוצא שאף שהאות דל"ת נכתבת ביחס של 90 מעלות בין הגג לרגל, מ"מ עדיין תהיה רגל הדל"ת 'פשוטה' לכיוון הגימ"ל, ויתכן שעל צורת כתב זאת שהיתה נהוגה בזמנם, דרשו הני דרדקי את הדרשות המובאים בגמ' שבת שם.

וממילא נפק לן, דלדידן שכותבים את גי האותיות ישרים עם השרטוט, וממילא כל האותיות ישרות - אין ענין להטות את רגל הדל"ת לאחוריה, אלא יש לכותבה ישרה - ובזה מיושב בס"ד המנהג לכתוב רגל הדל"ת ניצבת ישרה ולא מוטה לאחוריה.

ועוד פי' מצאנו למאיר בקרית ספר (מ"ב ח"א), וז"ל: "מ"ט פשיט כרעיה דדלי"ת לגבי גימ"ל וכו' ולמדנו מכאן שברית הדלי"ת צריך להיות עוקצה התחתון משתפע מעט לצד אחוריה". ומדבריו משמע, שרגל הדל"ת ניצבת ישר, ורק העוקץ שבסוף רגלה פונה ימינה. וצורה כזאת לא ראיתי מעודי [והיא גם צורה מאוד לא טבעית לפי צורת כתיבת האותיות שמשמאל לימין].

את צורת האותיות, כביכול הסכימה דעתו ליצור אותן בצורות אלה דוקא כדי שידרשו עליהן דרשות אלה, רק כוונתי שמאחר שאינן אלא דרשות מוסריות ולא הלכות, קשה לדקדק ייתור וכפילות וכיו"ב.
יח. וראה בתמונות את השרטוט, ואת יחס האותיות לשרטוט [במהד' המודפסת של הקובץ יתכן ולא יהיה השרטוט ניכר בצילומים, אך במהד' הממוחשבת ניכר].

'תג', אך בהקשר אחר, דאמרינן בגמ' שבת (קד:): "כגון שנטלו לתגו של דל"ת ועשאו רי"ש". וכן בעירובין (יג.): "מיחש לזכוב נמי, דילמא אתי ויתיב אתגיה דדל"ת ומחיק ליה ומשוי ליה רי"ש".

הרי שלאות דל"ת יש 'תג'. אמנם כל המפרשים פירשו שתג זה אינו אלא ה'עקב' של האות דל"ת שנמצא בסוף גגה מצד ימין, ולא מצינו מי שפי' שמדובר על 'עוקץ' בראש גגה השמאלי.

ובספר המנהיג, יש ג' נוסחאות שונות בהל' תפילין, ומצאתי שם בנוסח ב, וז"ל: "אמרי' במדרש דתגא דדל"ת דאמר הקב"ה לעני אם תטיב מעשיך אקשור לך כתר, וזהו יחלץ עני בעניו, בשכר עניו יחלצהו מדינה של גיהנם ויקשור לו הקב"ה כתר ויצילהו כי חפץ בו".

ובנוסח א כתב שם: "תגיה דדל"ת, בסוטה ובשבת ובעירובין וכו' דילמא יתיב זכוב אתגא דדל"ת ומשוי ליה ריש וכו', נמצא שדל"ת יש לה תג, הה"ד יחלץ עני בעניו, הדל"ת יקשור לו כתר והוא תגא והוא קוץ והוא עטרה אם יקבלנו מאהבה".

הרי שמביא מדרש מפורש שדורש הקוץ שעל הדל"ת, אמנם לא מצאתי מדרש זה, לא בתלמוד לפנינו, ולא באדר"ע, ולא בשום מדרש שראיתי, וגם לא ראיתי לעוד אחד מהראשונים שהעתיק זה [ומנוסח א משמע לכא' שלומד זה מהגמ' גביה תגיה דדל"ת].

ובאמת, כן מצאתי מפורש שם בנוסח ג, וז"ל: "החילוק בין דל"ת לרי"ש בתג של אחריה, ולא באותו שלפניה, שאינו כי אם לנאות הכתיבה ולא לפי הצורך. וי"ל שאף לדל יש לו תקנה וקוץ וכתר לעתיד אך

שני שהזכרנו לעיל, רק שבכתב הספרדי הגגות ישרים. וקשה לאמוד אם באות דל"ת יש יותר נטיה, או שהנטיה שווה לשאר האותיות הנ"ל, וקצת נראה שיש מעט יותר נטיה.

ואולי לפ"ז אפשר להבין את דברי הרמב"ן - שנראה שלא הכיר כלל דל"ת עם נטיה ברגלה לאחוריה. דשמא הכיר בכתב שבימיו שכל האותיות היו נוטות מעט כנ"ל, ועל כן לא ראה בדל"ת כל כך נטיה יותר משאר האותיות, עד שתבוא הגמ' ותדרוש על נטיה זו דרשות.

ולמעשה - בכתב הספרדי, בחלק מהכתבים רגל הדל"ת נוטה נטיה קלה לאחוריה [אך בהרבה מהכתבים כך גם עוד אותיות אחרות בעלות רגל], ובחלק מהכתבים ניצבת הרגל ישרה. ואת שתי הצורות ניתן ליישב עם לשון התלמוד.

עוקץ בראש שמאל של הגג

כתבנו שלאות דל"ת, יש עוקץ קטן בתחילת גגה מצד שמאל, וכמו שיש לכל האותיות הספרדיות בעלות הגג.

וכבר הארכנו בס"ד במאמר נפרד [בגליון זה] להראות שמנהג הספרדים תואם בזה למנהג הקדום המשתקף מהכתבים שמזמן בית שני ומזמן הגאונים, בכל האותיות בעלות הגג, וכן מתאים לדברי התלמוד והמדרשים, ע"כ לא נאריך בזה כאן, ורק נזכיר עיקרי הדברים בקצרה.

דאף שנכללת האות דל"ת באותיות בד"ק חי"ה שנוהגים לתייגן, הנה לא נמצא מקור ברור לכך שיש לה תג.

דאמנם לגבי האות דל"ת גם מוזכר בגמ'

מנורה מסורת צורת האותיות הספרדית בדרום קמה

'קוץ', וע"כ א"צ כלל מקור לזה בתלמוד או במדרש.

למעשה, האות דל"ת הספרדית מתחילה בעוקץ קטן בתחילת גגה מצד שמאל, כמו כל האותיות בעלות הגג - וצורה זו מתאימה למשתקף מהכתבים הקדמונים מזמן בית שני ומזמן הגאונים, וכן מתאימה לדברי התלמוד והמדרשים.

קוץ בראש ימין של האות

ראיתי בכתב האשכנזי המודרני, שהרבה מהסופרים עושים לאות דל"ת, בסוף גגה בצד ימין, מלבד העקב, מעין קוץ קטן המכוון למעלה, או פונה מעט אחורה. ואילו בכתב הספרדי אין שום זכר לזה.

ואף שכתבנו לעיל, שבכתבים העתיקים, הרבה פעמים רגל הדל"ת היתה בולטת מעט למעלה מעל הגג, וממילא היה נוצר מעין קוץ מעל הרגל, מ"מ קוץ שנמצא אחר מקום חיבור הרגל לגג ממש על העקב - לא ראיתי מעולם.

ותמוה לי מה ענין קוץ זה, אחר שלא מצאתי שנזכר באף אחד מספרי הראשונים. וגם ליתא בתיקון תפילין בב"ש או בא"ב, וגם במשנת סופרים לרבינו המשנ"ב לא ראיתי שהזכיר מזה דבר.

ושוב ראיתי באחד הספרים, שציין שהמקור לזה, מדברי הלבוש, וז"ל: "דלי"ת, יהיה גגה ארוך ורגלה קצר, ולצד ימין יהיה לו עקב טוב, שלא תהא נראית כרי"ש, ורגלה פשוט קצת בשיפוע כנגד גימ"ל, ועוקץ לצד ימין בולט על פניה למעלה, ואותו עוקץ לא יהיה ארוך".

אם ידקדק במעשיו. ולא ידעתי מהיכן, לא בא"ב דר' עקיבא, ולא בספרים הפנימים שבדקתי בהם".

ועכ"פ האמת יורה דרכו שלא מצינו עוד מקור למדרש זה.

ועוד מצאתי למאירי בקרית ספר (מ"ב ח"א), שכתב: "ומעתה בהרבה מקומות מצינו קצת צורות באותיות שאין אנו רגילין בהם ואין אנו פוסלים ס"ת בכך, והוא שקצת רבנים הביאו בחיבוריהם בשם מדרש אלפ"א בית"א דר' עקיבא מפני מה יו"ד של אל"ף זקוף מצדו וכו'. וכן העידו בשם בראשית רבה שהבי"ת יש לה קוץ קטן אף למעלה בראש צד השמאלי וכו'. וכן אמרו בפ' הקומץ מ"ט קטר לה תגא לה"א וכו' ולמדין משם שיש לה תג קטן מצד שמאל שלה. וכן בדל"ת לבד עוקץ שמאחוריה יש לה עוקץ בראש הגג השמאלי בעין כתר".

הרי שגם הוא הביא עוקץ זה של הדל"ת, אך לא נראה שמצא מקור ברור לזה באיזה מדרש.

והר"י אשכנזי, שהביא מרן בב"י (סי' לו), תי' שמאחר ונתבאר בגמ' שהאות ה"א צריכה תג, והרי האות ה"א גופה כדל"ת, א"כ הרי שלאות דל"ת יש תג [ולכא' אינו מוכרח, שהרי יש דרשה מיוחדת בגמ' לסיבה שלה"א יש תג כדלקמן, ובדל"ת אין את הסיבה הזאת].

ולמעשה כבר כתבנו, שאף שאין מקור מפורש לקוץ של דל"ת בתחילת גגה, מ"מ מהכתבים הקדמונים מוכח שבכל האותיות בעלות הגג מתחילים גגן עם

והנה הרואה יראה, שדבריו הנם העתק כמעט מלה במלה מדברי הא"ב שהובאו ביתה יוסף, וז"ל הא"ב: "ד' יהיה גגה ארוך ורגלה קצרה, ולצד ימין יהיה לה עקב טוב, ורגלה פשוט קצת בשיפוע כנגד גימ"ל, ועוקץ לצד שמאל בולט על פניה למעלה ואותו עוקץ לא יהיה ארוך".

הנה ברור, שנפלה ט"ס בדברי הלבוש ובמקום "ימין", צ"ל 'שמאל', כדאיתא

בהדיא בא"ב^כ. וממקומו הוא מוכח, דהלא כתב שעוקץ זה יהיה בולט 'על פניה', וברור שפני הדל"ת הנם מקדימה ולא מאחור. כא

ולמעשה, בכתב הספרדי אין עוקץ על גבי העקב של האות דל"ת, בשונה מהכתב האשכנזי המודרני שמוסיפים שם קוץ. ונתבאר שלעשיית קוץ לא נמצא שום מקור קדמון, ומקורו כפי הנראה רק מט"ס בדברי הלבוש.



הרב מרדכי פרוש

הערות בעניני תפילין

א. נשים בהנחת תפילין

כתב השלחן ערוך (לה, ג): 'נשים ועבדים פטורים מתפילין מפני שהוא מצות עשה שהזמן גרמא, והגיה עליו הרמ"א: ואם הנשים רוצין להחמיר על עצמן מוחין בידן'.

וביאר המשנה ברורה (ס"ק יג): 'מפני שצריכין גוף נקי, ונשים אין זריזות להזהר'. עכ"ל

ולכאורה יפלא הרי המה בדר"כ עוסקות בניקיון טובא.

ושמעתי מסבירים לפי שעלולות לראות דם נדה וזה הוי כצואה וכד' אשר אסור לומר ד"ת עמהם, כך שמעתי מידידי, ויפלא בעיני כי לא שמענו כזאת עד כה, ונתתי לליבי לבדוק הדבר,

ונלענ"ד כי אין זה נכון, ואין איסור לומר ד"ת בנוכחות או כשזה עליהם ד"ן. וראיה גדולה [שאין כל איסור והרחקה מד"ן לאמירת ד"ת] כי א"כ היתכן שבשמעתא דצואה להלן בסימן עט' לא הוזכר בזה דבר.

אכן ברמ"א בסימן פח כתוב: יש שכתבו שאין לאשה נדה בימי ראיתה, ליכנס לבית הכנסת או להתפלל או להזכיר השם או לגע בספר, ויש אומרים שמתרת בכל, וכן עיקר, אבל המנהג במדינות אלו כסברא ראשונה, וכו'. והמשנה ברורה בסק"ז: ובמדינותינו נוהגין היתר לעולם, ומברכות ומתפללות, ומ"מ לא יסתכלו בספר תורה בשעה שמגביהים אותה להראות לעם, וכו'.

עיי"ש. אולם לכאורה נראה שגם לשיטה המחמירה יתכן כי זה לא איסור כצוה, אלא שהאשה במצב נדה בעת ראיתה חמיר טפי, וכדברי הרמב"ן זי"ע, על התורה, בפרשת ויצא (לא, לה) ובריש פרשת תזריע, וזה לשונו והנכון בעיני כי היו הנדות הנדות בימי הקדמונים מרחקות מאד כי כן שמם מעולם 'נדות' לרחוקן, כי לא יתקרבו אל אדם ולא ידברו בו כי ידעו הקדמונים בחכמתם שהבלן מזיק, גם מבטן מוליד גנאי ועושה רושם רע כשאר ביארו הפילוסופים וכו' עיי"ש ותר"ן, א"כ זה 'דין בגברא' שנדה תתרחק כן, אך לא ב'חפצא' שהדם כצואה. [לפי זה יתכן שזה ביאור שהרמ"א פוסק עיקר להיתר, ומיד הוסיף מנהג להחמיר, ולהאמור יתכן דה"ק: מבחינה הלכתית מותר, אך יש ענין להחמיר, ודוק.]

אלא מסתבר כי ה"ק הגם שמרבות בניקיון אך כשצריך מבחינה הלכתית מידה מסוימת של ניקיון גמור יתכן ייקלו, ע"ד שמצינו בהלכות בדיקת חמץ, הגם שהנשים נחשבות עוסקות בניקיון טובא, ומ"מ כשצריך רמה גבוהה מסוימת של ניקיון כבדיקת חמץ להא אין לסמוך על נשים, ה"נ חיישינו שלא ניקו כפי ההלכה.

אגב, כאשר מו"ר הגר"י טשנר שליט"א לימד הלכה זו (בשיעור משנה ברורה מטעם דרשו) [וחזיתיה לדעתיה כההבנה שהסברנו], שאלוהו: א"כ גם שאר ברכות ותפילות לא יתפללו מחשש, שלא נקי מספיק. והשיב: לגבי תפילין יש עוד שיקולים כגון היסח הדעת.

ב. לעילוי נשמת וליד הקבר

א. בטור ובשלחן ערוך (אורח חיים סי' מה) אסור ליכנס [בתפילין שעליו] לביה"ק או לתוך ד' אמות של מת, כשהן בראשו. וכתבו הנו"כ דבתפילין של יד רשאי כי הם מכוסין, ולכן צריך לכרוך ולכסות הרצועות שעל כף ידו.

ויש לעיין, הא דדווקא בגלוי אסור, הרי ראייתו היא ראייה רוחנית ומה בכך שמכסן בבגד ונכנס, ויתכן כי מ"מ לפי המבט הגשמי אילו היה מביט בעיניו הולכים הדברים. או"ד מצד הבנ"א עצמם (המהלכים בין הקברים) מצידם שלא ייראה כלועג לרש, לכן צריך שישתדל ויכסה להוכיח דלא מתכוון ללעוג להם. ונפק"מ בדבר המכוסה מאליו - כגון תפילין שבזרועו-, א"נ אם השתדל לכסות ולא נתכסה כראוי, מיהו הראה כוונתו לטובה שלא לזלזל אתא.. וצ"ת, ולשון ראשון נראה עיקר.

ב. מיהו יש לחקור אם מקיים המצוה או לומד תורה שמה אלא שאומר שזה יהיה לעילוי נשמת הקבור שמה, א"כ דלמא בכה"ג לא ייחשב לזלזל ולעג, או דלמא מ" המת לא מקיים ולא יכול לקיים, ושכנגדו מקיים בפועל, א"כ גם אם בזכות המצוה יש למת שייכות מ"מ קנאה וחשש לעג איכא כי בעצם המצוה אינו יכול כלל.

וצריך תלמוד בסוגיא פ"ק דברכות אין אומרים בפני המת אלא דבריו של מה האם זה בדב"ט או בדברי תורה, ואם זה בד"ת האם הכוונה דווקא ד"ת שלו לא איכפ"ל [ויתכן מהטעם הנ"ל כי יש לו שייכות לזה] אך דב"ת בעלמא קפיד. {וצ"ת בתוס' וברי"ף ועוד}.

ג. ובעצם יש נידון בעושים מצוות לזכות נפטר האם רק הזכות של המצוה הוא

מרוויח או שנחשב לו כאילו קיים המצוה ויש מחלקים הין אם הבן והצאצא של המת עושה כן לע"נ לבין משהו אשר לא מבניו הוא עושה כן [וכן יש חילוק האם צריך לומר מפורש שעושה כן לע"נ או גם מאליו הוי כן וראה בחוברת 'החיים והשלום' מש"כ בזה ועוד יש להאריך. ועוד חילוקים יש, ושמעתי כי ב'רבינו בחיי' פרשת משפטים או שופטים ביאר בזה ד' חילוקים, אך לא מצאתיהו- ואכהמ"ל] וא"כ יתכן נפק"מ לניד"ד שאם נחשב לו כעושה המצוה אזי שמא אין בכך זלזול, ואם רק זכות בלי חפצא דמצוה הוי הבעיה לועג לרש.

ד. לכאורה אם כדברינו, שאם מזכה בזכות המצוה או הלימוד שנעשה במחיצת הנלב"ע וקברו, לזכות לעילוי נשמתו אין בכך בעיה. א"כ לכאורה זה פיתרון קל בהרבה סיטואציות בעייתיים, ומדוע בפוסקים לא הזכירו כן טובא, לכה"פ בהשעת הדחק כגון ששכח או לא יכול לכסות או להימנע מלקיים המצוה, אזי שיכוון לע"נ, ושתיקת הפוסקים אומר דרשני, כנודע.

ושמא יש חילוק בין מצוה הנראית לעין, שבזה לא יועיל לכוון לע"נ הקבור, כי מ"מ הוי לועג לרש, לבין דיבור דתורה דתפילה ושאר מצוות שאין נראה לעין, ובזה אם יכוון = לע"נ, שפיר. [או שמא יש חילוק בין נוקט בידו חפץ כסידור ושאר ספרי לימוד שזה דבר גשמי הנראה לעין לבין לימוד כשלעצמו, וא"ת חילוק זה - אכתי יל"פ כי עצם החזקת ספר קודש בידו אינו המצוה כי אם מסייע למצוה ודלמא [הא לא נאסר]

והנה נוהגים כהיום בישראל להתיר שפיר להתפלל וללמוד ליד הקבר, ואמאי אין בכך חשש לועג לרש? ולהאמור יש כמה

מנורה הגנה ע"י התורה או ע"י הת"ח בדרום קמט

היו בקיאים בטומאה וטהרה, ולא על קברו ממש אלא ברחוק ארבע אמות, דליכא לועג לרש" עכ"ל הרי כי גם שנעשה לכבודו מ"מ הוצרכו למרחק מהקבר [אגב פה מקור מפורש כי גם בלימוד תורה - ולא רק במצוות מעשיות גשמיות - צריך להרחיק מהקבר, וראה בפמ"ג ובביה"ל, ומ"מ הרי מנהג הרווח כי עולים לקבר ואומרים סמוך ממש פרקי תהילים מסוימים ואח"כ אומרים קדיש לעילוי נשמת המנוח ששם] אמנם יש לפלפל כי לא נעשה לע"נ, כי אם לכבודו, כמו ששמו ס"ת על מיטתו לדעת רבי נחמיה

מיהו ראה נא במאמר המצו"ב שחזקיהו לא לימד את כל הדור כי אם כבר היו כן אמנם הוא נעץ חרב שאף אחד לא יתבטל מהלימוד כעת, אולם אחרי רואי דברי התוס' צריך לומר כי גם כל הריבוי תורה דאז נעשה בזכות חזקיהו המלך, אמנם לא ע"י נעיצת החרב אלא גם לפני כן מיהו מכוחו זה [יתכן בזכותו והשפעתו הרוחנית, וצ"ת]

הגנה ע"י התורה או ע"י הת"ח

בפשטות זה נראה כהוראת שעה וכקריאת חירום עקב הסכנה מחיל סנחריב המאיים ובא, לכן הנשק שלנו היה ע"י חיזוק בהתמדה ולכן מתוקף כן, נעץ חרב בפתח בית המדרש, כלומר זה הנשק שלנו, על כן מי שבורח מזה כבורח משדה המלחמה ורשאים השומרים להכות בחרב ברגליו [כמבואר בהלכה במק"א] ואכן היה הצלה וישועה ממרום ובא מלאך והרגם כדכתיב ויהי בלילה ההוא ויצא מלאך ה' ויך המחנה אשר מאה ושמונים אלף וישכימו בבקר והנה כלם פגרים מתים.

צדדים להקל, בפרט שמתפלל פה כדי שזכות הצדיק תסייעהו ולומד לע"נ.

והנה בצדיק יש סברא נוספת כי אחז"ל (בגמרא שקלים, ועוד) ת"ח שאומרים דבר שמועה מפיו בעוה"ז שפתותיו דובבות בקבר. א"כ שמא שפתותיו דובבות בלימוד בקבר וכ"ש אם עתה ילמדו בחידושיו, א"כ גם הוא עוסק כעת במצות תורה וגם אם אין ידוע שכרגע ממש למדו בשמו ושפתותיו דבבו, מ"מ מספק ג"כ ניתן להקל ולדון שבוודאי זכה כן.

וכשרברתי בזה עם ידידי הג"ר אריאל שליט"א הביא ראיה מסוגיית הושיבו ישיבה על קברו של חזקיהו המלך (כדאיתא בב"ק טז, ב) ואומר תוס' שהיה מחוץ לד' אמות וזה לשונו: שהושיבו ישיבה על קברו = "לפי שהרבה תורה בישראל כדאמרינן בחלק שבדקו מדן עד באר שבע ולא מצאו איש ואשה תינוק ותינוקת שלא

א. הגמרא בסנהדרין (צד, ב): והיה ביום ההוא יסור סבלו מעל שכמך ועולו מעל צוארך וחובל עול מפני שמן. א"ר יצחק נפחא חובל עול של סנחריב מפני שמנו של חזקיהו, שהיה דולק בבתי כנסיות ובבתי מדרשות, מה עשה, נעץ חרב על פתח בית המדרש ואמר כל מי שאינו עוסק בתורה ידקך בחרב זו, בדקו מדן ועד באר שבע, ולא מצאו עם הארץ. מגבת ועד אנטיפרס [פירש"י ז"ל: מקומות שבסוף התחומין] ולא מצאו תינוק ותינוקת איש ואשה שלא היו בקיין בהלכות טומאה טהרה.

פורענות, [אמנם גם צריך זכויות, ובדקו כי אכן הם יודעים את התורה, ולומדים בהתמדה נפלאה, תוך כדי ויתור על עושר ונכסים, כדמשמע שמה בהמשך הסוגיא ובפירש"י זי"ע]

ב. והנה יש להתבונן לפי זה, הרי הטור (אורח חיים סימן מו') כתב בתוה"ד: והשיב רב נטרונאי גאון ריש מתיבתא דמתא מחסיא: דהע"ה תקן מאה ברכות בכל יום דכתיב (שמואל ב, כג) הוקם על, ע"ל בגימ' ק' הוי, כי בכל יום היו מתים ק' נפשות מישראל, ולא היו יודעין על מה היו מתים, עד שחקר והבין ברוח הקודש ותקן להם לישראל ק' ברכות. וכו' עכ"ל.

וצריך להתבונן מאי שנא מדוע לא אמרו גם גבי דוד המלך יתלה בביטול תורה וביאת פורענות משום ע"ה הוי. כמו שעשה חזקיהו המלך וכמש"נ.

ויל" בס"ד בשני אופנים, חדא כשבא צרה קרובה אך טרם פגעה בזה יש הדרך של חיזוק בתורה בציבור שלא יהיו עמי-הארץ, אולם הצרה פגעה כבר, יתכן שאז התרופה צריכה להיות ממוקדת, וכעין בגשמיות: התחסנות שלא יחלה אז ככל שהגוף חזק ובריא יהיה יותר מוגן מלהיפגע, אולם להתרפא אחר שהחולי פגע, לזה לא סגי בהתחזקות בבריות אלא צריך תרופה קונקרטית. הכי נמי קודם מלחמת סנחריב וכד' אזי כשחזקים בתורה, זה מועיל כהגנה שלא יחול, אולם אחרי שמתו ק' ביום, צריך תרופה קונקרטית של חיזוק במאה ברכות.

אי נמי כשרואים היאך ובמה פגע אזי ניתן ללמוד מהאופן על סיבת הדבר שהרי זה אחד הסיבות הגדולות של מידה כנגד מדה כדי שיידעו על מה בא בעונש כדי שיתקנוהו על פי ההבנה בהתבוננות מה המידה כנגד

ויש להתבונן חדא היתכן שבתוך זמן כה קצר למדו וידעו כל כך הרבה וטוב. בפרט אם נבין שזה היה ענין של יום או יומיים שבא סנחריב ודחה המלחמה למחרת ואז בלילה נהרגו חיילותיו [מיהו שפיר יתכן שמאז ששמעו כי קרב ובא, נחלצו חושים להתגבר בלימוד ובהתמדת התורה"ק].

ועוד צריך להתבונן שני המדידות הנזכרים האם זה ענין אחד בשני לשונות ומקומות או דלמא בשורשם הוו תרי עניני.

וכשנתבונן בס"ד בבחינה ראשונה בדק שאין ע"ה, ובבדיקה השניה אודות הידיעות בתורה, וכך מבואר בלשון הגמרא. ועומק הדברים על פי הגמרא בבבא בתרא, ונקדים בעזהש"ת: מסתבר כי גם בלא"ה היו בני דורו של חזקיהו לומדי תורה אלא שהיו גם ע"ה מעטים, והנה הגמרא בב"ב (דף ח, א.) איתא: דאמר רבי אין פורענות בא לעולם אלא בשביל עמי הארץ, כההוא דמי כלילא דשדו טבריה (מס לקניית תור למלך הוטל על טבריה) אתו לקמיה דרבי ואמרו ליה: ליתבו רבנן בהדן (שגם רבנן ישתתפו למימון המס) אמר להו: לא. אמרו ליה: ערוקין! (איימו הע"ה לפני רבי: אנחנו נברח מטבריה ונשאיר אותכם עם המס. השיב רבי ברוגע: תברחו) א"ל: ערוקו. ערקו פלגיהון. דליוה פלגי (לפתע הודיע המלך על ויתור חצי מס) אתו הנהו פלגא קמי דרבי א"ל: ליתבו רבנן בהדן. א"ל: לא. -ערוקין. ערוקו. ערקו כולוהו. פש ההוא כובס, שדיוה אכובס, ערק כובס. פקע כלילא ! אמר רבי: ראיתם שאין פורענות בא לעולם אלא בשביל עמי הארץ. עכ"ל הגמ'.

לכן מובן היטב שחזקיהו המלך ציוה ופקד שכולם ילמדו תורה כדי שלא יהיו עמי הארץ, ממילא לא יהיה פורענות, ובדק ואכן לא היה ע"ה, וזה היה נשק הטוב למנוע

מנורה הגנה ע"י התורה או ע"י הת"ח בדרום קנא

בדברי תורה ? להגן שאני. ואלא כי אמר אסור דאיכא מכה וכו'.

א"כ היאך נקט חזקיהו כנשק נגד התורה כשבא לפניו עת צרה דמלחמת סנחריב את הלימוד והכריח את כולם ללמוד, ובפשטות זה הוי כנשק בשעת חירום.

אמנם לא בהכרח, אלא מפני שאז הבין שאם יש צרה כזו כנראה שיש רפיון בלימוד בהתמדה, ולכן גזר כן כמלך יהודי צדיק, לחנך ולתקן הצריך חיזוק בעמו.

מיהו יש לפלפל טובא בהא, דלא אשכחן, מלך לפניו או לאחריו, שעשה כן, להכריח ולהכריז בקול תקיף 'מי שלא ילמד, ידקר', א"כ קצת משמע דהוי מצורכי ההגנה בעת מלחמה, ושמא הוא דרש ותבע מהם שיעסקו אך ורק בלימוד התורה ולא בעניני עוה"ז כלל בעת ההיא, וזה הוראה ששייכת רק לשעת חירום,

ומ"מ מבואר שזה כן הוראה כדי להינצל ולהגן מפני היסורים. ולא כדי שלא יגיעו אלא כדי להינצל אחר שהפורענות כבר הגיעה ומאימת.

ד. אמנם נתבונן נא, מה בעצם החילוק בין 'על המכה' לבין להגן ?

הנה במשל לחולי הגוף אמרן שיש אדם בריא לגמרי זה סיבה שלא יחלה וככל שאוכל מאכלים בריאים ושומר על דרכי הבריאות זה מראש שומר שלא יחלה וכדברי הרמבמז"ל (בהלכות דעות פ"ד) מונה ומסדר כי טוב לאדם היהודי לשמור

מידה בזה. וכן מבואר בגמרא ברכות (דף ה, א,) אמר רבא ואיתימא רב חסדא: אם רואה אדם שיסורים באים עליו, יפשפש במעשיו שנאמר נחפשה דרכינו ונחקורה ונשובה עד ה', פשפש ולא מצא, יתלה בביטול תורה שנאמר אשרי הגבר אשר תיסרנו יה ומתורתך תלמדנו, וכו'.

ויתכן גם חילוק בין צרת רבים כללית לבין צרת יחיד, וא"כ כשמתו מאה איש מסוימים מתוך הציבור, אמנם הוי גם בבחינת צרת רבים אולם אכתי זה צרה מוגדרת למאה יחידים, [כי ראו שאחרי מאה כבר לא מתו אז באותו העת] ואילו בבוא מלחמת סנחריב על הכלל או כשהוטל מס על הכלל הוי צרת רבים.

ועוד שמא בזמן דוד המלך היו כולם לומדים תורה ולא היו עמי הארץ, [אלא שהיה צריך תיקון מסוים שזה שייך גם אצל צדיקים גמורים שאכתי צריכים דבר נוסף להשתלם בו, ואז יהיו תמימים לגמרי].

ג. ובעצם יש להתבונן, היאך שייך לעשות הגנה על ידי לימוד התורה הקדושה והרי הגמרא בסנהדרין במשנה ריש פרק חלק (צ, א,) ואלו שאין להם חלק לעוה"ב וכו', הלוחש על המכה ואומר כל המחלה אשר שמתי במצרים לא אשים עליך כי אני ה' רופאך. ובגמרא בשבועות (טו, ב,): רבי יהושע בן לוי אמר להני קראי [המוזכרים שמה לעיל בגמרא, שנוהגים כיום לאומרים בק"ש שעל המיטה] וגאני, היכי עביד הכי והאמר ר' יהושע בן לוי אסור להתרפאות

ב. ומ"מ חזינן להדיא כי כאשר יש סכנה ויסורין, התורה היא מועילה כתרופה כללית, וראוי כי ירבה מיד בלימוד התורה. וכן הגמרא שמה אומרת: אמר רבי שמעון בן לקיש כל העוסק בתורה יסורים בדילין הימנו שנאמר וכו' {עיי"ש עוד}

וצדקתו כדי שלא יהיה סיבה לחלות, ושיגן זכות המצוה והתורה, שפיר הוי. והכי נמי נהג חזקיהו שהעלה את כולם לדרגת שלימות בלימוד ולריבוי זכות התורה וזה הגן, וככה מותר לכתחילה,

ה. ולפי זה יתכן כי יובן באור חדש המדרש (מדרש רבה דברים ח, ב.): 'ואם תאמרו שמא לרעתכם נתתי לכם את התורה, לא נתתי אותה אלא לטובתכם וכו' עכ"ל והדברים צריכים ביאור מה ההו"א שינתן לרעה ח"ו מה שייך כזה מחשבה בכלל, וביאר מרן הגאון רבי חיים קמיל זי"ע, ר"י תורת חיים-אופקים (הו"ד בספר אמרי חיים בשיחתו פרשת נשא, עמוד י-יא) בשם ספר 'מלואת אבן' דההו"א שהתורה ניתנה כדי לרפאות חולאי הנפש ומידות רעות [וכדי להינצל מהיצה"ר כדאחז"ל בבבא בתרא 'בראתי יצר הרע = בראתי לו תורה תבלין' [וא"כ אם זה תרופה הרי על תרופה לא מברכים. קמ"ל: לטובתכם !, שהתורה היא דבר נאהב וטוב מצד עצמו, ועל כך שפיר מברכים ברכת התורה [נראה במדרש שמה, שזה נכנס היטב בלשון המדרש, ששם זה סוגית ברכה"ת] וכן תירצו בשם מרן הגרי"ש אלישיב זיע"א.

ול**האמור** אפשר בס"ד לומר: אל תאמר לרעתכם לרפא ע"י פסוק את הרעה, את החולי, אלא לטובתכם על ידי שתתמלאו כל טוב במילוי התורה וזכויות ותהיה נשמתכם מאירה ומלאה וחזקה, זה יגן.

ו. ודאיתא עלה, יתכן בס"ד ליישב בדרך נוספת, דברי המדרש פליאה הללו.

הרמב"ם זיע"א בהלכות שבת (פרק ב') עוסק בשמעתתא דפיקוח נפש דוחה שבת וכתב בהלכה ג': ואסור

על דרכי התנהגות נכונה לבריאות הגוף [כדי שיוכל להבין ולידע מידיעת הבורא] ורבינו הרמב"ם מסביר בפרוטרוט מה והיאך לאכול ושאר הנהגות הגוף בזמן הנכון, ועי"כ מסכם הרמב"ם זי"ע (בהלכה כ'): 'כל המנהיג עצמו בדרכים אלו שהורינו, אני ערב לו שאינו בא לידי חולי כל ימיו וכו' ואינו צריך לרופא ויהי גופו שלם ועומד על בוריו כל ימיו'. הרי דרכים הללו מסייעים שלא יחלה ואין זה רפואה למי שכבר חלה ח"ו. [וכ"מ בלשונו הזהב בפרק ד' בהלכות דעות הלכה כ']

הכי נמי, בנמשל ברוחני, כאשר יתמלא האדם בלימוד התורה ושאר מעשים טובים ומידות טובות לא יוכל לפגוע בו רעה, ולכן כאשר גזר המלך חזקיהו שיעסקו בתורה הרבה כל היום ממילא לא יוכל הצרה לחול עליהם ויתכן שפיר שזהו להגן מראש ע"י התמלאות ברוחניות מונעת אסון, זה שפיר. אך כתרופה על פצע שכבר היה, זה לא.

ונתבונן בלשון הרמב"ם זי"ע (בפרק יא מהלכות עבודת כוכבים הי"ב): הלוחש על המכה וקורא פסוק מן התורה וכן הקורא על התינוק שלא יבעת והמניח ס"ת או תפילין על הקטן שיישן, לא די להם שהם בכלל הכופרים בתורה שהן עושין דברי תורה רפואת גוף ואינן אלא רפואת נפשות שנאמר ויהיו חיים לנפשך, אבל הבריא שקרא פסוקין ומזמור מתהילים כדי שתגן עליו זכות קריאתן וינצל מצרות ומנזקין הרי זה מותר. עכ"ל. ומבואר בדברי הרמב"ם ז"ל הללו כי זה שני סוגיות בכלל חלוקין בשורשן, להגיד פסוק על פצע כאילו זה תרופה שמושחים על מכה או שמניח דבר קדוש כאילו זה תרופה למכה גשמית זה אסור, אולם מי שמתמלא ברוחניות ומשתלם בפנימיותו

מנורה הגנה ע"י התורה או ע"י הת"ח בדרום קנג

ובדברים (ט' כח) פו יאמרו וכו', 'ומשנאתו אותם הוציאם להמיתם במדבר', קמ"ל אינם אלא רחמים וחסד ושלוש בעולם.

ז. והנה הגמרא בכתובות (עז, ב) מספרת בשבח התנא רבי יהושע בן לוי שהיה הולך לבקר חולים בעלי ראתן אשר רוב הבני אדם מתרחקים מהם ריחוק גדול וזה לשון הגמרא: מכריז רבי יוחנן הזהר מזהר מזהר של בעלי ראתן, רבי זירא לא הוה יתיב בזיקה, (פירש"י ז"ל: במקום שתנשב רוח אחת על שניהם) רבי אלעזר לא עייל באהליה, רבי אמי ורבי אסי לא הוו אכלי מביעי דההיא מבואה, רבי יהושע בן לוי מיכרך בהו ועסיק בתורה (פירש"י ז"ל: נדבק אצלם בשעה שעוסק בתורה ומושיבן אצלו ומובטח הוא

להתמהמה בחילול שבת לחולה שיש בו סכנה שנאמר אשר יעשה אותם האדם וחי בהם ולא שימות בהם הא למדת שאין משפטי התורה נקמה בעולם אלא רחמים וחסד ושלוש בעולם, ואלו האפיקורסים שאומרים שזה חילול שבת ואסור, עליהן הכתוב אומר גם אני נתתי לכם חוקים לא טובים ומשפטים לא יחיו בהם. עכ"ל.

א"כ קצת משמע שהלשון הו"א 'לרעתכם' היינו שלא תאמר משפטי התורה נקמה הם בעולם [ויתכן ע"ד שבני ישראל התלוננו במדבר שהוצאו ממצרים להורגם בהרים, וכן אמר משה רבינו זי"ע בתפילתו לפני הקב"ה: למה יאמרו מצרים לאמר, ברעה הוציאם להרג אתם בהרים ולכלתם מעל פני האדמה,

ג. והאמת היא שיש עוד מדרש רבה (דברים פרשת עקב ג, א), והוא עוסק לגבי שבת קודש: 'כשניתנה להן באלוה, מניין שנאמר וישבתו העם ביום השביעי, ואת סבור שמא לרעתך נתתי לך את השבת, לא נתתי לך אלא לטובתך, כיצד א"ר חייא ברבי אבא את מקדש את השבת במאכל ובמשתה ובכסות נקיה ומהנה את נפשך ואני נתן לך שכר, מנין: וקראת לשבת עונג וגו' מה כתיב אחריו אז תתענג על ה' ויתן לך משאלות לבך, וכו' עכ"ל.

והדברים מובנים מאד שהוה אמינא כיון שמי שעובר עלך הלכות שבת ועושה מלאכה בשבת קודש חייב מיתה, א"כ הו"א לרעתכם, קמ"ל לטובתכם, שהמטרה שנשבות ולא עשה מלאכה אלא ננוח ונהנה ונתענג על ה', אמנם מי שחוטא ייענש, אולם הצורה הנכונה לשבות וליהנות לאכול ולשמוח, ובעצם דו שיח ודו מבטי זה, כבר היה לפני מתן תורה שהקב"ה סיבב ושאל לאומות העולם אם רצונם לקבל את התורה, ושאלו האוה"ע: מה כתיב בה? השיב להם: מחלליה מות יומת, וכן שאר עונשי מוות לעוברי חוקי התורה, ענו: אין רצוננו, הכי טוב שתתן התורה לישראל. אחז"ל משל למלך שרצה ליתן חבית מלאה אוצרות ומרגליות לבנו וחשש מקנאתן של הסובבים והשרים, ניגש אל השרים, ושאלן: רצונכם בחבית? שאלוהו: מה אית בה? הראה להם שיש בפתח החבית לשמירתה נחשים ועקרבים מסוכנים שיעקצו למי שיפושע בפתחת החבית. התייראו, ואמרו: אין רצוננו בחבית. ובאדיבות הציעו (בשנאה מוסתרת) תנהו לבנך, והלוואי. ברצונם שיעקץ וימות. בא המלך לבנו ונתן לו החבית, והזהירו: אם תפתח באופן הלא נכון היהיר לנפשך, אלא תנהו בחכמה כראוי, וכל האוצר שלך לחיים ולשלום. והן הן הדברים.

ובאמת הלא יש מצוות עשה רק רמ"ח, ואילו הלאווין הם שס"ה, יותר מהעשין, ואכן יש מפרשים ז"ל [ראה במהרש"א זי"ע] שלכן אחז"ל (בעירובין יג) נוח לאדם שלא נברא משנברא, ומשנברא יפשפש במעשיו, והיינו כיון שסיכויי הכישלון ב'לאווין' גדול מהסיכויים לזכות ב'עשים' כי הם פחות מהם, וכמש"נ. לכן עדיף, אם לא יוולד לא יכשל ב'לאווין' המרובים, מאשר שיברא וירוויח מקיום ה'מצוות עשין'. אולם הגרי"מ הלל שליט"א ר"י אהבת שלום השיב: אין הדבר כן, אלא העדר כישלון בלאו גם זהו סולם לעליה ועושה תיקונים גדולים, ואשרי שכרו, א"כ בשני האופנים יכול להרוויח גם בקיום עשין וגם בהיזהרות לא להיכשל בבוא לפניו הזדמנות בלאווין.

[וא"כ יתכן שדברי הרמב"ם שהוסבר באופן חדש ולא כדברי רבותי זי"ע אודות ברכת התורה, יתכן דלא פליגי כי הרמב"ם דיבר יחסית לדברי המדרש הללו שמדבר גבי שבת].

כידוע שהעירו יודעי דבר: כי צריך להרבות בקשר עם המבודדים וזה מחייה נפשם, גם טלפון של התעניינות ידידותית, זה מסייע רבות- ולכן בנוסף לביקור חולים הרגיל, השתדל להתדבק בהם ולתת להם את תחושת הקירוב שכל כך חסרה להם [

אולם בסיעתא דשמיא נראה כי היה בזה מעלה גדולה מאד דווקא בזוית של כבוד התורה, הנה כשריב"ל הסביר מעשהו התבטא בלשון של אהבת התורה ורוממותה: אילת אהבים ויעלת חן, וכן משמע כשהגמרא מספרת בהמשך כי הוה שכיב רבי יהושע בן לוי אמרו מהשמים למלאך המות: זיל עביד ליה רעותיה. עיין שמה באורך, היאך שמלאה"מ הראהו תחילה את מקומו מובטח ומוכן לו בגן עדן, ונתן לו חרבו למען לא ירתת בדרך', וקפץ ונכנס היישר למקומו בגן עדן בעודנו חי, ואח"כ, מספרת הגמרא לגבי רבי חנינא בר פפא שגם כלפיו אמרו מהשמים למלאה"מ: זיל עביד ליה רעותיה, עיי"ש, וכשביקש כמו ריב"ל, השיב לו: כחברך בעית למיעבד לי ? אמר רחב"פ:

שתגין התורה עליו ולא יוזק) אמר: אילת אהבים ויעלת חן, אם חן מעלה על לומדיה, אגוני לא מגנה. וכו'. עכ"ל.

[נ. ב. ההתרחקות מחשש הידבקות, כי זה מחלה מדבקת מאד, וזה מזכיר את ההתרחקות מחשש הידבקות מהנגיף המסתורי שמו המדעי: 'ק'לכוביד 19' והקרוי בשפה המדוברת: 'קורונה', שההידבקות ממנו בקלות מדהימה ומרחוק - לדוגמא: עיטוש של חולה יכול להעיף חיידקים לעשר מטר ! - ומעניין להשים לב כי בזמן הסגר הגדול בחודש ניסן היה במקביל מחסור נדיר ומפתיע בביצים !!!] "הבה נתבונן כאשר רבי יהושע בן לוי היה הולך בלא מורא ונדבק בהם ועוסק בתורה, באומרו התורה מגינה, במבט ראשון נראה כי בא לקיים מצוות ביקור חולים [וגם בזה דומיא דהבידוד מהנגיף, בנוסף לביקור חולים ולהוריד א' משישים בחולי, ולהתפלל, ולדאוג לרפואתו, הרי בבידוד יש הנקודה שהחולים חשים מרוחקים ובודדים, וחסר להם מאד הקירוב והרגשת חברים קרובים

ד. כשזה תרגום משפה לועזית אין הבדל בין האותיות קו"ף לכ"ף ובין אות ה"א לאות אל"ף, כידוע. ה. מעניין שגם בתיקון הרוחני, הנה ידוע המעשה ברב שלמה קהלני זצ"ל מניו יורק שנלב"ע בכז' ניסן תש"פ, מהנגיף, בגיל 90, ובא בחלום לבנו ר' ישעי' שליט"א וגילה לו: כי החטא שבגללו פרץ הנגיף, כי זלזלו בכבוד בית הכנסת ושוחחו דברים בטלים בתפילה ! והוא ז"ל שהיה זהיר בזה לכן הורשה לו לירד לעזה"ז לגלות סיבה זו. והוסיף: ראה, כי גם שם הנגיף שנבחר באקראי ע"י המדענים, הוא מכון ממרום, כי הרי 'כוביד' זה לשון כבוד ! ומספר יט' רמז שחומש ויקרא שקראנו מחוץ לבית הכנסת בגלל הסגר שנכפה על התושבים למנוע ההתפשטות המגיפה, פרק יט' שבו מזכיר 'ממקדשי יירא' ! את"ד. וזה סיפור אמיתי. א.ה. וא"כ החיזוק המתבקש זה זהירות בכבוד בתי הכנסת 'מקדש מעט', אולם ראוי לציין כי גם עצם התפילה צריכה חיזוק כי הרי נרמז לנו ממרום גם במחסור הנדיר מאד בביצים, בדיוק בתקופה זאת לרמז על תפילה, כי הרי ביצה מלשון בעי רחמנא למיפרק יתנא, והרואה ביצים בחלום סימן שבקשתו תלויה, נבקעו הביצים בקשתו התקבלה. והן הן הדברים. ויהי רצון שיתקבלו תפילתנו שיבנה בית המקדש הגדול, וישרה שכינתו בתוכנו, ויחדלו הצרות כי הרי על כי אין אלוה בקרבנו, קרנו כל הצרות האלו.

ו. יתכן על דרך, שחשש כי פעמים מלאה"מ נראה כאוהב לאדם למען יעשה צעד מסוים ובעצם זה חלק מתכנית המלא"ה, כמו שנראה לשלמה המלך, כשהוא עצב, כדי שישלח את שני סופריו לפתח העיר לזו ושם נלכדו, וזה היה תרגיל שלם של המלאה"מ. א"כ שמא גם כאן יש תכנית מתוכננת, לכך ביקש ממנו את החרב כדי להיות בטוח מזה.

מנורה הגנה ע"י התורה או ע"י הת"ח בדרום קנה

ערך חזק כשלעצמו כדאחז"ל שיירי מצווה מגין מפני היסורין, לכן שעושה מצוות בהידור, (יותר ממה שחייב), מראה בכך שעושה אותם ברצון ובשמחה, וזה מגין מפני יסורין ומסנגר על ישראל, ולכן רב אחא בר יעקב כשהיה מהדר ומנענע לולבו לארבע רוחות השמים [וזה הידור, כי זה יותר מהחוב] היה אומר: גירא בעיניך השטן! בראותך שישראל מחבבין המצוות ואינך יכול להם. [ואחז"ל: כי אכן דברי ראב"י נכונים, אך לא יאמר כן כל אדם, רק ראב"י שהיה המלאה"מ שושביניה, כי סינגר עליו כדאיתא בבבא בתרא אראב"י 'שטן ופנינה לשם שמים נתכוונו', לכן בו השטן לא יפגע ולא ירע, אך כל אדם לא יתגרה בשטן]

וזהו גם מצינו כשיצאו רשב"י ובני ראבר"ש זי"ע מהמערה וראו בנ"א עוסקים לפרנסת גופם [אע"ג דהשתא חזו ששייך להיות יב' שנה ולחיות בלי לדאוג לפרנסה] היכן שהביטו נשרף וכו' עד שראו זקן אחד שהחזיק בשני אגודות הדסים ורץ בבין השמשות דערב שבת קודש, אמרו לו: זה, למה לך? השיב: לכבוד שבת! א"ל שיספיק לך אגודה אחת? אמר: חד כנגד זכור וחד כנגד שמור, ארשב"י לבנו: ראה חביבין מצות על ישראל, יתיב דעתייהו. והן הן הדברים.

מ. ועפ"ז נבין בעזהשי"ת באור חדש את המעשה ביהושע בן נון והמלאך כדאיתא במגילה (דף ג, א), כשהמלאך שר צבא ה' נגלה ליהושע ב"נ בהיותו בשדה המלחמה, וטען: אמש ביטלתם תמיד של בין הערבים ועכשיו בטלתם תלמוד תורה! א"ל: על איזה מהן באת? א"ל: 'עתה באתי', מיד וילן יהושע בלילה ההוא בתוך העמק א"ר יוחנן מלמד שלן בעומקה של הלכה.

ובתוד"ה (עתה באתי): פי' ריב"ן: על

אייתי ספר תורה וחזי מי איכא מידי דכתיב ביה דלא קיימתיה. אמר ליה: מי איכרכת בבעלי ראתן ואיעסקת בתורה? פירש"י ז"ל: 'כדהוה עביד איהו, שהיה מסכן בנפשו לכבד את התורה' עכ"ל. הרי שיש כאן נקודה עמוקה של כבוד התורה דווקא, ולכן היה עושה כן להראות כבוד התורה.

ועומק הדבר נראה בסיעתא דשמיא דבנוסף לכך שהראה כוח התורה להגן על לומדיה, עוד היה פה מהלך של לימוד מתוך אהבה ושמחה דווקא, וכדאמר במעלת התורה שמגינה, כי היא: אילת אהבים ויעלת חן. דייקא.

ח. ויש בזה בס"ד שני מהלכים, מהלך א' = יובן טפי בס"ד על פי הגמרא בשבת ריש פרק רבי אליעזר דמילה (שבת קל, א), רבי אליעזר אומר אם לא הביא כלי מע"ש [למילה בשבת] מביאו בשבת מגולה, ובסכנה מכסהו על פי עדים. והגמרא שואלת מה טעמיה של רבי אליעזר שצריך דווקא מגולה, ומסיקה הגמ' משום חיבובי מצוה. פירש"י ז"ל: 'להודיע שחביבה מצוה עליו שמחלל שבת עליה' ועל כך מספרת הגמרא בהמשך: א"ר יצחק עיר אחת היתה באר"י שהיו עושין כר"א והיו מתים בזמנן ולא עוד אלא שפעם אחת גזרה המלכות גזרה על ישראל על המילה ועל אותה העיר לא גזרו. ע"כ דברי הגמרא. וזה מדהים היאך הגויים מאליהם עשו כזאת שלא גזרו על עיר מסוימת, ומסתמא בלי סיבה הגיונית, אלא שמהשמים הגנו על העיר בזכות שהראו חיבוב מיוחדת למצוות מילה. [וכן המשך הגמרא עוסקת בחיבוב מצוות, משמע שזה לב הסוגיא] רואים מ הלך, שצריך בדווקא להראות במעשים, חביבות ויקרות התורה"ק.

פן נוסף: עשיית המצוות מתוך שמחה ורצון וכן לימוד התורה"ק בשמחה ורצון זה

תלמוד באתי דכתיב ביה ועתה כתבו לכם את השירה הזאת. ודרשו בזה בשם הסבא מקלם זי"ע (הו"ד בספר 'אמרי חיים' שיחות מו"ר הגר"ח קמיל זי"ע ר"י תורת חיים-אופקים, בשיחה על פרשת בחוקותי) שהמלאך השיב ליהושע ב"נ: שאכן כלל ישראל למדו תורה בעת המלחמה אולם הייתה חסרה להם ה'שירה' שבתורה היינו העמל והעמקות בתורה, וביאר מו"ר הגר"ח זי"ע"א שזה מדויק בלשון הפסוק, שלפיכך: מיד וילן יהושע בעומקה של הלכה.

ולאמור יתכן בס"ד דהכי קאמר, בעת מלחמה צריך את הזכות של שירת התורה כשלומדים תורה בשמחה [אדם שר 'שירה' מתוך שמחה], כששמחים בלימוד התורה זה הגנה גדולה וסיבה לניצחון.

י. ויתכן בס"ד גם לדקדק בלשון הזהב של

אדוננו דוד המלך : זמירות היו לי חוקיך בבית מגורי, ולהאמור דווקא במקום אשר יגור ופיחד 'בבית מגורי', שמה עסק בדרך שירה וזימרה, 'זמירות היו לי חוקיך' !

אם כן דווקא בעת סכנה ראוי להרבות בלימוד התורה ובחשק בשירת התורה כי היא אילת אהבים ויעלת חן.

והנה הנביא ישעיהו זי"ע"א (פרק כו, פסוק כ), אומר: 'לך עמי בא בחדריך וסגר דלתך בעדך. פירש"י זי"ע"א: 'תשובה זו השיבחו לנביא לך עמי בא בחדריך בבתי כנסיות ובתי מדרשות'. עכ"ל. חזינן מהא, אדרבא ראוי להרבות בלימוד התורה בשמחה, בזמן המגיפה, ובמיוחד בבתי מדרשות ובבתי כנסיות.

וראה הערה נכונה ונחוצה בסוף המאמר הקודם, בנושא לימוד תורה לע"נ ליד הקבר, על פי תוס' בב"ק טז, ב.



הרב יובל קורסיה

אופן תקיעת שברים תרועה בנשימה אחת

מפשוטה וילולי או גנוחי דר' יהודה ואעפ"כ צריך לעשותן בנשימה אחת. עכ"ל. הרי להדיא דכתב שאין להפסק ביניהם בשום פנים. דהרי שברים תרועה לא נכתבו בתורה, אלא רק תרועה. ומכיון דספקא לן אם הכוונה לשברים או לתרועה או לשניהם יחד. ולכן אין להפסיק ביניהם כלל.

ובן הר"ן (ר"ה שם) כתב שיש להזהר שיעשה השברים כולן והיבבות כולן בנשימה אחת דשברים ויבבות לדידן ודאי מצוה אחת ניהו כתיקיעה ותרועה לר' יהודה וכי היכי דלר' יהודה צריך שיעשה תקיעה ותרועה בנשימה אחת ה"נ בשברים ויבבות לדידן דמצוה אחת ניהו. ואם הוסיף שבר אחד ועשאו בנשימה אחת לדעת הרמב"ן ז"ל פסל כל הסימן דכיון שהפרידו לעצמו אינו מן השברים והפסיק בין שברים לתרועה. ור"ת ז"ל כתב בתשובה דשלשה שברים בנשימה אחת עבדינן להו ובמקום תרועה קיימי אבל שלשה שברים תרועה דתשר"ת לא מסתבר דגנוחי וילולי בחדא נשימה לא עבדי אינשי. והרמב"ן ז"ל חלק עליו דהא תרועה אחת היא ואין ראוי להפסיק בהו ואעפ"י שהן קולות מוחלקין הרי אינן מוחלקין מפשוטה ושברים או תרועה אליבא דר' יהודה שהוא מצריך לעשותן בנשימה אחת משום דס"ל דמצוה אחת הן והוא הדין בשברים ותרועה לדידן. עכ"ל. כלומר, מכך שר' יהודה בגמ' מצריך לעשות ג' שברים בנשימה אחת, וכן כל התקיעה וכל התרועה בנשימה אחת, ה"נ בשברים תרועה אין להפסיק ביניהם.

ידוע בשערים המצוינים בהלכה דישנה מחלוקת ראשונים האם יש לתקוע שברים תרועה בנשימה אחת או להפריד ביניהם בנשימה. ראה בטור או"ח סימן תק"צ ובב"י שם דעות הראשונים בזה. ולמעשה פסק מרן בש"ע שם סעיף ד שבתקיעה הראשונה יתקע בנשימה אחת. ובתקיעות שמעומד יתקע בשתי נשימות. בתשובה זו הבוא נבוא לבחון כיצד יש לתקוע בנשימה אחת, האם הוא כפשוטו או שמא יש להפסיק במעט אך מבלי לנשום בנתיים.

הרמב"ן בחידושו על מסכת ראש השנה (דף לד סוף עמוד א) כתב וז"ל - ומסתברא שאין להפסיק כלל בתשר"ת בין שברים לתרועות דכיון דמשום דילמא גנח וייליל הוא א"כ הכל תרועה אחת ואין להפסיק בין התרועה עצמה, ואם הפסיק נפסקה וליתיה לשיעוריה ואינה עולה, וק"ו הדבר דהא לרבי יהודה דאמר תקיעה ותרועה אחת היא כלומר מצוה אחת אמרינן אין בין תקיעה לתרועה ולא כלום, כ"ש דשברים ותרועה בסימן תשר"ת שהכל תרועה אחת ממש שאין בין שברים לתרועה ולא כלום. ע"כ. ובהמשך הביא שדעת ר"ת שאף שג' שברים יש לעשותם בנשימה אחת, אבל ג' שברים ותרועה של תשר"ת לא מסתבר שיש לעשותם בנשימה אחת, כי אין דרך האדם לגנוחי ויילולי בנשימה אחת אלא מפסיקים בניהם. וה"ה לשברים תרועה. אך הרמב"ן חלק עליו וכתב בזה"ל - ואין דבריו נכונים דהא תרועה היא ואי אפשר להיות בה הפסק בשום פנים, ולא מיחלקי גנוחי ויילולי

לפי הנ"ל הדבר ברור כביעתא בכותחא, שלדעה הזו אין להפסיק בין השברים תרועה אפילו כמלא נימא. אלא לעשותם בנשימה אחת ממש ללא שום שיהוי כל שהוא, אלא תכופים אחד לשני.

ובן יש להוכיח מדברי הרא"ש (ראש השנה פרק ד סימן י הובא בטור ס' תקצ') שכתב וז"ל - שברים ותרועה יש לעשות בנשימה אחת משום דלמא גנוחי גנח וילולי לילי והכל תרועה אחת הן. ואף על פי שאין דרך האדם לגנוח וילולי בנשימה אחת מ"מ תרועה היא גנוחי וילולי בעינן שתהא התרועה כאחת בלא הפסק. עכ"ל. וראיתי בילקו"י (ימים נוראים עמ' תכג) שכתב בשם הרה"ג ר' אליהו עזריאל שיש להוכיח עוד מדברי הרא"ש בהמשך - ואם עשה תקיעה תרועה ותקיעה בנשימה אחת לא יצא מפני שאין כאן לא סוף ולא ראש. ואם נאמר שנשימה אחת היינו שיפסיק מעט בלי נשימה (כש"כ התרומת הדשן שיבוא להלן) אמאי קאמר שאין כאן לא ראש ולא סוף, הא מינכרא מילתא באותה שהייה המועטת. אלא ודאי שנשימה אחת היא כפשוטה ללא שום הפסק. ע"כ. וראיה זו טובה היא עד למאוד. ואע"פ שהרא"ש הביא בהמשך שבירושלמי משמע שיצא, אינו עניין לכאן, שסו"ס מהטענה שכתב בתחילה ברור שפירוש המושג 'בנשימה אחת' הוא ללא הפסק כלל.

גם מהאגודה (מסכת ערכין דף י') מוכחא האי מילתא וז"ל - רבי יהודה סבר תר"ת חדא היא, ורבנן סברי תקיעה לחוד ותרועה לחוד. פר"י דה"ה לרבנן התם אסור להפסיק בתקיעה אחת או בתרועה אחת. ומכאן היה אומר רבינו אלחנן דאסור להפסיק בין שברים ותרועה דקשר"ק וצריכין להיות בנשימה אחת דמספקי לן גנוחי גנח וילולי לילי בהדי הדדי ואין להפסיק ביניהם. עכ"ל.

גם רבינו ירוחם (חלק אדם נ"ו ח"ב מט ע"ב) כתב - לכתחלה אין לעשות בנשימה אחת כל הג' קולות [תש"ת] אבל אם עשאן בנשימה אחת יצא. פי' בשלשה שברים אין להפסיק ביניהם וכמו כן כשעושין תשר"ת מאחר שהשלשה שברים והתרועה הכל אחד, אין להפסיק בין הג' שברים והתרועה ואם הפסיק חוזר לראש הסימן.

וב"ב האורחות חיים (ח"א דין תקיעת שופר אות יא) אחר שהביא דעת ר"ת כתב - ולא נהיר דהא תרועה א' היא כשם שאין להפסיק בין שבר לשבר כי לכולי עלמא ג' שברים א' הן, כך אין להפסיק בין ג' שברים ליכבות. וכ"ה בכל בו (ס' סד, והוסף, והוי יודע, שאין פירוש שברים שישבור הקול ויפסוק, אלא שבר כאדם הגונח משבר ומכאב לב, והן יכבות ארוכות. וטועין התוקעין המפסיקין לגמרי).

ובספר המחכים כתב - יש שעושין תרועה מתוך שברים, כלומר בנשימה אחת, מפני שהכל נקרא תרועה, ויש שעושין בב' נשימות ואומרים שאין דרך לעשות גניחה וילילה בנשימה אחת. עכ"ל. ואע"פ שנראה שלא הכריע, מ"מ מכך שכתב שנשימה אחת היינו תרועה מתוך השבר משמע שהם סמוכים ודחופים זה לזה ללא שום הפסק.

ובן דעת האבודרהם (תפילת ר"ה). ריטב"א (סוכה נד) ובראש השנה (לג:) כתב הריטב"א שאם פסק בין שברים לתרועה כלל פסל כל אותו סימן. ר' יצחק קרקושה (תלמיד הרמב"ן ר"ה לד). ספר הגייר (ס' יא). הריב"ש (ס' לט).

בשו"ת התשב"ץ (ח"ג ס' רט) נראה שדעתו שיש להפסיק בין שברים תרועה. אך כתב למסקנה - מ"מ לצאת ידי כל הספיקות אם אפשר לעשות הקול פשוט בתקיעה

א' מפסיק בנתיים וכ"כ שם רש"י ז"ל. משמע דשיעור נשימה אחת אף על פי שנראה בה הפסק מועט קול אחד הוא ואין לפסלו כאלו הפסיק בו יותר מנשימה אחת. עכ"ל. אמנם בשו"ת הריב"ש הנ"ל אחר שהביא ביאור רש"י כתב - ומ"מ אין נראה כן, והדעת נותנת והסברא מכרעת דכיון דתרועה אחת היא צריך לעשות בנשימה אחת ואם לא עשה כן מחזירין אותו. וכן דעת הר"י בן גיאת ז"ל והרא"ש והרשב"א ז"ל וכן האחרונים ז"ל והר"ן ז"ל. וכן נוהגין בכל המקומות. וכן תקנתי במליאנ"ה. וכן ראוי לעשות להוציא מידי ספק. עכ"ל. אך לא כתב מדוע לא נראה לו פירוש רש"י.

דעת מרן הבית יוסף

הנה בב"י ס' תק"צ בתחילה הביא שתי הדעות אם לעשותם בנשימה אחת אי לאו. והוסיף - ונראה דלדעת האומרים לעשותם בנשימה אחת מכל מקום צריך להפסיק ביניהם מעט דבסוף פרק קמא דחולין (כו:) גבי תקיעה ביום טוב שחל להיות בערב שבת דקאמר רב אסי תוקע ומריע בנשימה אחת פירש רש"י בנשימה אחת ומכל מקום מפסיק הוא בנתיים וכתבו בעל תרומת הדשן. ע"כ. ועל פניו נראה שהב"י כך פסק הלכה למעשה שאף לדעת האומרים לעשותם בנשימה אחת מ"מ יש לו להפסיק מעט בלא נשימה. וכן פסקו הפרי מגדים (א"א סק"ד). ש"ע הגר"ז (סעיף ט). מטה אפרים ס' תק"צ (סעיף טו). משנ"ב (ס"ק חי). כה"ח (ס"ק לב).

אמנם אין דבר זה מוסכם לכ"ע. הב"י אחר שהביא דברי המגיד משנה שביאר דלדעת הרמב"ם יכול לעשות שברים תרועה בשתי נשימות. כתב הב"י שלפי דבריו יוצא שאף להאומרים לעשותם בשתי נשימות אם

כמנהג הספרדיים. ושלא להפסיק בין שברים ליבבות אפילו כדי נשימה כדעת הרמב"ן ז"ל זהו הטוב והישר.

דברי התרומת הדשן

הנה בשו"ת תרומת הדשן (סימן קמב) אחר שהאריך בביאור שתי השיטות וכתב שראוי לצאת יד"ח שתייהם ע"י שפעם יתקעו בנשימה אחת ופעם השניה בשתי נשימות. הוסיף - ועוד נראה דבכל זמן שיתקע ש"ת בנשימה אחת, יזהר שלא יתקע כמו שרגילים תוקעים לתקוע ש"ת בכח אחד בלתי שום הפסק, דבכה"ג לא מיקרי בנשימה אחת. אלא יפסיק מעט, רק שלא יעשה נשימה בנתיים, כך מפרש רש"י שלהי פ"ק דחולין. עכ"ל. וכן הוא בלקט יושר לתלמיד התרומת הדשן (ח"א עמוד ככו ענין ב) - מי שרוצה לעשות שברים ותרועה בנשימה אחת, מ"מ צריך להפסיק בין שברים לתרועה שלא יהא נראה כמריע מתוך השבר. ע"כ.

ומש"כ התרומת הדשן בשם רש"י כוונתו לדאיתא בחולין (כו ע"ב ד"ה בנשימה) לגבי תקיעה בערב שבת וערב יו"ט, שדעת ר' אסי תוקע ומריע בנשימה אחת. ופירש רש"י ומכל מקום מפסיק הוא בינתיים. ויותר מפורש הדבר במסכת סוכה (נג:) דשם אמר רב כהנא אין בין תקיעה לתרועה ולא כלום. פירש רש"י לא היה מפסיק בינתיים אלא כדי נשימה. וכתב בשו"ת תשב"ץ הנ"ל שהזקיקו לרש"י לפרש כן לפי שלא אמר תוקע ומריע מתוך תקיעה ואמר אין בין תקיעה לתרועה כלום משמע דמפסיק הוא בנשימה אחת. דבפ"ק דחולין משמע דתקע ומריע בנשימה אחת הוי בהפסק מועט, דמ"ד הכי פליג אמאן דאמר תוקע ומריע מתוך תקיעה כלומר קודם שיסיים התקיעה ומ"ד תוקע ומריע בנשימה

שלדעת הרא"ש בעיניו שלא יפסיק ביניהם כלל. וכן מכך שקרא לנשימה אחת נפיחה אחת, דהיא משמע יותר שזו נשימה אחת בלי שום הפסק. וזכר לדבר הא דמובא כמה פעמים בש"ע יו"ד ס' לו נפיחה בריאה. ושם ודאי מדובר בניפוח הראיה ע"י אוויר. וה"ה בשופר שנופח בו אוויר ומוציא שברים ומיד אחריו תרועה וכל זה בהוצאת אותו אוויר.

ובין מכך שכתב לדעת המצריכים לעשותם בנשימה אחת, שאם הפסיק ביניהם הוי כמו שהפסיק בשברים או כמו שהפסיק בתרועה. כיון שקודם שגמר השיעור הראוי להם הפסיק בטלה לה תרועה שהרי אין בה שיעור. וזה ברור. ובפרט שדברי התשב"ץ מסייעים לנו שלדעת הרמב"ן אין להפסיק אפילו כדי נשימה, משמע דפירוש הפסק כדי נשימה הוא בלי נשימה. שהרי זו כתבה רש"י שממנה הוכיח התרומת הדשן שיש להפסיק מעט בלי נשימה.

כמה אחרונים שכתבו לא לעשות הפסק

מהר"י מולכו בספר שלחן גבוה (סימן תקצ סק"י) כתב שיש לשאול מדוע לא הביא מרן הב"י סברא זו שכתב בב"י בשם התרומת הדשן, שיש להפסיק מעט בין שברים לתרועה. שהרי יש הפרש בין י"א קמא לי"א בתרא, שלי"א קמא צריך להפסיק כדי נשימה. ולי"א בתרא צריך להפסיק מעט. ותרץ, ש"ל דכל הני רבנותא (הרא"ש הר"ן, מגיד משנה בשם הרמב"ן) דס"ל דצריך לעשות בנשימה אחת חולקים על רש"י וסוברים שאין להפסיק כלל. עכ"ל. הרי להדיא שהבין בדברי הראשונים האלו שאין להפסיק בין שברים לתרועה ולא כלום, ולדעתו זוהי דעת מרן השלחן ערוך.

רצה לעשות בנשימה אחת הרשות בידו (כנראה דייק כן מהמגיד משנה שכתב 'שיכול' להפסיק ביניהם. משמע יכול ולא חייב. עיין מאמ"ר סק"ה). והמשיך הב"י - ומכל מקום מדברי הרא"ש משמע דבעינן שלא יפסיק ביניהם כלל ולכן היה ראוי להנהיג לתקוע תשר"ת שש פעמים הג' פעמים שברים ותרועה בנשימה אחת והג' פעמים בהפסק ביניהם. וכו' ונראה להנהיג לעשותם בנשימה אחת כדי לצאת ידי חובה לדברי הכל. דמאן דסבר דצריך להפסיק ביניהם היינו לכתחלה אבל בדיעבד ודאי יצא אם עשאן בנשימה אחת דהא אמרינן בירושלמי (פ"ד ה"י) תקע והריע ותקע בנפיחה אחת יצא. ולא עדיף הפסק דבין שברים לתרועה מהפסק דבין תקיעה לתרועה ובין תרועה לתקיעה. ואף על גב דאמר דגנוחי וילולי בחדא נשימה לא עבדי אינשי הכי נמי לא עבדי אינשי תקיעה ותרועה בחדא נשימה. וכל שכן הוא, דהא תקיעה שהוא קול פשוט הוי סימן שמחה ותרועה הוי סימן בכי ויללה ואפילו הכי קאמר בירושלמי שאם עשאן בנפיחה אחת יצא, וכל שכן שברים ותרועה דדמו טפי אהדדי שאם עשאן בנפיחה אחת. שיצא אבל מאן דסבר שצריך לעשותן בנשימה אחת משום דסבר דתרועה אחת הן אם הפסיק ביניהם משמע דלא יצא דהוי כאלו הפסיק בשברים או בתרועה דלא יצא ודאי כיון שקודם שגמר השיעור הראוי להם הפסיק בטלה לה תרועה שהרי אין בה שיעור ומה שחזר לעשות מילתא באפי נפשה היא. וכיון דאין בה לבדה שיעור לאו כלום היא והוא הדין להפסיק בין שברים לתרועה דלא יצא הילכך לעשותן בנשימה אחת עדיף טפי. עכ"ל.

ויש לדייק מכמה מקומות בדבריו שאין להפסיק בנשימה כלל. בתחילה כתב

נשימה לא עבדי אינשי. וכן המאירי במגן אבות (ס' ב סד"ה נמתי להם השני) שרבינו יעקב שבין שברים ותרועה צריך "הפסק נשימה". הרי להדיא שיש להפסיק ממש בנשימה לדעת ר"ת.

אמנם בחוט שני (ר"ה עמ' עב) כתב שפירוש מריע מתוך השבר היינו בלי הפסק של זמן. אבל צריך שיהיה ניכר שהפסיק הפסק כל דהו. וניכר שהוא סיים את השברים ומתחיל את התרועה. והיינו שיקפיד שסוף השברים לא יהיה ההתחלה של התרועה. "וכן עשו אצל החזו"א". אמנם זה קשה לעשות, אבל אם מתרגלים אפשר לעשות^א. עכ"ל. ודבריו יותר מתקבלים לפי דברי הראשונים כנ"ל.

ובילקוט יוסף (ימים נוראים עמ' תכד) כתב שראוי לעשות פשרה, בתקיעות הראשונות, דמיושב, לא ישהה בין שברים לתרועה כלל כי כן נראה יותר לדינא ענין בנשימה אחת. ובתקיעות בלחש, ישהה מעט בין שברים לתרועה כדעת התרומת הדשן והמשנ"ב והכה"ח. ובתקיעות שבחזרת הש"ץ יעשה ב' נשימות כפסק השלחן ערוך. ע"ש וכך נראה שיש לעשות לדינא וזהו דרך ממוצעת שיוצא בה ידי חובת כל השיטות.

בשו"ת אבני נזר (או"ח סימן תמד אות יח-כ) הוכיח מלשונות הראשונים שיש לתקוע בלי שום הפסק כלל אף פחות מכדי נשימה, דלא כהתרומת הדשן.

כן נראה דעת החזון איש (סימן קלו סק"א) ע"ש. ובשונה הלכות (ס' תק"צ ס"ו) כתב שדעת החזו"א שתקיעות שמיושב יעשה בכח אחד בלי הפסק כלל אפילו פחות מכדי נשימה. ושל מעומד בשתי כוחות בהפסק פחות מכדי נשימה. וכן נהג מרן החזו"א שבתקיעות דמיושב "מריע מתוך השבר ממש" ובמעומד מפסיק פחות מכדי נשימה. ע"ש. (בארחות רבינו ח"ב עמ' קפז, ובמהדורה החדשה עמ' רלא, כתב שמרן הקהילות יעקב אמר לבעל תוקע שיעשה שלש שברים שלמים ועוד שבר אחד רביעי יריע מתוך השבר. ע"ש.) הרי שדעת החזו"א שאף לדעת האומרים שיש להפסיק ביניהם אין הכוונה להפסיק ממש בנשימה, אלא פחות מכדי נשימה. ודעת האומרים שלא להפסיק כלל הכוונה שתוך כדי שתוקע שבר מתחיל את התרועה. [והוא חידוש, ראה לשון הראשונים שהבאנו לעיל שכתבו דעת ר"ת הזכירו שבין שברים לתרועה יש להפסיק ביניהם, שלא מסתבר דגנוחי וילולי בחדא



א. גם אני שמעתי באומרים לי כשבאים לתקוע כדעת תרומת הדשן ואח"כ תוקעים כדעת החזו"א כמעט ולא מרגישים שום הבדל. אבל נלענ"ד להסביר ההבדל ביניהם, והוא כשם שתוקע שלשה שברים ולא מפסיק ביניהם אלא תוקע שבר ומסיימו, ומיד מתחיל את השבר השני ומסיימו וכן בשלישי. כך יעשה בתרועה, כאילו בא להתחיל עוד שבר אך יעשה תרועה (שגם הם שברים רק קצרים יותר). משא"כ, לדעת התרומת הדשן אחר שסיים את שלשת השברים ימתין בהפסק קטן מאוד ומיד יתחיל את התרועה. אך צריך להתאמן ולהתרגל לזה ובשעת התקיעות להיות מאוד מרוכז כדי לא להתבלבל. ונכון להכין מראש דף עם התקיעות דמיושב והתקיעות דמעומד ולכתוב בכל אחת בלי נשימה או עם הפסק בלי נשימה, והפסק עם נשימה.

הרב אברהם ישעיהו קשש
מח"ס 'קובץ מוסדות הש"ס'

מיסודות מסכת כתובות [חלק ג']

אפקעינהו רבנן לקידושין מיניה (ג.)
ביאת גוי (ג.)
ברכת אירוסין (ז.)
קידושין (ז.)
ברכת חתנים (ז. - ח.)
כתובה (י. לט.)
זכאות ובעלות האב בבניו ובבנותיו (יא. מו.)
אנן סהדי (טז: כג.)
כיון שהגיד שוב אינו חוזר ומגיד (יח.)
שבויה (כז.)
אונס ומפתה (כט.)
נתינים (כט.)
ממזר (כט.)
לא תקחו כופר לנפש רוצח (לז.)
ממונא מאיסורא [או איסורא מממונא] לא ילפינן (מ: מו.)
מוזנות (מו.)
פדיונה (מו: נא.)
כפייה על מצות עשה שמתן שכרה בצדה (מט.)
אשת כהן שנאנסה (נא.)
נדוניא (נב.)

אפקעינהו רבנן לקידושין מיניה (ג.) ב' אופנים: א' שהקידושין כבר חלו ואח"כ
הנה מצינו בכוכ"כ דוכתי בש"ס דאפקעינהו רבנן הפקיעו את הקידושין מחמת צורך
רבנן לקידושין מיניה, אמנם ישנם בזה ותקנה^א. ב' דרבנן הפקיעו את הקידושין

א. כתובות (ג.) במגרש על תנאי שנאנס מלקיימו, דמדאו' הגט בטל ומדרבנן תקנו שתהיה מגורשת משום תקנת צנועות ופרוצות.
ב. גיטין (לג.) ויבמות (צ:) גט שבטלו דמדאו' בטל ומדרבנן תקנו שלא יהיה מבוטל.
ג. גיטין (עג.) שכי"מ שגירש ועמד מחליו וחזר מהגירושין, דמדאו' הגירושין בטלים ומדרבנן היא מגורשת. ובראשונים מצינו עוד: ד. הרשב"א (בכתובות שם ובשו"ת ח"א א'קסב) כ' דמה"ט ע"א שמעיד על אשה שמת בעלה נאמן אפי' שמה"ט ע"א לא נאמן בדבשב"ע.
ה. רש"י בשבת (קמה:) כ' שמה"ט האמינו חכמים להתיר אשה לעלמא ע"י עדות של עד מפי עד שמת בעלה.

האפקעינהו דכל דמקדש אדעתא דרבנן
מקדש ואפקעינהו רבנן לקידושין מיניה,
אמנם באופן הב' של האפקעינהו לא
הוזכר טעם זה בגמ', אמנם בכל המקומות
הגמ' מקשה התינוח דקדיש בכספא קדיש
בביאה"ה מאי איכא למימר, ומשני שוויה
רבנן לבעילתו בעילת זנות. והראשונים
האריכו לבאר השו"ט בגמ', ונעמיד את
עיקרי הצדדים:

א. יש ראשונים¹ שלמדו שזה גדר של
קידושין על תנאי שלא ימחו רבנן
בקידושין², ובפשטות התנאי הוא במה

שלא יחולו מעיקרם כאשר הם נעשים שלא
לרצון חכמים³.

והראשונים נחלקו אם אין אומרים כן אלא
במקום שאמרו חכמים⁴, או
שגם בזה"ז יכולים הב"ד והציבור לתקן
תקנה ידועה ולפרש שמי שיקדש שלא
כתקנתם יפקעו הקידושין⁵.

ומצינו חידוש ברמב"ן (גיטין כ.). שגם בגט
שייך דין אפקעינהו שרבנן מפקיעים
את הגירושין, וכ"כ הפנ"י (שם עג.).

הגדר – הנה הגמ' מבארת באופן הא' של

- ו. הרמב"ן בגיטין (עח.) כ' דזה הטעם דמהני קנין ד"א בגיטין.
- ז. הנמו"י בסנהדרין (רפ"ד) כ' דמה"ט י"א שגט שזמנו מאוחר כשר בדיעבד.
- ח. הר"ן בנדרים (צ:) כ' דמה"ט אשה שאמרה לבעלה טמאה אני לך – שנתקדשה לאחר לפני שקידשה והיא
א"א, דאע"פ שמה"ת היא נאמנת, מ"מ מדרבנן תקנו שלא תוכל להפקיע עצמה מיד בעלה, דאפקעינהו
לקידושי הראשון.
- ובאחרונים מצינו עוד: ט. הקצוה"ח (רב,ה) כ' שזהו הטעם שי"א דמהני גירושין בקנין אגב אע"ג דהוי קנין דרבנן.
י. הנתיב"מ (א,א) כ' דמה"ט מהני כפייה בגירושין אפי' בב"ד שאינם סמוכים.
- ב. א. ב"ב (מח:) המקדש אשה באונס דמפני שעשה שלא כהוגן רבנן הפקיעו את הקידושין שלא יחולו.
ב. יבמות (קי:) בקטנה שנתקדשה וגדלה ואתא איניש אחרינא וחטפה.
ג. רש"י בפסחים (ז.) כ' דמה"ט המקדש בחמץ דהוי איסור⁶ דרבנן אינה מקודשת.
ד. תוס' בקידושין (ו:) כ' דמה"ט המקדש ע"מ שתחזיר את כסף הקידושין אינה מקודשת מדרבנן.
ה. רש"י בקידושין (יב.) ביאר בזה את טעם ב"ש אליבא דרבא דקידושי אשה בשוה דינר כדי שלא יהו בנות
ישראל כהפקר, וכ' רש"י מדרבנן הוא דאפקעינהו רבנן לקידושין הפחותים מדינר [אך הריטב"א שם הביא
פ"י שזה סברא דאורייתא].
- ג. ע"י שו"ת הרשב"א (ח"א סי' א' קפה) מרדכי (קידושין רפ"ג) מהרי"ק (שורש פד) שו"ת ב"י (אהע"ז סי' י')
בשם גאון, מהרי"ט (ח"א סי' קלט וח"ב סי' מ') רדב"ז (ח"ד סי' א'קכח).
- ד. ע"י אוצר הגאונים (כתובות תשובות סי' ס) שו"ת הרשב"א (ח"א סי' תקנא וסי' א'רו) שו"ת הרא"ש (לה,א
ומג,ח) ריב"ש (סי' שצט) תשב"ץ (ח"א סי' קלג וח"ב סי' ה) רבינו ירוחם (נתיב כב ח"ד) שלט"ג (ב"ב פ"ה
סי' תתב).
- ה. ולענין קידושי שטר הגמ' לא מתייחסת, ויל"ע אי דמי לכסף [ע"י הפלאה (כתובות ג.) שביאר שמפקירים את
השטר, ושטר של הפקר גרע משטר של איסור⁷ ע"ש] או לביאה (כן ע"י בקרי"ס פ"ד מאישות) והיינו שב"ד
מפקיעים את הכח של השטר. וע"י במאירי (יבמות קי.) שכ' שאינו יודע אם קידש בשטר במה מפקיעים
אותם.
- ו. וז"ל השיטמ"ק (כתובות ג.) על סוגיא זו: "ועוד היה לי להאריך ולאפס הפנאי כעת לא הארכת, ובעזר העוזר
האמת עוד אשוב על כל זה לברר וללבן האמת, ואל האמת ידריכנו בדרך האמת".
- ז. ע"י רא"ה וריטב"א (כתובות ג.) ויתכן דכ"ה שי' רש"י (שם ובגיטין לג.) ויבמות צ: וקי. ע"ש בלשונו.
- ח. ע"פ רעק"א שהק' (בשם בנו) דאם מקדשה על תנאי א"כ נמצא שכל חלות הקידושין תלויה בדין ברירה,
כמב' בגיטין (כה:) דהמקדש ע"מ שירצה אבא למ"ד שאין ברירה אפי' אם רצה האב אינה מקודשת, ונמצא
א"כ דלמ"ד אין ברירה כל קידושין שבעולם לא חלים שהרי מקדש ע"מ שירצו חכמים. ות"י ע"ז הרעק"א

ביד חכמים לעקור דבר מן התורה, אלא שבאופן שקידש כדין [כאופן הא'] לא היה כח ביד חכמים להפקיע הקידושין אם לא שקידש מעיקרא על דעתם, אך באופן שלא קידש כדין [כאופן הב'] יש כח בידם לעקור את הקידושין ואע"פ שלא קידש על דעתם, ואפי' בקידושי ביאה יש בכחם לעקור הקידושין ולשוויה בעילת זנות ואע"פ שיש בזה עבירה"א.

ד. הרמב"ן והרא"ה הביאו בשם י"מ וכ"כ הרשב"א והתורא"ש (כתובות ג.) דחכמים לא ביטלו את הקידושין, אלא היא מגורשת ע"י הגט, וה"ק דכיון שאין אדם רוצה שתהא בעילתו בעילת זנות ממילא גומר ונותן הגט לגמרי כדי שלא יבטלו חכמים את הקידושין², ונמצא שהגט כשר מעיקר הדין [אמנם אי"ז מסביר את כל המקרים של אפקעינהו, שבחלק מהם אין גט].

שאומר 'הרי את מקודשת לי כדת משה וישראל' (וכ"מ מלש' רש"י יבמות קי.), אמנם הריטב"א (כתובות ג.) כ' דאף אם אינו אומר כן מפורש מ"מ מסתמא מקדשה ע"ד חכמים, ואין כאן חסרון של דברים שבלב, דזה אומדנא דמוכח בלבו ובלב כל אדם [והוסיף השיטמ"ק שצ"ל שגם דעת האשה היתה להתקדש ע"ד חכמים]³.

ב. בחי' ר' נחום (גיטין לג. אות לד) ביאר בדעת רש"י שאי"ז תנאי ממש ככל התנאים דעלמא שעושה המעשה על כל צדדים והתנאי הוי מילתא אחריתי שמבטל את התנאי, אלא כאן הגדר הוא שמתחילה עושה הקידושין רק על הצד שירצו חכמים ותולה את המעשה על הצד שאם לא ירצו חכמים אי"ז מעשה קידושין כלל.

ג. שי' תוס' (ב"ב מח: ועי' בכתובות ג.) דיסוד דין אפקעינהו הוא מכח מה שיש

דהתנאי אינו ע"מ שירצו חכמים אלא ע"מ שלא ימחו חכמים, ובכח"ג דתליא באי מחאה אין חסרון של ברירה. וכן מפורש בשיטמ"ק בכתובות דזהו התנאי (ועי' ברעק"א מה שתי' עוד).

ט. והנה מרש"י ביבמות (קי.) מבו' דאפי' באופן שקידש שלא כהוגן ושלא ע"פ חכמים [דהיינו האופן הב' של האפקעינהו] מ"מ אמר' שמקדש על דעתם, וכבר הק' תוס' בב"ב (מח:): דכיון שלא קידש על דעתם א"כ מה שייך לומר שקידש אדעתא דרבנן. ואולי אפ"ל דלכן דוקא שם הדגיש רש"י וכ' 'דהא כדת משה וישראל קאמרינן', וכיון שאמר כן במפורש גילה דעתו דאע"פ שעבר על רצון חכמים מ"מ מקדש על דעתם, ובכח"ג באמת לא נימא כמש"כ הריטב"א דזה בלבו ובלב כל אדם אלא צריך שיאמר מפורש (ועי' בהפלאה כתובות שם).

י. דהנה הרמב"ן הק' דאי הא דאדעתא דרבנן מקדש היינו שמקדש על תנאי שירצו חכמים בקידושין, א"כ מאי מקשי' תינח דקדיש בכספא כו' והא גם בקידושי ביאה מהני תנאי, וגם צ"ב מה נתחדש בתי' הגמ' דשוויה רבנן לבעילתו בעילת זנות, וע"כ ביאר הגר"פ כמשנ"ת בפנים, ולפ"ז י"ל בב' בק' דבשלמא בקדושי כסף י"ל שעשה את עצם הקידושין על הצד שיהיו כדת חכמים ואל"כ יהיו המעות מתנה, אך בקידושי ביאה שהביאה נעשתה לשם קידושין א"כ לא שייך לומר שהמעשה נעשה רק על הצד שיהיו הקידושין כדת חכמים, וע"ז מתרצ' דשוויהו רבנן לבעילתו בעילת זנות והיינו שגם בקידושי ביאה י"ל שעשה מעיקרא את הביאה ע"ד חכמים שהם יכולים לעשות את הבעילה לבעילת זנות, וא"כ נמצא שאין כאן מעשה ביאה של קידושין אלא ביאת זנות, ע"ש עוד.

יא. עי' בקוב"ש (ב"ב אות רו) שהעיר מ"ט הוצרכו לתקן כן שיהיה בעילת זנות, והרי אפשר לתקן שיחולו הקידושין אלא שיתירו אח"כ את האיסור אשת איש דיש כח ביד חכמים לעקור דבר מה"ת ולא תהוי בעילת זנות.

יב. הרשב"א בגיטין כ' שר"ת דחה סברא זו דא"כ בארוסה שלא נבעלה לא שייך סברא זו. אמנם הרמב"ן בכתובות יישב דגם בארוסה זה שייך דאינו רוצה שהבעילות שאחרי הנישואין יהיו בעילות זנות.

וסנהדרין עד:) בדין ביאת גוי, שי' ר"ת דאי"ז בכלל גילוי עריות דרחמנא אפקריה לזרעיה והוי כביאת בהמה דכתיב וזרמת סוסים זרמתם, ומשו"ה אין בזה דין יהרג ואל יעבור, ואם הגוי הבעל נתגייר אח"כ מותר בה.

והנה הריב"ם הבין בכוונת ר"ת דלא חשיבא ביאה כלל ולכן אינה אוסרת גם על הבעל, וכן מב' בתו"י (יומא שם) ובמאירי (כתובות שם) שר"ת אמר כן להתירה על הבעל^ט. ולכן הקשה הריב"ם מכמה דוכתי בש"ס שמבואר שאסורה על הבעל בביאת גוי. וע"כ הריב"ם חלק על ר"ת וס"ל דביאת

ה. בשו"ת ברית אברהם (אהע"ז נט, ה צו"י) בפ"ת אהע"ז קמד, א) ובס' העיקרים (ח"ב ערך אפקעינהו אשכול ג) חידשו שגם אחרי העקירה של חכמים לקידושין דאו' אכתי נשאר קידושין דרבנן, וע"ז מהני הגט שכשר מדרבנן, וצ"ב^י.

ונפק"מ בין המהלכים אי הוי עקירה למפרע או רק מכאן ולהבא, לענין אם זינתה תחת בעלה האם מתברר למפרע שפטורה ממיתה ובניה אינם ממזרים, וכן נפק"מ אם מותרת בקרובי הבעל^{יד}.

ביאת גוי (ג):

נחלקו הראשונים (יומא פב: כתובות ג):

יג. בעיקר הענין, גם בלשון רש"י מדויק דגדר האפקעינהו הוא ע"י גט שכשר מדרבנן, דו"ל בכתובות (ג). ע"י גיטין שהכשירו חכמים וכו' אבל זה שאינו גט מן התורה ואתה מכשירו מפני דעתו של זה שקידשה על דעת חכמים ושביטלו על פי חכמים וכו', וכ"כ בגיטין (לג). "והרי הם אמרו שיפקיעו כל קידושין שבישראל ע"י גט כזה". ויעוין בשיטמ"ק (כתובות ג). שג"כ ביאר במהלך הסוגיא לדעת רש"י דמאן דמקדש אדעתא דרבנן מקדש לאו למימרא שתלה עיקר קידושו ברצון חכמים כאומרו הרי את מקודשת אם ירצה אבא, דא"כ אם לא ירצו א"צ גט, אלא חפץ הוא שיהיו קידושו קידושין ולא יתבטלו כי אם ע"י גט. ועדיין צ"ב גדר הדברים, ויעוין באמרות אברהם (להג"ר אברהם משה זיסקינד שליט"א, כתובות ס' ז) מה שהאריך לבאר בזה [נוע"ע בסו"ד מה שצידד לחדש דגדר העקירה היא 'מכאן ולהבא ולמפרע'].

יד. כן מב' בתוס' בגיטין (לג). שאם זינתה פטורה דנמצא למפרע שהיתה פנויה ולא היתה אשת איש, [נוע"ש בתוס' שהק' דא"כ יחפה על בת אחותו, ועוד דלא יוכלו להרוג אשת איש דהוי התראת ספק, ועוד דיכולים ממזרים ליטרה, וע"ש מה שתייצו, ובמש"כ דלתקנה עשו חכמים ולא לתקלה]. אמנם הרמב"ן כ' דאפשר דבניה ממזרים ואסורה בקרובי הבעל מדבריהם. אך לפי השיטות שהגירושין הם ע"י הגט מכאן ולהבא א"כ ודאי שבזינתה חייבת מיתה ובניה ממזרים ואסורה בקרובי הבעל מה"ת. וע"ע במלא הרועים (ערכין כג). שדן אם בכה"ג של אפקעינהו מותרת לכהן או דאסורה כדין גרושה, וזה תליא בהנ"ל, אמנם י"ל שאסורה משום ריח הגט. ועוד דן שם אם יש לה כתובה.

טו. והנה בתו"י שם מב' דמה שר"ת התירה לבועל היינו מטעם דכיון שאין איסור לבעל אין איסור לבועל [והר"ז כמו שב' המל"מ (פ"ב מסוטה ה"ב) דהא דבאנסה הבעל אינה נאסרת לא לבעל ולא לבועל, ואע"ג דכלפי הבעל ליכא אונס, היינו משום דכל היכא שאינה נאסרת לבעל אינה נאסרת לבועל]. וצ"ב דתיפו"ל דכיון דאפקריה רחמנא ליכא ביאת זנות שתאסרנה על הבעל כמו שאינה אוסרתה על הבעל. וביאר בח' הגרש"ר (כתובות ס' ג) דכל מאי דאמר' דאפקריה רחמנא לזרעיה היינו דוקא כלפי האשה, אך כלפי הגוי הבעל לא נאמר כן, ולכן כלפי ידידה יש לו שם של בועל והיתה צריכה ליאסר לו, ולכן איצטריך לטעמא דלא קרינן ביה אחד לבעל ואחד לבועל [נוע"ש מה שיישב עפ"ז קו' הגר"ח (שהו' בברכ"ש כתובות ס' ז) מסנהדרין (עא:)] שמב' שאם ב"נ בא על אשת ישראל ונתגייר חייב מיתה, ומ"ט לא נחשב דאישתני דינא, ולהנ"ל א"ש דכלפיו דליכא אפקריה יש כאן ביאה שמחייבתו גם בדיני ישראל]. [ובדעת התרוה"ד (דלהלן) שנקט שמותרת לבועל מה"ט דרחמנא אפקריה לזרעיה, ביאר הגרש"ר שלמד שהאיסור לבועל אינו מחמת המעשה זנות של הבעל, אלא מחמת המעשה זנות של האשה, וכיון שכלפיה אפקריה רחמנא לזרעיה אינה אסורה עליו].

דהאפקריה מהני להגדיר כאילו אין כאן מעשה ביאת זנות כלל, והוי ממש כבהמה שאין לה זנות לאסור על הבעל].

ובראשונים כ' דיש לקיים פסק ר"ת שהתיר לבועל אך לא מטעמיה:

הרא"ש (כתובות פ"ק סי' ד) כ' דכל האיסור על הבועל נאמר רק היכא שלא היתה אסורה על הבועל אלא מחמת ביאה זו, משא"כ בביאת גוי שבלא"ה היתה אסורה לו לא קרינן ביה ונטמאה אחד לבועל, ע"ש.

והריטב"א הביא בשם רבנו יחיאל דכיון דבשעה שנאסרה על בעלה היה הבועל נכרי וליכא למימר אחד לבועל, אף אח"כ כשנתגייר אינה נאסרת עליו דגור שנתגייר כקטן שנולד דמי (ועי' בתו"י ביומא שם שהניחו זאת בצ"ע).

והבעה"מ והמלחמות ה' (סנהדרין עד:): ביארו באופ"א מה שביאת גוי לא נחשבת לגילוי עריות, דדרשי' 'רעהו' ולא גוי שאינו בכלל הנואף והנואפת (ע"פ סנהדרין נב: דדרשי' כן לענין ישראל הבא על הכותית שאינו נהרג).

ברכת אירוסין (ז:)

א"י (בכתובות ז:): מברך ברכת אירוסין בבית אירוסין, מאי מברך בא"ה אמ"ה אקב"ו על העריות ואסור לנו את הארוסות והתיר לנו את הנשואות על ידי חופה וקדושין כו'.

גדר הברכה - נחלקו הראשונים מהו גדר הברכה, שי' הרמב"ם (פ"ג מאישות הכ"ג) שהיא ברכת המצוות, אמנם הראשונים

גוי היא בכלל גילוי עריות, ומה דמצינו דאפקריה רחמנא לזרעיה היינו רק לענין יחוס שאין בנו מתייחס אחריו, ומה שמצינו שאין חיוב של יהרג ואל יעבור היינו משום שהאשה היא כקרקע עולם.

והפנ"י (כתובות שם) והרעק"א (שם ט.) תירצו בדעת ר"ת דמה שמבואר שאסורה לבעלה היינו רק מדרבנן ולא מה"ת.

אמנם התרוה"ד (ח"א סי' ריט) כ' שדוחק לומר שר"ת לא הרגיש בכל הראיות

המפורשות במתני' ובתלמוד שהאשה נאסרת לבעלה ע"י ביאת עכו"ם, אלא ודאי גם ר"ת מודה שאסורה לבעלה, ולא התירה ר"ת אלא לבועל^{טז}. וביאר הטעם בזה"ל: משום דלגבי נכרי לא שייך איסור כמו לגבי בהמה, אבל מ"מ הואיל וביאת אדם היא אוסרת לבעלה דישאל הוא ושייך איסור גביה, עכ"ל וצ"ב. והאחרונים מבארים (עי' חת"ס כתובות שם ברכ"ש סי' ח וחי' הגרש"ר כתובות סי' ג) שהאיסור לבעלה אי"ז משום האיסור של גילוי עריות, אלא מחמת עצם הביאת זנות שנעשה בה [והיינו ע"פ יסוד המהרי"ק הנ"ל שהאיסור לבעלה הוא כלש' הפס' ש"מעלה בו מעל" ולא שמעלה מעל בה'], וזה שייך גם בביאת גוי, משא"כ האיסור לבועל תלוי באיסור אשת איש, וכלפי זה ס"ל לר"ת דאפקריה רחמנא לזרעיה לענין דהוי כביאת בהמה שאין בה איסור של גילוי עריות ולכן מותרת לבועל. [ובדעת התו"י והמאירי שנקטו בדעת ר"ת שמותרת גם לבעל, צ"ל דס"ל דגם האיסור של הבעל הוא רק בביאת איסור של גילוי עריות, ובאופ"א י"ל

טז. וכן כ' הריטב"א (כתובות ג:): בד' ר"ת. וע"ש בתרוה"ד שכ' דאפי' את"ל דר"ת לא חילק בין הבעל לבועל, מ"מ כיון דלא אשכחן דלא עבד עובדא אלא לגבי דבועל, ובגליון ובתו' ובאשר"י מפרשים טעמים נכוחים דיש להתיר עובדא דר"ת ולא מטעמיה (עי' להלן), א"כ לא נחוש לדבריו לגבי דבעל נגד כ"כ הרבה גאונים שהפליגו דבריו.

שופטים ס"ב) דכשם שמברכים ברכת הנהנין על כל דבר הנאה קודם שנהנה, כך מברכין על הנאה של אשה קודם האירוסין, וצ"ב"ט.

וישנם כמה נידונים שיל"ד בהם ע"פ מחלו' זו:

האם מברך עובר לעשייתו - הרמב"ם כ' לפי

הקשו ע"ז כו"כ קושיות", וע"כ כ' שזה ברכת השבח"י (רמב"ן רא"ש רשב"א ר"ן ועוד), והמאירי כ' שעיקרה ברכת המצוות ומ"מ האריכו בה בסיפור שבח והודאה למקום [ובחי' הגרש"ר (סי' ט') ביאר כן גם בד' הרמב"ם], ויגדר מחודש מאד כ' הלבוש (אהע"ז לד, א) והבן איש חי (ש"ר פר'

י. א. דלמה אין מברכים אקב"ו לקדש את האשה כדרך שמברכים בשאר מצוות. והנה באמת הריטב"א מביא שבירושלמי בברכות (פ"ה ה"ג) משמע שצריך לברך על הקידושין [חזן מקידושי ביאה] ברכת המצוות עובר לעשייתן, וכן היה מנהג רבנו יחיאל מפאריש. וכ"כ האו"ז (הל' ק"ש) שצריך לברך 'אקב"ו על קידושי אשה'. ומ"מ כ' הריטב"א דלפי מה שפשט המנהג בישראל נראה שקבלו שא"ז שיטת התלמוד שלנו ומנהגן של ישראל תורה. ויל"ע אם לפי נוסח המאירי דלהלן א"ש ק' זו דכיון שרצו לכלול בברכה גם ענין השבח לכן לא תקנו הלש' אקב"ו ויל"ע ודוגמא לזה אפשר להביא לכאן מברכות ק"ש, דיש ראשונים שסוברים שהם ברכת המצוות על מצות ק"ש ואע"פ שאין שם הנוסח אקב"ו].

ב. דאין מצוה בעצם מעשה הקידושין אלא זה רק הכשר למצות פריה ורביה, כ"ה הנוסח ברא"ש, אמנם הרמב"ן כ' בנו"א דאין שייך ע"ז ברכת המצוות משום דאין מברכין על מצוה שאין עשייתה גמר מלאכתה (מנחות מב:) וזו אינה נגמרת אלא בחופה [ואפי' קידש בשעת החופה אין בדין שיהיו מתקנין ברכה לזו ולא לזו, דליחזי מילי דרבנן כחוכא, ע"פ הריטב"א, וע"ש מש"כ לישב דהקידושין עצמן עושין מעשה גמור להתירו לו ע"י חופה ולאוסרה לכל העולם ומצוה באפי נפשה היא]. והנה הרמב"ם אזיל בזה לשיטתו (סה"מ עשה ריג וריש הל' אישות) דיש מצוה בקידושין ונמנית במנין המצוות (ועי' בערך 'קידושין' מש"כ ע"ז בארוכה).

ג. דלא מצינו ברכה על איסורין כשם שלא מברכין אשר אסר לנו אבר מן החי והתיר לנו את השחוט.

ד. מה ענין להזכיר בשעת הנישואין איסור עריות.

ה. מה לנו להזכיר חופה כיון שמברכין בבית אירוסין בלא חופה.

ועל הק' האחרונות י"ל דגם הרמב"ם מודה שכללו בה גם ענין ברכת השבח וכמש"כ המאירי.

יח. וז"ל הרא"ש: וברכה זו נתקנה לתת שבח להקב"ה אשר קדשנו במצוותיו והבדילנו מן העמים וציונו לקדש אשה המתרת לנו ולא אחת מן העריות, והזכירו בו איסור ארוסות והיתר נשואות בחופה וקידושין, שלא יטעה אדם לומר שהברכה של קידושין נתקנה להתירה לו, ולכן הזכירו חופה לומר שדוקא ברכת החופה היא מתרת הכלה, ולהכי נמי הקדימו חופה לקידושין לומר והתיר לנו את הנשואות ע"י חופה שאחר ברכת הקידושין.

יט. שו"מ שבפמ"ג (בפתיחה כוללת להל' ברכות לפני סי' רב אות יד) עמד על דברי הלבוש שבראשונים לא הזכירו צד זה כלל, ועוד דהיאך נוהגים שאחר מברך והרי בברכת הנהנין אין אחר מוציא יד"ח. עוד צ"ב איזה הנאה יש באירוסין. ואולי אפ"ל בזה ע"פ המבו' בטור (ר"ס מו וכו' במשנ"ב שם) שברכות השחר הן ברכות הנהנין שאסור לו לאדם ליהנות מהעוה"ז בלא ברכה, והתם הרי ודאי אי"ז ממש ככל דיני ברכות הנהנין, שהרי בברכות השחר מברך גם אחרי ההנאה ודמיא בהא לברכת השבח, ועכצ"ל דיש גדר אמצעי. ואפ"ל בזה כמש"כ הפ"ח (שם ס"ח) דשאני ברכות השחר שאין ההנאה נכנסת לגוף האדם ממש, וה"ה בהנאת האירוסין שקונה אשה לעצמו [ולא גרע מברכת שעשה לי כל צרכי]. ועד"ז מצינו בלבוש (ר"ס מז) גם לענין ברכת התורה דהוי בגדר ברכת הנהנין, ואפשר דאזיל לשיטתו, ודו"ק ועי'.

ועי"ל דיש לחלק בין טעם הברכה שהוא משום ההנאה, לגדר הברכה דהוי ברכת השבח.

וסמך לדברי הלבוש והבא"ח ראיתי מובא מהוה"ק (ח"ג מד:) דא"י בזה"ל "מאן דאתרביח באימתו למהני מינה... ואהנו מינה בלא ברכה, כאילו גזול קודש א בריך הוא וכנסת ישראל" וזה ממש מקביל ללש' הגמ' בברכות (לה:) לענין ברכות הנהנין [ואע"ג דדברי הוזה"ק קאי על ברכת הנישואין מ"מ הבינו הלבוש והבא"ח דזה מתאים גם באירוסין]. (שו"ר בס' שמושה של דרשה סי' קמד שעמד על ביאור שיטה זו וע"ש).

[אף ברכות השבח] עובר לעשייתן היינו דווקא כאשר עושה המצוה מברך.

מי מקדש וכוונה לצאת יד"ח- הרמב"ם כ' לפי שיטתו דהוי ברכת המצוות^{כא} דהחתן עצמו צריך לברך או שלוחו וכ"כ השו"ע (אהע"ז לד, א), אך הרמ"א כ' שאחר מברך וכן נוהגין (ע"פ סמ"ג והג' מיימוניות וכ"כ תוס' בפסחים ז. בשם ר"ת), ובפשטות אפ"ל דטעם הרמ"א הוא דפליג בזה גופא דהוי ברכת השבח (כ"מ בריטב"א וכ"כ הט"ז יו"ד א, יז). אמנם הב"ש (סק"ב) ביאר דהוא כדי שלא לבייש את מי שאינו יודע לברך. ובמרדכי (סי' קלא) כ' בשם רב שר שלום שלא יראה כיוהרא. ובחתן חרש שאינו יכול לצאת יד"ח הברכה מהמברך נחלקו האחרונים, דהרעק"א (יו"ד שם וסותר דבריו באהע"ז שם) כ' שמסדר הקידושין יברך דאין הברכה מוטלת על החתן כלל. אך הנוב"י (אהע"ז ט"ו א) כ' דעיקר הברכה מוטלת על החתן, אלא שאין נוהגים שיברך כסברות הפוסקים הנ"ל שלא לביישו וכו', אך בחרש שאינו יכול לצאת יד"ח צריך לברך בעצמו.

ובאגר"מ (אהע"ז ח"א סי' פז) ביאר דבריו דאפי' להך גיסא דהוי ברכת השבח מ"מ הברכה מוטלת עליו [אמנם בחי' הגרש"ר (סי' ט') נתקשה בד' הנוב"י דקיי"ל דהוי ברכת השבח ע"ש].

בעשרה- הראשונים הביאו מחלוקת אם בברכת אירוסין צריך שיהיו עשרה [כמו בברכת חתנים] (כ"ה שי' רב

שיטתו דהוי ברכת המצוות דמברך עובר לעשייתן ככל המצוות (פסחים ז:), וכ"ה שי' הרי"ף (שו"ת סי' רצג והו"ד בשו"ת הרא"ש ר"ס כו) שמברך קודם הקידושין. וכמה ראשונים חלקו דמברך לאחר הקידושין, משום שחלקו ע"ז גופא וס"ל דהויא ברכת השבח (עי' רמב"ן רשב"א ור"ן), אמנם יש ראשונים שחולקים שגם בברכת השבח צריך לברך עובר לעשייתן (עי' רמב"ן ור"ן פסחים ז: בד' הירושלמי, תוס' שם ע"פ המהרש"א, רא"ש כתובות ז: ע"פ הק"נ אות ב), ולפ"ז אין הכרח מהטעם הנ"ל, וע"כ כ' הראשונים עוד טעמים למה יש לברך אחר הקידושין:

הראב"ד השיג על הרמב"ם שמקדש ואח"כ מברך והטעם מפני שהדבר תלוי בדעת אחרים שאם תמשך האשה ולא תרצה לקבל הרי הברכה לבטלה (ועי' באבי עזרי שם מש"כ בבאיור ד' הראב"ד).

הריטב"א כ' דכיון שברכה זו נתקנה על קדושתם של ישראל יש לברכה אח"כ כמו בקידוש היום.

הרא"ש כ' שבכל המצוות לפי שמזכירין עשיית המצוה מברכין עליהן עובר לעשייתן, משא"כ כאן כיון שאין מזכירין עשיית המצוה שאין מברכין אקב"ו לקדש האשה א"צ לברך עובר לעשייתן^{כב}.

מתוס' בפסחים (ז. ע"פ המהרש"א) מבואר דכיון שנהגו שאחר מברך ברכת האירוסין לכן מברך אח"כ, דכל הדין שמברך

כ. האחרונים נתקשו בד' הרא"ש שהרי מדבריו בפסחים (ז:): מתבאר דס"ל שבכל ברכות השבח א"צ לברך עובר לעשייתן ומברך לאחר המעשה (וכמש"כ המהרש"א שם), וא"כ צ"ב למה הוצרך ליתן טעם חדש אחרי דס"ל דהך ברכה היא מגדר ברכת השבח. וביותר ק' על מה שביאר הק"נ (אות ב) בכוונת הרא"ש שהביא ב' שיטות מתי לברך והביא השי' שצריך לברך אחר הקידושין באחרונה, דנראה שהסכים עם הך שי' וכמש"כ הרא"ש בתשו' (סי' כו), וצ"ע מהרא"ש בפסחים.
כא. כן ביאר הריטב"א ור"א בן הרמב"ם (הו' בר"ס מעשה רוקח ח"א).

ובא אליה" [וי"ג ובעלה]^{כב}, וביאר בנו רבי אברהם (בשו"ת ברכת אברהם סי' מד) דהיא מצוה נפרדת ממצות פריה ורביה, ונפק"מ דאף מי שיש לו כמה בנים ובנות וכן כמה נשים, כל אשה שירצה לישאנה מצוה עליו לישא אותה בקידושין. ועוד ביאר^{כג} בכוונת הרמב"ם ע"פ לש' הרמב"ם (במנין המנין בריש הל' אישות) שהמצוה לישא אשה בכתובה וקידושין' ולא אמר 'לקדש אשה', וא"כ כוונת הרמב"ם שבקידושין יש תחילת מצות הנישואין, אך אירוסין בלא נישואין ודאי לא השלים המצוה עדיין. אמנם בדברי הרמב"ם^{כד} ועוד ראשונים^{כה} מבואר דיש מצוה גמורה בעצם הקידושין^{כז}. וע"כ י"ל כי דהמעשה מצוה הוא רק בקידושין, אלא דהמצוה נאמרה רק על מי שמקדש כדי לישא אח"כ, וא"כ המצוה מיתלא תליא בנישואין שיעשה אח"כ. ולפ"ז יש לחקור אם ביטול המצוה הוא בקו"ע כשנושא בלא קידושין, והיינו שעיקר גדר המצוה הוא בנישואין

אחאי גאון) או של"צ י' (כ"ה שי' ה"ר שמואל הנגיד). ובחי' הגרש"ר (שם) למד שזה תליא בגדר הברכה, דאי הוי ברכת המצוות א"כ הוי ככל ברכות המצוות שא"צ י', ורק אי הוי ברכת השבחה יש מקום לדון אם צריך י'. אמנם לכאן י"ל דגם לרמב"ם יצטרכו י' לפמשנת"ל עפ"ד המאירי דכללו בה גם ענין ברכת השבחה. ועי"ל לפי הסוכרים דהטעם שצריך י' בברכת חתנים הוא [לא כהפשטות משום ברוב עם הדרת מלך, אלא] משום שאין דבר שבקדושה פחות מי' (עי' שיטמ"ק בשם הגאונים והגרי"ז בס' מעתיקי השמועה ח"ב עמ' יא), דמה"ט גם בברכת אירוסין י"ל כן.

קידושין (ז:)

האם יש מצוה בקידושין - שי' הרמב"ם (סה"מ מ"ע ריג וריש הל' אישות וכ"מ מפ"ג הכ"ג) דיש מצוה ונמנית במנין המצוות. ונלמד מהפס' "כי יקח איש אשה

כב. מלש' הרמב"ם בסה"מ משמע שעיקר הילפוטא היא מהמשך הפס' "ובא אליה" [או "ובעלה"]. והגרי"פ (על הרס"ג ח"א מצוה סט) כ' שצ"ל דילפי' הויות מהדרי ולכן יש מצוה גם בכסף ושטר. וע"ע באבנ"ז (אה"ע"ז קכב, טו) שכ' דאי"ז לילפוטא גמורה אלא זה הלמ"ס שיש לה רמז בתורה. אמנם עי' בס' קונטרסי השיעורים (קידושין שיעור א' אות יג) שהאריך לחדש בדעת הרמב"ם שרק קידושי ביאה זה מ"ע דאורי משא"כ כסף ושטר זה רק מדרבנן.

כג. שם, והר"ד בכס"מ (פ"א מאישות סוה"ג), דהקשו לו על הרמב"ם מהא דאי' במו"ק (יח:): "לא מיבעיא דלא קעביד מצוה אלא אפי' לישא נמי דקעביד מצוה אסור", והרי לרמב"ם גם באירוסין יש מצוה.

כד. שמנה מצות הקידושין למצוה בפנ"ע ולא הזכיר כלל את ענין הנישואין, וכן ממש"כ בפ"ג הכ"ג שברכת אירוסין היא בגדר ברכת המצוות.

כה. עי' חינוך (מ' תקנ"ב) וע"ש שכ' שעובר על מצוה זו כשנשא אשה בלא קדושין תחילה, ולדברי הר"א בן הרמב"ם הרי אם אינו נושא כלל אינו מבטל המצוה. וע"ע שו"ת ריב"ש (סי' שצח ד"ה ומה שכתבת), והנצי"ב בהעמק שאלה (קס"ה), כ' דכ"ה דעת השאלות דרב אחאי והראב"ד, וכן בסמ"ג והסמ"ק שמנו מצות קידושין בכלל מנין המצוות. וע"ע ברמב"ן ובריטב"א (כתובות ז:): שנראה שנחלקו בזה גופא אי הקידושין הוי כחצי מצוה שהגמר הוא בנישואין (רמב"ן) או"ד הוי מצוה גמורה (ריטב"א).

כו. וגדר זה מבואר ג"כ בריב"ש (סי' שצח) שאחרי שכ' שזה מצוה גמורה דימה זאת למצות נט"י שמכשירה אכילת הפת, ולעשיית ציצית שמכשירה לבשת הבגד. וזהו הדמיון של הרא"ש לשחיטה וכמשכ"ל.

כז. כ"כ בס' רשימות שיעורים (להגרי"י קלמנוביץ שליט"א בעריכת אאמור"ר שליט"א ריש קידושין), ולענ"ד אפ"ל דז"ג כוונת ר"א בן הרמב"ם. וע"ש שתי' עפ"ז קו' הרא"ש (כתובות פ"ק סי' יב) על שי' הרמב"ם דברכת אירוסין היא ברכת המצוות מ"ט מזכירין בה החופה, ולהנ"ל א"ש דרק ע"י החופה מתגלה למפרע שהקידושין נעשו לשם מצוה.

מצוה עצמית בקידושין אלא רק מצד שזה הכשר מצוה למצות פו"ר לא.

אמנם יש שדקדקו מלש' הרא"ש ש'אין חיוב במצוה זו^{לג}, דכוונתו שזה גדר מצוה קיומית, אך לא דהוי רק הכשר מצוה, והיינו דהוי ענף ממצות פו"ר.

ברכת חתנים^{לג} (ז. -ח:)

אי' בריש מסכת כלה מניין לברכת חתנים מן

שיהיו רק בהקדמת הקידושין, או"ד עיקר גדר המצוה הוא בקידושין בלבד והנישואין הם רק הדבר שמקיים את המצוה ואם אינו מקדש הוי ביטול המצוה בשוא"ת, ונפק"מ באופן שבא לישא ואינו יכול לקדש באונס [כגון שאין עדים וכדו']^{כח}.

עוד יל"ד לשי' הרמב"ם האם המצוה היא גם על האשה^{כט}. אמנם שי' הרא"ש^ל (כתובות פ"ק סי' יב) ועוד ראשונים שאין

כח. כן חקר שם ע"פ המרדכי (הלכות קטנות סי' תתקמד) שהביא מחלו' ראשונים בדין לבישת טלית בשבת כשנפסק בו חוט של ציצית, שנחלקו אם המצוה היא בקו"ע ללבוש ציצית, או שרק כשלוש טלית צריך להטיל בה ציצית וכשאנוס אין עובר על ביטול מצוה.

כט. מסביר וכן מפשטות ד' הרמב"ם נראה שאין מצוה על האשה אלא רק על האיש, אמנם בס' רשימות שיעורים (קידושין סי' א סוף אות ב) הביא מהרמב"ם בסוף סה"מ שמנה ס' מצוות הכרחיות שמתוכן י"ד לא נוהגות בנשים, ובמנין זה מנה גם את מצות קידושין בכלל המצוות שנוהגות גם בנשים - לפי הנדפס"ח במהדו' רש"פ, ולהיפך מהנדפס בדפוסים הקודמים. ועורר שלפ"ז לכאו' יש נפק"מ שגם האשה צריכה לכוין לצאת יד"ח ברכת המצוות להרמב"ם. אמנם בלש' הרמב"ם גופיה וכן מנוסח הברכה משמע דקאי כן איש, וצל"ע. ושור' בס' מנחת יהודה (להגרמי"ל זצ"ל ריש קידושין אות ב') שג"כ דן שיש לאשה מצוה בקידושין.

ל. שחלק על הרמב"ם שכ' דברכת אירוסין הוי ברכת המצוות, כי ברכה זו אינה ברכה לעשיית המצוה, כי פריה ורביה היינו קיום המצוה, ואם לקח פילגש וקיים פו"ר אינו מחויב לקדש אשה וכו', והלכך לא נתקנה ברכה במצוה זו אף בנושא אשה לפו"ר כו', וברכה זו נתקנה לתת שבח להקב"ה כו', וכן למדו בדבריו האחרונים שאין מצוה בקידושין מצד עצמם, עי' מקנה (קידושין מא.) העמק שאלה (שאלתא קסה) הגריפ"פ (על הרס"ג ח"א מצוה טז) שיעורי הגרש"ר (קידושין מא.).

לא. והנה בר"פ האיש מקדש (מא.) אי' שיש מצוה בו יותר מבשלוחו לקדש, והעירו דלכאו' מוכח דיש מצוה בקידושין, אלא דבר'ן שם מבאר שאף באשה שייך הך עניינא דמצוה בה יותר מבשלוחה, ואע"פ שהיא אינה מצוה בפו"ר מ"מ הרי היא מסייעת במצוה ידידיה, ומבו' דאף בהכשר מצוה אמרי' דמצוה בו יותר משלוחו וא"כ ל"ק משם על הרא"ש.

עוד סוגיא שדנים להביא ממנה ראייה, דתנן בביצה (לו:) כל שהוא משום רשות אסור ביו"ט ובכלל זה קידושין, ומקשי' בגמ' והא מצוה קעביד, ומתצי' לא צריכא דאית ליה אשה ובנים, ובפשטות מבואר כהרא"ש דכשיש לו אשה ובנים אין מצוה מצד המצוות קידושין, דכל ענין הקידושין הוא רק כהכשר מצוה לפו"ר [ועי' באו"ז (הל' פסח סי' רנו) שהביא מרבנו שמואל מפלייזא שהביא מכאן ראייה שאין לברך על הקידושין ברכת המצוות]. ובד' הרמב"ם י"ל כמש"כ הריב"ש (סי' שצה) על גמ' זו דכשיש לו אשה ובנים אינו מחויב ליקח אשה לקיים מצוה זו, אבל לעולם אם ירצה חייב ליקח בקידושין כל הנשים שיקח ואפי' הן מאה, והוא מקיים בכל אחת מ"ע ומברך ברכת אירוסין.

לב. ועוד דהרא"ש נתקשה לפי דבריו שאין מברכין על קידושין ברכת המצוות מ"ש משחיטה שמברכים. ומבואר דהרא"ש השהה את גדר המצוה בקידושין לשחיטה, ואי נימא דקידושין הוי רק הכשר מצוה היה צריך לתרץ דשאני שחיטה שכששוחט ה"ה מקיים מצוה גמורה. אמנם הרא"ש תי' באופ"א ששחיטה היא מתירה לאכול דא"א לאכול בלא שחיטה, משא"כ קידושין אינם מכשירים את המצות פו"ר שהרי פילגש מותרת להדיט [עי' ב"ש (אהע"ז כו, ב) שלמד מהרא"ש שאין אסור בפילגש, אמנם עי' ק"נ (אות ה) שדחה הראיה (וע"ע בס' אהל אברהם עמ' תקח מה שהו' מהגרש"ר)].

לג. בעריכת ערך זה נסתייעתי בספר 'ברכת חתנים' להג"ר ניסן קפלן שליט"א, וע"ש שהרחיב עוד בכל זה.

בשאר ימי המשתה אין קיום מצוה, וא"כ נמצא שבחופה יש ב' גדרים לברכה - גם ברכת המצות וגם ברכת השבח.

ויש שביארו גדר מחודש^ל שהברכה היא כקנין אישות באשה [וצ"ב].

ובכמה ראשונים מבואר שטעם תקנת ברכת חתנים היינו משום שמחת החתן והכלה^ל. ור"א בן הרמב"ם (הו' בתחילת המעשה רוקח על הרמב"ם) כ' ששבע ברכות הן שבח להשי"ת ותפילה בעד החתן והכלה וישראל, ולכן כ' שראוי שיברכנה גדול שבנמצאים, והרמב"ם כעס על חתן שבירך ברכות אלו בעצמול^ט. ונפק"מ שיל"ד ע"פ הנ"ל: אם צריך שהחתן והכלה ישמעו הברכות^ט והאם צריכים לכוון לצאת יד"ח^{מא}.

והנה מבואר בגמ' שז' הימים הם ימי משתה ושמחה ואסור לחתן לעשות מלאכה,

התורה שנאמר "ויברכו את רבקה", והגמ' בכתובות (ח.) מביאה את נוסח ה' או ו' הברכות^ל שמברכים בשעת החופה ובז' ימי המשתה.

הגדר, ומתי מברכים - הנה הר"ן (פסחים ז:) כ' דהיא ברכת השבח ולא ברכת המצות, שהרי מברכים אותה גם בז' ימי המשתה שאין בשעה זו קיום המצוה, ועפ"ז כתב שמברכים לאחר הנישואין. אמנם הרמב"ם (פ"י מאישות ה"ג) והטור (אהע"ז ר"ס סב) כ' שמברכים קודם הנישואין, והר"ן ביאר בשיטתם לפי מה שנקט שזה ברכת השבח דהיינו טעמא משום שחופה יחוד היא ובעינן ראויה לביאה, וכלה בלא ברכה אסורה לבעלה^ל. אמנם הב"י והפרישה ביארו הטעם דס"ל דהוי ברכת המצות שמברכין עליהם עובר לעשייתן^ל, אמנם נראה דאף לפי"ז הוי גם ברכת השבח, שהרי

לד. לבד מברכת 'בורא פרי הגפן', ובאמת יש לחקור בגדר ברכה זו אם היא חלק מהברכת חתנים או לא (וראה בס' הנ"ל סי' כז וכח משכ"ב).

לח. וילה"ע דהבית מאיר (אהע"ז סי' נה) נקט בדעת הרמב"ם שהשמיט הך דינא דכלה בלא ברכה אסורה לבעלה כנדה דלא ס"ל כן להלכה.

לו. הפרישה הוכיח כן דאין לפרש כטעם הר"ן, דהרי הטור סובר שאפי' אם היא נדה הוי חופה גמורה, וע"ש. ובעצם מה שבנישואין מקיים מצוה כן מבואר במו"ק (יח:), ועי' ברבינו אברהם בן הרמב"ם (ברכת אברהם סי' מד) שביאר בשו"ת הרמב"ם שבקידושין יש תחילת המצוה דנישואין, ועד"ז עי' ברמב"ן (כתובות ז:).

לז. דז"ל העיטור (בתחילת שער ברכת חתנים) "מתוך שלמדנו רבותינו שאין חתן זוכה לאשתו אלא ע"י (ג' דרכים) [ד' דברים] וברכת חתנים אחת מהן, הוצרכנו ללמד ברכת חתנים" וכו'. [ולפי הגי' "ג' דרכים" ביאר בפ"י שער החדש דהיינו קידושין, חופה, וברכת חתנים]. ובח"י ר' ראובן (כתובות סי' ח) ביאר כן בדעת כמה ראשונים שהברכת נישואין היא הנישואין לענין היתר ביאה. ובס' ברכת חתנים (סי' כג) הביא שכן ביאר הגר"א גורביץ שליט"א.

לח. עי' ר"ן שיטה להר"ן תורא"ש רשב"א ריטב"א ושיטמ"ק, ועי' בדבריהם אם עיקר הברכה היא על שניהם, או על החתן [כהלש' ברכת 'חתנים'], או על הכלה [כהא דאמרו 'כלה בלא ברכה'] (וכן עי' בעיטור שער ברכת חתנים).

לט. ואפש"ל שהרמב"ם אזיל לשיטתו כפי שיבואר להלן דהברכה אינה קשורה לשמחה. אמנם האחרונים כ' טעמים אחרים למה אין לחתן לברך - משום יוהרא (עי' מרדכי כתובות סי' קלא), או כדי שלא לבייש את מי שאינו יודע לברך (נוב"י).

מ. עי' באגר"מ (אהע"ז ח"א סי' פז) שהאריך בדיון זה לענין חרש וחרשת ובד' הנוב"י, ולמעשה נקט שיש לברך [משא"כ ברכת אירוסין אין לברך].

מא. עי' בס' הנישואין כהלכתם (פ"י דין כז) מקורות לזה.

להא דבעינן ברכת חתנים בעשרה, ובטעם הדין מצינו ב' דרכים, א' שהוא מדין ברוב עם הדרת מלך (כ"כ התוריד, וכן נקט השעה"צ^{מי} ריט, ז, ובביאור"ל תרעא, ז), או בנו"א שאין דרך כבוד להזכיר הברכה לכבוד הנאספים ובנין ירושלים בפחות מ' (כ"כ הערוה"ש). ב' שהוא מדין שאין דבר שבקדושה פחות מ' (כ"כ השיטמ"ק בשם הגאונים, וכן נקט הגרי"ז^{מה} הו"ד בס' מעתיקי השמועה ח"ב עמ' יא).

ויל"ד עפ"ז בכמה נפק"מ: מה הדין כשהתחילו ב' האם יכולים לגמור

אלא מחוייב לשמוח ולאכול ולשתות עם אשתו. וביאר הגרי"ז (בסנסניל, וזה תלוי בביאור"ד הגמ' וכדנת' בהערה^ב) דנחלקו בזה הראשונים, דלרשב"א דין הברכה ודין ימי המשתה תליין זב"ז, דאיך אפשר שמשכים למלאכתו וחבילתו על כתיפו ומברכין לו ברכת חתנים, אך שי' הרמב"ם (פ"ב מברכות ה"ט ופ"י מאישות ה"ב) שהן ב' דינים נפרדים, ושפיר יתכן שהחתן ישכים למלאכתו ולא יהיה לו דין שמחה ומ"מ יהיה לו דין ברכה לחוד^ג.

בעשרה - הנה בגמ' (ז:) מייתי ב' ילפותות

מב. דהנה בגמ' מקשי' דר"ה אמר שבחור שנושא אלמנה חייב ז' ימים בברכה, ובברייתא תניא ששמח עם האלמנה ג' ימים. ויש בגמ' ב' לשונות, לל"ק - באלמן יום א' לברכה וג' לשמחה, לל"ב- בחור ז' לברכה וג' לשמחה. וביאר הרשב"א שהל"ק חולקת דבחור שנושא אלמנה חייב בשמחה ואסור במלאכה ז' ימים כשם שחייב בברכה, וקיי"ל כל"ק משום דכן נראים הדברים דאיך אפשר שמשכים למלאכתו וחבילתו על כתיפו ומברכין לו ברכת חתנים. אמנם הרמב"ם למד שאין מחלו' בין הלשונות, אלא לכו"ע אלמן שנושא אלמנה מברכין יום א' וחייב בשמחה ואסור במלאכה ג' ימים, ובחור שנושא אלמנה מברכין לו ז' ימים וחייב בשמחה ואסור במלאכה ג' ימים, והיינו דדין הברכה ודין השמחה לא תליין זב"ז [ולפי הרשב"א לכא' בזה גופא פליגי ב' הלשונות בגמ'].

מג. וביאר הגרי"ז דהרמב"ם אזיל לשיטתו במש"כ (פ"י מאישות ה"ג) שאם נשא נשים רבות ביום א' מברך ברכת חתנים לכולם כאחת, אבל לשמחה צריך לשמוח עם כל אחת ואחת שמחה הראויה לה, ומבואר ג"כ דדין הברכה והשמחה לא תליין אהדדי.

מד. השעה"צ מוכיח מברכת חתנים שהחתנים מן המנין לברכת הגומל שבעל הנס מן המנין. אך הגרי"ז דחה דדוקא הכא שהוא משום דבעינן דבר שבקדושה סגי ב' כולל החתן, משא"כ כשמשבח י"ל שצריך לפרסם הנס בפני י' אחרים.

מה. הגרי"ז מוכיח ממה שרק בברכת הגומל אי' בברכות (נד:) שצריך להודות בפני זקנים, ואילו לענין ברכת חתנים מפורש בגמ' בכתובות שאין ענין בזקנים. אלא דצ"ב מאי שנא ברכה זו משאר ברכות שאינם בגדר דבר שבקדושה. ואולי י"ל דזה גופא מאי דילפי' מהדרשות דמייתי בגמ'. וכן מבואר במאירי (ברכות מז) ובאשכול (פ"ה מהל' תפילה) דמקור הדין דאין דבר שבקדושה פחות מ' נלמד מהקרא דמייתי בגמ' הכא ב"מקהלות ברכו אלוקים ה' ממקור ישראל" [ובפ"י נחל אשכול כבר העיר שבגמ' במגילה (כג:) ילפי' מפס' אחר ד"ונקדשתי בתוך בני ישראל"] [ויש שרצו לחדש לפי"ז דבזה גופא פליגי בגמ' מהיכן ללמוד - דנחלקו מה הגדר בהך דינא, ושכן יש לדייק ממש"כ הריטב"א שהחילוק בין הילפותות הוא מ"ט אין קטן מצטרף, האם כשם דבעי' י' בכל דבר שבקדושה או מלימוד מיוחד שכ' בבועז אנשים]. וכמהלך זה שהוא מדין דבר שבקדושה משמע ג"כ במ"מ ובכס"מ (פ"י מאישות ה"ה), דהרמב"ם כ' שמברכים בעשרה גדולים ובני חורין, ופירשו דאחי' לאפוקי עבד וקטן כמו שכ' בהל' תפילה (פ"ד ה"ד) וה"ה לכל דבר שצריך י' שאין מצטרפין. ומדמדמו הדינים אהדדי משמע דהוי גדר א' דדבר שבקדושה.

והנה תוס' כ' דאין סברא לחלק בין עשרה לענין שום מילתא, אך הביאו מהירושלמי דדייק מדכתיב "מקהלת" חסר דא"צ כ'. ויש שביארו דאי הוי מדין דבר שבקדושה אין סברא להצריך יותר מ', משא"כ אי הוי משום ברוב עם שפיר י"ל דצריך יותר מ' [וכשם דבהגומל כ' תוס' בברכות (נד:) דבעי' י' ועוד תרי רבנן].

רא"ש ור"ן). אמנם ברמב"ם (פ"ב מברכות ה"י) מבואר דאי"ז תליא בשמחה אלא שמי שכבר שמע הברכות יצא יד"ח וא"צ לחזור ולברך, ולכן צריך פנים חדשות שיש עליהם חיוב לברך את החתן והכלה שיצליחו. ועוד² מבואר ברמב"ם דחיוב הברכות חל על המשתתפים כחלק מברכת המזון [כשם שמוסיפים בשבת ויו"ט תוספות בתוך ברהמ"ז], אלא שעיקר הברכה זה ברכת אשר ברא והשאר זה תוספת שמוסיפים כשיש פ"ח.

נפק"מ: א. אם צריך דוקא ב' אנשים או סגי באדם א'³. **ב.** האם צריך דוקא

בפחות מי' מ', ישן מ', חדש מ', מנודה מ', ט' הנראים כ"י. אם י' מעכב בדיעבד⁴.

פנים חדשות - הנה מבואר בגמ' דמה שמברכים כל ז' היינו דוקא בשיש פנים חדשות אך אם אין פנים חדשות מברך רק שהשמחה במעונו ואשר ברא, ונחלקו הראשונים ביסוד דין זה, ונפק"מ לכו"כ נידונים: רוב הראשונים כ' דע"י הפנים חדשות יש תוספת שמחה שלא היה קודם וזה מחייב ברכה, ולפי"ז מה שמברכים בסעודה היינו רק משום שאז יש שמחה, אך הברכה באה מצד עצמה. ובאמת יש ראשונים שסוברים שא"צ כלל סעודה (עי'

מו. בדבר שבקדושה כה"ג גומרים גם בפחות מ', והערוה"ש (סב, יג) והפ"ת (סב, יד) כ' בשם הזכור לאברהם דה"ה לענין ברכת חתנים.

מז. דעי' במשנ"ב (נה, לג) דישן מצטרף למנין י', אך לא למקרא מגילה דבעינן פרסומי ניסא.

מח. דמצטרף למנין (נה, ח) ולא למגילה (משנ"ב תרפט, ה).

מט. דהפמ"ג (נה, יא בא"א) נקט שאינו מצטרף למנין אך מצטרף למגילה משום פרסומי ניסא.

נ. כן אמר הגרי"ז נפק"מ לפי המ"ד בברכות (מז: דט' הנראים כ' נחשבים כ' לענין דבר שבקדושה, אם לענין שצריך לשבח ולפרסם בפני י' צריך שיהיה דוקא י', וברוקח (בפ"י על מגילת רות רפ"ד) כ' דמהני כה"ג בברכת חתנים.

נא. עי' נוב"י (אהע"ז קמא סי' נו) שכ' דאפי' שהו' בב"ש (סב, ד) שבמקום שאין י' אין לעשות נישואין, מ"מ אם כבר בירך בלא י' אי"ז מעכב, והביא ראייה מהא דא"י בירושלמי במגילה על כל הדברים דתנן התם שצריך י' מדין דבר שבקדושה שאם יצאו מקצתן גומר, ואיך יגמור זה לבטלה אם בדיעבד ל"מ, אלא ע"כ שהוא רק דין לכתחילה משום כבוד קדושת ה', ולכן בהתחיל ב"י סגי להתחיל בהיתר ע"ש, והעירו על דבריו מהבעה"מ (מגילה ה.) שנקט דהא דתנן התם שצריך י' הוא לעיכובא. ועכ"פ מדמיון הנוב"י להתם נראה שלמד שזה מדין דבר שבקדושה.

ולענין ברכת הגומל עי' בשו"ע (ריט, ג) שהביא מחלו' ראשונים אם י' הוי לעיכובא, ולכא' לשעה"צ שדימה ברכת הגומל לברכת חתנים תליא בהא.

נב. דהרמב"ם לא הזכיר כלל בהל' אישות שמברכים ברכת חתנים כל ז' [אלא רק שמברכים כן בשעת הנישואין] אלא הביא זאת בהל' ברכות - בדין ברכת המזון בתוך דיני ההוספות שמוסיפין מעין המאורע [רצה, יעלה ויבוא, ברכת אבלים ועל הניסים], ועוד מבואר בלש' הרמב"ם שעיקר הדין שמוסיפין ברכה היינו ברכת אשר ברא, ורק כשיש בנ"א שלא שמעו הברכה מוסיפים כל הז' ברכות, והוכיח מזה הגרי"ז שהרמב"ם לא פ"י כשאר הראשונים שהברכות הם משום שמחה, דלפי"ז הרי הגדר הוא להיפך, דהיכא שיש שמחה מברכין כל הז' ברכות, אלא דהיכא שאין פ"ח ואין כ"כ שמחה א"א לברך אלא רק ברכת אשר ברא.

נג. רוה"פ כ' דסגי בא', והיינו משום דמוסיף שמחה. אמנם בשו"ת ר"א בן הרמב"ם (סי' פו) כ' בשם הרמב"ם דבעי' ב' כהלשון 'פנים חדשות', ויל"ב בזה כן דאזיל לשיטתו שזה חלק מברהמ"ז, והר"ז כהא דאשכחן לענין דין זימון שעיקרו בב' [ואע"פ שצריך ג' מ"מ השלישי סגי שיאכל ירק והעיקר הוא ב'], וה"נ לתוספת הברכה בעי' ב'.

אנשים שמוסיפים שמחה ושמסיפים עבורם בסעודה, או אפי' כל אדם^ג. ג. מי ששמע הברכות בחופה אך לא השתתף בסעודה האם נחשב פ"ח^ד. ד. האם שבת ויו"ט מהני במקום פ"ח^ה. ה. האם קטן ואשה מהני לפ"ח^ו. ו. האם גוי שמוסיף שמחה מהני לפ"ח^ז. ז. האם סגי שהפ"ח ישתתפו בסעודה או"ד צריכים גם לשמוע הברכות^ט. ח. מי

שהיה בסעודה אך לא שמע הברכות האם יכול אח"כ להיחשב פ"ח^ט. ט. האם צריך שהפ"ח יאכלו בסעודה או סגי שישתתפו אף בלא שיאכלו^י. י. האם יש להקפיד שלא להפסיק בין ברהמ"ז לז' ברכות^{יב}. יא. האם יברך ברהמ"ז וז' ברכות על כוס א' או על ב' כוסות^{יג}. יב. האם אפשר לברך הז' ברכות באמצע הסעודה^{יד}. יג. בנמשכה הסעודה

נד. עי' בלשונות הראשונים שכתבו בכמה סגנונות שצריך שיתוסף שמחה ע"י הפ"ח, ויש שהוסיפו שמוסיפים עבורם הסעודה (עי' ב"ח ועוד), וכן נקטו הערוה"ש והגרי"ז שלפ"ז בעינן אנשים חשובים או משפחה וידידים המרבים בשמחה, אך לשי' הרמב"ם א"צ כלל שיוסיפו בשמחה.

נה. הכס"מ דייק מהרמב"ם דכל שהיה בחופה ושמע הברכות אינו נחשב פ"ח, והביא שהרמ"ך כ' דכל שלא אכל עמהם נחשב לפ"ח אפי' אם היה בחופה ושמע הברכות. וכ"כ הרא"ש, ולכאורה זהו רק לשיטתם, דלשי' הרמב"ם צריך שיהיה דוקא מי שלא שמע הברכות, משא"כ לשא"ר העיקר שיהיה תוספת שמחה וזה נקבע לפי מי שהיה בסעודה ולא בברכות.

נו. כ"כ תוס' ע"פ המדרש שהקב"ה אמר פנים חדשות באו לכאן, ומרבים לכבוד השבת בשמחה ובסעודה, וביאר הג"ר אשר אריאלי שליט"א בכוננתם דאיצטריך לתרוויהו, דבעצם הוספת השמחה לחוד לא סגי, אלא צריך קודם שיהיה לזה שם של פנים חדשות שנותנות לשמחה שם של התחדשות, ועפ"ז יל"ב המחלו' שהביא המאירי אם גם יו"ט נחשב פ"ח (וע"ע להלן מש"כ ע"פ סברא זו). אך הרמב"ם לא הזכיר דין זה לשיטתו שאי"ז קשור לשמחה.

נז. הקה"י (סי' ו) דן מה הדין בקטן ותלה זאת בפלו' הראשונים, דאי משום שמחה יתכן שגם קטן יוסיף שמחה, משא"כ לרמב"ם צריך שיהיה גברא בר חיובא. ובאמת מצינו בריטב"א שכ' שאשה ל"מ מב' סבורות, א' דאין מרבין שמחה בשבילה, ב' דכל דלא מצטרפת ל' ל"מ לפ"ח, ואפשר דב' המהלכים הם לפי ב' השיטות בראשונים אי תליא בשמחה או בחיוב ברכה. [אמנם י"ל באופ"א דאף לשי' הראשונים דתליא בשמחה לא יהני קטן כיון שאין לו שם של פנים חדשות].

נח. י"ל שזה תלוי בנידון של קטן, אמנם כאן י"ל דגרע טפי דל"ל כלל שם של פנים חדשות, וא"כ לא אכפ"ל כלל בזה שמוסיף שמחה.

נט. לרמב"ם ודאי צריכים לשמוע הברכות (וכ"פ בשו"ת האלף לך שלמה סי' קז), ולפי שא"ר סגי שיוסיפו שמחה בסעודה וא"צ שיהיו ברכות (וכ"פ האגר"מ).

ס. לרמב"ם יוכל להיות משא"כ לשא"ר.

סא. מנהג בריסק ע"פ המדרייק ברמב"ם שזה חלק מסדר ברכהמ"ז דצריך שיאכל בסעודה ויברך ברהמ"ז, וכן מבואר באבודרהם (שער ט). והנצי"ב בשאלות (טז, ג) כ' דא"צ דאי"ז חלק מברהמ"ז ע"ש.

סב. לרמב"ם יש להקפיד שהרי זה הוספה על ברהמ"ז, משא"כ לתוס' שזה ברכה עצמית מחמת השמחה אין קפידא [אלא רק מצד אחר שאין משיחין על כוס של ברכה].

ויותר מזה הביא בס' בית שרגא (פסחים סי' מג) שהגרי"ז עצמו נהג לברך תיכף לאחר הברכה רביעית לפני הרחמן, אך ברכת האורח היה אומר לפני הז' ברכות ע"פ המבואר ברמב"ם שהיא כהמשך לברכה רביעית.

סג. הנה תוס' (פסחים קב:) כ' שמביאים ב' כוסות, א' לברהמ"ז וא' שאומר עליו ו' ברכות ואח"כ מברך על הכוס של ברהמ"ז בפ"ג, והטעם משום שאין עושין מצוות חבילות חבילות, והו' בטור (סי' סב) וכ' שכ"ה מנהג אשכנז וצרפת (וכ"פ הרמ"א), אך כ' שבספרד אין נוהגין כן אלא אומרים הכל על כוס א' (וכ"פ השו"ע). ויל"ב דתליא במחלו' זו, דתוס' ס"ל שהמחייב של הברכה היינו מחמת השמחה, א"כ אי"ז חלק מברהמ"ז ולכן יש בזה משום אין עושין מצוות חבילות, משא"כ לרמב"ם שזה חלק מברהמ"ז א"כ הכל היו חדא מצוה ושפיר אומר על כוס א', וכ"מ מהרמב"ם שלא הזכיר שלא צריך ב' כוסות.

אמנם לכו"ע כתובת אלמנה היא מדרבנן, ובטעם התקנה ביארו תוס' (שם לט:): דהיינו משום חניא [ועוד הוכיחו תוס' דאף היכא דהך טעמא לא שייך מ"מ יש לה כתובה דלא פלוג רבנן], ומיהו לכתחילה לא היו מתקנים משום חניא, אלא רק מתוך שהוצרכו לתקן בגרושה משום שלא תהא קלה בעיניו להוציאה תקנו גם לאלמנה.

וכתבו תוס' שגם למ"ד דכתובה דאורייתא היינו דוקא בכתולה, אך בבעולה זה מתקנ"ח. ויש שביארו דיש חילוק מהותי בין חיוב כתובת בתולה שענינו לשלם על הבתולים^{סז}, לבין כתובת בעולה דאין שייך טעם זה אלא זה תקנ"ח נפרדת^{סט}.

ותוס' נתקשו דמשמע בגמ' שלאנוסה לעולם אין כתובה ואפי' כשאנסה שלא כדרכה, והרי בכה"ג היא עדיין בתולה ולמה אין לה כתובה מדאורייתא. ובתורא"ש תי' דהכתובה יצאה בכסף קנסה^ט. ובמשך חכמה (משפטים) יישב דאין כתובה אלא לנושא מדעתו ולא באונס שכפוהו לישאנה.

בליל ח' האם יברכו^{סה}. יד. מי שסעד בסעודת הז' ברכות האם מותר לו לעזוב באמצע או"ד נתחייב בז' ברכות^{סו}.

כתובה (י. לט:)

מקור וטעם - מב' בגמ' בכתובות (י.) דלחכמים כתובת אשה היא מדרבנן [כדי שלא תהא קלה בעיניו להוציאה (שם יא. לט: נד. וביבמות פט.)], ולרשב"ג כתובה דאורייתא דכתיב "כסף ישקול כמוהר הבתולות" [דדרשי' שמוהר הבתולות היינו כתובה יהיה בשקלי כסף כמפתח]. ומב' שם בגמ' ג' נפק"מ מפלוגתא זו, א. האם בעל שטוען פ"פ מצאתי נאמן להפסידה כתובתה משום דיש חזקה שאין אדם טורח בסעודה ומפסידה, או דכיון דהוי חיוב דאורייתא אינו יכול להפסידה אלא בראיה ברורה ע"י עדות. ב. האם גובה מזיבורית^{סז}. ג. כשנושא אשה בקפוטקיא וגירשה בא"י האם צריך ליתן לה ממעות קפוטקיא שהם גדולות או סגי במעות א"י.

סד. לרמב"ם ודאי א"א, ולשא"ר [לסוברים שמברכים רק בסעודה] לכאו' אפשר, ועי' בזה להגרצ"פ פרנק זצ"ל בהדרת קודש (סי' כ' ובהערה שם), ובמנח"ש (סי' ג הערה 7).

סה. אם הברכה זה דין עצמי מחמת השמחה, א"כ לכאו' לא יברכו דעתה אינו זמן של שמחה אך אם זה חלק מברהמ"ז הר"ז כמו שאם אכל בשבת ונמשכה סעודתו למוצ"ש דאומר רצה בברהמ"ז (וכן עי' בשבט הלוי ח"א סי' לט ובס' ישמח לב סי' שיח).

סו. בנידון זה נתחבטו פוסקי זמנינו (לוקט בס' ברכת חתנים סי' לט), ובקה"י (סי' ו) נקט דתליא בפל' הראשונים, דלתוס' כיון שהוא מרבה בשמחה א"כ נתחייב בז' ברכות, משא"כ לרמב"ם רק הפ"ח מתחייבים ולא שאר המסובים ושפיר יכול לעזוב.

סז. בגמ' מב' דלחכמים שחיוב כתובה דרבנן גובה רק מזיבורית. אך לא נתפרש לרשב"ג דכתובה מה"ת מהיכן גובה. ומתוס' מב' דמעיקר הדין צריכה לגבות מעידית אלא שתיקנו חכמים שתגבה מבינונית כדי שלא יפרשו מהן בני אדם. ובתוס' בגיטין (מח:): כ' באופ"א שתיקנו כן כדי שלא תתקוטט עם בעלה כדי להתגרש ולגבות עידית. וע"ע ברשב"א (בכתובות ובגיטין).

סח. עי' לש' רש"י (י. ד"ה כמוהר הבתולות) הר"י מיגש (נו: ובתשו' סי' פה) (וע"ע ברמב"ם מורה נבוכים ח"ג פמ"ט), וכן בבית יעקב (אהע"ז סז, יא) ורעק"א (במערכה פ' המדיר). [ייל"ע בזה אם גדר זה שייך רק לרשב"ג דכתובה דאורייתא וכדדרשי' מ"כמוהר הבתולות" - דמשמע דזה תשלום על הבתולים, או דגם למ"ד כתובה דרבנן מטעמא שלא תהא קלה בעיניו להוציאה, מ"מ י"ל דגדר התקנ"ח הוא שישלם על הבתולים]. **סט.** וכן מבואר ברעק"א (פ"ב אות טז) שאשה התובעת כתובת בתולה והבעל מודה בכתובת בעולה הר"ז כטענו בחיטים והודה לו בשעורים, והיינו דזה גדר אחר של חיוב תשלומין.

זכאות ובעלות האב בבניו ובבנותיו (יא. מו:)

בגוי - הנה הרמב"ם (פ"ט מעבדים ה"ב) כ' דגוי מוכר בניו ובנותיו שנאמר "מהם תקנו וממשפחתם אשר עמכם אשר הולידו בארצכם". ומקורו בתו"כ (בהר ו, ד). ובזכר יצחק (סי' ב וכן ע"ש בסי' א) ביאר דגוי הוא בעלים על בנו והוי כעבדו מקנת כספו^ע, ומה שישראל אינו מוכר את בנו אי"ז משום גריעותא דהאב, אלא משום שהבן הוא ישראל ובישראל ליכא עבדות^ע. ועי' בס' מקור ברוך (ח"ב סי' מ) שהאריך בענין זה, וביאר דקנין זה הוא דין התורה שנתנה לו זכות וקנין ולא גרע מכיבוש מלחמה, ועד"ז

הראשונים נחלקו היאך לפסוק פלו' רשב"ג ורבנן הנ"ל: שי' ר"ת ור"י (בתוס' י.) דקיי"ל כרשב"ג דכתובה דאורייתא (וכ"כ הרא"ם בשי' רש"י שמות כב, טו), אך הרא"ש (סי' יט) הביא מהר"ח וכל הגאונים שהסכימו דקיי"ל כרבנן דכתובה דרבנן וכ"פ הרמב"ם (פי' מאישות הי"ז)^ע. ושי' הרמב"ן (קי:): דאף לרשב"ג אין הכוונה דכתובה הוי מדאורייתא ממש מהילפותא ד"כסף ישקול כמוהר הבתולות", דזה אסמכתא בעלמא^ע, אלא הוא מהל"מ כשאר תורה שבע"פ, ומההל"מ אין סך קצוב לכתובה אלא כל מה שהסכימו ביניהם שפיר דמי, ורבנן תיקנו הסך הקצוב דמאתים זוז לבתולה ומנה לאלמנה^ע.

ע. ומבארים בזה דיסוד חיוב קנס של אונס ומפתה הוא מגדר חיוב כתובה (ע"ש בפנ"י), והביאור בזה עפמשנת"ל דגדר חיוב כתובה הוא תשלום על הבתולים.

עא. הראשונים דנו במה שנהגו לכתוב 'דחזי ליכי מדאורייתא' אם הוא משום דקיי"ל כרשב"ג, או דבאמת זה טעות משום דקיי"ל כחכמים, או שגם לחכמים כותבים כן משום שגובה ממונות צורי ולא ממטבע מדינה, וע"ע ב"י (סי' סו).

עב. וכ"כ תוס' בסוטה (כז.) דאפי' לרשב"ג דאמר כתובת אשה דאורייתא, לאו דוקא דאורייתא, אלא אית ליה 'סמך' דאורייתא, כדאמר' התם בפ"ק (כתובות י.) מכאן 'סמכו חכמים' לכתובת אשה מה"ת.

עג. כד' הרמב"ן שמה"ת אין סך קצוב אלא זה רק מתקנת' - כ"כ עוד ראשונים (עי' רשב"א רא"ה ריטב"א ר"ן ורבינו קרקש), אך הריטב"א הביא בשם הר"י שמה"ת צריך ליתן מאתים זוז צורי.

עד. הזכר יצחק מיישב עפ"ז שיטת רש"י ביבמות (מח.) דפי' שגר הבא להתגייר אין לו למול בנו הגדול בע"כ, דגבי בנים כתיב "המול לו כל זכר" ולא כתיב בהו כל איש כמו גבי עבד. ותמהו תוס' דהך קרא מוקמינן (שם עא.) למילת זכריו שמעכבתו מלאכול בפסח וזה לא שייך אלא בבנים שנולדו בקדושה, משא"כ מילת בניו שלא נולדו בקדושה אינה מעכבתו מלאכול בפסח. ות"י הזכ"י דהך קנין שיש לאב בגיותו אינו נפקע בגירותו, דאי"ז תליא בקורבה אלא בדין הממון והוי כממונו שנשאר שלו, וממילא הוי כעבדו ומקנת כספו שמעכבו מלאכול בפסח (וע"ש עוד מה שביאר עפ"ז ד' הירושלמי ביבמות ב, ו). ועי' בס' מקור ברוך שדן בדבריו ולהביא ראיות שכשנתגייר האב או הבן פקע זכות זו, וכן דן דגדר זכותו בבנו אי"ז כעבד אלא רק זכות למעשי דיו. אך חזר בו דברמב"ם לא משמע כן, ושכן העיר לו הג"ר ליב רובין זצ"ל אבד"ק ווילקומיר. וכן ביאר עפ"ז דברי רש"י בכתובות (יא.) בסוגיא דגר קטן מטבילין אותו ע"ד ב"ד, ופירש"י דאירי בשאין לו אב אלא רק אם, והביאור בזה להנ"ל דלאב יש קנין הגוף בבניו ויכול לכוּפם להתגייר אפי' בלא דין זכין ודעת ב"ד, משא"כ לאם אין זכות בבניה (ועי' להלן) ולכן צריך להגיע לזכין ודעת ב"ד וצ"ב לפי"ז הדין דבהגדילו יכולים למחות ואכמ"ל, (ועי' מש"כ בלאסוקי שמעתתא עמ"ס כתובות שם).]

וראיתי בקו' ישא מדברותיך (להג"ר ישראל אדלשטיין שליט"א, וירא) שדן במה שאברהם הקדיש את יצחק (כמו שאומרים בסליחות) והרי אין אדם מקדיש דבר שאינו שלו, ואי נימא שהיה לאבות דין כב"נ א"ש שהיה בעלים על יצחק, אך זה תלוי אם זה שייך גם בגדלותו וכלדקמן, וע"ש.

עה. צ"ב דרק להמכר לעבד גמור שגופו קנוי כעבד כנעני לא שייך בישראל, אך יכול להמכר לעבד עברי ולמה לא יהיה כח למכרו לע"ע כשם שיכול למכור בתו לאמה עבריה.

במקור ברוך כ' שהוא רק כשהם קטנים ואינם בני דעת שאינם עומדים ברשות עצמם. ובמשך חכמה נראה שלמד שזה רק בזמן שזנם ומפרנסם. אמנם בחי' הרי"ם כתב דיכול למכרם אפי' כשהגדילו.

ואם האב נתגייר ובניו לא נתגיירו, נקט הזכ"י דלא פקע הזכות בבניו, ואע"ג דגר שנתגייר כקטן שנולד דמי ואין בניו מתייחסים אחריו, כל זה רק לענין יחס, אך לענין הזכות לא פקע כמו שממונו לא פוקע מבעלותו, וכ"כ המשך חכמה בשם חתנו (בזרע אברהם עמ' נא, ובתחיל"ד נסתפק בזה המש"ח).

בישראל - תנן (כתובות מו: והרישא מובאת גם בקידושין ג: וע"ש) האב זכאי בבתו בקידושה בכסף בשטר ובביאה, וזכאי במציאתה ובמעשי ידיה ובהפרת נדרה ומקבל את גיטה, וע"ש בגמ' דילפינן לכולהו מקראי.

והאחרונים דנים אם גדר הזכות של האב בבתו הוא מגדר שיש לו 'בעלות' עליה [וצ"ב מהו גדר הבעלות, האם זה בעלות ממש על גופה [כמשנת"ל מהזכ"י לענין גויע"ט], או"ד⁵ זה חידוש התורה שיהא

ביאר האבהא"ז (פ"ח מעבדים הי"ט) דלא גרע משבאי דאי' בגיטין (לז: לח.) שיש לגוי קנין בהם [ועפ"ז כ' (שם סוף ה"כ) דבסתמא אין לו זכות בבנו אלא רק כשמחזיקו לשם קנינו]. ובמשך חכמה (בא יב, מד) ביאר דהוא מצד שהוא זן ומפרנס אותם ואע"פ שאינו מחוייב בכך, מ"מ נהוג לעשות כן. ולכאור' יש מקום לדון שהאב יהיה בעלים על בניו מדין קנין יצירה⁶.

אמנם בקרן אורה (יבמות מו. ד"ה ודברי) למד שאין לאב הגוי שום זכייה ולכן כל זמן שהבן לא נתרצה במכירתו אין עליו קנין הגוף ע"ש, ובחי' הרי"ם (יו"ד רסז, יז) כ' דאין לגוי בבנו קנין הגוף אלא רק למעשה ידיו.

ולענין דין האם נסתפק המנח"ח (ריש מ' שמז) האם יכולה ג"כ למכור את בנה, ובאגר"מ (יו"ד ח"א סי' קסב) כתב דאע"פ שאין לו ראייה לזה, מ"מ מסתבר דה"ה האם. אמנם המקור ברוך ועוד נקטו דהוא דין רק באב ולא באם⁷ [וצ"בע"ח].

ועד מתי יכול למכור, כ' המנח"ח דהרמב"ם לא חילק בין קטנים או אפי' גדולים, ונראה שכל שכבושים תחת יד אביהם יכול למכרם. ובזכ"י כ' שהוא רק בקטנותו, וכן

עו. שו"ר שכן ביאר הגרי"מ דרוק שליט"א (כתובות יא.).

עז. כן רגילים לבאר בדעת רש"י בכתובות (יא.) בסוגיית גר קטן, וכפי שהו' לעיל בהערה מהמקור ברוך בשם הג"ר לייב מווילקומיר זצ"ל, וכן ביאר מורה"י שליט"א בשם ר' אהרן קוטלר זצ"ל (אמנם עי' באבי עזרי פיי"ג מאיסוב"ב ה"ז אות ב.).

עח. ויל"ד ע"פ הטעמים שנת"ל, דאם הוא משום ענין של שליטה אפ"ל שרק האב נחשב שולט ולא האם, שהרי האשה עצמה נמצאת תחת שליטת הבעל [והוא ימשול בך"], וכן אם משום שהוא זן י"ל כן, אך אם הוא משום קנין יצירה צ"ב דהא גם האם שותפה ביצירה.

עט. הנה מדברי הזכר יצחק (בסי' א וב) מבואר שלמד דגם בישראל שייך בעלות על הבנים כמו בגוי, אלא כל החילוק ביניהם הוא רק לענין מכירה, שגוי יכול למכור את בניו וישראל לא. וע"ש שהוכיח שיש לגוי בעלות על בנו ממש"כ הרמב"ם דיכול למכרם, ואי' בכתובות גבי אב המוכר את בתו דהשתא זבוני מזבן לה מעשי ידיה מיבעיא, דכל שאינו שלו אינו יכול למכור לאחר. ולפי"ז לכאור' מה שהאב מוכר את בתו לאמה זה ג"כ מאותו דין שמוכר מה שיש לו, ומבואר שלאב יש זכות בבתו כאמה עבריה, וודאי שלאדון

לו בה זכויות לענין דברים מסויימים^{פא}, או"ד^{פב} אין לו שום בעלות או זכות בה, אלא

יש קנין ממוני באמה (וכן עי' בתוס' כתובות שם ד"ה ואימא בתי' הא').
והזכר יצחק כתב (סי' א ד"ה ולזה) עפ"ז שאב חייב למול את בנו כעבדו וכן לפדות את בנו כמו בפטר חמור בשביל שהוא שלו, וע"ש מה שביאר עפ"ז.

והנה הרמב"ם (פ"ב מנערה המאורסה הי"ז) כ' וז"ל אני אומר שזה שנאמר בתורה "אל תחלל את בתך להזנותה", שלא יאמר אדם הואיל ולא חייבה תורה מפתה ואונס אלא שיתן ממון לאב הריני שוכר בתי הבתולה לזה לבוא עליה בכל ממון שארצה, או אניח זה לבוא עליה בחינם שיש לאדם למחול וליתן ממון לכל מי שירצה, לכך נאמר וכו' עכ"ל, ומבוי' לכאוי' מד' הרמב"ם שבעצם יש לאב כח בעלותו למסור בתו לביאה כי היא ממון, אלא שהתורה אסרתו למסרה לביאת זנות, אך למסרה לקידושין גמורים יש לו כח מדין בעלים.

עוד יש להביא את לש' הרמב"ם (רפ"ו מתשובה) שכ' בזה"ל - יש חטא שהדין נותן שנפרעין ממנו על חטאו בעוה"ז בגופו או בממונו או בבניו הקטנים, "שבניו של אדם הקטנים שאין בהם דעת ולא הגיעו לכלל מצוות כקנינו הן". ושו"ר בס' הליקוטם שהבני בנימין העיר על הרמב"ם מערכין (כח). והרמב"ם (פ"ו מערכין הכ"א) דלא משמע כן, והיינו דאי' התם שאין אדם מקדיש דבר שאינו שלו ובכלל זה בנו ובתו ונעי' בפמ"ג (א"א רכה, א) שחידש שאינם נענשים על עוון אמם].

ויש שרצו לחדש ולפרש שמה שהורגים הטף בעיר הנידחת זה מדין שללה (עי' בס' עבודת המלך על הרמב"ם פ"ד מע"ז ה"ו).

אלא דאי נימא דזהו טעם וגדר כל הזכויות השנויות במשנה בכתובות, צ"ב מ"ט בעינן ילפותא מיוחדת לכל זכות וזכות, הא כיון דידעינן שהוא בעלים ממילא ידעינן דה"ה לכל העניינים, ונאמנם יתכן שיש דינים דבעינן ילפו' מיוחדת, כגון בהפטר נדרים דלא סגי בבעלות כדי להפטר כדמוכח ממתני' דנזיר (סא). לגבי עבד כנעני ודו"ק, אך אכתי ק' על שאר הזכויות], ונראה מזה שיש גזה"כ מיוחדת לכל דין.

עוד צ"ע דלפי"ז מ"ט יש לאב זכויות רק בבתו ולא בבנו, והרי לפי הזכר יצחק הוא בעלים ג"כ על בנו.
עוד יל"ע דלפי"ז [שגם לישראל יש בעלות על בניו] האם יש בעלות על עובר, ועי' בסוגיא בב"ק (מט). וברא"ש (ה, ה) ורמב"ם (פ"ד מחובל ומזיק ה"ב) והשגת הראב"ד. ועפ"ז דינים הפוסקים בדין בעלות על זרע בהפריה שלא כדרך הטבע (ועי' בס' אסיא ח"ג עמ' 275 שהרחיבו בענין זה, ובמה שהובא משם הג"ר אביגדור נבנצאל שליט"א) ואכמ"ל.

פ. לכאוי' יש לתלות צדדים אלו במה דמצינו שנחלקו האם אב יכול לכוף את בתו לעשות לו מעש"י כמו אמה או לא. דהנה הגמ' לומדת שמעש"י לאב מ"וכי ימכור איש את בתו לאמה" מה אמה מעש"י לרבה אף בת מעש"י לאביה, וכ' הרמב"ן (כתובות מג.) וכן הבית יעקב (מז). הפנ"י (מו: וצ"ע מדבריו דלהלן) והמקנה (קידושין ג:). שאביה יכול לכופה לעשות מעש"י שהרי היא הוקשה לאמה, אך המהרי"ט (קידושין טז., וכ"כ שם הפנ"י וצ"ע ממש"כ בכתובות) והקובה"ע (לח, ז) נקטו שאינו יכול לכופה, דההיקש הוא רק לדין אמה ולא לדין פועל שיש באמה [וביאר הקובה"ע דטעמא דפועל משום שע"מ כן נשכר, אבל בבת ליכא להך טעמא].
ואפ"ל דנחלקו אם יש לאב בעלות ממש על בתו ולכן יכול לכופה, או שרק כלפי מה שחידשה תורה יש לו זכות ותו לא מדי.

עוד יל"ד דתליא בנידון הפוסקים האם האב זכאי גם במתנה שנתנו לבת נעי' חלק"מ (אהע"ז ר"ס לז) שנסתפק בזה, והב"ש נקט שיש לו זכות, אך הקצוה"ח (ער,א וכן הביא בקעו, משו"ת הרשב"א ח"ג סי' קמג וכ"כ באבנ"מ לז,א) נקט שאין לו. ואפ"ל שזה תלוי אם יש לו בעלות עליה, או שלכל נידון ונידון צריך גזה"כ מיוחדת לגלות שיש לו ע"ז זכות.

פא. עי' בהערה הקודמת, וכדז זה משמע ג"כ מלש' הריטב"א (המובא בהערה הבאה).

פב. והנה רש"י פ"י דמה שהאב זכאי בשטר וביאה היינו שיכול למסרה לקידושין, דהיינו שיש לו כח להחיל בה את הקידושין אפי' בעל כרחו. אך הירושלמי (כתובות ד, ו הו' בתוס' ובריטב"א קידושין שם) מפרש שהזכות בביאה היינו בכסף שנותנים לו על הביאה, וביארו מפרשי הירושלמי דה"נ בשטר זכאי בשטר לצור ע"פ צלוותו, ומבארים בזה דלרש"י חידשה תורה הכח לקדשה אך אי"ז מדין בעלות, ולירושלמי זה מדין בעלות [ויל' דההכרח של הירושלמי הוא מהלש' 'זכאי' ולכן נתקשה 'תינח בכסף ושטר האב זכאי, בביאה

האנ"ס יש בירור המציאות משא"כ עדים
אינם מבררים את המעשה אלא רק כלפי
ההנהגה הדינית (כמש"כ הרמב"ם בהל'
יסוה"ת ז, ז וח, ב). אמנם כמה אחרונים כ'
דל"מ אנן סהדי נגד עדים^{פד}. ולכאן צ"ל דיש
כמה דרגות של אנן סהדי, דיש דהוי בדרגת

זה גזה"כ שחידשה תורה שיהא לו כח וזכות
בדברים מסויימים.

אנן סהדי (טז: כג.)

הנה מצינו בכמה דוכתי דאנן סהדי גובר על
עדים^{פג}, ולכאן הביאור בזה דע"י

תיפטר" וכו').

ועפ"ז המשך הגמ' יתבאר לשיטתם [דהריטב"א מפרש כהירושלמי] דמקשי' ואימא לדידה – דכסף הקידושין
יהיה שלה, ומשני השתא אביה מקבל קידושיה דכתיב "את בתי נתתי לאיש הזה" ואיהי שקלה כספא, דפירש"י
וז"ל "בתמיה, אפשר שעל חנינם זיכהו הכתוב בקבלת קידושיה", אך הריטב"א פ' וז"ל "כיון דזיכתה לו
תורה שרשאי לקדשה בע"כ ושלא מדעתה איהו חשיב מקנה ובעל דבר וכממונו היא חשובה בענין זה, וכיון
שאיהו הוי מקנה לא סגי דלא להוי כסף ידידה, דאי איהי שקלה כסף איהי חשיבא בעל דבר ואין האב אלא
כשליח, וא"כ היאך אפשר לו לקדשה בע"כ". ומבואר להדיא מדברי הריטב"א שגדר כח האב לקדשה הוא
מדין בעלים לענין זה, אך רש"י שלא פ' כן אלא רק שזה סברא שהתורה זיכתה לו גם את הזכות בכסף
מלבד הזכות לקדשה, משמע דעיקר כחו לקדשה הוא לא מדין בעלים אלא מגזיה"כ.

והנה האחרונים חקרו אם האב זוכה את כסף הקידושין ישירות מהבעל או שזה דרך הבת [והיינו ב'סיבת'
הזוכה (- עי' בשיעורי הגרש"ר קידושין אות מט)]. ונראה לכאן דאם הוא גדר של בעלות ה"ז ישירות, אך
אם זה גזיה"כ י"ל דגדר הדין הוא כעין דין שליחות שהאב בה מכוחה.

ויעיין בריטב"א (קידושין ד:) שתלה נידון זה בפלו' ריו"ח ור"ל (שם מג:). אם לנערה המאורסה יש גם יד
עצמית לקבל קידושיה או שרק אביה יכול לקבל הקידושין, וכ' דסוגיין אולא כריו"ח דרק האב מקבל ולה
אין יד כלל לקדש עצמה.

ובכל סוגיא זו האריכו הרבה ראשי הישיבות ובבי מידרשא וכתבתי רק מקצת מהדברים ויל"ע עוד (וראה
עוד ב'לאסוקי שמעתתא' קידושין שם, ובשיעורי הגרש"ר אות מט ואילך, ס' קונטרסי שיעורים להגרי"ז
גוסטמאן שיעור ה', קובץ ישורון ח"ח שיעור מהגר"ש היימן, מנחת אשר סי' י, ועוד בספרי ראשי הישיבות
זצ"ל ושלטי"א).

פג. אי' בכתובות (טז:) וב"ב (צב:) דאי כל הנשאת בתולה יש לה קול א"כ היכא דליכא קול הנך סהדי שקרי
נינהו. וביאר הריטב"א דאע"ג דקיי"ל דעדים עדיפי מקלא, מ"מ האי חזקה אלימא מסהדותא, דהא כו"ע
סהדי דאם איתא דהוה קלא הו"ל למילתא, וכן הוכיח הקוב"ש (כתובות אות סב).

עוד אי' בכתובות (כג.) ב' אומרים נתגרשה וב' אומרים לא ראינוה שנתגרשה הר"ז לא תנשא ואם נשאת לא
תצא ומיירי דדיירי בחצר א', ס"ד דאם איתא דאיגרשא קלא אית לה למילתא, קמ"ל דעבידי אינשי דמגרשי
בצינעא, ומהס"ד מבואר דהיה גובר על עדים [והגמ' לא חזרה בו מעיקר הדבר]. והקוב"ש (שם) תמה ע"ז
מסברא היאך אפשר להכחיש עדים ע"י אנ"ס, אמנם כ' דכבר מצינו כן מהגמ' מכתובות וב"ב (הנ"ל). ועי'
ברמ"א (אהע"ז קנד, ד) דמבואר דקיי"ל כן להלכה דאם אמרו שהיו כולם במעמד א' ושנים אומרים לא
ראינו הוי הכחשה דכולי האי לא עבדי בצנעא.

[וציינו (בס' מראה מקומות ועניינים' עמ' שפד- שפח) לעור כמה סוגיות דחזינן הכי: כתובות כב: ובתורי"ד,
סוטה ו. ובתורא"ש, מכות ה. ובריטב"א ושי' הגרש"ר אות רלד, בכורות כח:, רשב"א ב"מ ה., תורפ"ב ב"מ
יג: בדעת רש"י. שו"ת המב"ט סו"ס שלא, בית מאיר אהע"ז יז, כז, צפנת פענח הל' יסוה"ת, ויל"ע בכל
זה. עוד יל"ד בהא דאי' בגיטין (פא:). דלכ"ה אמרי' דהן הן עדי יחוד הן עדי ביאה, ופירשי' דכיון שראו
שנתיחדו אין עדות של ביאה גדולה מזה, דודאי אנן סהדי דכיון דגייסי אהרדי לא פרשו זמ"ז].

פד. הגרש"ש (ב"ב סי' יז) כ' דזה תמוה דתיהני חזקת אנ"ס נגד עדים, ולא שמענו זה בשום דוכתי שיהי אנ"ס
נגד עדים אם לא כענין בא הרוג ברגליו, או כגון דאמרין כל הנשאת בתולה יש לה קול או לא משגיגין
על העדים וחשבינן להו למשקרים ודאי, אבל שיהיה שקול אנ"ס כעדים ממש בשוה לא נמצא בשום מקום.

ראיה כעין בא הרוג ברגליו דאין נידון כלל^פ, ויש דרגה פחותה מזה, ויל"ע.

העדות, דלעולם חוזר ומגיד [וע"ש משה"ק ע"ז].

כיון שהגיד שוב אינו חוזר ומגיד (יה:)

הנה אי' בכמה דוכתי בש"ס (כתובות יח: ב"ב קסח. סנהדרין מד: ומכות ג.) הדין דבעדות כיון שהגיד שוב אינו חוזר ומגיד.

הראשונים (בכתובות שם) כ' כמה ביאורים במקור^{פי} וטעם דין זה:

א. רש"י פי': דגבי עדות חדא הגדה כתיבא "אם לא יגיד" וגו' (וכן פי' בסנהדרין שם).

ב. בשיטמ"ק מובא בשם ר"י בעל התוס' דנפק"ל מדיוקא דקרא, מדכתיב "אם לא יגיד" ולא כתיב אם לא 'הגיד', ש"מ דאתא לאשמועינן דכיון שלא הגיד בתחילה בענין שבא לומר עכשיו שוב אינו חוזר ומגיד.

ג. הריטב"א הביא פי' נוסף דאת"ל דיכול לחזור ולהגיד לא תמצא קרבן בשבועת

הגדר - הקוב"ע (עת, ב) חוקר אם מה שאינו חוזר ומגיד היינו הפסול והחסרון שיש בהגדה השניה, או"ד היינו מחמת כחה של ההגדה הראשונה.

ונפק"מ אם הך דינא שייך בע"א נאמן באיסורין דגם הפסולים נאמנים, והאם מהני מיגו בשעה שחוזר ומגיד, והאם הך דינא שייך גם בנאמנויות שאינן מפרשת עדות.

והאחרונים נחלקו מה היה הדין לולא הך הלכתא דאינו חוזר ומגיד, האם היה עוקר עדותו הראשונה לגמרי (מהר"ם שיף כתובות שם וקוב"ע שם אות ג בכוונת הריטב"א) [והיינו דמהני חזרה מהעדות (עי' וכן

וכן (בקוב"ש ב"ב אות תקפ) כ' בפשיטות דמהני עדים נגד אנ"ס ומשוי"ה מהני עדים נגד משה ואהרן. וכן עי' במהר"ל (באר הגולה באר השישי אות ז) אהא דאמר' שאם יודעים ע"פ החשבון שהעדים שקרו הר"ז מהני לאכחושי סהדי, דהיינו דוקא משום שאין שום צד בעולם שהעידו אמת, אך אם אפשר בשום צד אין להכחיש את העדים.

פ. והנה תוס' ביבמות (פח). באמת הך מ"ט בא הרוג ברגליו מהני נגד עדים שאמרו שמת, והא תרי כמאה, ותירצו דכיון שהוא דבר הנראה וידוע לא הוה אמר רק שלא תצא. ועי' בש"ך (חו"מ מו, סו) שהבין בכוונתם דבדבר העשוי להתגלות לכל העולם לא אמרין תרי כמאה, והביא כן מהמהרי"ק (שורש קצא) שכ' ומה שכתבת תרי כמאה גם זה הבל, דכי לא אתא בתורת עדות אלא גילוי מילתא בעלמא סברא הוא להאמין יותר המרובים מהמועטים דהלך אחר רוב דעות, ע"ש.

אמנם האחרונים (עי' נוב"י אהע"ז קמא סי' סה, וחת"ס כתובות כב.) דייקו מלש' תוס' דבאמת מעיקר הדין הוי תרי כמאה, אלא רק מדרבנן תצא [משום לזות שפתיים או משום אפרושי מאיסורא ע"ש]. וכן מבואר בתוס' בכתובות (כג. במש"ק על רש"י, והש"ך למד שזה סותר לתוס' ביבמות ע"ש) דב' עדים נגד כל העולם הוי כתו"ת ואינם מוכחים, וכ"כ הבה"ג (הל' עדות).

פז. בס' יד המלך (פ"ג מהל' עדות) נתקשה למה איצטריך מקור להך דינא דאינו חוזר ומגיד, והא תיפו"ל דמשוי נפשיה רשע דהעיד בתחילה עדות שקר. ותי' דאיצטריך להיכא שאומרים אנוסים היינו מחמת ממוק, ודע"ז י"ל כגון שטוענים שהיו קטנים או שטעו.

(פנ"י שם). ובאופ"א פי' הראשונים דטעם היתירה היינו משום דיש חזקה ששבויה מנוולא נפשה לגבי שבאי (רמב"ן ריטב"א ור"ן בקידושין יב: וי"ג כן בגוף הגמ' שם ובכתובות כג.) ובמל"מ (רפי"ח מאיסור"ב) ביאר דחכמים מודים בעיקר הדבר לר' דוסא דבסתמא אין מזלזלין בהם כ"כ ול"ח שבאו עליה, אלא דס"ל שאסורה מדרבנן שאמרו שיש בה ספק^{פח}.

ובדרברי הרמב"ם (פי"ח מאיסור"ב הי"ז) מבואר דאיסור שבויה הוא מחמת דאיכא ספיקא דאורייתא שמא נבעלה, והרמב"ם לשיטתו דספיד"א אסור רק מדרבנן ולא מה"ת. וכ' הנוב"י (ח"א אהע"ז סי' סו) דלכאו' לפי הרמב"ם לא היתה תקנ"ח מיוחדת לאיסור שבויה, אמנם כ' דע"כ צ"ל גם לרמב"ם שהיה תקנ"ח להחשיבה כודאי בעולה^{פט}, דמשו"ה אין לשבויה קנס אפי' אם תפסה (כדמשמע בכתובות לו:).

ועו"כ הנוב"י (שם וכן עי' באבהע"ז ח"ב סי' כט) דלפי המבואר ברמב"ם נמצא לשיטת הראשונים שחולקים וסוברים דספיד"א אסור מה"ת א"כ אף איסור שבויה הוי מה"ת, וכ"כ השעה"מ (פי"ח

בברכ"ש סי' כד, חי' הגרנ"ט וחי' הגר"ש היימן סי' ז), או"ד היה כדין תרי ותרי (בית יעקב שם ותומים כללי מיגו אות נא).

שבויה (כו.)

המקור והטעם – תנן בכתובות (כו.) עיר שכבושה כרכום כל כהנות שנמצאו בתוכה פסולות, ואם יש להן עדים אפילו עבד אפי' שפחה הרי אלו נאמנין ואין נאמן אדם ע"י עצמו. אמנם ר' דוסא חולק שאינה נפסלת לכהונה, דמפני שמיעך לה בין דדיה פסלה מן הכהונה (עדויות ג, ו וכתובות לו:), וקיי"ל כחכמים.

שי' רוב הראשונים^{פז} שאיסור זה הוא מתקנת חכמים והיינו שעשו מעלה ביוחסין. ובטעמא דאינה אסורה מה"ת משום דרוב נכרים פרוצין בעריות ופוסלים אותה, פי' הראשונים דמוקמינן לה אחזקתה שהיא כשרה (עי' תורא"ש כתובות לו: תוס' ר"י הזקן קידושין יב: ותורי"ד ב"ב קלה.). והוסיפו האחרונים דאע"ג דרוב עדיף מחזקה, מ"מ הכא הברי מסייע לחזקה (פנ"י ורעק"א כתובות לו:), ועוד שרוב פרוצין אינו רוב גמור, ועוד דהוא רוב התלוי במעשה

פז. תוס' בכתובות (לו:) וקידושין (יב:) ושאר ראשונים.

פח. וכע"ז יש לדייק מלש' רש"י (כתובות כג.) שפי' "בשבויה הקילו – דחששא בעלמא הוא דאיכא שמא נבעלה לעובד כוכבים ונפסלה לכהונה", ומשמע דל"ה ספק גמור אלא חשש שחששו מדרבנן.

פט. כ"ה לשון התוס' (כתובות לו:), וכן משמע מהסוגיא (שם יג: דר' יהושע אומר שלשבויה חשיב שיש עדים שנבעלה, ופירש"י דכיון דנשבת לבין העובדי כוכבים והם פרוצים בעריות כולנו עדים שנבעלה, ומזה היה משמע דנחשב ודאי מצד עצם המציאות [ודלא כמש"כ השעה"מ דלהלן שזהו רק גדר התקנה]. אמנם ק' דרש"י לכאו' סותר את דבריו (שם כג.) הו' בהערה (לעיל) שכ' דהוי חששא בעלמא, וכבר הק' כן הפנ"י וע"ש. ולכן י"ל דרש"י (בדי"ג) לא נתכוון דמחמת המציאות הוי ודאי, אלא רק אחרי התקנ"ח. ויל"ע.

והנה הרעק"א הק' במתני' (שם כז:) דמבואר של"מ טענת ברי בשבויה ותצא, מהמב' בגמ' (שם כב:) לענין תו"ת דמהני ברי, והאחרונים תירצו (חת"ס, שע"י ש"ו ספ"ח. חי' הגרנ"ט כתובות סי' לו חזו"א נט, מא) ע"פ היסוד הנ"ל דבשבויה הוי איסור ודאי ולכן ל"מ טענת ברי דליכא ספק כלל, משא"כ בתו"ת דהוי ספק ברי. ומהרעק"א שהק' משמע שלא הבין כן אלא למד דגם איסור שבויה הוא בגדר ספק. וע"ע בחי' הגרנ"ט (שם) שתי' באופ"א על ק' הרעק"א דדוקא לענין כהונה ל"מ טענת ברי מדין "וקדשתו" (ע"פ יבמות פח:), ולפי"ז אכתי י"ל דשבויה הוי בגדר ספק.

מאיסור"ב הכ"ד) לדייק מלש' רש"י בב"ק (קיד:): דאיסור שבוייה הוא מה"ת (וע"ע במל"מ שם).

הגדר- האחרונים חולקים בגדר התקנ"ח^צ שאסרו בשבוייה, האם אסרו זאת בתורת ספק או בתורת ודאי שעשאוה כבעולה לכל דבריהם, ונפק"מ אם בספק שבוייה או ספק כהן יהיה מותר מדין ספק ספיקא או שאסורה דהוי כחד ספיקא^{צא}. ובמשנת רבי אהרן (כתובות כא, ו) חילק דהיכא שיש עדים שנשבתה אסורה בתורת ודאי, אך כשאין עדים שנשבתה אסורה רק בתורת ספק [ועפ"ז ביאר הא דמהני בה הפה שאסר].

אונס ומפתה (כט.)

קנס בנשים שאינן ראויות לקיימן - בכתובות (ר"פ אלו נערות) פליגי תנאי אם לנשים

שאינן ראויות לקיימן יש קנס, לתנא דמתני' יש קנס דילפינן לרבות חייבי לאוין וחייבי כריתות, אך לשמעון התימני יש קנס רק לאשה שיש בה הויה, ולר"ש בן מנסיא יש קנס רק לאשה הראויה לקיימה ע"ש, וטעמייהו משום דכתיב "ולו תהיה לאשה". ודן הקוב"ש (אות נד) האם ה"לו תהיה לאשה" זה גדר של "לפוטא" ומיעוט דבעינן דוקא אשה הראויה לו או שיש לה הויה^{צב}, או"ד זהו גדר הדין שחיוב הקנס תליא במצוה לכונסה ואם אינו מקיים את מצות "ולו תהיה לאשה" לא שייך החיוב קנס^{צג}.

נתינים (כט.)

תנן ביבמות (עח:): נתינין אסורין ואיסורן איסור עולם. ובגמ' אמר רב חנא בר אדא נתינים דוד גזר עליהם ע"ש. והראשונים (שם עט. וכתובות כט.) נחלקו במקור וגדר איסור הנתינים:

צ. כל החקירה היא רק להך גיסא שנת"ל שמלבד עצם הספק היה תקנ"ח לאסור [אך לפי פשוט דברי הרמב"ם הוי מדין ספיד"א שאסור מדרבנן].

צא. הנה השעה"מ (פי"ט מאיסור"ב הכ"ג) הביא משו"ת מהרשד"ם (אהע"ז סי' רלה) שכ' עפ"ד הריב"ש (סי' צד) שבזה"ז אין להחמיר בשבוייה משום דהכהנים אינם מיוחסים ואינם אלא ספק כהנים, ואיסור שבוייה הוא רק ספק והוי ס"ס. וכן הביא ממוהר"י הלוי (סי' לג) דספק שבוייה שנשאת לכהן לא תצא דאיכא ס"ס, וכדבריהם כן מבואר בתו"י (עה"ג כתובות כג.) דמצרפים מספק קול של עדי שבוייה לספק אם נטמאת. אך השעה"מ חלק על דבריהם וביאר דאחרי שרבנן אסרו שבוייה הר"ז אסור בגדר ודאי ולא בגדר ספק ולכן אינו מצרף לס"ס. [נודימה זאת למש"כ האיסור והיתר (כלל מז ס"א) לענין גבינות עכו"ם דאע"ג שהגזירה היא מחמת ספק איסור, מ"מ אחר הגזירה הוי בגדר איסור ודאין]. וע"ש שהביא לזה ראיה מקידושין (סו.).

צב. היונת אלם (סי' א) כ' דלשמעון התימני דממעט אשה שיש בה הויה אבל חייבי לאוין יש להן קנס, והרי ליכא מצות "ולו תהיה לאשה" בחייבי לאוין כדתנן התם (לט.) ולא מצינו דשמעון התימני פליג ע"ז, וא"כ ע"כ דעכ"פ לשמעון התימני זה גדר של מיעוט דהפס' לא קאי אחייבי כריתות, ואי"ז משום דאינו יכול לקיים המצוה. אמנם המל"מ (פ"א מנערה בתולה ה"ה) כ' דמהכס"מ (שם) ומהר"א ששון נראה שהבינו דלשמעון התימני איה"נ אם אנס חייבי לאוין מותר לישאנה, והמל"מ כ' ע"ז - ולבבי לא כן יחשוב, דאם איתא להאי מילתא לא אישתמיט בשום דוכתא לאשמועינן חידוש גדול כזה, אלא ודאי לכו"ע אינו נושאה ונחלקו רק לענין קנס האם באשה שאינה ראויה לו יש קנס או לא. ולכאור' בהא גופא פליגי, דהמל"מ נקט שזה מיעוט, אך הכס"מ ומהר"א ששון למדו שזהו הדין דבמקום שאינו יכול לקיים המצוה ליכא קנס. ועי' בתוס' (כט: סוד"ה וחד) דמשמע שזה גדר של מיעוט.

צג. וכ"ה בלש' התורי"ד והריטב"א ע"ש.

א. ש"י רש"י (ע"פ פשטות הגמ' הנ"ל) דרוד גזר עליהם איסור דרבנן^{צד} לבא בקהל (וכ"כ הרשב"א ביבמות בד' הרמב"ם פ"ב מאיסור"ב הכ"ב). ובגדר האיסור נקטו תוס' ביבמות שהוא איסור 'חתנות' ולא בתורת עבדות כלל. אמנם בכתובות (וכן בהמשך דבריהם ביבמות) ביארו דהאיסור לבא בקהל הוא משום 'עבדות', ומה שאין איסור דאורייתא של "לא יהיה קדש" היינו משום שדוד לא גזר עליהם עבדות ממש^{צה}.

ה. המאירי (בכתובות) ג"כ הלך כדרך הראב"ד, אלא שכ' דרך בדור שני יהני להשלים הגירות, אך בדור ראשון לא יהני להשלים הגירות.

ממזר (כט:)

תוס' (יבמות מד: וכתובות כט:): העמידו מחלו' תנאי האם ממזרות תליא במה שלא תופסים קידושין [לר"ש התימני ור"ע], או דלאו הא בהא תליא, אלא אף אם אין תפיסת קידושין מ"מ לא הוי ממזר אלא רק מחייבי מיתות ב"ד [לר' יהושע].

הקובה"ע (סי' לה סק"א) חוקר לפי הדעה דהממזרות תלויה בתפיסת קידושין, האם מניעת הקידושין היא הסיבה הגורמת לממזרות, או"ד אי"ז אלא סימן

ב. ש"י ר"ת דאיסור הנתינים לבוא בקהל הוא מה"ת מלאו ד"לא תחתן במ" [כמ"ש רבא ביבמות (עו). דהך לאו נאמר בגירותן^{צו}], ודוד הוסיף לגזור עליהם עבדות כדי שלא יטמעו בישראל.

ג. ש"י הרמב"ן והרשב"א (ביבמות)^{צז} דרך בדור הראשון של הגרים שנתגירו שייך הלאו דלא תחתן, אך בדור שני כבר לא שייך הך לאו שהרי נולדו בקדושה, וע"ז איצטריך לגזירת דוד.

ד. ש"י הראב"ד (הובא ברמב"ן שם) דגירותן היתה כעין גירי אריות ולכן לא הועילה

צד. וביארו תוס' דהיינו כל"ק דרבא ביבמות (עו:): דהקרא ד"לא תחתן במ" קאי אגיותן, אך בגירות ליכא איסור מה"ת אלא מדרבנן.

אמנם הפנ"י תמה מב' מקומות שמבואר ברש"י (סנהדרין נא. ד"ה כותי ומכות יג. ד"ה נתינה) שפסול נתינה הוא מדאורייתא משום "לא תחתן במ". וע"ש שביאר בב' אנפי בד' רש"י, א' שבדרך אישות איסור מדאורייתא ובדרך זנות אסור מדרבנן, ב' ע"ד ש"י הרמב"ן דלהלן ע"ש.

צה. ברמב"ן וברשב"א (ביבמות בדעת ר"ת) ביארו דליכא בגר קנין הגוף וע"כ דהוא קנין רק למעש"י, והאיסור דלא יהיה קדש שייך רק בקנין הגוף. והתורא"ש (ביבמות) ביאר באופ"א דהוא משום שאין להם דין עבדים המיוחדים לאדוניהם שיהיה בהם לאו דלא יהיה קדש.

צו. והרמב"ן והרשב"א וכן הבעה"מ (יבמות עח:): כ' בדעת רש"י שיש בזה מחלו' הסוגיות, וכן ע"י במ"מ (פ"ב מאיסור"ב הכ"ב) ובכס"מ (שם ה"א) במה שביארו בדעת הרמב"ם.

צז. וכ"כ השיטמ"ק בכתובות בשם תלמיד הרא"ה, וכ' השיטמ"ק (ד"ה וכן) דאפשר שגם רש"י סובר כן, וכ"כ הפנ"י כדה"ב בהערה לעיל.

צח. והוא חידוש גדול דשייך מושג של גירות לחצאין, ועיקר הדברים העלה גם השיטמ"ק (כתובות כט.). לבאר בדעת רש"י לענין כותית ע"ש. ועי' בזכר יצחק (סי' ל) שהביא דמצינו כה"ג בכריתות (ח: לפי ג' השיטמ"ק) לענין גירות בלא הרצאת דמים. ויל"ב ע"פ לש' הרמב"ם (פ"ב מאיסור"ב הי"ז) דמשמע שדין ההיתר של גר לבוא בקהל אינו בתולדה מהגירות, אלא הוא חלק מעיקר הגירות דמהני לענין ההיתר לבא בקהל.

על ב"ד ליטול את הממון, אך החינוך כ' דזה איסור על כל אדם ואפי' על נשים [וגם בדעת הרמב"ם כ' המנח"ח דאורחא דמילתא נקט שע"פ הרוב בידם הוא הדבר הזה], והגריפ"פ תמה על הרמב"ן והרשב"ץ הנ"ל שנקטו דזה משום שוחד דלפי"ז האיסור הוא רק על הב"ד, ובסוגיא (בכתובות שם וכן בב"ק פג:): לא משמע כן ע"ש.

ויל"ד אם זה דוקא בחיוב מיתה שנפסק ע"פ דיני ישראל או גם בערכאות של גוים [ועי' בחינוך שנראה מדבריו שיש בזה מחלוקת (וע"ע ס' חשוקי חמד סנהדרין מה: ובכורות כו:)].

ממונא מאיסורא [או איסורא מממונא] לא ילפינן (מ: מו:)

אי' בכמה דוכתי בש"ס (כתובות מ: מו: קידושין ג: וע"ע ב"מ יא. ברש"י ד"ה ומר) דממונא מאיסורא לא ילפינן, וכמו"כ אי' (ברכות יט: וב"מ כ:) דאיסורא ממנונא לא ילפינן.

רש"י (ברכות שם) פ"י הטעם דלא ילפי' איסורא ממנונא [לענין הדין דנדחה מפני כבוד הבריות] משום דממונא קל מאיסורא, אך תוס' (שבועות ל:): פ"י דהיינו משום דממונא אתיהיב למחילה^{קא}.

הנוב"י (אהעז"ק סי' לו, ובצל"ח ברכות שם) כ' בשם הנמו"י דכל מה שאין לומדים איסורא מממונא היינו דוקא בממון שאין מוציאין אותו ממוחזק [כגון השבת אבידה], אך לענין להוציא ממון

דהיכא דלא תפסי קידושין מפני שהיא ערוה ה"נ הולד ממזר מפני שהיא ערוה, ואותה הסיבה בעצמה שגורמת דלא תפסי קידושין גורמת ג"כ שיהא הולד ממזר^{צט}.

לא תקחו כופר לנפש רוצח (לו:)

מכאן למדו (כתובות לו:): שלא ליטול ממון תחת חיוב מיתת הרוצח.

הרמב"ם בסה"מ (לאוין רצו) החינוך (מ' תיב) הסמ"ג (לאוין קסא) והרס"ג (ל"ת פד) מנו זאת במנין הלאוין והיינו שלמדו שזה איסור. אמנם הבה"ג השמיט זאת ממנין המצוות, וביאר הגריפ"פ (על הרס"ג שם) דס"ל דאי"ז איסור. אלא שהתורה אומרת שאינו נפטר בממון מחיובו (ודייק כן גם מרש"י בפר' מסעי ובכתובות ומלש' הספרי ע"ש).

שורש המצוה כ' החינוך (שם) שאם הורשו אדוני הארץ ליקח כופר מיד הרוצח, נמצא שכל הגדול מחבירו ועשיר ממנו יהרגנו אם יחרה אפו עליו ויתן כפרו, ונמצא חרב איש באחיו והישוב בטל.

והרמב"ם (פ"א מרוצח ה"ד) ביאר שאין נפשו של זה הנהרג קנין גואל הדם, אלא קנין הקב"ה [ובמו"נ (ח"ג פמ"א) כ' שאין בכל חטאת האדם יותר גדול מזה].

והרמב"ן (מסעי לה, לג) והרשב"ץ (זוהר הרקיע לאוין סי' נו) כ' דהוא איסור שלא לקחת שוחד.

והנה בלשון הרמב"ם מבואר שהאיסור הוא

צט. ע"ש שביאר דבזה גופא פליגי אמוראי ביבמות (מה:): בעכו"ם ועבר הבא על בת ישראל אם הולד ממזר או כשר ע"ש, ובמה שדן להוכיח מתמורה (ה:): דהוי סיבה ובמה שדחה.

ק. ועי' קה"ס (א, ה) שדן במקור דין חזקת מרא קמא, ובתחיל"ד צידד שזה נלמד מחזקה קמייתא דאיסורין, אך במסקנת דבריו כ' דממונא מאיסורא לא ילפינן ע"ש.

קא. תוס' גרסו כן בגוף ד' הגמ', ובכת"ס (או"ח סי' לז) ביאר בשם אביו החת"ס (או"ח סי' פב) וכן בארעא

ממוחזק הרי ממון חמור מאיסורין, דהא קיי"ל שאין הולכים בממון אחר הרוב להוציא ממוחזק ובאיסורין אזלינן. אמנם הפנ"י (ברכות שם) פי' דבעלמא ילפינן איסורא מממונא (כדמוכח מב"מ כז:) [ורק שם לא ילפינן ע"ש].

תוס' בכתובות (מו:) כ' דאיסורא דאית ביה ממונא מאיסורא דלית ביה ממונא נמי לא ילפינן.

כ' האחרונים דהיכא דאיכא טעמא דמסתבר ילפינן איסורא מממונא או להיפך.

וראה בשד"ח (כללים מערכת הא' אות רכא, ובמערכת המ' אות לה-לו) שהאריך טובא בענין זה, וכן בס' בית אהרן (מגיד, ח"ט עמ' קפד-רב) בכל מה שליקט וציין בזה.

מזונות (מו:)

דאורייתא או דרבנן - מבואר בגמ' (כתובות מו:) דפליגי תנאי אם חיוב מזונות הבעל לאשתו הוא מדאורייתא [דכתיב "שארה" לת"ק, או "עונתה" לרבי אלעזר^ק] (וכ"פ הרמב"ם רפ"ב מאישות והטור אהע"ז סי' ט, וכ"כ החינוך מ' מו), או מתקנה דרבנן תחת מעשי ידיה (וכן נקטו הרא"ש פי"ג סי' ו, והרמב"ן שמות כא, ט, וע"ע מש"כ בכתובות ע. וגיטין לה., וכן פסקו התוס' ע: וע"ע בשיטמ"ק מח: דכן היא הכרעת רוב הפוסקים, וכן עיקר עי' הפלאה נח:, אמנם בדרישה אהע"ז סי' ט. וחור"מ צו, מא כ' שרוה"פ סוברים ס"ל דמזונות מה"ת).

ובכמה אחרונים ביארו דאמנם עיקר דין

הסמ"ע (חור"מ צו, נז) כ' דמה"ת חייב לזונה רק כשיש לו, אך מדרבנן תיקנו שחייב אף לטרוח ולהשיג המזונות.

האבהא"ז (פי"ב מאישות ובפ"א ממלו"ל ה"ח) כ' שמה"ת חייב לזונה רק לאותו יום, אך אינו חייב להניחה מהיום למחר [ולכן יכול לילך למדה"י ולומר לה צאי מעש"י במזונותיך, וא"צ לדאוג שמא לא יספיקו מעשי ידיה], ומדרבנן תיקנו שצריך לדאוג לה גם למזונות המחר.

עוד כ' האחרונים (עי' בית יעקב ופני שלמה ע:) דגוף המזונות הוא מה"ת אך השיעבוד נכסים למזונות הוא מדרבנן. ובבני אהובה (פי"ב מאישות ה"ב) הוסיף לבאר בזה דמה"ת גדר החיוב הוא חיוב המונח אקרקפתא דגברא לזונה כמו שחייב בעונה, ורבנן הגדירו שזה יהיה חיוב ממוני, ולכן שייך בזה שיעבוד. אמנם הקוב"ש (כתובות אות רכ) ביאר בד' הר"ן (נדרים לח.) דחיוב מזונות הוא רק חיוב לזונה בפועל כשצריכה ואי"ז חיוב ממוני.

והנה בגמ' (שם נח:) אי' א"ר הונא יכולה אשה שתאמר לבעלה איני ניזונת ואיני עושה, קסבר כי תיקנו רבנן מזוני עיקר ומעשי ידיה משום איבה. ובפשטות נראה דהך דינא שייך רק למ"ד מזונות דרבנן, אך

דרבנן (מערכת הא' אות טו) דילפי' כן גם בתי' הגמ' דלפנינו. קב. ובדעת ראב"י הוכיחו תוס' (מת. ד"ה רבי) דג"כ ס"ל דהוי דאו', אך המ"מ (רפ"ב מאישות) לומד דלשיטתו

למ"ד מזונות דאורייתא לא תקינו שום דבר כנגד המזונות, וממילא אינה יכולה לומר איני ניזונת ואיני עושה, וכ"כ היש"ש (פ"ד סי' טו). אמנם הרמב"ם (שם) פסק דמזונות דאורייתא ואעפ"כ פסק דיכולה לומר א"נ וא"ע (עי' פ"ב מאישות ה"ד). אמנם מבואר ברשב"א (נח:) ובמאירי (מז:): שרבנן תיקנו שמעשי ידיה יהיה לבעל לטובתה שהבעל יתן לה המזונות בלא איבה, ולכן יכולה לומר שאינה רוצה בתקנ"ח ואלמוה רבנן לתקנתן דמעש"י שכל שאין האשה עושה אפקעינהו למזונותיה ממנה ומדין הפקר נגעו בה.

מד' הרא"ש (שם) עולה הנפק"מ במוחלת כתובה, דאם מזונות דאורייתא מפסידה המזונות (וכ"כ הרמב"ם פ"ב הי"ח) דהר"ז בכלל חיוב הכתובה, אך אם מזונות הם מתקנה דרבנן כנגד מעשי ידיה ואי"ז מכלל תנאי הכתובה, א"כ אינה מפסידה המזונות.

ועוד נפק"מ בעני שאינו יכול לספק צרכי אשתו, דהרמב"ם פסק (פ"ב מאישות הי"א) שכופין אותו להוציא, וביאר החת"ס (אהע"ז סי' קלא) דהרמב"ם אזיל לשיטתו דמזונות דאורייתא, ולכן כשאינו יכול לקיים חיובו כופין אותו לגרש, משא"כ אם מזונות דרבנן אין כופין אותו לגרש בכה"ג.

הכתיבה בכתובה - הב"י (חומ"מ סי' צז) הק' דאף לסוברים שמזונות דרבנן, הרי כיון שזה כתוב בכתובה א"כ הוי חיוב דאורייתא מצד הקנין שנעשה בשטר. ותי' דהשיעבוד שחל ע"י הקנין הוא רק על מזונות דלשעבר שכבר נתחייב בהם הבעל, ולא על מזונות דלהבא שעדיין לא חל עליו השיעבוד. אך הכנה"ג תמה דמתחילה נשתעבד הבעל למזונות של כל חייה.

בגידו"ת (ש"א ח"א ס"ד) כ' לחלק דהקנין שעל שטר הכתובה חל רק על

עיקר הכתובה דהיינו מנה ומאתים, ולא על שאר חיובי הכתובה שנכתבו רק לשופרא דשטרא. ובבני אהובה (פ"ב מאישות ה"ב) כ' דהואיל וכתבת השטר נעשה ע"י תקנ"ח לא אלים כח השטר יותר מן השיעבוד שחל על הבעל מחמת תקנתם. והישועות יעקב (עב, א) כ' דכיון דאין שיעור למזונותיה לא שייך להתחייב על כך בקנין (ועי' רמב"ם וראב"ד פ"א ממכירה הט"ז שנחלקו בזה). אמנם כמה אחרונים כ' דאיה"נ כאשר כתב בכתובה 'ואנא אפלה ואזון יתיכ"י לכו"ע חייב במזונות מה"ת מכח הקנין שבשטר (עי' פנ"י וחי' מהרי"א אסאד כתובות דף ע', וע"ע בשו"ת רעק"א ח"א סי' נא, חת"ס אהע"ז סי' קנ ועונג יו"ט אהע"ז סי' קנא).

גדר החיוב - הנה תוס' (מז: ופג.) כ' דאם אמר איני ניזונת ואיני עושה יכולה לחזור בה אח"כ ולעשות מעש"י ותהא ניזונת. וביאר הריטב"א (נח:): דהיינו משום שכל יום ויום חיוב המזונות הוא חיוב נפרד, ואי"ז חיוב א' שחל מתחילה לכל חייה, וכ"כ הקוב"ש (אות שא) והוסיף לבאר בזה עפמשנת"ל בשמו דחיוב מזונות אינו חיוב ממון אלא חיוב לזונה ממש בשעה שצריכה לאכול, והצורך לאכול ביום אחר עדיין אינו בעולם.

אמנם הר"ן (נח:): הביא שהרא"ה חולק על תוס' וס"ל שכיון שהאשה אמרה א"נ וא"ע מתבטלת התקנה ושוב אינה יכולה לומר הריני ניזונת ועושה, דהיינו בדין שיהא בידה לשנות הדבר בכל פעם כמו שתרצה (והובאה המחלו' ברמ"א סט, ד). ויל"ד אם חולק על עיקר הגדר שנת' בד' תוס' וכנ"ל, או דהעקירה היא לא על החיוב אלא על עיקר התקנה.

וע"ע באו"ש (פ"י מאישות הי"ט) שנקט דגדר החיוב הוא על המזונות של כל

והראשונים ביארו הטעם שאינה יכולה לומר איני נפדית ואיני נותנת פירות ומ"ש ממזונות בכמה אנפי:

א. דדוקא במזונות אינה מפקעת לגמרי התקנה שאם אמרה היום איני ניוזנת ואיני עושה למחר תעשה ותהא ניוזנת, משא"כ אם אמרה איני נפדית ואיני נותנת פירות הרי מפקעת לגמרי תקנת הפירות, דהא פירות של כל ימיה הם תחת פירקונה.

ב. [אפי' את"ל שיכולה לומר איני ניוזנת ואיני עושה לעולם, מ"מ אינה יכולה לומר איני נפדית] כדי שלא תטמע בין העובדי כוכבים (וטעם זה הו' בטוש"ע סט, ה).

ג. שאני פירות דידו כידה וזוכה בגוף הקרקע, אבל במעשי ידיה אינם בעין דלא שייך לומר שיזכה בגוף הידים.

ד. הרשב"א והר"ן פי' דאם תוכל לומר כן מה הועילו חכמים בתקנתם, שהרי כל הנשים שבעולם יאמרו כן, וכשלא יהא להן פירות נחייב את הבעל לפדותה על כרחו ולקתה מידת הדין בכך, משא"כ במזונות דכולן צריכות מזונות וחוששות לה וכולן עושות מלאכות.

ה. עו"כ הרשב"א והר"ן דאיהי מחייבא למיקם קמיה ולשימושיה, דקנין כספו היא והרי היא כשפחה דבעיא לשימושיה, והלכך צריך הוא שיהו בידו פירותיה כי היכי דלפרקה², ותקנת שניהם היתה כן.

ו. והמאירי פי' דבמזונות כל שאומרת כן יודעת היא בעצמה שמספיק לה וזו היא

חייה. [וכ' עוד דבאשתו ארוסה שחסר במזונותיה בהגעת זמן בכל יום ויום הוא חיוב חדש].

פדיונה (מז: נא.)

תנן בכתובות (נא.) לא כתב לה אם תשתבאי אפרקינך ואותבינך לי לאינתו ובכהנת אהדרינך למדינתך חייב שהוא תנאי בי"ד, נשבית חייב לפדותה וכו'. ובגמ' (מז: אי' דתיקנו פירקונה תחת פירות וכו', קמ"ל דהא עדיפא זמנין דלא מלו ופריק ליה מדידה.

עיקר התקנה והפקעתה - תוס' (מז: וב"ב מט:) והראשונים הוכיחו דעיקר התקנה היתה בשביל טובת האשה דהיינו לפירקונה, וע"כ הבעל לא יכול לומר איני פודה ואיני אוכל פירות כדאי' בירושלמי (כתובות פ"ד ה"ו), אמנם הרשב"ם (ב"ב שם) חלק דהבעל יכול לומר איני פודה ואיני נוטל פירות, וביארו תוס' בשיטתו שלמד דהפירות זה העיקר. והרשב"א והר"ן (מז: עי' להלן) כ' דתקנת שניהם היתה בפירקונה, והרבינו יונה (בשיטמ"ק שם) כ' דתרווייהו בהדי הדדי אתקן ולא קדים זכותא דחד מנייהו אחבריה (וכע"ז עי' בריטב"א).

תוס' הוכיחו (מב"ב מט. וגיטין עז. וע"ע בראשונים) שהאשה אינה יכולה לומר איני נפדית ואיני נותנת פירות, והקשו מאי שנא ממזונות שהאשה יכולה לומר איני ניוזנת ואיני עושה (לר"ה לקמן נח:), ואמנם בהגהת הרמ"ך על הרמב"ם (פי"ב מאישות ה"ד) חלק דאיה"נ האשה יכולה לומר איני נפדית וכו' כיון שתקנו כן לטובתה (וכן הביא הרמב"ן בשם מקצת מחכמי הדורות).

החילוק בין פדיונה למזונות - התוס'

הוי מדרבנן (וכן עי' בשאלות דרב אחאי גאון שאילתא ס, ויראים סי' קצא).
קג. וכ' האבנ"מ (עח, ב) דתוס' לא פי' כטעם זה משום דס"ל (סג) דכשואמרת איני ניוזנת ואיני עושה פטורה

תקנתה אבל פדיון אין דעתה גומרת בכך אלא סבורה היא שלא תבא לידי כך, וכשתבוא לידי כן תתחרט ואי"ז תקנתה.

נפק"מ שיל"ד בין הטעמים א. האם מהני כששניהם מוחלים על התקנה ק"ה. ב. האם יכולה לומר איני נפדית וכו' בעודה ארוסה ק"ו. ג. באשת כהן ובמדירה [למ"ד בגמ' שחייב לפדותה] שגם אחרי שיפדנה לא תשמשנו ק"ז.

הגדר - בעיקר גדר חיוב הבעל לפדות אשתו מהשבי יש לחקור אם זה מדיני חיובי האישות שביניהם [כשם שחייב במזונותיה ורפואתה וכו'], או"ד זה חיוב מדין פדיון שבויים, כשם שלכל ישראל יש מצוה לפדות שבויים כדי שלא יטמע בין האומות וכו', ורבנן חייבו את הבעל לקיים מצוה זו ק"ח.

והנה הבית מאיר (עח, א) מביא שהב"ד דק"ק פרנקפורט דמיין כתבו דאין הבעל חייב לפדות את אשתו אא"כ היא

נשבת באונס, אך אם נשבת בפשיעתה כגון שגנבה ממון ונתפסה אין הבעל חייב לפדותה, וכן נקט בשו"ת מעיל צדקה (סי' טו הו"ד בפ"ת עח, א), והבית מאיר חלק דחייב לפדותה משום דשייך הטעם דשמא תטמע בין האומות, וכן ביאר כגדר הנ"ל שרבנן העמידו את הבעל במקום חיוב הציבור של מצות פדיון שבויים וזה שייך גם בפשיעה. ואפ"ל דהחולקים על הב"מ חלקו בגדר הדין. אמנם בשו"ת שואל ומשיב (ח"ג סי' קצה) ג"כ כ' שהגדר כב"מ, אך חלק לדינא משום דנקט שגם בפדיון שבויים בעלמא אין חיוב לציבור לפדות כשנשבע בפשיעתו.

כפייה על מצות עשה שמתן שכרה בצדה קט (מט:)

הטעם - אי' בחולין (קי:) כל מצות עשה שמתן שכרה בצידה אין ב"ד של מטה מוזהרין עליה. ופירש"י דלכך פירש מתן שכרה לומר אם תקיימנה זהו עונשו שלא תטול שכר זה, והיינו זה גופא עונשו

אפי' מז' מלאכות, ואינה עומדת לשמשו כלל ואפ"ה מהני, וא"כ ה"ה גבי פירקונה תוכל לומר כן, אך הר"ן אזיל לשיטתו שם דפליג וס"ל שפטורה רק ממשקל ה' סלעים דצמר ובשאר מלאכות חייבת. (ולעצם ד' הרשב"א שהאשה קנויה לבעלה, ראה מש"כ בלאסוקי שמעתתא ריש מסכת קידושין, וכן במה שציין המגיה הגר"ד אילן על הרשב"א).

קד. אמנם יתכן דכל הטעמים שכ' הראשונים זה טעמים למה היתה צורת התקנה, אך אחרי שרבנן תקנו תקנו כן בכל אופן דלא פלוג ויל"ע.

קה. הב"ש והחלק"מ (עח, א) כ' דלא מהני, וכ"ה לכאו' טעמי א' וב' דתוס' וכן לטעם המאירי, אך לשאר הטעמים לכאו' מהני [וכן דן הבית מאיר (עח, א)].

קו. עי' בפוסקים (ט"ז פה, א, וב"ש עח, א, ופה, ב) שכ' דל"מ, והרעק"א והאבנ"מ (עח, ב) כ' שלפי הטעם הג' דתוס' מהני כיון שבכח"ג אין ידו כידה, ועי' בבית מאיר (שם) שר"ל דגם לשאר הטעמים יכולה לומר. קז. האבנ"מ (שם) הק' לפי טעם הרשב"א והר"ן הב' שאינה יכולה לומר כיון שהיא משועבדת לשמש את בעלה, א"כ בכהן שנשבת בלא"ה לא תשמשנו א"כ תוכל לומר. אמנם האבנ"מ תי' דמשכח"ל גם בשבויה שמותרת לכהן כגון בע"א וכו' וא"כ אינה יכולה לומר. אך אכתי י"ל דנפק"מ במדירה למ"ד שצריך לפדותה. קח. ועי' בס' משנת הכתובה (להג"ר משה [בהג"ר מנשה] קליין שליט"א, ח"ב סי' לא) שהאריך לדון בחקירה זו ולתלות בזה עוד כמה נידונים.

קט. על ענין זה חובר ספר שלם יקח מצוות' להרה"ג יהודה ארצי שליט"א, ויעו"ש עוד במה שהרחיב טובא בכל הענין.

שמבטל העשה בידים באופן שלא יכול לקיימה צריך לכפותו.

עוד כ' בשואל ומשיב (מהדו' שתייתי סו"ס ה) עפ"ד הרמב"ן (כי תצא) שביאר בטעם המצוות שהוא לטובתנו ולהקנות בליבנו מידות טובות, וזהו הטעם שכופין על כל המצוות כי הקב"ה הוא אב הרחמן שחפץ בטובתינו וציווה לכפות כדי לתקן בליבנו המידות הטובות, אך במ"ע שמתן שכרה בצדה טעם המצוה הוא בשביל שנקבל שכר ולא לתקן המדות, וכיון שכן א"צ לכפות דאין בזה חסרון בנפש (וכ' שיש להעמיס כן ברש"י בחולין).

בקו' היאך כפו על צדקה - והנה אי' בכתובות (מט: וכו') שכו' על מצות צדקה, והק' תוס' (ושא"ר שם ובחולין שם) מ"ט כפו והרי זה מ"ע שמתן שכרה בצדה, ומצינו על קו' זו כו"כ תירוצים שמתבאר מהם יסודות הענין:

א. תוס' (בג' המקומות) תי' דאיירי רק בכפיית דברים ק'.

ב. עוד תירצו (בג' המקומות) שבצדקה מלבד המ"ע יש גם לאוין ד"לא תאמץ" ו"ולא תקפוץ" ובכה"ג צריך לכפות מצד הל"ת ק"א.

שאינו נוטל השכר. אמנם בלבוש (יו"ד רמ, ה) ביאר בנו"א: דכיון דגילתה תורה במצוה זו שכרה בפירוש, הרי פעולתו לפניו ושכרו ועונשו אותו דמכלל הן אתה שומע לאו, ומה לנו לכופו עוד, הוא רשע בעונו ימות אם לא יקיים. והיינו דכיון שעומד וענוש הוא ואפ"ה הוא עובר ומבטל המצוה, א"כ הוא בגדר רשע ואין אנו מחויבים לטרוח בו אלא ימות ברשעו.

ובכנסת הגדולה (ח"ב מאמר מעקשים למישור נומר ח"ז אות ו סו -הו"ד בשד"ח מערכת המ' כלל ק) כ' בשם חכ"א לבאר דכיון דאיהו לא חס על עצמו ב"ד נמי לא יחוסו עליו [נוכע"ז כ' הצפנת פענח (השמטות להל' ערכין נד ע"ד) שהוא מדין מחילה], ועפ"ז חידש דהיכא שהשכר והעונש הם על בניו ב"ד מצווין לכפותו (והעיר השד"ח דברש"י והלבוש הנ"ל ל"מ כן).

בשואל ומשיב (יו"ד רמח) ביאר דכשם דקיי"ל דחייבי חטאות ואשמות אין ממשכנין אותם דכיון דלכפרה אתו בודאי יביאם מעצמו, ה"נ היכא שהתורה פירשה השכר ודאי יעשה המצוה מרצונו וא"צ לכפותו ע"כ. ולפי"ז חידש דהיכא

ק'. והר"ן (בכתובות) הק' דבגמ' (שם) ל"מ כן, דבגמ' אי' דכופין רק באדם אמיד, ואילו כפירת דברים יש גם באדם שאינו אמיד, כדאי' התם דאומרים לו 'יארוד ילדה ואבני מתיא שדיא' וכו' ע"ש, וכה"ק באבנ"מ (עא, ד). אך המהרש"א ביאר דכוונת תוס' דכפייה בדברים באמיד היינו שאומרים לו שידע שעובר בזה על מצות עשה של צדקה, אך מה שאומרים למי שאינו אמיד זה לא מוגדר לכפייה אלא סתם אמירה ודיבור. קיא. ועי' בב"י (יו"ד סי' רמח) שכ' דרוב הפוסקים אית להו האי טעמא. ובחי' הגרש"ר (ב"ב י, ט) הביא מרבי אליהו ברוך קמאי זצ"ל שהק' לפי טעם רש"י בחולין דלכך פירשה תורה מתן שכרה לומר לך דזהו עונשו, א"כ מאי אולמיה דאיכא לאו טפי מעשה, הא סו"ס נתפרש מתן שכרה ואין לבי"ד רשות לכופו בכה"ג. ותי' ע"פ המבואר ברמב"ם (פ"ז ממתנ"ע ה"א-ב) דהעשה והלאו בצדקה אינם תלויים זב"ז, והיינו שהלאו אינו אזהרה על ביטול העשה, וכגון היכא דלא קיימי עניים לפניו אינו מקיים את העשה אך גם אינו עובר על הלאו, וא"כ י"ל דמה שגילתה תורה מתן שכרה ושאיין כפייה זה רק באופן שיש רק עשה, אך באופן שיש גם לאו כגון דקיימי עניים לפניו, אין גילוי שלא כופין אותו כיון שע"ז אין מתן שכרה בצדה (וע"ש עוד מה שביאר עפ"ז). ובחי' הגרש"ר העיר על דבריו דמלש' תוס' משמע דהיכא דאיכא נמי לאו יש דין

דחשיב למ"ע שמתן שכרה בצדה, משא"כ בצדקה ליכא שכר אריכות ימים.

ח. הקצוה"ח (רצ, ג) מיישב ע"פ מה שמאריך ליסד עפ"ד הכס"מ (פי"א מנחלות הי"א) שיש שעבוד נכסים על ממונו של אדם לעשות ממנו צדקה^{ק"י}, דלפי"ז א"ש שהכפייה לא היתה מדין כפייה על המצות צדקה, אלא להחזיר לעניים מה שחייב להם (וכ"כ הפורת יוסף בב"ב במהלך הב').

ט. עוד תי' האחרונים (עי' מל"מ פ"ג מעבדים הי"ד, אבנ"מ עא, ד, רש"ש ופני שלמה בב"ב מנח"ח תעט, ג) עפ"ד ס' העיקרים (ג, לג) דהמתן שכרה בצידה נאמר על הנתינה בשמחה ובטוב לב, משא"כ כשהוא נותן מתוך כפיה אי"ז בטוב לב, וא"כ אין בזה דין הכפייה על המצוה שמתן שכרה בצידה.

י. הפורת יוסף (בב"ב במהלך הא') תי' דדוקא במצוה המוטלת על האדם באופן פרטי כגון בכיבוד אב אמרי' שאין כופין, שיכול לומר מה לכם ולי כבר העונש אמור.

ג. עוד תירצו (בכתובות) דאיירי שקצבו בני העיר לתת כך וכך בחודש, ובכה"ג כייפין כדאי' בב"ב דרשין בני העיר להסיע על קיצתן.

ד. עוד תי' (בב"ב) בשם ר"ת דאיירי בשקבלו עליהם שיכפה אותם הגבאי.

ה. עוד תי' (בב"ב) בשם הריצב"א דהא דאין ב"ד מוזהרין על מ"ע שמתן שכרה בצדה היינו דאין נענשין, אך אם היו רוצים הרשות בידם לכפות.

ו. הריטב"א (בכתובות) תי' דדוקא בשאר מצוות אמרי' שאין ב"ד מוזהרין עליה, אך במצות צדקה כתיב "מוצא שפתיך תשמור ועשית" ודרשי' בר"ה (ו). אזהרה לבי"ד שיעשו, ואע"ג דההוא גבי נודר כתיב, גלי רחמנא בצדקה שהוציא מפיו וה"ה לכל צדקה משום מחסורם של עניים^{ק"י}.

ז. המהרי"ק (שורש קמח הו"ד באבנ"מ עא, ד) כ' בשם רבינו אליהו דדוקא במצוות שהשכר עליהם הוא אריכות ימים הוא

כפייה משום תוספת הלאו שיש במצוה, ולא משום דבכה"ג שיש לאו איירי במציאות אחרת שעליה לא דברה תורה.

והגרש"ר (אות ב) ביאר בתי' תוס' בב' אופנים, א' דהיכא שיש ל"ת הר"ז איסור חמור ובכה"ג לא נאמר דאין כופין. ב' דבאמת מדין כפייה על המצוות אין לכפות כיון דסו"ס מתן שכרה כתוב בצדה, אלא דכיון דאיכא נמי לאו מצינן לכפות, לא מדין כפייה על המצוות אלא מדין כפייה דלאפרושי מאיסורא [נמבואר במשובב נתיבות (ג, א) דהו"ב דינים, ונפק"מ דכפייה על המצוות זה רק בב"ד, ולאפרושי מאיסורא זה ביד כל אדם] וברין כפייה הזה לא נאמר הך כללא דאין כופין במתן שכרה בצדה [וע"ש דכמהלך זה מבואר בחו"ד יו"ד קסא, ו]. [ויל"ד עוד לפי שאר הטעמים שנת"ל, והנה ללבוש והשואל ומשיב הא' באמת צ"ב תי' התוס', אך לפי הכנה"ג והצ"פ והשו"מ הב' א"ש, ודו"ק ועי'].

ק"ב. ועי' בקה"י (ב"ב תחילת וסוף סי' ח) מה שדן בדברי הריטב"א. וע"ע בערוה"ש (יו"ד רמ, ו) שכ' כעין ד' הריטב"א, אך לא מכת הדרשה בר"ה אלא מסבא דכופין בצדקה לא כדי שיקיים המצוה אלא מפני צער העניים, וממילא מקיים המצוה ג"כ [ואולי כוונתו כתי' הקצוה"ח דלהלן].

ק"ג. וכשם שבפדיון הבן מבואר בבכורות (מח). שהנכסים משתעבדים לקיום המצוה, וכן ביולדת מבואר בקידושין (יג:). שהנכסים משתעבדים להביא קרבן. אך הביא הקצוה"ח שהרשב"א (בכתובות) חולק שאין שעבדו"נ בצדקה, ע"ש. וכ"מ מתוס' שלא תירצו כתי' הקצוה"ח. והקה"י (שם) ביאר בדעת הרשב"א והתוס' דאין שעבדו"נ בצדקה כיון שזה ממון שאין לו תובעין שאין עני מסויים שיכול לתובעו ליתן לצדקה אלא יכול ליתן לעני אחר, ובכה"ג ליכא שעבדו"נ כמבואר בחולין (קל:). ע"ש עוד.

שנאמר בתורה שכר על מצות הצדקה היינו רק לנותן יותר מכדי חיובו, ומה שכופים היינו רק ליתן כדי חיובו.

מז. בשו"ת שם אריה (הוספות סי' ג) תי' בשם חכ"א ע"פ מש"כ הרמב"ם (פ"י ממתנ"ע ה"ב) והטור (יו"ד סי' רמז) דלעולם אין אדם מעני מן הצדקה וא"כ כפהו מדין כופין על מידת סדום דזה נהנה וזה לא חסר ולא משום גוף המ"ע דצדקה קט"י.

אשת כהן שנאנסה (נא):

אשת כהן שנאנסה אסורה לבעלה, וכדילפי' (יבמות נו: וכתובות נא:) מ"והיא נתפסה" אסורה הא נתפסה מותרת, ויש לך אחרת שאע"פ שלא נתפסה מותרת, ואיזו זו אשת כהן.

הגדר - הקוב"ע (סי' טו) חוקר בגדר האיסור, האם זה משום שיש פגם באישות מחמת הטומאה, או"ד אי"ז פגם באישות אלא שדין קדושת הכהונה של הבעל אוסרתו עליה (ע"ש, ובמה שביאר דזה גופא ביאור ספק הגמ' בנדרים צ: אם יש לה כתובה עפ"ד הר"ן שם) קט"י.

הראשונים נחלקו באיזה ביאת איסור נעשית זונה לענין שתאיסר על בעלה כהן: א. שי' הרמב"ם (פי"ח מאיסור"ב ה"ג, וכו"פ השו"ע אהע"ז ו, ח) שנאסרת אפי' בביאת חייבי לאוין. ב. שי' תוס'

משא"כ בצדקה דאם אינו נותן מה שמוטל עליו הנשואים צריכים ליתן כופין.

יא. המנח"ח (תעט, ג) כ' דדוקא במצוה שבכל פעם שנזכר הציווי כתוב מתן שכרה אין כופין, משא"כ בצדקה שכמה פעמים המצוה הוזכרה בלא מתן שכרה כופין (וכ"כ בנחלת צבי יו"ד רמה, ד בשם ר' העשיל מהודאדנא).

יב. הפני שלמה (בב"ב מהלך ב) כ' דבמצות צדקה לא נאמר שכר, אלא רק הבטחה שיברכהו ה' ויוכל לקיים מצות צדקה לרוב ויתרבה שכרו לעזה"ב וכענין שכר מצוה, וע"ז כופין.

יג. הגר"ח (הור"ד בסה"ז אש תמיד עמ' תנו) ביאר דבמצות צדקה מלבד המצוה שחלה על הנותן, היא חלה גם על הב"ד לדאוג שיתנו (כמבוי' בסוטה לח: וברמב"ם פ"ט ממתנ"ע ה"א), וא"כ נהי דמצד המצוה שלו א"צ לכופו, מ"מ ב"ד צריכים לכופו מצד המצוה דרמיא עלייהו.

יד. היד שאול (יו"ד רמח, א) תי' עפ"ד הבעה"מ דהא דכפו על צדקה היינו רק שיאמר רוצה אני, ומה שאין כופין היינו שיקיים המצוה בעל כרחו קט"י.

מז. בס' שנות ימין (לר' מיכאל יעקב ישראל, נדפס באיזמיר תרכ"ו) תי' בשם אביו עפ"ד מוהר"ש פרימו דכל מה

קיד. ועי' משה"ק ע"ז הגר"ד חריף בס' סדר הלכה (ק' תורת העשוי פי"ב).

קטו. אך השם אריה דחה זאת עפ"מ ש"כ הט"ז (יו"ד רמט, ב) דהנותן ע"י כפייה הפסיד זכותו ולפי"ז הא חסר וחסר הוא ותו לה' מידת סדום. אמנם הברכ"י (שם) חולק ע"ז [עפ"ד הרמב"ם הידועים (בפ"ב מגירושין ה"כ) דאחרי שכופים את היצה"ר עושה מרצונו הטוב א"כ לא מפסיד שכר], ולפי"ז א"ש.

קטז. ועי' בחיד"א (נחל קדומים פר' בשלח אות יג) שביאר באופן מחודש הטעם שאנוסה אסורה לכהן, דחיישנן שמא לבסוף נתרצתה, ואע"ג שבאשת ישראל בכה"ג מותרת דקיי"ל כרבא (בכתובות נא:) דאמר' יצרא אלבשא, מ"מ באשת כהן הוא פגם. ולפי"ז נמצא לכא' שגדר האיסור הוא כמו זנות גמור ברצון, ולא שנתחדש שביאת האונס אוסרת.

והרא"ש (יבמות סא.) לפי הבנת הב"י (אהע"ז סי' ו, וכ"ה במהרש"א גיטין פט.) שאינה נעשית זונה בביאת חייבי לאוין ומותרת לכהונה ורק בחייבי כריתות נעשית זונה. ג. ולפי הבנת הב"ח בשיטתם- אמנם בחיי"ל אינה נעשית זונה, אך אסורה לכהונה מכח ק"ו ממה שאסורה לאכול בתרומה דודאי נאסרה לכהונה.

ונפק"מ בכל זה לענין אם הבעל עבר ובא עליה האם לוקה, וכמו"כ נפק"מ האם הבנים חללים, דלרמב"ם לוקה והבנים חללים, משא"כ לתוס' והרא"ש.

נדוניא (נב:)

הגמ' בכתובות (נב:) מפרשת הפסוק בירמיה (כט, ו) "וקחו לבניכם נשים ואת בנותיכם תנו לאנשים" בשלמא בנים בידיה קיימי, אלא בנתייה מי קיימן בידיה, הא קמ"ל דנלבשה וניכסה ונתייב לה מידי, כי היכי דקפצי עליה ואתו נסבי לה, ועד כמה, אביי ורבא דאמרי תרווייהו עד עישור נכסי.

ודין זה שצריך ליתן לבתו נדוניא כ' הריטב"א דהוא מצוה דאורייתא

מדברי קבלה אבל לא חובה, אך לשון הרמב"ם (רפ"כ מאישות) 'צוו חכמים', וביאר הלח"מ דאע"ג דהגמ' יליף לה מקרא ומשמע דהוי מה"ת, סבר הרמב"ם דאסמכתא בעלמא היא (וע"ע במהרש"א נג. וביד איתן על הרמב"ם).

והראשונים נחלקו האם יש איסור לפזר לבתו יותר מעישור משום אעבורי אחסנתא או שמותר, וע' בקה"י (סי' מו) שהביא השיטות, וכ' קיי"ל דלכו"ע ליכא איסור דרבנן ממש אלא רק מידת חסידות, וכן שיש בזה תיקון העולם לפי שעי"ז באים לידי כמה צרות ודקדוקי עניות או סיבוך בחובות ולכן כיון שכ"ה המנהג בכל תפוצות ישראל אין לאסור זאת ע"ש.

הראשונים דנו אם גם האם צריכה ליתן עישור נכסים (עי' רמ"א אהע"ז קיג, א שהביא מחלו' נמו"י ומהרי"ל, וע"ש באבנ"מ).

מסתימת הפוסקים נראה שדין נתינת הנדוניא נאמרה רק בבת, אמנם מהמהר"י אסאד (ח"ג סי' קיג) נראה שגם לבנים יש ליתן נדוניא.



הרב גמליאל הכהן רבינוביץ

מח"ס 'גם אני אודך' ושא"ס

הידור באתרוג או בלולב

שיש לו מעות להידור מצוה, במה יהדר, באתרוג או בלולב ערבה או הדס כשאין יכול להדר בכולם.

א. בב"ק ט' ע"ב, אמר רבי זירא בהידור מצוה עד שליש, והתוס' שם פירשו אם מצא אתרוג כאגוז כמו ששיערו חכמים, ואחד גדול ממנו שליש, יקנהו, יעו"ש. וכ"פ השו"ע או"ח סי' תרנ"ו ס"א יעו"ש. והים של שלמה ב"ק סי' כ"ד שם כתב שדין הידור מצוה עד שליש נאמר רק לאתרוג שנאמר פרי עץ הדר, ולא נקרא הידור בשיעור הקטן אף שיוצא בו. אבל א"צ להוסיף בשופר אף אם קנה בשיעור הקטן ביותר, אך טוב להדר אחר נאה משום זה קלי ואנהו, יעו"ש. וא"כ לכאן לפי"ד היש"ש כשיש לו מעות להידור באתרוג או בלולב שפיר יהדר באתרוג דכתיב ביה הדר, דכתיב ולקחתם לכם ביום הראשון פרי עץ הדר.

ואולם המג"א או"ח סי' תרנ"ו פליג ע"ד היש"ש שדין הידור זהו רק באתרוג, כיון שבגמ' איתא בסתמא הידור מצוה, ומשמע שקאי בכל המצוות יעו"ש. וכן מוכח מפרש"י ב"ק ט' ע"ב, דכתב הידור מצוה דקאי על ס"ת נאה לולב נאה טלית נאה ציצית נאה יעו"ש. הרי להדיא מרש"י דקאי הידור מצוות על כל המצוות כס"ת נאה ולולב נאה, וא"כ דקאי גם על לולב נאה י"ל דאין נפק"מ במה יהדר באתרוג או בלולב, אל"ה דנימא דיהדר באתרוג דכתיב ביה להדיא הדר. ואף דמקישין לולב לאתרוג וכמב' בסוכה ל"א ע"א מח' אם בלולב בעי

לפני שנים חקרתי שאלה חדשה לראשונה בחמלת ה' עלי, במי שיש לו מעות להוסיף בהידור מצוה, במה עדיף שיהדר, האם באתרוג, או בלולב ערבה, או הדס, כשאין יכול להדר בכולם. וזכיתי שהרבה רבנים כתבו לי תשובות בזה בספרי השו"ת שלהם, חלקם הזכירו שמי שחקרתי זאת, וחלקם כנראה שסמכו על הלומדים שידעו כבר מי שחקר השאלה, וכמו בהרבה שאלות ת"ל שיגעתי טובא עד מאד לחדש לראשונה בעולם התורה, אולם ברגע שכבר שלחתי השאלה להרבה רבנים, והאריכו בזה בספריהם, והתחבר אחר כך עוד ספרים של פסקי הלכות וכדומה, שהעתיקו השאלה שחקרתי בעזרת החונן לאדם דעת, לא כל אחד זוכר ממי בא השאלה יפה זו, אולם בשמים בוודאי שרשום הכל לכל אחד מה חלקו בתורה שזכה לחדש בעולם התורה, ויזכנו ה' יתברך תמיד לאורך ימים ושנים טובים בבריות השלימה לחדש בעולם התורה עוד הרבה חידושים ושאלות חדשות ותירוצים נאים ונחמדים, לכבוד ה' יתברך לעד, להגדיל תורה ולהאדירה, ויהיה חלקי בתורת ה' לעד, וממזכי הרבים לנצח, וכאן אציין רק תשובה אחת שקיבלתי בזה מידידי הגאון הגדול רבי מתתיהו גבאי שליט"א, ואלו דבריו היקרים:

לכבוד יד"נ הרה"ג המפורסם לשו"ת מזכה הרבים רבי גמליאל הכהן רבינוביץ שליט"א בעל גם אני אודך ומח"ס פרדס יוסף החדש על המועדים, ועורך הקובץ הנפלא מה טובו אהליך יעקב, על שאלותיך: במי

הדר, אם מקישין לולב לאתרוג, מ"מ כ"ז מכח היקש, ואילו באתרוג נאמר להדיא הדר שפיר י"ל שיהדר תחילה באתרוג דעליו נאמר פרי עץ הדר, דקיבלו חכמים שזהו אתרוג.

והנה בסוכה כ"ט ע"ב תנן, לולב הגזול והיבש פסול, ופרש"י יבש, דבעינן מצוה מהודרת דכתיב ואנוהו. והתוס' הקשו ע"ד רש"י, דמדין ואנוהו אי"ז אלא לכתחילה, ולא מיפסל בהכי. וכתבו התוס' הא דלולב היבש פסול, משום דאיתקש לולב לאתרוג דכתיב ביה הדר יעו"ש. ולכאז"ע מ"ט לא פרש"י כהתוס' בטעם פסול יבש, דאיתקש לולב לאתרוג דכתיב ביה הדר להדיא, ומ"ט פרש"י מדין ואנוהו, דקאי בכל המצוות, ואי"ז מעכב בדיעבד. ולכאז"ה מוכח דס"ל לרש"י דלמסקנא לא מקישין לולב לאתרוג דבעי הדר, וכמש"כ המאירי שם דאותו סוגיא בטל כוחה, ומש"ה לא פרש"י הא דלולב היבש פסול משום דכתיב ביה הדר דהוקש לאתרוג, וס"ל דלולב לא קאי דין הדר, אלא משום ואנוהו ככל המצוות. וא"כ לרש"י, כשיכול להדר או בלולב או באתרוג יהדר באתרוג דעליו נאמר פרי עץ הדר, וגם להתוס' דמקישין לולב לאתרוג בדין הדר י"ל דעדיף להדר באתרוג. וכן מכו' בריטב"א סוכה ל"א ע"ב, דיבש נמי דווקא בלולב והדס וערבה דלא כתיב בהו הדר בפירוש, אלא דגמרי ליה מאתרוג, אבל באתרוג דכתיב ביה הדר בפירוש, קפיד ביה קרא, וכל שאינו הדר אין יוצאין בו אף בשעת הדחק עי"ש, ומש"כ להוכיח בזה בשו"ת ארחותיך למדני ח"ז סי' קט"ז עי"ש. הרי אף דלולב הוקש לאתרוג לא חשיב כמו שנאמר בו להדיא הדר.

וראיתי בס' עולת כהן להג"ר חנוך כהן לולב סי' ל"א אות ח', דנתקשה

דבברי הריטב"א הא גם בשאר המינים לומדים דין הדר מאתרוג, ומ"ט אי"ז מעכב בהן בשעה"ד, וכתב דשאני אתרוג שנאמר בו הדר מלולב שלא נאמר בו הדר, דבאתרוג שבפרשה שלו נאמר הדר היינו שצורת קיום המצוה זהו בנטילת אתרוג, ובנטילת אתרוג מהודר, ובנטילת אתרוג שאינו מהודר לא מקיים המצוה, אך בלולב דלא כתיב ביה הדר לא נאמר שזה צורת המצוה, ובאתרוג דכתיב ביה הדר ה"ז קובע את צורת המצוה. ולהכי א"ש, דבשאר מינים בשעה"ד שאין יכול לקיים דין הדר יטלם לקיים עיקר הדין, אך באתרוג אף בשעה"ד לא יטול כשאנו מהודר כיון שאין קיום אתרוג בלא קיום דין הידור עי"ש. ובס' יקח מצוות עניני הידור מצוה בחלק הסימנים ס"ד עמ' של"ד, ר"ל הא דאיצטריך קרא פרי עץ הדר, ולא יליף מזה אלי ואנוהו, די"ל שהידור מצוה זהו למעשה המצוה ולא בחפצא של המצוה, ואתי קרא דהדר באתרוג, דההידור זה בחפצא של מצוה ומש"ה בעי אתרוג מוכרח ונאה.

ושו"מ בתשובות והנהגות ח"ו סי' קמ"ז אות י"ד, בנידון זה בעדיפות הידור בארבעת מינין, וכתב דבאתרוג כתיב ביה הדר, ובשאר מינים לא כתיב ביה הדר אלא יליף מאתרוג, להכי אתרוג עדיף משאר מינין עי"ש. וכ"כ בשו"ת בירורי חיים לידידי הגר"ח"ש סגל ח"ו סי' ק"י שיהדר תחילה באתרוג דכתיב ביה הדר עי"ש, ובספר גם אני אודך תשובות הגר"ח"ש סגל, חלק ב' סימן מ"ג, עיין שם. וכן כתב בספר גם אני אודך תשובות הגר"ח"א שיינברגר, חלק א' סימן נ"ח, שיהדר באתרוג עי"ש. וכן כתב בספר גם אני אודך תשובות הגר"מ חליוה, חלק ד' סימן כ"ג, ובספר גם אני אודך תשובות מהגאון בעל משנת אהרן, על סוכות

וכמבו' בב"ק ט' הנ"ל, וכ"פ בשו"ע או"ח סי' תרנ"ו וכנ"ל. וכתב לתרץ כיון שמברכין בברכה על נטילת לולב משום גודלו וכמבו' בסוכה ל"ז ע"ב עי"ש, להכי אמרו גם לולב נאה ולא אתרוג נאה שמברכין על הלולב יעו"ש. ועיקר הדבר מבו' ברש"י סוכה ל"ט ע"א, דכל הד' מינין קרי לולב שמברכין על נטילת לולב. וכ"כ בדרך אמונה פ"ח משמיטה ויובל ס"ק פ"ה עי"ש. ואמנם י"ל הא דאמרי' לולב נאה, דקאי משום ואנוהו במצוות, ואילו אתרוג נאה א"צ לדין ואנוהו דאי"ז מעכב אלא לכתחילה. ולענין אתרוג דכתיב ביה להדיא פרי עץ הדר, דאתרוג בעי הדר, ואף די"ל דמקישין לולב לאתרוג וכנ"ל, מ"מ אי"ז אלא מכח הקש, וגם י"ל דהך סוגיא ס"ל דאין מקישין לולב לאתרוג וכו' יהודה בסוכה ל"א ע"ב. וכתב הריטב"א שם, דס"ל דל"ש הדר אלא באתרוג שהוא פרי, ולא בלולב שהוא מן העצים יעו"ש. וא"כ שפיר אמרי' לולב נאה משום ואנוהו, דל"ש ביה הדר, דקאי על אתרוג שהוא פרי ולא לולב מהעצים, ולהכי אמרו לולב נאה ולא אתרוג נאה, דאתרוג כתיב ביה פרי עץ הדר, וא"צ לדין הידור מצוה דואנוהו.

והלום ראיתי בספר גם אני אודך תשובות הגרמ"ר שעיו, חלק ב' סימן ס"ט, שנשאל בזה, במי שיש לו מעות להדר באתרוג או בלולב במה יהדר, ואזיל בתר איפכא, וכתב שיהדר בלולב יותר מהאתרוג לפי שהוא הגבוה וניכר יותר משאר המינים ובו נראה הנוי, והוכיח מהך גמ' בשבת קל"ג ע"ב דאמרי' זה אלי ואנוהו עשה סוכה נאה לולב נאה, ומדנקטו חז"ל מכל הארבעת מינים את הלולב שיהא נאה נראה שיש להדר בו יותר משאר המינים, והביא להמבו' בסוכה מ"א ע"ב בר"ג שלקח לולב באלף זוז, ואף די"ל שהידור בכל הארבעת מינים, מדנקט

חלק א' סימן נ"ב, יעוין שם. וכ"כ בס' בן ציצית הכסת ענף א' ס"ק ט"ז עי"ש.

ומזו"ר בתשו' משנת יוסף חי"ג סו"ס רע"א, נשאל בזה ממח"ס גם אני אודך, במי שיכול להדר באתרוג או בלולב, במה יהדר. וכתב דלא ידע בזה מקור בהשקפה ראשונה, והדר הגם שנאמר באתרוג, מ"מ ילפינן לה לשאר מינין, וא"כ מסתבר שהעדיפות בארבעת מינין זהו כפי סדר הנזכרים בפסוק, ולקחתם לכם פרי עץ הדר כפות תמרים וענף עץ אבות וערבי נחל יעו"ש, וכן כתבו בזה בהרבה שו"ת עוד תשובות לבעל "גם אני אודך": בשו"ת השואל ח"ד סי' נ"ב. ובמועדי הגר"ח ח"ב תשו' תקפ"ח השיב מרן הגר"ח קניבסקי, דמי שיש לו מעות להדר באתרוג או בשאר מינין מאי עדיף להדר, והשיב ע"ז כרצונו, וכן השיב מרן בס' אריה שאג עמ' תר"ז. וכן נקט הגר"א נבנצאל כמובא בשו"ת אבני דרך חי"א סי' צ"ו דאין נפק"מ במה יהדר, באתרוג או בלולב עי"ש. וכ"כ בשו"ת ארחותיך למדני ח"ז סי' קט"ז עי"ש. ובשו"ת שואלין ודורשין להגר"א שלזינגר ח"ח סו"ס כ"ט כתב ע"ז, דבהשקפה ראשונה אין נפק"מ במה יהדר, כיון שכל אחד מהמינין מעכב אותו ממנו לצאת יד"ח, ולכן אף אם האתרוג במחיר רב ששילם עבורו, אבל אם הערכה פסולה לא עלתה המצוה בידו, אך באמת ראוי להקפיד באותו מין שיש בו חשש פסול כמו האתרוג ואח"כ הלולב, שבזה המבינים מועטים והחששות רבים יעו"ש.

ב. והנה בשבת קל"ג ע"ב, זה אלי ואנוהו התנאה לפניו במצוות, עשה לפניו סוכה נאה לולב נאה ושופר נאה ציצית נאה ס"ת נאה וכו' עי"ש. וראיתי בשו"ת עין אברהם סוכות סי' ט"ז, שעמד בזה מ"ט קאמר לולב נאה ולא אתרוג נאה, דיש להדר באתרוג

לולב משמע שבו יש להדר יותר ע"ש. אולם הדברים תמוהין, שלהדיא בשו"ע או"ח סי' תרנ"ו ס"א אם קנה אתרוג שראוי לצאת בו, ואח"כ מצא גדול ממנו, מצוה להוסיף עד שליש יעו"ש. ובהל' לולב לא הביא כן השו"ע להדר בלולב עד שליש, ורק הזכיר על אתרוג, וע"כ כיון שבו נאמר פרי הדר יש להדר בו ביותר, ואף שמקישין לולב לאתרוג אי"ז אלא מכח היקש, ואילו אתרוג כתיב ביה להדיא הדר ויש להדר בו טפי וכנ"ל. ומה שר"ג הידר בלולב, י"ל שהידר גם בכל המינין. וראיתי בס' בן ציצית הכסת ענף א' ס"ק ט"ז, שכתב דמה דאמרו דר"ג הידר בלולב אי"ז דווקא בלולב, אלא נקטו כלשון הברכה על נטילת לולב, ובאמת האלף זוז היה בעיקר מחמת האתרוג, והוכיח ממש"כ התוס' קידושין י' ע"א דאתרוג היה לר"ג, נטלו ר' יהושע ויצא בו ונתנו לר"ע עי"ש, ובס' נהגו ישראל סוכות עמ' צ"ט הערה 8 עי"ש.

הידור בד' מינין או בסוכה

ג. וראיתי בס' אריה שאג עמ' תר"ז, שנשאל מרן הגר"ח קניבסקי במי שיכול להדר בלולב או בנוי סוכה מאי עדיף, והשיב ע"ז שניהן שווין יעו"ש. ולכאור' צ"ע ממאי דהשיב מרן במועדי הגר"ח ח"ב תשו' תקמ"ו, לענין מי שיכול לקיים או מ"ע דלולב או מ"ע דסוכה, דסוכה קודמת. וביאר בס' דרך שיחה ח"ב עמ' ר"צ, משום שלולב מה"ת רק יום אחד, וסוכה מה"ת שבעת ימים, ויעו"ש במועדי הגר"ח מה שציינתי בזה. וע"ע מש"כ בזה בס' גיצי אורה מועדים סי' מ"ד ובשו"ת מנחת דוד ח"ד סי' ס"ז ובשו"ת חקי חיים ח"ה סי' ק"ג ובשו"ת גל עיני ח"ג עמ' רס"ב, יעו"ש. וא"כ דסוכה קודמת ללולב מפני שהיא מה"ת שבעה ימים, ולולב יום אחד, שפיר י"ל שיהדר

בסוכה שהיא מה"ת שבעה ימים. ומצאתי שכן כתב להעיר ידידי הגר"ר משה חליוה בס' ענפי משה סוכות ס"ג יעו"ש. ומצאתי בס' הנהגות רבינו עמ' ק"ט, שנשאל מרן הגר"ח קניבסקי במי שיכול להדר בלולב או בסוכה, והשיב מרן שיהדר בסוכה עי"ש. ולכאור' זהו משום שסוכה מה"ת שבעה ימים, ולולב יום אחד. ומה"ט מי שיכול לקיים לולב או סוכה, סוכה קודמת. ובס' אשיחה ח"ב עמ' של"ח השיב הגר"ח, בענין לולב או סוכה, דבסוכה מקיים בכל כזית מצוה עי"ש. ולמש"כ בדרך שיחה הנ"ל זהו משום שסוכה מה"ת כל שבעה קדום ללולב שהוא יום אחד מה"ת, אכן לענין הידור מצוה די"ל שהוא מדרבנן אין נפק"מ במה יהדר בלולב או בסוכה, וצ"ע.

ואמנם י"ל דהא הרמב"ם והשו"ע השמיטו דיש להדר בסוכה נאה כמב' בשבת קל"ג וכנ"ל. ועמד בזה בס' אור שבעת הימים להגר"א רז ח"ב בנין הסוכה עמ' ג' יעו"ש. ואולם הרמב"ם השמיט כל הברייתא בשבת קל"ג, דהתנאה לפניו במצוות, ועמד בזה בס' משנת יעב"ץ או"ח סי' ס"ז, עי"ש. ומש"כ בס' מנחת אשר שמות סי' כ"ו ובס' יקח מצוות הידור מצוה ס"ד עמ' של"א, ומש"כ בזה בבית מתתיהו ח"ג סו"ס ל"ז עי"ש. ובס' אור שבעת הימים הנ"ל כתב הא דהשמיטו הרמב"ם דין סוכה נאה לפי שאינה חיוב יעו"ש. וכיו"ב כתב לי מרן הגר"ח קניבסקי דמה שהשמיט הרמב"ם דהידור מצוה עד שליש לפני שאינה חיוב. ועיקר הקושיא בהשמטת הרמב"ם הידור מצוה עד שליש, הקשה הביכורי יעקב סי' תרנ"ו סק"א, ועמש"כ לתרץ בס' אור אברהם זכחים סי' ט"ו ובשו"ת שרידי אש ח"ב סי' קס"ב ובס' משנת יעקב פ"ח מלולב ה"ב אות ו' ובס' ברכת אברהם ב"ק ט' ושבת כ"ג ע"א

עד שליש שזהו מצורת קיום המצוה ע"י אתרוג שנאמר בו הדר והוי מה"ת, ואילו דין הידור מצוה בסוכה נאה י"ל שאי"ז אלא מדרבנן וכמש"כ הב"י או"ח סי' תרנ"ו, וכמבו' בתוס' מנחות מ"א ע"ב, ועפ"ז שפיר יהדר באתרוג, דיליף מפרי עץ הדר שהוא מה"ת, ואילו הידור מצוה י"ל שהוא מדרבנן. ועמש"כ בבית מתתיהו ח"א ס"א אות כ"ו נפק"מ בהידור מצוה אם הוי מה"ת, ומה שהאריך בס' יקח מצוות עניני הידור מצוה ס"א עי"ש.

וי"ש לדון במי שיש לו מעות להידור מצוה לסוכה נאה ולסכך נאה או לנוי סוכה מאי עדיף, דהידור בסוכה נאה זהו מדין התנאה לפניו במצוות די"ל דאי"ז אלא מדרבנן, אולם נוי סוכה י"ל שהוא מדינא דתשבו כעין תדורו, וכמש"כ בחי' הגרי"ז הלוי זצ"ל, ובס' יקח מצוות עניני הידור מצוה סי' ל"ב ענף כ"א עי"ש. וא"כ דהוי מדין תשבו כעין תדורו וככלים נאים לסוכה, י"ל דהוי מה"ת, ויהא עדיף להדר בנוי סוכה ועי"ז מקיים מ"ע דתשבו כעין תדורו. עכ"ל.

ובס' קובץ ביאורים להגרש"צ שפירא זצ"ל פ"ז ממתנ"ע ה"י ובס' יקח מצוות הידור מצוה סי' כ"ז ובס' גליוני שיעורים ב"ק סי' כ"ז ובס' נתן פרי חנוכה שבת כ"ב ובס' דברי המצוות סי' ס"ו ובס' עולת כהן לולב סי' כ"ז ובס' ולקחתם לכם ח"ג עמ' ג' ובס' אור אברהם סה"מ מ"ע ל"ג, יעו"ש. וא"כ להרמב"ם דהשמיט לעשות סוכה נאה, וכן דין הידור מצוה באתרוג עד שליש, דס"ל שאינו חיוב, ליכא נפק"מ במה יהדר באתרוג או בסוכה [ועי' בס' יקח מצוות הידור מצוה סי' עמ' ת' שהוכיח ממסכת סופרים פ"ג הי"ג שהידור הוי חיוב].

ואשר עפ"ז י"ל דהא השו"ע או"ח סי' תרנ"ו פסק דהידור מצוה עד שליש באתרוג, וע"כ י"ל דשאני אתרוג דאי"ז מהידור מצוה הכללי דכל המצוות וכסוכה נאה, דבהכי י"ל שאי"ז חיוב אלא משום הידור מצוה, וכדחזינן שהשו"ע השמיט לעשות סוכה נאה, ושאני אתרוג דיליף מפרי עץ הדר שזהו צורת קיום המצוה ע"י נטילת אתרוג הדר, ובהכי שפיר י"ל דהידור מצוה



הרב משה אהרן שטיין

בענין חזרת הש"ץ

שחז"ל תקנו ותקנה לא זזה ממקומה אע"פ שאין בה צורך, וכיון שכך המצוה קצת מזולזלת אף בעיני אנשים שמדקדקים במצוות בשאר מעשיהם, וכן מכך שאין יודעים פרטי ההלכות בזה. ויש שלומדים בזמן חזרת הש"ץ או אפי' קוראים איזה עלון 'מענין' ואינם שמים לבם להקשיב לחזרת הש"ץ כראוי, ואף המדקדקים במצוות שאינם נוהגים כך, מ"מ לרוב אינה חשובה בעיניהם כ"כ ואינם טורחים לשמוע חזרת הש"ץ אלא מאריכים בתפלת הלחש שלהם ורק משתדלים לסיים כדי לענות קדושה או מודים דרבנן או לשמוע ברכת כהנים או לנפילת אפים עם הציבור. ואפי' הדיבור בזמן חזרת הש"ץ הוא קצת מופקר שאפילו מי שאינו ממש מדבר עם חבריו סתם ככה, מ"מ אם יש משהו 'חשוב' לסדר בעניני התפילה כגון סידור הכיבודים של פתיחת הארון וכדו' או בעניני ש"ץ וקדיש, אדם מרשה לעצמו לדבר בזה בחזרת הש"ץ [או לשמוע מה שיש בפי האחר לומר], אע"פ שאם יתכנן את צעדיו כראוי יוכל לסדר דברים אלו בזמן אחר ולא יצטרך לדבר בזמן חזרת הש"ץ (אינני בא לומר אם הדבר אסור או מותר דבזה יש לעשות שאלת רב כפי המקרה), וראיתי להביא מש"כ בזה הפוסקים הן מצד חשיבות הענין בקיום המצוה כתיקונה והן מצד גדרי ההלכה בזה.

ותחילה ראיתי להביא מש"כ בספרים בגודל מצות חזרת הש"ץ ורום מעלתה, ושצורתה המקורית היא שהשומעים מכוונים לשמוע את תפלת הש"ץ ונחשב כאילו הם

הנה מצות חזרת הש"ץ היא מצוה שקשה לרוב האנשים ואפי' לבני תורה לקיים אותה כראוי, הן מצד הש"ץ המתפלל שיש המתפללים אותה במהירות (ואף עיקר הדין של תפילה שצריכה שתהיה בדרך תחנונים כמבואר בשו"ע צח - ג לא מתקיים באופן זה, ויש הרבה פוסקים שסוברים שמעיקר הדין אינה תפילה כמבואר בבה"ל שם, וכן שאר הדינים שם באותו סימן קשה לקיימם בתפילה באופן כזה), או שיש שאינם מכוונים בה כראוי כמו שמכוונים בתפלת הלחש שלהם, הן מצד הציבור שאין טורחים להקשיב ולענות כראוי לחזרת הש"ץ, ואף מי שמשתדל להקשיב ולענות כראוי וכפי הדין לחזרת הש"ץ מרגיש בזה עול ואינו מוצא בזה כ"כ טעם כמו בתפילה שמתפלל בעצמו, והיא כ'מת מצוה' [ואף ש"ץ הרוצה להתפלל אותה כראוי, הרבה פעמים נדרש ע"י גבאי בית הכנסת שלא לעשות כך, או שיש אחר ש'מתנדב' לזרוז בטענה של טרחא דציבורא (ויעויין להלן בענין זה), ויש מקומות שמראש נקבע פרק זמן עבור התפלה שצריך עד סוף זמן זה לסיים את כל התפלה, וזמן זה אינו מספיק לקיים את כל התפלה כראוי, ובדרך כלל החלק העיקרי ש'נפגע' מזה הוא חזרת הש"ץ].

והדבר נובע מזה שאין יודעים ומכירים מספיק בחשיבותה שאין יודעים גודל מעלתה, וחושבים שעיקר התפילה היא תפילת הלחש וחזרת הש"ץ נתקנה רק כדי להוציא את שאינם בקיאים, והיום שכולם בקיאים זוהי מין חובה שחייבים לעשות כיון

מתפללים בעצמם מדין שומע כעונה, ותפלה זו שמתפלל ע"י השמיעה יש בה מעלה גדולה מאד שאין בתפלת הלחש.

בסדר רב עמרם גאון כתב 'ומאן דקאי בבי כנישתא אחורי שליחא דצבורא מיחייב לכווני דעתיה, ובתור דקא חתים שליחא דצבורא על כל חותם ברכה וברכה להוי עני אמן'.

ובאגרת התשובה לר' יונה באות ו' כתב וז"ל 'ובשעה ששליח צבור חוזר ומתפלל חייב לענות אמן על כל ברכה וברכה, ויכון לבו בכל ברכה וברכה כדי שידע על איוו ברכה הוא עונה אמן, ויש לו בזה שכר כפול והרי זה כמי שהתפלל שתי פעמים זו אחר זו, ואמרו רבותינו ז"ל במדרש (א. ה. לא מצאתי) אם התפללת ולא כונת לבך וחזרת והתפללת תהא מְבֹשֶׁר שתפלתך נשמעת (יעויין עוד כע"ז להלן בשם הגר"א), ולא יִשְׁעָה בדברי חלין בבית הכנסת, וכל המספר בעסקיו בבית הכנסת כל זמן ששליח צבור מתפלל הרי זה חוטא וְתַחַת בו גערת הברורים, וגם כל הקהל חייבים להוכיחו ולחשך אותו מחטא לשם יתעלה עדי עד, וכל היצורים נבראו לכבוד השם יתעלה, ואם יפנה לבבך ולא תשמע בשעה שמשבחין לפניו ממספרין תהלותיו ועוזו ונפלאותיו איה הכבוד ואיה המורא, אף כי המספר בעת ההיא שיחת חלין גדול עונו מנשוא'.

ובב"י או"ח סימן קכד כתב בשם האבודרהם וז"ל 'וכתב ה"ר דוד אבודרהם בתחלת ספרו (עמ' ז) בשם ה"ר אברהם ׳ן שושן ששלש תפילות שאנו מתפללים בכל יום יש בכל אחת י"ט ברכות ועולים ז"ן ברכות, וראה כמה גדול שכר המתפלל עם הציבור כי בתפילה אחת שמתפלל עמהם נחשב לו שכר כמתפלל ערב ובקר וצהרים

ביחיד, כיצד תפילתו בלחש י"ט, וחייב אדם שלא לדבר בעוד ששליח צבור מחזיר התפילה ושיכוין לשמוע ברכותיה ושומע כעונה, הרי י"ט ברכות אחרות, וחייב אדם לענות אמן אחר כל ברכה וברכה ואמרו ז"ל (ברכות נג:) גדול העונה אמן יותר מן המברך הרי כאילו בירך י"ט ברכות אחרות, נמצא כי בתפילה אחת עם הציבור כתקנה נותנים שכר ז"ן ברכות, ובתפילת ערבית שאין שליח ציבור מחזיר התפילה לפיכך תקנו לאחר השכיבנו י"ט פסוקים וחתימה בסוף תמצא בהם בין אזכרות ובין אמנים מנין ל"ח וי"ט ברכות של תפילת לחש הרי ז"ן ברכות בערבית ע"כ'.

[אמנם בשו"ת הרמ"ע מפאנו סי' ק"ט (ד"ה וגם) מיאן בזה וכתב וז"ל: 'אפס כי לא נתקרה דעתי בכך כי לא אמר שומע כעונה אלא בשעת הדחק למי שהיה עומד בתפלה ולא הרשוהו להפסיק לעניית אמן ולא קדיש וקדושה, אלא כך אמור רבנן דלישהי וליכוין דעתיה, וכן בין תפלין של יד לתפלין של ראש ובין גאולה לתפלה'.

ולכן כתב הרמ"א בשם הגהות מנהגים י"א שכל העם יעמדו כשחוזר הש"ץ התפלה 'והפמ"ג כתב שהוא מנהג קדמונים], וכתב בשו"ע הרב הטעם וז"ל 'כיון שמכוונים ושומעים התפלה מהש"ץ ושומע כעונה וכאלו מתפללין בעצמן (ולכן נקראו התקיעות שבחזרת הש"ץ בראש השנה תקיעות מעומד לפי שכל העם עומדים בחזרת הש"ץ)', וכ"כ המשנ"ב שם. וכן יש הסוברים שלא לענות ברוך הוא וברוך שמו, [יעויין בלשון התוצאות חיים דף יג. שכתב 'ואין לדבר דבור אחר אלא אמן שעולה כמנין יאהדונהי ויש הכרח לזה ב[זוהר] פ' פנחס דף (רסט) [רכט], וכן מוכח בפ' וילך בסופה שאמר על פסוק פתחו שערים ויבא

העמידה פ"א ופ"ב יעו"ש, ולכן האר"י ז"ל בחזרת הש"ץ היה עוצם עיניו ושמע ומתכוין לדברי הש"ץ, כמ"ש בשער הכוונות ד"ד ע"א ופרע"ח שער הקרבנות פ"ב, וכ"כ במ"ח בדרוש שארית האצילות אות א', ולכן אין לבטל החזרה בשום פעם שחרית מוסף ומנחה אלא דוקא במקום דאיכא אונס, וכ"כ בן א"ח שם אות ב' יעו"ש'.

ולהלן שם בס"ק כ"א כתב וז"ל 'לכן כל אדם יעשה עצמו וכו', דאם אין וכו', ובלאו הכי כבר כתבנו לעיל בשם האר"י ז"ל דתרווייהו צריכי הלחש והחזרה, וא"כ בודאי בלאו הכי צריך האדם ליתן דעתו כדי לצאת י"ח תפלת החזרה מהש"ץ מתחלתה ועד סופה, וא"כ לפ"ז צריך החזן להגביה קולו בכל תפלת החזרה מתחלתה ועד סופה, ולומר אותה מלה במלה בקול רם, ולא יאמר שום תיבה בקול נמוך אשר אין שומעין אותה הצבור, וליתן ריוח בין תיבת ה' לתיבה שאחריה בכדי שיענו הצבור ברוך הוא וב"ש וחוזרין לכוין עליו, וכן בין ברכה לברכה בכדי שיענו אמן ויחזרו לכוין עליו, ואם אינו עושה כן הרי חטא הרבים תלוי בצוארו ועתיד ליתן את הדין, אבל אם עושה כראוי הרי הוא מזכה את הרבים וזכות הרבים תלוי בו'.

ובעולת תמיד (לר' שמואל הומינער) פכ"ג כתב וז"ל: 'יכין האדם את עצמו להתפלל שמונה עשרה בשמיעה מפי הש"ץ כל תבה ותבה, והש"ץ יזהר לומר כל תבה ותבה בקול רם ובמתנינות גדולה כדי שיוכלו השומעים להאזין לכל תבה היוצאת מפיו, וכתב בשו"ע כששליח צבור חוזר התפלה הקהל יש להם לשתוק ולכונן לברכות שמברך החזן ולענות אמן, ואם אין תשעה מכונים לברכותיו קרוב להיות ברכותיו לבטלה, לכן

גוי צדיק שומר אמונים כלומר נטיר ההוא ברכה דשומר ההוא דמברך ומחכה ליה לאתבא אמן כמה דאצטריך, וכן יעויין במעשה רב אות מג ובהג' פעולת שכיר שם].

ובבן איש חי שנה ראשונה פרשת תרומה סעיף ב' כתב וז"ל: 'אף על גב דטעם הפשטי של החזרה הוא להוציא מי שאינו בקי, אין זה עיקר הטעם, דבזה"ז כמעט בטל טעם זה דהכל מתפללין בסידורים, והמתפלל בע"פ בקי הוא, ואם יש עם הארץ לגמרי הנה זה עומד כאבן ולא תועיל לו החזרה שאינו נותן לב עליה מאחר דאין מבין כלום, אך באמת טעם העקרי של החזרה הוא שמבואר בדברי רבינו האר"י ז"ל ע"פ הסוד המפורש בספר הכוונות דבחזרת התפלה חוזרים ונעשים כל התיקונים שנעשו בתפלת לחש, אלא דהחזרה היא מגעת במקום עליון וגבוה יותר ממקום שמגעת שם תפלה דלחש, וזה הטעם דתפלת לחש צריך לדקדק מאד לאומרה בלחש, והקפידו בזה מאד על המרים קולו בתפילתו מפני הפחד מן הקליפות שלא יתאחזו בה, אבל חזרה להיותה במקום עליון וגבוה אין אחיזה לקליפות שם לכך אומרים אותה בקול רם באין פחד. ולפ"ז משני דברים תוכל להבין מעלת החזרה, הא' דאומרים אותה בקול רם, והב' דלא ניתן רשות ליחיד לחזור התפלה כי אם דוקא לציבור שהם עשרה'.

ובבך החיים סי' קכ"ד ס"ק ב' כתב וז"ל 'שאם יש מי שאינו יודע וכו', זהו לפי הפשט וידוע שכל דברי רז"ל אעפ"י שיש בהם סודות נפלאים אין מגלין אותם, ומלבישים אותם בדברי הפשט, אבל בימי רבינו האר"י ז"ל ניתנה רשות לגלות, וגילה הסוד של החזרה שמעלתה יותר גדולה מן הלחש ושניהם חובה, כמבואר בשער הכוונות דרוש א' דחזרת העמידה ובפע"ח שער חזרת

כל אדם יעשה עצמו כאילו אין תשעה זולתו ויכוין לברכת החזן.

ולחלן כתב 'ודע דנתבאר ברעיא מהימנא (פנחס דף רכט.) דתפלה בלחש וחזרת העמידה הם שני יחודים, וחזרת העמידה הוא יחוד משפח מהקודם, שעונה אמן על כל ברכה, דאמן עולה כמנין שני שמות יאקדונק"י מה שאין יחוד זה כשאדם מתפלל בלחש, שהרי הוא מזכיר את השם בכינוי אדנות, ואע"פ שיהיה כוונתו בהוי"ה, מ"מ אין שני שמות משולבים כאחד, אבל באמן הוא רמז לשני שמות המתיחדים כאחד, נמצא שהוא יחוד יותר משפח, ולכן יזהר מאד שיהיו אזניו למה ששליח צבור מוציא מפיו, ויתן עיניו למטה ולבו למעלה כמו בתפלתו בלחש ממש'.

ובתוצאות חיים (דף יג.) (לר' אליהו די ווידאש בעל ראשית חכמה) כתב וז"ל: 'ובעוד שהחזן חוזר י"ח ברכות אל יפסוק אפי' בדברי תורה אלא יכוין לענות אמן על כל ברכה ויהיו אזניו למה שש"ץ מוציא מפיו ויתן עיניו למטה ולבו למעלה כמו בתפלתו בלחש ממש ולכוין בכל ברכה וברכה כמדתה הראוי לה', והביאו בעטרת זקנים סי' צ"ו. וכ"כ השל"ה במסכת תמיד פרק נר מצוה עניני תפילה (פב - ד) (והביאוהו כמעט כל האחרונים) וז"ל 'ראה ראיתי מהחרדים את דבר ה' ששמימין סידור פתוח לפניו בשעת חזרת שליח צבור התפילה, ויהיה עיניהם ולבם שם ולא יראו חוצה, ואז מכוונים על כל מלה ומלה, ועונים קדושה ואמן ומודים בשבח ותהלה, היא העולה למעלה עד רום מעלה, ופתח המקור העליון ומקשר את השתלשלות של העולמות כולה, וכן מבורר בספרי המקובלים השואבים מבאר מים חיים של הזהר, בסוד תיבת אמן ואותיותיו, וכתבו כי העליונים

והתחתונים בכלל תלויין במלת אמן, והוא עיקר ושורש ויסוד מוסד לכל העולמות כולן, ומי שמכוין לכל ברכה וברכה היוצאת מפי המברך ועונה אמן בכוונה וכדינו, גורם למעלה קדושה הרבה מאד ושפע רב טוב לכל העולמות, כי הוא פותח המקור העליון מקור מים חיים, כמו שפותח המעיין להשקות לכל הצריכות השקאה, והקול יורד בשמים ממעל ומודיע שכל זו הטובה והשמחה גרם פלוני זה עבד המלך הקדוש, וכשישראל נתונים בצרה ומתפללין, הכרוז יוצא בכל העולמות פתחו שערים ויבוא גוי צדיק שומר אמונים, כמו שהם פותחין שערי הברכות וההשפעות ממעלה, ותקובל תפילתם, עד כאן בזהר (ח"ג דף רפ"ה ע"א - ע"ב). וכן אמרו רבותינו ז"ל בתלמוד (שבת קיט:). והנה זהו שכרו בעולם הזה ובעולם הבא מה שכרו, אמרו רבותינו ז"ל במקום הנזכר (זהר שם) כשיוצא מהעולם הזה, אותו שהיה נזהר לענות אמן כראוי וכדינו, נשמתו הולכת ומכרזת לפניו פתחו שערים וגו', כמו שהיה הוא פותח שערי ההשפעה והקדושה בכל יום, ועולה ממדרגה למדרגה להתעדן בגן עדן בעולם הבא, ועליו נאמר כי מכבדי אכבד'.

[וראיתי בספר שהוציאו מהנהגות הגרש"ז אויערבאך שבתחילה היה מאריך בתפלתו מחמת בקשות שהיה מוסיף בסוף השמו"ע וע"י כן היה מפסיד חזרת הש"ץ, ולאחר מכן חזר בו והיה מבקש בקשות אלו בזמן אחר ביום, ומסיים תפלתו כדי שיוכל לשמוע חזרת הש"ץ.]

ולענין הלכות חזרת הש"ץ, הנה בשו"ע או"ח סי' קכ"ד סעי' ד' כתב וז"ל: 'כשש"ץ חוזר התפלה הקהל יש להם לשתוק ולכוין לברכות שמברך החזן ולענות אמן, ואם אין ט' מכוונים לברכותיו קרוב להיות

ברכותיו לבטלה, לכן כל אדם יעשה עצמו כאילו אין ט' זולתו ויכוין לברכת החזן, ומקור הדברים הוא מתשו' הרא"ש כלל ד' אות י"ט, וכתב שם הטעם כיון דחזרת הש"ץ נתקנה לאומרה בעשרה אם אין תשעה שמקשיבים לברכות הש"ץ אף מי שאינו בקי [או מי שצריך מאיזו סיבה לצאת יד"ח מהש"ץ] אינו יוצא יד"ח.

ובדרישה ס"ק א' כתב בטעם הדבר דרך קרוב ואינו ממש וז"ל: 'כתב קרוב אבל לא ממש, כי כבר כתב לעיל ריש סימן נ"ה דאם התחיל בעשרה ואפילו יצאו קצתן השליח צבור גומר, וגם נתבאר בב"י דאפילו קצת ישנים או מספרים שמועות אפילו הכי השליח צבור מתפלל וגומר תפילתו'. וכתב הכף החיים ס"ק כ' על דבריו וז"ל: 'ומשמע דזהו דוקא אם כבר התחיל בהיתר שהיו שם ט' מכוונים לברכותיו שעשה כראוי ואז הוא גומר התפלה כמש"כ לעיל סי' נ"ה אות ל"ו ואז הם היוצאים עונם ישאו וכו', אבל לכתחילה פשיטא דאין הש"ץ מתחיל להתפלל עד שידע בבירור שיש ט' מכוונים לברכותיו'.

ובערך לחם ס"ד כתב וז"ל 'ואם אי אפשר לו להשתיק הצבור ושיכוונו לברכותיו מוטב לבטל החזרה כיון שכולם בקיאים ושליח ציבור מתפלל עמהם בקול רם ולא יאמר שליח ציבור שמונה עשרה ברכות לבטלה כן נראה לי'.

ובן האריך בזה באגרות משה או"ח ח"ד סי' י"ט וז"ל: 'אבל לע"ד נראה דהוא רק כשאכא עשרה ששומעין חזרת הש"ץ ולא מפסיקין כלל שלהאחרים הם סוברים שמותר מדינא ללמוד לאלו שיוכלו לכוין לסוף הברכה לענות אמן אי לאו הא דילמדו אחרים ממנו, אבל כשליכא עשרה אסור מדינא, דהא תקנת חזרת הש"ץ היתה לאלו

שהיה מוציא אותם בתפלת י"ח, ומפורש כן בסעיף ג' דכתב קהל שהתפללו וכולם בקיאים בתפלה אעפ"כ ירד ש"ץ וחזרו להתפלל כדי לקיים תקנת חכמים, והוא מתשובת הרמב"ם שהביא הב"י מהר"ד אבודרהם עיין שם, וא"כ הרי צריך להיות ממש כפי התקנה שתיקנו להוציא את שאינו בקי דצריך דוקא שישמעו לכל מה שאומר הש"ץ וצריך שיהיו עשרה השומעין דוקא דהא תפלת י"ח אין יכול אחד להוציא את חברו כדאיתא בירושלמי וכו', אבל בשביל האינם בקיאים תיקנו ענין חדש דתפלה ע"י ש"ץ שהוא דוקא בעשרה ובתפלה זו יוצאין מצות תפלה האינם בקיאים, וחייבו זה לכל צבור וכו', וזהו מש"כ הטור שם מתשובת הרא"ש דכשאין תשעה המכוונים בברכות ש"צ קרוב בעיני להיות ברכת ש"ץ לבטלה כי נתקנה ברכות ש"ץ לאומרם בעשרה, וזה שכתב קרוב אבל לא ממש עיין בדרישה בשם הב"י דהוא משום דאם התחילו בעשרה גומר הש"ץ אף כשיצאו מקצתן, משמע דבתחלה כשלא יכוונו עשרה לברכות הש"ץ יהיה ממש ברכה לבטלה, ואף אם לא יכוונו עשרה לשאר הברכות הרי הם ממילא לפ"ז כאילו יצאו שאיתא בירושלמי על היוצאין בפ"ד ממגילה ה"ד ועל כולם הוא אומר ועזבי ה' יכלו והוא ברי"ף וברא"ש שם, והוא דוקא כשלא הניחו עשרה כדאיתא ברמ"א סימן נ"ה סעי' ב' בשם המרדכי, וא"כ הטעם הוא על שגרם שיאמר הש"ץ שאר הברכות בלא עשרה, שממילא כיון שמי שאינו מכוין להש"ץ אינו נמנה מהעשרה ומה שאינו לבטלה הוא משום דגומר גם ביצא הרי א"כ גם לענין חשיבות ועוזבי ה' נמי יש להחשיבו כיצא לכאורה. שלכן מוכרחין לומר דתשובת מ"ע הוא רק באיכא עשרה מכוונין להש"ץ סובר דאין למחות בידם אף שאין עושין כהוגן דהא כל אדם

צריך לעשות עצמו כאילו אין ט' זולתו, ובמג"א מסיק בשם ווי העמודים דגם צריך למחות מטעם שילמדו ממנו, אבל כשליכא ט' אסור מדינא אף שיכול לכיין לסוף הברכה ולענות אמן ויקרא בשם ועוזבי ה', ולכן אסור ללמוד בשעת חזרת הש"ץ בכל אופן יש מדינא ויש מטעם המג"א'.

וב"כ בהליכות שלמה פ"ט ס"ד דמש"כ בשו"ע קרוב להיות ברכותיו לבטלה זה דוקא כשט' הקשיבו לברכת אבות אבל אם לא הקשיבו לברכת אבות הוי ודאי ברכות לבטלה, ונלכא' לפי"ז הש"ץ אינו יכול להתחיל בחזרת הש"ץ אע"פ שיש ט' שסיימו את תפלתם, כשיש אדם שמוחזק שאינו מקשיב לחזרת הש"ץ אלא מעיין בספר כלשהו וכדו', וודאי דאדם שלא התפלל עם הציבור אלא נמצא שם לענייניו ועוסק בדברים אחרים כגון שלומד או קורא תהלים אינו מצטרף למנין] (ואף שיש שלמדו אחרת בדברי הדרישה לעיל, ובאמת דברי הדרישה קשים להבנה ואינה ברורה כוונתו, מ"מ כל אדם שיש יראת ה' בלבבו מחפש לקיים המצוה בהידור ולצאת ידי דעות גדולי הפוסקים בכל מצוה אף אם היא מדרבנן, ובפרט במצוה כה חשובה כתפלה שחז"ל מתבטאים עליה שעומדת ברומו של עולם. ולכו"ע אף למקילים אין בזה היתר לא להקשיב לחזרת הש"ץ אלא רק היתר לש"ץ להתחיל בחזרת הש"ץ אע"פ שאין ט' שמקשיבים כדין).

אמנם בתשובות והנהגות ח"א סי' ק"ו כתב קצת אחרת וז"ל: 'ונראה שמש"כ הפוסקים להתיר כשעונה אמן בסוף ואסרו רק משום חשש חילול השם יש חילוק בזה, שאם יש עשרה שומעים כל מלה כדין זהו תפלת הציבור, וחייב כל אחד ואחד להשתתף

ולא להסיח דעת ללמוד באמצע חזרת הש"ץ, גם מצד עיקר תפלת הציבור, אבל מצוי היום בעוה"ר שאין עשרה שומעים רק זה פונה כאן וזה שמה, זה לומד וזה אומר תהלים, או ממשיך בתפלה, ואין ט' שומעין וכה"ג הש"ץ חוזר רק בגדר פורס על שמע, אבל לא נקרא תפלת הציבור אלא כשתשעה שומעין ומכוונים לברכותיו, ולכן החיוב רק לשמוע ולענות אמן, אבל אין חיוב מדינא לשמוע כל מלה ורק משום חילול השם וכנ"ל. ולפיכך נראה שאם יש עשרה שומעין כל מלה כהלכה, אסור מדינא להסתכל בספר, שמונע עצמו מלהשתתף בתפלת הציבור, ואם לא נענה ביחיד, לפעמים נענה כששומע כראוי תפלת הש"ץ דהיינו תפלת הציבור, וכידוע בשם הגר"א ז"ל וכמוש"כ ב"אמרי נועם" ו"אור חדש" משמו שזהו ביאור מה שאמרו ברכות לב: אם רואה אדם שהתפלל ולא נענה יחזור ויתפלל, דהיינו ע"י חזרת הש"ץ, אבל אם בלאו הכי אין עשרה שומעין נראה שמעיקר הדין אין איסור אם עונה אמן ויודע באיזה ברכה עומד, אלא שיש לחשוש תמיד לחילול השם שאחרים ילמדו ממנו אפילו לשוחח וגדול עונו מנשוא, (וכמ"ש לעיל מהמשנ"ב) ובת"ח עונש חילול השם יותר וכמבואר ברמב"ם פ"ה דיסודי התורה (הלכה י"א) שהכל לפי גדלו של ת"ח חייב לדקדק, והבאנו במק"א הכוונה שתלוי כפי שמחזיקים אותו לת"ח כך עונש חילול השם אף שאינו כ"כ בעצם ת"ח. מבואר בדבריו דבאמת אם אין הציבור מקשיבים אין חובה מדינא להקשיב לחזרת הש"ץ (אם לא מצד חילול ה') כיון שאינה נקראת חזרת הש"ץ אלא תפילה בעלמא [ויוצא דבכה"ג הציבור אינם מקיימים תקנת חז"ל], ודוקא בציבור שמקיימים התקנה כדינה אז יש חובה מדינא להקשיב לחזרת הש"ץ.

למתפללין שלא בכוונה, וכן לעיל סי' א'
כתבתי שאין לומר תפלות ותחנונים בשעה
שש"ץ חוזר התפלה.

ובשלמי ציבור דיני חזרת התפילה אות ז'
כתב וז"ל: 'כל שאין ט' בבה"כ
מכוונים לברכותיו קרוב להיות ברכותיו
לבטלה, ולכן צריך השגחה גדולה וזריזות רב
למי שבא לחזור התפילה במקום שאין קהל
גדול שיהיה בין כולם ט' מכוונים לענות אמן
בכל ברכה וברכה, דאפי' יהיו אלף עונים כל
שלא כווננו לענות אמן כדינו וככל משפטו
שלא יהיה אמן יתומה כל שלא יודע על איזה
ברכה הוא עונה, וכן שלא יענה אחר המברך
קודם סיומו דהוי אמן חטופה שחוטף וממהר
לענות קודם שיסיים המברך והרי אין כאן
עניית אמן והווי ברכות לבטלה, ומטעם זה
אסור בחזרת התפילה אפי' להרהר בדברי
תורה דבעי למיחב דעתיה בברכות, וצווחו
קמאי על תשו' הרמ"ע ז"ל שכתב על
האנשים הלומדים בעת חזרת הש"ץ התפילה
או אומרים תחנונים שאם מכוונים לסוף
הברכה לענות אמן כראוי אין למחות בידם,
וכתבו שאר רבנותא דראוי לגעור בהם דאין
לערב תיקון בתיקון דזמן תורה לחוד וזמן
תפילה לחוד, וע"ז אמרו אשרי מי שעמלו
בתורה ועושה נחת רוח ליורצו מכלל דאיכא
נמי תורה שאינה נחת רוח ליורצו ברוך הוא,
ומה גם ליודעי דעת ומביני מדע סודן של
דברים שהם שני יחודים ובחזרת הש"ץ הוא
יחוד משובח מהקודם ואין להפריד ב'
יחודים אלו בשום דיבור אחר כי אם בעניית
אמן המורה על היחוד יאקדונקי, ולכן כל
האנשים הניגשים אל ה' נהגו כמנהג
החסידים הראשונים להיות נוהגים בחזרת
התפילה כמו בתפלתם בלחש להיות הסדור
פתוח לפנייהם ולכוין בכל מלה ומלה ובכל
ברכה וברכה. וכן מוכח מדברי הר"ד

והמג"א בס"ק ח' הביא מתשו' הרמ"ע
מפאנו סי' ק"ב (בשאלה הח')
דאין למחות ביד אלו שלומדים בעת חזרת
הש"ץ אם מכוונים לסוף הברכה [אמנם
הרמ"ע סיים שם ומה טוב שלא לעסוק
בדברים אחרים ולכוין ולענות אמן], ואח"כ
הביא מספר ווי העמודים (עמוד התורה סוף
פ"ה ד"ה גם) דקורא תגר עליהם, וז"ל שם:
'וראיתי קצת בני אדם שלומדים הפרק
משניות בלא עיון לימוד מקודם, ולפעמים
באים בבית הכנסת באמצע התפלה, אף קרוב
לגמר התפלה, וממהרין לקרות הפרק תוך
התפלה כדי שיהיה נמנה עם החבורה ללמוד
הפרק, ועדיין לא התפלל. ולפעמים קורא
הפרק בשעת התפלה עינו אחת במשניות
ועינו אחת משוטט במחשבתו על ענין
הלימוד, להתחבר התפלה והלימוד, ובאמת
לא צדקו שניהם יחדו ולא קרב זה אל זה,
וכמה פעמים הייתי גוער להולכים בדרך הזה,
כי זמן תורה לחוד וזמן תפלה לחוד (שבת
י.). ולכן מן הראוי למחות ולגעור באלה
אנשים העושים כן, כי הלימוד זה הוא שלא
לשמה'. והוסיף המג"א 'וכן משמע ממש"כ
סי' צ' סעי' י"ח', והיינו דשם כתוב שלא
ללמוד בשעה שהציבור אומרים סליחות,
וביאר המחצית השקל והפמ"ג דכמו ששם
אסור שמא ילמדו ממנו הציבור אף בלא
ללמוד ה"נ הכא יש חשש שהציבור ילמדו
ממנו לא להקשיב לחזרת הש"ץ אף בלא
ללמוד. והמשנ"ב הביא את דברי המג"א.

והאליה רבה ס"ק י"ב כתב על דברי
הרמ"ע וז"ל: 'ויש ליזהר בזה
דהא כתב מנחם עזריה הטעם דאנו מחזיקים
עצמנו בקיאים וסיים וראוי שנחזיק בעצמינו
כבלתי בקיאים שאם לא כיוונו כל הצורך
נכון לצאת בשעה שש"ץ יורד, ע"כ, וכבר
נתבאר בר"ס ק"א דמחזיקין עצמינו האידנא

מיד לפעמים אם יטעה, וגם שיוכלו לעבור תחתיו שטוב להיות מכויין עם הש"ץ בכל התפלה כמבואר סי' קכ"ו.

ובתורת חיים (סופר) ס"ק ח' כתב על דברי הרמ"ע מפאנו וז"ל 'אמנם לדידן בלא"ה אין נכון לעשות כן דהנ"ל נכון רק לשיטת המחבר בס"ח דאמן יתומה הוה רק היכא דחייב ברכה אחת, משא"כ לרש"י ולתוס' והביאם הרמ"א דיש מחמירים דבכ"מ הוה אמן יתומה אם אינו יודע על איזו ברכה הוא עונה אז גם הרמ"ע מודה ובפרט שגם לשיטת המחבר מכניס עצמו לספק אמן יתומה וכמו שסיים הרמ"ע דדלמא אין אנו בקיאים וצריכים לכוין לצאת בשעה שהש"ץ יורד'.

ובערוך השולחן סעי' ט' כתב וז"ל: 'ואין ללמוד או לומר תהלים בעת חזרת הש"ץ אף אם עונה אמן בסוף כל ברכה ומי שעושה כן יש לגעור בו'.

בארחות יושר ערך תפילה כתב וז"ל: 'וכתבו הפוסקים דבשעת חזרת הש"ץ אין לעיין אפי' בספר ואפי' יש עשרה בלעדו וכ"ש אם אין עשרה'. עוד כתב באות כ"ח וז"ל: 'אסור לדבר בשעת חזרת הש"ץ ואפי' לומר תחנונים או ללמוד (קכ"ד ס"ק י"ז), והלומד או קורא הפרשה בשעת חזרת הש"ץ וקדיש לא די שלא יקבל שכר רק יקבל עונש על כך, וע"ז נאמר הוי מושכי העון בחבלי השוא, ותורה כזו לא תצליח כמש"כ במד"ר פ' מטות (א. ה. נראה כונת רבינו למדרש על הפסוק ומקנה רב), ואפשר דאפי' דיעבד לא יצא ידי שנים מקרא דהוי מצוה הבאה בעבירה'.

המורים מתוך הדברים דלכל הפוסקים אין ללמוד או להתפלל בשעת חזרת הש"ץ, אלא שיש מחלוקת בחומרת הדבר

אבודרהם (וציטט לשונו המובא לעיל) נראה שהכל חייבים לשמוע כל התפילה מלה במלה מהש"ץ ולא די לו כשמכוין עצמו מקצת ברכה וחתימתה, דאל"כ לא תהא נחשבת לו כאילו התפלל פעם אחרת י"ט ברכות. ולכן אף אם רבים בני הכנסת יעשה כל אדם עצמו כאילו אין ט' זולתו ולא יחטא ויחטיא' (הביאו בקיצור בשע"ת ס"ק ז').

ובשו"ע הרב בסע' ו' כתב וז"ל: 'ויש לגעור באנשים שלומדים בעת חזרת הש"ץ או אומרים תחנונים, ואפילו אם מכוונים לסוף הברכה לענות אמן כראוי שלא תהיה אמן יתומה כמו שיתבאר לא יפה הם עושים [שאם אין ט' המכוונים לתחלת הברכות הרי הש"ץ אומר תחלת הברכות לבטלה שלא כמו שתקנו חכמים, שהרי תקנו חזרת הש"ץ כדי להוציא את שאינו בקי ואינו מוציא אלא כשט' שומעים לו, ואם אין ט' שומעים אלא בסוף הברכות אף על פי שזה שאינו בקי שומע בכל הברכות לא יצא ידי חובתו כיון שתחלת הברכות לא שמע אלא ביחיד ואין היחיד מוציא את היחיד בתפלה, והמתפלל סוף הברכות בלא תחילתן לא יצא ידי חובתו כמו שנתבאר בסי' קי"ד, וכיון שתקנת חכמים היתה שישמעו ט' לפחות גם תחלת הברכות כדי להוציא את שאינו בקי לא בטלה תקנתם אף עכשיו שכולם בקיאים כמו שנתבאר, וכל אדם יעשה עצמו כאלו אין ט' זולתו ויכוין לכל ברכה מראשה עד סופה] שאם הלומדים יפנו ללימודים עמי הארץ ילמדו מהן שלא להאזין להש"ץ ויעסקו בשיחה בטילה נמצאו מחטיאים את הרבים'.

ובמגן גיבורים [אלף המגן] ס"ק ט' כתב וז"ל: 'אבל החרדים לדבר ה' יש להם להיות הסידור פתוח לפנייהם בעת חזרת התפלה ולכוין בכל מלה כמ"ש השל"ה, ונכון הדבר מאד למען יוכלו להזכיר הש"ץ

האם הוא רק משום שילמדו ממנו עמי הארץ כמו שנקט המג"א וכדבריו כתב בתחילה השו"ע הרב במהדו"ק (כידוע שהסוגריים הם ממהדו"ב ובצעירותו שכתב מהדו"ק כמעט לא חלק על המג"א ובזקנותו שהרגיש שיש לו יותר כח חלק ביותר דברים על המג"א) והמשנ"ב, או שיש בזה איסור חמור יותר בעצם זה שאינו מקשיב לחזרת הש"ץ כמו שנקטו הרבה פוסקים אחרים, ולכו"ע כשאין ט' זולתו שעונים כראוי אסור לשוח או אפי' ללמוד, וא"כ לפי מה שמצוי היום שהש"ץ מתחיל חזרת הש"ץ מיד כשיש עשרה ודאי שאסור ללמוד לכו"ע.

ובעצם מנהג זה שהש"ץ מתחיל מיד כשיש עשרה גם דבר זה ראוי לעורר שאינו כפי עיקר ההלכה [באופן הרגיל], יעויין בתשו' בנימין זאב סי' קס"ח שכתב וז"ל 'ועל אשר כתבת דנוהג ש"צ כשמשלים תפילת לחש ורוצה להתפלל בקול רם ויש שם חכם או א' מהחשובים שלא השלים תפילתו ואותו שליח צבור ממתיך אותו עד שישלים תפילתו אפילו שכבר השלימו כל הקהל, נראה לע"ד דאין לנהוג מנהג זה דהא בכמה מקומות מצינו דחשו חז"ל מטורח הצבור, דהא ס"ת אינו נגלל בצבור מפני כבוד וטורח הצבור וכו', ואין לך טורח ומיעוט כבוד גדול מזה להמתין היכא דכבר השלימו הצבור תפילתו. ובכה"ג מצאתי משם רבינו שמשון בן הרב רבינו יוסף דכתב כשסיימו צבור להתפלל תפילת י"ח ברכות והחזן היה ממתיך מלהתחיל תפלה בקול רם בשביל א' יחיד שבצבור או שנים ושלשה, היה גוער בו ואומר אינך רשאי להמתין לא' ולא לשנים ושלשה כיון שסיימו הצבור תפילתו בלחש ואין ראוי להטריח עליהן, ורבינו שמשון היה שם יושב בישיבה, והרב רבינו נתנאל בר אברהם כשהיה החזן נוהג

להמתין אפילו לשלשה מטובי הקהל היו גוערים בו והיו מצווים לחזן להתחיל תפלת י"ח בקול רם ולא יטריח הצבור להמתין להם'. והביאו הרמ"א בסי' קכ"ד סעי' ג' וז"ל 'ואם יש יחידים בקהל שמאריכין בתפלתן אין לש"ץ להמתין עליהם אפי' היו חשובי העיר', דמשמע מלשונם להדיא דדוקא על יחידים אין להמתין אבל לרוב הציבור צריך להמתין (וכמו בכל מקום שההלכה היא שצריך להמתין לרוב הציבור). וכ"כ להדיא בערוך השולחן סעי' ח 'והש"ץ מתחיל כשרוב הציבור סיימו תפלתם'.

ובשו"ת אז נדברו ח"ב סי' ע"ט כתב וז"ל 'ועוד נחוץ לעורר מה שממהרים את הש"ץ להתחיל השמו"ע גם כשהרבה מהמתפללים עדיין לא סיימו תפלתם (א. ה. פי' אע"פ שיש כבר י' שסיימו), דלפעמים זה גובל עם עוון של המונע הרבים מלעשות מצוה תחת מסוה של טירחא דציבורא'. (ומה שנהגו להמתין לרב יעויין במשנ"ב ובערוך השולחן הטעם לזה, וזה היה כשרוב הציבור סיימו ולא היה מציאות הפוכה שהרב סיים והציבור לא סיימו, אבל בזמנינו לפעמים הוא להפך מפני שישנם המאריכים בתפלת הלחש בהוספת בקשות או באמירת המילות באריכות גדולה ואינם שמים על לבם שמפסידים עי"ז את חזרת הש"ץ). ובמקום שמתחילים כשיש עשרה אע"פ שמי שמתפלל מלה במלה עדיין לא סיים זה ודאי נגד עיקר ההלכה, אלא שיש לדון במקרה שהוא להפך, דמי שמתפלל מלה במלה סיים ורוב הציבור עדיין לא סיימו, האם צריך להמתין לרוב הציבור כדי שיזכו לשמוע חזרת הש"ץ, או שאנו אומרים שמי שמאריך בתפלתו 'מוחל' על הזכות לשמוע את חזרת הש"ץ, ויש לדון בזה כמה נחשב להאריך בתפלה מעבר למתפלל מילה במילה, דהרי

אף כשרוב הציבור מסיימים פחות או יותר עד זמן זה לא כולם מתפללים בשוה ואחד מאריך יותר ואחד מקצר, ואם כן במקרה שרוב הציבור עדיין לא סיימו אפשר דמי שמאריך מעט יותר ממילה במילה יש לו הזכות ג"כ שיחכו לו לחזרת הש"ץ.



הרב שרון שרפי

הערות חידושים וביאורים בענייני שביעית

לסיום שנת השבע - ותחילת שנת 'במוצאי שביעית בן דוד בא'.

(א) בגדרי דין ביעור (ובהגדרת הדין 'כלה לחיה מן השדה')

(ב) בדין קדושת שביעית בקליפין וגרעינין

(ג) בדין מצות ביעור בטעם

(ד) הערות קצרות במסכת שביעית

השנה השביעית, וכשכלה לחיה בשדה - אין לה עדיין פירות של שנה שמינית, ואז צייתה התורה שיוציא מה שבבית להשדה. והנה זה שייך רק בפירות שלא מתקיימים בארץ הרבה זמן, אבל פירות שמתקיימים הרבה זמן בארץ, וכשיגיע זמנם להיות כלים מן השדה - כבר יש לחיה פירות של שמינית ותשיעית, ואין כבר דעת החיה כלל על פירות של שביעית - באופן זה לא נתנה התורה כלל דין ביעור".

אם פירות שמינית מצילים מביעור

ומבואר יסוד זיו הים, דגדר דין ביעור הוא רק כשחסרה הבהמה את הפירות בפועל, ומכיון שרצון ה' הוא - שיהא יד כולם שווה בפירות השדה, ולא שיהיה מצב בו לבהמה אין ולאדם (האוגר פירות) יש, על כן צייתה התורה לאדם לבער הפירות מרשותו, ומעתה לכולם אין, ויד כולם שווה.

אמנם במינים המתקיימים כמה שנים, ועד שכלים - יש כבר מאותו המין של שמינית ותשיעית - אין שייך בהם ביעור, שהרי אף כשיכלו מן השדה לעולם לא תחסר הבהמה פירות אלו, דהא סו"ס יש לה מהם מפירות שמינית.

(א) בגדרי דין ביעור (ובהגדרת הדין 'כלה לחיה מן השדה')

תנן (פ"ז מ"א) "כלל גדול אמרו בשביעית: כל שהוא מאכל אדם ומאכל בהמה וממין הצובעין ואינו מתקיים בארץ - יש לו שביעית ולדמיו שביעית, יש לו ביעור ולדמיו ביעור".

ובמשנה ב תנן, "כל שהוא מתקיים בארץ (ואינו כלה) - אין לו ביעור".

האם ישנם צמחים המתקיימים לעולם ואינם כלים

הקשה החזו"א (סימן יג ס"ק י) על דברי המשנה, איך משכחת לה דבר שהוא מתקיים ואינו כלה, שהרי כל דבר חומר כלה מן הארץ בזמן שהוא (במוקדם או במאוחר), וא"כ כשיגיע אותו הזמן ודאי יהא נוהג בו ביעור, ומהו שכתבה המשנה שישנם מינים 'שאין להם ביעור'. (יעו"ש במה שתירץ בכמה אנפי).

ובספר זיו הים (פ"ז מ"א ס"ק ד) כתב לתרץ, "דענין זמן הביעור שנתנה תורה, הוא בזמן שהחיה סומכת על פירות שדה של

א, אלא דאם המאכל או הצבע מתקיים ואינו כלה - שאין לו ביעור.

אכן הרמב"ם (פ"ז הי"ג) כתב, "ואם היה מתקיים בארץ - כגון הפואה והרכפה ממין הצובעין - אע"פ שיש לו שביעית ולדמיו שביעית, אין לו ביעור ולדמיו ביעור שהרי מתקיים בארץ.

וביאר התוי"ט, דמקור הרמב"ם הוא ע"פ מה שגרס במשנתנו "כל שאינו מאכל אדם ומאכל בהמה". ולפי זה התיבות "ומתקיים בארץ" קאי רק על מין הצובעין, וכאילו יש תרי בבות ברישא, והכי פירושו:

א כל שאינו מאכל אדם ומאכל בהמה - הואיל ואינם לעצים יש להם ביעור ואפילו מתקיימים בארץ.

ב וממין הצובעין - אם מתקיים בארץ אין לו ביעור.

ומבוארת בזה שיטת הרמב"ם, דאוכלי אדם ובהמה (כל שאינם עומדים לעצים) אין בהם חילוק בין מתקיימים בארץ או לא, ולעולם יש בהם ביעור. ולכאורה צ"ב, דכיון שאינם כלים כלל מן השדה איך שייך בהם ביעור. ולכאורה מוכרחים לומר, דכוונת הרמב"ם דיש לאוכלין המתקיימים ביעור, היינו שמין זה של פירות לעולם אינו חסר בארץ (דאם כלה של שביעית כבר יש של שמינית), ומ"מ ס"ל לרמב"ם, דאין לחלק בזה - וכיון שסו"ס פירות השביעית כלו מן השדה - הרי שחייבים הם בביעור, ולכאורה המשמעות הפשוטה של דברי הרמב"ם היא כחזו"א.

אמנם במין הצובעין מצינו חידוש (ודלא כבאוכלין), שבמין הצובעין המתקיים ולעולם אינו חסר בארץ (שעד שכלה מין דשביעית כבר גדלו מין דשמינית) - פטרה

וזו כוונת המשנה "כל שהוא מתקיים בארץ", כלומר שמתקיים עד שמגיעים כבר פירות שמינית, ונמצא דלדעה זו (דזיו הים), פירות שמינית מצילים מביעור.

אכן יעויין בחזו"א (סימן טו ס"ק ג) שפסק להלכה דלא כזיו הים (ולכן גם לא תירץ כתירוצו), וס"ל דלעולם יש חובת ביעור ואף אם כאשר כלו פירות שביעית כבר גדלו פירות שמינית, ואין פירות שמינית מצילים מביעור.

מדוע יש ביעור במיני צבע

והנה ליסוד זיו הים יש לעיין לכאורה, מדוע כתבה המשנה שיש ביעור במיני הצובעין, שהרי צמחים אלו עומדים בעיקרם להפיק מהם 'צבע' (ועל כן נקראו 'מיני צובעין', להורות שזהו עיקר תכליתם) ואינם עומדים לאכילת בהמה. ונמצא, שלא חסרה אותם הבהמה מעולם, ומדוע יש בהם ביעור.

ואחר החיפוש מצאתי במשנה ראשונה, שבענין אחר הביא **שהרע"ב** (ריש מעשרות) כתב, שהנך מיני הצובעין (סיטים וקוצה) הוו מאכל בהמה ע"י הדחק, ולפי זה קצת מיושב, ויש לפלפל וצ"ע.

ראייה לחזו"א מדברי הרמב"ם

והנה לכאורה יש לפסק החזו"א ראייה מדברי הרמב"ם.

דהנה במשנה ב תנן - "ועוד כלל אחר אמרו: כל שהוא מאכל אדם ומאכל בהמה וממין הצובעין ומתקיים בארץ - יש לו שביעית ולדמיו שביעית, אין לו ביעור ואין לדמיו ביעור".

וכגירסא זו גרסו הר"ש והתוי"ט. ולפי זה, לא חידשה המשנה ביחס למשנה

דגדר מצות ביעור היא כ'נותר' בקדשים, דהקדושה מגבילה את זמן האכילה, ובגמור הזמן חייב בשריפה.

ויתכן שהמכוון בזה, להורות שאינו בעלים על הפירות, שבזמן עונת הפרי - הרי שהקדושה מגבילה את שימוש האדם וניכר שאינו בעלים לעשות בהם כרצונו, אלא שבהגיע סוף עונת הפרי (שאין עוד דרך להשתמש בפרי זה, ואין הגבלת הקדושה ניכרת כ"כ), הוסיפה התורה לגזור להראות שאינו בעלים, ע"י ביעור הפירות והוא המכה בפטיש של הגבלות הקדושה, שיעודן להפקיע שם בעלים ממנו.

והנפק"מ בחקירה זו היא, אם פירות שמינית מצילים מביעור. דאם סיבת הביעור הוא כדי שתהא יד כולם שווה (ובפשטות הכוונה, שלא יהיה מצב שבו לאדם יש ולחיה אין), הרי שאם כבר הגיעו פירות שמינית, סו"ס יש לחיה ויד כולם שווה, ואין כאן עדיפות של האדם על החיה. אך אם סיבת הביעור היא להורות שאינו בעלים - מה לי שיש גם לחיה, סו"ס גזרה התורה לבער את הפירות בסיום העונה.

הכרעת החקירה בשיטת הרמב"ם

ונראה להכריע החקירה בשיטת הרמב"ם בזה, דהנה לקמן (פרק ט משנה ב) תנן ג' ארצות (אזורים) לביעור, ושלוש שלוש ארצות בכל אחת ואחת.

וכתב הרמב"ם בפירוש המשניות, שאין הכוונה שיש כאן באמת ט' ארצות לביעור אלא רק ג' (והתוס' פסחים נ"ב. חולק יעו"ש)

והנה איתא בירושלמי (הובא בר"ש), שאין דרך בהמה ביהודה לעבור מאזור העמק - לאזור ההר - או לאזור השפלה.

התורה מביעור, אלא שיש לבאר החילוק בין אוכל לצבע.

ע"פ שיטת הרמב"ם - מיושבת קושיית החזו"א

ועוד ארווחנא בשיטת הרמב"ם, דלפי הבנה זו דהתיו"ט ברמב"ם, הרי שמיושבת היא אף קושיית החזו"א לעיל, במה שהקשה גבי מינים שאינם כלים מדוע אין להם ביעור, והרי ודאי שאינם מתקיימים לעולם.

ולפי הנ"ל ניחא, דכל החילוק בין מין הכלה למין שאינו כלה - הוא רק במין הצובעין, אכן באוכלין - אף במין המתקיים לאורך זמן (ואף אם הגיעו פירות שמינית) - מ"מ לכשיכלו ודאי שיתחייבו בביעור.

מצות ביעור - השוואת האדם לחיה - או - הוראה שאינו בעלים

ולמדנו א"כ, שנחלקו הדעות אם פירות שמינית מצילים פירות שמינית מן הביעור, וצ"ב יסוד מחלוקתם בזה.

והנראה דיש לחקור, אם הדין דכלה לחיה הוא סיבה לביעור, שהתורה רצתה שתהא יד הכל שווה בפירות, ולא שיהיה לאדם עליונות בפירות שביעית על החיה, להורות - שהכל בשוה משולחן גבוהה קצבו, וא"כ כשכלה לחיה - הוא סיבה לבער מן הבית, כי היכי דתהוי יד כולם שווה.

או דלמא, שהוא רק סימן מתי כלים הפירות, ודיבר הכתוב בהווה, דכשכלים הפירות מן השדה לחיה אזי הוא סיום העונה של הפרי, ובזה הזמן גזרה התורה לבער, אבל אין חיוב הביעור תלוי בסיבת החיה, אלא בזמן סיום עונת הפרי.

והטעם בזה, יעויין לקמן (סימן ד הערה יב) ע"פ מה שכתב בר"ש סיריליאוי,

בפועל, אלא הוא רק סימן בעלמא מתי הוא סיום עונת הפרי.

אמנם לשיטת זיו הים (וכן הראוני שפסק להלכה בשו"ת מנחת שלמה ח"א סימן נא אות טו), שהדין דכלה לחיה מן השדה הוא סיבה לביעור, (ובכדי שתהיה יד כולם שווה) הרי שפירות שמינית מצילים על הביעור, ולא מתקיים בפרי זה הכלל "דכלה לחיה", שהרי אין הבהמה חסירה את אותם הפירות ולכן אין בהם חובת ביעור.

יישוב (ע"פ שיטת הרמב"ם והחזו"א) - מדוע במיני צבע יש ביעור

ובזה נבוא ליישב מה שהקשינו לעיל, גבי מין הצובעין (מדוע יש להם ביעור והרי אין הבהמה חסירה את אותם מיני הצבע).

ולדברינו מיושב, שלהבנת הרמב"ם והחזו"א, שאין חיוב הביעור תלוי באכילת הבהמה בפועל ניחא, ושפיר שייך ביעור אף במיני הצובעין.

(ב) בדין קדושת שביעית בקליפין וגרעינין

תנן (פ"ז מ"ג) "קליפי רימון והנץ שלו, וקליפי אגוזים והגלענין יש להם שביעית ולדמיהן שביעית.

ופירש הברטנורא, דהנץ קליפות חשיבי מין הצובעין, וכן הוא בגמרא (שבת צ.). שהדרך לצבוע במינים אלו.

מהו חידוש המשנה

ולכאורה צ"ב מהו החידוש כאן, דכיון שהם ממין הצובעים, הרי כבר שנינו

ולפי זה לכאורה קשה מה שכתב הרמב"ם (שיש לנו רק ג' ארצות), שהרי על כורחינו יש לנו ט' ארצות - שמסתבר שאף ביהודה (שהוא אזור גדול ביותר) חלוק זמן הכילוי של אזור ההר מהעמק - שכל מקום וזמן הכילוי שלו, וכיון שאין הבהמות נודדות ממקום למקום - הרי כשכלה לאלו שבהר עדיין לא כלה לאלו שבעמק, ואיך כתב הרמב"ם שישנם רק ג' ארצות (יהודה, עבר הירדן והגליל).

ולכאורה מוכח מזה, שאין הכילוי לחיה - סיבה לביעור, אלא רק סימן מתי הוא סיום עונת הפרי. ועל כן, אף שלחיות העמק ישנם פירות בשדה ובהר כבר כלו, אין בני ההר מחויבים לבער, שהגורם לחיוב הביעור הוא זמן סיום עונת הפרי, לא אכפת לך מה שבאזור מסויים כלה לחיה, כיון שעדיין לא הגיע סיום עונת הפרי שעדיין יש פירות ממין זה במדינה.

ובישלמא אם הכילוי לחיה היה סיבה לביעור (שלא תהיה עדיפות לאדם על הבהמה), היו מחויבים בני ההר לבער מן הבית (אף שבעמק עדיין ישנם פירות), כיון שאין הבהמות עוברות ממקום למקום ונחשב איזור ההר כמקום לעצמו.

הרמב"ם לשיטתו בזה

ונראה שהרמב"ם לשיטתו בזה, כיון שהוכחנו דסבירא ליה לרמב"ם דהך דינא דכלה לחיה אינו סיבה לביעור (אלא רק סימן לסיום העונה), לכן כתב הרמב"ם שאף במיני אוכלין המתקיימים בארץ לאורך זמן, ועד שכלים פירות שביעית כבר ישנם של שמינית - מ"מ שייך בהם ביעור ואף שאין הבהמה חסרה את הפירות, שאין חיוב הביעור תלוי באכילת החיה

ביאור חידוש המשנה

ומעתה נראה דזהו החידוש במשנתנו, דסד"א, דכיון דעיקר תשמישן של

קליפי הרימון (ושאר צבעים כדוגמתו) היא לגדל ולשמר את הפרי ואין עיקר נטיעתן לצבע - הרי לא יחשבו מין הצובעין, דהא עיקר העמדתן היא לפרי, ואיך שייך למקרי בהם "מין הצובעין", ובזה קמ"ל, כיון דדרך בנ"א להשתמש בהם אף לצבע, סגי בזה למקרי מין הצובעין ושביעית חלה בהו. (אך אין ענין המשנה לחדש בדין ביעור, דזה כבר פשוט ונשנה לעיל).

ואין להקשות דאם עיקר יעור הקליפה בשעת הנטיעה הוא לשמר הפרי, א"כ תיפול"ל שיהיה בה ק"ש מצד דין שומר הטפל אל הפרי, וא"צ שתהיה מין הצובעין - דזה אינו - שהרי השימוש לצבע הוא בשעה שהפרי כבר נאכל וא"צ יותר לקליפה, ולולי הדין דמין הצובעין הרי שבפשוטות היתה פוקעת הקדושה מן הקליפות.

שיטת הרמב"ם

והנה הבאנו לעיל הירושלמי שכתב, שכל הנך מיני הצובעים המתכלים יש להם ביעור. אכן יעויין ברמב"ם (פ"ז הלכה ט"ו) שכתב דכל הנך אין להם ביעור, וצ"ע כיצד יתיישב עם הירושלמי הנ"ל.

ואולי אפשר לומר ע"פ הכסף משנה (שם), שכתב דאף שיש מהם שמתכלים והיה צריך להיות בהם ביעור, מ"מ כיון שאינם עיקר הפרי אין בהם ביעור דאין זה נחשב כלה לבהמה ולא סותר לירושלמי שרק אמר שיש מתכלה ויש שלא, ועדיין צ"ע.

חידוש המשנה בגלעינין

והנה בדין הגלעינין המוזכר במשנה מצאנו שתי דרכים בראשונים.

לעיל (משנה א) דמין הצובעין יש להם קדושת שביעית (וכן מצאתי שהקשה במשנה ראשונה).

ותירין המשנה ראשונה דלדיוקא אתי, דקמ"ל דדוקא קדושת שביעית יש להם אבל לא ביעור.

ולכאורה ביאורו זה קשה, דהא בירושלמי כאן נסתפק אם יש במיני צובעין אלו ביעור. ופשט הירושלמי, דיש מהם שיש להם ביעור ויש שאין - והכל תלוי אם נושרים ומתכלים או לא. ולפי שהוא מילתא דלא פסיקא, נשמט התנא מזה ולא הזכיר דין ביעור.

ומבואר א"כ, דיש מהם שיש להם ביעור, והדרא קושיא לדוכתא מה קמ"ל במינים אלו. ואפי' במינים שאין מתכלים, מ"מ לכאורה אין כאן שום חידוש, ורק מנה התנא מין צובעין שאינו מתכלה, ואיזה חידוש יש בזה, דפשיטא שאם אינו מתכלה דאין לו ביעור, וצ"ע.

שני סוגים של צבעים

והנראה אולי בזה, דהנה ישנם שתי מיני צמחים שמייצרים מהם צבע, קליפי רימון דמשנתנו, וספיחי סטים וקוצה (במשנה א).

והנה זה ודאי שאין זורעים רימון בשביל הצבע המופק מקליפתו, ופשוט לכאורה שעיקר נטיעת הרימון היא לאכילה, ועיקר מטרת קליפת הרימון היא לשמר את הפרי, אלא שלאחר האכילה משתמשים בקליפתו גם לצבע. אמנם בספיחי סטים וקוצה (מין הצובעין דמשנה א), נראה שמן הסתם נזרעים על מנת להפיק מהם צבע - וזהו עיקר תכליתם של צמחים אלו.

הגיע זמן הביעור, וישן היינו שנתערב מכבר ועבר זמן הביעור.

ובסיפא (ורד ישן) - מיירי דכבר הגיע זמן הביעור ונאסר גוף הורד, וכיון שנתן טעם בשמן - נאסרה כל התערובת וחייב לבער הכל, ומה שאין כן ברישא (ורד חדש) - דמיירי שנתן טעם בשמן לפני שעת הביעור. וקמ"ל, דאף דיש בשמן טעם ורד - א"צ לבערו כשיגיע שעת הביעור.

ולכאורה זה צ"ב, אמאי לא יתחייב השמן בביעור - והרי יש בו טעם ורד, וק"ל להלכה דטעם כעיקר, ואם כן בהגיע זמן הביעור הטעם נאסר וגם יאסור כל התערובת.

אין טעם כעיקר - במצות עשה

ובקהילות יעקב (שביעית כג) ובעוד אחרונים כתבו לייסד, דהדין טעם כעיקר נאמר רק כלפי איסורים, וכגון בסיפא שנתן הורד טעם אחר שנאסר, דבזה אמרינן טעם כעיקר, ועל כן אין צריך לבער טעם הורד בשמן (בהגיע שעת הביעור), וממילא כל שלא נתחייב טעם הורד בביעור - אינו נאסר ואינו אוסר, וזהו ביאור דברי הירושלמי.

דיון ביסוד זה

והנה יש להעיר לפי זה, אמאי בחרובין שכבשן ביין לפני הביעור - תני דחייב לבער הכל משום טעם החרובין, והרי בחרובין לא חילקה המשנה בין ישן לחדש (והיינו אם הגיע זמן הביעור או לא), וליסוד הקה"י הרי אין מצות ביעור בטעם.

(ויעויין בברטנורא דהוכיח מהתוספתא, דבחרובין מיירי שנתנו טעם גם

הר"ש פירש דהווי מין מאכל בהמה, ובמהר"י קורקוס כתב, דהנך גלעינין קיימי להסקה.

וא"כ בשלמא למהר"י קורקוס יש חידוש במשנה דאף שעומדים להסקה כיון שטפלים לפרי יש ק"ש, (ובביאור שיטת המהר"י קורקוס האריכו האחרונים), אכן לשיטת הר"ש דגלעינין הן מאכל בהמה, אינו מובן מהו חידוש המשנה, שהרי כבר שנינו לעיל דאף מאכל בהמה ע"י הדחק, יש בו קדושת שביעית.

ועל פי ביאורינו לעיל נחא כנ"ל, דכיון דעיקר העמדתן של הגלעינין היא לגדל הפרי וא"כ לכאורה אין הם מאכל בהמה דאין עיקר תשמישן לבהמות, וסד"א דאין בהם קדושת שביעית, קמ"ל.

ג) בדין מצות ביעור בטעם

תנן (פ"ז מ"ז) "ורד חדש שכבשו בשמן ישן - ילקט את הורד, וישן (שכבשו) בחדש - חייב בביעור. החרובים - חדשים שכבשן ביין ישן וישנים בחדש - חייבים בביעור.

סתירה במשנה

ובר"ש הביא ירושלמי, דהמשנה מיירי בורד קדוש בקדושת שביעית ובשמן חולין. ובזה הקשו בירושלמי שישנה לכאורה סתירה במשנה, דבתחילה תני שהורד אף שנתן טעם בשמן א"צ לבער את טעם הורד ואף שקדוש בק"ש, ורק ילקט את גוף הורד, ואח"כ תני שטעם הורד הבלוע בשמן חייב בביעור.

ותירצו בירושלמי, דורד חדש היינו בתחילת השביעית, שעדיין לא

אחר הביעור. ולפי זה ניחא, שכבר נאסרו גוף
החרובין ומ"מ הוא קצת דוחק לכאורה,
להעמיד הך אוקימתא בלשון המשנה).

עוד יש להעיר, דהנה הרמב"ם (בפירוש
המשנה) נקט כהבנת הירושלמי,
דהמשנה מיירי בורד שביעית ובשמן חולין,
ומ"מ לא פירש כירושלמי לחלק בין לפני זמן
ביעור ואחרי הביעור, אלא פירש דהרישא
מיירי בורד חדש שאין בו כח ליתן טעם
בשמן, ובסיפא מיירי בורד ישן - שיש כבר
בכוחו ליתן טעם בשמן, ועל כן חייב לבער
(ובכך מבאר הרמב"ם אף את המשך המשנה
בחרובין, דבהם לא חילקה המשנה בין חדש
לישן, דבחרובין מפני חזקם לעולם טעמם
נכנס מיד בשמן (ודלא כורד) ועל כן חייב
תמיד לבער).

ומדלא חילק הר"מ כירושלמי, משמע דס"ל
דאין חילוק בין קודם שעת הביעור
או לאחריו, וכל שנתן טעם ואפילו לפני
הביעור - חייב לבער הכל משום הטעם,
ומוכח א"כ דשייך ביעור אף בטעם.

ובך נראה דהוא דעת הר"ש, דהנה הר"ש
תמה על הירושלמי מה שחילק בין
לפני זמן הביעור ולאחריו, ופירש המשנה
באופן שלישי, בהנחת יסוד דלעולם אין ורד
נ"ט בשמן, ורק שמן נ"ט בורד, וברישא
מיירי בורד קדוש ושמן חולין וע"כ א"צ
לבער, ובסיפא מיירי בשמן שביעית וורד
חולין וע"כ צריך לבער משום הטעם.
נמפורש בר"ש דלא ס"ל לחלק בין לפני
הביעור ולאחריו, ואם נתן טעם - הרי
שלעולם צריך לבער משום הטעם, ואף בנ"ט
לפני הביעור.

(אלא שצריך להבין מנין פשוט לר"ש כ"כ -
שורד אין נ"ט בשמן, והרי בירושלמי

מוכח שנ"ט, ובאשר לשלמה כתב שורד נותן
רק ריח ולא טעם יעיי"ש).

ביאור חדש במחלוקת הראשונים (אם יש
ביעור בטעם)

**לשיטה שביעור הוא הפקר - בטעם
(שאינו ממון) לא שייך הפקר**

והנראה לומר בביאור הענין, דהירושלמי
בזה לשיטתו, דהנה אף אם נאמר
דהדין דטעם כעיקר נאמר אף במצוות עשה
(ודלא כיסוד הקה"י), מ"מ הלא כבר הוכיחו
הראשונים מהירושלמי (פ"ט ה"ה) דביעור
הוא הפקר (הרמב"ן עה"ת, והר"ן והתוס'
בפסחים נב:) והיינו שציוותה תורה שיוציא
האדם מרשותו את פירות השביעית בהגיע
זמן הביעור.

ולפי זה, בטעם שאין בו ממש - הרי שלא
שייכא ביה הך מצוה דביעור, דאין
שייך להפקיר אלא דבר שגופו ממון, ועל כן
פירש הירושלמי דאף שיש בשמן טעם ורד,
מ"מ בהגיע זמן הביעור א"צ לבער הטעם
דלא שייך להפקיר טעם, וממילא לא נאסר
השמן (וגוף הורד ילקט לפני הביעור). אמנם
אם נ"ט אחר שעת הביעור דכבר נאסר גוף
הורד (שהרי חייב להפקירו) הרי שאוסר כל
התערובת וחייב לבער.

אכן לשיטת הרמב"ם (פ"ז ה"ג) ודעימיה,
דמצות ביעור הוא שריפה וכליו,
נראה דזה שייך אף בטעם, דסו"ס יש כאן
זכר וממשות לעיקר הפרי, ואף טעם זה
צריך לבערו מן העולם, ועל כן כתב
הרמב"ם דאף שהורד נ"ט בהיתירא, מ"מ
בהגיע שעת הביעור צריך לכלות הכל, ואף
הר"מ בזה לשיטתו.

ונמצא, דאפשר דס"ל לראשונים דהדין

הוא סברא, ולפי זה אתי שפיר מאוד דעת ר"ג ושיטת הירושלמי.

אם יש טעם כעיקר במצות עשה -

הוא מחלוקת הסוגיות

אכן נראה לומר, דהך כללא שכתבו האחרונים (שהדין 'טעם כעיקר' נאמר רק באיסורים ולא במצוות), תלי באשלי רברבי והיא מחלוקת הסוגיות בש"ס.

דהנה תנן בחלה (פ"ג מ"ז) "העושה עיסה מן החיטים ומן האורז - אם יש בה טעם דגן חייבת בחלה ויוצא בה י"ח בפסח". ובגמרא (זבחים עח.) פירש רבא, שהדברים אמורים גם אם רוב העיסה הוא אורז, דכיון שיש בה טעם של חיטים - הרי היא כשל חיטים.

וביאר הראשונים (תורי"ד ע"ז סז. - הרמב"ן בהלכות חלה לא. - והרא"ש חולין פ"ז אות לא), דכיון שקי"ל 'טעם כעיקר', הרי שכשם שיוצאים י"ח אכילת מצה בחיטים ממש - כן יוצאים גם בטעמם, ולפיכך אם אכל כזית מהתערובת יצא י"ח, כאילו היתה כולה של חיטים.

ובחידושי הגר"ח על הרמב"ם (חמץ ומצה פ"ו ה"ה) הוסיף, דבירושלמי ביאור דהוא מדין גרירה, דהאורז נגרר אחר אחר החיטים. **וביאר** הגר"ח, דבעינן לתרי טעמי, חדא לדין 'טעם כעיקר' ועוד לדין 'גרירה', שהדין 'טעם כעיקר' אינו מועיל אלא שיחשב שיש כאן מין דגן הראוי לחימוץ, אבל אינו מועיל שיהא כאן תורת 'שם לחם', ולזה בעינן לדין גרירה, יעוי"ש.

ולפי פירוש זה דהראשונים, הוא לכאורה משנה מפורשת, דהדין 'טעם כעיקר' נאמר גם כלפי חיובי מצוות עשה ולא רק כלפי איסורים.

דטעם כעיקר נאמר גם כלפי מצוות ולא רק כלפי איסורים, אלא דלשיטת הירושלמי דמצות ביעור הוא הפקר לא שייכא הך מצוה בטעם שאין גופו ממון (ולכן חילק הירושלמי בין לפני שעת הביעור ולאחריה), ומה שאין כן לרמב"ם ולראשונים - דביעור הוא כילוי - אין מקום לחילוק זה, ומצות ביעור ודאי איכא בטעם.

להלכה קי"ל דטעם כמבוער - ביאור

שיטת הירושלמי והרמב"ם בזה

והנה לקמן (פ"ט מ"ג) גבי הכובש ג' מיני כבשים בחבית, פסקינן הלכה כר"ג - **דטעם כמבוער**, ובפשטות הכוונה דאין מצוות ביעור בטעם, וקשיא לכאורה לשיטת הרמב"ם ודעימיה.

אמנם כבר פירש בחזו"א (סימן יא סק"ג) דכוונת הדברים דודאי איכא דין ביעור גם בנו"ט, ומה דתנן דטעם כמבוער היינו רק לומר, דזמן הביעור תלוי בגוף הפרי העיקרי, ואזלינן בתריה ולא בתר הטעם, וזהו הפירוש דהטעם הוא כמבוער, והיינו דלא אזלינן בתריה אלא בתר העיקר יעוי"ש.

אכן לשיטת הירושלמי לא קשיא מידי, דמסקנת המשנה (פ"ז מ"ז) עולה בקנה אחד עם המשנה, ולעולם פסקינן דטעם כמבוער.

טעם כמבוער - פסוק או סברא

אלא דלפ"ז צ"ע אמאי בעינן פס' לדרוש דטעם כמבוער, והרי לביאורינו הוא סברא פשוטה דלא שייך מצות ביעור בטעם, דאין שייך להפקיר טעם.

ואכן יעויין במהרש"ל (פסחים נב. על דברי התוס' ד"ה הכובש ג' כבשים) דפירש דאפשר דר"ג לא דריש כלל האי קרא - והכל

החוחים והדרדרים. וממין הצובעים: ספיחי סטים וקוצה".

ובמשנה ב - "ועוד כלל אחר אמרו: כל שאינו מאכל אדם ומאכל בהמה וממין הצובעים ומתקיים בארץ - יש לו שביעית ודמיו שביעית, אבל אין לו ביעור ולדמיו ביעור וכו'.

לכאורה יש לעיין מדוע האריך התנא בכלל ארוך זה (במה חלה ק"ש) - וחילקו לשתי משניות - "כל שהוא מאכל אדם וכו' - וכל שאינו מאכל אדם וכו'" ואח"כ גם האריך לנקוט דוגמאות ופרטים, ומדוע לא נקט התנא בדרך קצרה - בכלל המופיע בגמרא (סוכה מ: וב"ק קא: - "שכל שהנאתו וביעורו שווה - יש לו שביעית ולדמיו שביעית", שבזה היה כולל הכל (בין מאכלי אדם ובהמה, ובין מיני צבע), בלא צורך להאריך בשתי כללים ופרטים.

ואולי כיון שדין 'הנאתו וביעורו שווה' נדרש מ"לכם - לאכלה" (והיינו דומיא דלאכלה שהנאתו וביעורו שווה), וכתבו אחרונים שהירושלמי פליג בזה עם הבבלי ולא ס"ל הך דרשא (ובאמת אין דרשה זו דהנוב"ש נזכרת כלל בירושלמי), על כן כיון שאינו דבר מוסכם לכל, שביק התנא להאי כללא דהנוב"ש ונקט הפרטים דכו"ע מודו בהם.

הערה ב - במחלוקת רש"י ותוס' בגדרי הנוב"ש - פרק ז משנה א

תנן שם - "וממין הצובעין יש לו שביעית" - כן הוא מסקנת הש"ס (סוכה מ. וב"ק קא:), ומשום דק"ש חלה על כל מידי שהנאתו וביעורו שווה, ומה שאין כן משרה וכבוסה שהנאתן אחר ביעורן, והטעם פירש"י (סוכה שם), "דמשעה ששורה הבגדים ביין

אכן התוס' (מנחות כג: ד"ה אלא) הקשו מהברייתא בסוגיא שם, שאם תיבל העיסה בקצח או בשומשומין או בכל מיני תבלין - כשרה למצות אכילת מצה. ופירשו בגמרא שם, דהיינו דוקא בדאיכא רוב מצה, אבל אם רובה תבלין אף שיש כאן טעם מצה - בטלה המצה ברוב תבלין, ולא אמרינן שכיון שיש בהתבלין טעם מצה, ראויה היא לצאת בה י"ח.

וביארו התוס' שם, שהיא מחלוקת הסוגיות, דהגמרא (זבחים שם) ס"ל דאמרינן 'טעם כעיקר' במצות אכילת מצה, והברייתא במנחות פליגי בזה.

ובספר מקור חיים (סימן תנג בביאורים סק"א) כתב בביאור מחלוקת הסוגיות, דלברייתא במנחות אין אומרים 'טעם כעיקר' אלא לגבי איסורים (דאע"פ שהממשות בטלה - מ"מ לוקה על הטעם, שהתורה אסרה את טעם האיסור), אבל לענין אכילת מצה צריך דוקא ממשות מצה כדי לצאת י"ח (דלא אמרינן 'טעם כעיקר' כלפי חיובי עשה). אכן הסוגיא בזבחים ס"ל דהדין 'טעם כעיקר' נאמר גם כלפי מצוות עשה, ולכן שפיר יוצא י"ח באכילת עיסה שיש בה טעם מצה בלבד.

(ד) י"ג הערות קצרות במסכת שביעית

הערה א - בכללים על מה חלה קדושת שביעית - פרק ז משנה א

"כלל גדול אמרו בשביעית: כל שהוא מאכל אדם ומאכל בהמה וממין הצובעים ואינו מתקיים בארץ - יש לו שביעית ולדמיו שביעית, יש לו ביעור ולדמיו ביעור. ואיזה, זה עלה הלוף השוטה ועלי הדנדנה, העולשין והכרישין והרגילה ונץ החלב. ומאכל בהמה:

הכילוי - הרי שלא נהנה מעצם הדבר, וביחס לחפץ הראשוני הוא הפסד.

ולכאורה צריך להבין, שהרי שתי דרשות נפרדות הם:

[א] לאכלה - ולא להפסד (יומא פו:)

[ב] לכם - לאכלה (סוכה מ.)

ואם הדין דהנוב"ש הוא סעיף באיסור הפסד, מה צריך לדרשה אחרת (דלכם - לאכלה).

ועוד קשה, לשיטת הירושלמי דלא ס"ל להך דינא דהנוב"ש, וכי לית ליה הך דרשה דלאכלה ולא להפסד.

ונראה דלא קשיא מידי, דהרי בהנאתו אחר ביעורו - אין הפסד להדיא כבהשחתתו או בהשתמשות שלא כדרכו, וסד"א, דלא חשיב הפסד בכה"ג, ולזה חידש הקרא דלכם - לאכלה - דאף זה מקרי הפסד, ופשוט.

הערה ד - פרק ז משנה א

שם, "יש לו שביעית ולדמיו שביעית".

יעויין כאן בר"ש שמביא ירושלמי שחידש, שביחס לחלות קדושת שביעית אין צריך 'שם אוכל' כמו לגבי טומאת אוכלין (יעויין ריש עוקצין), אלא רק בעינן דבר שיכול להתהוות ממנו מאכל אדם - ואפילו שכעת אי אפשר לאכלו.

והביא הירושלמי ראייה מחפצא שהוא כעת מר ואינו עומד לאכילה, ורק שאפשר להפכו למתוק ולאכלו, (שבאופן זה אינו מקבל טומאה כעת, דאין עליו כרגע 'שם אוכל'), אך יש בו קדושת שביעית (ויעויין בקהילות יעקב סימן יא, שביאר באריכות נקודה זו).

שעה אחת נתבער ואבד לו, והנאתו אינה עד שילבש הבגדים".

אמנם התוס' (שם ד"ה יצאו משרה וכבוסה) הקשו דלפירש"י, מדוע מין הצובעין לא חשיב הנאתו אחר ביעורו, שהרי הביעור הוא בשעת הצביעה - וההנאה היא רק אח"כ - כשנהנה מן הבגד בשעת הלבישה, יעויין"ש.

ונראה דפליגי רש"י והתוס' בגדר הדין דהנוב"ש, אם בעינן שהנאת החפצא (והיינו תועלתו וייעודו של החפץ) יהיה בבת אחת עם ביעורו, או שנאמר כאן שהנאת הגברא מחפץ זה יהיה בבת אחת עם ביעורו. ובאופן דפליגי בהגדרת 'הנאתו' האמור כאן, אם מובנו התשמיש אשר החפץ עומד לו, או שמא מה שמפיק ונהנה הגברא מן החפץ.

דרש"י למד דהנוב"ש הוא דין בגברא, ועל כן משרה וכבוסה - שהנאת האדם מן החפץ הוא בשעת לבישה - הרי הנאתו אחר ביעורו. אמנם תוס' למדו דהנוב"ש הוא דין בהחפצא, דבעינן דתשמיש החפץ יהיה בבת אחת עם ביעורו, ועל כן הקשו דהכא נמי חזינן במיני הצובעין דהנאת החפצא היא בשעת הביעור, שאם היינו הולכים אחר הנאת הגברא, הרי שאף מין הצובעין - הנאתו אחר ביעורו (ויעויין עוד באחרונים שהקשו סתירה מרש"י סוכה מ. לרש"י בב"ק שפירש כתוס').

הערה ג - ביסוד גדר הנוב"ש - פרק

ז משנה א

יעויין ברעק"א (ב"ק קא:): שחידש דהא דהנאתו אחר ביעורו אסור בפירות שביעית, אין זה איסור מחודש (הנלמד מקרא ד"לכם לאכלה"), אלא כלול הוא באיסור הפסד (לכם ולא להפסד), דאם נהנה אחר

שימוש של בני אדם לרפואתם. אלא הטעם שאסור הוא מכיון שלא לזה ניתנה שביעית, דפירות שביעית ניתנו רק לאכילה.

ונראה אולי להוכיח כצד הראשון, דהנה יש להקשות, כיון שגם במאכל בהמה יש קדושה, ומגדר הקדושה שהיא מגבילה את השימושים שלא ניתן להשתמש אלא לאכלה, ואם כן, כיצד מותר לעשות ממאכל בהמה מלוגמא לאדם, והלא לא לכך נתנה התורה מאכל זה, ומאי שנא ממאכל אדם (ואולי יש לומר דהקדושה דמאכל אדם שאני וגבוהה מקדושת שביעית דבהמה, וצ"ע).

אכן אם נאמר דיסוד האיסור הוא מטעם 'הפסד' - לכאורה מיושב, דאם עושה ממאכל בהמה מלוגמא לאדם, הרי שאין זה הפסד.

הערה ז - במחלוקת הראשונים אם מותר לעשות ממאכל בהמה משרה וכבוסה - פרק ח משנה א

הנה נחלקו הראשונים (יעויין חזו"א יג ס"ק ו) אם שרי לעשות ממאכל בהמה - משרה וכבוסה - כשם שמותר לעשות מלוגמא.

ונראה אולי דיסוד מחלוקתם תלי בחקירה לעיל, דאם איסור עשיית מלוגמא הוא מטעם הפסד - אם כן יש לומר דהוא הדין משרה וכבוסה, שביחס לאדם לא חשיב הפסד. אמנם אם הכל טעמו משום שלא ניתנה לזה שביעית, אם כן לא שנא - ואסור, ויש לפלפל.

הערה ח - פרק ח משנה ה

"אין נותנין דמי שביעית לא לבייר ולא לבלין וכו'".

ומעם האיסור הוא, כיון שאין פורעין חוב

וראיתי שמדייקים שיסוד זה דהירושלמי מדוקדק היטב בלשון המשנה, דבשאר מקומות (וכגון בריש פאה ומעשרות) תנן "כל שהוא אוכל ונשמר", ואילו הכא גבי שביעית תנן "כל שהוא מאכל אדם" - להורות דבשאר מקומות הוא דין בהחפצא דבעינן שם אוכל, ובשביעית הוא דין בגברא, דבעינן דבר שאדם יכול לעשות ממנו אוכל.

הערה ה - רק ז משנה ג

"לא יצבע בשכר, שאין עושין סחורה בפירות שביעית"

ונראה דגדר איסור סחורה מבואר היטב בפירוש הרא"ש (משנה ד), דכתב שם גבי איסור סחורה במינים טמאים וז"ל, "דלא אסרה תורה אלא לקנותן לקיימן לעשות בהם סחורה".

ומשמע, שאין עצם הקנין אסור, אלא מה שקונה על מנת לסחור. ועל כן בנודמן לידו עופות טמאים - מותר, שבאופן זה אין מקיימן לסחורה.

ולפי זה י"ל, דהוא הדין לפירות שביעית, דהאיסור הוא דוקא בלוקטם על מנת להעמידם לסחורה, ונפק"מ שאם ליקט לאכילה והותר - מותר למכרם (כ"כ הר"ש פ"ז מ"ג, והתוס' סוכה לט. ד"ה וליתבי).

הערה ו - בגדר איסור מלוגמא בפ"ש - פרק ח משנה א

"כלל גדול אמרו בשביעית, כל המיוחד לאוכל אדם אין עושין ממנו מלוגמא לאדם".

הנה יש לחקור בהא דמאכל אדם אין עושין ממנו מלוגמא, אם הוא מטעם איסור הפסד פ"ש - דמלוגמא ביחס למאכל חשיב הפסד, או דלא חשיב הפסד דסו"ס הוא

והנה הקשו התוס' (בכורות יב: ד"ה ודאי), אמאי אסור לקנות בדמי שביעית בהמה טמאה, והרי בהמה למלאכתה הוי הנאתה וביעורה שווה, והוי דומיא דלאכלה ושרי בדמי שביעית ונשאר ב"ע.

ובמשנה ראשונה תירץ, דחיישנין שמא תמות והוי הפסד בדמי שביעית.

ונראה, דליסוד המקדש דוד (סימן נט ס"ק ד) דחמירי דמי שביעית מפירות שביעית ניחא, דגזירה דרבנן הוא להחמיר בהם ולא לקנות בהמה.

הערה י - דיון בדברי הקהילות יעקב וצ"ל (פרק ט משנה א)

"והכמים אומרים כל הספיחין אסורים".

הנה כתבו התוס' (קידושין ב: ד"ה אתרוג) דספיחין אסורים אף בסחורה. ולכאורה קשה, דהנה חקר בקה"י (שביעית יט) בגדר איסור סחורה אם הוא איסור מחודש או שהוא מחמת ביטול ה'לאכלה' ואין זה איסור מחודש. ופשט מהגמרא (בכורות יח.) דהוא על ביטול הלאכלה, יעוי"ש.

ולפי זה קשה, מדוע כתבו התוס' דספיחין אסורין בסחורה, והרי איכא בספיחין איסור אכילה, וכיון שכן הרי שאין בהם ביטול ה'לאכלה', ואם כן לישתרו בסחורה וצ"ע.

הערה יא - בגדר איסור ספיחין - למ"ד ספיחין דאורייתא (פרק ט משנה א)

כתב רש"י (פסחים נא: ד"ה כל הספיחין) דכל איסור ספיחין הוא רק אחר הביעור, ולפני הביעור שרי, וצ"ב מהי גזירת ספיחין לשיטת רש"י.

מדמי שביעית, כיון ששביעית ניתנה לאכילה בלבד.

והנה בירושלמי כאן איתא, דר' יוסי שרי לעשות כביסה בפירות שביעית, ומשום דהוי חיי נפש. ורבנן דפליגי עליה ואסרי הוא משום דס"ל דאין זה חיי נפש.

ולכאורה קשה, אמאי צריך ר' יוסי להתיר מצד חיי נפש, ותיפו"ל דכביסה - הנאתו אחר ביעורו, ור' יוסי לשיטתו דלית ליה הך דרשה דהנוב"ש (כמבואר בסוכה מ.) ומרבה מלכם אף מיני כביסה.

ואף רבנן דפליגי עליה, מדוע הוצרכו לטעם דלא הוי חיי נפש, ותיפו"ל דלשיטתם בעינן הנוב"ש - וכביסה הוי הנאתו אחר ביעורו.

ובמקדש דוד (סימן נט ס"ק ד) תירץ, דחמירי דמי שביעית מפירות שביעית (וכמו שביאר הר"ש בפ"ז מ"ב), והירושלמי איירי רק בדמי שביעית. ולכן, אף שמעיקר הדין שרי ר' יוסי לכבס בהם דלית ליה הנוב"ש, מ"מ החמירו בדמים מבעיקר הפירות, ורק משום חיי נפש התירו.

ולולי תירוצו היה נראה ליישב בפשטות, דהטעם דנקט הירושלמי בביאור מחלוקת רבנן ור' יוסי, הוא משום דפליג הירושלמי על הבבלי ולא ס"ל כלל להך דינא דהנוב"ש, ואינו מוזכר כלל בירושלמי (ודבר ברור הוא בכמה אחרונים), ואשר על כן נקט הירושלמי לטעם אחר דחיי הנפש.

הערה ט - פרק ח משנה ח

"אין לוקחין עבדים וקרקעות ובהמה טמאה בדמי שביעית".

והטעם כדלעיל, שלא ניתנו דמי שביעית אלא לאכילה.

מרשותו ולהפקירם, ואח"כ יכול לחזור ולזכות בהם.

ולכאורה צ"ע, לשיטת הרמב"ן ודעימיה, כיצד חוזר וזוכה בפירות, והלא כיון שחובת הביעור באה מחמת קדושת הפירות, וכיון שקדושת הפירות במקומה עומדת, נמצא שאף שהפקיר - יתחייב שוב בביעור, ומה שמפקיר ומיד חוזר וזוכה - נראה לכאורה כחוכה ואיטלולה.

מצות ביעור - כ'נותר' בקדשים

והנה לקמן (משנה ז) גבי מאימתי נהנין בתבן וקש של שביעית, כתב הרא"ש, דע"י קיום מצוות ביעור בזמנו פוקעת קדושת שביעית לגמרי (וכן פירש בדעת הרא"ש - בחזו"א סימן יא סק"ו).

ונראה ביאורם של דברים, דהנה כתב בר"ש סיריליאז כאן, דגדר מצוות הביעור היא "כנותר" גבי קדשים, דהקדושה מגבילה את זמן האכילה, ובגמר הזמן חייב בשריפה.

ונראה בכוונתו, שקדושת שביעית החלה בפירות בתחילת גידולם, מגבילה ומגדירה שימושם שיאסרו בהפסד וסחורה וינתנו רק לאכילה, והמכוון בזה להורות שאינו בעלים על הפירות, וכל זה הוא כל זמן עונת הפרי, אמנם בהגיע סוף עונת הפרי, דכלה לבהמה מן השדה ונותר מן הפירות רק לאדם בבית, ואיך אז יהא ניכר דאינו בעלים ויד כולם שווה בו, שהרי סו"ס הפרי ברשותו.

ולזה אמרה תורה דהמעשה להראות שאינו בעלים הוא ע"י הפקר, והוא המכה בפטיש של הגבלות הקדושה - שיעודן להפקיע שם בעלים ממנו. אמנם אחר שנעשית מצוותו - ועשה כרצון התורה

והנה נחלקו רבנן ורבי עקיבא (שם נב:) אם איסור ספיחין דאורייתא או דרבנן, והלכה כחכמים שהספיחין נאסרו מדרבנן (שגזרו עליהם מפני הרמאין הזורעים בשביעית ואומרים שמאליו צמח).

ובטעמו דרבי עקיבא דספיחין דאורייתא (ויליף שם מקרא ד"הן לא נזרע ולא נאסוף את תבואתנו"), כתב שם הר"נ דהוא קנס דאורייתא מפני העבריינים.

ונראה לכאורה בכוונתו, דביסודם של דברים אף מדאורייתא לא היה ראוי לאסור הספיחין - כיון דחשיב כדבר שגדל מעצמו, ואין דינם ככל תבואת הארץ, ושמא מעיקר הדין אף אין בהם קדושת שביעית, אלא שקנסה התורה בהם.

ובזה אולי יש לבאר שיטת רש"י, דכיון שמעיקר הדין אין בהם קדושה והכל הוא רק קנס, ס"ל לרש"י דלא קנסה תורה אלא אחר הביעור (שיתכן ועיקר הנאת הרמאים הוא כשיש חסר בעולם בפירות, והיינו אחר הביעור).

הערה יב - בגדרי מצות ביעור (פרק ט משנה ב)

הנה ישנם ג' שיטות בראשונים מהו הביעור:

א] שיטת הרמב"ם (פ"ז ה"ג) - שהוא כילוי מן העולם ע"י שריפה, השלכה לים המלח או כל דרך כילוי אחרת.

ב] שיטת הראב"ד (בהשגותיו על הרמב"ם שם) - שישנם ב' זמני ביעור. כלו הפירות מן העיר ותחומה, וכשכלו הפירות מכל הארץ - יכלה ע"י שריפה או בכל אופן.

ג] שיטת הרמב"ן (ויקרא כה, ז) ועוד - ביעור היינו הפקר, שצריך להוציא את הפירות

מנורה הערות וחידושים בענייני שביעית בדרום רכא

והכא נמי חשיבי הנך טפיחין כשמור - ואוכלין עליו.

ומתבאר בזה, שתבואה זו שהעופות שומרים לעצמם בקן, מחשיבה סוג זה של תבואה - כאילו ישנו בשדה ולא בלה לחיה, ועל כן עוד תבואה זו קיימת ונשמרת בקן הציפורים - אין צורך לבער תבואה זו מן הבית.

ולכאורה צריך להבין, מדוע מזון זה נחשב כשמור (והיינו מזון הנאגר לימים, דלרבי יוסי אוכלין עליו), והרי אין מדובר כאן על אגירת מזון אלא על צורת אכילה, שאין דרכם של העופות לאכול ישירות מן השדה, אלא להביא לקינם ולאכול (אולי מטעמי נוחות או ביטחון), ומדוע א"כ לא נחשב לכליו, שבאופן זה שלאחר שכל התבואה בשדה ניטלה ע"י העופות, יחשב ככלה לחיה מן השדה ויחייב הדבר ביעור, וצ"ב.

והראה שאינו בעלים, שוב אין מה לחדש קדושה והגבלות, והקדושה פוקעת והבן.

ועכ"פ על פי שיטת הרא"ש, אתי שפיר מדוע אחר הביעור יכול לחזור ולזכות (ואין הקדושה מחייבתו שוב בביעור), כיון שאחר מעשה הביעור פוקעת הקדושה.

הערה יג - בגדרי שמור (פרק ט משנה ד)

"אוכלין על הטפיחין".

ופירשו הר"ש והרא"ש (ע"פ הערוך) דטפיחין הם כלי חרס הבנויים בכתלים, ומקננים בהם העופות. והיינו, שהעופות נוטלין תבואה לעצמם מן השדה ושמין בקן זה. ובירושלמי איתא (כן פירשו הר"ש סיריליא ומהשנה ראשונה) דמשנתנו היא אליבא דרבי יוסי שאוכלין על השמור,





תגובות הקוראים



מכתב א'

הרב יוסף אביטבול

מח"ס 'שערי-יוסף' ושא"ס

בני ברק

בגדרי תשעה באב דחוי

תשלומין, וממילא ראוי להחמיר בזה לכאורה לפי השו"ע.

ואי תפסין לקולא דהוא בתורת תשלומין, לפי"ז יהיה ראוי להחמיר שכן איכא להאי דינא דשבוע שחל בו.

ואולם לפי מש"כ בהתעוררות בתשובה שחובת הצום בתשעה באב דחוי חמור כיון דיש מקום להתענות גם בעשירי, אבל אין מתענים בעשירי כיום שאי אפשר להתענות בב' הימים, ומה שלשיטת ההתעוררות תשובה יש דיני אבילות שבפרהסיא, יעו"ש בתשובה שאח"כ מה שביאר בזה לשיטתו. ומ"מ לשיטתו א"ש מה שליכא דין שבוע שחל בו, וליכא אבילות בפרהסיא, אבל אכתי קשיא למה מקילין בבעלי ברית.

ושוב ראיתי שכיזא בזה כתב להעיר הגאון האדיר רבי אשר וייס שליט"א במנחת אשר (מועדים שם אות ג) וכתב שם, אך באמת נראה דשתי שאלות אלה לאו הא בהא תליא, שהרי במנהגי מהר"ל (הל' י"ז בתמוז ות"ב אות ז', ט') נקט להחמיר באבילות בצניעא, ומאידיך הקיל לגבי שבוע שחל בו ת"ב, וכן גם במרדכי (תענית תל"ה, תרל"ט), הרי דאף אם נקטינן שאכן עקרו לגמרי ת"ב ותקנו תחתיו י' באב מ"מ יש מקום להחמיר לגבי אבילות בצניעא, וכן פשוט גם בסברא דאין הכרח לתלות הני תרתי זב"ז. ובאמת

לכבוד הגאון רבי גמליאל הכהן רבינוביץ שליט"א קבלתי הקובץ מנורה בדרום חלק ל"ח שמוציא לאור הגאון רבי און אברהם הכהן סקלי שליט"א, בסיוע מכון גם אני אודך, וראיתי במאמרו של הרה"ג נדב פרן שליט"א מתפרח, בגדר דין ת"ב דחוי, והנה אכתי יש לעיין מדוע לשו"ע מקילים בבעל ברית כמבואר בסימן תקנ"ט ס"ט, וכמו שכתב בב"י שזהו טעם הקולא, אי נימא דאין שבוע שחל בו, וכמו שהאריך בזה הרה"ג הנ"ל, דהנה לבני ספרד לפי מש"כ בשו"ת הרשב"א שאין אבילות נוהגת בשבת שחלה בו תשעה באב, וכמו שנראה מדברי השו"ע לדינא, וכמו שנוהגים בני ספרד לדינא, ממילא הצום הוא דחוי על כל דיניו, וממילא קטן שהגדיל חייב בתענית, וממילא נראה דליכא שבוע שחל בו וכמו שמוכח מדברי השו"ע דהשנה אין שבוע שחל בו וכמו שפסקין לדינא [וכמו שכתבתי בזה בקובץ באר התורה מס' קפא] ויולדת וקטן שהגדיל יהיה חייבים בצום.

אלא דלפי"ז יש לעיין מדוע כתב בשו"ע (סימן תקנ"ט) שבעלי ברית יכולים להקל בצום אחרי חצות, אם הצום דחוי ואינו בתורת תשלומין.

וכן יש לעיין האם לפי השו"ע מקילין במעוברת, ובחולה שיש לו מיחושים, הרי סו"ס הצום דחוי, ואינו בתורת

נראה עוד בעיקר כונת הרשב"א ושיטת השו"ע דבת"ב נדחה אין אבילות אף בצנעא, דאין זה משום סברת הטורי אבן אלא משום סברא פשוטה, דעד כאן לא מצינו דנוהגין אבילות בצנעא בשבת אלא באבילות דיחיד דהלא נצטוונו בשבעת ימי אבילות ולעולם שבת בכללם, ובהכרח דאף בשבת נוהגין אבילות בצנעא דאל"כ אין לך שבעת ימי אבל, משא"כ בת"ב שחל בשבת דעקרוה לגמרי מת"ב ותיקנו להתאבל ולהתענות בעשרה בו, וכיון שמתאבלים ומתענים ב' באב מסתבר טפי שעקרו את ת"ב לגמרי. ומה שכתב הרשב"א דמעיקרא היה ראו להתענות בעשרה באב אין זה אלא תוספת בעלמא לרווחא דמילתא להדגיש דמסתבר לפרש שעשירי באב אינה תוספת בעלמא על ת"ב, אלא שעקרו את התענית מת"ב ואוקמוה בעשרה באב. ובאמת מסתבר כן, דאת"ל שזה עיקר סברת הרשב"א איך למדין י"ז בתמוז ועשרה בטבת מתשעה באב ושמא לא אמרו במשנה שהתענית נדחית ליום א' אלא בתשעה באב בלבד משום דמעיקרא היה ראוי להתענות בו, משא"כ ב"ז בתמוז ו' בטבת, וז"פ. ודעת המחמירים היא דכיון שעיקר התענית בתשעה באב הוא מסתבר טפי שאכן אבילות דצנעא נוהגת אף בת"ב בשבת, ואכן נוהג באבילות מסויימת בשני הימים גם יחד. ומ"מ נראה דלא נחלקו בשורש הגדר ובעיקר ענין ת"ב נדחה, אלא בדקות הסברא האם מסתבר לומר דמשנדחה התענית מתשיעי לעשירי פטרוהו לגמרי בתשיעי אף מאבילות דצנעא ונכנס עשירי תחתיו, או שמא מסתבר טפי לומר דמ"מ נוהג אבילות בצנעא בת"ב שחל בשבת, אלא דכיון שא"א להתענות ולהתאבל בפרהסיא בשבת מתאבל ומתענה בעשירי ומ"מ לא נפטר מאבילות בצנעא אף בתשיעי. וכך גם

במה שנחלקו אם יש דין שבוע שחל בו ת"ב, אין זה תלוי בשורש גדר ת"ב נדחה, אלא בשאלה מסויימת האם מסתבר להחמיר בשבוע שחל בו ת"ב כאשר בת"ב גופה אין אנו נוהגין כל מנהגי אבילות כיון שחל בשבת. מר סבר דמ"מ הוי שבוע שחל בו ת"ב ובימים הקרבים לת"ב יש להחמיר בהם באבילות דהלא בשביעי כבר נכנסו אויבים להיכל ואכלו וקלקלו, ומר סבר דכל שאינו מתאבל בת"ב גופה לא מסתבר להחמיר בשבוע שלפניו. ומ"מ אין שתי שאלות אלה תלויות כלל זב"ז, ומש"כ חזינן דאף שהשו"ע הביא שתי שיטות לגבי שבוע שחל בו (בסימן תקנ"א) לא הביא כלל מי שחולק לגבי תשה"מ (סימן תקנ"ד) דבאמת לא הא בהא תליא ואין זה ענין אצל זה. ודו"ק בכ"ז, עכ"ד המנחת אשר, ואכן דהכי מסתברא כדבריו דהפוסקים לא כתבו לתלות כל הנ"ל בהאי חקירות.

ואמנם אכתי לשיטות הפוסקים הנ"ל דיש להחמיר בקטן שהגדיל, יש לעיין אמאי בבעל ברית מקילין, ויש לומר דמה שמקילין מבואר בתוס' בעירובין דף מ' עכ"ב משום שהוא יו"ט שלהם ככתוב שש אנכי אל אמרתך, וכן מבואר בטור סימן תקנ"ט המעשה הנ"ל, וכן כתב בב"י שם שכן כתבו בהגהות מיימוניות פ"ה אות ד', ובמרדכי סוף מו"ק סימן תתקלד, ובתשב"ץ סימן תס אות ב', וברוקח סימן קיג, ובאור זרוע ח"ב סו"ס תמ, ובשו"ת מהר"ם מרוטנבורג סימן רכז, ובשו"ת הרשב"ץ ח"ג סימן ח', ובע"כ כיון שהוא משום יו"ט שלו, ממילא אף שהצום נעקר ונדחה, מ"מ לא אלים כנגד היר"ט, ואכתי צריך עוד ביאור בזה.

ואכן יש מחמירים אף בתשעה באב שהוא צום נדחה לצום, וכמו שכתב בשו"ת שאילת יעב"ץ ח"ב סימן כג יעו"ש, אבל

לדינא אין הלכה כדבריו, [ועיין עוד לקמן בדברי הגר"א וייס שליט"א בזה].

והנה לגבי מי שיש לו יום טוב כגון שאירע לו נס והוא חל ב' באב, כתב בפרי חדש סימן תסח סק"ג, להחיא מש"כ מהר"ם אלאשקאר סימן מט שיש להקל בזה כמו בעל ברית, ואולם כתב הפרי חדש דיש לדחות ראייה זו מהא דקימ"ל דבטלה מגילת תענית וכיון דאין חיוב לנהוג יו"ט כזה ממילא אינו דוחה תשעה באב יעו"ש, ומינה נילף דלא בטלה מגילת תענית על ברית כיון דסו"ס עושים מילה ביום תשעה באב, ומשו"ה כיון דהוא יו"ט שלהם, ממילא שפיר יש להקל בתשעה באב שנדחה, אף אי נימא דהוא דחוי והוא לא בתורת תשלומין.

ושוב מצאתי שבכל הקושיה הנ"ל שכתבתי להקשות, כן כתב להעיר בשו"ת ברוך אומר או"ח ח"ג סוף סימן קנו בהערה, אחרי שהביא דברי הראש"ל בספר השיעור השבועי פרשת מטות תשע"ו, וז"ל: ויש לעיין דלכאורה מצד אחד קיימא לן כמ"ש מרן השו"ע שמקילים בדברים שבצינעה בשבת וכן אין אנו נוהגים דין שבוע שחל בו בכה"ג וזה מראה שעיקר הצום הוא ביום ראשון ולא מדין תשלומין לשבת ומאידך קיימ"ל כמרן בשו"ע שבעלי ברית לא גומרים את הצום ביום ראשון כיון שזה דחוי וכן מקילים למעוברות ומניקות בתשעה באב הדחוי וזה מראה שעיקר הצום היה ביום שבת אלא שזה נדחה ליום ראשון וצ"ע, וכתב ליישב שם בזה"ל: ואפשר ליישב דלעולם חז"ל קבעו את הצום ביום ראשון ולא מדין תשלומין לשבת אלא שקבעו אותו באופן יותר קל מכל תשעה באב שחל בזמנו ולכן יש מקום להקל בו עכ"ל.

ושוב מצאתי בקובץ אליבא דהלכתא חלק צח עמ' כט הרה"ג שלום טוייל

שליט"א במח"ס ספר פסקי בן איש חי, ומרבני בית ההוראה של חברת אהבת שלום, שכתב להקשות הסתירה כנ"ל בדברי השו"ע דא"כ למה מקילים בבעל ברית בצום דחוי, וכתב שנראה ליישב בסתירת דברי השו"ע שתשעה באב דחוי זמנו לכתחילה ביום ראשון ולכן השו"ע פסק שאין בשבוע שלפניו דין שבוע שחל בו וכן באותה שבת לא נוהגים שום מנהגי אבילות ומכל מקום קל דינו חיוב התענית והתירו לבעלי ברית לאכול בו כיון שסו"ס לא ארעו הצרות באותו היום, ושכן כתב המהר"י איסקפאה בראש יוסף סימן תקמ"ט גבי צום גדליה, שכיון שגדליה נהרג בר"ה וקבעו הצום למחרתו מותר לבלעי ברית לאכול בו שקל דינו כיון שלא באותו היום היתה הפורענות אף שחז"ל תקנו את הצום לאותו היום יעו"ש, ולא כמ"ש בט"ז סימן תקמ"ט, אלא שאינה ראייה גמורה שיש לומר שט' באב חמור יותר משאר צומות ושאין להקל בו לבעלי ברית.

ועוד כתב לבאר שם, עוד יש לומר ביישוב סתירת דברי השו"ע שתשעה באב דחוי זמנו לכתחילה ביום ראשון ולכן השו"ע פסק שאין בשבוע שלפניו דין שבוע שחל בו וכן באותה שבת לא נוהגים שום מנהגי אבילות ומכל מקום קל דינו גבי חיוב התענית והתירו לבעלי ברית לאכול בו ויבואר בהקדם מה שכתב בשו"ת דברי מלכאל ח"ג סי' כ"ו דהנה בגמ' ר"ה דף י"ח ע"ב איתא שבשאר צומות רצו מתענים לא רצו אין מתענים חוץ מתשעה באב שלא ברצון תליא וביארה הגמ' אמר רב פפא שאני תשעה באב הואיל והוכפלו בו צרות דאמר מר בתשעה באב חרב הבית בראשונה ובשניה ונלכדה ביתר ונחרשה העיר ע"ש וכשחל תשעה באב ביום שבת תקנו חכמים להתענות ביום עשירי שבו

נשרף רובו של היכל שאף שקיי"ל תחילת פורענות חמירא ולכן מתענים כל שנה ביום ט' אב מ"מ כשחל בשבת שא"א להתענות בשבת קבעוהו לעשירי שבו נשרף רובו של היכל וכ"ה להדיא בשו"ת הרשב"א ח"א סי' תק"כ והנה מה שנשרף רובו של היכל ביום עשירי הוא רק בבית ראשון כמבואר בגבורת ארי תענית דף כ"ט ויוצא שבאופן שמתענים ביום עשירי באב דינו כמו שאר צומות שתלוי ברצו שהרי לא הוכפלו בו רעות רבות ואין להחמיר בו יותר משאר צומות והקילו בו לחולים ומעוברות ומניקות ולמי שיו"ט שלו הוא ע"ש ולמי שיו"ט שלו הוא ע"ש, ולפי מש"כ בביאור הגר"א סי' תקפ"ו סק"ח להקל בבעלי ברית בשאר תעניות אף שהן ביום קיבעות, ובזמן ודלא כמו שכב המשנ"ב סי' תקנ"ט סקל"ה ה"ה שיש להקל בתענית תשעה באב דחוי אף שהוא ביום קביעותו שחומרו כשאר תעניות [ומה שהחמירו בו יותר משאר תעניות ואסרו לאכול מהלילה צריך לומר שלא שינו בו בעצם התענית משאר ט"ב שתחילתו מהלילה ומהאי טעמא אסרו בו גם חמשה עיניים א"נ יש לומר שמה שאסרו בחמשה עיניים הוא מדין אבלות היום ולא מדין התענית וכמבואר במנחת חינוך סוף מצוה שי"ג ובחידושי הגרי"ז ה' תעניות שתרתי אית בהו בחמשה עיניים ועל פי יסוד הדברי מלכיאל נראה דלדעת השו"ע סי' תקנ"ד ס"ה שבג' צומות עוברות ומיניקות פטורות מלהתענות אף באינן מרגישות צער אם כן ה"ה בתשעה באב דחוי פטורות מלהתענות אף באינן מרגישות צער ולשיטת הרמ"א סי' תקנ"ג ס"א שבג' צומות רק עוברות ומיניקות שמצטערות הרבה אינן מתענות ואף שפטורות מדינא מ"מ נהגו להחמיר ע"ש הוא הדין בתשעה באב דחוי פטורות להתענות רק אם מצטערות הרבה ועי' בביאור הלכה סי'

תקנ"ט ס"ט ד"ה ואינו שכתב בשם השבות יעקב ח"ג סי' ל"ז שבחולי קצת ומעוברת שיש מיחוש קצת מותרים לאכול אך יש לעורר דהנה השו"ע סי' תקנ"ג ס"ד כתב בשבת קודם לצום מכריז שליח ציבור הצום חוץ מתשעה באב וצום כיפור וצום פורים וסימנך אכ"ף עליו פיהו והרמ"א כתב ומנהג האשכנזים שלא להכריז שום אחד מהם ובביאור הגר"א כתב לבאר שהטעם שמכריזים רק על ג' תעניות אלו כיון שרק אם רצו מתענים וע"י ההכרזה חשיב כקבלה כמבואר בשו"ע סי' תקס"ב סי"ב אבל צום כיפור וט"ב ותענית אסתר שאינו תלוי ברצון אין צריך הכרזה, ולדעת הרמ"א אין מכריזים על שום תענית שהרי כבר קיבלוהו לחובה ע"ש, ולפי מה שחידש הדברי מלכיאל שתשעה באב דחוי תלוי ברצו אם כן חזר להיות דינו כג' תעניות שצריך הכרזה והיה לנו להכריז על תענית תשעה באב כשהוא דחוי ואולי יש לומר בכוונת הגר"א שבאמת גם לשו"ע מעיקר הדין בזמנינו אין שום תענית תלוי ברצו שכבר קבלוהו עליהם לחובה כמבואר בשו"ע סי' תקנ"ג ס"א והדין הכרזה הוא זכר לדין זה שתלוי ברצו ולכן כיון שבדרך כלל צום ט"ב אינו תלוי ברצו לכן גם באופן שתלוי ברצו לא נהגו להכריז א"נ יש לומר שטעם שמכריזים בג' תעניות אלו אינו משום קבלת התענית וכמו שכתב הגר"א אלא כמו שכתבו היפה ללב ח"ג סי' תקנ"ג אות ב' והנהר מצרים ה' תענית סעיף א' שהוא כדי לפרסם ברבים שיש צום ובצומות אכ"ף שהם מפורסמים א"צ הכרזה ולפי זה אין נפ"מ אם הוא תלוי ברצו או לא והנה הרמב"ם הלכות תעניות פ"ה ה"ח כתב ערב תשעה באב שחל להיות בשבת אוכל ושותה כל צרכו ומעלה על שלחנו אפילו כסעודת שלמה וכן תשעה באב עצמו שחל להיות בשבת אינו מחסר כלום והנצי"ב

נוהג שום מנהגי אבלות ומותר בתשמיש המטה וכן באותה שבוע אין נוהג בו דין שבוע שחל בו ומהאי טעמא מותר באותה שבת להעלות על שולחנו אפילו יותר מרגילותו עכ"ד בביאור הסתירה בדעת השו"ע, ויש עוד לפלפל ולהעיר בדבריו, והזמן קצר והמלאכה מרובה.

עוד אפשר לבאר לפי מה שראיתי שהו"ד הגרא"ב פינקל זצ"ל והו"ד בספר משלחן רבי אליהו ברוך על המועדים עמ' שכד שאפשר שאין זה מוכח, שאפשר שיש תרי הלכות בהלכות תשעה באב, חדא דין אבילין, ועוד דין תענית, וכמו שהאריך בחידושי מרן רי"ז הלוי בהל' תעניות, וכל מה שמצינו שגברים בצענא נוהג בשבת היינו רק לגבי אבילות, אבל לגבי תענית לא אשכחן, וא"כ אין ראייה מאבילות לתענית, ולעולם י"ל דעקרו את התענית לגמרי לעשירי ואינו מדין תשלומין כלל, רק מ"מ כיון שט' באב ראוי לאבילות ככל שנה דאתחלתא פורענתא עדיפאף משו"ה אך כשחל בשבת ראוי לנהוג בו אבילות בצנעא כקבור מתו ברגל עכ"ד, ולפי"ז א"ש אי נימא דהצום אינו תשלומין, אבל מ"מ איכא דין אבילות, ובע"כ דדין דחוי ודין תשלומין, אינו נפק"מ למה שנוהג בצום עצמו, אבל מ"מ אי"ז מישב הקושיה הנ"ל. ושוב ראיתי בספר שם שכתב שסו"ס א"ש מה שנדחה השבוע של בו כיון דסו"ס אין מתענים בשבת

ויש לומר עוד בזה ע"פ מש"כ גבורת ארי במס' תענית שם, שכתב על מה דאיתא בגמ' בעריובין דף מא ע"א ותענית דף יב ע"א אמר רבי אליעזר ברבי צדוק אני מבני בניו של סנאב בן בנימין ופעם אחת חל תשעה באב להיות בשבת ודחינוהו לאחר השבת והתענינו בו ולא השלמנוהו מפני

בהעמק שאלה שאלתא קנ"ח אות ג' עורר על שינוי הלשון דכשחל ערב ת"ב בשבת כתב מעלה על שלחנו אפילו כסעודת שלמה וכשחל תשעה באב בשבת כתב אינו מחסר כלום וביאר דכשחל ערב ת"ב בשבת מותר לאכול אפילו יותר מרגילותו, והיינו שכתב כסעודת שלמה בשעתו, אבל כחל ת"ב בשבת שהוא בעצמותו יום צום ואכל כתב אינו מחסר כלום, והיינו שאוכל כרגילותו בכל שבת, אבל אסור להוסיף ולאכול כסעודת שלמה בשעתו ע"ש.

וכתב שם לבאר שהרמב"ם לשיטתו, וז"ל: ונראה שהרמב"ם לשיטתו שהשמיט את דברי הירושלמי תענית פ"ד ה"ו דט' באב שחל להיות בשבת שתי שבתות מותרות ואינו נוהג בו דין שבוע שחל בו וכתב בספר פחד יצחק למפרונטי אות ש' דף מ' ע"ב שהרמב"ם סובר שהבבלי חולק על הירושלמי וסובר שגם כשחל ת"ב בשבת שייך דין שבוע שחל בו ע"ש והיינו דס"ל שיום תשעה באב זמנו ביום ט' לחודש גם כשחל בשבת ורק הצום נדחה ליום ראשון ולכן שייך בו דין שבוע שחל בו ומשום הכי כתב הרמב"ם שבאותה שבת אין להרבות בסעודה יותר מדאי ששייך בו דין אבלות קצת והותר לאכול רק כרגילותו בכל שבת שלא יראה אבלות בפרהסיא אבל השו"ע סי' תקנ"ב ס"י כתב אם חל תשעה באב באחד בשבת או שחל בשבת ונדחה לאחר השבת אוכל בשר ושותה יין בסעודה המפסקת ומעלה על שלחנו אפילו כסעודת שלמה בעת מלכותו ע"כ הרי ששינה מלשון הרמב"ם וכתב שמותר להעלות על שולחנו כסעודת שלמה בשעתו בין אם חל שבת בערב ת"ב ובין אם חל שבת בתשעה באב עצמו והיינו לשיטתו שת"ב שחל בשבת מלכתחילה קבעוהו ליום ראשון ולכן בשבת עצמו לא

שיו"ט שלנו היה, ע"ש, ותמה הרי יו"ט של קרבן עצים הרי הוא רק מדרבנן וא"כ איך דוחה לתענית תשעה באב דהור מדברי קלב, ודברי קבלה הם כדאורייתא, וכתב לתרץ שמכיון שתשעה באב שחל בשבת ונדחה לאחר השבת, מה שמתענין בו אינו אלא מדרבנן, שמן הדין הואיל ונדחה ידחה

יעו"ש, ולפי"ז א"ש מה שמקילין בבעל ברית ושאר הקולות שמקילין בצום דחוי.

בברכת התורה

יוסף אביטבול

מח"ס שערי יוסף ושא"ס

בני ברק

מכתב ב'

הרב משה חיים אזולאי

בענין עירוי מכלי ראשון שהיס"ב לכלי ראשון שהיס"ב

דכעת למים יש כח מבשל דיכולים לבשל דברים נוספים.

וכן למד החזון איש בסי' לז' ס"ק יח' בביאור ד' הר' יונה, ובאור לציון פרק יז' תשובה ח' בהערה. ומסקנת האול"צ שם דהמיקל יש לו על מה לסמוך. ואף דכתב כן, מ"מ לא מחמת דלמד דברי הר' יונה באופ"א, אלא רק מחמת דבשו"ע לא ס"ל כטעם זה.

וכביאור זה למד גם האגלי טל בס"ק יא' אות ד'-ט' דהק' על הר' יונה מהא דפינה ממיחם למיחם מהו ועיי"ש מש"כ. ומבוי' ממאי דקשיא ליה, דע"כ הבישול הוא מצד התוספת שבכח מבשל, דלדברין שיובא בהמשך לק"מ דהתם איירי כששניהם התבשלו בישול גמור דמעלה רתיחות ונצטננו.

(ויסוד זה כתב הפמ"ג והובא בביאור"ל דצייד לומר כן בכלי שני עיי"ש, וע"ע ראש יוסף).

וב"ז לא באתי אלא כראיה דגם קודם מאמרו, היה שייך להבין את דברי הר' יונה, ולא כמש"כ דדבריו סותרים ומכח זה הכריח מעכ"ת פשט אחר.

ב' במש"כ דהר' יונה סותר בב' טעמיו

ב. וכעת נעמוד במש"כ מר ד-ב' הטעמים בר' יונה סותרים זה לזה. ומכח זה הכריח מה שהכריח כפי שנביא דבריו.

תגובה על דברי הרב ירחי שליט"א בגליון

הקודם [אב תשפ"ב]

א יקדים דברי רבותינו האחרונים בפירוש דברי רבינו יונה

ב במה שכתב דהרבינו יונה סותר בב' טעמיו

ג במה שכתב ביאור חדש בדברי רבינו יונה

ד דחיית ראייתו מרבינו ירוחם

ה דחיית קושייתו ממהר"י אבוח

א יקדים דברי רבותינו האחרונים בפירוש דברי רבינו יונה.

א. הנה מר רצה להסביר דברי ר' יונה במה שאסר לערות מכ"ר שהיד סולדת בו לכ"ר אחר שהיד סולדת באופן אחר, מהביאור הפשוט והמקובל בדבריו, שנביא בהמשך אות ל. וכמו דהנה הר' יונה כתב ב' טעמים מדוע לאסור לערות מכ"ר שהיד סולדת לכ"ר שהיד סולדת בו. חדא שפעמים אין היד סולדת בו ונמצא מבשל, וחדא מצד בישול המים שיצאו כבר מכ"ר וחיישי' לשי' הירושלמי דיש מ"ד דעירוי ככלי שני.

ורבותינו האח' למדו דהפשט בר' יונה בפי' השני, וכן פשטות הדברים מורה,

דשי' ר' יונה דיש בישול גם כאשר מוסיף תועלת נוספת בבישול, והיינו דלא מיבעיא שיש בישול אחר בישול בלח לשיטתו, אלא גם יש כאן בישול כאשר מוסיף "כח מבשל",

ג] במה שכתב ביאור חדש בדברי ר' יונה

ג. וכעת נעבור לד' מר בביאור דברי הר' יונה. וכתב דמה שאסר הר' יונה בטעם השני, אין כוונתו לומר דמוסיף בכח מבשל, אלא הוא משום שהר' יונה איירי בזה כשנתבשלו המים מעיקרא רק עד יד סולדת בו ולא העלה רתיחות, ולכן יש תוספת בישול עד שמעלה רתיחות.

אבל היכא שהמים מעיקרא נתבשלו עד שהעלו רתיחות ודאי שאין שום בישול יותר אא"כ נצטנן.

וכבר הערנו ממה שנתבאר דהאגלי טל וחזו"א ואול"צ גם למדו לא כן, וכן הוא פשוט.

אך בלא"ה נוראות נפלאתי היאך אפשר לומר כן, והלא הר"ן לאחר שהביא דברי ר' יונה בפרק במה טומנין כתב ע"ז בזה"ל - ולא ידעתי הפרש בין מים מבושלין למבושל אחר, וצ"ע ובדיקה - עכ"ל הר"ן. וצוין בב"י רנ"ג.

ומבואר דהר"ן השיג על הר' יונה דאין בישול אחר בישול. והר' יונה ס"ל דיש בישול אחר בישול.

וצ"ב דלפי הפירוש שפירשתם בדברי הר' יונה י"ל אפי' אי נימא דאין בישול אחר בישול בלח, אבל יש בישול עד שמבשלו בישול גמור. וכמש"כ הפוסקים דכשנתבשל רק בשיעור של יד סולדת מיקרי בן דרוסאי. וגם מר כתב דלא נגמר בישול.

ואין לומר דכוונת הר"ן להקשות על הטעם הראשון של הר' יונה מצד דפעמים אין היד סולדת בו, והיינו דכשנצטנן לגמרי אסר, דא"כ נמצא שכל מה שהר"ן חולק עליו זה רק על הטעם הראשון ולא על

והלא נהי שבב"י הביא דברי ר' יונה ממקורם בפרק לא יחפור בכ"ב, מ"מ הדברים נתפרשו היטב בר"ן שבת כב. מדפי הר"ף. וכיון שכן לא ידעתי מאי קשיא ליה, ואיזה סתירה איכא, הלא בטעם הראשון רבינו יונה אסר משום שפעמים שאחד מהם לא יד סולדת ומתבשל זה בזה. ויש לידע דבטעם זה אין כוונת הר' יונה דגזרינן גזירה חדשה, דהא אין לנו לגזור מדעתינו, אלא כוונתו דהוא חשש איסור תורה וכמו שכתב בשמש ומגן (ודלא כמו שהכריח מכח זה היחוד דעיקר כטעם ב' בב"י, דהא ממ"נ א"כ מדוע הר' יונה גזר גזירה חדשה, ואת"ל דהראשונים יכלו א"כ נימא דזו כוונת הב"י לפסוק מה שאמרו הראשונים).

אך הטעם השני הוא דאפי' אם תרוויחו יד סולדת מ"מ חיישי' למ"ד עירוי אינו ככ"ר וממילא בשעת העירוי כבר אין כח בישול במים וכשמערן לתוך הקדירה הוסיף בהם כח מבשל, והטעם הראשון הוא לכו"ע. והשתא מכיון שיש לנו את דברי הר"ן שהביא דברי ר' יונה כמעט באותו לשון, מדוע נחלק בין השווים. ובודאי דכן למדו החזו"א והאגלי טל כמשנ"ת באות א'.

ואף שיש שכתבו לחלק בין דברי הר' יונה מ"מ אינו מצד מה שכתבתם, אלא מצד הלשון אי איירי כשעדיין יד סולדת או דכעת כבר אין היד סולדת ובוזה רצו לחלק. וגם מה שחילקו אין זה משום שאין כוונת הר' יונה כן אלא דהב"י דעתו מסכמת לזה, ומיהו גם זה אינו נראה לי לחלק בדבריו, וגם מר הסכים לא כן.

ועוד דכבר כתב הב"י בסי' רנ"ג דהר"ן במה טומנין הביא לדברי הר' יונה. וע"כ דקודם הביא הב"י הדברים ממקורם.

אות ד'-ט'. וכתב ב-ב' אנפי או דתרי רבינו יונה הם. או דס"ל לר' יונה דכשנותן המים לתוך הקדירה ומקבלים המים טעם התבשיל מיקרי מצטמק ויפה לו.

ומעתה נראה דהר' ירוחם לשיטתו דס"ל להחילוק בין מצטמק ויפה לו למצטמק ורע לו, ולכן כתב לאסור ליתן המים לקדירה מטעמים אחרים, ולא הזכיר כלל לטעמו השני של הר' יונה משום דמוסיף בכח מבשל, דהרי ס"ל דהוי מצטמק ורע לו. ומש"ה נראה דלכן כתב הר' ירוחם בדקדוק בטעם הראשון לאסור משום שאפשר שמא נצטננו ואינם יד סולדת, והוא בדקדוק, משום דהר' ירוחם הרי ס"ל לחלק בין מצטמק ורע לו למצטמק ויפה לו ולכן במים ס"ל דאין לאסור מה"ט. ובדקדוק כתב הר' ירוחם דאם יש צד לאסור הוא רק משא לא גמרו המים את בישולם הראשון.

וזה ודאי כן לת' קמא דאגלי טל ד-ב' ר' יונה הם, וא"כ איך יפרנס הר' ירוחם ב' הדינים ולהנ"ל א"ש דכתב כן בדקדוק. וגם לת' ב' דאגלי טל, מ"מ כ"ז הוא חידושו של הר' יונה להגדיר דזה מיקרי מצטמק ויפה לו מכיון דמתערב בתבשיל.

ולהנ"ל י"ל דהר' ירוחם לא הסכים להגדיר את בישול המים כמצטמק ויפה לו מחמת כן. והוא מוכרח דהא הר' ירוחם לא הביא את הטעם השני של הר' יונה, וי"ל דמה"ט גם בטעם הראשון לא כתב דנתבשל לגמרי, ולהנ"ל אזלא ראית מר מדברי הרי"ו (ואף דהר' ירוחם כתב בטעמו השני דין מצטמק ויפה לו, כתב כן מצד איסורי חזרה, והחילוק ברור למבין).

וראיה לכל זה דהאגל"ט הגם שלמד בר' יונה כמו הפשטות, עם כ"ז לא הק' סתירה מהר' ירוחם, דזו סתירה אלימה טפי

הטעם השני, ובר"ן משמע שחולק על כל מה שאסר הר' יונה וכמו שכתב אחרי ב' הטעמים ולא ידעתי מנין לו. וע"כ נראה דלא כפירוש הנ"ל.

ועוד דאפי' שכתבו הרבה מפוסקי זמנינו דהמבשל מים שהתבשלו עד שיעור שהיד סולדת בו בע"ש ואח"כ בישולם בישול גמור עד שהעלה רתיחות חייב. מ"מ כ"ז כיון שכיום הדרך לחמם באופן גמור (רתיחה ממש). א"כ הוי יד סולדת כמאכב"ד וכמש"כ האגל"ט בהשמטה והובא במנחת יצחק ועוד. וא"כ בזמן הר' יונה אינו ברירא לומר כן. ומיהו גם בזה עי' בגר"ז ובס' הלכות שבת משם הגרמ"ד לא כן.

ודי בכל זה לומר דאין להקל לשיטת השו"ע, מצד הסברות הנ"ל, ומיהו ראה בס' עוטה אור טענה אלימתא מדוע היקל בזה, ויש לנו אריכות בזה במקו"א, וקצרת.

ד] דחיית ראייתו מהר' ירוחם

ד. ומה שהביא ראיה בהערה מדברי הר' ירוחם, שכתב הטעם דאפשר שלא הוחמו מע"ש כ"צ. וכתב מר לדקדק דע"כ איירי כשלא הוחמו כ"צ, הא אם הוחמו כ"צ תו אין תוספת בישול.

ונראה דזה אינו ראיה, דהנה ידועה שיטתו של הר' ירוחם בשם הר' יונה דס"ל שיטה אמצעית בדין בישול אחר בישול בלח, דיש שסברי דיש בישול אחר בישול בכל אופן בלח, ויש שסברי דאין בישול אחר בישול. ודעת הר' ירוחם בשם ר' יונה דרק כאשר מצטמק ויפה לו יש בישול אחר בישול בלח, והסכים לזה הר' ירוחם וכיון שכן יש להקשות קושיא עצומה דהר' יונה סותר משנתו, דא"כ אמאי במים ס"ל דחייב על בישולם שנית, והרי מים הוא מצטמק ורע לו. וקושיא זו הקשה האגלי טל בס"ק יא'

וכן הפשט בטור ובמהר"י אבוהב דדימה הב"י זה לדעת הטור. ואקדים תחילה דלכאור' היה לו למעכ"ת להק' מדברי השו"ע סי' שי"ח בסעיף ד' שכתב תבשיל שנתבשל כ"צ יש בו משום בישול אם נצטנן.

ומדוע לא דייק מר מהכא דדעת השו"ע דיש בו משום בישול רק אם נצטנן והיינו שאין היד סולדת בו וכמש"כ המ"ב. ומשמע דאם היד סולדת בו אין בו יותר משום בישול.

אכן למבין בשורש הדברים החילוק ברור, ואין כל ראייה מגוונא דהשו"ע וכן מדברי הר' ירוחם ודקדוק לשון הטור לענין זה.

דהנה בדברי הר' יונה ישנם ב' חידושים חדא דיש בישול אחר בישול בלח. וחידוש שני דלעולם אפי' אחר שיד סולדת בו יש בו בישול כל היכא דמוסיף בו בכח מבשל (וכפשטות דברי הר' יונה וכפי שביארו דבריו אגל"ט וחזו"א), ובודאי דמה שדימה הב"י ד' המהר"י אבוהב לד' הטור הוא רק כלפי החלק הראשון, דהרי זו מטרת תי' המהר"י אבוהב לת' את קושיית הר"ן על הר' יונה, וכלפי זה השווה הב"י לד' הטור.

וממה שכתב הטור לשון אם נצטנן אין ראייה דס"ל דיש בישול רק בנצטנן. דהרי הטור והשו"ע בסעיף ד' והר' ירוחם שם לא איירו בחד גוונא דהר' יונה. דהרי הם איירו בס"י שי"ח באופן שהוא כלי ראשון שעמד על האש וכעת נצטנן, ובכח"ג ודאי מודה הר' יונה דכל עוד שלא נצטנן לפחות מכדי יד סולדת בו אין במים בישול, דהרי המים בכלי ראשון דיש להם דפנות מחממות, ובכח"ג ודאי דאף שירד החום משיעור מעלה רתיחות לשיעור יד סולדת יש במים כח מבשל, וכמו

דכאן לא יוכל לת' תי' הראשון (ד-ב' ר' יונה הם) דהרי הר' ירוחם הסכים ל-ב' הדינים, וע"כ דמהר' ירוחם לק"מ ודי בזה.

ה' דחיית קושייתו ממהר"י אבוהב

ה. עוד רגע אדבר מעניין ראייתו מדברי הב"י בסי' רנג' דהשווה דברי מהר"י אבוהב עם דברי הטור, וז"ל המהר"י אבוהב - ולי נראה שר' יונה סובר דמש"כ כל שבא בחמין דוקא בדבר יבש וכו' אבל בדבר לח כמו מים או תבשיל אם פסק כח רתיחתם יש בהם משום בישול אחר בישול - עכ"ל. וסיים ע"ז הב"י ודיעה זו שהזכיר הגאון ז"ל (היינו מהר"י אבוהב) היא דעת רבינו (הטור) בסי' שי"ח.

והוכיח מר (וכבר קדמו בזה בשו"ת שמש ומגן לגר"ש משאש זצ"ל אור"ח סי' ח') דמוכח מכאן דדעת הב"י היא כשי' הטור בסי' שי"ח. והרי דעת הטור בסי' שי"ח דרק בנצטנן יש בישול אחר בישול, וא"כ איך השווה שניהם. וע"כ דהסכים הב"י לאסור דוקא בכח"ג שנצטנן ולא ס"ל להא דכח מבשל.

והוסיף להוכיח מדברי הב"י בסי' שי"ח שכ' שם ע"ד הטור את דברי הר' ירוחם וז"ל ולמדנו מדבריו דאם מצטמק ורע לו אע"פ שיש בו מרק אין בו משום בישול ושרי ליתנו אצל המדורה אפי' במקום שהיד סולדת בו, וכתב עוד רבינו ירוחם ומ"מ מוכח מהגמ' שאם לא נצטנן אפי' שינה מרתיחתו קצת מותר להחזיר.

והוכיח מר מהב"י שהביא דברי הר' ירוחם בלא שום חולק, וכתב דאפי' שינה מרתיחתו קצת מותר להחזיר, ודחינו מזה דאפי' נצטנן קצת והוא יד סולדת בו אין בו בישול.

[ולא"ל יתכן דמש"כ הב"י דיש למחות במקילים מאחר דאיכא כמה מרבוותא כוונתו למהר"י אבוהב ור' יונה].

ומעתה אין לנו ראיות להקל לבני ספרד מצד הטענות שנתבארו בדברי מר, בהאי מילתא הנוגע באיסור תורה. אמנם ראה בעוטה אור שפלפל הרבה בדברי היחוד והעלה להתיר, ודבריו תלויים ביסודות הסוגיא דעירוי, וביארתי אצלי שהוא תלוי בפלוגתת היד יהודה ושפת אמת ותלוי בביאורי המפרשים על הירושלמי, ולכן זה צד נוסף להקל, אך גם זה לא ברור כי אם להצטרף להיות ס"ס.

ואציין שעיקר טענתי אינה על הכרעת מעכ"ת, דיתכן שהצדק עמו אבל לאו מטעמיה אלא כמו שכתב ה'עוטה אור' ובהצטרף ס"ס, ובמקו"א הארכתי ואין העת כעת.

ואשמח לידע חוות דעתו על מה שכתבתי

מינאי משה חיים אזולאי

שכתבו התוס' בעצמם דכ"ר שיש לו דפנות מחממות ודאי דיכולים לבשל בשיעור יד סולדת, משא"כ בכלי שני. וביאורה דעיי"ש במהר"ם קזיס ואכמ"ל.

אבל הר' יונה איירי בגוונא אחר דהמים כבר בשעת עירויין לכלי ראשון פסק מהם כח רתיחתן דהרי בשעת העירוי כבר אין לו דפנות מחממות וכמש"כ הר' יונה שם להדיא דזהו חשש לשיטות דעירוי הוא ככלי שני ובזה כבר למים אין כח מבשל בשעה זו דרק יחד עם הדפנות החמות יכולים לבשל. ושפיר כתב הר' יונה דכשמערה לתוך כלי ראשון יש בו בישול דמוסיף בכח מבשל, והדברים פשוטים.

וכל דימוי הב"י משי' המהר"י אבוהב לשי' הטור הוא לענין הדבר המפורש בדברי הטור דהיינו שיש בישול אחר בישול בלח (ומש"כ אם נצטנן אינו סותר) אבל המהר"י אבוהב ודאי נראה דכוונתו כשאינו צונן דהא כתב פסק כח רתיחתן ומשמע מזה דעדיין המים רותחים אלא שפסק כח הרתיחה (וכן דקדק בתבואות שמש בצעירותו).

מכתב ג'

הרב אוריאל ראובן אייזנבך

בענין הפקעה מחיוב במצוות, וקביעת זמני היממה בקטבים ובירח

ע"מ להפטר ממצוות, ומהסכמת הראשונים והפוסקים [דלא כמה שהובא בתוס' על שם רבינו חיים] עולה דאין זה שיקול נכון, והטעם לזה הוא כמובן מה שהובא בשם המהרש"א.

ויש להוסיף דזה מה שרצה לעשות יונה הנביא ע"ה לברוח מלפני ה', כי לא רצה לעשות תפקידו, אבל הקב"ה ברא את עולמו למטרה מסוימת, ואנו נשלחנו לכאן לבצע את המטרה הזו, ולא שייך נידון אם לעודד התחמקות מקיום הרצון האלקי.

ובעיקר נידון חיוב המצוות במקומות אלו, לענ"ד אי אפשר לפטור מי שנמצא בירח ממצוות, ואין שייך בזה טענת 'לא נתנה תורה למלאכי השרת', דאמנם בניד"ד הרי הוא כמלאכי השרת, שאין לו יום ולילה, אבל אינו כמלאכי השרת שלא נתחייבו במצוות, אלא נתחייב במצוות, והתורה נתנה לו על דעת שבכל מקום שיהיה יקיימנה.

ונראה לענ"ד ברור דמה שקבעו זמני היום במהלך החמה, אין הקביעות בזריחתה ושקיעתה דוקא, אלא במהלך סיבובה, וזה ניכר ע"י ראיית זריחתה ושקיעתה, אבל אם אינו רואה את זריחתה ושקיעתה וכגון שהוא סומא, וכי אינו חייב

הרב כברה שליט"א דן (בעמ' קטו – קיז) אם יש פגם ביציאה לאיי לופוטן שיש אומרים שפטורים שם מהרבה מצוות התלויות ביום ולילה.

ומתחילה צידד הרבה לקולא, והוסיף דאדרבה מדמסקי' נח לו לאדם שלא נברא משנברא, הרי אדרבה עדיף לו להיות במקום שפטור ממצוות, ולבסוף חזר בו ע"פ ד' המהרש"א דמטרת הבריאה היא להרבות כבוד שמים, וממילא אם ילך לכוזה מקום מפסיד את עיקר מטרת הבריאה, ואין ראוי לעשות כך.

ולענ"ד הנידון כבר עתיק שכבר כתבו בתוס' (כתובות קי: ד"ה הוא) "והיה אומר רבי' חיים דעכשיו אינו מצוה לדור בארץ ישראל, כי יש כמה מצות התלויות בארץ, וכמה עונשין, דאין אנו יכולין ליזהר בהם ולעמוד עליהם", וכבר נזעק על זה המהרי"ט בתשו' (ח"ב סי' כח) והוכיח דתלמיד כתב לזה ולא דסמכא הוא, והובא בפת"ש (אה"ע סי' עה סק"ו) בשם המעיל צדקה שתמך ידי המהרי"ט עיי"ש, וכן פסקו כל הראשונים והאחרונים (עיי"ש בשו"ע ונו"כ).

וממילא נפשט הספק, שהרי טענת הצד להקל ביציאה לאיי לופוטן היתה

א. וכבר כתבתי בזה בקיצור בעז"ה במנורה בדרום גליון טו עמ' קעה, וכאן הרחבתי קצת יותר, והן הן הדברים, ועי' בגליון טז עמ' רכב, וגליון יז עמ' רלט.

מנורה הרב אוריאל ראובן אייזנבך בדרום רלוז

ושקיעה, אלא לפי מהלך קבוע של סיבוב החמה וכו"ל.

וכן הדין בנמצא על הירח, שפעמים שרואה את החמה כל הזמן, שקביעת ימיו ולילותיו נקבעות לענ"ד לפי הנמצאים בארץ ישראל.

דהדעת נוטה שאינו ענין למקום שיצא משם, דמה בכך שיצא משם, הלא אילו יצא מארץ אחת לארץ אחרת לית דין ודיין שאי"צ לחוש למקום שיצא משם לענין קביעות היממות, ומה בכך שנמצא כעת במקום שאין לו תאריך שונה מהיכן שהיה קודם², וטפי מסתבר דזה תלוי בעיקר העולם דהיינו בשעות ארץ ישראל.

בענין אמירת פיוטים עם הקהל

אמירת דברים שבקדושה לבעל קרי, ובמקום חיוב אמירה דאורייתא מחייבין ליה, אע"ג שהוא בעל קרי, ודחי חיוב האמירה דאורייתא לחומרא דטומאת בעל קרי.

אבל כנגד אמירה דרבנן אלים חומרא דבעל קרי ודחי לאמירה דרבנן, ואין זה ענין כלל לניד"ד.

בכל המצוות [עכ"פ מדרבנן, עי' תוס' ב"ק פז. ד"ה וכן (השני)], והנ"ל דזה שאינו רואה את זריחתה ושקיעתה ממש, אינו פגם כלל בקביעת היום והלילה לגביו.

אלא דאכתי יל"ד מתי יתחיל אצלו היום והלילה, ובזה יש לחלק לכאן בין מקומות שרואה את שקיעת החמה מדי יום, אלא שזה לרגעים מועטים, ותיכף זורחת, דעכ"פ יש כאן שקיעה וזריחה, דבכהכי מסתברא שעדיין מקרי יום ולילה, לבין מקומות שאינה שוקעת כלל, אף שמתקרבת לאופק, אבל סוף סוף אינה שוקעת [וכמו באיי לופוטן], דבכה"ג מסתברא דאינה כשאר מקומות שיממותיהם נקבעות לפי זריחה

בגליון הקודם (עמ' רסה אות יד) הבאתי ראיה מגמ' ברכות (כ: בסוף העמוד) שאין לאדם לפרוש מהציבור, מהגמ' "א"ר אדא בר אהבה" וכו', ורצייתי לדחות לבסוף ממסקנת הגמ' שבאמירה דרבנן אי"צ להשתתף עם הציבור.

אך העירני מו"ר הגרא"ז שליט"א שאין זה נכון, כיון ששם הנידון הוא על היתר

בענין הנץ הנראה והמישורי

ההרים שממול לזריחת השמש, שהם כביכול משקפים את זמן הנה"ח המישורי.

ועיקר מטרתו שם לחזק את הביאור הזה בירושלמי שידוע שהוא ממדרשו של

א. הרב ויינשטיין שליט"א האריך ובא בחמישית בענין הנץ הנראה והמישורי, ורצה לחזק את ביאורו בדברי הירושלמי (ברכות פ"א ה"ב) 'שהחמה מטפטפת בראשי ההרים', שהכונה שתהא נראית על ראשי

ב. דלא מסתבר שמה ששינה יממותיו כשבא מארץ לארץ הוא מכח התנגדות יממות המקום החדש, אלא מכח עצם מה שבא למקום החדש, ומה לו ולמקומו הישן לענין המציאות של היממה.

נוהגים רוב העולם כידוע ומפורסם, והארכת בזה בדעות גדולי הדור האחרון בגליון כה, שכן דעת כולם, מלבד הגר"ח ז"ל הנ"ל, ולית דחש ליה.

ב. ובעיקר הך מילתא אחזור קצת על הידוע, זה ברור לכל בר דעת שכשמדברים על זמן הנה"ח וכגון במשנה בתחילת ברכות "וגומרה (את ק"ש) עד הנץ החמה", הכונה עד שהחמה מנצנצת לעיני בני האדם שרואים אותה, והכל מוכרחים להודות שזה לכל הפחות המושכל הראשון.

אלא שאח"כ באה הקושיא אם הכל תלוי במראה עיני האדם מה יעשה מי שנמצא מעט אחר ראש ההר לכיוון מערב, וכי אין לו זמן הנה"ח שווה עם חבירו הסמוך לו שבראש ההר, ומתני' דנברשת מסייעת לקושיא זו מאד (עי' יומא לז: ובתוס' שם) וכן סוגיא דטבריא וציפורי (עי' שבת קיח:; וברש"י ובפי' רב נסים גאון ז"ל שם), וא"כ איך יתכן שהכל תלוי במראה עיני האדם באשר הוא שם, מחד גיסא.

ומאידך גיסא לומר שיש זמן אחיד לכל יושבי תבל ג"כ א"א, ולצמצם את המקומות ג"כ קשה, ומכח כל זה נוצר הפולמוס הגדול בענין זמן הנה"ח.

כי יש ב' דרכים להתמודד עם כל קושיא, האחת היא לשנות את ההנחה הראשונית והפשוטה שהתחלנו ממנה, והשניה היא לדחות את הקושיא עצמה וליישרה, ופעמים שבזה יש דוחק, ופעמים שבזה יש דוחק, ומעולם לא נמנעו החכמים מלהדחק מעט

הגר"ח גריינימן ז"ל, ורצה לבאר שם שהדבר מפורסם כבר באחרונים מבארי הירושלמי שכתבו כן בתור ביאור בירושלמי, ולא ע"מ לחדש שצריך את הנה"ח המישורי.

ותחילה אעורר שיפה כתב שם שהדבר לא נחקר עדיין אם זה בדיוק בזמן הנה"ח הנראה או המישורי, משום שדבר זה לא נחקר ולא יוכל להחקר לעולם, משום שאין זה נכון כלל, שהרי הכל תלוי כמה גבוהים ההרים המערביים ביחס למזרחיים, ואם בכלל ישנם הרים מערביים, ופשוט.

שנית אעורר שלחנים חשד את הלומדים והפוסקים שרצו לדחות את ביאורו הדחוק של הגר"ח גריינימן שסוברים כאילו רצה הגר"ח גריינימן ז"ל לדחוק דברי הירושלמי כדי ליישב את שיטתו בענין הנץ, ולא מכח שהבין כן באמת בפשט הירושלמי, ואין הדברים נכונים, דאדרבה מריהטת דברי הגר"ח ז"ל משמע שהבין כן באמת בפשט הירושלמי, רק שאעפ"כ אין זה שולל את זה שזה דוחק, וכמו שהארכת בזה בעז"ה בגליונות כה – כט.

שלישית אומר שמה שמצא מי שביאר כבר כהגר"ח בירושלמי ורצה עי"ז לקבוע הלכה כמותו, אין בזה ממש, דמה גרע בהגר"ח ז"ל גופיה שהכל יודעים רב חיליה באורייתא בגמ' ובסברא, ואעפ"כ לא הוקבעה הלכה כמותו בזה, אחר שדבריו מחודשים ודחוקים^ג, וזה ברור שאם היו חכמי הדור סבורים כמותו לא היו נמנעים מלהורות כן, ואדרבה הכל סבורים להיפך וכן

ג. וידוע המעשה עם אותו אחד שבא לחזו"א והרצה בפניו קושיא ברמב"ם, והסכים החזו"א לקושיא, ושוב עמד והרצה איזה יישוב רחוק ומפולפל לקושייתו, והגיב ע"ז החזו"א "עד עכשיו היה לנו רק רמב"ם קשה, עכשיו יש לנו גם רמב"ם קשה וגם תירוצו קשה, מוטב שנשאר רק עם הרמב"ם הקשה, מאשר גם עם התירוצו הקשה", ויש לדמות לניד"ד.

שאין הנה"ח נקבע בחילוקי מקומות אלא באופן אחיד לכל העולם לפי חוקים דמיוניים שלא תלויים במגבלות הטבע והמציאות, שזה דבר משולל הגיון מצד עצמו אלא שההכרח לא יגונה.

והשניה היא ליישב את הקושיא אולי בקצת דוחק, ולהתאמץ ליתן טעם לזה ליישב את הלב ולשבר את האוזן, ולקבוע את הנה"ח לא לפי כל אדם ואדם ומקומו ממש, אלא לפי האזור הקרוב אליו שבו הוא נמצא, ואף שבוזה ינתנו דברינו לשיעורין, וכאו"א יקבע לעצמו זמן משלו, אין זה נורא כ"כ, וכל מהות קביעת הזמן הזה היא דבר התלוי בעין, ועל דעת כן ניתנה תורה, ובוזה עכ"פ נשארנו עם ההנחה הפשוטה והראשונית שאם במבנה העולם הזה ניתנה תורה, כונת הרצון העליון היתה שישפטו הדברים על פי המציאות שברא בעולם, ולא לחינם ברא הקב"ה את העולם באופן זה שהנץ ידחה על ידי גובה ההרים, וכל השאלות הטכניות אפשר להסדר אתם בכל מיני תירוצים, ובפשטות אין בכחם לדחות את ההנחה הפשוטה שכל בעל שכל מודה לה שהיא העיקר, וגם המתנגדים לה יאלצו להודות בע"כ שהיא ההבנה היותר פשוטה לכה"פ במושכל ראשון.

במקום הצורך, כשהיה מסתבר להם יותר כצד מסוים.

ובדרך כלל כשעמדו לדון בשאלות כה"ג, קבעו תחילה מהו המושכל הפשוט, והעדיפו שלא לנטות ממנו אם לא בדרך ההכרח, או קרוב לה, ואח"כ התאמצו ליישב את הקושיות העולות על ההנחה הפשוטה הראשונית, ואם אחר העיון באו לידי הכרח לדחות את ההבנה הראשונית לא נמנעו מלחדש הבנה חדשה ולדחות את ההבנה הראשונית, אבל אם יכלו ליישב את ההבנה הפשוטה עם הקושיא שעלתה לה, ודאי ביכרו אפי' לדחוק מעט את הקושיא, מאשר לחדש נגד ההבנה הפשוטה, ודבר זה ידוע ומפורסם בין כל הלומדים, ומעולם ועד עולם הרחיקו רבותינו לכתחילה את החידוש, והדברים פשוטים וידועים אצל כל ת"ח רציני.

ובאשר לנידון דידן הנה ההנחה הפשוטה היא שהנה"ח נקבע לכל אחד כפי מקומו, והקושיא על זה היא מגמרא וסברא שא"א לקבוע לגמרי את הנה"ח לכל אחד ואחד, וכפי מקומו ממש, שהרי ההרים מסתירים.

ולכן יש ב' דרכים, האחת היא לשנות את ההנחה הראשונית והפשוטה ולחדש



מכתב ד'

הרב צור מנחם כהן

תפרח

בענין 'קונטרס האותיות שאלוני' – מסורת צורת האותיות הספרדית

לכבוד הרב"ג אברהם סקלי שליט"א
שלום וברכה!

אמר 'ועוקץ עליה' משמע שבא להורות על
עצם קיום התג).

מאד נהניתי מהמאמרים הנפלאים, מרגע
שסיימתי לקרוא המאמר הראשון כבר
חיכיתי להוצאת הגיליון הבא, ממש להחזיר
העטרה ליושנה. (ולכן שמחתי גם לסייע
להביא לכב' כתבים משוב).

ובעת אכתוב כמה הערות והוספות בנושא
(אני כותב כרגע בלי שום ספר חוץ
מבית יוסף. ולכן המראי מקומות נכתבו
בכלליות לפי מה שלמדתי בימים האחרונים).

א לגבי צורת היד העליונה של האל"ף
שלכתב הספרדי אינה כצורת יו"ד. הנה
כן מפורש מדברי הרב האר"י בשער הכוונות
דרוש ב' דתפילין (לפי מה שזכור לי) והובא
בכה"ח (בצורת האות א' שבסימן לו) שכתב
שבתפילין יש לשנות הנקודה שעל האל"ף
לעשותה כיו"ד. שמע מינה שבכל שאר
הכתיבות אינה כיו"ד.

גם אפשר לכאורה שאף לאלפא ביתא אין
הכוונה לעשות ממש כיו"ד שהרי כתב
לעשותה כמין יו"ד ועוקץ עליה. ואם כוונתו
יו"ד ממש הרי בכל יו"ד יש עוקץ למעלה
וכמו שכתוב שם באלפא ביתא באות י', א"ו
שבאמרו 'כעין יו"ד' לא כלול העוקץ הנ"ל
כיון שאין הכוונה ליו"ד ממש. (ואם כוונתו
הייתה שלא יעשה כתג היורד שהוא כזה י
אלא יעשנו כמו שעושים הסופרים באל"ף א
היה לו לומר 'ועשה התג כמין עוקץ'. והוא

ב הנה בעצם מה שעשו הסופרים שהכניסו
ענינים מברוך שאמר לתוך הכתב הספרדי
נראה שיש לחלק הענין לשני חלקים - א' -
דברים שהם לכוונת סוד כגון תג שעל יו"ד
האל"ף וכיו"ב. נראה פשוט שכל המוסף
בזה גורע, שכיון שמהרח"ו העיד לנו שסמך
הרב האר"י על כתבא דידן ששורשו בשמים
ממעל מי זה יבוא אחרי המלך להוסיף דברים
על דרך הסוד. וביותר, שנראה פשוט שאין
כוונת האר"י שסופרי הספרדים כיוונו
באותיותיהם לסוד נרמז, אלא שכיון שבגבהי
מרומים יש בחינה כזו של האות, לכן אמת
מארץ תצמח שנשתלשלה צורה זו להכתב
ע"י הסופרים. (ונלע"ד שכן הוא בכל צורת
האותיות שממקום למקום) וכל זה שייך
כשמשנתה צורת האות כטבעו של עולם אבל
בכוונה לקחת סודות נרמזים מכתבים אחרים
אפשר שגורע ואין הסוד הזה כלל מבחינת
האות שכותב עתה והרי זה ככלאים. ולכן
נראה פשוט שאין לעשות כך חוץ ממה
שמבואר בדברי האר"י להדיא כגון ביו"ד
שעל האל"ף בתפילין שזהו סוד ששייך בכל
סוגי הכתבים בתפילין דווקא. וכנ"ל.

ב' דברים שמקורם בתלמוד או במדרשים.
ראשית כל יש לחקור בכוונת מרן בבית
יוסף שהביא את דברי הרב ברוך שאמר מה
כוונתו בזה, וממילא נבין מהי ההבנה בזה
שנהגו הספרדים שלא כוונתיה. דהנה יש לומר

שכוונת מרן הייתה שיש לכתוב הצורה שכתב ברב ברוך שאמר אפילו כנגד המנהג הנפוץ, ומאידך אפשר לומר שמרן לא התכוון לשנות אלא כיון שמצא ספר מן המוכן הביאו בית יוסף כדי שמי שלא יודע כלל לכתוב תהיה לו הדרכה לכתוב עכ"פ כצורה הזו שגם היא כשירה בוודאי וכמו שכתבו הפוסקים. ולצד הראשון צריך לומר שמה שהמשיכו הספרדים לכתוב הכתב הידוע הוא משום שלא קיבלו את דברי מרן בזה כמו הרבה ענינים שהמשיכו לנהוג שלא כדעת מרן. ולצד השני אפשר שאם מרן היה מגלה דעתו שצריך לשנות היו משנים, אלא שכוונתו לא הייתה לשנות. ואילו יימצא איזה ענין שבו מרן יגלה דעתו שיש לשנות אה"נ נשנה מהנהוג. ושני הצדדים נזכרו במאמר. ולענ"ד מסדר דברי מרן בבית יוסף יותר נראה שכוונת מרן הייתה שיכתבו לפי הכתב הנ"ל, שהרי בתחילת הסימן מביא מדברי הראשונים בצורת האותיות שיש לעשות כן וכך וכו' ואח"כ מעתיק הקונטרס. וכמו שפשוט שכוונת הראשונים שצריך לכתוב כך וכך אפילו כנגד המנהג הנהוג בזמנם כך לכאורה כוונת מרן בהבאתו את דברי הב"ש. וכן מוכח ממה שדן בדבריו ומביא מקורות לדבריו. וא"כ על כרחך מה שלא נהגו עדות הספרדים לשנות מהכתב הוא משום שלא קיבלו דברי מרן בזה וא"כ אף במה שגילה מרן דעתו בפירוש שיש להקפיד כגון בעיקום גג האל"ף שכתב: "ואף על פי שלדברי ספר התרומה והרא"ש אין הכרע, מההוא שכתב

בספר התרומה גבי אות גימ"ל דהא דאמרין שלא יכתוב לאלפי"ן עייני"ן לא מפני שדומות זו לזו קאמר, אלא משמיענו שאף על פי שרבי חייא קורא לאלפי"ן עייני"ן, וקא משמע לן אף על פי שמחליפין קריאתן אין מחליפין כתיבתן, וכן כתב הרא"ש בהלכות ספר תורה. כיון דלאינך רבוותא יש הכרע משם, צריך לדקדק בדבר. וא"כ כללא כייל לן בהדיא שכן דעתו שכל שיש הכרע בתלמוד לאיזה גדולים צריך לדקדק. וא"כ כן דעתו גבי קוצו של יו"ד דר"ת וחטוטרות דחי"ת שנראה שדעת מרן שיש לנהוג כן אף נגד המנהג וכ"נ מדבריו שם על דין זה, מ"מ הספרדים לא קיבלו לנהוג כן והמשיכו במנהגם. וזו סיעתא גדולה למאמר. ובאמת שפשטות דברי מרן החיד"א מורים כהצד הזה שאין לספרדים לשנות כלל מנהגם.

אך מאידך גם בזה יש ללמד זכות על הסופרים ששינו, משום שהם תפסו שאילו דעת מרן הייתה לשנות היינו משנים, אלא שכוונתו שלא לשנות, וא"כ בדברים שנכנסו בכלל הזה שמקורם בתלמוד לאיזה רבוותא (כגון עוקץ דר"ת) שגילה דעתו להדיא שצריך לשנות שפיר עשו ששינו מהנהוג בספרים הקדמונים לפי שסמכו על דברי מרן. אך אין בזה כדי יישוב למה שהוסיפו עניני הסוד או שאר ענינים שאין להם הכרע מהתלמוד – דמה נפשך כיון שלדעתם אין כוונת מרן לשנות לכתוב כהב"ש וגם לא גילה דעתו שבענינים אלו צריך להקפיד, א"כ למה לשנות?

בברכת הצלחה מרובה שנוכח להגדיל תורה ולהאדירה.

צור מנחם כהן,

תפרח.

מכתב ה'

הרב שמואל ללזר

ירושלים

לכבוד הרה"ג און הכהן סקלי שליט"א,

בשמחה קיבלתי את הקובץ מנורה בדרום אב תשפ"ב, ויישר כוחו על כך

אם עדיף לימוד בצנעא או בבהכנ"ס

בזמן הגמרא היו מתפללים בבית הכנסת, ואח"כ היו הולכים לבית המדרש ללמוד. ואם כן אדרבה מי שלומד בבית הכנסת הוא לומד בצנעא. וראה עוד מ"ש בזה בס"ד בקונטרסי בארה של מרים (ח"ב, סימן יז). ובכת"י התבאר עוד.

עמוד יז. מה שהקשה סתירה בדברי חז"ל האם להעדיף לימוד בצנעא או בבית כנסת. הנה ראה להגאון ר' יעקב חיים סופר שליט"א בספרו דרופתקי דאורייתא (ח"א סימן כג) שביאר דהמעלה של ללמוד בבית הכנסת, היינו מחמת שהוא בצנעא, דהרי

אם אוכל של שבת מביא שכחה

מנה יתירה לשבת (אות סד). ובספרו יפה ללב ח"ג (דף קלד ע"ג). ולהג"ר שלמה יהודה הכהן רובינשטיין ז"ל בספרו שלחן שבת (מהדורת תשס"ד, עמוד ערב). ולהגרי"ח אוהב ציון שליט"א בספרו יומא דעצרתא (הקדמה למהדורה רביעית). ובספר נחלי צבי על התהילים (פרשת בראשית עמוד ה), מה שהביא בזה.

ובן מצאתי להגאון השפת אמת (פרשת כי תשא שנת תרנ"ז) שכתב דבשבת לא שולטת השכחה. ועיי"ש שכתב כמה עניינים על פי זה. רמזתי בזה ד'שבת' ר"ת תשמור בטלה שכחה. ועוד כתב שם (פרשת כי תשא שנה תרס"ב) וז"ל, והתורה שלומדין בשבת אין בה שכחה. עכ"ד. וראה מה שביאר בדבריו הגאון ר' יעקב חיים סופר שליט"א בספרו תורת יעקב (פרשת כי תשא סימן פב).

עמוד חי. בתשובתו של הגר"ח ק"ז"ל שמסתבר שהאוכל של השבת אינו מביא שכחה.

לענ"ד יש להוסיף בזה את הידוע שהשבת מביאה זכרון, והוא מוסיף חיזוק למה שכתב הגר"ח ק"ז"ל שהוא 'מסתבר' שמאכלי השבת לא מביאים שכחה. ואציין בזה מעט, כתב מהר"ח פלאגי זיע"א בספרו נפש כל חי (מערכת ש אות י) משם הרב מטה אהרן, שהשבת ניתנה לישראל כדי לבטל את השכחה, עי"ש. וראה עוד לו בספרו עמודי חיים (עמוד התורה דף מא ע"ד).

וראה עוד בזה להגאון מהר"א פלאגי זיע"א בספרו פדה את אברהם (מערכת ש אות ה). ולהגרנ"י פלאגי זיע"א בקונטרס

השבת (ערך שכחה) כמה וכמה ביאורים בזה בס"ד.

ועוד יש להוכיח דאדרבה מאכלי השבת מביאים זכרון. דראה להגאון המקובל מהר"א מאני זיע"א בספרו קרנות צדיק (סימן ג אות פט) שכתב שאכילת שבת היא מתקנת את פגם הברית. וראה שם בדברי הגר"ד צלאח יעקב ז"ל (המעתיק) בהופסתו לזה. ומעתה מובן, דידוע שפגם הברית הוא גורם שכחה. וע"י תיקונו יזכה לזכרון.

ועוד יש להוסיף בזה, את מה שכתב רבינו האריז"ל בספר הגלגולים (ריש פרק לח) וז"ל, דע שכל מה שאוכל האדם בתוך השבוע קרוב אל החיצונים, ואין בו רוחניות, כי אם חלק ההכרחי למזון הנפש שלא תפרד, והמותר מזה הוא מוסיף כח ליצה"ר. ומה שאדם אוכל בשבת הכל רוחני, אף על פי שיאכל יותר מן הצורך, הכל הוא רוחניות ונבלע באיבריו. עכ"ד. [וכן ראיתי למהרח"ו ז"ל בספר הנדפס מקרוב מכתב יד, תורת חיים שכתב כן שם. ואמ"א כעת לחזור לראות שם המקור]. והעתיק לזה מילה במילה מהר"י צמח זיע"א בספרו נגיד ומצוה (עמוד קנב בהוצאת א"ש). וכן ראיתי ממש באותם המילים להרמח"ל ז"ל בקיצור הכוונות (ענין אכילה). וכן כתב בספר משנת חסידים (פרק ד משנה ז), וכל המאכל שאוכל בשבת, אף על פי שיאכל יותר מהצורך אינו הולך לחיצונים כמו בחול, אלא כולו נבלע באיברים. עכ"ד. וכן הוא בחמדת ימים (פ"ח אות כד). וכ"כ הגאון ר"י אבוחצירא ז"ל בספרו פיתוחי חותם (פרשת בשלח פרק טז פכ"ה). ועוד אחרונים רבים. וראה מ"ש בזה בס"ד בקונטרסי מתנות השבת. ומעתה יובן שמאכל כזה שכולו קדושה, אינו מביא שכחה. ומאכלי החול מביאים שכחה כי יש להם חלק לסט"א.

וראה עוד בקובץ בית אהרן ישראל (קובץ קלו עמוד קד).

ועוד מצאתי להרב פרי צדיק (פרשת בחקותי אות א) שכתב וז"ל, דבשבת זוכין לתורה שבעל פה שיוחקקו בלב בלא עמל. עכ"ד. ובספר ערכי יהושע (רבינוביץ, מערכת ש אות טז) ראיתי שכתב בשם הספרים הקדושים ששמירת השבת מבטלת את השכחה. וביאר בזה מדוע הקדים מהר"ש אלקבץ בפייטו 'שמור וזכור בדיבור אחד', והלא בגמרא איתא זכור ושמור. וביאר שבא לומר שהזכירה תלויה בשמירה. עיי"ש. וראה עוד שם (אות כד) מה שכתב בזה.

עוד ראיתי להרב אוהב ישראל (פרשת בראשית פ"ב פ"ג) שכתב, היינו שבשבת קודש נתעורר עוד מחדש מוח החכמה והזכרון. ע"כ. וכ"כ עוד שם (ויצא פ"ל פכ"ב).

וע"ע בזוה"ק יתרו (דף צב ע"ב). ולהג"ר צדוק הכהן מלובלין ז"ל בספרו פרי צדיק פרשת ראה (אות ח). ופרשת שופטים (אות טו). ופרשת לך לך (אות א). ועוד במקומות רבים בספרים האריך בקשר האמין שבין התורה לשבת, וא"א להביא את כולם כי רבים המה.

ויש לבאר את זה שבשבת לא שולטת השכחה, על פי מה שלימדנו חז"ל בגמרא שבת (דף קיח:) שהשבת מכפרת עוונות. וכבר ידוע כי העוונות הם המביאים שכחה על האדם, וא"ש שע"י השבת שהיא מכפרת על העוונות אתי לכלל זכירה. ודו"ק. ואחר זמן רב מאז כותבי לזה מצאתי להג"ר ישראל ברודא ז"ל בספרו אשי ישראל ח"ב (אות קב) שקדמני וביאר כן. ועוד כתבתי בזה בס"ד בקונטרסי מתנות

ביטול שיעור בשביל שמירת העינים

עד למקום. אך כשהגיע וראה שחסר בגדרי הצניעות, עזב מיד את המקום על אף שידע שלא יקבל את הסכום הגדול שהובטח לו. ע"כ. ולכאורה הוא ממש דומה למעשה עם הגרש"ד פינקוס ז"ל, שהרי אם היה מקבל הגרנ"צ ז"ל את הכסף היה חוסך הרבה ביטול תורה של חיזור אחרי הכסף, ובכל זאת לא סבר להתיר בזה מידי.

ועוד שם בנתיבות ההלכה (עמוד קמג) בשם הגר"ח קנייבסקי ז"ל, מבואר שרק מצוה שא"א לעשותה ע"י אחרים, אז מותר לעבור במקום פריצות. ע"ש.

עמוד כג. במעשה עם הגרש"ד פינקוס ז"ל. הנה זכורני מעשה אחר, שבו הגאון ר' שבתאי יודלביץ' ז"ל ביטל לגמרי שיעור שמסר, היות וביקש מהאנשים לא ליסוע דרך התחנה מרכזית, אלא לבוא ברגל. ופ"א נסעו דרך התחנה מרכזית. ואיני זוכר מקור הסיפור.

ועוד ראיתי בספר בנתיבות ההלכה (כרך ל, עמוד נה) על הגאון רנ"צ פינקל ז"ל, שפעם ביקש גביר גדול ממנו שיבוא להכנסת ספר תורה, והבטיח בתמורה שיתן סכום כסף עצום. ואכן ראש הישיבה זצ"ל טרח והגיע

עירוב שמן בזיתים

בו החיצוניים, והם מביאים שכחה. ואולי י"ל שהשמן זית הוא כמו 'מקוה', שע"י שמקיף את הזית בשמן, אין לחיצוניים היכן לחול. וכמו שכתבו רבותינו המקובלים בביאור המקוה שמטהר, שהוא עיד"כ. [וראה בספר מגן אבות (באבוב, עמוד תכה) שגר חנוכה של שמן זית, יש בכוחו לסלק את החיצוניים].

עמוד רעג. הביא הר"ד אלדן מדברי הגמרא שהיו מתהדרים בס"ת, וכתב שאינו זוכר היכן נמצא בגמרא. הנה זה נמצא במסכת יומא (דף ע.) ואחר כך כל אחד ואחד מביא ספר תורה מביתו, וקורא בו כדי להראות חזותו לרבים. ע"כ.

עמוד עט. בעניין עירוב זיתים בשמן זית, אי מהני שלא ישכח. לענ"ד נראה בזה דבר חדש לדייק מדברי רבינו האריז"ל שס"ל דלא מהני, דהנה בשער המצוות (פרשת ואתחנן). ובספר טעמי המצוות (פרשת עקב). ובנגיד ומצוה (דף חי ע"ב), כולם כתבו את הידוע שמי שמכוין בשעת אכילת הזיתים גורם שלא ישכח. ע"ש. ומכך שלא גילה רבינו האריז"ל שיערב את הזיתים בשמן זית. נראה דלא ס"ל. אך אפשר דאינו מוכרח.

ובעיקר העניין, אולי יש ליתן קצת טעמא מדוע עירוב שמן זית בזית הוא מבטל את השכחה שנגרמת ע"י הזית, דראה בחסד לאלפים (סימן קנז או"ו) שכתב טעמא שהזית גורם שכחה, כיון שדבוקים

אם יש ענין לחוש לכל הדעות

מהר"א פלאג'י זיע"א בצוואה מחיים על אביו מהרח"פ זיע"א ש'כל החומרות שהוא רואה בספרים הוא מקיימם, ורבו מספר,

עמוד רעה. מה שכתב כבודו שאין כל עניין לצאת ידי חובת איזה שיטה שולית בפוסקים. תמהני, מה יענה על מה שכתב

ובחומרא דאתי לידי קולא, היה מעיין הרבה ומסתפק כיצד יעשה'. ע"כ.

ומהרה"פ זיע"א עצמו כתב במועד לכל חי (סימן טו או"ד) כתב הרב תולדות שמשון (רפ"ג דאבות) כל כונתינו בעולם הזה, להתפלל שירחם הקב"ה עלינו, ויצילנו מהסט"א ומן הטומאה, וכל הקולות של העוה"ז הם מכח הטומאה כמ"ש המקובלים דכח החיצונים רצונם להוסיף בהיתר, ולכן בכל עת שהחיצונים גוברים הלכה כדברי האוסרים. וזהו טעם שמצינו בגמ' דגזור דורות הראשונים ולא קבלו מנייהו. נמצא שכל מה שמתחדש בכל דור ודור בתוספת חומרות ואיסורים הכל הוא דין ממש להבדיל בין הטמא ובין הטהור כפי צורך השעה, וכמו כל עיקר התורה שניתנה

לברר בירורין וכתוב כל אמרת אלוה צרופה. עכ"ל. ואתה הראת לדעת כי בדורות האחרונים צריך להזהר מאד מאד בחומרות יתירות וגדרים וסייגים, ויאחז צדיק דרכו להחמיר על עצמו ולקדש עצמו במותר לו, וקדוש יאמר לו. עכ"ד.

ומבואר מדבריו שבדברי חומרא, לא שייך לומר שאין לשנות מן המסורת ולהחמיר, ואדרבה כל שיכול האדם להחמיר יחמיר, ואף אם רואה שע"פ עיקר הדין, והמנהג אינו כן. וראה עוד מ"ש הגרי"ח סופר שליט"א בתוספת חיים הנדפס בס"ס צוואה מחיים (עמוד כג). והדברים עוד ארוכים.

בברכה רבה

שמואל ללזר ס"ט

מכתב ו'

הרב עמנואל מולקנדוב

מח"ס 'תורת הקדמונים'

פתח תקוה

עירוי מים רותחים מכלי ראשון לתוך כלי ראשון אחר בשבת

מהכלי, אינם מבשלים, וכיון שכן יש בהם בעצמם בישול.

והב"י בסי' רנ"ג ס"ד הביא את דבריו עם דברי עוד כמה ראשונים שעולה מהם לאיסורא, וסיים בזה"ל 'ונכון' למחות ביד הנוהגים היתר בדבר כיון דאיכא כמה רבוותא דאסרי ע"כ. וכ"פ בשו"ע ס"ד בזה"ל 'יש' למחות ביד הנוהגים להטמין מבע"י קומקום של מים חמין ונותנים אותם לתוך הקדירה בשבת כשהתבשיל מצטמק ע"כ. הרי שהב"י לא אסר 'רק' מכח דברי ר' יונה אלא מחמת 'כמה רבוותא' שהביא שם. וכן ראיתי בספר שלחן לחם הפנים למהר"י רקח שכתב כן להדיא וז"ל ונראה דמה דחשש לדעת האוסרים שהם ר' יונה ורי"ו והכלבו ולדעת רש"י כמו שכתב הר"ן, א"כ הו"ל ארבעה, והמתירין הם הרשב"א והר"ן ודעת התוספות כמו שכתב הר"ן, והו"ל שלשה, אלמא שהרוב הם האוסרים ולכן חשש לדעתם עי"ש.

אולם נראה לברר שלמעשה ר' יונה הוא יחיד בדבר, וא"כ אין לחוש לדבריו, וכפי שמתבאר מדברי הב"י גופיה שרק אם כמה רבוותא סוברים כמותו אז יש להחמיר;

בירור דברי הראשונים שהביא הב"י, האם
אכן סבירא להו לאיסורא

תחלה הביא הב"י את דברי הנימוק"י בב"ב

בגליון אב תשפ"ב האריך הרב יצחק ירחי בענין זה, וצידד להלכה שמותר, ונשאר בצ"ע למעשה עיש"ב. אולם נראה לברר הדברים בס"ד שהעיקר להתיר בזה מכמה טעמי תריצי;

ידועים דברי ר' יונה בעליותיו למסכת ב"ב דף י"ט ע"א [והעתיקהו בלשון זו הר"ן והנימוק"י בשבת דף מ"ז ע"ב] וז"ל ומכשלה גדולה תחת יד קצת העם שטומנין קומקום של מים חמין ליתן לתוך הקדירה בשבת כשהתבשיל מצטמק, ופעמים שהאחד אין היד סולדת בו, והאחד סולדת בו ומתבשל זה בזה, ונמצאו מבשלים בשבת. ואפילו אם שניהם היד סולדת בהם איכא למ"ד בירושלמי עירוי אינו ככלי ראשון. וכשמערין המים לאלתר שיצאו מן הכלי אף על פי שהן רותחין פסק כח רתיחתן מלבשל כדין כלי שני שאינו מבשל, ומתבשלין בתוך כלי ראשון, ומים מבושלין אם פסקה רתיחתן יש בהם משום בישול ע"כ. וכ"כ הנימוק"י בסתמא במסכת ב"ב דף י' ע"א מדפי הרי"ף בקצרה עי"ש. וכ"כ עוד ר' יונה בקצרה באגרת התשובה דרוש ב' אות ל"ד [והביאו המיוחס לר"ן בשבת דף מ'] ואסור להוסיף מים ואפילו הן חמין לתוך הקדירה של תבשיל החמין בשבת והמוסיף הרי הוא כמבשל בשבת ע"כ. ומפשטות לשונו מבואר שאף אם הם חמים ממש אין לעשות כן כיון שברגע שפסק רתיחת המים, לאחר יציאתם

לתוך הקדרה אפילו בשהיא עומדת על הכירה ע"כ. הרי שכתב שדעת רי"ו לאסור וכדעת הנימוק"י [שזו דעת ר' יונה]. אולם כשמתבוננים בדברי רי"ו גופיה, רואים שאסר מטעמים אחרים ממה שאסר ר' יונה הנ"ל, ואנן לא קי"ל כטעמיו של הרי"ו; ז"ל בדף ס"ט ע"ב [עם ביאור דבריו בהערות] נשים שטומנות מים חמין ונותנות לתוך הקדרה בשבת ונהגו מה שאין כן לעשות והוא טעות גמור שהרי זה כמפנה ממיחם למיחם ומכירה לכירה שכתבנו למעלה [בע"א] שאסור. ואפילו שנתן המים בכלי ע"ג קדרה מע"ש אסור לתת מן המים בתוך הקדרה בשבת דהא אפשר שלא הוחמו כל צרכן מע"ש והוי מבשל. ואפילו הוחמו כל צרכן מע"ש כשנותן מן המים בקדרה צריך התבשיל להצטמק וזה יפה לו ונמצא הוא מבשל כי כבר כתבנו למעלה שאפילו הוחם או נתבשל כל צרכו מע"ש שאם מצטמק ויפה לו שאסור לשהותו וה"ה להחזירו ע"כ. ומבואר דלא אתי עלה מצד איסור בישול המים כלל [אם נתבשלו כל צרכן]. ונראה דאתי לשיטתו שכתב בסוף ע"א בשם ר' יונה שתבשיל שנצטנן אסור להחזירו אם יש בו רוטב

שכתב בסתמא לאסור. אולם הנימוק"י במסכת שבת [שנדפס לראשונה בשנת תשמ"ז] דף מ"ז ע"ב העתיק את כל דברי הר"ן שם בשם ר' יונה, וגם את קושיית הר"ן על ר' יונה: ולא ידעתי מנין לו שהרי כל שבא בחמין מלפני השבת אף על פי שהוא צונן גמור שורין אותו בחמין בשבת ולא ידעתי הפרש בין מים מבושלים למבושיל אחר, וצריך עיון ובדיקה ע"כ. הרי שא"א למנות את הנימוק"י בתור אחד מהאוסרים, וכדעת ר' יונה, שהרי במסכת שבת, שהיא סוגיא בדוכתא, העתיק את קושיית הר"ן עליו, ואדרבה נראה דס"ל כר"ן שמתיר. ויש להוסיף שנראה יותר שאת דבריו במסכת שבת כתב מאוחר יותר מדבריו במסכת ב"ב, שבתחלה העתיק רק את דברי ר' יונה, וכשהגיע למסכת שבת ראה את דברי הר"ן שם והעתיקם בשתיקה. וא"כ אדרבה הנימוק"י ס"ל למעשה להיתרא ולא לאיסורא. ועכ"פ ודאי שא"א למנות אותו בתור אחד מהאוסרים כדעת ר' יונה וכנ"ל.

עוד הביא הב"י לאחר דברי הנימוק"י הנ"ל בזה"ל וכן כתב רבינו ירוחם בח"ג. ובשם הרשב"א כתב להתיר לתת מים חמין

א. ומבואר שלא אסר מטעם 'בישול' אלא מטעם 'חזרה'. אולם כבר כתב הב"י לעיל מיניה שדעת הרמב"ם בפ"ג מהלכות שבת הי"א שמותר להעביר מכירה לכירה עי"ש. וכ"פ הרמ"א בס"ב, וכ"כ הכה"ח באות מ"ו בשם הברכ"י שנוטה לדעת הרמב"ם שמתיר עי"ש, וכ"פ בספר שלחן לחם הפנים. וא"כ לא קי"ל כטעם זה לאיסורא.

ב. ואין בזה חשש חזרה כיון שהיו באותו מקום.

ג. וכוונתו למה שכתב בדף ס"ט ע"א, שהעולם סמכו על דעת הגאונים שפסקו כחנניה לגבי שהיה מע"ש, ובכל זאת אם מצטמק ויפה לו אסור עי"ש, והוא כדעת בעה"מ. ואנן לא קי"ל הכי אלא לדעת הגאונים שרי אפילו במצטמק ויפה לו, ולדעת הרי"ף וסיעתו שאוסרים להשהות על כירה שאינה גרו"ק ע"כ מיירי בגרו"ק ואין חשש כלל. וכן הוא בפלטה דידן שדינה כגרו"ק ואין שום בעיה מצד שהיה וחזרה. ומה שכתב ונמצא הוא 'מבשל', נראה דלאו דוקא 'מבשל', שהרי כתב להדיא שהוא מטעם שהיה וחזרה וכנ"ל. וכבר כתב המ"ב בסי' שיי"ח סק"ג בשם המאמ"ר דבכל צרכו אפי' יהיה מצטמק ויפה לו ע"י העמדה זו ג"כ שרי עי"ש, וא"כ חייבים להסביר בדבריו מכל הני טעמי שמה שכתב 'מבשל' – לאו דוקא הוא. ועכ"פ לדידן דקי"ל שאין איסור 'מבשל' במצטמק ויפה לו, ודאי שאין לאסור מטעם 'בישול' של התבשיל שעומד על האש, וגם מטעם חזרה אין לנו לאסור וכנ"ל.

התבשיל התבשל כל צרכו אין בהגסתו איסור דאורייתא, ורק על איסור דרבנן דנו, ואכמ"ל בזה. וא"כ גם לאיסור זה של מגיס אין לחוש כשהכל מבושל כ"צ, ובפרט שתבשילים דידן נמצאים על פלטה שאינה 'אש' אלא כירה גרו"ק, והכל בו כתב להדיא כל זמן שהיא 'על האש', ורק בזה חייב לדעתו, אבל בפלטה דידן אין שום איסור של מגיס, וכפי שהאריך לנכון בספר הלכה ברורה סי' שי"ח עמ' תקי"א עי"ש.

עוד הביא הב"י את דברי הר"ן בפרק כירה (יח. ד"ה גרסי") גבי מעשה שעשו אנשי טבריה שכתב דלפי דברי רש"י מה שאנו נוהגין ליתן בשבת מים מבושלים לתוך החמין נראה לי דאסור דכהאי גוונא הטמנה קרי לה בשמעתין. אבל בתוספות (לט. סוד"ה מעשה) אמרו דבדבר המעורב לא שייכא הטמנה ע"כ. הרי שלפי דברי רש"י אסור לעשות כן מדין 'הטמנה'. אולם דברי הר"ן בדעת רש"י אינם מוסכמים ומוכרחים, דהמיוחס לר"ן [שנדפס בשנת תרכ"ב] בדף ל"ט ע"א [עפ"י הר"י מלוניל] פירש ג"כ את מעשה דאנשי טבריה כרש"י, שהמים היו 'מעורבים' במים כדי לקרר את המים החמים, וכתב דהא דדמי להטמנה הוא מפני שאדם רואה הסילון של צונן קודם שיתערב לאמה, כשמתערב לאמה נראה כמטמין, משא"כ במים צוננים דעלמא כשמתערבין בחמין דהא לקמן שרינן ע"כ. הרי דס"ל שאין ללמוד מדברי רש"י הנ"ל לאסור שפיכת מים לתוך מים מדין הטמנה, וא"כ אין למנות את רש"י בתור אחד מהאוסרים מדין הטמנה.

וא"כ מבואר מהנ"ל שמהראשונים שהביא הב"י אין מי שאוסר למעשה מלבד ר'

'ומצטמק ויפה לו' עי"ש. ומים הוי מצטמק ורע לו כמבואר בגמ' ל"ח ע"א ובפוסקים, וא"כ אין בזה חשש בישול מצד המים, ולכן כתב טעם אחר לאסור משום דין שהיה וחזרה מצד התבשיל שהוא מצטמק ויפה לו. אולם אנן לא קי"ל כטעמים שכתב, וכמו שביארנו בהערות. ואדרבה, בפלטה דידן שהוא גרו"ק, ועדיפא מיניה שגם אין בזה מיחזי כמבשל לדעת מרן הגרע"י זצ"ל בחזו"ע שבת א' עמ' נ"ו כיון שאין דרכן של בני אדם לבשל כן רוב הפעמים [לשון הרשב"א בדף מ' ע"ב גבי לתת כנגד המדורה או בכלי ראשון] - גם לרי"ו מותר כשהמים רותחים, דהא לא ס"ל כטעם ר' יונה שהמים באויר נהפכו לכלי שני וכו'.

עוד כתב הב"י שבכל בו (סי' לא, לב.) כתוב שיש ליזהר מלתת מים חמין בעוד הקדרה על האש לפי שהן מערבות ומגיסות בקדרה כדי לערב יפה וקיימא לן דמגיס חייב משום מבשל אפילו בקדרה מבושלת כל זמן שהיא על האש ע"כ. והנה אע"פ שהאחרונים הביאו את דברי הכל בו להלכה, אולם התקשו מאוד בטעמו - עי' מ"ב בסוף סי' שי"ח ובשעה"צ שם. ובאמת שהארח"ח אות נ"ג כשהביא דין זה של הכל בו השמיט מילים אלו שהמגיס חייב אפילו בקדרה מבושלת, וכתב רק 'אבל צריכות ליזהר מאוד שלא לתת אותם המים בעוד הקדירה על האש' עי"ש, ולא כתב שיש בזה חיוב עי"ש היטב בכל דבריו. וכבר נודע שהארח"ח הוא עיקרי יותר מהכל בו, ובפרט שאפשר לומר דחייב דנקט הכל בו, לאו דוקא אלא כוונתו שאסור לעשות כן מדרבנן. ומה גם שדעת כל הראשונים שאם

ד. או שהוא מהדורא בתרא של הכל בו או שהכל בו הוא קיצור של הארח"ח, ועכ"פ ודאי שיש לסמוך יותר על הארח"ח כמו שיראה המעיין בכל דוכתי, ועי' במבוא לארח"ח הנדמ"ח.

מיניה באות נ"ג כתב בשם הרא"ה [והוא בחידושו לדרך מ' וכמו שהביא המיוחס לר"ן שם בשמו] שמה שנהגו השתא ליתן מים לתוך החמין בשבת אחר שכבר הוחמו בכדי שהיס"ב שבאו לכלל בישול מותר אע"פ שעכשיו אינן חמין וכו' מכיון שאינן צוננין דמשום מבשל ליכא והו"ל כחזרה דמותר בגו"ק ע"כ. והמיוחס לר"ן הוסיף עוד בשמו של הרא"ה ואי משום דנותן מכלי לקדרה הא לעיל איבעיא לן בפנין ממיחם למיחם לענין חזרה ולא איפשטא ולקולא עבדינן עי"ש. וסיים המיוחס לר"ן: והר"י יונה כתב באיגרת התשובה וכו' ואין העולם נוהגים כן ע"כ. והארח"ח לעיל מיניה כתב: ולתת מים בתוך הקדירה כשצמקה יותר מדאי אסור לפי שהמים קלים להתבשל ודינם כדין תבשיל. מיהו אם בישל את המים מותר לתת אותם בקדרה, ועל כן פשט המנהג בנשים שנותנות מים שנתבשלו שקורין שמרוס וכו' דליכא משום בישול אע"פ שנותנין אותן לתוך תבשיל חם ביותר, אבל צריכות להזהר מאוד שלא לתת אותם המים בעוד הקדירה על האש, וכ"כ ר' יונה שאסור אפילו המים חמים ביותר, אבל ביורה עקורה אין בו משום בישול ולא משום מגיס וכו' עי"ש. ומבואר ג"כ דשרי מדין בישול.

וגם שא"ר דס"ל שאין בישול אחר בישול כאו"ז סי' ס"ב בשם ריב"א [וכך נראית דעתו של האו"ז שם שהעתיקו בשתיקה], והריב"א בדף ל"ט, בודאי דס"ל להתיר הכא.

וב"ד הרא"ה וכמו שהביא הארח"ח באות נ"ד בשמו וז"ל עוד מצאתי בשמו שבעוד הקדירה על האש יכול לשים בתוכה מים פושרים שהוחמו מע"ש ע"כ. ולעיל

יונה לבדו, ומדברי הב"י עצמו מבואר שאין צריך לחשוש לסברא יחידאה של ר' יונה אלא בצירוף 'כמה רבוותא', ולפי מה שביארנו אין כמה רבוותא לחוש להם.

ובאמת, שכשנבוא למנין נראה שרובא דרובא דהראשונים מתירים בזה, אם משום דס"ל שאין בישול אחר בישול כלל, ואם משום דס"ל שעכ"פ כשהמים חמים מותר, ולית להו האי חידושא של ר' יונה שכיון שפסק כח בישולם יש בהם משום בישול, דזהו חידוש עצום לתלות את הבישול של המים עצמם בכח בישולם לאחרים, ובזה לא מצאנו חבר לר' יונה;

דעת רוב הראשונים שמותר לערות מים חמים לתבשיל מבושל כל צרכו ומנהגם בזה

הנה הב"י בסי' שי"ח כתב שהרמב"ם, הרשב"א והר"ן ס"ל שאין בישול אחר בישול בלח עי"ש. ואכן דעת הר"ן [שהביא הב"י] להתיר בנידון דידן, והעתקנו לשונו לעיל. ודעת הרשב"א ג"כ להתיר בשפיכת מים חמים לתבשיל וכמו שהביא רי"ז שהביא הב"י, והעתקנו לשונו לעיל. ודעת הרמב"ם ג"כ דשרי וכמבואר בב"י סוסי' שכ"א בתשובת הרמב"ם המובאת שם שכתב ונתנית מים חמין לתוך הקדירה [שהיא רותחת והורידה מעל האש כמבואר בשאלה שם] מותר.

וב"ד הרא"ה וכמו שהביא הארח"ח באות נ"ד בשמו וז"ל עוד מצאתי בשמו שבעוד הקדירה על האש יכול לשים בתוכה מים פושרים שהוחמו מע"ש ע"כ. ולעיל

ה. ומשמע מדבריו שרק כשהקדירה על האש אסור לדעת ר' יונה, אולם אין נראה כן מדברי ר' יונה גופיה.

והיה נהוג בכל קהילות הספרדים, גם השואלים לרמב"ם, וכן בקטלונא ופרובינצא לפני זמן ר' יונה וגם אחריו, ולא קיבלו את דבריו בזה אף שראו אותם.

המנהג בדורות האחרונים בקהילות

הספרדים

ויש להוסיף שמנהג זה נשאר עד לגירוש ספרד ואחזו בו המגורשים גם במקומות אחרים שהגיעו, וכפי שמפורש בשו"ת מהר"א אבן טוואה [בן דורו של הב"י], בשו"ת חוט המשולש הטור השלישי סי' י', שנשאל מקהלת פאס שנהגו היתר בדבר זה, האם שפיר עבדי או לא. והקדים להם בתשובתו בזה"ל דעו ישמרכם האל כי מגורשים מארץ קטלונא אנחנו, וע"פ מה שנהגו אבותינו ז"ל בהיותם שם נהגנו גם אנחנו במקומות אלו אשר נתפזרנו בהם בעונותינו. ואתם יודעים שרבני קטלונא אשר כל מנהגי הקהלות מיוסדים ע"פ הוראתם הם הרמב"ן והרשב"א והרא"ה והר"ן וצ"ל ועוד כמה רבנים גדולים אשר היו בכל דור עם הרבנים הנזכרים אף על פי שלא נתפשטו פסקיהם ולא יצאו לאור העולם, ולכן אין ראוי לפקפק על מנהגי קהלותיהם אף על פי שלא ימצא אותו ענין מפורש בספרים כי מסתמא ע"פ גדולים הללו נהגו. ולאחר מכן הביא את דברי ר' יונה והר"ן שנחלק עליו, וכתב: ואע"פ שאיני כדאי להכריע נלע"ד שעל דברי הר"ן יש לסמוך, ואין לחלק בין מרק למים הואיל ובגמ' אמרו סתם כל שבא בחמין ולא חלקו בין שום דבר לדבר, ולכן הרוצה לחלק ולומר שהמים אחר שנתבשל

וכפשטות הגמ', וס"ל שאם דעתו להחזיר בכל גווני מותר ע"ש.

והאהל מועד דרך ג' נתיב ט' ס"ל שיש בישול אחר בישול בלח לדברי הכל, והביא את דברי ר' יונה, וכתב: ויש שנהגו להחמיר כדבריו, ויש שנוהרין להרתח המים יפה ואחר בישולן אם היו רותחין אינו דומה כמבשל אם מערה מהן לתוך קדרה של חמין ע"כ. ומבואר מדבריו שגם לדעות שיש בישול אחר בישול בלח [שלדעתו כולם סוברים כן] שרי אם נזהר להרתח המים יפה, ודלא כסברת ר' יונה המחודשת הנ"ל.

והמאירי בריש פ"ג [דף ל"ו ע"ב] הביא את דברי ר' יונה בעליותיו ע"ש. אולם בדף ל"ח ע"ב גבי פינן ממיחם למיחם הביא כמה פירושים וסיים ולפירוש זה 'התירו רבים' ליתן מן המים שמושיבין לצד הקדרה לתוך החמין אלא שיש לחוש להם מצד אחר כמו שכתבנו למעלה ע"כ. ובדף מ' גבי להחם כנגד המדורה כתב ומכאן התירו [גדולי הדורות] ליתן מים חמין בתוך החמין 'כמנהג של עכשיו' וכו' וכן אמרו למעלה בקומקום של ר' חיא שהעלהו מדיוטא תחתונה לדיוטא עליונה ואע"פ שנצטנן בינתיים היו מחזירין אותו. ומ"מ יש אוסרין' בנצטנן. 'ויש' באין עליו מצד אחר כמו שכתבנו למעלה ע"כ. ומבואר דלא ברירא ליה איסורו ולא היתרו. ומ"מ העיד שהמנהג שעושין כן כמו שהעידו שא"ר.

וא"כ התבאר היטב דכולהו רבוותא ס"ל להתיר לערות מים חמים לתוך התבשיל שמצטמק, והעידו שכך המנהג,

1. מבואר בדבריו שהבין בסברת ר' יונה דלא כמו שביאר מהר"י אבוהב שהביא הב"י, שהוא מחלק בין לח ליבש, אלא ס"ל שר' יונה מחלק בין מרק למים, שבמרק מודה שאין בישול אחר בישול, אבל במים ס"ל שיש בישול אחר בישול. ואף לפירוש מהר"י אבוהב ניתן לומר את סברת מהר"א אבן טוואה, שהחידוש של

אם פסקה רתיחתן יש בהם משום בישול עליו להביא ראיה מהיכן יצא לו חילוק זה, אבל מסברא בעלמא אין שומעין לו. ומאחר שלא מצינו לדברי האוסר בירור וראיה, והמנהג הזה הוא מימים קדמונים ראוי להניחם לנהוג מנהגם, והרוצה להחמיר בדבר שאין בו איסור מפורש גורם מחלוקת בר מינן ולא ישמעו לו, וכ"ש שיאמרו שכבר נהגו זה לפני כמה גדולים ולא מיחו בהם ע"כ. וציינו לדבריו כמה מאחורוני הספרדים, ומהם היד אהרן מהדו"ב הגב"י סק"ח, דברי מנחם הגב"י סק"ט ועוד. וכן האריך בזה בספר שלחן לחם הפנים למהר"י רקח ובסוף דבריו הביא את הרב ויקרא אברהם דף קכ"ב ע"ב אות ז' שכתב על מנהג זה שנהגו וז"ל וכן יש רעה חולה דיש איזה נשים מטמינות וכו' ויש למחות בידם כמו שכתב מרן וכו', וכתב ע"ז מהר"י רקח: ומ"מ כיון שיש להם על מה לסמוך כל הנך רבוותא ז"ל, ומה גם דגם רבני האחרונים ז"ל הנזכרים מסכימים לזה, א"כ ראוי שלא למחות בידם, וכבר אמרו ז"ל דכל הלכה רופפת בידך פוק חזי מאי עמא דבר עי"ש.

נמצא שסברת ר' יונה לאסור גם בחמין שהיד סולדת בהם משום שפסק כח רתיחתן ויש בהם משום בישול כיון שאין הם מבשלים – סברא יחידאה היא, ולא קיבלוה חכמי הדורות [אף לסוברים שיש בישול אחר בישול בלח], והמשיכו לנהוג היתר בדבר.

והנה מרן הגרע"י זצ"ל האריך בזה בכמה דוכתי [ובאחרונה בספר חזון עובדיה שבת ח"א עמ' צ"ט וח"ד עמ' שפ"ח] לאסור איסור, וכדעת השו"ע, וכתב שאמנם מנהג 'מרקו' להתיר את הדבר וכפי שהוא בשו"ת

מהר"א אבן טוואה ושאר רבני מרוקו האחרונים, אולם לא יעשה כן במקומנו שקיבלנו הוראות מרן השו"ע וכו', ויש מקום לומר כי גם יוצאי מרוקו שנהגו להקל כדברי הר"ן וסיעתו, עתה שזכו לעלות לארץ ישראל צריכים להחמיר כמנהג ארץ ישראל שנהגו כדעת מרן שהוא רבם של גלילות אלו ומרא דאתרא וכו' עי"ש. אולם לפי האמור דבריו צ"ע, דאין זה מנהג 'מרקו' בלבד, אלא הספרדים בכל מקומות מושבותיהם נהגו להתיר בזה, ומעולם לא קיבלו את דעת ר' יונה שאסר, הן במקומותם בקטלוניא, והן לאחר שעברו למרוקו, וגם באלג'יר ובלוב ובטורקיה, ולא שמענו ולא ראינו אף קהלה שנהגה להחמיר בזה כדעת השו"ע. וגם בא"י אף אחד מהפוסקים לא העיד שנהגו להחמיר בזה, אלא אדרבה העולים מארצותיהם המשיכו מנהגיהם גם בא"י. והרי רוב היישוב הספרדי בא"י הוא של העולים מארצות המזרח וספרד, והמנהג נקבע על פיהם בכל ההלכות, לבד ממקום שיש מנהג א"י ברור כמו ברכה על ההלל בר"ח וכדומה, אבל בשאר הדברים שאין מנהג ברור של א"י, כל קהלה המשיכה לנהוג בארץ ישראל כמנהגה, ובפרט כאן ש'כל' ארצות המזרח שמקורם מספרד נהגו להתיר בזה, ולכן אין לחלק בין מנהג א"י למנהג שאר הארצות, אלא כל הספרדים נהגו מקדמת דנא להתיר לתת מים חמין לתוך תבשיל החמין בשבת, והמשיכו בזה גם לאחר פסק השו"ע.

וכל זה כתבנו לרווחא דמילתא, דאפילו שהיו כמה ראשונים שאוסרים, וכפי שכתב הב"י 'דאיכא כמה רבוותא דאסרי', עדיין היה מקום להמשיך להתיר בזה כיון

ר' יונה שכיון שפסק כח רתיחת המים יש בהם משום בישול אין לו ראיה, והוא מסברא בעלמא אין שומעין לו וכו'.

מטעמים אחרים, ולכן צירף אותם לאיסורא, אבל לפי מה שביארנו שאין הם סוברים כן, ועכ"פ אין אנו צריכים לחשוש לטעמיהם כיון דאנן קי"ל בכל אחד מהטעמים שלא כדבריהם, א"כ קם דינא להתיר בזה, ובפרט שכך דעת רוב הראשונים והמנהג וכו"ל.

סיכום

נהגו מקדם קדמתא בקטלוניא ובארצות הסמוכות לה לערות מים חמים לתוך תבשיל החמין שמצטמק בשבת, ואע"פ שר' יונה מחה ואסר - לא קיבלו דבריו חכמי הדורות והשאירו המנהג על כנו, וכך נהגו בכל הדורות מגורשי ספרד שהתיישבו בארצות המזרח והמערב, וכך דעת רוב הראשונים. ומרן השו"ע אסר מחמת כמה צירופים, אולם בהגלות נגלות כמה ראשונים שלא היו לפני מרן, נראה שגם מרן השו"ע לא היה פוסק כדעת ר' יונה, והעיקר הוא להתיר לערות מים חמים שהיד סולדת בהם, אף שהם בכלי שני, לתוך תבשיל החמין.

שכך המנהג, וכפי שאכן מתבאר מדברי השלחן לחם הפנים, שהוא קיבץ את האוסרים העולים מדברי הב"י, ואעפ"כ כתב שאין למחות בנוהגים היתר, וכ"ש לפי מה שהארכנו לעיל שמלבד ר' יונה אין מי שאוסר בזה, ועכ"פ אין לנו לחוש לשאר הסברות שנאמרו בזה לאיסורא, דאנן לא קי"ל כסברות אלו, ורק לר' יונה היה מקום לדון לחוש, אולם מדברי הב"י גופיה מבואר דלא חיישינן לסברא יחידאה דיליה וכו"ל.

ומעתה אין אנו צריכים למה שדנו האחרונים האם השו"ע שהעתיק את דינו של ר' יונה, אוסר מחמת הטעם הראשון [שאולי אין במים יד סולדת] או גם מהטעם השני [שפסק כח רתיחתן באויר] - עי' בחזו"ע במקומות הנ"ל ובעוד אחרוני זמננו שדנו בזה לכאן ולכאן. אולם לפי הנ"ל אף אם השו"ע פסק כב' הטעמים של ר' יונה, מ"מ הסיבה שהחמיר היא בצירוף שאר הראשונים שהביא, שלדעתו הם אוסרים



מכתב ז'

הרב אליעזר פלקוביץ - הרב אוריאל ראובן אייזנבך
הרב אליעזר פלקוביץ

בענין הרואה דם במי רגלים

ומיניה תסתיים שמעתתא ויתקלס עילאה,
וכתבתי תשובותי בשולי הגליון, ואשמח
לשמוע תשובותיו על דברי.

א. באות ג' הרב שליט"א בא להוכיח שיש
להוכיח בהגיון מהגמ' מה הדין בנמצא
רק בשפת הספל והרב כתב "ויש לזה ב'
אפשרויות או שהגמ' עסקה... אבל אם נמצא
גם בתוך וגם על שפת ר"מ מטמא... וממילא
אם נמצא רק בשפת גם ר' יוסי יודה
שטמאה" ואין בזה שום הכרח, וזה דבר
הפורח באויר. ולמה אם יודעים שר"מ מטמא
בנמצא על שפת וגם תוך המים, ממילא לר"י
טמא בנמצא רק על שפת. ואולי לא". ואם
כוונת הרב שיש להניח שיש צורך בשו"ט גם
לדינא אליבא דר' יוסי בפרט זה בדיוק חלקו
הרמב"ם והרשב"א ור"ן כמבואר להדיא
בלשונות דבריהם שהעתיקם הרב בהמשך.²

ב. באות ו' הרב רוצה לדיי' מלשון המשנה,
מה הדין בנמצא רק בשפת הספל, ובסוף

לכבוד הרב אוריאל ר. אייזנבך,

ישר כח על המאמר הנפלא במנורה בדרום
בחודש אב, הדברים נכתבו בטו"ט
ודעת אם הרבה הערות חשובות. ואע"פ
שהעומד מרובה לענ"ד יש עדיין מיעוט
פרוץ, ותורה היא וללמוד אני צריך. וכאן
קצת הערות על המאמר הנ"ל ואני מבקש
סליחה שאני כותב את הדברים בקיצור ואני
אקווה שיהיו מספיק ברורים למי שעוסק
בתוך הסוגיא, ומתוך החבורה רואים להדיא
כמה טוב הרב אחז בסוגיא!.

[דברי הרב אוריאל ראובן אייזנבך - לכבוד
ידידי המפו' לשו"ת בארץ הנגב,
חוב"ב מו"ה ר' אליעזר פלקוביץ שליט"א.

עברתי על מה שהשיג על דברי בגליון
הקודם (גליון לח, תמוז התשפ"ב
לפ"ג) ושמחתי שת"ח כמותו עבר על דברי,
שכתבתי בתוך לימודי, ואמרתי להשיב אמרי
לכת"ר כאשר ישיגון רעיוני, ויה"ר שמיני

א. אמר הכותב: בסמוך הדבר מבואר שכך הדעת נותנת מתוך ריהטא דגמ', אף שאין זה כתוב בגמ' בפירוש,
וזה לשוני שם באות ג' "ולכאור' כלשון הגמ' "דאי איתא דבתר דתמו מיא אתא דם על שפת הספל איבעי
ליה לאשתכוחי", משמע לכאור' שאפי' בנמצא גם בתוך וגם בשפת ר' מאיר מטמא, שהרי הסברא שלו לטהר
היא מכח שנמצא דם בתוך הספל ולא בשפת הספל דמוכחא מילתא שלא בא דם בתר דתמו מיא, דאל"ה
לא היה לנו ראייה שלא בא דם ג"כ בתר דתמו מיא.

ולפ"ז הפשטות ברורה דר"מ שטיהר ביושבת ומונקת ונמצא דם בתוך הספל, היינו דוקא בכה"ג, אבל בנמצא דם
גם על שפת הספל ר"מ יטמא, וממילא נשמע שר"י יטהר, וא"כ נשאר לנו דין נמצא דם רק בשפת הספל שאינו
מבואר, והדעת נותנת דבכה"ג ר"י יודה שטמאה דהא מוכחא מילתא שבא דם בתר דתמו מיא" עכ"ל שם.

ב. אמר הכותב: האם נחלק הרמב"ם והרשב"א עם הר"ן אין הדבר מבואר וכמו שהארכתי טובא בזה בהדעת
נותנת שהכל מודים לסברת הר"ן, דרחוק בסברא הדבר להאמר שכשנמצא דם רק על שפת הספל דמוכחא

הרבה פעמים מדייקים בשו"ט בגמ' איך יהיה שו"ט אליבא דהשיטה שאין הלכה כמותו, ומההכרח הזה הם מוציאים דיוקים לדינא, אינני יודע שיש לנו לעשות כמותם במשניות שהובאו קטעים שאין בהן נ"מ לדינא!⁷, בר מין דין בדורו של רבי כמדומני לא היה הכלל, ר' שמעון ור' יוסי הלכה כר' יוסי, וא"כ ברור שהכלל אין אפי' תחילת דיוק כאן, (אפי' לא נאמר כמשנה במסכת עדויות כנ"ל)⁸, ובר מין דין הגמ' שואלת למה אפי'

העלה שכיון שרוצה התנא להעמיד ציור שיש גם מספק אם הגיע מן האיש צריך להעמיד דוקא בתוך הספל. רק הוקשה להרב למה בכלל צריכה המשנה להביא פלוגתא דר"ש ור"י בספק ספקא, דהרי לר"י בחד ספק יש לטהר וכתב 'והנראה בזה בפשיטות הוא על דרך מה שר' הר"ן הנ"ל דמכח מה שביארו שמואל ור"א... והרב שכח משנתו, דהמשנה בעדויות כבר שאלה למה נשנו דברי היחיד במקום שרבים חולקים עליו', ואם הראשונים

מילתא שבא מהמקור, ולא עם המ"ר, יתעקשו לתלות בחזקה שאין דרך דם המקור לבא בשעת יציאת המ"ר [אף שיתכן להתעקש לומר כן, מ"מ נראה דיותר פשוט לומר שהכל מודים דהיכא דמוכחא מילתא, אין כ"כ מקום לחזקות, ואין סיבה להתעקש להיפך, אם לא ליישב את דברי הב"י, אבל לא בזה אנו עסוקים כעת, ואה"נ ליישב ד' הב"י צריך לומר כן, וכמש"כ להדיא ג"כ שם בעמ' מ', בתחילת המאמר בדין קינוח אחר מ"ר, עיי"ש], ולא בדברי החזו"א בלבד מצאנו שלא נחלקו בזה הראשונים, אלא הר"ן עצמו לא ברירא ליה מילתא בזה, אם הרשב"א מודה לו או לא, והיינו דכתב דברי הרשב"א סתומין, וזה כונתו, וכמש"כ גם זאת בעמ' לה.

ג. אמר הכותב: אשתמיט מהרב המשיג שאין הנידון כאן על יחיד ורבים, ואם כונתו לומר דבפלוגתא דר"ש ור"י נקטי' כר"י, הלא בסמוך כתב להדיא הרב המשיג שלא נתנו כללי ההלכות בזמן התנאים, אבל לפי מה שיתבאר להלן בעז"ה בל"נ שכללי ההלכות היו ידועים גם בזמן התנאים צ"ל דדוקא ביחיד ורבים נאמרה המשנה דעדיות (פ"א מ"ה), ודומיא דבית שמאי ובית הלל דנקטי' (ברכות לו). דב"ש במקום ב"ה אינה משנה, אבל שאר התנאים שפיר יש ללמוד טובא מעצם מה שהובאו במשנה, ואפי' אם בדר"כ אין זה עיקר עיונו בסוגיות, מ"מ היכן שמצאנו דיוק נאה אין טעם לבטלו.

שו"ר בעיקר דברי המשנה בעדיות שכבר ביארה יפה אותו גאון ארון בדורו לוחם מלחמות ה', הג"ר יצחק אייזיק הלוי רבינוביץ ז"ל בספרו הנפלא 'דורות הראשונים' ח"ב, והובא בס' 'זירא מנוחה' (לר' יודה שינפלד שליט"א – ירושלם תשס"ג, והוא תמצית כל חלקי ה'דורות הראשונים' בב' כרכים) פרק כה, עמ' שסט – שעא. ד. אמר הכותב: מה שדייקתי ע"ד הראשונים בלשונות המשנה, נראה דיש לעיין בעיקר מה שדייקו הראשונים מהגמ' עד"ז, דמהיכ"ת שהשקו"ט אליבא דחד מ"ד, מורה שהלכה כמותו, נימא דרק רצו האמוראים לברר את שיטת אותו צד, ותו לא, דהרי דבר גדול הוא לברר את שיטת כל אחד ואחד מחכמי הדורות. אבל הביאור בזה הוא, דזה ברור שבזמן חז"ל היה הרבה יותר דו"ד בבתי המדרשות מאשר מה שנמסר לנו בתלמודים, ומסדרי התלמוד בררו וניפו את כל הדיונים שהיו בבתי המדרשות, והגישו לפנינו רק את העולה לדינא, והנפק"מ לדינא (ודוק בלשון המשנה בעדיות הנ"ל, דמוכח כן), וע"ד מה שאז"ל 'נבואה שלא נצרכה לדורות לא נכתבה', ודוק, וא"כ כ"ש שמסדרי המשנה הלכו בדרך זו, ופשוט בעיני שאפשר לדקדק את לשונות המשניות לא פחות מאשר את לשונות הגמ', ואף הרבה יותר, וכמו שטרחו ע"ז גדולי הדורות, וכמו שבאמת הארכתי אח"כ באות ז' להוכיח שנחלקו האחרונים בדקדוק שהצעתי שם.

ה. אמר הכותב: מש"כ שבזמן רבי לא היו את כללי ההלכות לפום ריהטיה לא דק, ואיני יודע מנין לו, והרי בזמן ריב"ל (עי' ברכות ט.) וריו"ח (עירובין מו:), וריש לקיש (כתובות פד:) ושמואל (עירובין מז.) וכתובות נז.) היו הכללים ידועים ומפורסמים, ואיך שייך שבזמן רבי שהיה הרב שלהם, וכן דורם, עוד לא נולדו. ויותר מזה יש להוכיח מהגמ' בסנהדרין כז. (וכיו"ב בעוד הרבה מקומות, וכגון בב"ק סט.:, ודוק) דפליגי אביי ורבא בדין מומר אוכל נבילות להכעיס, ונקטי' הלכתא כאביי דפסול, ואמר' בגמ' דפליגי בפלוגתא דר"מ ור"י והלכה כר"מ בזה לגבי ר' יוסי, ופרכי' "ותיהוי נמי ר' יוסי ר"מ ור"י הלכה כר"י", ותרצי' "שאני התם דסתם לן תנא כר"מ".

בכל ענין אם אין ג' לטיבותא, פשוט שהרמ"א רק מיקל שיש ס"ס טוב והש"ך והחור"ד למדו כמו שביאר הרב שליט"א לעיל דאין ספק טוב מן האיש על שפת הספל, וא"כ בהכרח לדבר על דם הנמצא בספל, אבל אין שום דיוק מכל זה למה שהביא הרב מכאן לר' יוסי עצמו בנמצא רק בשפת הספל, רק נחלקו האחרונים אם יש לומר ס"ס בשפת הספל כשגם איש עושה שמה צרכיו (וברמז להיפך כל המקום לתחילת דיוק של הרב אולי מהתורת

לר"י צריך המשנה להביא ציור של ס"ס לר' יוסי, וא"כ נשאר צורך לכתוב ציור של תוך הספל דהוי ס"ס טובה, ובקיצור ברור שהמשנה הוצרכה להביא ציור ששייך ספק שמא מן האיש ולא משום לדייק ברישא שדוקא תוך הספל!¹

ג. אח"כ הרב ממשיך להביא כאילו הש"ך והחור"ד ועוד אחרונים נחלקו אם יש מקום לדיוק הנ"ל במשנה, ולא הבנתי מה רצה הרב מכל זה. דהש"ך והחור"ד, שמבארים פסק הרמ"א שטמא בחד ספק

ולכאור' אינו מובן היישוב, דהא אכתי איכא למימר דהלכה כר"י לגבי ר"מ ור"י תנא הוא ופליג אתנא דסתם כר"מ, ומאי איכפ"ל דסתם לן תנו כר"מ, וע"כ הביאור בזה (ובעוד הרבה מקומות כה"ג) דזה היה פשיטא שגם התנאים התנסחו ע"פ מה שהיה פשוט להם כל כללי ההלכות דר"מ ור"י הלכה כר"י וכיו"ב.

ובאמת הדבר מבואר להדיא גם אצל רבי עצמו בנדה ט:, דאמר' "ת"ר מעשה ועשה רבי כר' אליעזר, לאחר שנזכר אמר כדי הוא ר"א לסמוך עליו בשעה"ד, מאי לאחר שנזכר, אילימא לאחר שנזכר שאין הלכה כר"א אלא כרבנן, בשעה"ד היכי עביד כותיה, אלא דלא איתמר הלכתא לא כמר ולא כמר, ומאי לאחר שנזכר, לאחר שנזכר דלאו יחיד פליג עליה אלא רבים פליגי עליה, אמר כדי הוא ר"א לסמוך עליו בשעה"ד, ומבואר דכבר בדורו היו נאמרים ההלכות, אלא דבהך מילתא לא נאמרה הלכתא לא כמר ולא כמר, ומשום"ה יכל לסמוך לקולא כר"א בשעה"ד, אבל מעיקרא הו"א בגמ' שנזכר שאין הלכה כר"א מחבריו, ולא מצד יחיד ורבים אלא מצד שר"א שמותי הוא, וזה אחד מכללי ההלכות, וברבי גופיה עסקי'.

שוב ראיתי בספר "וירא מנוחה" הנ"ל (פכ"ג) שהאריך להוכיח מהא דאמר ריו"ח הלכה כסתם משנה, דזה הכונה הלכה כסתם משנה, דרבי וחבריו סתמו את המשנה כמו שהיה נראה להם להורות, ולאריכות דבריו שם אציין רק למראי מקומות שהביא שם, עי' ירושלמי יבמות פ"ד הי"א, ובבלי סנהדרין פו., שבועות ד. – ה., כתובות צג. [ושם הוא ר' נתן שגם הוא היה מחותמי המשנה עי' ב"מ פו.], יבמות מא., חולין פה., נדה ט:, ואכ"מ.

ולענ"ד הדברים פשוטים, ואעפ"כ האריכות אינה למותר בזה משום שהעיסוק בנושאים אלו הן כמת מצוה, אך אין כאן מקומה, ואולי אי"ה עוד נשוב לזה, ומסתמא כבר יש שהאריכו בזה, ול"ע כעת כה"צ.

1. אמר הכותב: בגמ' איבעיא להו בדר"מ כמאן ס"ל בתרי ספיקי, אי כר"ש או כר"י, ופליגי בה ריו"ח ור"ל, ולריו"ח דס"ל דר"מ כר"י ס"ל בתרי ספיקי [וכתבו הראשונים שכן עיקר] פרקי' בגמ' "ור' יוסי בחד ספקא מטהר בספק ספקא מיבעיא", והתירון על זה הוא "מהו דתימא, הנ"מ דיעבד, אבל לכתחילה לא, קמ"ל". ומבואר דטעם הבאת הבבא דסיפא במשנתנו היא להשמיענו דר' יוסי דמיקל בראתה דם במי רגלים, מיקל בספק ספיקא אפי' לכתחילה, [ובזה נחלקו הראשונים עם הר"ח אם הכונה שדוקא ככה"ג מיקל ר"י לכתחילה, או שמה נלמד שמעולם היקל ר"י אפי' לכתחילה, ואכ"מ].

אך רק זה נתבאר בגמ' ולא נתבאר כלל מדוע הובאה שיטת ר' שמעון בזה, וזה מאי דקשיא לי בענ"ד, הלא אי נקטי' כר"י בחד ספיקא, כל שכן דנקטי' כותיה גם בתרי ספיקי, ועל זה השבתי דשמעי' אגב הכי דפליגי דוקא בנמצא על המים, אבל בנמצא על שפת הספל לחוד, הכל מודים דטמאה, דמוכחא מילתא, יעויין היטב במש"כ שם בעז"ה.

2. אמר הכותב: איני מבין רובי דברי הרב המשיג שליט"א, ואחזור על עיקרי טענותי.

א. במשנה הלשון "ונמצא דם על המים" ויש לדקדק דדוקא בנמצא על המים הוא כן [ואפי' נמצא גם על המים, העיקר שימצא על המים], אבל בשאינו נמצא על המים כלל, אלא רק על הספל, גם ר"י מטמא לכו"ע,

השלמים ולא מהש"ך"), ומהר"ם מרוטנברג אין דיוק דמבואר מהראשונים שעל גופה לבד ודאי יותר חמור נ"כ מוכח להדיא בב"י דפוס שירת דבורה עמוד קכג קטע המתחיל "כתבו בהג' מיימוניות פ"ה פשיטא אם אחר... ע"ש"ן] מנמצא על שפת הספ"ט, ומכל הנ"ל לא הבנתי איך הרב סיים על זה "והן הן דברי הר"ן והחזו"א וא"כ דבר זה כבר נפתח" ולענ"ד נשאר עדיין רק חשבונו של הר"ן בסוגיא'.

ובקיצור - יש מחלוקת בין הב"י שלא ראה

הכרח בסברא לומר כשנמצא רק דם על שפת הספל שהוא דם מקור, אלא גם בזה שיסברת הראשונים אין דרך דם לבוא בשעת מי רגלים, ויש לנו תלות שבא מאיזה מכה בדרכי השתן וטהור.

והחזו"א חולק מסברא שאין זה מסתבר, ומזה שאין דם בתוך המי רגלים יש להוכיח שזה כן דם מן המקור!.

ולא ראיתי כמעט שום תוספת הכרח לשום שיטה, ונשאר המחלוקת כמו קודם מה

ולא בכה"ג איירי' במתני'.

ב. הרמ"א (יו"ד סי' קצא) כתב "ודוקא כשנמצא הדם בספל שהיא משנת שם לחוד, דידוע שהוא ממנה, אבל אם נמצא בספל שאיש ואשה מטילין שם מים, טהורה בכל ענין", וכונתו כדברי הרב המשיג שליט"א דבכה"ג יש ספק ספיקא טוב, דאיכא נמי צד מן האיש.

ג. העיר על זה הש"ך (סק"ו) דאין לקחת את דברי הרמ"א בצורה גורפת, ולהקל בכל אופן שנמצא דם בספל שאיש ואשה מטילין בו מים, דהרי בנמצא רק בשפת הספל, אין הדין כן, כיון דנסתלק מכאן צד מן האיש, וכמו שביארתי באריכות במאמרי הקודם (בעמ' לז, ועוד).

ד. וביתר ביאור הדבר כתוב בחו"ד (שם סק"ה) שזה לשונו "כונתו דבנמצא על שפת הספל יש הוכחה דמן האשה בא בשעה ששותת ונופל על שפתו, דאי מן האיש הוא אין דרכו רק לקלח, ובתוך הספל הו"ל לאשתכוחי, ובמתני' גבי איש ואשה קתני 'ונמצא על המים' ושינה מלשון הרישא להורות דין זה", וכן ביאר בש"ך בס' עצי לבונה הנד' בגליון השו"ע "עש"ך סק"ו שכ' ומשמע דהיינו בנמצא בתוך הספל, ור"ל דאי על שפת הספל אין לספק באיש דדרכו לקלח למרחוק, ובתוך הספל איבעי ליה לאשתכוחי, וא"כ ודאי מן האשה בא, דלא הוי ס"ס כלל, רק תוך הספל".

מכל זה איני מבין כלל אריכות דבריו להשיג על מש"כ, והדברים פשוטים מאד.

ה. אמר הכותב: לא הבנתי את המוסגר.

ו. אמר הכותב: מדברי מהר"ם מרוטנברג שכתב "תדע דאפי' באיש ואשה שעושים צרכיהם בספל קתני ונמצא דם על המים, ר' יוסי מטהר, ודוקא על המים, אבל ע"י קינוח נמצא דם על העד, לא", מבואר דדיוקו של המהר"ם הוא מלשון המשנה "ונמצא דם על המים", והוא רק חידוש מזה דמילא שמעין דבקינות הכל מודים דטמאה, וטעמא, משום דאינו על המים, ולא מוכחא מילתא, אבל לא זה עיקר לימודו מהמשנה, וזה פשוט לכל מתבונן בלשונו, ואיני יודע טעם להתעקש בזה.

ואמנם יתכן באמת דבקינות חמיר משפת הספל, אבל לא כל חילוק מחלק, אדרבה כאן מבואר דהדרוק הוא מהלשון 'על המים', דבכה"ג לא מוכחא מילתא, והדרוק הוא דהיכא דכן מוכחא מילתא, וכגון בקינות, הכל מטמאים, ומהיכא' לחדש דדוקא בקינות, דמוכחא מילתא טפי, מודה ר"י דטמאה, הלא מהדרוק במשנה יש לדקדק ג"כ דבשפת הספל לחוד ג"כ מודה ר"י דטמאה.

ולא מצינו מי מהראשונים שטיהר בזה להדיא, ורק מסתימות לשונות יש לשמוע כן, ועדיף לילך אחר לשונו המפורשת של הר"ן, מאשר לחדש חידושים שמצד עצמם אין להם בסיס וסברא כלל, בגלל סתימת לשונות הרמב"ם והרשב"א, שיתכן שכלל לא התכוונו לזה, ובפרט שדרכם (ולכה"פ של הרמב"ם) לעסוק באופן שעסקו בגמ' כידוע.

י. אמר הכותב: לפי כל מה שהשבתי על השגותיו של הרב שליט"א, יפה כתבתי מעיקרא שדברי מהר"ם מרוטנברג ז"ל הן הן דברי הר"ן והחזו"א, והדרוק שכתבתי מלשון המשנה כבר עמדו בו גדולי רבותינו

מנורה ר"א פלקוביץ - רא"ר אייזנבאך בדרום רנו

במזנקת, והקשתה הגמ' ודלמא בתר דתמו
מיא אתא דם.

ורש"י ותוס' נחלקו מה היה החשש
בנקודה זו בשו"ט. וקושיות אלו
הם אליבא דר"מ וצריך לבאר כמה הם
ישפיעו על שיטת ר' יוסי! י, ולפי הר"ח
— שר' יוסי מטמא משום כתם בכל ציור
שר"מ מטמא משום נדה, א"כ לכאורה
לא משנה אם הפשט בגמ' כרש"י ותוס'
בכל אופן שיסביר החשש אמור להיות
שלר"מ דרגת החשש הוא חשש
מדאורייתא, והדם שנמצא מטמא מן
התורה ולפי ר' יוסי רק משום כתם
ומדאורייתא אין כאן חשש.

משקל קושיות החזו"א מסביר על הב"י
איך ללמוד את הרשב"א. וכל מה שהרב
טורח לדייק מסוגיית הגמ' בדברי ר"מ
הוא נגד דברי הרשב"א המפורשים שאין
שום נ"מ בשו"ט. וזה להדיא חולק על
הר"ן.

עוד הרב שליט"א המשיך לבאר הדין
בקינוח של אחר מי רגלים באות ב'
התחיל לבאר שיטת הרמ"א ואני רק בא
להעיר שדבריו נכתבו בקיצור ואין בהם
מספיק הכרח עוד פעם.

הרב הזכיר מחלוקת רש"י ותוס' בביאור
קושית הגמ' על התירוץ של שמואל
שכשהמשנה טיהרה ביושבת לר"מ מדובר

הראשונים והאחרונים [ה"ה המהר"ם מרוטנבורג ז"ל, והש"ך והחזו"ד], וכיון שכן, כן עיקר לכאו'.
יא. אמר הכותב: חדא דגם הר"ן ס"ל דיתכן ברשב"א כהחזו"א, ועוד דגם מהר"ם מרוטנבורג ס"ל ביסוד הענין
לכאו' כר"ן וכחזו"א, וכנ"ל, ובר מן דין ודין הארכתי במאמרי לבאר שבאמת לא נתכוין הב"י לטעון מסביר
כ"כ, כי עיקר דרכו היא להתמקד על עצם לשונות הראשונים, ואח"כ לחזר אחר סברות שיתאימו לזה [כמובן
כל עוד הדבר אינו נשלל אצלו לגמרי לגמרי], ואפי' אם אין סברות אלו נאמרות לכתחילה, כי מטרת ספרו
לא היתה לחדש חידושים אלא רק לסדר את דעות החכמים שקדמוהו, ולהעלותן על שולחן אחד, וכמבואר
בהקדמתו להדיא.

משא"כ החזו"א שם אל הסברא הראשונה פניו, ואל פשטות סוגית הגמ', ולא חשש לנטות מנוסחת דברי
הראשונים כשבגמ' נחבר לו לעיקר דלא כסתימתם, ודחק לשונותיהם קצת, ועדיף ליה בכך מאשר לומר
שאמרו דבר המשולל לדעתו בגמ' וסברא, ובאמת בזה מטרת ספרו שונה בתכלית השוני מספרו של הב"י,
וחילוק זה עובר בכל ספריהם באופן עקבי כמבואר לכל מעיין ישר.

יב. אמר הכותב: איני יודע על מה כונת הרב המשיג שליט"א שטרחתי לדייק מסוגיית הגמ' אליבא דר"מ.
יג. אמר הכותב: האם הקושיא של ר' אבא היא רק אליבא דר"מ או לא, דבר זה תלוי במחלוקת הראשונים,
וכבר הארכתי בזה טובא בפתח דברי במאמרי, דלד' הר"י (תוס' דף יד: ד"ה מ"ש עומדת) ומהר"ם מרוטנבורג
(בתשו' דפוס ברלין, מכת"י אמסטרדם ח"ב סי' נב), והו"ד בהג"מ (פ"ה מאיסו"ב אות ב') ובמרדכי (בהל'
נדה, שבועות פ"ב סי' תשלח) הקושיא היא אליבא דכו"ע.

ולענמתם הרמב"ם (פ"ה מאיסו"ב הי"ז), והרמב"ן (בהלכות נדה פ"ג ה"ח) והרשב"א (בתוה"ב הארוך דף
כב: ובקצר שם), והרא"ש (פ"ט סי' א') [וכן משמע שנקט הטור (סי' קצא)], וכן הר"ן (בתשו' סי' מט)
כתבו דהקושיא הזו היא רק אליבא דר"מ.

והנה התוס' שפירשו דאיידי בדם שבא בשתייה אחר הזינוק, לכאו' ס"ל דהקושיא היא אליבא דכו"ע, וכמבואר
בדבריהם בדף יד: וא"כ לדבריהם התשובה של הגמ' שהדם נמצא בתוך הספל ולא בשפתו, הרי שהמשנה
של ר"מ ור"י היא רק באופן זה, ורק באופן זה שניהם מטהרים ולא שמענו שביושבת נחלקו, וממילא בכל
אופן אחר גם ר"י יטמא.

אבל אה"נ בשיטת רש"י יותר קשה להוכיח דס"ל דהקושיא היא גם אליבא דר' יוסי [אבל יתכן שמזה שתוס'
לא העמידו את זה לדיון כלל בסוגיין, יש לשמוע דהיה פשיטא להו כן, ולא היה אצלם איזה קבלה או
שמועה שלד' רש"י אין הביאור כן].

הטלת מי רגלים קשור למחלוקת גדולה בין האחרונים החו"ד וסדרי טהרה (ועוד) אם יש חשש שטעת בהרגשת מי רגלים ודם זה אפשר שבאה בהרגשה ולא אדעתיה. [ואם יש חשש שטעת חוזר(ת) הכלל שרוב דם בא בהרגשה].

ובקיצור דם שנמצא אחר סיום מי רגלים, לא קשורה כלל לסוגיות הש"ס.

דם שנמצא בשעת השתיתה – לר"ח – ודאי מטמא רק משום כתם הכוונה מדרבנן, ולמהר"ם מרוטנברג יש לדון, ומה שרצית להוכיח שהרשב"א ורמב"ם [לפי שיטת

ולפי שיטת המהר"ם מרוטנברג – צריך לבאר וזה צריך ביאור גדול" בדבריו אם הוא יותר מחמיר מ' חננאל וסובר שכל ציור שר"י לא טיהר בהדיא טמאה משום נדה או רק משום כתם.

ויש להדגיש סוגיות הגמ' ריש פרק האשה שעושה צרכיה מדברת על שני מצבים של דם הנמצא תוך מי רגלים זינוק, ושתייתה, ודם שיהיה נמצא כמה שניות אחר שאשה הטילה מ"ר על זה לא דיבר הסוגיא כלל, ולא קשור כלל למחלוקת רש"י ותוס'. וכל קינוח מי רגלים אחר גמר

יד. הערת הרב פלקוביץ שליט"א: ובשיעורים של הרב ט"ד שליט"א רמז שהוא מחמיר כל כך לבני אשכנז בעבור שהוא לומד א. שהרמ"א פסק מהר"ם מרוטנברג לא ר"ח. ב. שלפי מהר"ם היא טמאה נדה ולא כתם! אינני כותב זאת כמסכים או חולק על דבריו.

אמר הכותב: יעויין במש"כ באורך בעמ' לג בהערה שהרמ"א בהכרח למד כד' הר"ח ולא כד' מהר"ם, שהרי הרמ"א מטמא בעומדת בכל גוני, ואילו לד' מהר"ם יש לטהר עומדת וזמנת לר' יוסי, דלא ס"ל כרש"י דלא שייך זינוק בעמידה, וכן כתבו הש"ך והגר"א בד' הרמ"א, ולגבי שיטת המהר"ם שטמאה נדה ולא כתם, ראה בהערה הבאה.

טו. אמר הכותב: כל זה אמת, אבל רק במה שמבואר במשנה, וכבר פירשו המהר"ם, והר"ן, ועוד ראשונים נכל חד וחד כדאית ליה] דהמשנה עסקה במקרים מסוימים, ובמקרים אחרים גם ר' יוסי מודה לר"מ, וא"כ בהכרח שגם ר"י מטמא בכה"ג מדאורייתא, ואינני מבין מה הצד השני שמהר"ם יטמא מדרבנן אליבא דר"י, בשעה שהוא מבאר להדיא שר"י מודה בזה לר"מ, ובעיקר שיטת ר"ח הארכתו במאמרי בגליון הקודם בעמ' לג בהערה.

טז. אמר הכותב: בעיקרון הרברים נכונים מאד, ויש עמדי בכתובים מזה, ואי"ה עוד חזון למועד, רק הנני רואה לנכון להגדיר יותר את המבואר כאן, שהדבר תלוי כמה זמן נמצא הדם בגופה אחר שנסתיימה השתיתה, דבפשטות מים שנמצאים מחוץ לאו"מ אחר השתיתה מיד, עדיין משתייכים לשתייתה, וכמבואר בב"י שדקדק מהר"ן לגבי קינוח [ואמנם יעויין שם בב"י שהביא קודם לכן מהג"מ שחולק על זה, אך ברמ"א בשו"ע נקט כד' הר"ן דקינוח חשיב כמו בשתייתה שאחר הזינוק, ויש לחוש בו דבתר דתמו מיא אתי דם ע"י ה'הדר מ"ר למקור], ועל כגון זה דנו האחרונים שהביא הרב המשיג שליט"א.

אבל כמובן שמה שימצא יותר מאוחר אין לו כבר שום משמעות לשתייתה, ואין תולין אותו לחומרא שהביא דם בהרגשה.

יז. אמר הכותב: איני מבין במה דחה בסתמא את אשר הצעתי דיתכן דס"ל לרמ"א בד' הר"ח כד' רש"י, וכהבנת הב"י שכל זמן השתיתה יש חזקה שלא יבא דם מהמקור, וא"כ יתכן דיטהר הרמ"א לגמרי בקינוח בזמן שתיתה גם לד' הר"ח, עי' במאמרי שביארתי יותר.

יח. אמר הכותב: הרב המשיג כאן נמשך אחר הבנתו שיתכן שכונת הרמ"א להחמיר מכח דברי המהר"ם מרוטנברג, ולא מכח דברי הר"ח, ולכן הכניס כאן לדיון את שיטת המהר"ם מרוטנברג, אך להנ"ל אין כונת הרמ"א לד' המהר"ם מרוטנברג, אלא לד' הר"ח [ובעיקר הנידון בד' המהר"ם בקינוח, משמע מדבריו (בתשו') דפוס אמשטרדם סי' נא] דרצה להחמיר בזה, ומשמע קצת שהלך אחרי התוס', אבל הוא לא הסיק שם דין ברור, וגם העובדא שם היתה שהיה קודם לקינוח ג"כ ראיית דם במ"ר].

כזה) ללמד שהחשש בשעת סוף מי רגלים כרש"י או כתוס'!^{כא}, ובפרט שנ' מתוך הדברים שהרב נוקט בדעת רש"י שרק אחר השתתה חיישינן שיבוא מן המקור, אבל לא בתוך זמן שתיתה, כנ' בעליל לאורך כל הביאור שכתב בשיטת הרמ"א, אבל מה נעשה, אבל תוס' מפורש לא הבינו כך ברש"י, אלא מיד שפסק הזינוק אפשר לדם המקור לבוא^{כב}, וכן יוצא לכאורה בפשט הגמ' לפי פירוש רש"י^{כג}, וא"כ אה"נ אשה

הב"י מובן רק לפי רש"י אין לזה ביאור^ט, שאם נאמר שהם למדו שעל שפת הספל הוא נידון כבא בשעת שתיתה, וברור ופשוט בתוך הסוגיא שהכוונה הוא שר' יוסי חולק על ר"מ, וסובר שלמה שר"מ חושש בשעת שתיתה, ר"י סובר שאין חשש והדם טהור, וא"כ מה ההבדל אם החשש בר"מ כרש"י או תוס'.

בקיצור כמעט ואין לתלות שום נ"מ לדינא אם הרמ"א בא (אם יש בכלל דיוק

יט. אמר הכותב: איני מבין דבריו, הלא כתבתי כן רק להציע את המושכל ראשון, ואח"כ דחיתי זאת בטוטו"ד. כ. אמר הכותב: איני מבין דבריו, אדרבה, אם שיטתם היא כרש"י שאין מציאות של דם מקור בשעת שתיתה, מובן מדוע מטהרים גם באופן של נמצא רק בשפת הספל (כמובן לד' ב"י), עדד כמה שסומכים על החזקה שלא יצא דם כלל בשעת שתיתה, ולא חוששים שמא הפעם כן יצא, מובן מכח מה חידשו הרמב"ם והרשב"א דבשעה שעושה צרכיה אין לחוש כלל שיצא דם, ואפי' בשעת שתיתה שאחר המ"ר (שבכה"ג הדם מגיע רק לשפת הספל), אבל אם סבורים כתוס' דבשעת השתיתה יתכן בהחלט שיצא דם מקור, א"כ על סמך מה יכולים לקבוע חזקה מוחלטת כ"כ שבשעה שעושה צרכיה ודאי לא יצא דם מקור עם המ"ר, וגם לא קצת אחריהם בשעת השתיתה, ובהכרח במושכל ראשון יש לקבוע שהרמב"ם והרשב"א הלכו עם שיטת רש"י. ואני דחיתי זאת במאמרי שם אעפ"כ מטעם אחר דהרשב"א בא מכח חזקה, ואילו רש"י בא מכח המציאות, וא"כ בהכרח שהרשב"א ס"ל כתוס', אלא דס"ל דאעפ"כ מבחינה למדנית ההסתכלות על דם שנמצא לפנינו, ולא נודע מי הכהו, ובא לפנינו אחר שעשתה צרכיה, המבט שלנו עליו הוא שבא מכח המ"ר, בפרט שהמ"ר עלולים לזה.

ואם תאמר לפי"ז א"כ איך אפשר לסמוך על הסתכלות כזו ולהקל בספק דאורייתא, דאיכא חשש הרגשה בהרגשת המ"ר, יש לומר בזה חדא דבאמת הדעת נותנת שאין להקל בזה, ודברי הב"י מחודשים, והפשטות היא כד' הר"ן והחזו"א, אבל אפי' לד' הב"י צ"ל דכיון דכך היא ההסתכלות הפשוטה על המציאות שלפנינו ודם במ"ר הוא דבר מצוי קצת, ומאידך דם מקור שיצא עם מ"ר הוא דבר רחוק, לכן נעשה כאן 'חזקה' שבא הדם עם המ"ר, ולא מהמקור.

עכ"פ עולה מכל זה בבירור שיש נפקותא אלימתא אם נקטי' כרש"י או כתוס', דאם החשש של ר"מ הוא כרש"י שבא הדם אחר דתמו מיא לגמרי גם בשתיתה, א"כ גם לר' יוסי היכא דנקטי' שמודה לר"מ, וממילא מטמא מדאורייתא, וכנ"ל, יש לחוש רק בכה"ג, וממילא אין לחוש בסתמא כלל בקינוח שבא הדם הנמצא בחוץ עם המ"ר מהמקור, אלא זה דם אחר שבא עכשיו בלא הרגשה וטמאה רק מדרבנן.

אבל אי נקטי' כתוס' דהחשש של ר' מאיר הוא מדם הבא בשתיתת המ"ר ע"י המ"ר, א"כ גם לר' יוסי היכא דמודה לר"מ דטמאה מדאורייתא, החשש הוא בכה"ג, וא"כ כל קינוח הסמוך לעשיית צרכיה, והוא בשעה שעדיין יש שתיתת מ"ר, יש לחוש שבא הדם מהמקור ע"י שתיתת המ"ר, וזה גם לר' יוסי, וכנ"ל.

כא. אמר הכותב: כבר נתבאר בסוף ההערה הקודמת שאין הצדק עמו, ונפקותא איכא בקינוח בשעת שתיתה בין ד' תוס' לרש"י.

כב. אמר הכותב: בתוס' כתבו (נט: ד"ה דלמא) "דלמא בתר דתמו מיא. פירוש אפי' במזנקת דלמא בתר שהניחה מלונק ושותתת הדור למקור ואתי דם, אבל על פי' הקונטרס דפי' דלאחר שכלו מי רגלים אתא דם כי אורחא, קשה וכו', ושמא בשעת זינוק א"א לדם לבא כדרכו שמחמת הזינוק נסתם המעיין של דם", ומבואר דעיקר הבנתם ברש"י היה ג"כ כנ"ל דגם בשעת השתיתה לא יכול להיות דם עם המ"ר, ולבסוף חידשו שיתכן דזה תלוי בעצם הזינוק, ועי' בתוס' הרא"ש שנשאר בקושיא על רש"י, ולא חילק בין זמן הזינוק

שקינחה בעצמה אחרי הזינוק, יוצא מהסוגיא שלר"מ, יושבת ומזנקת טהורה, ולפי זה פשוט דגם לדידן טהורה^{יד}, אבל כל מה שלר"מ טמאה, כגון נמצא בתוך הספל אחר סיום ההטלה שיש להסתפק דלמא בתר דתמו מים אייתי דם, וכש"כ על שפת הספל וכ"ש על גופה כמבואר בב"י בכמה ראשונים ודאי טמאה. ומשום כך לא זכיתי להבין מה שרצה הרב שליט"א לדון בזה, וכן בסיכום הדינים א' וב' העלה עוד פעם שהיה צד טהור

לרמ"א אם נמצא דם בתוך הספל לר' חננאל, וזהו נגד הסוגיא, אם לא שכיוונת למציאת דם שנמצא ביושבת ורק מזנקת! כ"ה.

ואני אבקש סליחה אם מיהרתי לקרוא המאמר ולא ירדת לסוף דברך ואה"נ בעזה"י שאבקש שיאיר את עיני בכוונתו כבוד תורתו!

בהוקרה רבה אליעזר פלקוביץ

לזמן השתיתה, וברור שזה הפשטות ברש"י שהבין שכונה 'בתר דתמו מיא' היינו אחר שיסתיימו המים כפשוטו, דהיינו אחר שתסתיים אפי' השתיתה, משא"כ תוס' ס"ל שהרי יתכן שיצא בשעת השתיתה, ולכן טרחו לחלק בין הזמנים, וזה לשיטתם בכל מקום שרש"י יותר מפרש ע"פ פשטות הלשון בסוגיא, ואילו תוס' יותר לפי הענין, והשוואת הסוגיות, וכמו שעמד בזה הגר"ח מואלוזין ז"ל כמובא בנחלת דוד בכ"מ (ע' ב"ק ז: כמדומה).

בג. אמר הכותב: לא הבנתי מדוע, ולשון רש"י לעיל (נז: ד"ה יושבת טהורה) "שאיין דרך דם נדה לצאת עם מי רגלים" לא משמע כדבריו.

כד. אמר הכותב: כבר מבואר שלא כדברי הרב המשיג, דבשלמא לד' רש"י יש כאן תליה טובה במ"ר, אבל לד' תוס' אין כאן תליה כלל, ויש לחוש דילמא בתר דתמו מיא בזינוק אתי דם בשתיתה, וקינוח בשעת שתיתה גרע מכל יושבת על הספל, ואין להקל לה, ובהמשך דברי הרב המשיג שליט"א אני רואה שהוא מודה לזה, ואיני מבין מה כתב כאן שבקינות אחר הזינוק יש לטהרה, ובסמוך סתר דברי עצמו שבמוצאת על גופה [דלכא' כונתו ג"כ בקינות, דאל"ה איך זה קשור לניד"ד] יש לטמאה.

כה. אמר הכותב: באמת הצדק בזה עמו דרך היכא דיושבת ומזנקת לתוך הספל ונמצא דם בתוך הספל יש לטהר לגמרי גם לד' הר"ח [וכבר ביארתי במאמרי דלד' המהר"ם מרוטנבורג הר"ח מחמיר גם בכה"ג, ואכ"מ], ולכן באמת איני מבין כונתי בסיכום הדינים שם, ובפשטות זה ט"ס, וצ"ל באות ב' כך (ב) ולד' הרמ"א הדבר תלוי, דאם אזיל בתר רש"י יתכן שיסבור כמו הב"י, דלא דמי קינוח לנמצא בשפת הספל דמטמא הרמ"א משום ד' הר"ח, דעד כאן לא קאמר הר"ח דטמאה משום כתם אלא היכא דנמצא [גם] בשפת הספל, ולא [רק] בתוך הספל, [דבכה"ג איכא דררא לחוש דילמא בתר דתמו מיא אתי דם], אבל בנמצא בקינות בתוך כדי השתיתה אין ראייה כלל שהדם באמת בא בנפרד מהמ"ר, וממילא אזלי' בתר הכלל שא"א לדם לצאת מהמקור בשעת יציאת המ"ר, ורק [היכא] (כ) שנמצא כבר (בשפת) הספל חיישי' דילמא בתר דתמו מיא אתא דם, וממילא בקינות הנ"ל טהורה לגמרי, דדמי לנמצא דם רק בתוך הספל דמטהר ר' יוסי אפי' לד' הר"ח, וייש"כ על שנתן עיונו על מש"כ בעז"ה.

מכתב ח'

הרב אהרן הכהן פרידמן

מודיעין עילית

קיום מצוות מספק בלא ברכה

עניין של איסור עצמי בקיום מצוה בלא ברכה, בוודאי שכל האיסור מצד ביטול תקנת חז"ל של ברכה על המצוות וע"כ כשלא תקנו חז"ל ברכה אין איסור בקיום המצוה.

וגם אם נבין שיש איזה עניין שלילי עצמי בקיום מצוה בלא ברכה מסתבר שהעניין העצמי שיש בקיום מצוה עדיף על זה, וכעין שאמרו שעשה דוחה לא תעשה, ה"נ עצם קיום המצוה ידחה את האיסור שמקיים המצוה בלא ברכה.

בגיליון ל' [טבת תשפ"ב] דן הרב אבינועם טאובנר שליט"א בעניין קיום מצוות מספק בלי ברכה, והנראה בהך עניינא שמה שמבואר שיש איסור לקיים מצוה בלי ברכה הוא מצד שמבטל תקנת חכמים של ברכה על המצוות, אבל באופן שאינו חייב לברך כמו בספק שבאופן זה לא תקנו חז"ל ברכה כיוון שזה ספק, פשוט של"ש איסור לקיים מצוה, וכן הסברה הישרה נותנת, וכי עדיף שלא יקיים מצוה בכלל, וכי אפשר לומר שיש

בעניין ישועות מחמת זכויות העתיד

מאחר שהמהרש"ם גילה להם דבר זה הם חייבים לשלם.

ובגוף הראיה שהביא המהרש"ם יל"ד שהנה בזמנינו יש מושג של לידת שלישיה רק שאינו מצוי, ואיננו יודעים בדיוק טבע האדם לפני אלפי שנים בזמן הנביאים, ואפשר שעבור של כמה עוברים היו מצוי בזמנם, רק שלא היה מצוי שהיריון כזה יצליח ויצאו העוברים כולם בשלום, והנס היה שיצאו וילדו בשלום הרבה עוברים, ולפ"ז הנס היה לא בהיריון אלא בלידה, ונמצא שלא היה שם נס על סמך העתיד אלא בזמן שהארון היה שם אז התרחש הנס.

בגיליון הנ"ל הביא הרב שרון שרפי שליט"א לדון בעניין ישועה מחמת העתיד, ולכאורה בהדי כבשי דרחמנא למה לן, והנושא צריך להיות האם יש להחשיב זה כקבלה בטעות, ובאופן שברור שאם היו יודעים בשעת קבלת הנדר שכבר באה הישועה לא היו נודרים א"כ ה"ל נדר בטעות ולא חל עליהם חיוב.

ואולי נימא שאחר שידועים הם את מה שחידש להם המהרש"ם שיש מושג של ישועה מחמת זכויות העתיד, אז גם ע"ד זה נדרו. ולפ"ז יוצא שבאמת אם המהרש"ם לא היה מגלה להם דבר זה בתשובתו ההלכה הייתה שהם היו פטורים לשלם, רק

הדלקת נ"ח במנורה של צדיק או במנורה יפה

וצדיק, או במנורה רגילה אבל היא יותר נאה ממנורת הצדיק.

בגיליון הנ"ל הובא לדון האם עדיף להדליק נ"ח במנורה שקיבל מאדם גדול

ונראה שיש לחלק את הנושא בסברה לשני חלקים, החלק הראשון לא קשור לעניין זה קלי ואנוהו שממנו נלמד דין הידור מצוה, אלא לעניין שזה מנורת צדיק, שיל"ד באופן שזה גורם לאדם ליתר התלהבות ודבקות במצוה שזה שיקול להעדיף מנורת הצדיק. וכן העניין הסגולי שיש בהדלקה במנורת צדיק, שזה מסתבר שיש להעדיף עניין דיני של הידור מצוה ע"פ עניין זה. החלק השני הוא קשור לעניין הידור מצוה, שיל"ד מצד עצם הדין של הידור מצוה שזה שהמנורה היא מנורת צדיק ואנשים רואים

מנורה זו כבעלת ערך מיוחד, זה גורם להחשיב מנורה זה כמנורה מהודרת, ומסתבר שאכן סברה זו נכונה, שמאחר שמנורה זו נחשבת כמנורה מיוחדת בעלת ערך, יש בהדלקתה קיום של המצוה של הידור מצוה, וע"כ אם יש לפניו מנורה רגילה ומנורת צדיק ושניהם באותה רמת יופי, נאמר לו שמצד הדין של הידור מצוה יש לו להדליק במנורת הצדיק. ועתה מה שיל"ד בנידון שלנו הוא מה נחשב להידור וליופי חפץ המצוה יותר, האם זה שהמנורה היא מנורת צדיק או זה שהמנורה מצד עצמה יפה יותר.

בעניין סיום מסכת ע"י קטן

בגיליון הקודם הרב משה חליוה שליט"א הביא להסתפק האם קטן שמסיים מסכת יכולים הבכורים להיפטר בסעודת סיום מסכת שלו, לא ידעתי מקום הספק בזה, וכי קטן שעושה מצווה אין ע"ז שם של קיום מצוה, והרי קטן אף שפטור מכל המצוות, בוודאי שכל מצוה שמקיים יש ע"ז שם של קיום מצוה. והביא מהצפנת פענח שכתב שבת"ת מלבד לימוד יש מצוות ידיעת התורה, ובידיעת התורה קטנים שייכים, ולכאורה למה צריך להגיע לזה, גם במצוות תלמוד תורה קטנים שלומדים יש ע"ז שם של מצוות תלמוד תורה.

ואדרבה ערך לימוד תורה של קטנים יש בו מעלה על לימוד תורה של גדולים, וכמבואר בגמ' [שבת קיט' ב'] "אמר ריש לקיש משום רבי יהודה נשיאה אין העולם מתקיים אלא בשביל הבל תינוקות של בית

רבן, א"ל רב פפא לאביי ידידי ודיך מאי א"ל אינו דומה הבל שיש בו חטא להבל שאין בו חטא", ונראה שקאי על הבל לימוד תורה שלהם, כפי שנראה מהקטע הבא בגמ' "ואמר ריש לקיש משום רבי יהודה נשיאה אין מבטלין תינוקות של רבן אפילו לבנין בית המקדש", והיה מקום לפרש עדיפות התשב"ר על הגדולים, שהגדולים מבטלין תלמודן לבניין ביהמ"ק, והקטנים לא, שבתחילת לימודן של התשב"ר הפסקת לימודן יש לו השפעה מזיקה יותר מאשר על הגדולים ולכן אין מבטלין תשב"ר לבנין בהמ"ק, אמנם מסמיכות שני המאמרים זל"ז ושניהם נאמרו ע"י ר"ל משום ר"י נשיאה נראה שהם עניין אחד, חשיבות לימוד תורה של תשב"ר בגלל הבל פיהם שאין בו חטא [ונפ"מ בזה לגבי גדולים בני י"ג שנה שהם עדיין בתחילת לימודם].



מכתב ט'

הרב שמואל פריץ

מודיעין עילית

מסורת צורת האותיות הספרדית

מסורת תמונה שאין בה ממש ואף המנוגדת להלכה.

וכבר כאב על כך מרן הרב עובדיה יוסף זי"ע מליבו הטהור איך שחשבו לפסול ספרי הספרדים בתחילה אף לספרדים עצמם, ועל כך שהושפלה עטרת חכמינו.

וכאן ראוי לדעת שהכתב הספרדי איננו כתב שעבר דרך צינור מסירה אחד.

ואין הדבר דומה לדוגמא לפסיקת ההלכה הספרדית. ששם פסיקתו של השו"ע התפשטה בכל עדות המזרח הקרובות והרחוקות.

הכתב הספרדי לעומת זאת לא עבר דרך איזה ספר פסיקה שקבע את צורת האותיות ושהתפשט בכל העדות, כי אדרבה הפסיקה הכתובה הייתה דווקא לכתב האשכנזי.

הכתב הספרדי עבר בכל מקום בנפרד מדור לדור במנותק מהשפעות חיצוניות, וכך גם בתימן הרחוקה שבדרום, ובאפגניסטן ובוכרה שמזרח נשמר אותו הכתב (למעט שינויים קלים) כל זה ללא תלות בין עדה לעדה או בגורם אחר. ובאמת שאין ראוי לקרוא לזה כתב ספרדי, מאחר שאיננו דווקא מספרד, אלא אף מאיטליה מתימן ומצפון אפריקה מבבל מפרס וממדיי.

וכיום שיש בידינו הרבה קטעים של ספרי תורה מזמן הגאונים והקדמונים

באתי לחזק ידי הרב אברהם און הכהן סקלי, ולהודות לו על מלאכת קודש חשובה זו שהחל לעשותה, ויהי רצון שיזכה לגומרה.

בעבר חשבתי רבות שיש צורך בכך שמישהו יקח על עצמו עבודה זו, וראיתי שאין איש שם על לב, וכמעט שנתיאשתי, וב"ה שמסר עולמו לשומרים, ורבים שלוחים לו למקום.

ובוודאי שכל רבותינו הספרדיים לדורותיהם שמחים בשמיים בדבר הזה, ויהי רצון שזכותם של ר"י אבוהב ר' משה זכרו ר"ע עזריה פג'ז רבי סולימאן אוחנה, ורבינו החיד"א תעמוד לרב סקלי על עבודה זו.

כי הנה בעוונותינו הרבים, רבים מבני עדות המזרח לא היו איתנים לשמור על מסורתם, ולא באמת העריכו את מנהגיהם והכירו בתוקפם, ונדמו כאילו אלו מנהגי חוטבי עצים ושואבי מים, שאין התורה ירושה להם.

ובוודאי דבר תמוה הוא שאין לו אח ורע, איך שקהילות כל כך עתיקות וחשובות אשר העמידו צדיקים קדושי עליון במהלך הדורות, יעזבו את מנהגיהן הקדומים שהורישו להם אבותיהם, על ידי שדקדקו בהלכה ועמלו על מסירת התורה ומימיהם של רבותינו לא פסקה ישיבה עמהם.

ולא זו בלבד אלא שאצל רבים השתרש כאילו מסורת הכתב הספרדית היא

מארץ ישראל ומבבל (ומופרך לומר שכל אלו בדאיים ולכך נגנזו). הדבר ניכר בחוש איך שהכתב הספרדי קדום ויסודותיו בהררי קודש.

ובוודאי שכל ההלכות של צורת אותיות בנויות על מסורת צורת האותיות שעברה מדור לדור, והמסורת היא שקדמה להלכות וההלכות באו רק מכוחה. וממילא התוקף של המסורת בדבר זה, הוא יותר גדול מדברי פוסקים (כל עוד ודבריהם בנויים על מסורת צורת האותיות), שהרי למשל אם נראה פוסק האומר לכתוב אות בית כשצידה הימני העליון מרובע, ברור שדבריו בנויים על מסורת שכך קיבל מרבותיו שהאות צריכה להראות, ואין מדובר כאן על איזה סברה שצריכים לדון לגופה, וממילא אם קיבלנו במסורת מאבותינו שלא כך, בוודאי שאין לאותו פוסק כוח יותר חזק על מסורתנו, והרי זה כמסורת כנגד מסורת, וממילא ראוי לנו לאחוז במסורת אבותינו. ובוודאי שלא שייך לקחת שיטה זו בכדי להחמיר, כי מאחר וכל הנידון הוא איך צורת הכתב האמיתי, הרי שלכל שיטה הכתב השני פחות מהודר.

ומילא גבי קוצו של יוד, שאחינו האשכנזים מחמירים בזה מאוד, ובכדי שלא תהיה התורה כשתי תורות ואלו לא יקראו בספר התורה של אלו, ולמנוע פירוד הלבבות, החמירו הספרדים והוסיפו את זה הקוץ, אבל וודאי שאינו דומה לשאר ענייני צורת האותיות ששונו נגד כל רבותינו הספרדים לדורותיהם.

ובעניין מה שטענו רבים והביאו כסעד את דברי מרן החזון איש שאמר שדרך החיפוש בקדמוניות איננה בטוחה, ראיתי להשיב על דבריהם, שהוא ז"ל דיבר בעניין

ספר תורה שיוחס לר"ן לא על פי איזה מסורת שעברה באיזו קהילה ותיקה, אלא על סמך קולפון שהיה מצורף לספר ובו כתוב שהספר נכתב על ידי הר"ן, שבוודאי אי אפשר על סמך זה בלבד להכריע שאכן ספר תורה של הר"ן עומד לפנינו (וכמו שהתברר בהמשך שאכן הספר אינו לר"ן, וצדקו דבריו).

אך כאן אין הנידון דומה לטענה כלל, שספרי התורה של ר"י אבוהב ור' סולימן אוחנה מגורי האר"י וכן של ר"ע פג"ו, עברו במסורת מדור לדור, מסורת ברורה שתועדה אף בספרי הפוסקים.

בנוסף המנהג הספרדי שנהג עד לדורות האחרונים לפני קום המדינה והעלייה ארצה ידוע לכולם והוא מהמפורסמים שאינם צריכים ראייה וכל ספרי התורה שעדיין עמנו מאותם המקומות מעידים על כך כאלף עדים. ואף עדיין חיים בינינו זקנים המכירים את צורת הכתב הזה, ואף שהעלו בעצמם ספרי תורה ממקומות מושבותיהם.

ומה שצירף הרב סקלי אף ספרים מזמן הגאונים, אינו כי עליהם אנו נסמכים אלא על המסורת שירושה לנו מאבותינו, ואין זה אלא רק כסיוע, ועוד שלא שלל החזון איש דרך זו של חיפוש בקדמונות לחלוטין רק שאמר שהיא איננה בטוחה, כי אי אפשר לדעת מי היה הסופר ושמה היה סופר שנהג שלא כשורה וכדומה, ולכן אי אפשר להסתמך על כאלה דברים להלכה. אך ודאי כאשר נגלים לנגד עינינו הרבה קטעים מספרי תורה ממקומות שונים ומסופרים שונים ובכולם ניכרת צורת כתב מסוימת יש בדבר בכדי ללמד.

שמואל בן רבי יהודה אריאל פרץ.