

קובץ
מנורה בדרום

במה תורנית לבירורי
הלכה ומנהג

גליון מ"ב
כסלו - תשפ"ג

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

הוצאת גליון כסלו של קובץ 'מנורה בדרום'

נתרמה כולה

לעילוי נשמת

הר"ר יששכר דב בן ר' משה שבתי ז"ל

זכה להיות למופת ולדוגמא באישיותו הנעימה

ובמידותיו הנעלות,

באצילות נפשו ונועם הנהגתו עם כל אדם.

נשא ונתן באמונה ודרכה במתן צדקה, קבע עיתים

לתורה, הוקיר ותמך בלומדיה ביד רחבה,

זכה להעמיד דורות ישרים עוסקים בתורה ובמצוות

נולד בירושלים עיה"ק בי"ז בכסלו תרצ"ו ונלב"ע

באותו חודש בד' בו תשע"ט.

יהי רצון שיהיו הדברים לעילוי נשמתו

דבר המערכת

שמחים אנו להגיש לציבור בני התורה די בכל אתר ואתר, את גליון כסלו תשפ"ג של קובץ מנורה בדרום - גליון מ"ב, מתורגם של בני התורה יושבי ארץ הנגב.

ובפרט בחודש זה, אשר חלים בו בסופו ימי החנוכה הקדושים, אשר אשר מזכירים לנו ביותר את מלחמת הקודש בחול, והטהור בטמא, אשר שיכרה מלכות יוון הרשעה לעקור מעם ישראל תורה ומצוות, ולהנחיל לנו את תרבותם הקלוקלת, וברחמי שמים הצילנו ה' מידם, ועם ישראל המשיך לחיות ולהתקיים על התורה הקדושה.

ומה יותר סמלי, לדאות את ניצחון האור על החושך, בכך שזוכים לדאות בני תורה יקרים מסולאים בפז, המנותקים מהבלי העולם הזה, ושקועים ראשם ורוכס התורה הקדושה, וממשיכים מדי חודש בחודשו לחדש בתורה, ולהיות מחוברים לתורה הקדושה - הלא זה מעיד כאלף עדים על נצחיות עם ישראל ודבקותו לעד בקב"ה, ובעז"ה לנצח נצחים.

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

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

ואלו כללי הקובץ:

- ♦ שליחת מאמרים לקובץ ניתנת לאברכים בני אופקים ותפרה. ולמדור תגובות מתקבלים בשמחה וברצון מכתבי תגובה אף משאר אחב"י בכל מקומות מושבותיהם.
- ♦ מתקבלים מאמרים הנוגעים לכל נושא בתורתנו הקדושה, ורצוי [אך לא חובה] בדברי הלכה. וכמובן, מלבד דברי מוסר, 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 טבת, ותאפשר עד יום ראשון כ"ד כסלו. חומר שיתקבל

במערכת אחר תאריך זה לא יתפרסם בחודש הנוכחי, וכל המקרים הרי זה **משוכח** [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 ותקווה שלא תצא תקלה מתחת ידינו.

בברכת התורה, וחנוכה שמח,
מערכת קובץ מנורה בדרום.

תוכן העניינים

גנזי חיים

הרב משה חליוה

תשובות בעניני חנוכה ממרן שר התורה הגר"ח קניבסקי זצוק"ל יג

מאמרי הלכה

הרב אוריאל ראובן אייזנבך

בדין מלטול תפילין בשבת יט

הרב שלום ארלנגר

זמן הדלקת נרות חנוכה כג

הרב גרשון גולד

בדין חוקת ג' פעמים כט

הרב צבי משה הלוי דוידוביץ

בענין לאחר את הנישואין משום לימוד תורה - אבן העזר סי' א' לו

הרב אברהם יחיאל הלר הכהן

בשורש גדרי הלואה לגבי איסור ריבית האסורה מן התורה רק בחלואה ומותרת
דרך מקה לט

הרב ישראל מאיר ויינשטיין

האם יש רשות להדליק נר חנוכה בתוך הבית מד

מי שמדליק נ"ח בפנים האם יצא י"ח מז

הרב חיים חדד

בדין נפילת אפיים בבית האבל ובבית החתן וכיו"ב וכן ב'בין השמשות'..... נג

הרב משה חליוה

תשובות בענינים שונים..... ע

הרב ערן כברה

בענין חובת נשים בקריאת הלל בחנוכה עד

הרב אביחיל לוי

בביאור המצוה להדליק נר חנוכה בפתח..... פה

בביאור דין שחיטת בהמה..... צ

בביאור דין הגר שצריך שלשה לגיירו צז

הרב אליעזר לופה

הלכות נטילת ידיים..... קא

הרב יצחק צבי ליבוביץ

"הבנות בנותי והבנים בני" - בני בנות הרי הם כבנים קו

הרב יאיר מינקוס

בגדר החיוב במצות נ"ח למי שאין ממון קיב

הרב און אברהם הכהן סקלי

קונטרס 'האותיות שאלוני' [ח"ה] - מסורת צורת האותיות הספרדית..... קכא

הרב אליעזר פלקוביץ

סוגיא דקידוש במקום סעודה..... קנג

הרב מרדכי פרוש

הרהור בזמן הנחת תפילין..... קנח

הרב אברהם ישעיהו קשש

מיסודות מסכת כתובות [חלק ו']..... קס

ארבעים ושנים - מי יודע?..... קעו

הרב גמליאל הכהן רבינוביץ

כבתה אין זקוק לה אם חיישינן לחשד..... קפ

הרב שרון שרפי

מעשה בעציץ לימונים וביאור חדש בהיתר ד'זה וזה גורם'..... קפח

תגובות הקוראים

מכתב א'

הרב יוסף אביטבול..... קצו

חיוב הליכה למקלט בזמן אזהקה

מכתב ב'

הרב אוריאל ראובן אייזנבך..... רב

בענין תחילת זמן שאלת הגשמים בזה"ז בא"י

מכתב ג'

הרב ישראל מאיר ויינשטיין..... רד

בענין מי שלמד וטעה בהבנתו

מכתב ד'

הרב שמואל ללזר רה

הליכה לשיעור תורה כשיש בדרך פריצות ♦ אמירת תפילות בארמית ביחיד בעשי"ת ♦ מהי
'ממשלת זדון' שבתפלה ♦ אכילת ענבים בר"ה ♦ פסיעה גסה בשבת ♦ צירוף מחשבה
רעה למעשה

מכתב ה'

הרב עמנואל מולקנדוב רי

השואל טלית מצויצת האם מברך עליה או לא ♦ ברכת שהחיינו לנער שלובש תפילין
לראשונה

מכתב ו'

הרב חיים מלין ריח

פרשת העקידה או איזהו מקומן - איזה מהם עדיף ♦ קנה עליה לתורה - ונתנוה לאחר
♦ זריקת בקבוקים לפח במקום למחזור - אם עובר בבל תשחית

מכתב ז'

הרב אהרן הכהן פרידמן רכא

בדין כפייה על המצוות

מכתב ח'

הרב ישעיהו שניידר - הרב אוריאל ראובן אייזנבך רכד

הרהור באשתו טהורה





גנזי חיים



הרב משה חליוה
מזח"ס 'ענפי משה' וש"א"ס

תשובות בענייני חנוכה ממרן שר התורה הגר"ח קניבסקי זצוק"ל

מכתב ראשון

(א) האם יש ענין להדליק נר חנוכה משמן הנעשה מזיתי ארץ ישראל.

תשובה: יתכן.

(ב) בכה"ח סי' תרע"ג (ס"ק ס') מייתי מהחסל"א דקליפות דבצלים וביצים אינם ראויים להדליק בהם נר חנוכה - מאי טעמא.

תשובה: ביוזי מצוה.

(ג) כ' רמ"א ז"ל סי' תרע"ד ס"א דנהגו להחמיר בנר חנוכה שלא להדליק מנר לנר האם כוונתו שאין להדליק נמי נר הידור מנר הידור.

תשובה: כן.

(ד) בהיותי במשך השנים אצל מו"ר שליט"א ראיתי דהי' פעמים (או פעם) שאמר במוצ"ש חנוכה ויתן לך קודם הדלקת נ"ח ויש פעמים (או פעם) שאמר אחרי הדלקת נ"ח - איך למעשה יש לנהוג בזה.

תשובה: אין נ"מ.

מכתב שני

(א) בספר פרדס יוסף החדש על חנוכה (ס"ק תק"ט) שאל למו"ר שליט"א במי שיש לו ב' חלונות מב' רוחות אם צריך להדליק נר חנוכה בשניהם, והשיבו מו"ר שליט"א דאין צריך. - ויל"ע מ"ט לא ניחוש בהא לחשרא.

תשובה: אין כאן שום חשד שיאמרו בשני' הדליק.

(ב) האם צריך לברך ברכות הדלקת נר חנוכה בעמידה.

תשובה: לכתחלה.

(ג) האם אפשר לשמור המותר מהדלקת נר חנוכה ולשרפו בשריפת חמץ או דבעי לשרפו מיד אחר חנוכה.

תשובה: אין ראוי שמא יכשל בה.

קאפלי, טעגלעכע אפֿן

ה'ג פֿאג מיר מין סי העריר רעטלעך הערע קניסער גליט
אונז מיר גליט כלייד ארז,

(א) האט יז מען ארגליק נ' חנוט מען הנעס מעיט אור יסאל,
[יפֿן]

(ב) זכור ס'הייל (י'ק ס') מיט אהמסלא דלית דב'א אביזים זינע ואלויק
ארגליק זיג נ' חנוט - מאי טמא,
דינ' עטל

(ג) כ' רמא ל' ס' ערעט ס' דנעא ארגליי נ' חנוט גא ארגליק מנ' אר
האט כוונט מען ארגליק נ' היקור מנ' היקור

[כ']

(ד) רבי'ט זעט היינט א' מיר גליט ראי' דא' פֿאמ' / אומ' זינע חנוט
וי' א' קודם הייל נ' ו' פֿאמ' / אומ' אומ' הייל נ' - אין אמעס יז
אניא זעה,
[אין נ']

אנ' חותם זעה זינע אומ' אדום הייל
שער מיר גליט אהלין ייט אומ' אומ' אומ'
לא יסאל מען זינע אומ' אומ' אומ'
זי זינע אומ' אומ' אומ' אומ'
אומ' אומ' אומ' אומ' אומ'
אומ' אומ' אומ' אומ' אומ'

ה'ש"ס א' אגט תש"ס א"ר

ה'ש"ס א' אגט תש"ס א"ר
ה'ש"ס א' אגט תש"ס א"ר
ה'ש"ס א' אגט תש"ס א"ר

(א) זיט פריש יוסף ברוך א' תש"ס (י"ז תש"ס) א' אגט תש"ס א"ר
א' אגט תש"ס א"ר
א' אגט תש"ס א"ר

(ב) האט ציין א' תש"ס א"ר
א' אגט תש"ס א"ר
א' אגט תש"ס א"ר

(ג) האט א' תש"ס א"ר
א' אגט תש"ס א"ר
א' אגט תש"ס א"ר

[אין ראוי טאט יוסף א' תש"ס]

ה'ש"ס א' אגט תש"ס א"ר
א' אגט תש"ס א"ר
א' אגט תש"ס א"ר
א' אגט תש"ס א"ר
א' אגט תש"ס א"ר



מאמרי הלכה



הרב אוריאל ראובן אייזנבך

בדין טלטול תפילין בשבת

א] שיטת המקילים בטלטול תפילין בשבת.

ב] שיטת הרמ"א.

ג] הערה בד' הגר"א בזה.

ד] ראייה מגמ' להיתר.

א] שיטת המקילים בטלטול תפילין בשבת.

כתב בס' תרומת הדשן (סי' ע') "שאלה, מה שנמנעים ליגע ולטלטל התפילין בשבת וביו"ט, יש חשש איסור בדבר או לאו.

תשובה, יראה דהיתור גמור הוא לטלטל תפילין בשבת וביו"ט אם יש שום צורך בדבר, ומשנה שלימה היא בפ"ק דביצה (טו.) משלחין תפילין ביו"ט, וקאמרינן התם דאע"ג דאין נאותין מהן ביו"ט משלחין אותן, אלמא דיותר לטלטלן, דאל"כ היאך משלחין אותן, הנלענ"ד כתבתי".

אלא דבבית יוסף (סי' שח בתחילתו ד"ה ודע) כתב בשם ספר הנקרא מקדש שאסור לטלטל תפילין בשבת וראייתו מגיטין (ס.) דאמרי' דספרא דאפטרותא אי לאו דשרי למקרי ביה אסור לטלטוליה, ובהך דביצה הנ"ל (בתרוה"ד) כתב די"ל דרק משום דינא דמלשחין התירו לטלטוליה, אבל בשבת דליכא דינא דשילוח מתנות אסור לטלטוליה^א, ומ"מ הודה שם דלצורך גופו ומקומו שרי לטלטוליה דבודאי לא דיינינן

ליה טפי מכלי שמלאכתו לאיסור, ע"כ מאותו ספר הנקרא מקדש.

עוד הביא הב"י מהרלב"ח שכ' על הנ"ל דמרגלא בפומייהו דאינשי דאסור לטלטל תפילין בשבת ויו"ט, וקצתם אומרים הטעם משום מוקצה מחמת מצוה, וחלק עליהם וס"ל מידי דמחמת מצוה אתינן עלייהו אדרבה שרו בטלטול, וכן יש להוכיח מהשמטת הרא"ש (שו"ת הרא"ש כלל כב סי' ח') לאיסור טלטול תפילין דס"ל דשרי.

עוד הביא שם דברי התוס' (ביצה טו. ד"ה הכי) שאין איסור בהנחת תפילין בשבת, ורק אין מצוה בזה, וכן דעת רש"י (שם) ור"ן (שם ח. מד' הרי"ף), וממילא כ' הב"י דמתבאר דמה שכתב הספר מקדש הנ"ל מספרא דאפטרותא אינו ראייה אלא מכח מאי דפשיטא ליה דאסור להניח תפילין בשבת ויו"ט, אבל להנך קמאי דשרי להניח תפילין בשבת ויו"ט, ורק אינו מצוה, א"כ יש להתיר ג"כ לטלטלם בשבת^ב.

ולבסוף הביא הב"י את דברי התרוה"ד הנ"ל, ומשמע דמסיק כותיה

א. אגב מבואר מזה שמשנת שילוח המתנות ביו"ט אינה רק לחדש היתר טלטול ביו"ט במתנות, אלא גם לחייב שילוח מתנות מדינא, וצ"ע.

ב. והנה איתא בסנהדרין (סח.) בעובדא דפטירת ר' אליעזר דאותו היום ערב שבת היה, ונכנס הורקנוס בנו לחלוץ תפיליו, וגער בו ויצא בנזיפה, אמר להן [הורקנוס] לחבריו כמדומה אני שדעתו של אבא נטרפה

לדינא, ובאמת בשו"ע השמיט איסור טלטול התפילין, וכשם שהביא את הדיוק מהשמטת הרא"ש דס"ל דשרי, ה"נ נידוק אנן מהשמטתו דס"ל דשרי, וכדמוכח בלא"ה גם מדבריו בב"י.

ב] שיטת הרמ"א

אלא דבד' הרמ"א אין הדברים ברורים כ"כ, דמחד גיסא בדרכי משה הארוך משמע כב"י, אלא שבהגהתו לשו"ע (סי' שח סעיף ד') כתב בשו"ע 'כלי שמלאכתו להיתר מותר לטלטלו אפי' אינו אלא לצורך הכלי שלא ישבר או יגנב, אבל שלא לצורך כלל אסור לטלטלו, וכתבי הקודש ואוכלים מותר לטלטלם אפי' שלא לצורך כלל', והוסיף ע"ז הרמ"א "ותפילין אין לטלטלם אלא לצורך, ושופר אסור לטלטלו כי אם לצורך גופו או מקומו".

ולשון הרמ"א קצת משמע דצריך גם בתפילין צורך גמור, אך ע"כ להנ"ל יתבאר דאדרבה כונתו דשרי לכל צורך שיהיה, ורק כשאינו צורך כלל, אז אסור, וככל כלי שמלאכתו להיתר דשרי מחמה לצל, והיינו דשרי לכל צורך קל, ואפי' בצורך הכלי, כשאינו צורך הגברא כלל, נמי שרי.

אך הלשון קשה מאד, שכ' "ותפילין אין לטלטלם כי אם לצורך", דהו"ל למי' "ותפילין נמי ככלי שמלאכתו להיתר ושרי לטלטלם לכל צורך", או בקצרה "ותפילין נמי שרי לטלטלם לצורך", והלשון 'אין לטלטלם' שנקט הרמ"א משמע לחומרא.

אלא דע"כ יש לפרש דברי הרמ"א דלאו דוקא נקט כהאי לישנא, מדנקט בסמוך גבי שופר דחמיר טפי, דאסור לטלטלו אפי' מחמה לצל, אלא רק לצורך גופו ומקומו,

נפירש"י דקסבר שבת לאו זמן תפילין הוא ואסור להניחן שמא יצא בהן לרה"ר וכו', שאילו היתה דעתו מיושבת היה חולץ תפיליו, ובתוס' חידוד הדברים דכל מידי דחיישי' שמא יוציא מחצירו לרה"ר, אף בתוך ביתו ואפי' יושב במקום אחד, אסור, אמר להן [ר'] אליעזר לחכמים] דעתו ודעת אמו נטרפה היאך מניחין איסור סקילה ועוסקים באיסור שבות וכו' נפירש"י איסור סקילה. הדלקת הנר והטמנת חמין ועוסקין בדבר שאינו אלא איסור שבות דמניח תפילין בשבת אין כאן איסור מלאכה, ואפי' יצא לרה"ר, דהא דרך מלבוש הוא, ותכשיטין הוא לו בחול].

ומבואר דפליגי ר"א והורקנוס בנו אם יש איסור בהנחת תפילין בשבת, ומ"מ האיסור הוא דרבנן דילמא אתי לאפוקי מרשות לרשות, ולא מצד עצם ההנחה שאינה שייכת לשבת, וא"כ יתכן דהספר הנקרא מקדש לא סבר דיש איסור בעצם בהנחת תפילין בשבת, וכמו שנראה שסבר הב"י בדעתו שחולק על הראשונים האומרים שרק אין מצוה בהנחת תפילין בשבת ואין ג"כ איסור. די"ל דהנך ראשונים ס"ל כן מדאורייתא, כלומר שאין איסור דאורייתא, אבל מ"מ יש לומר דאסור להניחן מדרבנן.

והנה לכא' מלשון העובדא בגמ' מוכח דלכו"ע אסור מדרבנן להניח תפילין בשבת, דהא גם ר"א גער בו רק שעזב איסור סקילה ועסק בשבות, אבל עכ"פ הודה דאיכא איסור שבות. **אלא** דיתכן לפרש דכונתו בגערותו היתה לטעמיה דהורקנוס, דאיהו גופיה ס"ל דשרי לגמרי, אבל גער בו דאפי' לשיטתו דמחמיר בזה מדרבנן, מ"מ הא איסור סקילה קדים.

ואולי יש בזה כדי יישוב למה שהעירו האחרונים בסתירת דברי רש"י מבצעה לסנהדרין אם יש איסור בהנחת תפילין בשבת, די"ל דס"ל דמדאורייתא שרי, וכיון דאינו אלא דרבנן שפיר הוה טעם שילוח המתנות טעם ראוי להתיר את הטלטול, א"נ ס"ל דרק לר"א אסור להניחן מדרבנן, אבל לרבנן יש להתיר לגמרי.

וכבר האריכו אם יש ראייה מעובדא זו, האחרונים [עי' מג"א סי' שח סקי"א, וכל האחרונים שבאו אחריו].

מצילין תיק הספר עם הספר לא נטלטל עור אגב בשר [ופירש"י שם דהוי נמי כבוד שמים דבשר, דומיא דספר, ומותר לטלטלו מחמה לצל, ואגב בשר יטלטלו עור המחובר בן], ודחתה הגמ' דלא יתכן דהכי קאמרי ליה, דהא לא דמי עור ובשר לתיק הספר עם הספר, משום דתיק הספר הוי בסיס לדבר המותר בטלטול, דהא ספר מותר בטלטול, משא"כ בעור ובשר יש בסיס לדבר האסור.

ואוקימנא בגמ' שם 'אלא הכי קאמרי ליה אם מצילין תיק של ספר עם הספר ואע"פ שיש בתוכו מעות, לא נטלטל עור אגב בשר', ודחו גם את זה שם בגמ' דאכתי במתני' דתיק הספר הוא בסיס לדבר באסור והמותר עכ"פ, משא"כ בעור ובשר דהוא בסיס רק לדבר האסור.

ועיי"ש בגמ' את המסקנא, אבל עכ"פ מבואר להדיא מתוך השקו"ט דתיק הספר הוי בסיס לדבר המותר, ואם הוא עם מעות הוא בסיס לדבר האסור והמותר, בגלל המעות, ומינה נשמע דסיפא דמתני' 'ותיק התפילין עם התפילין' נמי הוי בסיס רק לדבר המותר בטלטול, דאם תפילין היו אסורין בטלטול הו"ל לרבנן להביא ראיה מסיפא דמתני' דאם מצילין תיק התפילין עם התפילין, והרי תפילין אסורין בטלטול, והו"ל התיק בסיס לדבר האסור, לא נטלטל עור אגב בשר.

ועל כרחק דתפילין שרו בטלטול והו"ל כלי שמלאכתו להיתר, ודוחק לחלק דס"ל לרבנן דהו"ל כלי שמלאכתו לאיסור והוי

ומבואר דהאי לצורך דנקט לעיל מינה גבי תפילין הוא אפי' מחמה לצל דשרי, וככל כלי שמלאכתו להיתר.

ג] הערה בד' הגר"א בזה.

אלא דהא קשיא לענ"ד מדברי רבינו הגר"א ז"ל על הרמ"א הנ"ל שציין לסוגיא דגיטין הנ"ל, ומשמע דס"ל דאסור להניח תפילין בשבת, ועי' בביאורו לסי' לא (סק"א), ולסי' שא (סקי"ח) שהאריך לבאר דשרי להניח תפילין בשבת¹.

ואפשר לדחוק דלעולם שרי להניח, וכונתו דדוקא התם בספרא דאפטרותא היה מקום לאסור הטלטול משום דאתי למקרי ביה, אבל כיון דשרי למקרי ביה מבואר התם דשרי לטלטוליה, וא"כ לדידיה דס"ל דשרי להניח תפילין בשבת, א"כ שרי נמי לטלטולי תפילין בשבת, והו"ל ככלי שמלאכתו להיתר, וכנ"ל זה קצת דוחק.

ד] ראיה אלימתא מגמ' דתפילין מותרין בטלטול בשבת.

ומ"מ בעיקר הנדון אני תמה מדוע לא הביאו ראיה מסוגיא ערוכה, דהנה תנן (שבת קטז:): "מצילין תיק הספר עם הספר ותיק התפילין עם התפילין", ופליגי בברייתא רבנן ור' ישמעאל בנו של ריו"ח בן ברוקה ביום י"ד ניסן שחל להיות בשבת אם מפשיט בשבת את הפסח עד החזה או שכבר מפשיטין את כולו, דביאר רב אשי דפליגי נמי בטלטול מוקצה.

והכי קאמרי התם רבנן לר' ישמעאל אם

ג. ונקט שם [בסי' שא, בסוף דבריו] כמג"א (סי' כט) דמה שאסרו בזהר חדש היינו במניח לשם מצוה, אבל במניח סתם וכ"ש לשמרו ודאי שרי.

בר טלטול משום צורך גופו ומקומו, וגם
מד' רש"י מוכח כן, דהא פירש דרבנן רצו
להתיר את טלטול הפסח מחמה לצל,
והביאו ראיתם מטלטול התיק והספור, וא"כ
הכי נמי יש לפרש גבי טלטול התיק
והתפילין.
ופלא שלא הביאו הפוסקים ראיה ברורה זו.



הרב שלום ארלנגר

זמן הדלקת נרות חנוכה

ביהש"ש לדידיה שהוא הרבה קודם צאה"כ, והגר"א והפר"ח הסכימו רק לפירושו דמשתשקע משמע הקדמה ואינו סוף השקיעה].

(ה) ולכא"י יש להעיר בזה בדברי הב"י נראה להדיא דלא שמיע ליה שיש חולק על דברי הטור, ובשלמא הרמב"ם שלא הזכיר להדיא סוף שקיעה אפשר לומר שסתם כלשון הגמ', אבל בדברי הר"ן אשר הביאם בב"י לכא"י מוכח דלא כהטור.

(ו) ואמנם במאמר מרדכי כתב לפרש דברי השו"ע דבאמת עיקר זמנה בתחילת ביהש"ש, אלא שמפני שאין בקיאים בביהש"ש מדליקים בצאה"כ, והביא שכ"כ להדיא בב"י סי' תקסב בשם הגהות מיימוני לענין תענית, ואם אכן כך פי' מרן הב"י את דברי הטור א"כ אדרבה דעת הטור כדעת הר"ן.

(ז) והנה המנהג מקדם היה להתפלל ערבית מבעו"י (וכמבואר בפוסקים בסי' רלג) ואח"כ הדליקו בצאה"כ, אכן הנוהגים להתפלל מעריב בזמנו כתב במ"ב דאם הגיע זמן צאה"כ יקדים להתפלל מעריב שהוא תדיר וגם יש בה מצות ק"ש דאורייתא, אבל לכתחילה נכון להדליק קודם צאה"כ.

(ח) ובביאור"ל ד"ה לא מאחרים וד"ה ולא מקדימים האריך שיש להתיר להקדים ההדלקה מכמה טעמים:

א. דלדעת הרבה ראשונים זמן ההדלקה קודם צאה"כ (וכנ"ל אות ד')

א) בשו"ע סי' תרעב ס"א כתב "אין מדליקין נר חנוכה קודם שתשקע החמה אלא עם סוף שקיעתה לא מאחרים ולא מקדימים", והוא לשון הרמב"ם בפ"ד ה"ה אלא שהוסיף בשו"ע תיבת סוף עפ"י הטור.

ב) ובמג"א כתב בשם הב"ח דסוף שקיעה היינו צאה"כ וכמב' בשו"ע סי' תקסב, וכ"כ הרבה אחרונים.

ג) וכדבריהם כן כתב בהדיא בהגמ"ר ריש פרק במה מדליקין דמשתשקע החמה היינו צאה"כ, וכן כתבו התוס' במנחות כ: (ד"ה נפסל) דמצאנו בכמה מקומות שנזכר שקיעת החמה והיינו צאה"כ.

ד) אכן בביאור הגר"א כתב, בדברי הרשב"א והר"ן משמע בהדיא דמשתשקע החמה הנאמר לענין חנוכה היינו תחילת שקיעה שניה שהוא כרבע שעה קודם צאת הכוכבים [שמדבריהם מבואר שפי' שווה למשתשקע החמה הנזכר בסוף פרק במה מדליקין (שבת לד:)], שהוא תחילת ביהש"ש לרבה אליבא דרבי יהודה ומעט קודם ביהש"ש לרב יוסף אליבא דר"י, ולכו"ע הוא ג' רבעי מיל קודם צאת הכוכבים], ובביאור"ל הוסיף שכן כתב גם במאירי, וגם בהגמ"ר סוף פרק במה מדליקין כתב בשם הר"א ממיץ בספר יראים דלשון משתשקע משמע הקדמה ולא משמע סוף שקיעה, וכתב הגר"א דכן עיקר, וגם הפר"ח הביא דברי הרא"מ וכתב דכן עיקר [ואמנם דעת היראים עצמו שזמן ההדלקה בתחילת

צ"ב דבשבת עיקר זמנו קודם ביהש"מ"ש, ובודאי לא יקדים הוא קודם עיקר זמנו, ואדרבה סמוך לביהש"מ"ש הוא בכלל ולא יאחר, אבל בנר חנוכה אם זמנו בצאה"כ ואין להקדים, לכאור' אין להקדים כ"כ בשבת, ואמנם בסוף דבריו הוסיף עוד ראייה לדבר מהדלקת נר חנוכה בע"ש, שלהרמב"ם שלא כתב מאומה בענין הדלקה בערב שבת, ע"כ אנו צריכין לומר דזמן מה קודם ביהש"מ"ש הוא בכלל עם שקיעתה, ועכ"פ אינו בכלל שלא יקדים].

(י) ובביאורו"ל הוסיף עוד טעם שלא להמתין עד צאה"כ, דאם להרמב"ם זמן ההדלקה בשקיעת גלגל חמה ונמשך כחצי שעה או מעט יותר, א"כ בצאה"כ (במקומו של המ"ב) הוא כבר אחר הזמן (ובזה יש טעם להקדים אף מי שכבר התפלל מבעו"י).

(יא) והעולה מדברי המ"ב בא"י שזמן צאה"כ בימי החנוכה הוא כ"ז - ל"ג רגעים אחר שקעה"ח (כנהוג לענין מילה, ונתבאר במנורה בדרום חודש תשרי תשפ"ב שכן עולה מדברי הפוסקים בין אותם שתפסו במוחלט כשי' ר"ת, ובין אותם שכתבו שהעולם נהגו בכל גלילות ישראל כסברת הגאונים), שנכון להדליק מכשליש שעה אחר שקעה"ח (שהוא ג' רבעי מיל קודם ל"ג רגעים) ויכול גם להקדים מעט יותר, אבל אין להקדים בא"י חצי שעה קודם צאה"כ, דעל זה אמרו הראשונים שעדיין הוא יום גדול והוא שרגא בטיהרא.

(יב) והנה יש שכתבו דכל דברי הראשונים והאחרונים הם עפ"י פי' ר"ת שמשמשקע חמה בכל מקום היינו סוף שקיעה, אבל למאן דלא ס"ל כר"ת כל לשון שקיעה שבש"ס היינו בעת התכסות השמש מעינינו, וא"כ לפי המנהג שנהגו שלא כר"ת יש להדליק עם שקיעת גלגל חמה.

ב. דהר"ן והרשב"א כתבו להדיא דמשמשקע החמה הוא עיקר מצותה ואם רצה להקדים מקדים.

ג. דאם מקור דברי הרמב"ם שלא יקדים הוא מהא דאיתא בשבת כג: ובלבד שלא יקדים ולא יאחר וכמו שכתב במ"מ, א"כ לרוב הפוסקים שפי' הגמ' על נר של שבת אין מקור שלא להקדים, ואם נאמר שמסברא אין להקדים משום שאינו ניכר שהוא לפירסומי ניסא ולשם חנוכה ושרגא בטיהרא מאי מהני, אם כן בודאי אין זה אלא אם מקדים הרבה קודם צאה"כ שעדיין הוא יום גדול, אבל אם מקדים קצת כרבע שעה או מעט יותר ואפי' חצי שעה קודם צאה"כ איכא היכר שהוא לפ"נ ולא הוי שרגא בטיהרא, ובאמת ברמב"ם לא נזכר סוף שקיעה ובטור לא נזכר שלא להקדים וא"כ אין מקור שלא להקדים קודם סוף שקיעה ולכאור' אין טעם בדבר [ובביאורו"ל כתב דדברי השו"ע שצירף דברי הטור והרמב"ם צע"ג, ולדברי המאמר א"ש טפי שאף בשו"ע לא נזכר אלא שלא להקדים קודם ביהש"מ"ש, ואולי אף לדברי שאר האחרונים אפשר"ל שסמך על המעיין בב"י שיראה שהמקור שלא להקדים הוא מן הרמב"ם ובדבריו לא נזכר סוף שקיעה].

ד. מה שכתב הרמב"ם עם שקיעתה היינו מעט קודם שקיעתה כמו עם חשיכה שבפרק במה מדליקין.

ה. להמפרשים בדברי הרמב"ם דלא ס"ל כר"ת, וביהש"מ"ש להרמב"ם תחלתו בעת שנתכסה השמש מעינינו, א"כ בודאי גם לענין חנוכה זמן ההדלקה עם שקיעה זו, וא"כ רשאי להדליק משקיעה זו ומעט קודם.

[ז] והנה בביאורו"ל הביא ראייה לדבר מנר של שבת דקיי"ל שלא יקדים ומ"מ מוכרח להדליקו קודם ביהש"מ"ש, והדברים

בשקעה"ח, ולכא' נראה שסבר הגר"א שאין קפידא להדליק בתחילתה זמן, ואולי חש גם לסברת הראשונים שאין להדליק בעוד היום גדול (ובביהגר"א יו"ד סי' רסו כתב דלר' יוסי זמן ההדלקה בתחילת ביהשמי"ש שלו שהוא כהרף עין קודם צאה"כ, ואולי היה מאחר גם מטעם זה, אכן באו"ח סי' רסא אע"פ שכתב סברא זו לענין תענית לא כתבה לענין חנוכה).

זמן ההדלקה בשעה"ד ובערב שבת

(א) בשו"ע כתב עוד דיש מי שאומר שאם הוא טרוד יכול להקדים מפלג המנחה ולמעלה, ובב"י הביא שכ"כ מהר"י אבוהב בשם א"ח, ונתן טעם לזה דלא חמיר מהבדלה שיכול להבדיל מפלג"מ.

(ב) ונראה שבדוקא הזכיר הבדלה ולא תפילת ערבית או קידוש, דמה שמתפללין ערבית מבעו"י הוא משום שלר"י סוף זמן המנחה הוא בפלג"מ, ואחר שעבר זמן המנחה מתחיל זמן ערבית, ומה שמקדשין מבעו"י אולי הוא משום שמוסיפין מחול על הקודש, ואין להביא ראיה לנר חנוכה אלא מהבדלה שהיא מצוה שזמנה בלילה ולכא' אין לה מקום מבעו"י, ומ"מ מבואר שיכול להבדיל מבעו"י, וא"כ יש מקום להביא ראיה לנר חנוכה שאעפ"י שמצותו משתשקע החמה מ"מ יכול להקדים מבעו"י.

(ג) ומש"כ בשו"ע יש מי שאומר נסתפק בברכ"י אם הוא משום שהרמב"ם חולק ע"ז וס"ל שאין מקדימין אף בטרוד וא"כ העיקר כהרמב"ם, או שאין זה אלא מפני שלא מצא הב"י דבר זה אלא בארוחות חיים ודרכו בכה"ג לכתוב יש מי שאומר אבל אפשר שאין חולק בזה, ואף הרמב"ם לא איירי בטרוד, ולצד זה נטה בברכ"י וכתב דהכי נקטינן והביאו בשעה"צ.

(ג) ובאמת אין הכרח לדבר זה כלל, דבתוס' במנחות מבואר דהוה פשיטא להו מסברא דבודאי אין זמן הדלקת נר חנוכה בתחילת שקיעה, דעדיין הוא יום גדול ושרגא בטיהרא מאי מהני, וכ"כ גם בהגמ"ר, ואדרבה הביאו ראיה מנר חנוכה שיש לשון שקיעה שאינו מתפרש בתחילת שקיעה, וא"כ אין שום ראיה שהסוברים דלא כר"ת לא יקבלו דבר זה שהיה פשוט אצל התוס' והגמ"ר.

(ד) וגם במ"ב לא הזכיר כלל שיש מי שאומר להדליק בעת התכסות השמש מעינינו (ורק בביאור"ל כתב דאפשר שכן דעת הרמב"ם), אע"פ שבס"י רסא האריך דהרבה פוסקים ס"ל דלא כר"ת, וכן החיד"א ובא"ח וכה"ח לא נטו מדברי השו"ע כלל לענין חנוכה.

(טו) ואמנם בביהגר"א סי' רסא כתב דאף לענין חנוכה זמן ההדלקה מהתחלת השקיעה, ובביאור"ל כתב דאפשר שכן הוא דעת הרמב"ם, ולהמפרשים דעת הרמב"ם דלא כר"ת בודאי כן הוא דעת הרמב"ם [דלהמפרשים בדברי הרמב"ם שסתם בכל מקום כלשון הגמ', ויש לפרש בדבריו כמו שפי' ר"ת בדברי הגמ', גם לענין חנוכה אפשר לפרש דבריו שמדליקין בסוף שקיעה, אבל להסוברים שאחר שלא הזכיר ענין תחילת שקיעה וסוף שקיעה ע"כ לא ס"ל כר"ת, גם לענין חנוכה יאמרו דאחר שלא הזכיר סוף שקיעה בודאי כוונתו לתחילת שקיעה].

(טז) ומ"מ במעשה רב הלשון "זמן ההדלקה משתשקע החמה קודם צאה"כ על כן מדליקין קודם מעריב", ומשמע לכא' שהיה מדליק קודם צאה"כ אבל לא מיד עם שקעה"ח, וגם בחיי אדם כתב שהגר"א היה מדליק קודם ערבית, ולא כתב שהיה מדליק

מפלה"מ, ולא משום שפלה"מ הוי כלילה לר"י, אלא כמו שכתבו הראשונים שיכול לקבל שבת מפלה"מ, ומ"מ במג"א ציין לסי' (תרעב).

(י) ויש נפק"מ בדבר לענין הקדמת תפלת מנחה, שבמ"ב כתב בשם האחרונים דנכון לכתחילה שיתפלל תחילה ואח"כ ידליק, ובשעה"צ הביא בשם הפמ"ג דאל"ה נראה קצת כתרתי דסתרי דבהדלקה סומך על הקולא דמפלה"מ הוא כלילה ואיך יתפלל אח"כ מנחה, וכתב בשעה"צ דבאמת זה שייך רק אם הוא הרבה קודם שקיעה, אבל אם מדליק סמוך לשבת א"צ לקולא דמפלה"מ ויוכל לכתחילה להדליק קודם מנחה (ומבואר דלתה"ד אין להקדים הרבה קודם שקיעה, ומ"מ נראה מדבריו שיכולין לכתחילה להקדים, ואולי משום שנקטינן כהיש מי שאומר וכמו שכתב בשעה"צ בשם הברכ"י, ולפי מש"כ בכסא רחמים אולי יש מקום שלא להקדים הרבה אף בע"ש).

(יא) ובעיקר דבר זה של הקדמת המנחה, בסי' תרעא מבואר שהמנהג היה פשוט להתפלל מנחה סמוך לשבת בביהכנ"ס אחר שהדליקו בבית (ופעמים אף אחר שקדש היום כמבואר במג"א), ובדה"ח נראה שהמתפלל בביתו יתפלל קודם ההדלקה אבל בביהכנ"ס מתפללים אחר שהדליקו בבית (ואמנם בברכ"י נתן טעם אחר שראוי להקדים תפילת המנחה לעולם שהיא כנגד תמיד שקדם להדלקת הנרות בביהמ"ק).

(יב) והנה בביהגר"א הביא מהר"ן והרשב"א שכתבו שבכל יום רשאי להקדים קודם שתשקע החמה, והביאו ראייה מע"ש, ומבואר דלא ס"ל שיש היתר לע"ש יותר משאר ימים, ולדבריהם אין להדליק הרבה קודם שקיעה.

(ד) אמנם בכסא רחמים על מ"ס בתוספות חזר בו החיד"א וכתב דנראה שהרמב"ם חולק בזה, וכן נראה גם מדברי הר"ן והרשב"א ותה"ד.

(ה) והנה להא"ח שרשאי בשעה"ד להדליק מפלה"מ, בודאי גם בע"ש עושין כן, וכן כתב בב"ח סי' תרעב.

(ו) אכן ברמ"א סי' תרעט כתב בשם תה"ד דמברכין על ההדלקה בע"ש אע"פ שמדליקין בעוד היום גדול, ובתה"ד כתב דכיון דאי אפשר בענין אחר חשיב הכשר מצוה, והכשר מצוה הוא כמצוה וע"כ מברכין על ההדלקה, ואפי' כבתה אין זקוק לה וכ"פ בשו"ע סי' תרעג ס"ב (והט"ז שם חולק ע"ז וס"ל דכבתה מבעו"י זקוק לה).

(ז) והנה בדברי התה"ד מבואר דלא ס"ל שיכול להדליק בחול מפלה"מ, דא"כ הוי מצוה ממש ולא הכשר מצוה, ואמנם לא נתבאר בדבריו מאימתי מדליקין בע"ש.

(ח) ובמג"א כתב על דברי הרמ"א נ"ל דהיינו דוקא אחר פלה"מ וכמ"ש בסי' תרעב וכ"מ בב"ח, ולכאור' צ"ב בדברי תה"ד לא מצאנו שיעור פלה"מ ואולי לדידה אין להדליק אלא סמוך לשבת, ואפש"ל גם להיפך דאין לדבר שיעור ויכול להקדים טובא.

(ט) והנראה לכאור' דאכן למאן דלא סבירא ליה שיכול להקדים בחול, לא נזכר כלל שיעור פלה"מ, ומש"כ המג"א היינו שאף המקדים לא יקדים קודם פלה"מ, דלהא"ח שיכול להקדים בחול מפלה"מ א"צ לטעמא דתה"ד, ולדידה בודאי אין להתיר קודם פלה"מ, ואף אם לדברי התה"ד היה רשאי להקדים יותר יש לחוש להא"ח.

(והיה אפשר"ל אף בדעת התה"ד דזמנו

מקומות הביא מחלוקת בזה (והעיר בזה בכירור הלכה), ונראה שלא רצה להקל להקדים הרבה קודם זמנה, ואחר שהרבה חולקים בדבר אין להקל יותר משעה ורביע קודם הלילה.

יח) וגם בע"ש אין להקדים יותר, דלהמתירין מפלה"מ אין חילוק בין ע"ש לשאר ימים, ולש"פ משמע שאין להקדים הרבה, וע"כ בא"י אין להקדים אלא כשני שלישי שעה ומעט יותר קודם שקעה"ח שהוא שעה ורביע קודם צאה"כ.

זמן ההדלקה במוצ"ש

א) הנה ריה"פ לא כתבו דבר בענין זמן ההדלקה במוצ"ש, והיו מדליקין אחר ערבית קודם הבדלה או לאחריה, ולא נזכר בפוסקים שיהא בדוקא בתוך חצי שעה לצאה"כ, ומסתמא טעמם כמו שכתב הרמ"א די"א שבזה"ז שמדליקין בפנים א"צ ליזהר בזה, ואע"פ שכתב הרמ"א דטוב ליזהר גם בזה"ז מבואר בב"ח דהיינו אם מדליקין בפתח הבית מבפנים אבל בימי הרמ"א כבר נהגו להדליק בפנים ממש וא"צ ליזהר אפי' לכתחילה [ואמנם במ"ב תרעב סק"א ובביאוריה"ל שם נראה דחש להפוסקים דלא ס"ל חילוק זה עכ"פ לכתחילה, ואפשר שבאמת המדקדקים השתדלו בזה גם במוצ"ש].

ב) אמנם במעשה רב כתב שמתפללין ערבית במוקדם האפשרי וא"א ויתן לך בביהכנ"ס כדי להדליק קודם שיעבור זמנה, ופעם אחת נתאחר אחד מלבוא ואמר לו הגר"א שידליק קודם שיתפלל, וכל זה כפי המבואר שם דאחר הזמן ידליק בלא ברכה.

ד) ומ"מ לא נתבאר להדיא מתי הוא סוף זמן ההדלקה להגר"א דהלשון במעשה רב

יג) ובדעת הרמב"ם נראה דרך אחרת בזה שאע"פ שכתב שאין להקדים לא כתב דבע"ש יש זמן אחר, וע"כ צ"ל דבכלל עם שקיעתה נכלל מעט קודם ביהש"מ"ש ובזמן זה מדליקין בע"ש - כ"כ בביאוריה"ל סי' תרעב ד"ה ולא מקדימים בסופו (ולפי מש"כ בברכ"י דאפשר דהרמב"ם מודה בטורד לכאו' אין ראייה לדבר זה, אלא שכבר חזר בו בכסא רחמים).

יד) ובדעת הבה"ג כתבו הראשונים דאף בערב שבת מדליקין משתשקע החמה כרב יוסף דעד שלא הכסיף התחתון עדיין יום הוא, וגם זה נזכר בביאוריה"ל שם.

טו) ובברכ"י כתב בדעת הרמב"ם כשתקנו ח' ימי חנוכה בודאי תקנו זמן אחר לע"ש, ומשמע דא"צ לבוא לדברי התה"ד בענין הכשר מצוה אלא זהו זמן המצוה בע"ש, ואמנם קצ"ע שלא הזכיר הרמב"ם מאומה מענין זה, וגם מדברי שא"ר מבואר דלא ס"ל הכי.

טז) וא"כ מצינו ששה דרכים כיצד מדליקין בע"ש (תה"ד, א"ח, הר"ן והרשב"א, הרמב"ם למש"כ בביאוריה"ל, בה"ג, ברכ"י) ונוסף עליהם עוד מש"כ הב"ח דלהר"א ממיץ זמן ההדלקה קדים טובא וכדאי הוא לסמוך עליו בשעה"ד, ואמנם להר"א ממיץ גופיה ע"כ צריך להקדים בע"ש יותר דזמן הדלקה בחול הוא תחילת ביהש"מ"ש לדידיה.

יז) והנה במ"ב סתם שיכול להדליק מפלה"מ, ומבו' בדבריו דבע"ש אף לכתחילה יכול להקדים עד פלה"מ, אבל מ"מ כתב דפלה"מ הוא שעה ורביע קודם הלילה וכמבו' בסי' תרעב, ובסי' תרעב כתב להדיא שהוא שעה ורביע קודם צאה"כ ולא הזכיר כלל שי"א שהוא שעה ורביע קודם שקיע"ח אע"פ שבסי' רלג ובסי' רסג ובסי' רסז ועוד

ידליק קודם שיראו ג' כוכבים קטנים, ואם מתפללין תיכף בצאה"כ יכולין להדליק בתוך חצי שעה לצה"כ (ואמנם י"א דבזה"ז קיל טפי שאף כמה שעות אחר צאה"כ עדיין לא כלתה רגל מן השוק).

העולה מן הדברים

(א) זמן הדלקת נר חנוכה עפ"י השו"ע לרוה"פ הוא בצאה"כ, ומ"מ כתב המ"ב דהמתפלל ערבית בצאה"כ ראוי שיקדים ההדלקה קודם צאה"כ.

(ב) זמן ההדלקה הראוי לדין עפ"י המ"ב הוא כשליש שעה אחר שקעה"ח, ואף אי קיי"ל דלא כר"ת אין הכרח לנטות מזה.

(ג) בערב שבת מדליקין מבעו"י ומברכין, והמקדים לא יקדים יותר מפלה"מ (ובשעה"ד אף בחול יכול להקדים מפלה"מ) שהוא כשני שלישי שעה ומעט יותר קודם שקעה"ח ונכון שיתפלל מנחה תחילה, אבל אם מדליק סמוך לשבת א"צ להתפלל מנחה תחלה וכן מבו' ברמ"א שכן נהגו.

(ד) ובמוצ"ש נראה שיש מקום גדול להדליק בתוך חצי שעה (או יותר מעט) לצאה"כ ויש ליזהר שלא להדליק קודם יציאת ג' כוכבים קטנים.

הוא "חצי שעה אחר זמן שתכלה רגל מן השוק מדליק בלא ברכה" ולכאו' משמע שאחר זמן שתכלה יש עוד חצי שעה והדברים צ"ב (ואפשר שיש שם ט"ס, אבל כן הוא גם בדפוס שהיה בידי המחבר).

(ה) ואולי דעת הגר"א שיש מקום לסברת התוס' שבזמן שמדליקין בפנים יכול להדליק אחר שתכלה, ומ"מ לא מסתבר ליה שאין לדבר שיעור, וע"כ סבר דאחר שאין יכול להדליק בחוץ יכול להדליק בפנים כשיעור הדלקה ולא יותר וצ"ע.

(ו) והנה בודאי לא הדליק הגר"א בתוך חצי שעה לשקעה"ח שהוא עדיין קודם צאה"כ לפי אופק וילנא, אמנם יתכן שהדליק בתוך חצי שעה לצאה"כ ואחר שמדברי המע"ר נראה דסוף זמנה במוצ"ש הוא כבכל יום, נראה שאף בכל יום זמנה עד חצי שעה לאחר צאה"כ לכה"פ.

(ז) ואע"פ שתחלת זמן ההדלקה להגר"א קודם צאה"כ אפשר דלא פליג על ש"פ אימתי כליא ריגלא דתרמודאי, וכ"כ בשם הגר"מ סולובייצ'יק]

(ז) ולדידן שמדליקין בחוץ לכאו' נכון להזדרז במוצ"ש להדליק בהקדם כהגר"א, ומ"מ כתב בביאורו"ל סי' רצג דיש ליזהר שלא



הרב גרשון גולד

בדין חזקת ג' פעמים

נינהו אזלינן לקולא וכן גבי שור המועד שאין מוצאין ממון מחזקתו אלא בדבר ברור ולפיכך אזלינן לקולא. עכ"ל.

ב. גדר מה דפסקינן להלכה מספק כרבי או כרשב"ג

והנה במש"כ הראשונים דבוסתות ושור המועד פסקינן כרשב"ג הוא רק דין מספק, לכאורה לפי"ז אם בשור המועד יתפוס הניזק אחר ב"פ תועיל תפיסתו. אכן אי"ז במשמע כלל, דפשוטות הדין דמתני' ב"ק כג: דמועד נעשה בג"פ היינו דין ודאי. וכן אם ננקוט דנעשה מועד בג"פ רק משום ספק, א"כ אם נגח ב' פעמים ויגח יחד עם שור אחר באופן שאם הוא תם יצטרך השותף לשלם יותר, יהיה הדין דלא נוכל להוציא מהשותף את חלקו דיכול לומר המע"ה כיון שהשור שנגח ב"פ הוא ספק מועד, וזה אינו במשמע כלל שהדין כן, דמשמע דהדין דמועד נעשה בג"פ הוא דין ודאי.

ובאמת ביארו בזה מו"ר הגר"ד אוסטרן שליט"א וכן בספר שמחת יהושע, דבאמת הוא דין ודאי, דרבנן קבעו דין ודאי דשור נעשה מועד רק בג"פ כדי שיהיה מועד גם לרשב"ג, ולא השאירו את המצב בספק. ומש"כ הראשונים המע"ה, היינו רק לבאר מדוע קבעו שמועד הוא רק באופן שנעשה מועד לכו"ע.

וכבר מצינו בכ"ד שרבנו קבעו דין בודאי אף שיכול לסתור בפסק למקומות אחרים, עי' בבעה"נ לראב"ד שער תיקון הוסתות ג' בהשגות הרז"ה, שטען הרז"ה,

א. מחלוקת רבי ורשב"ג אם חזקה בב"פ או בג"פ

הנה בכמה מקומות בש"ס מצינו שנחלקו רבי ורשב"ג האם חזקה היא בפעמיים או בג"פ, עי' ביבמות ס"ד: ונידה י. וס"ד. ובעוד דוכתי. ולענין הלכה, איתא ביבמות ס"ד: דבנישואין (לענין קטלנית) ומלקיות (לענין להכניס לכיפה) הלכה כרבי ובוסתות ושור המועד הלכה כרשב"ג, עיי"ש בגמ'.

ובביאור הא מילתא דפעמים הלכה כרבי ופעמים הלכה כרשב"ג נחלקו הראשונים. דדעת התוס' (סה. ד"ה ושור המועד) דהוא מדין ודאי, ורבי גם מודה דבוסתות ושור המועד בעינן ג"פ, אבל הרבה ראשונים ס"ל דלרבי בוסתות ושור המועד סגי בב"פ, ומה דבעינן ג"פ היינו כרשב"ג ולא כרבי. ונתקשו הראשונים א"כ איך אפשר לחלק בזה ולפסוק פעמים כרבי ופעמים כרשב"ג.

דברי הראשונים להלכה מסתפקינן אם הלכה כרבי או כרשב"ג

והרמב"ן והרשב"א והנמו"י (ועו"ר) אמרו בזה דבר אחד, ונביא את לשונו של הנמו"י, וז"ל, וטעמא דמילתא דפסקינן בנשואין ומלקיות כרבי ובוסתות ושור המועד כרשב"ג משום דספיקא היא אי היא חזקה בתרי זמני או לא הלכך גבי נשואין דסכנתא אזלינן לחומרא וה"ה למילה מה"ט ובמלקיות דאע"ג דספק נפשות להקל מחמירנן הכא מפני יסור הרשעים לבער עושי רשעה מחייבי כריתות אבל וסתות דרבנו

דרבנן לקולא, א"כ בעקירת הוסת יש לנו לומר דכבר בב"פ תהיה עקירה מה"ט גופא דספק דרבנן לקולא. וכן הקשה בלחם ושמלה סי' קפ"ט סקכ"ט.

תי' הלחם ושמלה

והנה אף לפי מה שנכתב לעיל דזה פסק בתורת ודאי ולא נשאר בתורת ספק, עדיין קשה קו' הקר"א והלחם ושמלה, דסו"ס יש לנו לומר דלגבי חזרה אינו מועד עד שיהיה מועד לכו"ע וגם לרבי, וא"כ אחר ב"פ כבר אינו מועד, ואין דין חזרה תלוי בדין העדאה, יעוין בשמחת יהושע.

אמנם יעוין בלחם ושמלה (שם), שכתב לתרץ את הקושיא מוסתות וז"ל, וצ"ל דחכמים השוו מידותיהם לגבי וסתות דכשם שאינו נקבע כי אם בג"פ (כדי להקל) כמו"כ אינו נעקר בפחות מג"פ. וגם י"ל דאיכא טעמא במילתא משום דלפעמים בהך עקירה היא קובעת וסת אחר כמו בגונא דמשנתינו היתה למודה להיות רואה יום ט"ו ושינתה ליום כ', ואם נאמר דכשראתה ב"פ ביום כ' נעקר הוסת של ט"ו ושל כ' עדיין לא נקבע (כיון דקבעו הדין דאין וסת נקבע אלא בג"פ) א"כ הוי תרתי דסתרי אהדדי ומילי דרבנן כי חוכא ולכן השוו מידותיהם דגם לעקירה בעינן ג"פ. עכ"ל.

ומש"כ הלחם ושמלה לתרץ על וסתות יש לתרץ גם על קו' הקר"א שהקשה מחזרה דשור המועד דחכמים השוו מידותיהם (אכן הטעם שכתב הלח"ש גבי וסתות אינו שייך גבי שור המועד, דדווקא בוסת העקירה היא ע"י קביעת וסת חדשה ולא בשור המועד).

אכן עיקר תירוצו של הלח"ש אינו כ"כ ברור, דלכאור' החזרה אינה ענין

דהיות ורב ושמואל נחלקו בוסת הדילוג גם בממונות גבי שור המועד וגם באיסורין גבי וסת דאשה, יש לנו לפסוק בממון כשמואל ובאיסורין כרב, דאין בזה קושיא שזה סתירה בפסק כיון שרבנן קובעים שזה ודאי אף בכה"ג.

וע"ע בבית הלוי (ח"ג סי' א' ענף ט' אות ג'), שס"ל שספק דרבנן לקולא שייך רק בבעיא דלא איפשיטא או בספק במעשה ולא בפלוגתא דרבוותא, ובכ"ז אזלינן בפלוגתא דרבוותא לקולא מדין הגמ' בע"ז ז. "בדברי סופרים הלך אחר המיקל". עיי"ש. ונ"פ דהיות ול"ש ע"ז ספק דרבנן לקולא ובכ"ז יש בזה פסק דין דלקולא, א"כ אפילו באופן שיהיה מזה חומרא, לא יהיה בזה דין לילך לקולא כיון שנפסק כבר כפי הקולא אף שיוצא מזה חומרא. וה"נ י"ל בנידו"ד. ודו"ק.

ג. קושיית הקר"א על הראשונים מהא דבעינן ג"פ גם בחזרה דשור המועד

אמנם בעיקר דברי הראשונים הקשה הקר"א קושיא עצומה, דאם הלכה כרשב"ג בשור המועד רק משום המע"ה, א"כ היה צריך להיות שבחזרה כבר בפעם הב' תהיה חזרה מה"ט גופא דהמע"ה, ואמאי כתוב במשנה דלחזרה בעינן ג"פ. ויעוי"ש שמה"ט כתב דנראה כשיטת התוס' דבשור המועד גם רבי מודה דבעינן ג"פ.

יש להוסיף את קו' הקר"א גם גבי וסתות

ויש להוסיף, דיש להקשות כקו' הקר"א גם מוסתות, דמבואר במתני' דף סג: דעקירת הוסת היא רק בג"פ, ואי נימא דבוסתות הלכה כרשב"ג רק משום ספיקא

היא בחזקת מסולקת עד שתראה ב"פ ולכן דיה שעתה, ורק אחר שהתחזקה ב"פ אמרינן דמוחזקת ברואה ולכן מהפעם הג' מטמאה מעת"ל. והיינו כרבי דחזקה בתרתי, כן מבואר שם בגמ' ורש"י עיי"ש.

הרי דאע"פ דהברייתא כרבי דלהתחזק סגי בב"פ, בכ"ז כדי שתחזור ותהיה בחזקת מסולקת צריך ג' עונות ולא סגי בתרתי. וכן מצינו לענין זקינה שם לעיל. וג' עונות הרי היינו דין חזקה דג"פ דיש כאן ג"פ שהיא מסולקת.

וא"כ יקשה טובא, דהיות ומבואר בגמ' דהאי ברייתא רבי היא אמאי לחזרה בעינן ג"פ ולא סגי בתרתי. וזה קשה גם לשיטת התוס' דלעיל דכיון דכדי להתחזק רואה סגי בב"פ (ואי"ז בכלל וסתות הלכה כרשב"ג דותות הלכה כרשב"ג היינו דווקא בהגיע זמנה ע"י בתוס' נידה י. ד"ה ברוב וכו') אמאי לחזרה בעינן ג"פ. וכן הקשה הערול"צ בדף י..

ואין לומר שג' עונות אי"ז שייך לחזקת ג' פעמים, אלא דקי"ל לחז"ל דתקופת תשעים יום מחזיקה תורת מסולקת, דוודאי ג' עונות היינו דינא דחזקת ג' פעמים וכמו ששמעתי להוכיח מהגרד"א שליט"א הוכחה אלימתא.

דהא בנידה י: איתא, הפסיקה שנים בימי עיבורה ואחת בימי מניקותה שנים בימי מניקותה ואחת בימי עיבורה אחת ומחצה בימי עיבורה ואחת ומחצה בימי מניקותה מצטרפת לג' עונות. ע"כ. וטען הגרד"א, דהא תינח אם אי"ז רק סכום ימים של תשעים יום אלא ג' עקירות, א"כ יש חידוש באחת ומחצה דעונה יכולה להיות מורכבת מב' חצאים, אבל אם הוי רק סכום ימים של תשעים יום, מה החידוש של אחת

לקביעת החזקה וכמו שנכתב לעיל. ומו"ר הגרד"א טען שהכל חשיב נידון אחד האם שור המועד נקבע בב"פ או בג"פ וקבעו שמועד הוא ע"פ ג"פ מפני שעיקר הנידון הוא המוחזקות להיותו מועד. אכן אי"ז כ"כ ברור למה הם שייכים אחד לשני ולא נאמר דהחזקה תקבע בפנ"ע והחזרה תקבע בפנ"ע.

ואולי זה תלוי באופן שחז"ל קבעו דשור המועד וסתות כרשב"ג, דאם נאמר בנוסח שמועד הוא בג"פ, א"כ אולי יש מקום לדון דהשוו מידותיהם. אך אם נאמר את גדר התקנה בנוסח כזה, שחז"ל אמרו מספק שמועד הוא מועד רק באופן שהוא מועד לכו"ע בין לרבי ובין לרשב"ג וכמ"ש בשמחת יהושע עיי"ש, א"כ ל"ש כלל התי' הנ"ל, דמעולם לא קבעו שמועד וסתות הוא דווקא בג"פ, אלא רק שצריך שיהיה מועד וקביעות וסת לכו"ע, וא"כ בחזקה זה ג"פ ובחזרה זה ב"פ.

ויש להוסיף, שגם אם נקבל את תי' הלחו"ש ויתישבו הקושיות הנ"ל, יעוין משנ"כ להקשות בסמוך שע"ז לא יועיל תי' הלחו"ש.

יש להקשות בקו' הקר"א ולחו"ש גם על שיטת התוס'

ונראה דיש להקשות כקושיית הקר"א והלחו"ש גם על שיטת התוס' שנפסק כרבי בוודאי ולא מספק, וס"ל דבוסתות ושור המועד גם רבי מודה שצריך ג"פ.

דהנה איתא בנידה ט: , ת"ר תנוקת שלא הגיע זמנה לראות וראתה פעם ראשונה דיה שעתה שניה דיה שעתה שלישית הרי היא ככל הנשים ומטמאה מעת לעת ומפקידה לפקידה עברו עליה שלש עונות וראתה דיה שעתה וכו'. והיינו תינוקת

מוכח מכמה דוכתי דגם לרבי יש מעליותא בג' פעמים, ולא הוי כמו ביותר מג"פ דאין בזה מעליותא יותר מג' פעמים.

ויש להוכיח כן מכמה דוכתי. א- משיטת התוס' יבמות סה. בד"ה ושור וד"ה נישאת, דכתבו דרבי מודה דבכל ענין ממון בעינן ג"פ ולומד כן משור המועד עיי"ש. הרי מבואר דיש מקומות שגם לרבי צריך ג"פ. ומוכח דגם לרבי יש מעליותא בג"פ.

ב- עי' ברשב"א ובריטב"א נידה ט: שהביאו די"א דלא איפסקא הלכתא כרשב"ג אלא בוסתות כלומר בקביעות וסת אבל בחזקת דמים (לענין לחזור לתורת מסולקת) הלכה כרבי, וברשב"א הביא שכ"פ הרמב"ם.

ואי נימא שלרבי אין חילוק בין ב"פ לג"פ, מה טעם יש לחלק ביניהם הרי שניהם דרבנן, אע"כ דגם לרבי יש מעליותא בג"פ, ולכן שייך שפיר לומר דאע"פ שבחזקת דמים הלכה כרבי דבעינן ב"פ בלבד, מ"מ בנידון דקביעות וסת אנו מצריכים חזקה אלימא יותר והיינו חזקה דרשב"ג ג"פ.

ג- יעוין במשמרת הבית (בית ז' ריש ש"ג) שכ' הרשב"א שוסת הגוף נקבע בפעם אחת. והקשה הרא"ה בברק הבית דהא רבי תרתי בעי. וכתב הרשב"א ליישב וז"ל, ומ"ש דרבי לית ליה הכין, טעה בזה. שאין כל הדברים לקוחים על צד אחד, ואע"ג דבעלמא אית ליה לרבי בתרי זמני, בוסת דגופא אית ליה אפילו בחד דאנן נמי לא נסבינן כולהו מילי בחד גוונא דהא פסקינן כרשב"ג בוסתות ובשור המועד, ובנשואין ובמלקיות כבי כל חד וחד לפי מה שהוא ענין (וזה דלא כמ"ש בחי' ביבמות סד: דפסקינן פעמים כרבי ופעמים כרשב"ג מספק וכמו שהובא לעיל).

ומחצה, הרי כבר אמרנו דאפילו אם תשעים יום בימי מניקותה ושלשים יום בימי עיבורה או להיפך מצטרפים, ובמה יש עוד מקום לחדש דגם ארבעים וחמש יום בימי עיבורה וארבעים וחמש יום בימי מניקותה מצטרפים. וע"כ דג' עונות היינו דינא דחזקת ג' פעמים וכנ"ל.

וכן מבואר במהרש"א בי: דאשה שיש לה וסת צריכה עקירת ג' עונות דשעת וסתה, ואם היה זמן וסתה יותר מל' יום צריכה יותר מתשעים יום, וכן מבואר בחי' הרשב"ץ ובמאירי (בשם י"א) נידה דף ט:, וכן הביא מו"ר הגר"א גרבוז שליט"א בשלמי יוסף (ח"א עמ' ר"ו) מהראב"ד פ"א ממע"ש ה"י עיי"ש. הרי מבואר דג' עונות היינו דינא דחזקת ג"פ.

ואף הש"ך (סי' קפ"ט סקס"ה) דפליג וס"ל דלעולם משערינן בג' עונות בינוניות דל' יום, צ"ל דגם הוא ס"ל דענין ג' עונות הוא ענין דג' פעמים, רק דס"ל דשייך ענין דג' עונות בינוניות גם באשה שיש לה וסת. וכן מבואר בלשון הש"ך שם שאי"ז ענין דתשעים יום אלא ג' עונות בינוניות עיי"ש.

כך שהדרא קושיא לדוכתא, דהיות ובדעת רבי קיימינן דלהתחזק בחזקת רואה סגי בב"פ, אמאי לחזרה לחזקת מסולקת בעינן ג"פ. וכבר הובא שכן הקשה הערול"נ. וכן קשה קו' הקר"א והלח"ו"ש הנ"ל מחזרה דמועד וחזרה דוסתות (אמנם על קושיא זאת יש תי' מהלח"ו"ש אם כי יש לפקפק בזה כנ"ל, אך הקושיא הראשונה ודאי קשה ול"ש ע"ז תי' הלח"ו"ש).

ד. גם לרבי יש מעליותא בג' פעמים

וכדי לבאר ענין זה יש להקדים, דאע"פ דלרבי חזקה היא בתרתי, מ"מ זה

לחזור ולתבוע ממנה דריעא טענתא ואיגלאי מילתא טפי דמחמתא הוא וכו'. עיי"ש. ומבואר דחזקה דרבי מוגדרת "דאי"ז חזקה מן הוודאי" וחזקה דג"פ היא אלימא טפי גם לרבי.

ו- שיטת הרשב"א בנידה ט: דתינוקת שהוחזקה לראות מטמאה מעת"ל כבר מאותה ראייה שהוחזקה בה (ודלא כשי' רש"י שם), ובכ"ז כתב הרשב"א שגם רבי מודה שרק בפעם הג' מטמאה מעת"ל, ואע"פ שחזקה היא בב"פ. ובטעמא דמילתא כ' הרשב"א, דחוששין שמא זה מקרה עיי"ש. ולכא' תמוה דהא בכל חזקה י"ל כן וע"ז גופא אמרין דהמקרה לא יתמיד.

ונראה הביאור בזה ע"פ הנ"ל, שגם לרבי יש מעליותא בג"פ, וחזקה דב"פ אינה אלימא כ"כ, ויש מקומות שצריך חזקה אלימא יותר, וה"נ בתינוקת כדי להחזיקה בחזקת רואה צריך חזקה אלימא יותר.

ה. לפי"ז י"ל שבעקירת החזקה גם

רבי יודה שצריך ג"פ

ולפי הנתבאר שגם לרבי יש מעליותא בג"פ, יש שרצו לתרץ, דדווקא בחזקה ס"ל לרבי דסגי בב"פ אבל בחזרה מודה שצריך ג"פ, דחזרה היא באה לעקור את החזקה וצריכה אלימות יותר.

אכן זה חידוש גדול לומר כן, וגם שעיקר הסברא בזה היא קצת דחוקה, דכיון דלקבוע סגי בב"פ, הסברא הפשוטה היא דגם לעקור את החזקה סגי באותו כח שבה היא נקבעה.

ו. תי' באו"א

ולכן נראה לומר באו"א, וכמו שכתב בשמחת יהושע, דכיון שנתבאר דגם

הרי מבואר בדעת הרשב"א במשמרת הבית, דפסק הגמ' ביבמות פעמים כרבי ופעמים כרשב"ג הוא פסק בתורת ודאי ולא מספק, ומבואר דאף לפי מה דפסקינן בנישואין ומלקיות כרבי דסגי בב"פ בכ"ז מצרכינן בוסתות ושוור המועד ג"פ (בתורת ודאי), ומוכח דגם לרבי יש מעליותא בג"פ.

ד- דאיתא בנידה סג: אמר ר"ה בר חייא אמר שמואל הרי אמרו לימים שנים (פירש"י, וסתות דיומי משקבעתן שתי פעמים הוי וסת) לוסתות אחת (פירש"י, לוסתות דגופא וכו' משקבעתם פעם א' הוי וסת) למה שלא מנו חכמים שלשה (היינו וסת דאכילת שום ובצל עיי"ש בגמ'). ע"כ.

והנה מימרא זו היינו לפי רבי וכמש"כ התוס' (ד"ה לימים וכו') שם, דהא רבי הוא הסובר דבוסת דיומי בתרי זמני הויא חזקה, ובכ"ז מבואר דלמה שלא מנו חכמים צריך ג"פ, ומוכח דגם לרבי יש מעליותא בג"פ.

ה- דאיתא ביבמות סה. דבנמצאת שאינה בת בנים לב' אנשים לא תנשא ואם נשאת אין לה כתובה משלישי, אבל משני יש לה כתובה. ודנה הגמ' אם אחר שלא ילדה לשלישי יכול השני לתבוע בחזרה את הכתובה עיי"ש. ונתקשה הרשב"א מאי קמבעיא להו הא כבר כשלא ילדה לשני ידעינן שהוחזקה שאינה יולדת ובכ"ז נתנו לה כתובתה ומה נתחדש עכשיו כשנשאת לשלישי.

ותי' וז"ל, ונראה ליישב עוד דכיון שאי"ז מוחזקות מן הודאי ואיפשר דהם לא זכו להבנות ממנה, מן השני נוטלת כתובתה ויוצאה וכו' אבל כשנשאת לשלישי ולא היו לו בנים היה סבור דאפילו שני יכול

התוס' שאנץ עדיין מוקשה מהגמ' בנדה ט':
וכמו שנכתב להקשות לעיל].

ז. נ"מ לדינא ביסוד הנ"ל

ויש להוסיף דיש נ"מ לדינא ביסוד הנ"ל,
דהנה כבר הובא דבקטלנית פסקינן
כרבי משום סכנתא ובתרתיה היא חזקה, אך
בכ"ז מבואר דיש לה כתובה מהשני (יעוין
משנכ"ב לעיל מהרשב"א), ובטעם הדבר כתב
הב"ח (אהע"ז סי' ט'), משום שהיא מוחזקת
ע"י הכתובה עיי"ש.

והנה באופן שנשאת לג' אנשים ומתו ועברה
ונשאת לעוד ב' אנשים ולא מתו (אלא
נתגרשו או מתו בדבר למ"ד דאי"ז בכלל
קטלנית עי' ברמ"א אהע"ז סי' ט'), היה נראה
לכאור' דזה ספק חזרה דהא חזרה רק ב"פ,
ואעפ"כ יהיה לה כתובה דהא היא מוחזקת
וכמו שכתב הב"ח לגבי הוחזקה ב"פ. אכן
לנתבאר שבהוחזקה בג"פ גם רבי מודה
שצריך עקירה דג"פ, א"כ שוב אין לה כתובה
דאי"ז ספק אלא ודאי לא חזרה.

ונראה לומר עוד נ"מ בזה, ובהקדם מה
שמבואר באהע"ז סי' קי"ז ס"א,
דרואה מחמת תשמיש ג' פעמים (בתחילת
נישואה) אסורה לבעלה ואין לה כתובה.
והנה בעברה ושימשה ולא ראתה מבואר
ברמ"א (יו"ד סי' קפ"ז ס"י) דמותרת, ונחלקו
הפוסקים האם סגי שעברה ושימשה פעם א'
או שצריך ג"פ עיי"ש בש"ך.

והנה לפוסקים דצריך ג"פ, יל"ע איך יהיה
הדין לגבי הכתובה אחר ב' פעמים.
והיה נראה לכאור', דאע"פ דלענין איסור
עדיין אסורה עד שתעקור בג"פ (דבוסות
הלכה כרשב"ג), מ"מ לענין הכתובה יהיה לה
כתובה מספק, שהרי היא מוחזקת וכמש"כ

לרבי יש מעליותא בג"פ יותר מב"פ, יתכן
לומר, דהגם דודאי רבי סובר דגם לחזרה
בעינן ב"פ, אך יש סברא לומר דאם החזקה
הוחזקה ע"י חזקה דג"פ, גם בחזרה צריך
עקירה דג"פ, ורק בחזקה שהוחזקה בב"פ
תועיל חזרה דב"פ.

ולפי"ז נוחא הכל, דהא בין בשור המועד
ובין בוסות שהובא לעיל
שמבואר שצריך עקירה ג"פ, מיירי
שהחזקה נקבעה בג"פ, וא"כ א"ש שגם
לרבי בעינן עקירה דג"פ.

ומצאתי ברשימות שיעורים (בנדה ס"ג)
שג"כ כתב כסברא הנ"ל, ותי' בזה
את קו' הקר"א הנ"ל, ודקדק זאת באופן
נפלא מהגמ', דהנה בנדה ס"ג: הגמ' מביאה
את המשנה "שאינן האשה קובעת לה וסת עד
שתקבענה ג' פעמים" ואומרת ע"ז הגמ' אמר
ר"י אמר שמואל זו דברי ר"ג בר רבי שאמר
משום רשב"ג אבל חכמים אומרים ראתה
אינה צריכה וכו' לשלש. ע"כ. והנה לכאור'
יש לדקדק אמאי הגמ' לא הביאה גם את
סיפא דמתני' ד"אינה מטהרת מן הוסת עד
שתעקר ממנה ג' פעמים" שהרי גם ע"ז שייך
לומר זו דברי רשב"ג וכו'. אלא ביאר
הרשימות שיעורים ע"פ הנתבאר, דבאמת
בחזרה גם רבי מודה שהיות והוחזקה בג"פ,
גם העקירה צריכה להיות בג"פ. וא"ש.

[אמנם עדיין קשה לשיטת התוס' שאנץ
שהביא הש"מ בב"ק כג', דלרבי אף
דבהעדאה דשור המועד בעינן ג"פ, מ"מ
בחזר סגי בתרי. ומוכח דלא ס"ל כנ"ל
דחזקה שנקבעה בג"פ גם רבי מודה שצריך
עקירה ג"פ. והן אמת דעכ"פ בדעת
הראשונים ביבמות הנ"ל צ"ל סברא זו כדי
ליישב את קו' הקר"א והלחוש, והתוס'
שאנץ כנראה לא ס"ל כראשונים אלו, אך

לה

בדרום

בדין חזקת ג' פעמים

מנורה

הב"ח הנ"ל לענין קטלנית. אכן לנתבאר אלא ודאי רמ"ת, דהא גם רבי מודה יוצא, שבכה"ג אין לה כתובה, דאי"ז ספק דבהחזקה ע"י ג"פ צריכה עקירה דג"פ.



הרב צבי משה הלוי דוידוביץ

בענין לאַחר את הנישואין משום לימוד תורה - אבן העזר סי' א'

עיונים באבן העזר - חלק א'

ילמוד תורה, א"ר יהודה אמר שמואל הלכה נושא אשה ואח"כ ילמוד תורה, ר' יוחנן אמר ריחיים על צוארו ויעסוק בתורה ולא פליגי הא לן והא להו" והרי שלכו"ע כשיוכל ללמוד לאחר נישואיו ישא אשה קודם ומשמע שאף כשיפחת עי"ז מלימודו ורק כשאחרי הנישואין לא יוכל ללמוד כלל משום טורח מזונות יתאחר מלישא אשה וכלשון ר' יוחנן "ריחיים על צוארו ויעסוק בתורה?" ומשמע שלא יוכל ללמוד כלל (מלבד העיתים הקבועים לתורה)^א ולכן נראה שכל שיודע שיוכל להמשיך ללמוד תורה לאחר נישואיו [שאין עליו טורח מזונות כ"כ] אף שודאי לו שיפחות מכמות הלימוד אין להתאחר משום כך מלישא אשה.^ב

ב. נתברר שרק כשלא יוכל ללמוד אחרי הנישואין מותר להתאחר ויש לברר במי שהגיע לפרקו ולא קנה ידיעה מספיקה בש"ס או בשימוש חכמים (בדרכי הלימוד וההבנה) וירא שאחר נישואיו לא יוכל לרכוש מעלות אלו האם כיון שלא יוכל ללמוד דרגה זו בתורה לאחר נישואיו הוא כמי שלא יוכל ללמוד לאחר נישואיו או שכל שלא יתבטל לגמרי מלימוד התורה לא הותר.

ב' בשו"ע (אה"ע סי' א') "בשום ענין לא יעבור מכ' שנה בלא אשה וכו' ומיהו אם עוסק בתורה וטורח בה ומתירא לישא אשה כדי שלא יטרח במזונו ויתבטל מן התורה מותר להתאחר" (סעי' ג') "והוא שלא יהא יצרו מתגבר עליו" (סעי' ד' עי' ב"י שקאי אף אסעי' ג'), הרי שהעוסק בתורה וטורח בה וירא שאם ישא אשה יתבטל מן התורה מפני טורח המזונות אף שהוא בן כ' שנה מותר לו להתאחר מלישא אשה [עד כ"ב או כ"ד שנה. פוסקים] אם אין יצרו מתגבר עליו.

ובס"ד נברר דין זה א. יש לברר אם ההיתר הוא דוקא כשירא שאחר נישואיו יתבטל מן התורה לגמרי (מלבד העיתים שחייב לקבוע לתורה. שבת לא. וברד"ה קבעת עיתים) או שאף כשירא שיצטרך למעט בזמני הלימוד או איכותו מותר להתאחר.

והנה מקור ההתר להתאחר מלישא אשה משום לימוד תורה הוא בקידושין (כט:) "ת"ר לישא אשה וללמוד תורה ישא אשה ואח"כ ילמד תורה ואם א"א לו בלא אשה (שיצרו גובר עליו. תור"י הזקן. והיינו שבא לידי הרהור. רמ') ישא אשה ואח"כ

א. וכן משמע בלבוש שכ' שההתר לאחר הנשואין הוא כ"שאם ישא אשה לא יהיה לו אפשרות ללמוד תורה וכו'" וכן משמע ברמ' (ת"ת א.ד.).

ב. והטעם שישוד ההתר הוא משום "שעוסק במצוה פטור מן המצוה וכ"ש בד"ת" (רמ' אישות טו,ב) והיינו שאף שבכ"מ ת"ת נדחה מפני מצוה עוברת זהו דוקא כשיוכל אח"כ לשוב לתלמודו (עי' רמ' (ת"ת ג-ד) "וישוב לתורתו") אבל כשמפסידו לגמרי ממצות ת"ת הוה כשאר מצוות (עמ"ש).

שהוא להתאחר מ"ג עד י"ח מנידון דידן שהוא להתאחר לאחר כ' שנה, שקודם י"ח מ"מ אין גופו מוכן כ"כ (כמש"כ המהר"ל (דה"ח) ועוד מפרשי המשנה) ולא שייך כ"כ הרהור משא"כ לאחר י"ח ובפרט לאחר כ' שאמרי' (קידושין ל:): שבן כ' ולא נשא אשה כל ימיו בהרהור עברה^ה ח, ולכן מה שהתירו לכל אחד להתאחר הוא דוקא מ"ח עד כ', ולאחר כ' לא התירו אלא ליחידים (היוצאים מן הכלל שכתבה הגמ' שכל ימיו וכו') שיוצאים בעצמם שאינם באים לידי הרהור^ט וכמש"כ השו"ע בסעי' ד' 'והוא שלא יהא יצרו מתגבר עליו', וז"ל מרן החזו"א (קו"א ח"ב קל"ה) 'מן המשנה ומן הגמרא להקדים הפרק ובי"ח שנה יש חיוב וכן נהגו דורות הרבה ויש מאחרין מפני עסק התורה אבל אין דרך זו אלא ליחידים' ומש"כ החזו"א שיש מאחרין וכו' לכאן כונתו אף לאחר כ' וכמבואר ברמ' ובשו"ע.

והנה תנן (אבות ה,ה) "הוא היא אומר בן חמש שנים למקרא בן עשר למשנה בן שלש עשרה למצוות בן חמש עשרה לגמרא בן שמונה עשרה לחופה בן כ' לרדוף וכו'" ובי' ברש"ש (כתובות נ.) שס"ל להאי תנא כר"י (חולין כד.) שבג' שנים עומד אדם על תלמודו ונמצא שכשלמד כסדר המשנה, כשהוא בן י"ח מסיים את כל חלקי התורה ואז זמנו לישא אשה, וכע"ז כ' נושאי כלי השו"ע (הח"מ והביאורו בב"ש ובפ"ת) שה"ט שבן י"ח לחופה (לקיים מצות פו"ר) ולא בן י"ג כשאר מצוות התורה הוא כדי שילמוד תורה ואח"כ ישא אשה והיינו כאמור שבן י"ח מסיים ללמוד את התורה, וחזינן שההתר להתאחר מלישא אשה הוא אף כדי שיוכל לסיים את לימוד הגמרא^י ולכאורה ה"ה בכל כיו"ב בשאר מקצועות התורה^י.

ובאמת שיש חילוק גדול מדין המשנה

-
- ג. וכע"ז כ' בשו"ע הגר"ז (הל' ת"ת ע"ש), וכן מבואר בלבוש שכ' שהקיצבה לדחיית הנישואים משום ת"ת היא. ד. ואולי יש לפרש כן לשון הרמב"ם (ת"ת א,ד) שכ' "שאם ישא תחילה אין דעתו פנויה ללמוד תורה" והיינו שההתר הוא משום שירא שלאחר נישואיו לא יהיה לו צלילות הדעת כראוי ולפי"ז עיקר ההתר משום איכות הלימוד, אמנם בפשוטו כונת הרמ' שאין דעתו פנויה לעצם הלימוד. ה. היינו כדי לסיים שימוש חכמים לקבל יסודות הלימוד וההבנה ולכאורה אף כדי לקנות דרכי ההנהגה והמדות בפרט שע"ז יבנה ביתו בדרך התורה. ו. וזיל בתר טעמא "שהעוסק במצוה פטור מן המצוה כ"ש בת"ת" (רמב"ם אישות טו,ב) וי"ל כן אף באיכות הלימוד כל שלא יוכל להשיגו לאחר נישואיו. ז. ועי' בחזו"א שם (אה"ע קמ"ח) שלפ"ז כשהוא בן כ' הו"ל כא"א לו בלא אשה שבכ"ג אסור להתאחר וסיים שצ"ע בפוסקים, ולהלן יתבאר. ח. ועי' במאירי (אבות שם) שבי' (כנראה עפ"ז) שבן כ' לרדוף היינו שבן כ' שלא נשא אשה ירדוף לישא את בת זוגו ולא ידחה בשום פנים. ט. בערוה"ש כ' שהוא מחמת צדקותם או שמוזגם קר, ובפרט בזמננו שנמצאים באהלה של תורה, וכיום הרבה סומכים ע"ז שבני ישיבה הספונים באהלה של תורה מן היחידים הם לזה (כשמכירים כן בעצמם) וכן נתקנו סדרי הלימוד בישיבות שמסימים את לימודי הישיבה כשהבחורים בני כ"ב, ומה שסתם השו"ע דבריו ליחידים י"ל שלהדיא דבר השו"ע במי שדעתו פנויה בלימוד התורה וטורח בה ומתירא לישא אשה שמא לא תהיה דעתו פנויה עוד ללימוד התורה ואיש כזה מהיחידים הוא (עי' ברמ' (ת"ת א,ד) שמי שיצרו מתגבר עליו אין לבו פנוי ללמוד תורה).

י. רצ"ע במש"כ שאין דרך זו אלא 'ליחידים' אם כונתו 'ליחידים' שהיינו אותם שאינם בכלל הגמרא ש"בן כ' ולא נשא כל ימיו בהרהור עברה" ובה מתרץ קושייתו בסי' קמ"ח (עי' הע' 7) או שכונתו 'ליחידים' שמי

ג. אף המאחר מלהינשא משום לימוד תורה ג' קצבאות יש
לא הותר לאחר אלא עד שהוא בן כ"ב או
כ"ד שנים (יש"ש"א הובא בערוה"ש ונפסק
בסה"מ לח"ח ומקורו מקידושין ל. עי"ש וכן
הורה למעשה מרן החזו"א (למו"ז) שאף
המקילין לא הקילו לאחר סוף כ"ד שנה).
העולה למעשה שאף שהותר לאחר
כ"ב וי"א סוף כ"ד.

ג. אף המאחר מלהינשא משום לימוד תורה
לא הותר לאחר אלא עד שהוא בן כ"ב או
כ"ד שנים (יש"ש"א הובא בערוה"ש ונפסק
בסה"מ לח"ח ומקורו מקידושין ל. עי"ש וכן
הורה למעשה מרן החזו"א (למו"ז) שאף
המקילין לא הקילו לאחר סוף כ"ד שנה).
העולה למעשה שאף שהותר לאחר



שמרגיש בעצמו כן ינהג כך לעצמו אבל אין ראוי להורות ולהנהיג כן לרבים.
יא. עי' ברא"ש שכ' שוראי שלא הותר להתבטל מפו"ר לעולם משום ת"ת וכן משמע ברמ' שהתיר רק להתאחר
ובהל' ת"ת כ' ואח"כ ישא אשה.

הרב אברהם יחיאל הלר הכהן

בשורש גדרי הלואה לגבי איסור ריבית האסורה מן התורה רק בהלואה ומותרת דרך מקח

נתמעת, הואיל והפרעון כולו הוא שו"פ, אך הוכיח רעק"א מהתוס' בכתובות דאפילו אם הריבית לחודא היא פחות משו"פ אין בזה איסור ריבית, והתקשה רעק"א מאי שנא שהמיעוט שאין ריבית בקרקע נאמר באופן שגם ההלואה וגם הריבית הם בקרקע, ואילו לגבי פחות משו"פ ממעטים אפילו כשהריבית לחודא היא פחות משו"פ.

ג] קושיית ה'בית מאיר שפשטות הפסוק קאי רק על הריבית

ה'בית מאיר' [בריש סי' קס"א] הקשה על שיטת תוס' שהפסוק 'לא תשיך לאחיק'... נשך כסף נשך אוכל' שדיבר על הלווה שלא יתן למלוה ריבית, והרי את הקרן של ההלואה בודאי חייב לפרוע, א"כ האיסור הוא רק על הריבית, וא"כ גם מאי דדרשינן למעוטי קרקעות היה צריך להיות מיעוט על הריבית לבד, שלא יהיה איסור ריבית כשהתשלום הוא קרקע, ומנלן לתוס' לפרש שהמיעוט הוא רק באופן שגם ההלואה היתה בקרקע?

ד] לדעת הר"ן מנלן למעט בין כשהקרן היא קרקע ובין כשהריבית היא קרקע

הר"ן על הרי"ף בכתובות [דף טז מדפי הרי"ף] תירץ תירוץ אחר מהתוס' על הקושיא מבתי ערי חומה, וכתב בזה"ל - והא דאמרינן בפרק בתרא דערכין גבי בית בבתי ערי חומה הרי זו ריבית גמורה אלא שהתורה

א] שיטת תוס' שהמיעוט הוא רק כשהקרן והריבית הם קרקעות

שיטת תוס' בב"מ [דף סא.] דבפסוקים שנאמרו בתורה על איסור ריבית 'נשך כסף נשך אוכל' דרשינן כלל ופרט וכלל דדוקא על דבר המיטלטל וגופו ממון יש איסור ריבית, ונתמעתו קרקעות שאין בהן איסור ריבית, [וכן פחות משו"פ דלאו ממון הוא], והקשו תוס' על חידוש זה שריבית מותרת בקרקעות מהסוגיא במסכת ערכין דמבואר שם שבבתי ערי חומה יש איסור ריבית, ותירצו תוס' בזה"ל - התם הלואה מעוה על קרקע, אבל קרקע בקרקע אפשר דשרי מן התורה - עכ"ל. מבואר בשיטת תוס' שריבית קרקע מותרת רק כשהקרן והריבית הם קרקע, אבל אם ההלואה היא כסף ורק הריבית היא קרקע הרי זה אסור.

ב] קושיית רעק"א על תוס' מאי שנא המיעוט של קרקע מהמיעוט של פחות משו"פ

ובדעת התוס' כתב רעק"א שלכאורה גם לגבי המיעוט של פחות משו"פ צריך להיות שהמיעוט הוא רק כשהכל הוא פחות משו"פ, דכמו שלגבי המיעוט בקרקע הוא דוקא כשהריבית וההלואה הם קרקע א"כ גם פחות משו"פ מיירי שהלוה חצי פרוטה וקצץ שיחזיר שלושת רבעי פרוטה דנמצא הכל הוא פחות משו"פ, אבל אם הלוה פרוטה וקצץ שיחזיר פרוטה ומחצה לא

מהלכים להבין גדר החיוב, דבפשטות היה אפשר לומר שמי שהלווה לחבירו ק' וקצץ עמו שיחזיר ק"כ בעוד שנה, הגדר הוא שחל על הלווה בשעת קבלת מעות חיוב להחזיר ק"כ אלא שהרחיב לו (המלווה) את זמן הפרעון עד סוף השנה, אך בשו"ת הרשב"א [בתשובות המיוחסות לרמב"ן סי' רכ"ג] כתב בזה"ל *דכל שלוה ק' בק"כ לשנה, אע"פ שנתחייב עכשיו בק"כ אין אומרים דמשעת כתיבת השטר זכה בכל העשרים וזמן הוא שהרויח לו עד סוף שנה, אלא ישנה לשכירות מעותיו מתחילה ועד סוף יום מרויח לו לפי חשבון - עכ"ל*. מבואר ברשב"א שהלווה נחשב כמשתמש במעות המלווה שאצלו, דומיא דאדם השוכר חפץ שמתחייב כל יום ויום על השתמשותו בחפץ של חברו, ומוכח ברשב"א שנקט שאין זה חיוב שחל בשעת ההלוואה כשקוצץ שיחזיר לו ק"כ בעוד שנה בזמן הפרעון אלא זה חיוב המתחדש כל יום שעובר ומחזיק הלווה במעות ההלוואה.^א וכתב שם הרשב"א דלכן אינו יכול למכור את הריבית הכתובה בשטר כיון שעדיין לא חל החיוב, עיי"ש.

אמנם בשו"ת הרשב"א חלק ד' תשובה קי"ג כתב בפשיטות שהשעבוד נכסים של הריבית חל כבר בשעת ההלוואה, וכן מביא הברכ"ש [במסכת קידושין] בשם הגר"ח שהחיוב חל מיד בשעת ההלוואה, דתובע המלווה תמורת מעותיו תשלום גדול יותר ממה שנותן וכשמקבל הלווה את המעות מתחייב באותה שעה כפי מה שקוצץ המלווה, עיי"ש.

התירושה, התם היינו טעמא משום דזווי דזביני חשיבא כהלואה ופירי דאכיל הוא שכר מעותיו, אבל נותן קרקע בריבית מלווה אינו ריבית של תורה - עכ"ל. ודייקון האחרונים שבדברי הר"ן משמע שהמיעוט של קרקע בא להתיר אפילו אם רק הריבית היא קרקע, ולכן הוצרך לתרץ שבתי ערי חומה זה פירי ולא קרקע, משמע שאם היה דין הישיבה בבתי ערי חומה כדין קרקע היה מותר להלוות מעות ולקצוץ על הלווה שיפרע תוספת בקרקע! ויש הנוקטים בדעת הר"ן שלא רק אם הריבית קרקע מותר מן התורה אלא גם אם רק ההלוואה היתה קרקע כגון שהלווה קרקע שיפרע הלווה את הקרן בקרקע מותר לתבוע ריבית מטלטלין, כלומר ההיתר נאמר בין אם הריבית היא קרקע בין אם ההלוואה היא קרקע, ורק כשגם ההלוואה היא מעות וגם קוצץ ריבית מעות נאסר מן התורה. אלא שצ"ע איך אפשר למעט ב' ענינים חלוקים מאותו הפסוק, דאם המיעוט הוא כשהלוואה היא קרקע אין איסור ריבית כלומר זה מיעוט בחפצא של המלווה שמותר לו להלוות קרקעותיו בריבית, א"כ מנלן להמציא עוד היתר שיהיה מותר לו ליטול (ריבית) קרקעות תמורת הלוואת מעותיו, הרי כאן הוא משתכר בכספו ומנלן להתיר נתינת כספו בנשך? ואם זה מיעוט באיסור ריבית שמותר לתת קרקעות בתשלום ריבית, א"כ מנלן להתיר נתינת כסף בהלוואת קרקעות?

ה) גדר ההתחייבות של ריבית

והנה בעיקר גדר ההתחייבות ריבית יש ב'

א. בחי' ר' שמואל על מסכת קידושין סי' ד' אות ג' כתב בזה"ל - והנה המעות עצמן הרי זוכה בהן הלוח מיד ובשלו הוא משתמש ומאי שכירות המעות שייך בהו, אלא ע"כ דכוונת הרשב"א לשכירות החפצא דחוב במה שהוא מחזיק תחת ידו ומשתמש בו - עכ"ד. ועיי"ש במה שכתב בשיטת הראב"ד דפליג על זה וסובר דחיוב הריבית חל מיד בתחילה כשזוכה המלווה בהלוואת המעות לתקופה שקצץ נתחייב מיד לשלם הריבית שהתחייב, עיי"ש.

ו] מחלוקת התוס' והר"ן תלויה בגדרי ההתחייבות של ריבית

ונראה דהתוס' סברי כמו הצד השני דהתחייבות ריבית חלה כולה בשעת ההלוואה, ולפי"ז נראה לבאר דברי התוס' דיש לפרש שגדר המיעוט של קרקעות מריבית הוא, דכיון דאין אונאה לקרקעות לכן תמיד אפשר להעריך את הקרקע שהוא נותן שהיא שווה כמו הקרקע שהוא קיבל ולכן המיעוט חייב להיות באופן שההלואה היא קרקע והפרעון הוא קרקע גדולה יותר דאז החשיבה תורה כאילו אין כאן תרבות ולא נשך ומחשיבים כאילו הקרקעות שוות בערכן, אבל אם רק הריבית או רק ההלוואה תהיה בקרקע אין שום טעם להתיר, שהרי התרבות תהיה ניכרת מחמת ריבוי שווי המטלטלין שיש להן ערך. ולפי"ז כשאמרה תורה ללווה - לא תשיך נשך כסף נשך אוכל-ומיעטה תורה נשך קרקע, מובן ממילא שכוונת התורה שמותר ללווה ליתן נשך קרקע כשבל הפרעון הוא קרקע, שאז כאילו אין כאן נשך וכמו שנתבאר, ומיושבת קושיית הבית מאיר מנלן לפרש את הפסוק דוקא כשכל הפרעון הוא קרקע.

ומיושבת ג"כ קושיית רעק"א מה הטעם שלגבי פחות משו"פ מפרשים שאפילו אם רק הריבית היא פחות משו"פ נתמעטה מאיסור ריבית, דהבאור הוא שרווח פחות כזה לא החשיבה תורה כנשך ולא כתרבות ולכן היא מותרת, ונמצא דב' המיעוטים [קרקעות, ופחות משו"פ] הם באותו גדר, שריבוי כזה לא החשיבה תורה כריבוי, אלא שבקרקע זה משום שאפשר להחשיב אותם שוות זו לזו, ובפחות משו"פ הוא משום שהבדל קטן כזה של פחות משו"פ נחשב עדיין כשווים זה לזה, ודו"ק.

ובדעת הר"ן יש לומר דסבר כהצד הראשון וכמבואר בשו"ת הרשב"א שזה שכירות מעותיו, ולכן לא יכול לפרש דבעינן שהפרעון יהיה כולו קרקע שאז נחשיב את הקרקע הגדולה שהוא פורע שהיא כאילו שווה כהקרקע הקטנה שקיבל, שהרי מעולם לא נתחייב הלווה את כל הקרקע בשעת ההלוואה, אלא זה חיוב שמתחדש ומתרבה כל יום ויום על שכירות מעותיו, וא"כ יש כאן תרבות מוכחת שמתרבה כל יום שעובר ולא שייך לומר שהוא פורע דבר השווה למה שקיבל, ולכן ביאר הר"ן שהמיעוט הוא גם אם הריבית לחודא היא קרקע, ונוסיף טעם וגדר בהיתר זה, דיש לומר שהגדר הוא שכל מה שאסרה תורה להשתכר בהלוואות זה רק במטלטלין, אבל בעסקי קרקע התורה מתירה להשתכר רווח ריבית, ולכן כשאדם רוצה לקנות מחבירו קרקע וחבירו אומר לו אם תלוה לי כסף לשנה אתן לך את הקרקע שלי בריבית, הרי זה המלוה עושה עסק בקרקע שבא לרכוש את הקרקע של חבירו (הלווה) ע"י נתינת הלואה, וזה התורה לא אסרה, וכן כשהוא מלוה קרקע תמורת קרקע ומבקש ריבית מעות הרי זה בא להרויח מקרקעותיו ורווחים וזה התעסקות להשתכר ולהתעשר ע"י קרקע וזה בכלל עסקי קרקע שהתורה מתירה, ומיושב היטב טעמא דהא מילתא אמאי בין אם הריבית היא קרקע ובין אם ההלוואה היא קרקע הרי זה בכלל המיעוט של קרקע מאיסור ריבית, ודו"ק.

ז] לבאר דעת הרא"ש שבעבדים ליכא הלואה אלא לעולם זה נחשב 'דרך מכירה'

והנה הרא"ש אזיל בשיטת תוס' דאיכא כלל ופרט וכלל למעט קרקע מאיסור ריבית, ומוסיף הרא"ש בזה"ל **אבל עבדים**

שומתן שווה) או עבד מוכה שחין שנמכר לקנס וכדו', וכמו כן יש להקשות בקרקעות וכי לא משכח"ל שדה גדולה שכל אמה ואמה שבה נמכרת במחיר קצוב, וצ"ע.

עוד יש לעיין לפי החו"ד באדם הלווה מחבירו חפצים שאין להם שווי בשוק כגון חפצים משומשים שלא שייך ליתן להם מחיר מוגדר, משום דיש אנשים שיזרקו אותם (אם לא ימצאו למי ליתן אותם) ויש שימכרו אותם בזול, ויש שימתינו זמן עד שימכרו אותם במחיר גבוה יותר, האם הלוואת חפצים כאלו תהיה נחשבת לעולם דרך מכר, וצ"ע.

ח] באור החילוק בין חיוב הלוואה לשאר חיובי תשלומין שבתורה

ונראה לבאר באופן אחר הטעם דאין הלוואה בעבדים, ונקדים לבאר את החילוק בין הלוואה למכירה, דכבר מפורסם בבי מדרשא היסוד של 'ממוני גבך' ונכתוב את הדברים בקצרה, שמבואר בכמה מקומות בדברי הראשונים שיש חילוק בין חיוב של הלוואה לחיוב של גזילה או חיוב של דמי המקח וכדו' שבמזיק או גזלן או קונה חפץ מחבירו יש לקיחה וחסרון מחבירו ותמורת מה שנחסר חבירו מחייבת אותו התורה להשלים את חסרונו של חבירו, אבל הלוואה נחשב ממון ההלוואה כאילו הממון עדיין שייך למלוה אלא שהוא נתן אותו ללווה להשתמש בו עד הזמן שקבעו לפרעון, וזה המושג 'ממוני גבך' כלומר שנחשב שהמלוה לא נחסר ונפסד אלא רק מסר זכות שימוש לחבירו בממונו, וכשמגיע זמן הפרעון לא צריכה התורה לחדש חיוב להשיב את שווי ההלוואה לבעליה אלא זה ממילא שהרי זה ממנו של המלוה וכשתם זכות הלווה להשתמש (כלומר הגיע זמן פרעון) הרי

ושטרות ליכא למעוטי, דלא שייך ריבית אלא בהלוואה דבר שניתן להוצאה ולפרוע אחר במקומו, אבל בשאלה לא שייך ריבית אלא שכירות מיקרי- עכ"ל. והקשה הב"י [בתחילת סי' קס"א] על הרא"ש וכי לא משכח"ל הלוואת עבדים, הרי יכול ללוות עבד אחד ולהתחייב להחזיר שני עבדים, ואמאי אין זה מיקרי הלוואה דנימא שבכה"ג נתמעטו עבדים מאיסור ריבית?

ובסי' קס"א סק"א כתב הט"ז לבאר דברי הב"י מה הטעם שלא שייך הלוואה בעבדים, עיי"ש בדבריו הטעונים הסבר. והחו"ד שם האריך לבאר דברי הט"ז, ותורף דבריו דהחילוק בין הלוואה למכירה הוא שבהלוואה מחוייב להשיב אותו המין שלקח משא"כ מכירה זה כשלוקח מין אחד ומחזיר מין אחר, ומחדש החו"ד - דלא נקרא הלוואה רק כשמתחייב לשלם לו כעין שהלווה ועוד יותר, דניכר הריבית לעין כל שנוטל יותר ממה שהלווה, וסוכר הט"ז דדוקא חיטים שכל מינו שווה ושוותו ידועה, כגון חיטים בחיטים, הוי כעין שהלווה ואסור, אבל כמינין שאין שווה כלל ואין שומתן ידוע כגון קרקע בקרקע ועבד בעבד, שאין מינין שווה לעולם ואין שומתן ידוע, כשני מינין דמי ולא הוי כעין שהלווה, ודמי למכירה ומותר- עכ"ל.

ועיין בהגהות מקור מים חיים (על השו"ע) שכתב שדברי החו"ד מחודשים, וגם הקשה על דברי החו"ד מלשון הטור, עוד העירו על דברי החו"ד שאין משמעות ל' הרא"ש שזוה הטעם שאין הלוואה בעבדים, שהרי לא הזכיר הרא"ש שהחסרון בעבדים הוא שאין שומתן שומתן ידועה, אלא רק שלא שייך בהו מלוה להוצאה ניתנה, עוד דנו על דבריו דאטו לא משכח"ל עבדים ששומתן שווה כגון עבד בן יומו (דמסתמא בגיל כזה

להשאלה, ולכן נתינתו מוגדרת השאלה בעלמא של זכות השתמשות, אבל לא שייך להגדיר את נתינתו כהלואה כיון שמי שלווה עבד אינו כמו לווה מעות או לווה סאה חיטים שקיבל זכות לאכול את מה שלווה ולהשיב חפץ אחר, ואפילו אם הסכים המלוה שיפרע לו בעבד אחר זה נקרא שהסכים למכור אותו ולקבל עבורו עבד אחר, אבל להחיל בעבד חלות 'הלואה' לא שייך, משום שאם 'ממוני גבך' של העבד נשאר אצל המלוה אז לא קיבל הלווה כלום שהרי אין לו זכות לכלות את החפץ, וזה חוזר להיות שאלה בעלמא ולא הלואה, ודו"ק היטב.

העולה מדברינו דכשאנו באים לדון על הלואת חפצים האם יש בה איסור ריבית מדא': לדעת החו"ד ההגדרה היא שרק אם התחייב לפרוע כפי המין שהוא לווה, והחפצים של ההלואה שומתן ידועה, הרי זה נחשב הלואה. ויש מהפוסקים הסוברים ששם הלואה תלוי באם מלוה חפץ שיכול הלווה לכלותו הרי זה נחשב הלואה (אפילו אם מתחייב לפרוע במין אחר), ואם מלוה דבר שאין לו בו רשות לכלותו זה נקרא מקח או שכירות.

ממילא צריך להשיב את ממונו של המלוה לידיו, ולכן הלואה אינה נחשבת מלוה הכתובה בתורה דחיוב ההשבה לא נתחדש ע"י התורה, אבל שאר החיובי של מזיק או גזלן שהממון נלקח מהניזק או מהנגזל צריך שהתורה תבוא ותחדש חיוב תשלום.²

ובעצם לפי גדר זה כל הלואה היא השאלת ממון לזמן, אלא שיש חילוק בין שאלת חפצים דהדרא בעינא לבין השאלת מלוה דלהוצאה ניתנה, שבחפצים שמחוייב להשיב את גוף החפץ ששאל א"כ לא קיבל השואל שום זכות בחפץ אלא רק זכות השתמשות, אבל בהלואה הרי אין המלוה מחזיר את אותם המטבעות שקיבל, לכן אף שבמהות הדבר יש כאן גדר של 'ממוני גבך' וכאילו הלווה רק משתמש בממונו של המלוה, אבל הואיל ומתבטא הדבר ביכולת מציאותית לכלות את המטבעות של ההלואה ולהשיב אחרים תחתיהם, לכן זה לא מיקרי שאלה אלא הלואה, ולפי זה נראה לומר שכל גדר הלואה שייך רק בחפצים כאלו שיש ללווה רשות לכלות את החפץ, אבל אם נמצא חפץ כזה שאין הלווה יכול לכלותו וכגון עבד כנעני שאסור להרגו (משום איסור 'לא תרצח') א"כ נפל כל ההבדל בין הלואה



ב. ולפי זה יש לומר דהדין של המשנה בדף [עה.] -אומר אדם לחבירו נכש עמי ואנכש עמך- לא הוי דרך הלואה, ואע"ג שמתחייב להחזיר לחבירו מה שמקבל ממנו, אבל אין כאן נתינת ממון לחבירו שיהיה מוגדר 'ממוני גבך' אלא רק עשיית פעולה לחבירו, וזה התחייבות של פועל ולא התחייבות של הלואה, ודו"ק.

הרב ישראל מאיר ויינשטיין
תפרח

האם יש רשות להדליק נר חנוכה בתוך הבית

א. מה הוא הנידון?

נר חנוכה מצוה להניחה על פתח ביתו מבחוץ, ובשעת הסכנה מניחה על שולחנו ודיו. וידוע שבדורות שעברו נהגו בכל הקהילות שבכל הארצות להדליק נ"ח בתוך הבית. וכנראה החשיבו את זמנם לשעת הסכנה, כי היו דרים בין הגויים, וגם כיום, מי שדר בין הגויים, ומדליק נ"ח מבחוץ, יש חשש גדול שיהיו פרחחים גויים שיגנבו את המנורה או ישברו אותה. אכן כאן בא"י ברור שאין שום מניעה מלהדליק בחוץ. ולכאורה פשוט שחזרנו לעיקר הדין, והחובה להדליק בחוץ, וכך נוהגים רבים. אכן לאידך גיסא, רבים עדיין מחזיקים במנהג הישן להדליק בפנים, וכבר צווחו קמאי דקמן על המנהג הזה, ונדפסו בענין זה מאמרים וקונטרסים אין ספור. וכמובן שלא יכולתי לראות כל מה שנדפס בענין זה, אך עיינתי בכמה וכמה ספרים וקונטרסים שנודמנו לידי, וראיתי שעיקר דבריהם סובב על ארבע נקודות.

א. הנקודה העיקרית היא, מה שמשמע בגמרא שבת כ"ב ע"ב, שמי שהדליק נ"ח בפנים לא יצא י"ח. ולאידך גיסא מדברי הרשב"א כ"א ע"ב, משמע שיצא י"ח. ועל ענין זה האריכו מאוד בהוכחות לכאן ולכאן.

ב. הנקודה השניה היא, מה שמצאו בספר העיטור (הלכות חנוכה קיד:), ובשעת הסכנה מניחו על שולחנו ודיו, ואחר שנהגו על הסכנה נהגו, עכ"ל. ובדומה לזה בספר אהל מועד, ועכשיו נהגו להניחו על הפתח ומבפנים, ואע"פ שאינו בשעת הסכנה, עכ"ל.

ומהדברים האלה אפשר להבין, שיש מקום להקל בזה. אלא שאם כך, דבריהם סתומים וחסרי הבנה, על סמך מה נהגו להקל. וגם בזה האריכו מחברי הדור לכאן ולכאן.

ג. הנקודה השלישית היא, שהמדליקים בחוץ נוהגים להדליק בתוך מתקן זכוכית, וע"ז יצאו בערעור, שיש מקום לומר, שהמדליק בתוך מתקן כזה לא יצא ידי חובתו, ועוד טענו, שאין שום מקור שבימי חז"ל נהגו לעשות כך.

ד. הנקודה הרביעית היא, שיש טוענים שגם בדורות שעברו היו תקופות או מקומות שלא היה שעת הסכנה, ובכל זאת הדליקו בפנים. ומביאים על זה כמה וכמה עדויות והוכחות. ועל כן, לדעתם אין לנו להתחכם יותר מהם.

ב. יבואר שלא זה הוא הנידון

ולאחר העיון, נתברר לנו בבירור גמור, שכל הנקודות הנ"ל לא בהם תלויה עיקר הכרעת ההלכה, ועיקר הכרעת ההלכה קשורה בנקודה אחרת, אשר עד היום הזה לא ראינו מי שענה עליה.

הטענה היא פשוטה מאוד, הלא חז"ל תקנו לנו, מצוה להניחה על פתח ביתו מבחוץ, והרי מפורש ופשוט, שכך עיקר צורת התקנה, ומה זה מְשָׁנָה אם זה לעיכובא או לא. גם אם נניח שאין זה לעיכובא, ומי שהדליק בפנים יצא י"ח בדיעבד, מ"מ חובה גמורה להדליק בחוץ, כי כך תקנו חכמים.

על פתח ביתו מבחוץ, ובשעת הסכנה מניחה על שולחנו ודיו. ועכשיו נהגו הכל להניחה על הפתח מבפנים, אע"פ שאינו שעת הסכנה, עכ"ל. ודבריו מתמיהין מאוד, מה מקום יש למנהג זה נגד דינא דגמרא. וביאר בקונטרס הנ"ל בדברים ברורים, כי מחבר ספר אהל מועד, ידוע שהוא מחכמי ספרד בדור שלאחר הרשב"א והרא"ה, ומנהג ספרד בתקופה זו ידוע ומבואר (בטור סי' תרע"ב ובריטב"א כא: וכן כג.), שהיו מדליקין על פתח הבית מבפנים, והפתח פתוח והנר נראה לעוברים ברה"ר. וסובר הריטב"א שבוזה מקיימין את עיקר התקנה, ואי"צ להדליק דוקא מבחוץ, אלא כל שמדליקו על הפתח באופן שניכר ברה"ר סגי. וכך יתפרשו דברי ספר אהל מועד, שהוא בדורו ובארצו של הריטב"א. והדברים פשוטים וברורים.

נמצא שהסמך שסמכו על דברי ספר אהל מועד הוא טעות, ובא מפני שלא ידעו ולא הבינו מה הוא המנהג שהוא מדבר עליו, ועל כן, גם אם היה אפשר לסמוך כאן על דברי ספר אהל מועד, אין כאן על מה לסמוך.

ג. הדלקה בתוך מתקן זכוכית

ובדבר הטענות נגד ההדלקה בתוך מתקן זכוכית, זו אינה טענה של כלום. ומי שאין דעתו נוחה בהדלקה במתקן זה, יכול למצוא עצות אחרות, כגון לשים את נר השמן בתוך כוס זכוכית עמוקה שאין הרוח שולט שם, והלא ברור שגם בימי חז"ל היו רוחות. ובכל זאת הדליקו בחוץ, ובהכרח מצאו עצה כלשהי. וכך צריכים גם אננו לעשות.

ובדבר הטענה שלא מצינו שום מקור שבימי חז"ל הדליקו נרות חנוכה בתוך מתקן, הטענים כן אישתמיט להו גמרא

ומי נתן רשות לעבור על התקנה ולהדליק בפנים? זו היא פליאה עצומה שלא ראיתי מי שהשיב עליה, ובעניותנו פשוט שזו היא הנקודה העיקרית. וכל זמן שלא השיבו עליה, כל האריכות בנקודות האחרות היא למותר.

ומה שהביאו מדברי העיטור ואהל מועד, אינו מובן מה צריך להיכנס לזה. אם היתה זו הלכה שאינה מבוארת בפוסקים המפורסמים, אז היה מקום להסתמך על העיטור ואהל מועד, והיה צריך לברר מה כוונתם כדי שנוכל לדון ולהורות על פיהם. אבל כאן הלא זו הלכה פשוטה ידועה ופסוקה בפי כל הפוסקים ראשונים ואחרונים, שצריך המצוה להדליק מבחוץ, ובשעת הסכנה מדליק בפנים. ומה ראו לילך לנוע, ולקבוע את הכרעת ההלכה ע"פ העיטור ואהל מועד?

מלבד זאת, דברי העיטור ואהל מועד הם דברים סתומים ומוקשים לעיני כל רואה. וגם אילו היינו צריכים לקבוע את ההלכה ע"פ דבריהם, לא היה אפשר לעשות זאת עד שנבין את דבריהם. ונדפס [תש"ע] קונטרס נכבד ונפלא "בהלל והודאה" מהגרא"א בוקוולד שליט"א, ושם מראה בעליל שאין כך פירוש דברי העיטור ואהל מועד, ונסכם אי"ה את דבריו בקצרה.

זה לשון העיטור. ובשעת הסכנה מניח על שולחנו ודיו. ואחר שנהגו על הסכנה נהגו. ומי שיכול להניחה מבחוץ מניחה מבחוץ, ואם לאו (מבפנים - כ"ה בכת"י) על פתחו, עכ"ל. כוונתו ברורה לפני המעיין, שלאחר שנהגו מפני הסכנה להדליק בפנים, המשיכו לנהוג בזה גם לאחר שעברה הסכנה, והמנהג הזה הוא שלא כדין, אלא מי שיכול להניחה בחוץ חייב להניחה בחוץ. זה הוא הפירוש הפשוט והאמיתי בדברי העיטור [ודלא כפירוש הפתח הדביר].

וזה לשון ספר אהל מועד, נ"ח מצוה להניחה

מסברתנו, אפשר שהיינו מכריעין כדברי שיטה אחת. ובכל זאת, אם המנהג כדברי השיטה השניה, סומכין על המנהג ואין משנין אותו. אבל מנהג שאין לו יסוד בפוסקים, והוא לגמרי נגד ההלכה, חלילה לסמוך עליו. אלא שמן הראוי ללמד זכות על אלה שנהגו כך.

ומה שנראה ללמד עליהם זכות הוא כך. חז"ל אמרו שבשעת הסכנה מדליקין על שולחנו ודיו, ויש כמה אופנים להגדיר מה היא שעת הסכנה. יש מחמירין דדווקא כשיש חשש שיבואו לידי סכנת נפשות. ויש מקילין גם באונס קל. (א"א להאריך בזה כאן). אך עכ"פ, צריך שיהיה אונס ברור. וכפי המצוי בימינו במי שדר בין הגויים, שהם עלולים לגנוב או לשבור את המנורה, אכן אפשר לעמוד שם ולשמור כל משך חצי שעה של זמן ההדלקה. בזה סברא היא שלא חייבנו חכמים בכך, וכנראה כך היה המציאות שם. וזו כוונת אותם מחברים בדורות שעברו, שאמרו בימיהם שעתה אין סכנה, והכוונה שהיה להם איזה אפשרות לקיים את המצוה כתיקונה, ולא שנסתלק האונס מכל וכל. ולכן בימיהם עדין היה מקום להקל, ואינו דומה להמציאות כאן, שאין שום סרך אונס.

ועוד יש ללמד זכות באופן אחר, לפ"מ שכתב בקונטרס חנוכה ומגילה (להגר"א טורצין זצ"ל) בשם מרן הגר"י מבריסק זצ"ל, שאם המציאות היא שאדם אחד יכול להדליק בחוץ, אבל אם כל היהודים ידליקו בחוץ, אז יהיה סכנה, זה נחשב שעת הסכנה ומדליקין בפנים. כי שעת הסכנה אין פירושו שהאונס פוטר, אלא זו תקנה מיוחדת לשעת הסכנה, עכ"ד. ולפ"ז י"ל שכך היתה המציאות שם, ואינו דומה להמציאות כאן, שהכל יכולים להדליק בחוץ בלי שום חשש.

מפורשת (שבת כג.), עששית שהיתה דולקת והולכת כל היום כולו, למוצ"ש מכבה ומדליקה. ופירש"י, עששית כלי גדול של זכוכית, בלעז לנטרנא. עכ"ל. ומפרש בשע"ת סי' תרמ"ג ס"ק י"ג בשם שאילת יעב"ץ, שהוא פנס שיש לו דפנות של זכוכית, שאין הרוח שולט שתכבה מהר, עכ"ל. והוא הוא המתקן הנהוג כיום. ומה שמסיים השע"ת שלא ראינו מי שנוהג כן, פשוט שדבריו לפי מנהגם להדליק בפנים. אך פירושו של היעב"ץ בגמרא הוא מוכרח, ואין לפרש שהוא נר גדול בעלמא, דאם כן לאיזה צורך הזכירו שהוא של זכוכית. ולשון עששית הנזכר בכל מקום הוא זכוכית שאפשר להביט בעדה, ואם הוא נר גדול, הלא האש מעליו ולא בתוכו, ואין צורך לעששית.

ומצינו את הכלי הזה עששית שמניחין בתוכה נרות דלוקים, נזכר גם בירושלמי דברכות פ"ח ה"ו לענין נר הבדלה, ועי' בגמרא ברכות נ"ג ע"ב, שדנו לענין נר שהוא בתוך פנס, אם מברכין עליו במוצ"ש. ופירש"י פנס - בעששית, והרשב"א חולק. והובאו הדברים בפוסקים ס"ס רח"צ. ומבואר שעששית הוא כלי ידוע שמניחין נר בתוכו להאיר, והאור נראה מבעד הזכוכית. והרי לנו מקור מפורש, שבימי חז"ל נהגו להדליק בתוך מתקן זכוכית.

ד. בענין מנהג הדורות

ובדבר הטענה שגם בדורות שעברו היו תקופות או מקומות שלא היה שעת הסכנה, ובכל זאת הדליקו בפנים, טענה זו בטעות יסודה. והאומרים כן, סבורים שכח המנהג הוא עמוד חזק לסמוך עליו, גם אם לא ידענו לו שום מקור. וזו טעות פשוטה. המנהג בכוחו להכריע במקום שיש שתי שיטות בהלכה, ואם היינו באים להכריע

סמך של כלום. ברור וידוע שאין קובעים שום הלכות ע"פ טעמים כאלו, אלא להיפך, לאחר שהדין ידוע ע"פ ההלכה, באין בעלי הדרש ונותנין טעם ע"פ אגדה, אל מה רומזים הדברים. ולכן הבני יששכר יפה אמר בדורו ובארצו. ואם בימינו הדין היוצא להלכה הוא להדליק בחוץ, מעתה מוטל על בעלי הדרש לפרש טעם ע"ד אגדה, מפני מה בימינו נשתנה הדין.

ודע, שהסיבה האמיתית שמתעקשים להדליק בפנים, היא מפני שהורגלו להדליק במנורות יקרות של כסף או זהב. ונזכר בכמה חיבורים מהדורות שעברו, שיש הידור גדול להדליק במנורות אלו. ומנורות יקרות כאלו א"א להשאירם בחוץ. אמנם החיבורים הנ"ל יפה אמרו, בדורם שהיה שעת הסכנה והדליקו בפנים. אכן בדורנו, אדרבה ואדרבה, ההידור האמיתי הוא להדליק בדווקא במנורה פשוטה, שאין שום פחד להשאירה בחוץ.

מי שמדליק נ"ח בפנים האם יצא י"ח

דהדליקה בפנים והוציאה לא עשה ולא כלום, דכיון שההדלקה לא נעשתה בכשרות, לא מהני מה שהוציא אח"כ, אבל למ"ד הנחה עושה מצוה, קשיא, שהרי ההנחה נעשתה בכשרות, ומשני שיש טעם אחר לומר דלא עשה כלום.

ומסוגיא זו למדו הפוסקים, שאם הדליק במקום שאינו ראוי להדלקה, ואח"כ הביאו משם למקום הראוי, לא יצא י"ח, משום שהדלקה עושה מצוה, וההדלקה לא נעשתה בהכשר. ונזכר זה בפוסקים בשני מקומות, האחד ברמ"א סי' תרע"א ס"ו, לענין אם הדליקה למעלה מעשרים אמה ואח"כ הורידה, שלא יצא י"ח. ומקורו בתוס'

ה. עוד הערות בענין זה

ובספר דבר יהושע (להגר"י אהרנברג זצ"ל, ח"א סי' מ' וח"ב סי' ק"א), מחדש שלאחר חתימת התלמוד עקרו בי"ד את התקנה להדליק בחוץ, ותיקנו להדליק בפנים. וכל כך התעצם בסברתו הזאת, עד שהוא סובר שהמדליק בחוץ לא יצא י"ח. וכבר תמהו עליו רבים. כי אי אפשר להמציא היסטוריה, והתקנה החדשה הזאת אינה ידועה משום מקור. אדרבה, כל הפוסקים העתיקו את דברי הגמרא, וכנראה הרב הזה ז"ל היה סבור שעוד ימצא מקור לדבריו, מאחר שכך נהגו בכל תפוצות ישראל. אכן כיום אין מי שמסכים לדבריו, ואף גדולי התומכים במנהג להדליק בפנים, לא על זה הם סומכים.

ומה שהביאו המחברים מספר בני יששכר, שנתן טעם ע"פ אגדה וחסידות מפני מה בזה"ז מדליקין בפנים, פשוט שאין מזה

א. מקור הדין

שבת כ"ב ע"ב, איבעיא להו, הדלקה עושה מצוה או הנחה עושה מצוה, ת"ש דאמר רבא היה תפוש נ"ח ועומד לא עשה ולא כלום, ש"מ הנחה עושה מצוה, התם הרואה אומר לצרכו הוא דנקיט לה, ת"ש דאמר רבא הדליקה בפנים והוציאה לא עשה כלום, אא"ב הדלקה עושה מצוה, הדלקה במקומו בעינן, אלא אי אמרת הנחה עושה מצוה, אמאי לא עשה כלום, התם נמי הרואה אומר לצרכו הוא דאדלקה.

לכאורה מפורש בסוגיא זו שהמדליק נ"ח בפנים לא יצא י"ח, ולכן היה דעת המקשן להוכיח דהדלקה עושה מצוה, מהא

שיפיר דמי, וגם בלא זה, תמוה מאוד לומר שיחדש הרמ"א פירוש חדש בגמרא נגד דברי רש"י במקומו, ונגד דברי תוס' (הנ"ל), ויקבע כן להלכה, ואין דרכו של הרמ"א בכך כלל וכלל, ומה שהוקשה להשפ"א מפני מה קיצר הרמ"א בסי' רס"ג ולא פירש דבריו כפי' המג"א, כך מצינו בדוכתי טובא, שהמחבר והרמ"א מקצרים, והאחרונים הבאים אחריהם מפרשים את הכוונה, ואין קיצור הלשון הזה כדאי להוליד דין שלא שמענוהו, וא"א לקבל להלכה את דברי השפ"א. [ומה שתמה השפ"א מנין להגמרא שהוא לעיכובא, אין מקשין כך על הגמרא, כי הדינים היו קבלה בידם].

אכן יש לדחות את ההוכחה באופן אחר, שלשון הגמרא שאם הדליקו בפנים והוציאו לחוץ, לא עשה כלום, אין פירושו שלא יצא י"ח, אלא שלא הועיל כלום בהוצאה זו, שהוא נתכוון שע"י הוצאה זו יקיים את עיקר התקנה להדליק בחוץ. ולענין זה אמרו לא עשה כלום, כי א"א לקיים את התקנה אלא בשעת ההדלקה, ונשאר דינו כמדליק בפנים, שהוא יוצא י"ח בדיעבד.

ג. דברי הפוסקים בזה

ועתה נבוא אי"ה לברר את דעת הפוסקים בזה.

כתבו הרי"ף ורא"ש וסמ"ג וטור, שאם הדליקו בפנים והוציאו לא עשה כלום, משום דהרואה אומר לצרכו הוא דאדלקה. והכל תמהו, דהא האי טעמא אמרינן בגמ' כדי לדחות, שלא להוכיח מזה דהדלקה עושה מצוה, ולמאי דקיי"ל דהדלקה עושה מצוה לכאורה אי"צ לטעם זה. ובאמת הרמב"ם (פ"ד ה"ט) שינה בזה מדברי הרי"ף, וכתב וז"ל, הדליקו מבפנים, והוציאו דלוק

ריש סוכה, וכן בשבת (כב.), והשני לענין נר שבת ברמ"א סי' רס"ג ס"י, שכתב וז"ל, וצריך להניח הנרות במקום שמדליקין, ולא להדליק במקום זה ולהניח במקום אחר, ומפרש המג"א ס"ק כ"ג, דמיירי שהדליק במקום שאין משתמשין בו, והניחו אח"כ במקום שמשתמשין בו, אבל אם המקום הראשון שהדליק בו היה כשר להדלקה, יכול להוליכו ממקום למקום, וכן לענין נ"ח יכול להוליכו ממקום למקום בחוץ. עכ"ד המג"א. וכן העתיקו כל האחרונים להלכה את דברי המג"א, וכן פסק במ"ב ס"ק מ"ח.

ובפשטות משמע מכל זה, שהבינו הפוסקים שהמדליק בפנים לא יצא י"ח, דומיא דמדליק נ"ח למעלה מעשרים אמה, ונר שבת במקום שאין משתמשין בו, ויש לתמוה טובא על השפ"א, שמחדש פירוש חדש בדברי הגמרא, ולפי דרכו המדליק בפנים יצא, אלא דכיון דהדלקה עושה מצוה, צריך שיהא הנר מונח באותו מקום שהדליקו, ואם שינה מקומו לא יצא י"ח, ומייחס זאת השפ"א להרמ"א סי' רס"ג ס"י הנ"ל שכתב וז"ל, וצריך להניח הנרות במקום שמדליקין, לא להדליק במקום זה ולהניח במקום אחר, עכ"ל. ומפרש המג"א, שדברי הרמ"א דוקא כשבמקום הראשון לא היה ראוי להדלקה, ותמה השפ"א איך לא הזכיר זאת הרמ"א, ובזה מצא סמך לפירושו המחדש.

אכן חומרא זו שחידש השפ"א שאין לשנות מקומם של נ"ח ונר שבת, הוא דין מחדש שלא שמענוהו, וסוגיית כל הפוסקים כדעת המג"א. ומה שמייחס זאת להרמ"א, לכאורה אישתמיט ליה דברי הרמ"א סי' תרע"א ס"ו הנ"ל, שאם הדליקה למעלה מעשרים אמה ואח"כ הורידה לא יצא י"ח. מבורר שאם שני המקומות למטה מעשרים

המדליק בפנים לא יצא י"ח, ועל כן ליתא לנפ"מ זו.

אבל לפי התירוף הראשון (ב"ח וט"ז) אין ראייה וכן"ל, וראיתי בקונטרס אחד (בעילום שם), שהוכיח מלשון הב"ח בתירוף זה שאינו לעיכובא, כי לשון הב"ח הוא, דלמאי דמשני שטעמא משום שהרואה אומר, אידחי הך טעמא דהרואה אומר לענין הדלקה בפנים, מבואר, שמדגיש הב"ח שלא נדחה לגמרי הדין דהדלקה במקומה בעינן, רק לענין הדלקה בפנים נדחה דין זה, וכוננת הב"ח ברורה, משום דהמדליק בפנים יצא י"ח, והדיוק מלשון הב"ח נכון מאד, והוצרך הב"ח לזה, כדי שלא לדחות מהלכה את דברי הרמ"א סי' תרע"א ס"ו וסי' רס"ג ס"י שהבאנו לעיל.

אכן אין זה דעת הב"ח להלכה, כי הוא מסיק שהעיקר כדעת הרמב"ם, שהטעם משום הדלקה במקומה, ולא משום הרואה אומר, ופשוט שלפ"ז קיימין בהסברא הראשונה שהמדליק בפנים לא יצא י"ח, והלא מדברי הב"ח לעיל מתבאר להדיא, שדעת המקשן שהמדליק בפנים לא יצא י"ח, אלא שהוא מפרש בדעת הרי"ף ודעימיה, שהתרחץ חולק ע"ז וכן הלכה. אכן מאחר שהעלה הב"ח שהעיקר כהרמב"ם שלא נדחה הטעם דהדלקה במקומה, מעתה קיימין כדעת המקשן, שהמדליק בפנים לא יצא י"ח.

אכן בדעת ה"ט"ז אין הכרח לכל זה, ומשמעות דבריו, דלדעת הרי"ף נדחה לגמרי הא דהדלקה במקומה בעינן, ואה"נ דהרי"ף ודעימיה חולקים על דברי הרמ"א בסי' תרע"א ורס"ג הנ"ל, ואין בזה שום סתירה, כי דברי הרמ"א מקורם בתוס' ומרדכי, ואפשר שהרי"ף ודעימיה חולקים. וכבר כתבו הפמ"ג ומחה"ש, שהמג"א לא

והניחו על פתח ביתו, לא עשה כלום עד שידליקנו במקומו, עכ"ל. ומשמעות הלשון דבעינן הדלקה במקומה.

ובישוב דברי הרי"ף והרא"ש ודעימיה, נאמרו בפוסקים שתי דרכים עיקריות, הב"ח וט"ז תירצו דלמסקנא נדחה הטעם דהדלקה במקומה בעינן, ויותר ניחא לן לומר דאע"ג דהדלקה עושה מצוה, מ"מ לא בעינן הדלקה במקומה, והא דלא עשה כלום, הוא משום דהרואה אומר וכו'. והמג"א תירץ שהוצרכו הפוסקים לזה, לומר דאפילו לדין דמדליקין בפנים והו"ל הדלקה במקומה, מ"מ אם הוציאה לחוץ לא יצא, (המג"א כתב תירוף זה בשם הב"ח, והעירו האחרונים שזה תירוף שני בב"ח, והב"ח דחה תירוף זה, והעלה כהתירוף הקודם), ולתירוף זה הסכים הגר"א.

ולכאורה יש להעיר, שאם נאמר שהמדליק בפנים יצא י"ח בדיעבד, א"כ עיקר הקושיא אין לה מקום, כי הוצרכו הראשונים להטעם דהרואה אומר, לומר דלא יצא י"ח. ויש לדחות, דאי משום הא היה להם להראשונים להעתיק גם את הטעם דהדלקה במקומה, מאחר ששניהם להלכה. וכדומה לזה כתב הב"ח (שהובא לעיל) לדחות את תירוצו השני הנ"ל, ומכח קושיא זו העלה כתירוצו הראשון.

ונמצא שלפי התירוף הראשון (ב"ח וט"ז), אין הוכחה שהמדליק בפנים לא יצא י"ח, אך עדיין יש ראייה מהתירוף השני (מג"א והגר"א), שכתבו שהוצרכו הראשונים לזה, משום דנפ"מ לשעת הסכנה שמדליקין בפנים, ואם איתא שהמדליק בפנים יצא י"ח בדיעבד, היה להם לומר נפ"מ פשוטה יותר, שהוצרכנו להטעם דהרואה אומר, לומר שלא יצא י"ח אפילו בדיעבד, וע"כ שגם

קיבל את תירוץ הב"ח וט"ז, משום דלטעמיה אזיל, שהוא פסק בסי' רס"ג ס"ק כ"ג כדעת הרמ"א דבעינן הדלקה במקומה, (ולפי"מ שדייקנו לעיל מלשון הב"ח שנדחה הטעם דהדלקה במקומה רק לענין הדלקה בפנים, לפ"ז נדחה הלשיטתו שעשו הפמ"ג ומחה"ש, אלא שהם מפרשים תירוץ זה כפשוטו, שנדחה לגמרי הא דהדלקה במקומה בעינן. ועל הנחה זו נוסדו דבריהם, שהמג"א לשיטתו).

ומדברי הרמב"ם פ"ד ה"ט הנ"ל, משמע להדיא שהמדליק בפנים לא יצא י"ח, שהרי כתב בהלכה זו שלש פעמים לא עשה כלום. הראשון לענין נ"ח שהדליקו חש"ו. השני בנידוננו הדליקה בפנים והוציאה. ומשמעות לשונו שהטעם משום דבעינן הדלקה במקומה וכמש"כ הב"ח. השלישי לענין היה תפוס נ"ח ועומד. ובשלשתם לשונו שוה לא עשה כלום, ומעתה כמו שבדין הראשון והשלישי, פשוט שהלשון מתפרש שלא יצא י"ח, כך מתפרש לשונו בדין האמצעי.

היוצא מדברינו, שמדברי הב"ח אליבא דהרי"ף ודעימיה, מתבאר שאם הדליק בפנים יוצא י"ח, אלא שהוא נוקט לעיקר כהרמב"ם, ובדעתו הוא מפרש שאינו יוצא י"ח, ומדברי מג"א והגר"א מתבאר דפשיטא להו שאינו יוצא י"ח, וכן מפורש בלבושי שרד תחילת סי' תרע"ה יעו"ש.

ג. בדעת הרשב"א

הרשב"א (כא:) הביא ראיה דרבא ס"ל אסור להשתמש לאורה, מהגמ' (כג:): אמר רבא נר ביתו ונ"ח, נר ביתו עדיף משום שלום ביתו, ואם איתא דמותר להשתמש לאורה, ידליק נר אחד על שולחנו, כדרך

שאמרו בשעת הסכנה, ועולה לו לכאן ולכאן, וע"כ דאסור להשתמש לאורה, ועל כן אין נ"ח ראוי לנר ביתו, עכ"ד. (וכע"ז כתב המג"א תרע"ג סק"ב). ומזה הוכיחו המחברים, שהרשב"א סובר שהמדליק בפנים יצא י"ח. ולכאורה יש לדחות, שהרשב"א מודה שאם הדליק בחוץ לא יצא י"ח. אלא קושייתו היא, דנימא דכיון שאין לו אלא נר אחד, ונר ביתו קודם. מעתה הוא אנוס, ואינו יכול להדליק בחוץ, והו"ל כשעת הסכנה שמדליק על שולחנו.

אך נראה שא"א לפרש כן, דא"כ מאי קשיא ליה להרשב"א, הלא לזה גופא איצטריך מימרא דרבא, לומר שנר ביתו קודם, ולכן נחשב כאנוס מלהדליק בחוץ. ואם היה נ"ח קודם, היה צריך להדליק דווקא בחוץ. וע"כ דס"ל להרשב"א, שהמדליק בפנים יצא י"ח, ועל כן פשוט, שאם אפשר לקיים שניהם בפנים, ודאי כך צריך לעשות, ואי"צ להסבירא דמשום שלום ביתו, וממה שהוצרך רבא לטעמא דשלום ביתו, מוכח דאסור להשתמש לאורה.

ונראה שהרשב"א לשיטתו, שהוא סובר, שאם עבר הזמן שתכלה רגל מן השוק, מדליק ולא הפסיד. ומה שאמרו בגמרא שדוקא בתוך הזמן, הכוונה שלאחר הזמן עשה מצוה שלא כתיקנה, (וכן דעת הטור סי' תרע"ב, יעו"ש בב"י שתמה על הטור, והאחרונים השיבו שבקיצור פסקי הרא"ש שלו מבואר שסובר כהרשב"א). ומבואר שסובר הרשב"א שהפירסום לרבים אינו לעיכובא, ולפ"ז פשוט דה"ה שיוצא י"ח בפנים. ומעתה רוב הראשונים חולקים על הרשב"א, שכולם כתבו שלאחר הזמן מדליק רק מספק, לחוש לתירוץ השני שבגמרא (א"א להאריך בזה והמעייין בסוגיא יבין).

יש ממחברי הדור, שטוענים שמדברי הריטב"א האלו, סמך להנוהגים להדליק בזמננו בפנים, ולאחר העיון היטב, דברי הריטב"א ענין אחד יש להם, כי יש לתמוה, מה הוא זה שדימה הריטב"א לדר בעליה, ומה הוא פירוש המילים שאינה יוצאה לחוץ. אכן כוונת רבינו מבוארת, שהוקשה לו קושיית הב"י סי' תער"ב, מפני מה לא ידליק הדר בעליה בפתח החצר, ותירץ כתירוצי הב"י, דמיירי שהעליה פתוחה לבית, ואין לה פתח אל החצר, ואם ידליק על פתח החצר, אין ניכר שייכות בין הנר לפתח העליה. ומדמה הריטב"א לזה חצר גדולה שיש בה הרבה דיורין, ואם כולם ידליקו בפתח החצר, הרי מפני הריבוי לא יוכלו להבחין אם כולם הדליקו שם. ופירש הריטב"א, שלא אמרו שמדליקין על פתח החצר, אלא בחצר שיש בה דיורין מועטין, ג' או ד' בתים, ויכול הרואה להבחין שיש נרות כמנין הבתים. ואם א"א להבחין אין כאן היכר, ודומה לדר בעליה. והנה גם בימינו מצויים בנינים רבי קומות, שאם ידליקו כולם על פתח הבנין, לא יהיה היכר אם הנרות כמנין הדיורין, ומ"מ גם לפ"ד הריטב"א דינו כדר בעליה, וצריך להדליק בחלון הבית, שיהיה נראה לבני רה"ר.

ה. העולה לדינא

כלל הדברים, הנידון אם המדליק בפנים יצא י"ח או לא, לא נתבאר להדיא בפוסקים, כי בזמננו לא היה נוגע לדינא, כי הכל היו מדליקין בפנים. אכן פשטות סוגיית הגמרא והפוסקים שלא יצא, וכמו שביארנו, וכן מתבאר מלשון הרמב"ם, והבאנו שכך מפורש בפר"ח והגר"א ולבושי שרד, וכן מוכח מדברי ב"ח ומג"א. ולאידך גיסא מדברי הרשב"א מתבאר שיצא י"ח, והוכחנו שהרשב"א לשיטתו ואין הלכה כן.

אלא שמבואר בפמ"ג (תער"ב א"א סק"ו) שמצרפין את דעת הרשב"א לס"ס.

ומתוך הדברים האלה יובן, שאע"פ שדברי המג"א תער"ג סק"ב כמעט שוים לדברי הרשב"א. אכן מהנוגע לנידוננו אינם שוים, והחילוק ביניהם הוא, שהרשב"א מדבר על הגמרא, והמג"א מדבר על השו"ע (סי' תרע"ח ס"א), ולשון השו"ע מפורש להדיא שידליק רק נר שבת ולא נר חנוכה. ועל כן שפיר דברי המג"א יכולים להתפרש, שקושייתו היא דמאחר שיש לו רק נר אחד, ואינו יכול להדליק בחוץ, נימא שיחשב כשעת הסכנה ודינו להדליק בפנים.

והפר"ח חולק על דברי המג"א, ועל הוכחת המג"א השיב, שאין ראיה ממימרא דרבא, דההיא מיירי כשהיו מדליקין בחוץ. ובדבריו כתב בביאור הגר"א סי' רס"ד סק"ח, וכוונתם ברורה, דבזמן שהיו מדליקין בחוץ אין יוצאין י"ח אם מדליקין בפנים, וכנראה אינם סוברים דמי שאין לו נר אחד וצריך להדליק לנר שבת, נחשב כשעת הסכנה. והרי לנו שנים מגדולי הפוסקים - הפר"ח והגר"א - שמחמירין בזה.

ד. בדעת הריטב"א

כתב הריטב"א (כג.) וז"ל, וחצר גדולה שדרים בה בעלי בתים הרבה, כל אחד בחדרו או עלייתו. היה נראה כי די לכל בני החצר שידליקו נר אחד חנוכה בפתח החצר, כדי לעשות הכירא לרה"ר, וישתתפו כולם בו, אבל י"א דכיון דאמרינן נ"ח נר איש וביתו, מדליק כל אחד מהם בביתו, ואינם צריכים להדלקה בחוץ כלום, דהו"ל כמי שדר בעליה שאינה יוצאה לחוץ, שמניחה שם. וחשדא ליכא, דהא ידעי בני מתא דכל חד וחד דייר לנפשיה ומדליק לנפשיה, וכן נהגו בכל הארצות האלו, עכ"ל.

נב **מנורה** הרב ישראל מאיר ויינשטיין **בדרום**

וכבר אמרנו שכל הנידון כמעט שאין בו שהמדליק בפנים יצא י"ח בדיעבד, מ"מ
נפ"מ למעשה, כי אפילו אם נאמר חובה גמורה להדליק בחוץ.



הרב חיים חדד

בדין נפילת אפיים בבית האבל ובבית החתן וכיו"ב וכן ב'בין השמשות'

'נפילת אפיים בבית האבל'

הנה עיקר פרטי דינים אלו נמצא בשו"ע (סי' קל"א ס"ד) - ומתחילה נדגיש שבפרטי הלכות אלו מצאנו 'דעות שונות' רבות ו'מנהגים חלוקים' רבים (ועיקר הסיבה לזה משום שתופסים הרבה להקל בנפילת אפיים וכדלהלן - ועי' בברכ"י סי' קל"א סק"ד בסו"ד ובחסד לאלפים סי' קל"א ס"ד) - ולכן השתדלנו להביא את ההוראות והמנהגים היותר מקובלים בדינים אלו - ומ"מ מקומות שנהגו במנהגים שונים בזה ע"פ גדולים יכולים להישאר במנהגם (עי' שועה"ר ס"א). הנה המנהג שלא לומר 'וידוי' ו'נפילת אפיים' בבית האבל (ואפי' אם רק אשה או ילד קטן הם האבלים) בכל שבעת ימי האבלות (ואפי' במנחה של יום השביעי - אע"פ שיצא מן האבלות כבר בבוקר. וזה בעיקר משום הטעם הראשון שנביא להלן שהוקש לחג - שלטעם הב' י"ל שכיון שמקצת היום ככולו אומרים תחנון - עי'

בפמ"ג מש"ז סק"ט). ואפילו אם הבית בנוי כשתי קומות (השייכים לאבל) והתפילה נמצאת בקומה האחת והאבל נמצא בקומה האחרת ואינו מתפלל עימם אין אומרים תחנון. ומצאנו ב' טעמים לזה: א. משום (ב"י סי' קל"א משיבולי הלקט) שהוקש לחג שנאמר (עמוס פ"ח י') 'והפכתי חגיכם לאבל' וכמו שבחג לא אומרים תחנון ה"ה בבית האבל (ועי' בפרישה במש"כ בזה). ב. שאז מידת הדין מתוחה על האבל ועל כן יש להיזהר מלהגביר מידת הדין וכעניין הטעם שלא עושים נפילת אפיים בלילה (לבוש - הו"ד במ"ב) ועיין הערה א'.

ובתבו הפוסקים לדון אם יש לומר תחנון בבית האבל כשאין האבל נמצא באותו מקום. ומ"מ המנהג שלא אומרים שם תחנון (פוסקים) - אולם ראיתי לכו"כ פוסקים (עי' גשר החיים ופסק"ת) שכ' שזה דווקא במקום שהמת היה שם (שנפטר שם או שהביאוהו לשם אחרי שנפטר להספידו

א. הנה לכאור' יש להעיר בדברי המ"ב מדוע לא העתיק את הטעם שהובא בב"י מהשבולי לקט. ובפרט שיש בין הטעמים נ"מ לעניין הלכה (ואף שעיקרם לחומרא - עי' פמ"ג מש"ז סק"ט). ועי' במלבושי יו"ט שהעיר בד' הלבוש גופיה מדוע כ' טעם חדש מהמובא בב"י. ועי' בא"ר במה שהביא משיירי כנה"ג ליישב - שכוונת הלבוש שלעניין נפ"א גופיה אין צריכים להטעם שהוקש לחג כיון שי"ל שהוא מטעם מצד מידת הדין וכו' אך מ"מ בעינינו לטעם שהוקש לחג להסביר מדוע אין אומרים ג"כ למנצח ותפלה לדוד וכו' (וי"ל שלכן העדיפו לתת טעם אחד שבו כלול הכל - אך מ"מ מודים בעצם לטעמו של הלבוש, עי' היטב בכנה"ג אות ט"ו) - וא"כ י"ל שמכיון שמנהג בני אשכנז שלא לומר וידוי ותפלה לדוד ואומרים הם למנצח העתיק המ"ב רק את טעם הלבוש שאין עליו עוררים (בשונה מהטעם שהוקש לחג שיש עליו עוררים - אף שהוא מקובל להלכה) ולע"ע צ"ע בזה. ומ"מ כבר נהגו להקל שלא לומר תחנון אף במקומות שיוצא מטעמיה דהלבוש להחמיר ולומר תחנון.

וכו') - ועתה מתפללים שם לעילוי נשמתו - כיון שנשמת המת משוטטת מהקבר לאותו מקום (עי' שו"ת לב חיים ח"ג סי' מ"ז) - אך בית שרק האבלים יושבים בו ועתה לא נמצאים בו צריכים לומר שם תחנון (שהוקש לחג דווקא שהאבל שם וכמו"כ אין מידת הדין כשהאבל לא נמצא). אולם שמעתי מהגר"י אביטל שליט"א שבזוה"ק מבואר שאף בבית שהמת היה מתגורר בו (ועתה מדליקים שם נר לע"נ) נשמת הנפטר מגיעה לשם - ולפי"ז לכאור' אין צריכים לומר תחנון בכל עניין כשהאבל לא נמצא עתה בביתו (וכ"נ מסתימת כמה פוס' ואכמ"ל. ובאופן שמת במקום אחד ובניו יושבים בביתו שבעה לא אומרים בב' המקומות תחנון כיון שנשמתו הולכת לב' המקומות - ג"כ מהגר"א) ויש להתיישב עוד בזה.

ואף שיוצא מביתו של האבל אין צריך לחזור בביתו על התחנון - כיון שאמירת תחנון מקומו מיד אחר תפילת שמונה עשרה (ואף שיש חולקים וסוברים שצריך לומר בביתו כ' בשעה"צ שב'נפילת אפים שומעים להקל' - והטעם כמש"כ הפוס' [עי' שעה"ת סוף סקי"ד] שבספק נפילת אפים הולכים לקולא שהרי נפילת אפים אינה חובה אלא רשות כמבואר בטור בשם רב נטרונאי. ומ"מ במ"ב כ' שעל אמירת והוא רחום יחזור אחר שיצא מביתו של האבל כיון שלא מצאנו שסידרו זאת דווקא אחר שמו"ע אך הביא שיש חולקים ע"ז שסוברים שזהו מקומו. ומ"מ עי' וזה בשונה מדין חתן שאע"פ שהוא מגיע לביהכ"נ פוטר את כולם מתחנון שהטעם בחתן שפוטר מתחנון משום שיש מצוה לשמחו וממילא השמחה נמשכת לכל הנלוים אליו (מ"ב) או משום חשיבותו של החתן שדומה למלך וממילא כשהוא שרוי בשמחה הציבור נגרר אחריו משא"כ באבל לב' הטעמים הנ"ל י"ל שאי"ז דין המשליך כלפי הציבור - ומ"מ בבית האבל שבאים למקומו לכבד את הנפטר נגררים אחריו ובפרט לפי הטעם שמידת הדין מתוחה שע"י שיאמרו תחנון בבית האבל עלולים לגרום סכנה לאבל (ויתכן באמת שכאשר אומרים תחנון בביהכ"נ אין מסכנים את האבל כיון שאין לשייך את הציבור אליו וצ"ע).

בס' שיח תפילה עמ' ר"ט ובהלכה ברורה עמ' מ"ג שכ' שהמנהג שלא לחזור אף על 'והוא רחום'. אכן כאשר מגיע האבל להתפלל בבית הכנסת (או בבית אחר) כ' המ"ב שאין הציבור נגררים אחריו ואומרים תחנון. אך מ"מ האבל האבל עצמו לא יאמר תחנון (שאצלו שייכים טעמי הפטור מתחנון. אולם יש חולקים וסוברים שבכל עניין לא אומרים תחנון (וזה בעיקר מפני הטעם ש'אבל הוקש לחג' וכנ"ל שיל"ד שזה שייך אף כשהאבל מגיע לביהכ"נ - עי' היטב בכנה"ג אות ט"ו שנראה מדבריו שרק טעם הלבוש אינו שייך בזה. ודבריו לכאור' צ"ע ממה שהסיק כטעמו של הלבוש ע"ש - דבורדאי טעם הב"י וטעם הלבוש טעמים שונים הם וכמש"כ בפירוש באות י"ד וצ"ע ג). ועי' בהלכה ברורה שכ' שהמיקל שלא לומר תחנון יש לו ע"מ לסמוך (אם כי ראיתי מובא שהמנהג לומר תחנון באופן זה). ומ"מ באופן שהאבל עצמו יורד לפני התיבה בביהכ"נ כ' בגשר החיים (ח"א פ"כ סי' ג' אות י') שהציבור לא יאמר תחנון - וכ"ד הגרש"ז אויערבך (נחמו עמי פ"ח סי"ח - והיינו שבאופן זה נגררים הציבור אחר הש"ץ). וכמו"כ בסוף ימי שבעת האבל שנאספים הקהל לבית הכנסת לכבוד האבל (להתחזק לע"נ הנפטר ולומר דברי תחנונים לאבל בשעה שיוצא מאבלו) אין אומרים תחנון (בתפילת המנחה) שמכיון שמתאספים לכבודו - נגררים הצבור אחריו.

ב. וזה בשונה מדין חתן שאע"פ שהוא מגיע לביהכ"נ פוטר את כולם מתחנון שהטעם בחתן שפוטר מתחנון משום שיש מצוה לשמחו וממילא השמחה נמשכת לכל הנלוים אליו (מ"ב) או משום חשיבותו של החתן שדומה למלך וממילא כשהוא שרוי בשמחה הציבור נגרר אחריו משא"כ באבל לב' הטעמים הנ"ל י"ל שאי"ז דין המשליך כלפי הציבור - ומ"מ בבית האבל שבאים למקומו לכבד את הנפטר נגררים אחריו ובפרט לפי הטעם שמידת הדין מתוחה שע"י שיאמרו תחנון בבית האבל עלולים לגרום סכנה לאבל (ויתכן באמת שכאשר אומרים תחנון בביהכ"נ אין מסכנים את האבל כיון שאין לשייך את הציבור אליו וצ"ע).

'נפילת אפיים בבית החתן'

הנה משה רבינו תיקן לישראל שהחתן נוהג שבעת ימי החופה בשמחה ומשתה וימים אלו נחשבים אצלו כימים טובים (רמב"ם הל' אבל פ"א ה"א) - ומשום שמצוה לשמוח עימו השמחה נמשכת לכל הנלוים אליו (מ"ב סקכ"ג) - ועוד משום שהחתן שרוי בשמחה וחשוב הוא כמלך (שחתן דומה למלך) הרי שהציבור נגרר אחריו (כנה"ג). ולכן נהגו שלא לומר תחנון בכל שבעת ימי המשתה כשמגיע החתן להתפלל בבהכ"נ (מ"ב - שכך המנהג ודלא כהרמ"א שהוא דווקא ביום שנכנס לחופתו). ואף ביום השמיני לחופה נוהגים שאין נופלים על פניהם כל שעדיין לא עברו שבעה ימים מלאים מעת לעת מזמן החופה - וכגון שאם התקיימה החופה ביום רביעי סמוך לשקיעת החמה אין אומרים תחנון במקום שנמצא שם החתן עד יום רביעי הבא סמוך לשקיעת החמה (מ"ב ו"פ) - שאף שיש חולקים ולעניין אמירת שבע ברכות אין מקלים לחשב מעת לעת (שלעניין זה נשלמים שבעת ימי המשתה ביום שלישי עם שקיעת החמה) - לעניין תחנון יש להקל שאין צריכים לאומרו (אם מצד החומרא של 'ספק ברכה לבטלה' או מצד הקולא של נפילת אפיים שהוא רשות). אמנם י"א (יפה ללב סק"ב) שזה דווקא אם החתן עדיין הולך במלבושי כבוד דשבת ויו"ט ועצור ממלאכה, ואז משתתפים הציבור עם שמחתו, ולכבודו אין אומרים תחנון, אבל אם כבר הולך בבגדי חול, וכ"ש שעוסק כבר במלאכה, שבוה אין ציבור חייב בכבוד חתן יותר ממנו (שרק בגלל כבודו נגררים אחריו) אומרים תחנון כרגיל וצ"ע.

ומ"מ נפטרים מתחנון רק במקום שיש לנהוג שבעת ימי משתה, וכגון שהוא בחור שנשא בתולה או אפי' שנשא אלמנה או

גרשה כל שהוא בחור וכן להיפך אם הוא אלמן וגרוש ונשא בתולה. אולם אם החתן הוא אלמן או גרוש והכלה ג"כ היא אלמנה או גרושה אין אומרים תחנון רק בתוך שלשה ימים מזמן החופה. והנה במ"ב (סקכ"א) הביא שנחלקו הפוסקים האם רק משעה שנכנס לחופה לא אומרים תחנון או אף בתפילת שחרית באותו יום לא אומרים ("הואיל ובאותו יום נכנס לחופה כולי יומא חדא מלתא היא ומועד דיליה הוא. וראיה מע"פ דא"א למנצח משום שחיתת פסחים, אף על גב דאין פסחים אלא לאחר חצות" עי' בתרומת הדשן פסקים וכתבים סי' פ'. ולכאור' משמע מהמ"ב שס"ל להל' שדווקא משעה שנכנס לחופה לא אומרים וכך מובא שהורה החזו"א. אולם עי' בפסק"ת שכ' שבעניין תחנון אפשר להקל [ומש"כ מקור לזה מהשעה"צ שצידד להקל בספק תחנון - צ"ע אחר שנראה מהמ"ב כאן שצידד להחמיר וחזינן שלא היקל מטעם זה]]. וביבי"א (ח"ג סי' י"ב) כ' שדווקא בתפילת מנחה אין צריכים לומר תחנון אולם בתפילת שחרית אומרים - וכ"פ בהלכה ברורה (לכאור' כוונתם דווקא כשהתפילה היא סמוכה לחופה אך מתי שמתפללים מנחה גדולה והחופה מתקיימת סמוך לשקיעה אומרים תחנון במנחה וצ"ע).

וכתבו הפוסקים (עי' בשב"ל ח"ז סי' י"ח ובס' אשרי האיש עמ' קכ"ו שכך הורה הגריש"א) שכל נידון זה דווקא באופן שהחופה תתקיים מבעוד יום אבל אם החופה תתקיים בלילה אחרי צאת הכוכבים - אומרים תחנון אף כשמתפללים מנחה גדולה (שאו עדיין לא מכינים עצמם לשמחתם ולחופה) וכ"ש בשחרית (אולם עי' בשיח תפילה עמ' ר"ט שהביא שישנם מקצת מקומות שמנהגם לא לומר תחנון

בתפילת שמו"ע פטור מתחנון - שהוא שייך לציבור). ומ"מ בעניין ברית המתקיימת באותו ביהכ"נ הדין שונה (עי' בפסק"ת שא"צ לומר תחנון בכה"ג כיון שהפטור מתחנון מצד ביהכ"נ ששם תהיה המילה).

נפילת אפיים בביהכ"נ שתתקיים בו ברית מילה או כשמתפלל שם אחד מבעלי הברית (אבי הבן סנדק ומוהל)

כתוב בשו"ע (סי' קל"א ס"ד) 'שנהגו שלא ליפול על פניהם בבית הכנסת ביום המילה'. והנה (מ"ב) אף שבשו"ע לכאור' מוזכר דווקא ביהכ"נ שנעשית בו המילה - מ"מ אף בעלי הברית ('אבי הבן' 'סנדק' ו'מוהל') פוטרים מתחנון כשנמצאים בתפילה ואע"פ שאין מתפללים במקום הברית (וביבי"א ח"ג ר"ס י"א צידד שבשו"ע ג"כ מדויק שאף בעלי ברית פוטרים ממש"כ השו"ע 'ביום המילה' ולא 'ששם המילה' ע"ש [וע"ע בהלכה ברוריה]) - אלא שעדיין יש בהם פרטי דין חלוקים וכפי שיתבאר. ומתחילה נביא את הטעמים לפטור תחנון במילה: א. שהוא מצד מה שקיבלו ישראל עליהם מצוות מילה בשמחה - ואף עתה יום המילה יום שמחה הוא על קיום המצווה (ב"י משיבולי לקט ואורחות חיים הל' מילה אות ט' ע"פ הגמ' שבת ק"ל ע"א - והיינו [מגן גיבורים בשלה"ג סק"ג ולהורות נתן ח"י סי' ט"ז] שמילה היא מצווה המאחדת את כלל ישראל שקבלו עליהם בשמחה ומסרו נפש עליה - ולכן כשמקיים אחד מישראל מצות מילה, הרי זה שמחת הכלל ופטורים מלומר תחנון [ולכאור' זו כוונת אבודרהם שכ' הטעם מפני שהוא יום שמחה לאבי הבן - אא"כ נאמר שמכבדים אותו מחמת שמחתו]). וי"א שהוא מחמת כבוד המצווה החשובה של

כבר בשחרית אף אם החופה תהיה רק אחר צאה"כ ודייק כן מהגר"א שהסביר הטעם שפוטרי מתחנון משום שדומה לערב יו"ט שפוטרי אף בשחרית אע"פ שהיו"ט רק אחר צאה"כ). אולם כ' בשבה"ל שהחתן עצמו בכל אופן לא אומר תחנון (וכנראה כוונתו אף בשחרית - עי' אשי ישראל). אולם מובא מהחזו"א והגרשז"א שאף החתן צריך לומר תחנון. אכן אם התאספו אנשים לשמחת החתונה ומתפללים יחד עם החתן מנחה סמוך לשקיעה והחופה מתקיימת רק בלילה יש אומרים שאין צריכים לומר תחנון אע"פ שאין התפילה מתקיימת באולם שבו נערכת החופה (אך אם החתן מתפלל לבדו מנחה בסתם ביהכ"נ אומרים תחנון - וכ"נ שהבין בפסק"ת ד' השבה"ל) - וכל שכן אם תפלת המנחה נערכת באולם השמחה, כפי שמצוי היום הרבה, בוודאי א"צ לומר תחנון (ועי' בשבה"ל ח"ט סי' ער"ד ומשמע שדווקא אם התפילה במקום החופה אין אומרים תחנון וצ"ע).

וראיתי מובא מהגרשז"ו אויערבך (אשי ישראל פכ"ה הע' פ"ב) שבאופן שהחופה תתקיים רק אחר צאת הכוכבים אפי' אם נאספו לכבוד החתונה יש לומר תחנון אא"כ החתן מתפלל עימם שאז א"צ לומר תחנון. ולא התברר לי אם השבה"ל הנ"ל נח' ע"ד וסובר שכל שמתפללים באולם פטורים אף כשהחתן לא שם (וכ"כ בפסק"ת בדעת השבה"ל וכדין בית החתן ע"ש) וצ"ע. וצריך לדעת (מקו"ח - ועי' פסק"ת) שבעלי שמחה פוטרים מתחנון רק ציבור המתפללים בנוכחותם, אבל יחיד או יחידים המתפללים בביהכ"נ ללא מנין, אף שנמצא שם בעל שמחה, ואף אם גם הוא מתפלל בשעה זו, אין היחידים נפטרים מלומר תחנון (ומ"מ אם אותו אחד התפלל עם הציבור אך מאריך

יהיה חברית (מנהג העולם. עי' במש"כ בזה בפסק"ת). ואע"פ שבאותו מקום שמתקיימת בו חברית מתקיימים כמה מניינים בזה אחר זה כולם אין צריכים לומר תחנון ("דאין הפרש בין מנין א' למנין ב' כיון שעדיין לא נעשית המילה" - כה"ח סוסקע"ז) ועי' להלן. ואף בעזרת נשים שאין שם ארון קודש וס"ת בתוכו (ואז לא נופלים על פניהם לדעת הרמ"א ס"ב [אך לדעת השו"ע עושים נפ"א]) שעושים שם נפ"א רק כאשר אפשר לראות (מאיזה צד) דרך העזר"נ את ארון קודש שבביהכ"נ אין אומרים שם תחנון (מ"ב, שזה נגרר אחר ביהכ"נ - ומ"מ אם חברית בעזר"נ הורה הגר"ח [אשי ישראל בסוף הספר תשובה רכ"ה] שאומרים בביהכ"נ תחנון כיון שאין ביהכ"נ נגרר אחר העזרה). אולם כשיש באותו ביהכ"נ כמה חדרים המיועדים לתפילה עם ארון קודש וס"ת בתוכו פשוט הפוסקים מורה שאומרים שם תחנון - אולם עיין הערה שיש לדון עוד בזה.¹

מילה שתקיים במקום זה. וי"א מפני כבוד אבי הבן. ב. מכיון שאלוהו הנביא בא לעיר (דרכי משה - וזה גורם שמחה לכולם [להו"נ שם] וכן מחמת כבודו של אלוהו [צ"א ח"ז סי' ט' אות ב']) - ועכ"פ זה משפיע על המתפללים בביהכ"נ שתתקיים חברית (שלשם עיקר מטרת ביאתו של אלוהו ושמחים בזה אותם אנשי ביהכ"נ. או בגלל כבודו [וקדושתו] של אלוהו שרוחו שורה כבר במקום זה עם בוקרו של יום מאז שמתחיל לחול חיוב המילה - כ"א לפי טעמו ואכמ"ל). והמעין היטב בטעמים יראה שאפשר להבין על פיהם מדוע פטורים מתחנון בין כשמתפללים ב'מקום חברית' ובין כשמתפללים 'עם בעלי חברית'.

והנה בעניין מה שפטורים מתחנון כשמתפללים במקום שתקיים חברית - דין זה נכון למרות שאין מתפלל שם עתה אחד מבעלי חברית ואפי' אם הציבור שמתפלל עתה לא שייך כלל לחברית וג"כ לא

ג. הנה כך מבואר לכאור' מהמ"ב ש' לעניין עזר"נ שרק משום שאין שם ס"ת וכו' ואומרים שם נפ"א (כשרואה את ארון הקודש שבביהכ"נ) אז ג"כ נפטר מתחנון, שאז נגרר אחר ביהכ"נ - וא"כ חדרים שבביהכ"נ שיש בהם ארון קודש וס"ת צריכים לומר שם תחנון - שהרי אף העזרת נשים היא בביהכ"נ ופטור מתחנון רק מהטעם הנ"ל. אלא שכפי שהבנתי ישנם בתי כנסת (בעיקר אצל בני אשכנז) שכשיש בהיכל המרכזי ברי"מ לא אומרים תחנון בכל חדרי התפילה שבביהכ"נ - ויש לכאור' להבין על מה סמכו בזה (ואם נאמר שהוא מחמת הטעם שאלוהו הנביא בא לביהכ"נ וממילא כל המקום בכלל [אף שמהמ"ב לכאור' לא מבואר כך וכנ"ל] - א"כ לכאור' אף כשהחברית תתקיים בעזר"נ נפטור מתחנון כשמתפללים בביהכ"נ שם"מ הוא בא לביהכ"נ - והרי הפוס' כ' שבכה"ג אין ביהכ"נ נגרר אחר העזר"נ). **אא"כ נאמר** ששונה עזרת נשים שאינו חשוב ממש כחלק מביהכ"נ ולכן לולי הטעם הנ"ל לא היה טפל לביהכ"נ משא"כ חדרים הנמצאים בביהכ"נ נגזרים אחר ביהכ"נ המרכזי - אך מלבד שזה לא ברור כ"כ, עוד זה שייך לכאור' דווקא כשבשבתות עכ"פ אותם חדרים פתוחים לביהכ"נ - ועכ"פ אין מתפללים שם אלא כולם מתפללים בהיכל המרכזי, אולם אם משמשים ג"כ לשבתות מדוע שיגררו אחר ההיכל המרכזי וצ"ע בזה.

וראיתי בס' שיה תפילה (עמ' ר"ב) שג"כ דקדק כן מהמ"ב שאם יש במקום ההוא בית שני שיש שם ארון קודש עם ס"ת שלא נפטרים מתחנון. **אולם כתב** ששמענו מפוסק מפורסם שאם הבעל ברית הוא אדם חשוב או קשור הרבה עם מתפללי ביהמ"ד השני - באופן שרוב המתפללים שם ילכו אח"כ לחברית המילה שלו אז גם מתפללי ביהמ"ד ההוא פטורים מאמירת תחנון היות שיש להם שייכות לחברית מילה זאת (מסתבר שאין צריכים לברר בפועל אם רוב הציבור אכן יגיע לחברית אלא די בזה שמן הסתם יבואו בשביל לפטור מאמירת תחנון). **ובאמת עיקר הוראה** זו מובאת באשל אברהם מבוטשאטש (סי' קל"א) ש' שביהכ"נ שרוב מתפלליה

עוד ראיתי שכתבו לרון באופן שיש בין מתפללי ביהכ"נ מוהל מפורסם אשר כמעט ואין יום שאין הוא קרוא לברית מילה (ומתפלל קבוע במקום אחד) - שאע"פ שמצד הדין יש להורות שהוא פוטר מתחנות בכל עניין (וכ"פ הגרי"ש אלישיב [אשרי האיש]). ואע"פ שנוטל כסף בעבור המילה [ואם לא דורש אך נותנים לו מעצמם אין בזה חשש לדעת כולם] וכך המנהג - ע"י היטב בתשובות והנהגות ח"א סי' קל"ה ומשנה הלכות ח"ג סי' כ') מ"מ י"א שנכון מאוד לבקשו שיצא מחוץ לביהכ"נ לפני שהש"ץ מסיים תפלת החזרה ויכנס אחר שסיימו הקהל נפילת אפים (אבל בביהכ"נ שיש שם ברוב ימות השנה חתנים ובעלי ברית א"צ לצאת - וזה בשונה ממוהל שאותו אדם פוטר מתחנות כל הזמן [והיינו שאז

ובעניין הפטור מתחנות כשמתפללים יחד עם אחד מבעלי הברית - מלשון כו"כ פוסקים (וכ"פ בפירוש כמה פוס') משמע שדווקא אם בעלי הברית מתפללים שם - אך אם רק נמצאים בביהכ"נ אינם פוטרים מתחנות. אולם יש חולקים על כך וסוברים שכל שנמצא שם אחד מבעלי הברית (וכ"ש חתן) פוטרם מתחנות (כמובן שנמצא איתם בזמן אמירת התחנות שאם עזב קודם בוודאי צריכים לומר - ואפי' אם קודם לכן התפלל יחד איתם). ובפסקי תשובות הביא שהמנהג להקל שלא לומר תחנות באופן זה. אך כ' שיש שהורו שבאופן זה נכון שיצא בעל השמחה מביהכ"נ - אך ציין שבתחנות שומעים להקל ורשות הוא ואין חייבים להחמיר בו - ויש להתיישב עוד בזה לעניין הלכה.

עתידיים להשתתף באותו יום בשמחת ברית של רבם או אחד מחבריהם וכיו"ב פטורים מלומר תחנות אף כי נוסעים לעיר אחרת, כי במקום שהלב שם אין הבדל במקום (ודווקא אם רוב המתפללים משתתפים בברית אך מיעוטם אפי' למעלה ממניין אין הרוב נגזר אחריהם) - ועי' בפסק"ת שציין לדבריו אך כ' שאין דבריו מובאים בפוס'. ולכן י"ל שההוראה מבוססת ע"ז שמכיון שהציבור שמתפלל בבית שני קשור לאותו אדם או שאותו אדם חשוב הרי שעכ"פ רוב הציבור ישתתפו בברית ולכן נפטרים מתחנות - ואכן לפי"ז היה אפשר להקל לא רק בביהכ"נ זה (וכמש"כ הא"א שאפי' בעיר אחרת) - ואיני יודע אם ס"ל כן לאותו פוסק שהובא בשיח תפילה.

ומ"מ אם נאמר שס"ל שזה מוגבל דווקא באותה ביהכ"נ אז אפשר"ל שלא להתבססו ע"ז בלבד כיון שד' הא"א לא הובאו להל' בפוס' - אלא מצרפים ג"כ את מנהג דורא המובא בדרכ"מ שכאשר הייתה ברית במקום אחד בעיר לא היו אומרים תחנות בכל העיר - מכיון שאלוהו בא לעיר ע"ש (ועי' בא"א מבוטשאטש שמבואר שהיו שנוהגים כן אף בזמנו) - וס"ל לאותם פוס' שבאמת לא סומכים על הוראה זו (אף כלפי צירוף שיטתם כשיגיעו הציבור שמתפללים בביהכ"נ מסוים לביהכ"נ שמתקיים בו המילה) כלפי כל העיר אולם באותו ביהכ"נ יש לצרף דבריהם שמכיון שאלוהו בא לביהכ"נ זה נפטרים מתחנות כל המתפללים בחדרי ביהכ"נ כאשר הציבור יגיע לברית ועי' בזה לעיל.

וצ"ל שאין סתירה לזה מהמ"ב ש' שדווקא בעזרת נשים שאין שם ס"ת נפטרים מתחנות ומשמע שבבית שני שיש שם ס"ת אומרים תחנות - כיון ש"ל שהמ"ב סתם דבריו ג"כ במקום שהציבור ששם לא יגיע לברית שאז לא נפטרים מתחנות - ואיהנ"מ כשהציבור עתיד להגיע לברית א"צ לומר תחנות וצ"ע. ומ"מ לפי"ז רק אם יגיעו הציבור לברית אז נפטרים מתחנות (ולכאור' לפי"ז נפטר מתחנות אם הברית תתקיים בעזר"ג והציבור שבביהכ"נ יגיע לברית - ומה שהובא מהגר"ק שאין ביהכ"נ נגזר אחר העזר"ג צ"ל שזה דווקא כשלא אמורים הציבור שבביהכ"נ להיות בברית שבכה"ג אע"פ שאם הברית תתקיים בביהכ"נ נפטרים המתפללים בעזר"ג מתחנות להיפך אין אומרים כן שיפטרו אנשי ביהכ"נ מתחנות כשהברית תתקיים בעזר"ג - ומ"מ אם יגיעו לברית שבעזר"ג פטורים מתחנות). אולם שמעתי על מקומות שלא אומרים בכל אופן תחנות בבית שני כשיש בהיכל המרכזי ברית ויש להתיישב עוד בזה לעניין הלכה.

הציבור בוודאי שאינו פוטרם לכו"ע וכפי שמדויק בא"א וביבי"א וכ"נ מסברא שהרי אינו בעל ברית ומדוע שיפטרם מתחנן [ולכן דברי הפסק"ת וההערות על המ"ב בהוצא' דרשו שכ' שהנידון לגבי לפטור הציבור צ"ע] - ומש"כ בעמודי השולחן שיצא אבי הבן מביה"כ הוא לרווחא דמילתא עי' בכ"ז היטב. ועי' ביבי"א ח"ג סו"ס י"ב שכ' שכ' ראוי לנהוג כשיש מחלוקת אם צריכים הקהל לומר נפי"א ותחנונים, והקהל רוצים לומר תחנונים' שיצא מביה"כ⁷.

והנה כאשר הברית מתקיימת מיד לאחר תפילת שחרית (ולכאור' אפי' אח"כ כל שזה קודם חצות - אך יל"ד עוד בזה לד' היבי"א שצריך שיהיה סמוך) אין צריכים לומר תחנון באותו ביה"כ⁸ שנעשית בו המילה בתפילת שחרית או שנמצא שם אחד מבעלי הברית. אולם כאשר הברית מתקיימת סמוך למנחה (וכ"ש אם מיד אחר תפילת מנחה) נח' הפוס' האם כבר בשחרית לא יאמרו תחנון. י"א שאף בשחרית לא יאמרו⁹. וי"א שבאופן זה יאמרו תחנון בשחרית (עי'

שייך לטעון כלפיו שלא יכול להפסיד את הציבור באופן קבוע מתחנן] ובפרט אם נוטל שכר עבור פעולתו - פסק"ת). ומ"מ דווקא לעניין מוהל מצאנו שי"א הוראה זו - אולם אם יש בין המתפללים אדם שהוא 'סנדק' כמעט בכל יום (וכפי שמצאנו אצל כמה מגדולי הדור) לא מצאנו הוראה והנהגה מעין זו שהסנדק יצא מביה"כ קודם תחנון. וכנראה שמשום כבוד הסנדק שבד"כ הוא אדם 'גדול וחשוב' הניחו הדין כעיקרו (ובפרט שאולי במוהל החמירו בזה ביותר משום שבד"כ נוטל כסף בעבור המילה וי"א שבכה"ג אינו פוטר מתחנן) וצ"ע. עוד ראיתי שדנו הפוסקים במקרה שאבי הבן נמצא במקום רחוק ולא יגיע לברית מילה של בנו האם הוא צריך לומר תחנון - שיש שדנו לחייבו בתחנון מכיון שבאופן זה אין זה נקרא יו"ט של האב אחר שאינו מקיים את המצווה (שאינו חשוב בעל ברית). ומאידך י"א שלזה די בעצם ידיעתו מיום שמחתו (שקרוביו מקיימים מילה בזמנה לבנו) להיות פטור מתחנן (א"א מבוטשאטש. ומ"מ כלפי

ד. וראיתי חידוש גדול בשו"ת תורת חיים (למהרח"ש - ח"ג סי' ד' ציין לדבריו באשל אברהם אופנהיים סי' קל"א) וז"ל: "במה שנוהגים בברית מילה שאין נופלין על פניהם בבית הכנסת של אותו אבי הבן, כמו שכתוב בשבולי הלקט [סי' ל'] הביאו הרב ב"י בסימן קל"א טור או"ח שביום המילה אין נופלין בבית הכנסת ששם המילה, ושאלת אם אין אבי הבן בעיר אם נופלין על פניהם באותו בית הכנסת או לא. יראה הדבר פשוט שאין נופלים על פניהם, שכיון שהולכים הקרובים שם ומתפללים בנעימות הקדושה והקדישים ושאר התפלה בעד מצות המילה, להיות כי המצוה הזאת ראוי לשמוח עליה, וכדנתינן בפרק ר' אליעזר דמילה [שבת ק"ל ע"א] רשב"ג אומר כל מצוה שקבלו עליהם בשמחה כגון מילה דכתיב שש אנכי על אמרתך כמוצא שלל רב, עדיין עושין אותה בשמחה, ואין צריך לומר אם עושים המילה בתוך אותו בית הכנסת. והנה מעשים בכל יום בעירנו זאת אף שאין אבי הבן בעיר וגם אין מלין אותו תינוק בבית הכנסת אלא בתוך ביתו של אבי הבן והולכים קרוביו לבית הכנסת ומתפללים בנגינות כנהוג ואין נופלין על פניהם, וזה מנהג פשוט ולא ניתן להיכתב בזה מרוב פשיטות" ע"כ. ומ"מ זה חזינן שאין ללמוד לאנשים הקשורים לברית (לא אבי הבן) שלא יצליחו להגיע לברית שיפטרם מתחנן - כיון שחזינן שהקרובים פוטרם רק מחמת שמתפללים בשמחה כנהוג בברית ולא מצד עצם שמחתם בברית וז"פ.

ה. והיינו לא רק לסוברים בעניין חתן שלא אומרים תחנון בשחרית אע"פ שהחופה סמוכה לשקיעה וא"כ ה"ה בברי"מ. אלא אף לסוברים שדווקא כשהתפילה סמוכה לחופה אין אומרים ובענייננו הרי המילה נעשית זמן מופלג אחר שחרית (וכ"ש אם נעשית אחר מנחה) - מ"מ שונה חתן שאין חייבים בכבודו קודם החופה (ודי במה שנהגו לכבדו בתפלה הסמוכה לחופה) אבל בעל ברית כל יום השמיני אנו חייבים בכבודו (לכאור' כוונת

ובאופן שהברית התקיימה בבוקר אם אומרים תחנון במנחה - הנה פשטות המ"ב (סקכ"ה) מורה שכל מה שנחלקו הפוסקים אם אומרים תחנון במנחה הוא דווקא כשמתפללים 'אצל התינוק' (והכריע המ"ב שאם מתפללים מנחה בבית התינוק קודם הסעודה או באמצע הסעודה אין אומרים תחנון [שהסעודה היא עיקר הביטוי של שמחת ההכנסה לברית - עי' בשבה"ל ח"ח סי' כ"ד אות ג'] אבל לאחר ברכת המזון אומרים תחנון [שכבר עברה שעת השמחה]) אולם כשמתפללים במקום אחר (והיינו אף במקום שהתקיימה שם הברית) אף כשאחד מבעלי הברית מתפלל שם אומרים הציבור תחנון¹. ולא עוד אלא שכתבו כמה פוס' (הוראת הגריש"א - אשרי

ביבי"א ח"ג סי' י"ב בהרחבה) ואכמ"ל. ולהלכה - דעת כמה פוס' שהמקלים בזה יש להם ע"מ לסמוך. וי"א רק שאין לגעור בהם ולשנות מפני המחלוקת (עי' יבי"א והל"ב). ומ"מ בעלי הברית אין צריכים לומר תחנון (שזה יו"ט שלהם). וראיתי בפסק"ת (עמ' ע"ב) שכ' שכ"ז רק כאשר אחד מבעלי הברית נמצא בביהכ"נ אולם כאשר תתקיים במקום זה ברי"מ המקלים שלא לומר תחנון יש להם ע"מ לסמוך². אולם מכו"כ פוס' נראה שלא חילקו בין העניינים (ועי' גם בהלכה ברורה שכ' שאין חילוק). ושמעתי מהגר"י דהן שליט"א שבמצב זה מהנכון שלא להודיע שתהיה ברית במקום זה (או שאדם זה הוא בעל ברית - אכן הוא בלא"ה יכול ג"כ לצאת ולא לפטור מתחנון)³.

כבוד זה - מחמת המצוה החשובה שיקיים) אפי' תהיה המילה בערב. ועוד שיש לפטור מצד כבודו של אליהו שרוחו שורה כבר במקום זה עם בוקרו של יום מאז שמתחיל לחול חיוב המילה (וע"ע ביבי"א טעם נוסף שמוטל זאת על כל ישראל אם האב לא ימול - אך צ"ע דלכאור' אי"ז מוטל על כולם שיהיו שמחים בזה מעתה. ועוד ששונה ער"פ שמתעסקים בקרבן פסח מהבוקר ע"ש וצ"ע).

ו. שהטעם שאין אומרים תחנון במקום שהברית תתקיים אינו משום ההשתתפות בשמחה אלא משום השראת הקדושה השורה שם עקב המצוה וביאת אליהו הנביא וזה כבר שורה מהבוקר וכו"ל. ובאמת יש מסבירים הטעם שלא אומרים תחנון משום שבביאת אליהו מתכפרים עוונותיהם של ישראל [כך ידוע בשם המדרש - אולם לכאור' לא מצאנו לע"ע מדרש זה ואכמ"ל] - ובפשטות זה נאמר רק על אלה שמתתפתים ממש בברית [שאליהו הנביא שהוא קנאי גדול לה' קשה לו להיות במקום שישנם אנשים חוטאים] - אא"כ נאמר שדעתם שמכיון שרוחו שורה שם כבר מהבוקר מאז נאמר כן. אך זה לענ"ד חידוש עצום ודי לכאור' במה שהתחדש שכל הנמצאים בברית נמחלים עוונותיהם וצ"ע.

ז. ובאמת בעיקר העניין ראיתי מובא מהגר"ש אלישיב (מילה שלמה פי"ב סי' ג' תשובה מ"א) שאם רוצה בעל הברית להעלים מהציבור את קיום הברית הוא רשאי - מכיון שכשאין הציבור יודעים על הברית אין הם שמחים וממילא אין סיבה לפוטרים מתחנון. ויש לפלפל בזה לפי הטעם שפוטרי מתחנון מחמת שאליהו הנביא בא לעיר ואכמ"ל.

וראיתי באול"צ (ח"ב עמ' רצ"ה) שכ' שבעל ברית שמתפלל בבית הכנסת, והמילה היא במקום אחר, ושם אינם יודעים שהוא בעל ברית, עדיף שלא יאמר להם שהוא בעל ברית, ויניח להם שיאמרו תחנון, והוא עצמו לא יאמר תחנון. ובאמת באופן כללי שמעתי מהגר"י אביטל שליט"א שמתחילה היה מבקש מן האול"צ מהחתנים שיצאו מביהכ"נ קודם תחנון שבביל שלא יפטרו את הציבור מתחנון (ולא כמש"כ המ"ב סקכ"ז שבכלל לא יבוא החתן לביהכ"נ ויש להרחיב הרבה בד' המ"ב אלא שאכמ"ל) - אכן כשראה אח"כ שהבחורים מצטערים מזה - הורה שהחתן ישאר ויפטור מתחנון (שמכיון שמעיקר הדין פטורים מתחנון 'בן אדם לחברו עדיף'). ומ"מ לעניין הלכה לא נהגו כד' המ"ב ואדרבה נוהגים שחתן יבא לביהכ"נ לפטור הציבור מתחנון (וע"ע בזה בפסק"ת).

ח. אך בעלי הברית עצמם לא אומרים מכיון שהוא יו"ט שלהם. וראיתי במנח"י (ח"ח סי' כ"ט) שאם יש חיוב

התפשט המנהג בעיקר אצל בני ספרד שלא אומרים תחנון כשיש חתן בר מצוה בביהכ"נ (עי' יבי"א ח"ד סי' י"ד. ואולי אף בזמן השו"ע הי מנהגים שונים בזה ולכן לא הביא השו"ע דין זה וצ"ע). אך אצל בני אשכנז רבים נהגו לומר תחנון (או נדברו וצי"א חיי"א סי' י"ז ושיח תפילה - אולם ראיתי מובא מהגרשז"א [הליכו"ש פי"א אות ט'] שכאשר מתפללים מנחה באולם שנערך שם שמחת הבר מצוה א"צ לומר תחנון). ומ"מ בפסק"ת הביא מכמה פוס' שחתן הבר מצוה ואביו רשאים שלא לומר תחנון. ומצאנו לזה כמה טעמים: א. משום ש'חתן הבר מצוה דומה לחתן' וכמש"כ 'כחתן יכהן פאר' - ותפילין נקראו פאר (שנא) 'פארך חבוש עליך' - ולכן דינו (ביום הראשון שמניח תפילין ומגיע לביהכ"נ) כחתן שלא אומרים בתפילה תחנון.

ב. שתפילין הוקשו למילה וכמש"כ 'ליהודים היתה אורה ושמחה וששון ויקר' - ואיתא

האיש) שאף מניינים של שחרית שנעשו במקום הברית אחר הברית כל שהתינוק אינו שם צריך לומר תחנון - אם כי בזה י"א שאפשר להקל שלא לומר בשחרית וי"א שכך המנהג (בשחרית). אולם עי' בהלכה ברורה (עמ' ל"ה ול"ח עפי"ד היבי"א ח"ג סי' י"ב) שהמנהג להקל (ובפסק"ת כ' שאין מנהג ברור בזה) שלא לומר תחנון לא רק בשחרית (במניינים שאחר הברית) אלא אף במנחה במקום שהתקיימה הברית (שחל באותו מקום הארת הקדושה של המילה וכנ"ל וכ"ש אם כיסא אליהו עדיין שם) ואף שלא במקום הברית כל שיש שם אחד מבעלי הברית (לכבוד אבי הבן וכו' שהוא יו"ט שלו) - ומסתבר שהכל בזה לפי המנהג.

נפילת אפיים ביום בר מצוה

נפילת אפיים במקום שיש חתן בר מצוה - הנה בשו"ע לא הוזכר שלא אומרים תחנון ביום הבר מצוה (בשו"ע הובא רק בית האבל בית החתן וברית מילה) - אלא שמ"מ

על בעל הברית לעלות חזן שיעשה מנין בפני עצמו וכיון שכולם מתאספים לעשות מנין בשבילו נגררים הם אחריו ואין אומרים תחנון אבל אם אין לו חיוב טוב להימנע מלהיות ש"ץ במנחה. ג. והגרשז"א (הליכו"ש תפילה פי"א ארחות הלכה הע' 8) והשבה"ל (שם אות ד') הורו שאם הברית התקיימה קודם תפילת שחרית - הרי שאם לקחו את התינוק אחר הברית וגם הסנדק ובעל הברית הלכו להם אין הציבור פטורים מאמירת תחנון (ויל"ד במקרה הא' שנעשתה הברית אחר תפילת שחרית ולקחו את התינוק וישנם שם אח"כ מניינים נוספים של שחרית - אם נמצא אחד מבעלי הברית אם צריכים לומר תחנון - ולכאור' יש להשוות זאת להדין שעשו ברית קודם שחרית שמשמע מהפוס' הנ"ל שאם נמצא שם אחד מבעלי הברית אין אומרים תחנון וצ"ע.

י. נהר מצרים דף ר' ע"א. אלא שזה לכאור' חידוש כיון שחתן פוטר מתחנון מצד שמצוה לשמוח עימו וממילא השמחה נמשכת לנלוים אליו וכן משום שהוא דומה למלך (ולכן נגררים אחריו) - ודברים אלו לכאור' אינם שייכים בחתן בר מצוה. אא"כ נאמר שאיהנ"מ מכיון שהוא חשוב קצת כחתן דברים אלו שייכים אצלו. ובאמת לפי"מ שנביא להלן מהי"ש לכאור' מבורר שמצוה לשמח את חתן הבר מצוה וממילא י"ל שהשמחה נמשכת לכל הנלוים אליו (ושם הי"ש הסביר הטעם שסעודת בר המצוה חשובה סעודת מצוה מצד שנהיה מצווה ועושה - וזה מוסכם, אלא שמ"מ מה שלא אומרים תחנון הינו מצד עצם ההנחת תפילין. אולם עדיין אינו ברור מדוע נצרכים לטעם של הנחת תפילין ולא מסתפקים בטעם שיש מצוה לשמח את חתן הבר מצוה מחמת שנהיה מצווה ועושה שאז השמחה נמשכת לנלוים אליו וכמש"כ המ"ב זאת כטעם אצל חתן הפוטר מתחנון. ולעת עתה מה שנ"ל בזה שאפשר שס"ל לנהר מצרים שהטעם שחתן פוטר משום שהוא דומה למלך וממילא הציבור נגרר אחריו ולא שמחת שיש מצוה לשמחו ממילא השמחה נמשכת לכל הנלוים אליו -

בגמ' (מגילה ט"ז ע"ב) 'ששון זו מילה' ו'יקר זה תפילין' - וא"כ תחילת הנחת התפילין דומה למילה שפוטרת מתחנון^א. ויש אומרים עיד (שו"ת משפטי עוזיאל או"ח מה"ת סו"ס י"א) שבדורות האחרונים הנהיגו שלא לומר תחנון לכבוד הבר מצוה, כדי לחבב מצות תפילין הרפויה ביד ישראל ולהציל ע"ז את ישראל מכלל 'קרקפתא דלא מנח תפילין'^ב

(וע"ש בצי"א במה שהשיג על טעם זה). ג. על פי דברי הים של שלמה (ב"ק פ"ז סי' ל"ז וסו"פ מרובה) שסעודת בר מצוה הינה סעודת מצוה, שהוא יום טוב משום שנעשה 'גדול המצווה ועושה' ולכן אין אומרים תחנון. וכמו"כ מצאנו בזוה"ק (וע"ע במ"א סי' רכ"ה ובמ"ב שם) על גדולת וחשיבות יום זה^ג - עיין שם ביבי"א^ד

ולכן הוצרך לטעם חדש מדוע יש לפטור את הציבור מתחנון כשיש שם חתן בר מצוה [למרות שבוודאי ס"ל כהיש"ש שסעודת בר מצוה חשובה סעודת מצוה מצד שנהיה מצווה ועושה ולא מצד עצם הנחת התפילין שא"ז שייך לסעודה]].

יא. שם בנה"מ. וצ"ל שאע"פ שבכל יום מניחים תפילין מ"מ כבר כ' המפרשים שבזמן הגזירה המן ביטל להם זאת - וא"כ י"ל שההיקש נאמר על ההתחדשות שהייתה להם בזה (ולכאנ' לפי"ז שאנו פוטרים מתחנון מצד 'עצם ההיקש' לא היינו צריכים לומר תחנון ביום שהילד מתחיל ללמוד תורה שהרי 'אורה זו תורה'. ומה שלכאנ' צ"ל בזה שהילד בלא"ה לא מגיע לביהכ"נ ומתפלל עימם ועוד שהוא בד"כ שומע קודם לכן דברי תורה בביתו ואין לימוד התורה חדש אצלו). ומ"מ מסתבר שאין כוונת הנהר מצרים שמילה ותפילין הוקשו באמת זל"ז (אף להסוברים שאדם יכול לדרוש היקש מעצמו) אלא הוא רק סימן לחשיבותם (שלכן המן ביטלם) ולכן כשם שמצאנו במילה שפוטרת מתחנון ה"ה תפילין (וכ"ש לפי הסוברים שהיקשים שבדברי קבלה הם אסמכתא בעלמא) ודו"ק.

יב. שע"ז נאמר שהוא בכלל פושעי ישראל בגופם, שעליהם אמרו חכמים (ר"ה י"ז ע"א) "פושעי ישראל בגופן ופושעי אומות העולם בגופן, יורדין לגיהנם ונידונין בה י"ב חודש. לאחר י"ב חודש, גופן כלה, ונשמתן נשרפת, ורוח מפורתן תחת כפות רגלי הצדיקים".

יג. הנה ז"ל הזוה"ק (זוהר חדש בראשית י"ד. בתרגום ללשון הקודש) שכ' "ביום שנעשה רבי אלעזר בר מצוה הזמין רשב"י אביו את חכמי המשנה לסעודה גדולה שעשה להם וכיסה את כל ביתו בכלים יקרים וכו' והיה שמח מאד, אמרו לו מהו שמחתו של רבי ביום זה יותר משאר הימים, אמר להם בשביל שיום זה יורדת נשמה קדושה עליונה לרבי אלעזר בני, ובסעודה זו תהא שמחתו שלמה וכו' - ישבו שם ג' ימים ויגעו בתורה ולא היה דבר סתר במשנה שלא לימדם רשב"י וכו', וסיום דבריו (שם כ' א') "ביום חתונתו, בימא דכשר למיעבד פקודא דאורייתא, וכו' והוא מתליסר שנין ולעילא, דההוא יומא חובתא על צדיקא למיעבד חדוותא דליבא כיומא סליק לחופה".

יד. ומה שזה גורר אף את הציבור שלא יאמרו תחנון (ובפרט דחזינן שבני אשכנז אע"פ שהם נוקטים בוודאי שסעודת בר מצוה הינה סעודת מצוה מ"מ סוברים שא"ז פוטר תחנון) הוא עפ"י היש"ש שם בעניין סעודת סיום מסכת שהיא סעודת מצוה - שהעלה שמלבד שזה סעודת מצוה ישנו גם מצוה גדולה לשמוח עם המסיים - ודייק כן ממש"כ שבת קי"ח ע"ב 'אמר אביי יתתי לי דכי חזינא צורבא מדרבנן דשלים מסכתא - עבידנא יומא טבא לרבנן' והיינו שלא עשה רק סעודה לתלמידו שסיים אלא עשה זאת כיום טוב לרבנן שהזמין אחרים לשמוח עימו. והרי ל' היש"ש הטעם שסעודת בר מצוה הינה סעודת מצוה הוא משום שנהיה מצווה ועושה - והמקור לזה עפ"י רב יוסף הידועים (קידושין ל"א ע"א וב"ק פ"ז ע"א) שאמר [לבסוף] שעכשיו ששמע שאמר ר"ח שגדול המצוה ועושה יותר משאינו מצוה ועושה - הרי מי שיאמר לו שאין הלכה כר"י שאמר שסומא פטור מן המצוות [וממילא רב יוסף חייב במצוות] הרי שהוא יעשה 'יומא טבא לרבנן' - וא"כ אף בזה נאמר שיעשה 'יומא טבא לרבנן' ואל שיעשה לעצמו בלבד וחזינן ג"כ שישנה מצווה שישתתפו עימו בשמחתו (ומ"מ מצד מה שדקדק עוד ביש"ש שיש מצוה לשמוח עם המסיים מזה שאביי עשה סעודה בעבורו למרות שהוא לא סיים אין לדייק כיון שרב יוסף בעצמו עשה הסעודה. ומ"מ ממה שעשה בשביל עצמו ולא עשו לו אין ראייה להיפך שאין מצווה לשמוח עימו - ד"ל שמחביבות הדבר

לגיל מצוות - שהרי לפי טעם הג' אי"ז שייך לתפילין אלא על מה שהגיע לגיל מצוות. אולם יתכן לומר שהיות שמה שהניח תפילין קודם לכן היה מדין 'חינוך בלבד' הרי שעתה בהגיעו למצוות שמניח תפילין מ'דין חיוב' ומקיים מצוות תפילין כתיקנה הרי שפוטרו מתחנות (שאינן הפטור מצד עצם מעשה הנחת התפילין אלא על קיום מצוות התפילין כתיקנה שזה מקיים רק בהגיעו לגיל י"ג - ויש לפלפל בגדר מצוות חינוך - ועי' הערה^{טו}). ובפרט לסברת המשפטי עוזיאל

ולכא' נ"מ בין הטעמים כאשר אותו חתן בר המצווה התרגל להניח תפילין כבר קודם לכן (וכפי המצוי) - שאז לכא' לטעם הראשון ולטעם השני אינו פוטר מתחנות (שרק מחמת שמניח מתחילה תפילין פוטר) - ומאידך לטעם הג' פוטר מתחנות כיון שסו"ס רק עתה מצווה הוא ועושה. וכן ראיתי בציץ אליעזר שכ' כן, והביא מכמה פוס' ספרד שכך הורו (עי' הערה^{טו}). ומ"מ (פסק"ת) אין לפטור ג"כ מאמירת תחנות ביום שמגיע אותו נער להתחנך בהנחת תפילין קודם שהגיע

רצה לעשות בעצמו וכמש"כ היש"ש להסביר כוונת רש"י שכ' שאב"י עשה כן מחמת שהיה ראש הישיבה - והיינו שלכן היה קודם במצווה זאת מאדם אחר. ומ"מ התלמיד לא עשה כן כיון שמסתבר שלא היה באפשרותו כתלמיד בישיבה לעשות סעודה בעצמו וז"ב) - וא"כ י"ל שמכיון שמצוה לשמוח עם חתן הבר מצוה השמחה נמשכת אף לגולים אליו וכמש"כ המ"ב לעניין חתן [אך הטעם של חתן דומה למלך לא שייך בזה] וצ"ע. וראיתי עוד מסבירים שאפשר עתה שהחתן בר מצוה יצטרף להטות את העולם לכך זכות במה שהוא מצווה ועושה ולכן זו שמחה של כולם. והוא לכא' חידוש גדול - שהרי בחתן אע"פ שנמחלים כל עוונותיו עיקר הטעם שהוא פוטר מתחנות אינו משום שבכך מטה את העולם לכך זכות [וע"ש עוד בצי"א במה שהשיב שאין ללמוד מר"א בן רשב"י לסתם חתן בר מצוה שהיוס] וצ"ע.

טו. ומהם בנתיבי עם (סי' קל"א) שכך יישב את סתירת המנהגים בזה (בירושלים) שבס' נהר מצרים העיד שלא נהגו לומר תחנות בירושלים ואילו בשיח יצחק [אלפיי] העיד שנהגו לומר - ולכן כ' בנתיבי עם שאין בזה סתירה וכ"א דיבר בעניין אחר והיינו שבנה"מ דיבר שהניח תפילין רק בהגיעו לגיל מצוות ואילו בשיח יצחק דיבר שמניח תפילין קודם לכן [ומש"כ שם בנת"ע סתירה בהוראת הראש"ל הישא ברכה לא מצאתי בס' נהר מצרים שהעיד על הוראת הראש"ל אלא העיד על מנהג מצרים ושכך שמע שמנהג ירושלים ע"ש]. ומלבד מה שלא נראה כן מס' שיח יצחק ששם נראה שהחתן הגיע לגיל מצוות [ע"ש במה שהביא מהזוה"ק וממה שהביא ש"א שהוא מק"ו ממילה שכאן מתחייב בכל המצוות - ושם ג"כ הזכיר שהמתחילים להניח תפילין קודם בוודאי אינם פוטרם ע"ש]. עוד המעיין היטב בס' נהר מצרים יראה שלכא' איירי אף בטרם הגיעו למצוות שמגיע לביהכ"נ להתחנך במצוות תפילין ואעפ"כ פוטר מתחנות. וע"ש עוד בנה"מ שכ' להזהיר את החזן לשים לב אם הגיע חתן כבר לגיל מצוות [כיון שנהגו ע"פ הרוב לעשות זאת בימים שיש בהם קריאת התורה] שאל"כ אין להעלותו לתורה כיון שקטן אינו עולה למנין שלשה - ולא הזהיר שבכך מבטלים תחנות לחינם. ומשמע שמצד זה באמת פוטר מתחנות וצ"ע.

טז. כוונת העניין עפ"י מראיתי בשו"ת מגדנות אליהו (ח"ד סי' צ"ח) שהרחיב לדון האם בעינן לחנך את הקטן בכל פרטי המצוה בה מחנכו (ע"ש בכ"ד) - ואעתיק את דבריו הנוגעים לענייננו (שם באות י"א) "ואפ"ל דהמחלוקת הנ"ל אי חינוך קטן היינו בכל פרטי המצוה, או דסגי בעצם המצוה בצורת המצוה כדי להרגילו כשיהיה גדול, תלויה בהגדרת מצות חינוך, האם היא רק להרגילו במצוות כשיגדל, או דמה"ט עשאוהו חז"ל כבר כגדול ונתנו עליו דין מצוות כגדול, דאי נימא כן אז חייב גם בכל פרטי המצוה, אבל אי נימא דליכא רק מצוה להרגילו במצוות כשיגדל אז אפ"ל דסגי בעשיית עצם וצורת המצוה ולא בעינן כל הפרטים. והנה לשון רש"י בסוכה (ב' ע"ב ד"ה מדרבנן) שהזקיקו להרגיל את הקטן למצוה שהוא ראוי לה כדי שיהא מחונך ורגיל למצוות עיין שם. משמע דס"ל לרש"י דזהו גדר מצות חינוך רק להרגילו במצוות כשיגדל, וא"כ אפ"ל שגם רש"י ס"ל כהעיסור והמרדכי הנ"ל דלא בעי לכל פרטי המצוה. אולם הרי נחלקו רש"י ותוס' בברכות מ"ח אי חינוך מוטל רק על אביו או גם על הקטן, שדעת רש"י שם שאינו מוטל רק על

הנ"ל שרצו לחזק מצוות תפילין שמסתבר שיעמידו זאת על זמן החיוב שזה מוציא את ישראל מידי קרקפתא דלא מנח תפילין (ומ"מ מד' הנהר מצרים גופיה מבואר שלא יפטור מתחנן בהגיעו לגיל מצוות כיון שנראה מדבריו שפוטר מתחנן ביום שמניח תפילין אף שעדיין לא הגיע לגיל מצוות - וא"כ בוודאי שלא יפטור שוב בהגיעו לגיל מצוות. שהרי לדעתו מה שמניח תפילין לראשונה הוא מה שפוטר מתחנן ולא מה שמתחייב במצוות תפילין - אלא שאנו כתבנו לדון שאף לטעמים של הנה"מ כמה שפוטר מתחנן י"ל שזהו דווקא בהגיעו למצוות ולא קודם לכך - ויש לעיין בכ"ז היטב).

ובאמת ע"ש ביבי"א (וכן בהלכה ברורה ובילק"י סי' קל"א הכ"ד) שמשמע מדבריו שכל שהגיע הנער לגיל י"ג שנה ויום אחד ובא לביהכ"נ להניח תפילין פוטר מתחנן (ולכאור' אע"פ שהתרגל קודם לכן להניח תפילין וכמדומה שכך המנהג) וממילא ג"כ יוצא שאינו פוטר מתחנן כשמגיע חתן הבר מצוה לביהכ"נ קודם הגיעו לגיל מצוות להניח מתחילה תפילין (ואע"פ שמגיעים הוריו וקרוביו וכו') - ובפרט שע"ש ביבי"א (וכן ביבי"א ח"א סי' כ"ז אות ח') שיעקר סמיכתו לפטור מתחנן ביום הבר מצוה הוא על הטעם הג' הנ"ל וזה שייך רק בהגיעו לגיל מצוות. ומ"מ יש שנוהגים לפטור מתחנן ביום שמתרגל להניח תפילין ואע"פ שעדיין

לא הגיע לגיל מצוות (וכנראה שזה ע"פ הנהר מצרים הנ"ל [וע"ע ביבי"א ח"ט סי' פ"ט אות ג' וצ"ע]. ומ"מ לפי"ז יפטור מתחנן רק ביום זה ולא בהגיעו ג"כ לגיל מצוות - שקשה להקל לפטור מתחנן גם ביום שמתרגל להניח תפילין וגם ביום שמגיע למצוות) ויש להתיישב עוד בכ"ז לעניין מעשה.

עוד יש לדון במקרה בו אדם הניח תפילין לראשונה בחייו כשהוא כבר מבוגר (שחזר בתשובה וכדו') - האם יפטור מתחנן את הציבור באותו יום. שלכאור' לטעמים הא' והב' מסתבר שיפטור - אך לטעם הג' לא יפטור כיון שהפטור מצד שהנער מצווה ועושה - וכאן היה חייב במצוות אף קודם לכן. ויתכן שאף לטעמים הראשונים לא יפטור - שאפשר שהפטור בהנחת תפילין אינו נובע מצד עצם הנחת התפילין בפועל - אלא במה שהתחייב עתה במצוות תפילין (ומ"מ פוטר רק כשמניח תפילין) - וכאן אע"פ שלא הניח תפילין עד עתה הא מ"מ היה חייב בתפילין (אכן מעצם הפס' שליחודים היתה וכו' לכאור' משמע שאע"פ שהיו חייבים במצוות [ואפי' הניחו תפילין קודם לכן] מ"מ השמחה על עצם התחדשות מצב הנחת התפילין ומ"מ אי"ז לימוד ממש וכו"ל) וצ"ע.

עוד יש לדון האם חתן הבר מצוה פוטר מתחנן אף במנחה - שלכאור' לטעמים

אביו והתוס' חולקים ע"ז עיין שם, ועי' קה"י לסוכה ס"ב והרמב"ן במס' מגילה ור"ן שם (מובא בר"ן מגילה ו' ע"ב בפ"י הרי"ף). וא"כ א"ש דרש"י לשיטתו מסוכה ב' דחינוך היינו רק כדי להרגילו, לכן מוטל החיוב רק על אביו שירגילו במצוות, ולא שהקטן נעשה מחויב בעצמו, אבל התוס' ס"ל שהקטן מקבל מדין חינוך גם חיוב עצמי, א"כ לדעת רש"י דליכא על הקטן שום חיוב עצמי וכל דין חינוך היינו רק על אביו להרגילו, אפ"ל דיאנו חייב רק בצורת המצוה ולא בפרטיה, אבל לתוס' שהקטן עצמו ג"כ חייב מה"ט א"כ חייב בכל פרטי המצוה, כנ"ל בס"ד. ועיין ערך לנר סוכה מ"ו שכתב כן במקצת עיין שם ע"כ. והנה אם נדון שכבר מעתה עשאוהו חז"ל כגדול - והיינו שמקיים מעתה תוכן המצוה כגדול אז לכאור' י"ל שמה שהניח תפילין קודם הגיעו לגיל מצוות גורם שעתה כשמניח מתוך חיוב לא יפטור מתחנן וצ"ע עוד בזה.

מזו' ובפרט כשדעתו להתחיל מסכת אחרת ע"ש (אף שניתן היה לדון ששונה עצי מערכה שעניין דבר זה נוגע לכל ישראל וצ"ע). ולפי"ז י"ל (יבי"א והלכה ברורה) שכשם שבט"ו באב לא אומרים תחנון ה"ה בסיום מסכת (שלמדו בהבנה) לא אומרים תחנון (וכ"ש אם למדו יחד). ואכן יש שמפקקים ע"ז (בעיקר משום שאולי לא למדו זאת ב'עיון כראוי' ו'לשמה') אך רבים נהגו להקל בזה (וע"ש ביבי"א שהשיב על טענות אלו) משום שהיקלו הרבה בספק תחנון. ומ"מ מנהג רבים מבני אשכנז לומר תחנון בכל עניין. (אכן המסיים עצמו בכל אופן רשאי שלא לומר תחנון - פסק"ת).

נפילת אפיים במקום שמכניסים בו

ספר תורה

נהגו (עכ"פ בני ספרד. עי' פסק"ת שאין כן מנהג בני אשכנז - וכך הורה הגרי"ש א[אשרי האיש] לומר תחנון) שלא לומר תחנון בתפילת מנחה במקום שמכניסים בו באותה שעה ספר תורה להיכל (ישיב משה סי' של"ח [לאחד מרבני תוניס הנדפס לפני כמאה שנה]. וכך מובא מהגרע"י - עי' ילק"י סי' קל"א סל"ד והלכה ברורה. ויש נהגו שלא לומר תחנון שבעה ימים [כחתן] ויש נמנעים ארבעים יום [כימים שעלה משה לקבל התורה] - אך לא הסכימו כלל הפוס' לדבריהם ואכמ"ל) - שיש ענין להרבות בשמחה בעת הכנסת ספר תורה - וגם שבכך (שמרבים בשמחה) גורם להרבות כבוד התורה בפני ההמון - ושלכן נהגו שלא לומר וידוי כדי לחבב את התורה ולהודיע את יקרת ערכה (עי' מה שהבאנו לעיל מהמשפטי עוזיאל בעניין בר מצוה). ועוד (הגר"א וייס שליט"א) שאם מצאנו שבט"ו באב לא אומרים תחנון מצד שהשלימו ביום זה מצוה גדולה וכן"ל הרי שק"ו הוא 'לגמר

הא' והב' פוטר רק בשחרית כיון שהפטור בא מצד הנחת התפילין ואי"ז שייך כבר במנחה (וע"ש בצי"א שהביא שפוטר רק בשחרית) - אולם לטעם הג' י"ל שפוטר אף במנחה כיון שהוא יו"ט שלו ש'נהיה מצווה ועושה'. ויתכן לדון שיפטור במנחה אף לטעמים הא' והב' - כיון שאפשר שהפטור מתחנון אינו מצד מעשה 'הנחת התפילין' אלא מצד התחייבותו בתפילין וזה אפשר שמשפיע על כל היום ולא רק על זמן הנחת התפילין (וזה על הדרך שכ' לעיל) - ויש להתיישב בכ"ז לעניין הלכה.

נפילת אפיים במקום שמתקיים בו

סיום מסכת

הנה יש לדון באופן שעושים סעודת סיום מסכת סמוך למנחה, והמסיים והקוראים לסעודה מתפללים מנחה קודם הסעודה אם נפטרים מתחנונו (עי' יבי"א ח"ד סי' י"ג - ומשמע שאם הוא מתפלל בביהכ"נ עם ציבור שאינו שייך לסיום [והציבור שמגיע לסיום ולסעודה אינו חלק חשוב מהמניין עתה - אא"כ נאמר שדווקא במקום הסיום פוטר וצ"ע] צריכים לומר תחנון. ומ"מ מסתבר שהמסיים אינו צריך לומר תחנון. ועי' ג"כ בפסק"ת). הנה זה מצאנו בפירוש ש'סעודת סיום מסכת' חשובה סעודת מצוה לכל המשתתפים (הסכמת הפוס'). ומצאנו לים של שלמה (סו"פ מרובה) שהביא ראיה והבנה לזה ממה שמצאנו (סוף תענית) שלא היו ימים טובים לישראל כט"ו באב וכו' - ובגמ' (שם ל"א) איתא שרבה ור"י הסבירו הטעם משום שביום זה פסקו מלכרות עצים למערכה - והיינו שבאותו יום זכו להשלים מצוה גדולה כזו והיו שמחים ולכן נחשב להם ליו"ט (עי' ברשב"ם ב"ב קכ"א ע"ב - אכן ע"ש בפ"י ר"ג) - וה"ה בעניין סיום מסכת שאין לך מצווה גדולה

שבעניינים כאלו אמרין רק אם קבלה היא נקבל, אבל אין לחדש מעצמנו. ובאמת לפי"מ שנתבאר לעיל הטעם שלא לומר תחנון בבר מצוה ובסיום מסכת אינו רק משום חובת המצוה אלא משום טעמים נוספים שלכאור' אינם נכונים לפדיון הבן וצ"ע. אא"כ נאמר שמכיון שסעודת הפדיון עניינה ג"כ משום שעתה נפדה ויצא מחזקת נפל הרי ששמחה זו הינה ג"כ במה שעתה ראוי הוא לגדול כישראל ולשמור על תורת ה' ומצוותיו - וזה דומה קצת לעניין ט"ו באב - ויש להתיישב עוד בכ"ז.

נפילת אפים בבין השמשות

מנהג בני ספרד לומר אחר אמירת וידוי וי"ג מידות מזמור 'לדוד אליך ה' נפשי אשא' - ומכיון שבזוה"ק (סוף פר' במדבר - העתיק דבריו מרן הב"י בסו"ס קל"א) הפליג בחשיבות אמירת מזמור זה בנפילת אפים - ומאידך הפליג בעונשו של האומר בלא כוונה כראוי (עד כדי שימות בקיצור ימים ח"ו) לכן נהגו רבים מבני ספרד (עי' בן איש חי ש"ר פר' כי תשא אות י"ג ובהלכה ברורה סי' קל"א עמ' י"ג) לומר מזמור זה בלא נפי"א שאז אין חשש סכנה כ"כ - ומ"מ עדיין צריך האדם להיזהר לומר מזמור זה בנחת - ובלבבו יבין מה שמוציא בשפתיו וכמש"כ הבא"ח (שם). ומאידך בני אשכנז שנוהגים ליפול על פניהם לא נהגו לומר מזמור זה - מחמת ד' הזוה"ק שמא לא יכונו כראוי אלא אומרים מזמור ה' אל באפך תוכיחני (ואף שיש בכ"ז שיטות שונות בפוס' מ"מ כן מנהג העולם). והנה אף שמצאנו לרבים מהראשונים שהתירו נפילת אפים בלילה (אלא שנח' מה המנהג בזה אך מ"מ מבואר מדבריהם שאין איסור בדבר ואכמ"ל) - כ' מרן הב"י שאין לנהוג בנפילת אפים בלילה כי נפילת אפים רמז למידת הלילה ואין

כתיבת ספר תורה' (אכן שם איירי בעיקר דבריו כשמתפללים מנחה במקום שמסיימים כתיבת הס"ת ויל"ד אם ה"ה רק במקום שמכניסים את הס"ת - ולכאור' ה"ה דסו"ס השמחה עתה במה שמגיע הספר לתכליתו והיינו למקום שיקראו בו נוכ"ש הוא ס"ת יחיד במקום זה) וצ"ע. ויש לדון באופן שאי"ז ספר תורה חדש אלא רק שהעבירוהו עתה לביהכ"נ מסוים - אם פוטר מתחנון. והנה זה לשון ה'וישיב משה' (והלכה ברורה שהביא דבריו) "ובנוגע להבאת ס"ת חדש" ולא נראה ש'חדש' היינו למקום זה (דזה ברור שלא היה בו קודם לכן) אלא ש'חדש בעצם' - וכך נראה למעיין היטב בטעמים הנ"ל בזה ואכמ"ל.

נפילת אפיים במקום שיש פדיון הבן

דעת פוסקים רבים שסעודת פדיון הבן חשובה סעודת מצוה. ואשר על כן כתבו כו"כ פוסקים שכאשר מתפללים מנחה באולם שנערך שם שמחת פדיון הבן אין צריכים לומר תחנון (ועי' ביש"ש ב"ק מרובה סי' ל"ז). אכן ראיתי למנחת יצחק (ח"ח סי' י"א) שהעיר היטב שאין להשוות זאת ל'ברית מילה' שהטעמים המוזכרים שם לפטור מתחנון (עי' לעיל הטעמים) אינם מתאימים לפדיון הבן. וגם שבעיקר דין סעודת פדיון הבן אי"ז שווה לסעודת ברית ע"ש (ושאם אם אכן היה זה שווה למילה אף בשחרית לא היו אומרים תחנון כשאבי הבן נמצא בתפילה וכבמילה) - והיינו שאע"פ שהסעודה בפדיון הבן חשובה סעודת מצוה מ"מ אין דין בזה לשמח את אבי הבן עד שנאמר שהשמחה נמשכת לכל הנלוים אליו. אולם כ' המנח"י שלנוהגים שלא לומר תחנון ביום ה'בר מצוה' ו'בסיום מסכת' י"ל שטעם זה נכון אף בפדיון הבן - והיינו משום 'חובת המצוה'. אך סיים דבריו

נופלים על פניהם וקרוב הדבר לקצץ בנטיעות' (משום שחצי הלילה הראשון הוא זמן התגברות הדינים, וכמש"כ מדבר באופל יהלון - ובהזכרת י"ג מדות בלילה שהם רחמים אנו נראים כבאים להתגרות בהם וכמבקשים למנוע פעולתם ומעוררים קנאת כוחות הדינים נגדינו - ונמצינו משיגים מטרה הפוכה - שו"ת הרמ"ז סי' ל'. וע"ע בלבוש בזה וכנראה שג"כ כוונתו לזה). וכ"פ בשו"ע (סי' קל"א ס"ג) ושאר פוסקים. ודין זה נאמר אף באופן שנמשכה תפילת מנחה עד אחר צאת הכוכבים שאין לומר נפ"א (מ"ב סק"ז).

מהראשונים סוברים שאפ"ל נפ"א בלילה. ב. שביה"ש הוא זמן מסופק. ג. שדעת רבי יוסי שזמן ביה"ש שלנו הוא יום גמור (שזמן ביה"ש הוא כהרף עין זה נכנס וזה יוצא). ד. שאולי הל' כר"ת שביה"ש שלנו הוא יום גמור (שלדעתו רק 72 דק' אחר השקיעה צאה"כ). מ"מ טעם עיקרי נוסף שהובא בפוס' (עי' ביחוד ובהלכה ברורה) הוא מה שבני ספרד אין נופלים אפיים אלא רק אומרים רק את המזמור שבאופן זה אין חשש לומר זאת אף בלילה. וזה ע"פ ד' הא"ר (סק"ח) שהביאו המ"ב (סקט"ז) שאין חשש לומר המזמור של נפ"א אף בלילה. וע"ש ביחוד"ד שכ' שנראה שאף הבא"ח והכה"ח שהחמירו בביה"ש החמירו דווקא כשנופלים אפיים אבל לפי מנהגינו כיום מודים שאין בזה חשש כלל ע"ש. וא"כ טעם זה האחרון נכון בעיקר דווקא אצל בני ספרד ולא אצל בני אשכנז שהם נופלים על פניהם (אך יכולים לומר המזמור בלי ליפול אפיים).

ואכן ראיתי (עי' בהלכה ברורה) מציניס להכה"ח (סקנ"ב) בעניין אמירת סליחות קודם חצות שהביא מי שאומר שאפשר רק לומר את המזמור בלי נפ"א - והעיר ע"ז הכה"ח שזה לא יתכן לפי"ד האר"י ז"ל שכ' שאין ראוי לקרוא מקרא בלילה (ומ"מ אי"ז ראוי אך אין בזה איסור

והנה כידוע נח' הפוס' האם אומרים נפילת אפים בבין השמשות (שהוא זמן המסופק אם הוא יום או לילה). דעת הט"ז וכ"פ המ"ב והיחוד"ד (ח"ו סי' ז') והאול"צ (עמ' פ"ה - ועי' להלן) שנוהגים בנפ"א בביה"ש. מאידך דעת הא"ר (וכ' כן אף בדעת המ"א ועי' לעיל) וכ"פ הבא"ח והכה"ח שאין ליפול בביה"ש - שכיון ש'נפ"א הוא איסור חמור וקי"ל ש'ביה"ש ספק אם הוא מן הלילה ו'נפ"א רשות היא' הרי ש'שב ואל תעשה עדיף' (ע"ש בכה"ח).

אלא שבאמת אף שמצאנו למתירים כו"כ טעמים להסביר ההיתר בזה משום שיש בזה כמה ספיקות: א. שרבים

י. שאי"ז גרע מלילי אשמורת (שאומרים סליחות בעוד לילה לפנות בוקר) שנופלים על פניהם מכיון שזה קרוב ליום. ואם נאמר שכוונת הט"ז שמכיון שביה"ש עדיין קרוב ליום אין חשש וכבאשמורת א"כ אף בתחילת צאה"כ כשנמשכה תפילת מנחה יוכל לומר שסו"ס קרוב הוא ליום וכבאשמורת. אלא שד' המ"ב שמצד אחד פסק שאין ליפול על פניהם כשנמשכה תפילת מנחה לתחילת הלילה ומצד שני פסק שאפשר ליפול אפים בביה"ש באים לכאור' בסתירה. ולכן צ"ל כפי שהסביר מחה"ש הדברים שמכיון שביה"ש הוא רק ספק לילה לא גרע זאת מלילי אשמורת שהם ודאי לילה - והיינו שספק תחילת לילה עדיף מודאי סוף לילה. ולפי"ז אין הכרח מהמ"א שכמותו פסק המ"ב שאין נפ"א במנחה שנמשכת ללילה שאין נפ"א בביה"ש - ד"ל שביה"ש שאני. ואכן המ"ב פסק כמשמעות המ"א שטעם ההיתר באשמורת אינו רק משום שהוא קרוב ליום אלא משום שהוא אחר חצות וזה אע"פ שהוא רחוק מהבוקר. וכנראה שצ"ל שמ"מ ספק ביה"ש שאין מידת הדין דלילה בתוקפה לא גרע מלאחר חצות שמידת הדין בה לא בתוקפה ודו"ק.

נחשב שאומרים זאת בציבור היות שכולם אומרים זאת עתה יחד - עי' בכ"ז ב'בצל החכמה' שם סי' מ"ד ומ"ו ואכמ"ל) ודו"ק.

ומ"מ לפי"ז יוצא שלכאור' אין מקור עכ"פ לבני ספרד להימנע מנפילת אפים בבין השמשות - וצריך להבין על מה סומכים אלו הנוהגים להימנע מכך (עי' באול"צ שהתיר אמירת נפי"א בבין השמשות שלנו משום שס"ל שזמן ביה"ש שלנו הוי יום מעיקר הדין - ומבואר מדבריו שלולי כן היה צריך להימנע אע"פ שמסתבר שאיירי לפי המנהג שלא נופלים אפיים אלא רק אומרים מזמור זה בלבד). אולם יתכן לדון (ע"פ הסברא הנ"ל) שהחשיבות של אמירת מזמור לדוד אליך בלא נפי"א שווה לדרגת אמירת המזמור של בני אשכנז בנפי"א וכמש"נ קצת מהבא"ח שעדיין יש להיזהר לאומרו בנחת וכו' - וא"כ כמו שבני אשכנז לא נופלים על פניהם בלילה אף כשאומרים מזמור אחר ה"ה אצל בני ספרד שאומרים לדוד בלא נפי"א אין לאומרו בלילה - וה"ה יש להחמיר בביה"ש וצ"ע.

ולמעשה ראיתי להגרשז"א (הליכו"ש תפלה פי"ג ס"ד) ולגריש"א (תפלה כהלכתה פי"ח הע' ס"ד) שכ' שמנהג ירושלים שאין נופלים על פניהם בביה"ש משום שחששו לדברים החמורים שנאמרו על העושים כן בלילה וכיון שחמירא סכנתא החמירו אף בביה"ש (ועי' בתשובות והנהגות ח"ג סי' נ"ג טעם נוסף) - ויש שכ' שמנהג זה התפשט בכל ארץ ישראל (פסק"ת ע"פ התשובות והנהגות שם). אכן אצל בני ספרד לא מצאנו בזה מנהג ברור (וגם התשובה"נ כ' רק 'וכמדומה שכך המנהג בארץ ישראל') - ואף בירושלים עצמה אין ברור לי כלל אם בני ספרד נהגו להימנע בזה שהרי היחוד והאול"צ התיירו לומר נפי"א בביה"ש שלנו

ולכן היקלו בכמה עניינים ואכמ"ל) וא"כ ה"ה שאין לומר לדוד אליך וכו' (שאף תהילים בכלל האזהרה) אף שאינו נופל על פניו מצד שאין ראוי לקרוא זאת בלילה. ופשטות כוונת כה"ח - שהיות שמצאנו שאין חשש לומר מזמור זה של נפי"א בלילה הרי מוכח שבאמירת המזמור בלי נפי"א אין את החשיבות של נפי"א אלא חשוב הוא כקורא מזמור תהלים בלבד (עי' היטב בפמ"ג משב"ז סק"ח) וממילא כ' הכה"ח שאין לומר זאת ג"כ בלילה כיון שאין לקרוא תהילים בלילה. אולם מלבד מה שי"ל שזה נאמר דווקא בודאי לילה ולא בבין השמשות שאז הדבר מותר (עי' שו"ת מי יהודה תאו"ח סי' כ"ב [הו"ד בשו"ת בצל החכמה ח"ד סי' מ"ד אות ט"ז] ובשבט הקהתי ח"ו סי' קמ"א [ובמה שהביא מהאדמור מהרי"ד מבעלזא] שיש להקל בבין השמשות). עוד י"ל שמד' הפוס' שכ' שיכול לקרוא בלילה מוכח שאין בזה חשש כלל ואפשר שטעמם שמכיון שקורא זאת בסדר התפילה אין חשש בזה (ואולי ג"כ כה"ח איירי רק כשקורא זאת באשמורת אך לא כשקורא זאת כשנמשכה תפילת המנחה עד הלילה) - ויתכן להוסיף עוד בזה שזה נכון לומר דווקא במזמור שאומרים בני אשכנז שאין לו חשיבות בלא שנופל על פניו כיון שמעיקר הדין אין זה המזמור של נפי"א אולם במזמור שאומרים בני ספרד שהוא עיקר הדין (לדוד אליך) אז אע"פ שאין אומרים אותו בנפילת אפים יש חשיבות גדולה ולכן חשוב כסדר התפילה ואין בזה חשש - ויוביח זאת ממש"כ הבא"ח להזהיר באמירת לדוד אליך שאע"פ שלא נופלים על פניהם עדיין יש להיזהר לאומרו בנחת וכו' וכנ"ל שיש לזה עדיין חשיבות של נפי"א (ובפרט שי"א שתהילים אינו בכלל האיסור של קריאה בלילה וכ"ש שבעניינינו אומרים זאת בדרך תחינה וגם לכאור' זה

למרות שהתגוררו בירושלים. ואדרבה פשטות נפילת אפיים בביה"ש (וכ"פ בהלכה ברורה) ההלכה מורה שעכ"פ לבני ספרד אפשר לומר ויש להתיישב עוד בזה לעניין הלכה.



הרב משה חליוה

מח"ס 'ענפי משה' וש"א"ס

תשובות בענינים שונים

שימוש בקופסאות התפילין לצרכי סידור התפילה

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

הנני מאשר קבלת הקונטרס שו"ת אילן אביגדור והמה תשובות אשר השיב הגאון הגדול רבי אביגדור הלוי נבנצל שליט"א להרה"ג ר"א גרינוולד שליט"א, ותשוח"ח.

מידי עיוני בקונטרס הנ"ל ראיתי דנשאל הגרא"נ שליט"א אם מותר להשעין את הסידור בעת התפילה על קופסאות התפילין כשהן ריקות, והשיב שלא, ע"ש.

הן אמנם דמריש לא זכיתי להבין מ"ט השיב בהא הגרא"נ שליט"א דלא, והא הקופסאות תפילין הוו תשמיש קדושה, והסידור קדוש טפי מינה ועי' בתשובתינו גם אני אודך חלק תשיעי (סימן ג') מש"כ בגדר קדושת קופסאות התפילין, ע"ש.

מיהו מצאתי בספר דעת נוטה מתשובותיו דמו"ר מרן שר התורה הגר"ח קניבסקי שליט"א (ח"ג, הל' תפילין, תשו' י"ב) דנשאל אם מותר להניח סידור על קופסאות התפילין, והשיב "אין ראוי", ובהערות דשם (ס"ק ט"ז) כ' וז"ל וביאר רבינו שליט"א דאע"ג דעל פי הדין שרי (כשאינן תפילין בקופסאות) דהקופסאות הוו תשמיש קדושה

והסידור יש בו קדושה, מ"מ יש מקום להסתפק כיון דהתפילין יותר קדושים מהסידור וא"כ נמצא שהקופסאות משמשות לקדושה יותר גדולה משו"ה אין לומר דאסור אלא אין ראוי, ובמקום אחר הוסיף לכאן יש לזהר אלא אם כן התנו. ועיין שונה הלכות סי' קנ"ד דין י"ח ודין ה', עכ"ל וע"ש. ואפשר דה"ה נמי כוונתו דהגרא"נ שליט"א במאי דהשיב דלא, ודוק בזה.

ואדקאימנא בהא הנה עי' נמי בס' אהל יעקב לידידנו הרה"ג רי"א סקוצילס שליט"א (הל' כבוד ס"ת וספרי קודש, קובץ תשובות, עמוד שכ"ז) דשאל להגר"א נבנצל שליט"א אם מותר להשתמש עם קופסאות תפילין כדי שלא יסגר הסידור שקוראים ממנו והשיבו דלא, ע"ש. וע"ש בתשו' גדולי הפוסקים בזה. וע"ע בספר דעת נוטה ח"ג הל' תפילין (תשו' י"ג) ע"ש ואכמ"ל.

הנני חוזר ומודה למע"כ נ"י על הקונטרס הנ"ל דשדר לן למנא וכן נמי יתר הספרים שצירף עמו, ויזכה להוסיף בזיכוי הרבים כאדיר חפץ לבבו לאי"ט.

בברכה וביקר
הק' משה חליוה

בענין גרירת רצועות התפילין על הקרקע

כבוד ידידנו הרה"ג עדין לגאון ולפאר בישראל כש"ת מוה"ר משה

דאין חילוק בין להניחם על הארץ או לגררם על הארץ, עכ"ל. ומייתו נמי מקיצור של"ה (מס' חולין הל' תפילין) דכתב "כתב מהר"ן שפירא שרוב העולם כשרואים ציצית נגררין על הארץ חורדים חרדה גדולה כאילו היא ס"ת ורצים גדולים וקטנים להגביהו, ובאם בשעת הנחת תפילין ובהסרת תפילין נגררים הרצועות על הארץ אין חוששים כלל ובהיפך הוא על כן יש לזהר שלא יגררו הרצועות על הארץ."

תו נשאל מו"ר מרן שליט"א (שם, תשו"ט"ו) אם יש להקל כשהרצועות נגררים על גבי מקום המרוצף בבלטות, והשיב ע"י מש"כ בשיח השדה ח"ג בגיטין נ"ו א' ", עכ"ל. וע"י בהערות דשם (ס"ק י"ט) מש"כ בזה ממו"ר מרן שליט"א בספרו שיח השדה (שם) דכ' וז"ל באו"ח ס"ס כ"א שלא יגרור ציציותיו והק' המג"א מכאן (מבן ציצית) הכסת שהיתה ציציתו נגרת ע"ג כסתות וי"ל דדוקא ע"ג קרקע ולא ע"ג כרים וכסתות ולפי"ז אפשר דע"ג מרצפות שלנו אין קפידא, עכ"ל. אמנם הביאו דבמק"א השיב מו"ר מרן שליט"א בזה "יש לזהר וצ"ע", וביאר דהעירוהו דאינו ראי' גמורה דעדיין איכא קצת בזיון בכה"ג ול"ד כרים וכסתות לריצפה ע"ש בזה.

והנה לא נתבאר התם מאי חילוקא איכא בין כרים וכסתות לריצפה. ולכאור' י"ל בפשיטות דריצפה בטל לקרקע מדמחוכרת היא אלי', משא"כ כרים וכסתות, דהוו נפרדים. ותו דכרים וכסתות הוו גבוהים טפי ונמצא דהגרירה היא מעל מקום גבוה, איברא דיתכן דמו"ר מרן שליט"א ס"ל מעיקרא דכסתות אפשר דמיירי בשטיחים דקביעי בארעא או בסדינים דקים מן הדקים הפרוסים על הארץ. ובזה שמא נימא דהוו נמי כריצפה דילן, ויש לפלפל בזה. וע"י

פוליטנסקי שליט"א, איתן מושבו בעיה"ת בני ברק יצ"ו,

שלמא רבא ונהורא מעליא,

קבלתי מכתבו היקר בו העיר והאיר בתשובותינו גם אני אודך חלק כ', ותשואות חן חן.

במ"ש מע"כ נ"י אמה דכתיבנא בתשו' הנ"ל (סימן ג') גבי גרירת רצועות תפילין על הארץ, ומייתי דמרן רבינו הגרי"ג אדלשטיין שליט"א מקפיד על כך מאד וכאשר רואה בחורים בישיבה שאינם מקפידים ע"ז מרים להם את רצועות התפילין ומעירים על כך. וכמה פעמים עורר דאין זה מידת חסידות אלא חטא גמור וכו', אתו"ד.

הנה זכורני שלפני רבות בשנים התפללתי יחד עם הגאון הגדול רבי יעקב חיים סרנא זצוק"ל ר"י חברון גאולה וראיתי דכאשר הניח תפילין דקדק מאד שלא יגעו רצועות התפילין בארץ ועבור כך הרים את הרצועות והניחם על כתפיו, והוא עיצה טובה קמ"ל עבור זה.

והן עתה מצאתי בספר דעת נוטה מתשו' מו"ר מרן שר התורה הגר"ח קניבסקי שליט"א (ח"ג הל' תפילין, תשו' י"ד) דנשאל אם יש קפידא כשרצועות התפילין נגררים על הארץ, דרבים מקילים בזה ובפרט בזמן הנחתן וחליצתן ואומרים דכן הוא הדרך, אם יש בדבריהם ממש, והשיב מו"ר מרן שליט"א "אסור לגרור הרצועות על גבי קרקע", ובהערות דשם (ס"ק י"ח) כ' וז"ל ברשימות רבינו שליט"א בשם החזו"א כתב היה מדקדק מאד בשעת כריכת התפילין שלא תגרר הרצועה על הארץ. ע"י מ"ב סי' כ"א סקי"ח גבי ציצית דהוי ביזוי מצוה וכ"ש כאן שהם תשמיש קדושה, ולאחר הוסיף רבינו

נמי בתשובותינו גם אני אודך חלק י"ז (סימן ז') מ"ש בעזה"י בענינא דתפילין שנפלו על שטיח שמונה על הריצפה ע"ש היטב, דון מינה ואוקי באתרין וע"ע בספר אהל יעקב (פסקי הוראה ח"א, סי' כ"ב) ע"ש. וע"ע בתשובותינו גם אני אודך חלק י"ד בקונטרס אסיפת מכתבים דבסוה"ס (סימן ב', ס"ק ב') ע"ש.

ביקרא דאורייתא

הק' משה חליוה

היוצא לנופש בכל שנה במקום מסויים אם יש ענין בקביעות מקום לתפילתו בביהכנ"ס מסוים באותו מקום בכל שנה

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

נשאלתי במי שנופש כל השנה במקום מסויים ויש שם ביהכנ"ס אם יש לו לקבוע בכל שנה ושנה מקום לתפילתו באותו מקום שקבע בו שנה שעברה או שאין קפידא בזה, וציינתי דמע"כ נ"י דן בספרו פרדס יוסף החדש על ראש השנה (ס"ק ע"ו, עמוד צ"ב) במי שמתפלל רק בימים נוראים בביהכנ"ס מסויים אם יש ענין שיקבע מקום לתפילתו בכל שנה באותו המקום או דכיון שהוא רק פעם בשנה אין קפידא בזה, ומייתי דשאל זה מקמי' מו"ר מרן שר התורה הגר"ח קניבסקי שליט"א והשיבו "יתכן שיש ענין", ומאידך דהגרי"פ פיינהנדלר זלה"ה בעמח"ס שו"ת אבני ישפה כ' לו דלא יהני בזה קביעות מקום ע"ש דהאריך בכל זה, ואכתי לכאורה ה"ה במאי דקמן, וכמדו'

ראיתי בזה עובדא מהגר"א גנחובסקי זלה"ה ואכמ"ל כעת.

בברכה וביקר

הק' משה חליוה

הנחת פח אשפה בבית הכנסת

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

הנני מאשר בזה קבלת הספר "משכנותיך ישראל" הלכות בית הכנסת לבאים בשערי בית ה', פרי הגיונו ועמלו דהרה"ג מוה"ר ישראל זלוטניק שליט"א, ותשואות חן חן.

מידי עיוני בהאי ספרא ראיתי (פ"ב ס"ט) דמייתי למ"ש המ"ב סי' קכ"ח (ס"ק ט"ו) אשר הכהנים שעולים לדוכן יש להם להצניע המנעלים שלא יעמדו בגלוי בביהכנ"ס מפני הכבוד, ועפ"י כתב המשכנותיך ישראל וז"ל ומזה יש ללמוד בקל וחומר לכל דבר שאינו מכובד שאין להניחו בגלוי בביהכנ"ס, וכן פח הזבל אין להעמידו בתוך בית הכנסת רק מבחוץ, עכ"ל. ולכאו' צדקו דבריו בזה וכדראיתי במק"א אשר הניחו פח אשפה בביהכנ"ס והיה מלא על גדותיו באופן שהאשפה יצאה חוצה להפח וסביבותיו והו"ל בזיון ביהכנ"ס, ומאידך ישנם מקומות אשר אם אין מניחים פח אשפה בביהכנ"ס גורם הדבר אשר הקטנים זורקים עטיפות ממתקים ועטיפות מדבקות וכיו"ב שמקבלים בחברות תהלים ובאבות ובנים על רצפת ביהכנ"ס וזה הו"ל טפי בזיון, אך צ"ע אי יש להתיר משו"ה הנחת פח אשפה בביהכנ"ס, דאדרבה יכול להזהיר גדולים על הקטנים שאחר חלוקת

עג

בדרום

תשובות בענינים שונים

מנורה

שהילדים יזרקו העטיפות על רצפת בית
הכנסת אמר (דלכל היותר) בשעה שמחלקים
להם הדברים יכולים להניח הפח בביהכנ"ס
ולהוציאו מיד אחר מכן החוצה.

בברכה וביקר
הק' משה חליוה

הממתקים והמדבקות יניחו העטיפות בפח
האשפה שמחוץ לבית הכנסת.

והכי נמי כשדברתי בזה עם הגר"י טשזנר
שליט"א אמר לי דיניחו הפח
בפרוזדור ביהכנ"ס וכשאמרת לפניו דבאופן
שאין הפח בביהכנ"ס יש לחוש טפי



הרב ערן כברה

ראש כולל בטחה המרכזי

בענין חובת נשים בקריאת הלל בחנוכה

באותו הנס, ולפי"ז נראה בדעתן דסברי דלעולם הוא הדין דהוי חייבות בהלל דחנוכה, שהרי אף הן היו באותו הנס.

ג) ולכאורה תיקשי בדברי הרמב"ם מהא דאיתא בגמ' בשבת (כג.) דאמרינן דאשה ודאי מדליקה [נר חנוכה], דאמר רבי יהושע בן לוי, נשים חייבות בנר חנוכה, שאף הן היו באותו הנס, [ופירש"י שם, שגזרו יוניס על כל בתולות הנשואות להיבעל לטפסר תחילה, ועל יד אשה נעשה הנס, עכ"ל], עיי"ש. והרי מבואר דלעולם נשים הוי חייבות בהדלקת נר חנוכה מטעם שהיו באותו הנס, ואי הכי מאי שנא הלל דלא נתחייבו בקריאתו בחנוכה, ושוב ראיתי ב"שדי חמד" (חלק ח' - מערכת חנוכה סימן ט' אות ב') דכבר הקשה בדברי הרמב"ם כן.

ד) ועוד נראה להוסיף לתמוה בדעתו בהקדם הא דראיתי בספר "חשוך חמד" (שבת כא:) בד"ה מאי חנוכה, דכתב דמצינו ב"חכמת שלמה" (או"ח תרפ"ג סעיף א') דכתב לדון באדם הנמצא במחבוש, ואינו יכול לקיים מצות הדלקת נר חנוכה, ואף לא לומר על הנסים והלל, מחמת שמקום שם אינו נקי, ויש בידו לשלם שוחד לשר בית הסוהר כדי שישחרר אותו לחצי שעה, האם עדיף להשתחרר בשקיעה להדלקת נר חנוכה, או למחרת ביום כדי שיהא בידו לומר על הנסים והלל. תשובה: איתא בגמ' בשבת (כא:) מאי חנוכה. דתנו רבנן, בכ"ה בכסליו יומי דחנוכה תמניא אינון, דלא למספד בהון, ודלא להתענות בהון וכו', לשנה אחרת

ענף א' - כותב לתמוה בדעת הרמב"ם דסבר דאין נשים חייבות בקריאת הלל בחנוכה

א) הנה מצינו דנחלקו רבותינו הראשונים ז"ל האם אשה מחוייבת בקריאת ההלל בחנוכה או לאו, דרבינו הרמב"ם (פרק ג' מהלכות חנוכה הלכה י"ד) כתב אם היה המקרא את ההלל קטן או עבד או אשה, עונה אחריהם מה שהן אומרים מילה מילה בכל ההלל, עכ"ל. והרי מבואר מדבריו דנשים אינן מחוייבות בקריאת הלל בחנוכה, למימרא דאף דהאי דינא דאשה אינה מוציאה את האיש בקריאת הלל, איתמר בתלמודא (סוכה לח.) לענין מצות קריאת הלל בסוכות, מכל מקום סבר הרמב"ם דאף לענין קריאת הלל בחנוכה הדין דאין האשה מוציאה את האיש ידי חובתו, והיינו מחמת שאינה מצווה בקריאת הלל בחנוכה.

ב) ואולם מאידך מצינו בדברי התוס' (סוכה לח.) בד"ה מי שהיה עבד ואשה, דכתבו דמשמע כאן דאשה פטורה מהלל דסוכות וכן דעצרת, וטעמא משום דמצוה שהזמן גרמא היא, אע"ג דבהלל דלילי פסחים משמע בפרק ערבי פסחים (קח.) דמחייבי בד' כוסות, ומסתמא לא תיקנו ד' כוסות אלא כדי לומר עליהם הלל ואגדה, שאני הלל דפסח דעל הנס בא, ואף הן היו באותו הנס, אבל כאן לא על הנס אמור, עיי"ש. והרי מבואר מדבריהם דלעולם הוי נשים חייבות בהלל דלילי פסחים, ואף דהוי בכלל מצות עשה שהזמן גרמא, והטעם משום דאף הן היו

בדברי הרמב"ם לעיל (הלכה ו') דכתב דראש השנה ויום הכיפורים אין בהן הלל, לפי שהן ימי תשובה ויראה ופחד, לא ימי שמחה יתירה, עכ"ל. והרי מבואר דשורש תקנת קריאת הלל משום מצות שמחה, ולפיכך בראש השנה ויום הכיפורים דהוי ימי דין, לא תקנו חכמים לקרוא בהן את ההלל, ועפ"ז נראה לבאר בטעם דנשים הוי פטורות מקריאת ההלל בחנוכה, והוא למאי דלכאורה תיקשי דמה הטעם דלא תקנו מצות קריאת הלל באשה מחמת דהוי בכלל מצוות עשה שהזמן גרמא, והרי אמרינן בגמ' בקידושין (לד.) דאשה חייבת במצות שמחה אף דהוי בכלל מצוות עשה שהזמן גרמא, וקיי"ל (גיטין סה.) דכל דתקון רבנן כעין דאורייתא תקון. ויש לומר למאי דאיתא בגמ' בקידושין (שם) דשיילינן מצוות עשה שהזמן גרמא נשים פטורות, מנלן. ומשנינן, גמר מתפילין, מה תפילין נשים פטורות, אף כל מצוות עשה שהזמן גרמא - נשים פטורות. ומקשינן התם (ע"ב) אדילפינן מתפילין לפטורא, נילף משמחה לחיובא. אמר אביי, אשה בעלה משמחה, [ופירש"י שם, אין חובת השמחה תלויה בה אלא על בעלה שישמחנה, קרי ביה ושימחת, עכ"ל], עיי"ש. והשתא למאי דאמרינן דאין מצות שמחה מוטלת על האשה, לפיכך לא תקנו חכמים חובת קריאת הלל בחנוכה בנשים.

ב) ואין להקשות מהא דתקנו הלל בנשים בפורים אף דהוי משום שמחה, והיינו למאי דאמרינן דקריאת המגילה זו היא הלילא. דהא יש לדחות, דלעולם עיקר קריאת המגילה נתקנה משום מצות פירסומי ניסא, וכדמוכח מהא דאיתא בגמ' במגילה (ה.) דאמר רב, מגילה בזמנה [ופירש"י שם, בארבעה עשר, מתוך שהיא חובה בו ביום על כל יחיד ויחיד, קורין אותה אפילו ביחיד,

קבעום ועשאום ימים טובים בהלל ובהודאה, עיי"ש. ולכאורה תיקשי מאי קושיית הגמ' מאי חנוכה, הלא כל תינוק של בית רבן יודע מהו חנוכה, והיא מצוה חביבה על עם ישראל משנות דור ודור. ועוד לכאורה תיקשי מאי טעמא לא מייתי הברייא דקבעו להדליק בהם נר, ולא מייתי רק שעשאום ימים טובים בהלל והודאה. ונראה לבאר דשאלת הגמ' 'מאי חנוכה', היינו האם העיקר הוי הדלקת הנר או דלמא ההלל וההודאה, ונפק"מ לדינא בנידון דידן דאם אין בידו לקיים את כל מצוות חנוכה, הרי הוא צריך לומר ההלל וההודאה דהוי עיקר החנוכה, עיי"ש. והשתא למאי דנתבאר דעיקר המצוה בחנוכה הוי הלל והודאה, א"כ לכאורה תיקשי היאך חייבו נשים בנר חנוכה מטעם דאף הן היו באותו הנס, ולא חייבום בהלל דהוי עיקר המצוה בחנוכה.

ה) ועוד לכאורה תיקשי בדברי הרמב"ם מהא דמצינו דכתב לעיל (פרק א' מהלכות מגילה הלכה א') דקריאת המגילה וכו', והכל חייבים בקריאתה אנשים ונשים וכו', עכ"ל. ומאידך כתב הרמב"ם (שם פרק ג' הלכה ו') לא תקנו הלל בפורים שקריאת המגילה היא ההלל, עכ"ל. והשתא מדקא חזינן דנקיט הרמב"ם דנשים חייבות במצות קריאת המגילה בפורים, ומאידך נקיט דקריאת המגילה הוי חשיב כקריאת הלל ממש, א"כ שמע מינה דלעולם הוי נשים חייבות בקריאת הלל בפורים, ואי הכי תיקשי מאי שנא דבחנוכה נקיט לדינא דנשים הוי פטורות מקריאת הלל.

ענף ב' - כותב לבאר טעמו של הרמב"ם דהלל משום שמחה, ונשים אינן במצות שמחה, ודוחה בזה

א) ושמא יש ליישב בהקדם הא דמצינו

דהכל קורין בו, ואיכא פרסום נס, עכ"ל] קורין אותה אפילו ביחיד, שלא בזמנה [ופירש"י שם, כגון כפרים המקדימין ליום הכניסה, אין קורין אותה אלא בעשרה, דבעינן פירסום ניסא, עכ"ל] בעשרה. רב אסי אמר, בין בזמנה בין שלא בזמנה [ופירש"י שם, מצוה לחזור אחר עשרה, משום פירסומי ניסא, אבל אי לא אשכח עשרה לא אמר רב אסי דלא ליקרי, שאין איסור קריאתה ביחיד, אלא מצוה לקרותה בעשרה, עכ"ל] בעשרה, עיי"ש. וכן מוכח מהגמ' במגילה (יט.) דאמר רב יהודה אמר שמואל, הקורא במגילה הכתובה בין הכתובים - לא יצא, [ופירש"י שם, דבעינן אגרת לעצמה, דמיפרסם ניסא טפי, דכי קוראה בין הכתובים נראה כקורא במקרא, עכ"ל], והשתא לפי"ז כיון דכל תקנת חז"ל בחובת קריאת המגילה הוי משום פרסומי ניסא, לפיכך תקנו קריאת המגילה בנשים דאף הן היו באותו הנס, אלא דממילא הוי מתקיימת מצות קריאת הלל על הנס, ולעולם אימא לך דאם היו חז"ל מתקנין קריאת המגילה רק משום קריאת הלל, לא היו מתקנין חובת קריאת מגילה בנשים, כיון דכל הטעם משום שמחה, ואין אשה מצווה בשמחה כלל ועיקר.

ג. ואולם שוב ראיתי ברמב"ם (פרק י"ד מהלכות מעשה הקרבנות הלכה י"ד) דכתב הקדיש בהמה למזבח ועברו עליו שני רגלים, ונפל בה מום ופדאה על גב בהמה אחרת, אינו עובר בלא תעשה עד שיעברו על האחרת שלשה רגלים, ואחד האיש ואחד

האשה עובר בבל תאחר, אבל היורש אינו עובר בבל תאחר, עכ"ל. ומצינו בכס"מ דכתב בד"ה אחד האיש ואחד האשה עובר בבל תאחר, פ"ק דר"ה (ו:) בעיא דאיפשיטא. ומה שכתב אבל היורש אינו עובר בל תאחר, גם זה בעיא דאיפשיטא אליבא דרבי זירא, ואף על גב דמשמע דאביי פליג, נקטינן דר' זירא, עיי"ש. והרי מבואר מדבריו דמקור דרבי הרמב"ם דאשה עוברת בבל תאחר, מהא דאיתא בגמ' בר"ה (שם) דבעי רבי זירא, אשה מה היא בבל תאחר, מי אמרינן הא לא מיחייבא בראיה, [ופירש"י שם, דכתיב "כל זכורך", וכיון דלא מיחייבא למיסק לא שייך בה זמן רגלים לבל תאחר, או דלמא מיחייבא למיסק משום שמחה, דכתיב "ושמחת בחגך", ואמר מר (פסחים קט.) בזמן שבת המקדש קיים אין שמחה אלא בבשר שלמים, שנאמר "וזבחת שלמים ואכלת שם ושמחת", עכ"ל], או דלמא הא איתה בשמחה. אמר ליה אביי, ותיפוק ליה דהא איתה בשמחה. ומקשינן, ומי אמר אביי הכי, והאמר אביי, אשה בעלה משמחה, [ופירש"י שם, בבבלי בבגדי צבעונין, בארץ ישראל בבגדי פשתן המגוהצים, עכ"ל]. ומשינן, לדבריו דרבי זירא קאמר, עיי"ש. והרי מבואר דהדין האם אשה עוברת בבל תאחר, הוי תלי וקאי בפלוגתא דאמוראי האם מצות שמחה מוטלת על האשה או על בעלה, דלדעת רבי זירא דמצות שמחה מוטלת על האשה, הוי עוברת בבל תאחר, ולדעת אביי דמצות שמחה הוי מוטלת על בעלה, אינה עוברת בבל תאחר.

א. (א) בספר "בית ישחק" (גטיניו - רמב"ם שם) דכתב הקשה לי חכם בני יצ"ו בהא דהקשו בגמ' בקידושין (לד.) היאך הקשו וכללא הוא, [ופירש"י שם, בתמיה, וכי כלל קצוב הוא דכל מצוות עשה שהזמן גרמא נשים פטורות, עכ"ל], הרי מצה שמחה והקהל שמצוות עשה שהזמן גרמא הן, ונשים חייבות. ומאי קשיא ליה משמחה, שאני שמחה דבעלה משמחה.

ב. (ב) ושוב נתיישבתי דהוי שנוי במחלוקת בגמ' בר"ה (ו:) דרבי זירא סבר דאשה חייבת בקרבן שמחה, ואביי

"לה" מאשה, כיון דבכלל מצוה שמחה הן, אלא ודאי דאין קריאת הלל בכלל שמחה, ואינו אלא מדרבנן בלבד, עיי"ש.

**ענף ג' - כותב לכאר דעת הרמב"ם
עפ"י דברי הרא"ש דסברת 'אף הן
היו באותו הנס' לא מהני לחייב
נשים רק בקיום מצוות מדרבנן
שהזמן גרמא**

(א) ושוב חושבני ליישב דברי הרמב"ם בהקדם הא דראיתי בתוס' הרא"ש (שבת כג.) בד"ה נשים חייבות בנר חנוכה, שאף הם היו באותו הנס, דכתב לדייק דהא לאו הכי פטירי משום דמצות עשה שהזמן גרמא הוא, ואע"פ שתקנת חכמים היא, כעין דאורייתא תקון וכו', ואע"ג דמצות סוכה זכר לענני כבוד, דכתיב "כי בסוכות הושבתי את בני ישראל", ונשים היו באותו הנס, ואינן חייבות בסוכה, בשל תורה אין לחלק במצות סוכה לשאר מצוות, עיי"ש. והרי מבואר מדבריו לחלק דכל סברת 'אף הן היו באותו הנס' הוי מהני לחייב נשים בקיום מצות עשה שהזמן גרמא מדרבנן בלבד, אבל אין בכוחה לחייב נשים בקיום מצוות עשה מהתורה.

(ב) והשתא לפי"ז נראה לומר בנידון דידן, דאף דנשים חייבות במצות נר חנוכה דהוי הזמן גרמא, והיינו מטעם דאף הן היו

(ד) והשתא לפי"ז נמצא דלדעת הרמב"ם דפסק דאשה עוברת בבל תאחר, אי הכי הוי מחוייבת במצות שמחה, והדר לכאורה תיקשי מה הטעם דנשים אינן מחוייבות בהלל בחנוכה אחר דהוי מדין שמחה, ושוב מצאתי בשו"ת שאגת אריה (סימן ס"ט) תנא דמסייע לן, דכתב לאתויי דב"ספר המצוות (שורש א') כתב הרמב"ן דהלל הוי מהתורה, ומקורו מהלכה למשה מסיני או דהוי בכלל השמחה שנצטוונו בה, כמו שכתוב "וביום שמחתכם ובמועדיכם ובראשי חדשיכם, ותקעתם בחצוצרות", כי עיקר השירה בפה, וכלי לבסומי קלא הוא, עכ"ד. והרי מבואר בדעתו דסבר דהלל של יו"ט הוי בכלל מצות שמחה, והשתא לפי"ז לכאורה תיקשי דא"כ לרבי זירא דסבר דנשים חייבות במצות שמחה מן התורה [נראה לעיל (סימן ס"ו) בזה, ואכמ"ל], א"כ הוא הדין נמי דהוי חייבות בהלל של יו"ט, והרי תנן בגמ' בסוכה (לח.) מי שהיה עבד או אשה או קטן מקרינ אותו, עונה אחריהן מה שהן אומרים, וטעמא משום דכל שאינו מחוייב בדבר, אינו מוציא אחרים ידי חובתן, דהא בגדול מקרא אותו קתני סיפא דהוי סגי בעונה אחריהן הללויה, והלל של סוכות קאי, ואמאי עונה אחר אשה ועבד מה שהן אומרים, הא אשה נמי חייבת בהלל כמו איש, והוא הדין לעבד, דהא גמר "לה" -

פליג עליה, וכיון שכן סתמא דש"ס פסיקא ליה כרבי זירא. ואם תאמר, כיון שכן אמאי תירץ הש"ס כאן אליבא דאביי, ומה נענה אליבא דרבי זירא. ויש לומר, למאי דכתב הלח"מ (שם) דלפי המסקנא דאמר התם דילפינן מהיקש דתפילין דכתיב "תורת ה' בפיך", תו ליכא קושיא דנילף משמחה, ושאני גבי תפילין דאיכא היקש, ואין צורך לשינויא דאביי כלל ועיקר, וכיון שכן הש"ס דסבר הלכתא כרבי זירא נקט לעיל שמחה בכלל.

(ג) ועפ"י"ז תשובה מוצאת למאי דכתב הרמב"ם דאשה עוברת בבל תאחר, וכתב מן דפסק כרבי זירא. ויש לדקדק, כיון דאביי פליג עליה, הו"ל לפסוק כוותיה שהוא בתרא. ומה גם דנראה הכא דהש"ס אויל כוותיה דאמר אשה בעלה משמחה, ומדהביא דבריו נראה דהכי הלכתא. ואולם לדברינו נוחא דחיליה דהרמב"ם ממה שראה דסתמא דש"ס לעיל כלל שמחה בהדי מצה והקהל, א"כ נראה דס"ל כרבי זירא דחייבות הן בקרבן שמחה, ואמטו להכי פסק להחמיר, עיי"ש.

באותו הנס, ולפי"ז מהאי טעמא הוי מצינו לחייבן אף בקריאת הלל משום דהוי חיובו מדרבנן, וכהא דמצינו בדברי הרמב"ם (פרק ג' מהלכות חנוכה הלכה ה' - ו') דכתב בכל יום ויום משמנות הימים האלו גומרין את ההלל וכו', אע"פ שקריאת ההלל מצוה מדברי סופרים, מברך עליה וכו', ולא הלל של חנוכה בלבד הוא שמדברי סופרים, אלא קריאת ההלל לעולם מדברי סופרים בכל הימים שגומרין בהן את ההלל וכו', עיי"ש.

ג) והנה כבר מצינו בדברי הראב"ד דכתב להשיג דיש בהן עשה מדברי קבלה "השיר יהיה לכם כליל התקדש חג", עכ"ד. והרב המגיד ז"ל כתב ליישב דבאמת שבפרק ערבי פסחים (ק"ז). אמרו שנביאים תקנו הלל על כל צרה שנגאלין ממנה, אבל לאמרו בימים קבועין - מדבריהם הוא, ואע"פ שהביאו בערכין (י'): אותו פסוק, אינו אלא לסמך ולדמיון, זה דעת רבינו, עיי"ש. והרי מבואר מדבריו בדעת הרמב"ם דלעולם חובת אמירת הלל על הנס הוי מדברי קבלה, אבל לאמרו בימים קבועין הוי מדרבנן.

ד) ואולם הכס"מ (שם) כתב קשיא לי בדבריהם הללו בין בדברי הראב"ד שכתב שיש בו עשה מדברי קבלה כמשיג על רבינו שכתב שהוא מדברי סופרים, והלא אפילו אי נימא שכן הוא שיש בו עשה מדברי קבלה, שפיר דמי למקרייה דברי סופרים, וא"כ מה רצה להשיג או להוסיף בדברי רבינו, גם "הרב המגיד" שכתב שאע"פ שהביאו בערכין אותו פסוק, אינו אלא לסמך ולדמיון, נראה מדבריו שאילו הובא לראיה ממש, מודה הוא להראב"ד שלא היה ראוי לומר שהוא מדברי סופרים, וכתב בסוף דבריו זה דעת רבינו, והרי רבינו להדיא ב"ספר המצוות" (שורש א') חולק על בה"ג שמנה קריאת ההלל ומקרא מגילה

במצוות עשה, והשיג עליו רבינו שאין ראוי למנות בכלל תרי"ג מצות שהם מדרבנן, והרי מקרא מגילה דברי קבלה מפורשים הם, לא הביאום לסמך ולדמיון, ואפילו הכי קורא אותן רבינו מצוות דרבנן. ועוד שהרי רבינו בתחילת הלכות מגילה וחנוכה כתב יש בכללן שתי מצוות עשה מדברי סופרים, והיה לו לומר אחת מדברי סופרים ואחת מדברי קבלה, אלא ודאי דאף מצות דברי קבלה דברי סופרים מיקריא וכו', ודברי הראב"ד ו"הרב המגיד" צריכין עיון, עיי"ש. והרי משמע מדבריו בדעת הרמב"ם דסבר דהלל הוי חיוב מדברי קבלה, והכי דרכו לומר דברי סופרים אף במצוה דהוי נפקא לן מדברי קבלה.

ה) והנה נראה לצדד בפשטות דמצוה זו מדברי קבלה הוי בכלל מצוות עשה שהזמן גרמא, שהרי צריך לומר ההלל ביום הנס דוקא, והכי מצינו ברד"ק (ישעיה פרק ל' פסוק כ"ט) בהא דכתיב "השיר יהיה לכם כליל התקדש חג", דכתב לבאר השיר באותו היום שתהיה המגפה במחנה אשור, יהיה לכם יושבי ירושלים שיר ושמחה, כמו הלילה שמתקדש בו החג, והוא הלילה של חג ששמחים בו ואומרים בו שיר, כן יהיה לכם זה ביום מפלת מחנה אשור שתשמחו ותשירו ותהללו לאל שעשה לכם נס גדול, והשיר הזה הוא בפה, והשמחה היא בלב, לפיכך אמר "ושמחת לבב", עיי"ש. והרי מבואר דהיו אומרים את השיר דוקא ביום החג עצמו.

ענף ד' - מצדד בדעת הרמב"ם דסבר דחיוב קריאת הלל הוי מהתורה

א) והשתא למאי דאתנין למימר בדעת הרמב"ם דסבר דמצות קריאת ההלל הוי

מהמסורה דאינו רק מדרבנן בלבד, אבל במקום דהוי בדרך צוואה הוי חשיב דברי קבלה בלבד, [ולאפוקי היכא (תענית יז):] דהסמיכו הנביאים הלכה למשה מסיני אקראי דרבני קבלה], עיי"ש.

ב) ואין לדחות למאי דמצינו דכתב הרמב"ם (סהמ"צ שורש ב') דכתב כל מה שלא תמצאהו כתוב בתורה, ותמצאהו בתלמוד שלמדוהו באחת משלש עשרה מידות, אם בארו הם בעצמם ואמרו שזה גוף תורה, או שזה דאורייתא, הנה ראוי למנותו, שהמקבלים אמרו שהוא דאורייתא, ואם לא יבארו זה, ולא דיברו בו, הנה הוא דרבנן, עיי"ש. והרי מבואר מדבריו דכל דין שלמדו חז"ל באחד מ"ג מידות שהתורה נדרשת בהן, אם לא אמרו חז"ל בהדיא דהוי דין דאורייתא, אי"ז רק דין מדרבנן בלבד, והשתא לפי"ז נראה דכל שכן בנידון דידן, דכל דין הנלמד מקרא דרבני קבלה, אף דהוי בדרך סיפור דברים, מכל מקום כל דלא אמרו חז"ל בהדיא דהוי בכלל מצוות התורה, א"כ אי"ז בכלל מצוות התורה.

ג) דהנה כבר מצינו ב"מגילת אסתר" (שורש ב') דכתב לאתויי דברי בעל "זוהר הרקיע" דפירש כוונת הרמב"ם באופן שאין עליו תשובה מכל ראיות הרמב"ם כלל ועיקר, והיינו דכתב להוכיח דגם זו היא כוונת הרב

מצוה מדברי קבלה שהזמן גרמא, ונפקא לן מהאי קרא דכתיב "השיר יהיה לכם כליל התקדש חג", והיינו השיר באותו היום שתהיה המגפה במחנה אשור, יהיה לכם יושבי ירושלים שיר ושמחה, כמו הלילה שמתקדש בו החג, והוא הלילה של חג ששמחים בו ואומרים בו שיר, אי הכי מצינו לצדד בדעתו דסבר דחובת קריאת ההלל הוי מהתורה, והוא בהקדם הא דראיתי בספר "תורת נביאים" (המהר"ן חיות - מאמר דברי קבלה" פרק ד' - פרק ח') דכתב דאם מסיפורי הנביאים נשמע סדר הנהגת ישראל בזמנים קדומים, כמו מנהגי אבילות ביחזקאל (פרק כ"ד פסוק י"ז - מו"ק טו.), קניינים ברות (פרק ד' פסוק ז' - ב"מ מז:) ובדברי הימים (ב' פרק כ"א פסוק ג' - ב"ק י"ב), דין של תורה להם, שבודאי היתה קבלה בידם מסיני, אם לא שידוע מהמסורה או מדברי התורה שאינם אלא מדרבנן, ואם אינם אלא ענפים ופרטים ליסוד כללי שהוזכר בתורה, כמו פרטי גמילות חסדים הנזכרים בישעיה (פרק נ"ח פסוק ז') שהם פרטי מצות "ואהבת לרעך כמוך", אינם אלא מדרבנן בלבד, עיי"ש. והרי מבואר מדבריו דלעולם ישנן דברי קבלה דהוי דין תורה, והיינו דבמקום דהוי הנביא בדרך סיפור דברים הוי חשיב דבר תורה, מחמת דהוי דברים אלו בקבלה מימות משה רבינו, אי לאו שידוע

ב. ואגב אבוא העיר מהא דמצינו ברמב"ם (ספר המצוות שורש ב') דכתב שבין מה שתיקנו הנביאים, ואפילו משה רבנו עצמו, ולא נכתב במקרא בנבואה, ובין מה שכתוב בנביאים, אבל רק בדרך סיפור המעשה מן המעשים, מה שקיבלו עליהם בזמניהם חומרות בתורת סייג לתורה, או שעשו תקנות וגזרו גזירות, הכל הוא רק מדרבנן, כמו שאמרו שבימי חזקיה קיבלו עליהם מעשר פירות האילן וירקות, שנאמר (דברי הימים ב') פרק ל"א פסוק ה' - נדרים נה). "וכפרון הדבר הרבו בני ישראל וגו'", וכן בשבות בשבת דילפינן מדכתיב (נחמיה פרק י"ג פסוק ט"ו - ט"ז - שבת כג:): "בימים ההמה ראיתי ביהודה וגו' מביאים דג וכל מכל, ומוכרים בשבת", אבל מה שכתוב בנביאים בדרך הצוואה, כגון שמוהירין על עשה, ומתירין על לא תעשה, דבר תורה הוא, שהרי אמרו "אלה המצוות", שאין נביא רשאי לחדש דבר מעתה (שבת קד.), ולכן כל הבא בנבואה דבר תורה הוא, ומצינו (סנהדרין פג:): שחייבו מיתה על פרועי ראש, מהיקש בכתוב ביחזקאל, וכיוצא בו, עיי"ש.

דכל דבר הנלמד ב"ג מידות הוא מן התורה, ודינו כדין הדברים המפורשים בתורה רק שלא יבואו במנין תרי"ג מצוות, ולא קראן דרבנן מחמת דסובר דיש להקל בהן כדברי תקנותיהם וגזירותיהם, אלא הטעם דקראן דרבנן מפני שהם פירשוהו לנו, ולא בא בפירוש בתורה, עיי"ש. והרי מבואר מדבריו בדעת הרמב"ם דלעולם סבר דאף בדברי הנלמד ב"ג מידות הוי חשיב מהתורה, והא דנקיט דהוי מדרבנן מחמת דחכמים פירשו את הלימוד מ"ג מידות לכלל ישראל, ולפי"ז נמצא דלעולם אי"ז סתירה להא דאמרינן בדעת הרמב"ם דסבר דכל דין הנלמד מקרא דדברי קבלה בדרך סיפור דברים, הוי מדין תורה הוא, ודו"ק.

ד) והשתא לפי"ז נראה לבאר בטעם דנקיט

הרמב"ם לדינא דנשים פטורות מקריאת הלל בחנוכה, ואף דמאידיך נקטינן דהוי חייבות במצות הדלקת נר חנוכה, מטעם דאף הן היו באותו הנס, והיינו דכיון דכל סברת 'אף הן היו באותו הנס' הוי מהני לחייב נשים רק בקיום מצות עשה שהזמן גרמא מדרבנן בלבד, אבל לעולם אין בכוחה לחייב נשים בקיום מצוות עשה שהזמן גרמא מהתורה, לפיכך נמצא דעד כאן לא מצינו לחייב נשים רק בהדלקת נר חנוכה דהוי חיובה מדרבנן, ולאפוקי הלל דהוי חיוב קריאתו מהתורה, ומשום הכי פסק הרמב"ם דאין נשים חייבות בקריאת הלל בחנוכה, שהרי הוי בכלל מצות עשה שהזמן גרמא, ואין בכח סברת 'אף הן היו באותו הנס' לחייבן במצות עשה שהזמן גרמא מהתורה^ג, ודו"ק.

ג. א) וכן מצינו בדברי הרמב"ם (פרק א' מהלכות אישות הלכה ב') דכתב דבאחד משלשה דברים האשה נקנית בכסף או בשטר או בביאה, בביאה ובשטר מן התורה, ובכסף מדברי סופרים, עכ"ל. והרי מבואר מדבריו דקידושי כסף הוי מדברי סופרים, והראב"ד השיג בדברי הרמב"ם הללו דכתב דהאשה נקנית בכסף מדברי סופרים, דזה שיבוש, ופירוש משובש הטעו, עיי"ש. והיינו דרצונו להקשות מהא דאיתא בגמ' בקידושין (ב). דקידושי כסף הוי נפקא לן מגזירה שווה ד'קידשה' 'קידשה' משדה עפרון, דהוי מ"ג מידות שהתורה נדרשת בהן, וא"כ היאך כתב הרמב"ם דקידושי כסף הוי מדברי סופרים בלבד.

ב) והנה מצינו ב"כסף משנה" (שם) דכתב לבאר דאע"ג דקנין כסף בקידושי אשה הוי נפיק לן בגזירה שווה משדה עפרון (קידושין ב.), אפילו הכי טעמיה דקרי דברי סופרים לדבר הנלמד מ"ג מידות שהתורה נדרשת בהן, דכל דבר דאלמלא גילו לנו חכמים, לא הוי ידעינן ליה מדנפשינן, קרי ליה דברי סופרים, עכ"ד. וכבר נתבאר בשיעורי הגר"ש רוזובסקי זצ"ל (מכות עמ' רכ"ח - בהערה שם) בטעמא דמילתא דכל י"ג מידות אינו אלא גילוי מילתא בעלמא, והיינו דכיון דחז"ל היו הראשונים דגילו לן האי דרשה, הלכך קרי לה דברי סופרים, אלא דכל עיקר נתינת דינים אלו לא חיילא עד שדרשום חכמים והוציאום ב"ג מידות, ולהכי מיקרו דברי סופרים דעל ידם ניתנו, והוי תלויין ועומדין בדעתם, דאם יקום בית דין אחר ויסתור הדרשה, הרי יתבטל עצם הדין, עיי"ש. והרי מבואר דלעולם יש כח ביד חכמים לבטל את הגזירה שווה, לומר דלא לזה נתכווין משה רבינו בגזירה שווה, ויש אריכות דברים בזה, ואכמ"ל.

ד. א) והנה מראשית עלה בדעתי ליישב דעת הרמב"ם דלעולם דחובת מצות הלל הוי מדברי קבלה בלבד, ועפי"ז אמינא דלפי"ז יש לזון האם במצוות מדברי קבלה שהזמן גרמא הוי מצי לחייב נשים מטעם ש'אף הן היו באותו הנס' או לאו, ושורש הספק האם גדר דברי קבלה הוי כדברי תורה או דלמא כדברי סופרים. וכבר מצינו דנחלקו רבותינו הראשונים ז"ל האם בספק דברי קבלה אזלינן לחומרא או לקולא, דדעת ה"שאלתות" (שאלתא ל"ה אות ב') דבספק דברי קבלה אזלינן לחומרא, [וכן מוכח קצת מדברי השו"ע (או"ח סימן תרצ"ו סעיף ז') דכתב ד"ש מי שאומר דאונן מותר בפורים בבשר ויין, דלא אתי עשה דיחיד דאבילות ודחי עשה דרבים דאורייתא, דלשמוח בפורים דברי קבלה ניהו שהם כדברי תורה, ודו"ק], ודעת הרשב"א בשם הרמב"ן (מגילה ה:) בד"ה ה"ג רב אשי, דסבר דאזלינן בספק דברי קבלה לקולא, עיי"ש. והרי מבואר דנחלקו רבותינו הראשונים ז"ל האם גדר דברי קבלה כדברי תורה דאזלינן לחומרא, או דלמא

עכ"ד. וכתב החת"ס דמכל מקום היינו לעשות שום זכר לנס, אבל איכות וכמות הזכרון הוי מדרבנן, כגון קריאת מגילה ומשלוח מנות והדלקת נרות בחנוכה הכל מדרבנן, אבל לעשות שום זכר קצת, ולכל הפחות לאסרו בהספד ותענית, הוא דאורייתא מקל וחומר, עיי"ש. והרי מבואר דלעולם בהדלקת נר חנוכה הוי מקיים מצוה מהתורה לעשות זכר לנס, [ועוד ראה בפירש"י (בראשית פרק כ"ד פסוק ס') דצריך אדם להודות על בשורה טובה, ונראה דכל שכן דצריך להודות על הנס, ואכמ"ל], ואי הכי תיקשי היאך חייבו חז"ל את הנשים בהדלקת נר חנוכה דהוי מצוה קיומית מהתורה.

ה) ועוד נראה להוסיף לבאר דאין להקשות דלכאורה אף מצות נר חנוכה הוי דאורייתא, והוא למאי דמצינו בשו"ת חתם סופר (או"ח סימן ר"ח) דכתב לאתויי בשם המהר"ץ חיות דסבר דפורים וחנוכה וכל ימי מגילת תענית לעשות זכר לנס ממוות לחיים הוי דאורייתא ממש מקל וחומר, וכהא דאיתא בגמ' במגילה (יד). דאמרינן דארבעים ושמונה נביאים ושבע נביאות נתנבאו להם לישראל, ולא פחתו ולא הותירו על מה שכתוב בתורה, חוץ ממקרא מגילה. ושיילינן, מאי דרוש. אמר רבי חייא בר אבין אמר רבי יהושע בן קרחה, ומה מעבדות לחירות אמרינן שירה, ממיתה לחיים לא כל שכן,

גדר דברי קבלה כדברי סופרים דאזלינן לקולא.

ב) והשתא לפי"ז נראה בנידון דידן דאם משכחת לה למימר בדעת הרמב"ם דסבר דגדר דברי קבלה כדברי תורה, אי הכי אתי שפיר בהא דנקט לדינא דאין נשים מחוייבות בהלל בחנוכה, ואף דמאידך הוי מחוייבות במצות נר חנוכה מחמת דאף הן היו באותו הנס, שהרי עד כאן לא מהני סברת 'אף הן היו באותו הנס' רק לחייבן במצוות עשה דרבנן שהזמן גרמא, אבל לא במצוות דאורייתא שהזמן גרמא, ולפי"ז הוי נשים חייבות דוקא בנר חנוכה אף דהוי הזמן גרמא, והיינו דכיון דהוי מצוה מדרבנן שפיר מצי לחייב נשים מחמת האי סברא דאף הן היו באותו הנס, ולאפוקי דאין לחייבן בקריאת הלל בחנוכה מחמת דהוי דברי קבלה דינו כדברי תורה, ואין בכח סברת 'אף הן היו באותו הנס' לחייבן במצוות דאורייתא שבהזמן גרמא, והוא הדין במצות קריאת הלל בחנוכה דהוי מדברי קבלה, וגדר דברי קבלה כדברי תורה, וז"ב.

ג) ואין לדחות למאי דנראה להוכיח מדברי הרמב"ם דידן דכתב דחובת הלל מדרבנן אף דהוי נפקא מדברי קבלה, ושמע מינה דסבר דגדר דברי קבלה הוי כדרבנן. שהרי כבר הובא בדברינו לעיל (הערה ג') דאף בידי תורה דהוי נפקא מגזירה שווה, וכגון קידושי כסף, אפילו הכי קרי ליה הרמב"ם דברי סופרים, והרי חזינן בדעתו דאף מצוות דאורייתא דקרי ליה דברי סופרים, והרי ודאי דאין לומר בדעתו דסבר דגדר דברי תורה כדברי סופרים, שהרי בספק דאורייתא אזלינן לחומרא, א"כ נראה דהוא הדין בהלל דהוי נפקא לן מקרא דדברי קבלה, דאף דהרמב"ם קרי ליה דברי סופרים, מכל מקום לעולם אימא לך, דאין המכוון בדעתו דסבר דגדר דברי קבלה כדברי סופרים, אלא הוי מטעם דקרי ליה לדברי תורה - דברי סופרים, [ועוד ראה בסהמ"צ (מצוה א') בהא דכתב הרמב"ם בזה, ודון מינה ואוקי באתרין], ודו"ק.

ד) ואולם שוב חושבני לדחות דאין לומר בדעת הרמב"ם דסבר דכיון דדברי קבלה כדברי תורה, לא מצינו לחייב נשים במצוות שהזמן גרמא מטעם דאף הן היו באותו הנס, דמהאי טעמא אין נשים חייבות בקריאת הלל בחנוכה, דאי הכי לכאורה תיקשי היאך נקיט הרמב"ם לדינא (פרק א' מהלכת מגילה הלכה א') דנשים הוי חייבות במקרא מגילה, והרי חובת קריאת מגילה הוי מדברי קבלה דכדברי תורה דמי, והרי לא מצינו לחייב נשים במצות עשה מדברי קבלה שהזמן גרמא, מטעם דאף הן היו באותו הנס, אלא על כרחין למימר דמאן דסבר דגדר דברי קבלה כדברי תורה, לא סבר כדעת הרא"ש דלא מצינו לחייב נשים במצות עשה שהזמן גרמא מהתורה, מטעם דאף הן היו באותו הנס, [נאלא דיש לעיין מה הטעם דאין נשים חייבות במצות סוכה מטעם דאף הן היו באותו הנס, וכדהקשה רבינו הרא"ש שם, ואכמ"ל], וממילא שמעינן בדעת הרא"ש דסבר דלא מצינו לחייב נשים במצוות עשה מהתורה שהזמן גרמא מטעם דאף הן היו באותו הנס, א"כ על כרחין לומר דלא סבר דגדר דברי קבלה כדברי תורה, וקיצרתי.

במצות עשה שהזמן גרמא, ולא מהני לחייב מחמת דאף הן היו באותו הנס, ודו"ק.

(ח) אלא דלפי"ז הוי עולה לן לדעת הרמב"ם ושאר פוסקים דסברי דחובת הלל בחנוכה לא הוי אלא דרבנן בלבד, א"כ אף נשים הוי חייבות באמירת הלל בחנוכה, ולכאורה תיקשי דמדברי הרמב"ם לא משמע כן, עיי"ש. ואולם למאי דנתבאר בדברינו לצדד בדעת הרמב"ם דסבר דמצות קריאת הלל הוי מהתורה, א"כ אתי שפיר בהא דסבר הרמב"ם דנשים פטורות מקריאת הלל בחנוכה.

ענף ה' - מביא דעת ה"אור לציון" דנשים קוראות את ההלל בחנוכה בלא ברכה

(א) והנה שוב אתא לידן שו"ת אור לציון (חלק ד' פרק מ"ט הלכה א') דכתב דנשים תאמרנה הלל שלם בחנוכה, אבל אין להן לברך על ההלל, עכ"ל. ומצינו ב"מקורות" (שם) דכתב דיש להסתפק האם נשים חייבות בקריאת הלל בחנוכה כמו שחייבות בהדלקת נר חנוכה או לאו. והנה בראשית תשובתו כתב לאתווי דברי התוס' דידן דמשמע דסברי דנשים קוראות הלל בכרכה בחנוכה, שהרי אף הן היו באותו הנס.

(ב) ועוד כתב רבינו ה"אור לציון" זצ"ל דאפשר דיש מקום לומר מילתא בטעמא דנשים חייבות בהלל בחנוכה, ולא חשיב בכלל מצות עשה שהזמן גרמא, והוא בהקדם דברי ה"טורי אבן" (מגילה כ:): בד"ה ולוידוי מעשר, דכתב להקשות בהא דאיתא במתני' דביכורים (פרק א' משנה ה') דאשה מביאה ביכורים ואינה קוראה, שאינה יכולה לומר "האדמה אשר נתת לי", ולכאורה תיפוק ליה דהוי בכלל מצות עשה שהזמן גרמא, שהרי

(ו) ונראה ליישב דכיון דהוי כבר מחוייב לקרוא הלל מהתורה זכר לנס, וכמבואר בדברינו לעיל בדעת הרמב"ם דידן, אי הכי תו לא הוי הדלקת נר חנוכה בכלל מצוה מהתורה לעשות זכר לנס, תדע, שהרי החת"ס גופיה כתב דאיכות וכמות הזכרון הוי מדרבנן בלבד, ולפיכך שפיר הוי מצו חכמים לחייב נשים בהדלקת נר חנוכה מטעם הן היו באותו הנס, שהרי אין הדלקת נר חנוכה בכלל עשיית זכר לנס מהתורה, ואע"ג דהדלקת נר חנוכה הוי בלילה, וקריאת הלל הוי רק ביום, מכל מקום כיון דבזמן התקנה של נר חנוכה לא הוי משום עשיית זכר לנס מהתורה, מחמת דלא הוצרכו לתקן עשיית זכר מיוחד לנס, אחר דהוי מחוייבין בקריאת הלל מהתורה, א"כ אינו מקיים מצוה דאורייתא בהדלקת נר חנוכה, ויש לפלפל טובא.

(ז) והנה שוב ראיתי בשו"ת משנה הלכות (חלק י"ג סימן צ"ט) דכתב לבאר הטעם דאין נשים חייבות במצות עשה שהזמן גרמא, והיינו למאי דמצינו בדברי הרמב"ן ז"ל (סהמ"צ שורש א') בד"ה והפליאה, דכתב דגוף המצוה שיאמרו הלל ושירה על כל צרה שלא תבוא לשיגאלו הוא מהתורה מהלכה משה מסיני, או שהוא בכלל השמחה שנצטוונו בה "וביום שמחתכם וגו'", רק נוסח ההלל הוי מדרבנן, וראה בתוס' (פסחים קח:): בד"ה היו, שכתבו דדוקא במצות עשה דרבנן תקנו חז"ל לנשים אפילו במצות עשה שהזמן גרמא, אבל במצות עשה דאורייתא שהזמן גרמא לא תקנו חכמים לנשים, ע"ש ולפי"ז אתי שפיר דדוקא בנר חנוכה דהוי דרבנן תקנו הדלקה אף לנשים, אבל הלל שהוא מצות עשה דאורייתא, ורק הנוסח הוי מדרבנן שפיר הוי נשים פטורות, כיון דבמצות עשה דאורייתא לא תקנו רבנן לנשים

ענף ו' - בענין קושיית רבותינו האחרונים ז"ל אמאי הוצרכו לחייב נשים בנר חנוכה מטעם דאף הן היו באותו הנס, תיפוק לה מצד לאו ד"לא תסור"

(א) ועוד מצינו ב"אור לציון" (שם) דכתב לאתויי קושיית האחרונים ז"ל דלכאורה מה הטעם דהוצרכו לומר דנשים הוי חייבות בנר חנוכה, משום שאף הן היו באותו הנס, וכן אמרינן בגמ' במגילה (ד.) לענין מקרא מגילה, ובגמ' בפסחים (קח.) לענין ארבע כוסות, תיפוק ליה שבכל מצוה דרבנן יש לאו ד"לא תסור", והרי לענין לאוין השווה הכתוב אשה לאיש.

(ב) והנה מצינו בספר "מקראי קודש" (חנוכה סימן י"ג) דתירץ האדר"ת זצ"ל דמרא דג' מימרות הללו דנשים חייבות בנר חנוכה ובמקרא מגילה ובארבע כוסות הוי רבי יהושע בן לוי הוא, ורבי יהושע בן לוי אזיל לשיטתו (סוכה מו.) דאין מברכין על לולב כל שבעה, כיון דהוי מדרבנן, ועל כרחין דסבר דליכא "לא תסור" במצוה דרבנן, אבל אנן דקיי"ל דאיכא לאו ד"לא תסור" במצוה דרבנן, א"כ אפשר דנשים חייבות בנר חנוכה משום לאו ד"לא תסור", עכ"ד.

(ג) וכתב רבינו ה"אור לציון" דנראה דהקושיא מעיקרא ליתא, כיון דחז"ל יסדו כלל בתקנותיהן דכל דתקון רבנן כעין דאורייתא תקון, ולכן לא תקנו מעיקרא מצוות עשה שהזמן גרמא בנשים, וכיון שכן אין בהן ללאו ד"לא תסור", ולפיכך הוצרכו לטעם שאף הן היו באותו הנס, עיי"ש.

(ד) והנה לכאורה תיקשי בדברי ה"אור לציון" דנעלם מעיניו דברי התוס' (פסחים קח:) בד"ה שאף הן היו באותו הנס,

אמרינן במתני' (שם משנה ו') דמן החג ועד חנוכה מביא ואינו קורא, ולאחר חנוכה אינו מביא כלל ועיקר, וכדאיתא בפירש"י (פסחים לו:): בד"ה מהחג ועד חנוכה, אינו זמן שמחה, ואינו קורא, ומחנוכה ואילך אינו זמן הבאה, דתניא ב"ספרי" "אשר תביא מארצך", כל זמן שמצויין על פני ארצך, שלא כלו לחיה מן השדה, עיי"ש. ויש לומר, דלעולם ביכורים לא הוי חשיב בכלל מצות עשה שהזמן גרמא, שהרי הא דאמרינן דמחנוכה ואילך אינו זמן הבאה, אינו מצד הימים עצמן שגורמין שאינם בני הבאה, אלא דבר אחר גורם להן שאין מצויין על פני השדה, ואילו היו עוד מצויין על פני השדה, היו הימים בני הבאה, עיי"ש. וכן הוא ב"חכמת שלמה" (או"ח סימן תכ"ו) לענין חיוב ברכת הלבנה בנשים, שאין המניעה מכח הזמן אלא מגוף המצוה, עיי"ש. ולפי"ז אפשר לומר דאף בהלל בחנוכה אין המניעה מצד הזמן, אלא מצד דחשיב כתלוי בדבר הגורם שצריך לאומרו בשעת שמחה, ולא חשיב בכלל מצות עשה שהזמן גרמא, וצ"ע.

(ה) ואולם שוב כתב ה"אור לציון" דנראה דאין לנשים לברך על הלל בחנוכה, וראיה מדברי הרמב"ם לעיל דכתב לאתויי דאין האשה מוציאה את האיש ידי חובת הלל בחנוכה, ושמע מינה דנחלקו רבותינו הראשונים ז"ל האם נשים חייבות בהלל בחנוכה, שדעת הרמב"ם דאין נשים חייבות בהלל בחנוכה, ודעת התוס' דנשים חייבות בהלל בחנוכה, וכיון דנתבאר בשו"ת אור לציון (חלק ב' - מבוא ענף ד') ש'בני ספרד' גרירי בתר הוראות הרמב"ם, על כן יקראו נשים את ההלל בלא ברכה, משום ספק ברכות להקל, וראה בשו"ע (או"ח סימן תקפ"ט סעיף ו') דאין לנשים לברך בקיום מצוות עשה שהזמן גרמא, עיי"ש.

דכבר כתבו לבאר בהדיא בהא דאמרינן בגמ' שם בטעמא דנשים חייבות במצוות ד' כוסות בפסח, כיון דאף הן היו באותו הנס, דאי לאו האי טעמא לא היו חייבות במצוות ד' כוסות, משום דנשים פטורות ממצוות עשה שהזמן גרמא, ואע"ג דארבעה כוסות מדרבנן, מכל מקום כעין דאורייתא תקון, עיי"ש. והרי מבואר מדבריהם דכבר כתבו לבאר בטעם הדבר דנשים היו פטורות ממצוות ד' כוסות בפסח, אי לאו דאף הן היו באותו הנס, כיון דנשים הוי פטורות מקיום מצוות עשה שהזמן גרמא, ואף דמצוות ד' כוסות הוי מדרבנן, מכל מקום כל דתקון רבנן כעין דאורייתא תקון, וממילא לא היו מתקנין לחייב נשים במצוות ד' כוסות, אי לאו דאף הן היו באותו הנס.

(ה) ועוד לכאורה תיקשי מהא דמצינו בגמ' בברכות (כ:) דאמרינן דנשים חייבות בתפילה, ופירש"י בד"ה הכי גרסינן תפילה דרחמי נינהו, ולא גרס פשיטא, דהא לאו דאורייתא היא, עכ"ל. ואולם התוס' בד"ה בתפילה פשיטא, כיון דכתיב "ערב ובקר

וצהרים אשיחה ואהמה", כמצוות עשה שהזמן גרמא הוי, קמ"ל דרחמי נינהו, כתבו דרש"י לא גריס ליה, שהרי תפילה דרבנן היא, ומאי מצוות עשה שייכי ביה. ומכל מקום יש ליישב דהא הלל דרבנן ונשים פטורות מהאי טעמא דמצוות עשה שהזמן גרמא הוא, כדאמרינן בסוכה (לח.) מי שהיה עבד ואשה או קטן מקרינ אותו, עונה אחריהן מה שהם אומרים, דאין השומע פטור מקריאתו, כיון שהם פטורים, עיי"ש. והרי מבואר דנחלקו רבותינו הראשונים ז"ל האם אף במצוות דרבנן הוי נשים פטורות ממצוות שהזמן גרמא, דדעת רש"י דלעולם נשים חייבות במצוות דרבנן אף שהזמן גרמא, מה שאי"כ דעת התוס' דאין נשים מחוייבות במצוות שהזמן גרמא, ונמצא דהא דנקיט רבינו ה"אור לציון" בפשיטות דנשים פטורות אף במצוות דרבנן שהזמן גרמא, לאו מילתא היא, אלא הוי תלי וקאי בפלוגתת רבותינו הראשונים ז"ל האם נשים הוי פטורות מקיום מצוות עשה מדרבנן שהזמן גרמא או לאו, וצ"ע.



הרב אביחיל לוי

בביאור המצוה להדליק נר חנוכה בפתח

דוקא בשהניחה כנגד חוץ ולעולם בפנים בחצירו, אם כן אפי' חנוני כפי הא אמאי חייב, והלא ניזק ברשות המזיק הוזק, ואדרבה בעל הגמל חייב, אלא מסתברא מבחוץ ממש קאמר.

ועוד צ"ב בשיטת רש"י כשמדליק בפתח ביתו אע"פ שיש לו חצר איך עושה בזה פרסומי ניסא לרבים שאינם רואים את פתח ביתו.

ויש מקום ליישב שעיקר מצות פרסום הנס לבני החצר שאינם רבים.

אולם צ"ב בזה שפעמים שכל החצר שלו ואינו עושה כלל פרסומי ניסא לרבים.

ואפשר דס"ל דלא פלוג רבנן.

ודוחק לומר בשיטת רש"י שעיקר פרסומי ניסא הוא לבני ביתו, דא"כ אמאי תיקנו להדליק בפתח הבית, שידליק בתוך ביתו ודיו.

ובמה שהקשו התוס' על רש"י מהגמ' כג. חצר שיש לה ב' פתחים צריכה שתי נרות, וחזינן שעיקר המצוה בפתח החצר ולא בפתח הבית, כתב בתוס' הרא"ש שלא קשה על רש"י שהרי פירש שם בגמ' לשיטתו שיש לבית ב' פתחים פתוחים לחצר, ולא מיירי שיש לחצר שתי פתחים.

ובשאלת הרשב"א בשיטת רש"י תירץ בתוס' הרא"ש דהתם מיירי כשאין לו חצר אלא פתח ביתו הוא סמוך לרשות הרבים, ולהכי נקרא שהדליק ברשות ופטור. ומה שהקשו תוס' לשיטת רש"י מנר

איתא בשבת כא: ת"ר נר חנוכה מצוה להניחה על פתח ביתו מבחוץ אם היה דר בעלייה מניחה בחלון הסמוכה לרשות הרבים, ובשעת הסכנה מניחה על שולחנו ודיו.

ופירש"י מבחוץ משום פרסומי ניסא ולא ברשות הרבים אלא בחצירו שבתיהן היו פתוחין לחצר.

ובתוס' כתבו מצוה להניחה על פתח ביתו מבחוץ, ומיירי דליכא חצר אלא בית עומד סמוך לרשות הרבים אבל אם יש חצר לפני הבית מצוה להניח על פתח חצר דאמר לקמן חצר שיש לה ב' פתחים צריכה ב' נרות, ואמרינן נמי נר שיש לה שני פיות עולה לשני בני אדם, משמע לשני בתים ואם היו מניחין על פתחי בתיהם היה לזה מימין ולזה משמאל, אבל אי מניחים על פתח החצר אתי שפיר.

חזינן שהביאו ב' ראיות לשיטתם שעל פתח ביתו דקאמר בגמ' היינו דליכא חצר, וכשיש חצר צריך להדליק בפתח החצר, ודלא כמו דמשמע מפירש"י שמדליק בפתח ביתו אע"פ שיש לו חצר, וא"כ צ"ב בשיטת רש"י.

וברשב"א אחר שהביא שיטת רש"י כתב ואינו מחוור בעיני מדרתנן ומייתנין לה בסמוך הניח חנוני את נרו מבחוץ החנוני חייב, ר' יהודה אומר בנר חנוכה פטור מפני שהוציאה ברשות, ואם אין מניחה אלא מבפנים וזה הניחה בחוץ ממש, למה פטור, ומי הרשהו, ואם אתה אומר

ונראה עוד ליישב שאלת תוס' על רש"י לשיטתם דמיירי בשני בעלי בתים, שהרי יוצא שזה לימין וזה לשמאל, דמיירי בשעת הדחק שמיירי שאין אחד יכול להדליק בפתחו ורוצה לצאת בנר של חברו בפתחו שסמוך לביתו, שמה שצריך להדליק משמאל הוא לא לעיכובא, והשאלה אם יכול לצאת עם חברו בנר של שתי פיות שבזה אם לא היה מועיל אף בדיעבד לא מהני, ועל זה קאמר בגמ' דמועיל אף שאין בזה מעלה שידליק בשמאל, ועכ"פ זה תירוץ על שאלת תוס' לרש"י כהבנתם.

אולם ברש"י משמע שלא מהני כלל לשני בעלי בתים אלא רק למהדרין שעושים כמנין בני הבית.

ונראה עוד ליישב שאלת התוס' על רש"י ע"פ מה שהובא במאירי שיש מפרשים הדין של שתי פיות לענין בעל הבית ואכסנאי או שאר בני אדם הדרים בבית אחד, ובזה סרה שאלת התוס' על רש"י.

וברמב"ם בהל' חנוכה (ד, ד) כתב נר שיש לו שתי פיות עולה לשני בני אדם.

וכתב המגיד משנה מימרא בגמ' כלשוננו. ופירש"י לשני בני אדם למהדרין שעושים נר לכל אחד ואחד, וכן פירשו בעיטור. ולי נראה אפי' לשאינן מהדרין כגון שפתחי שני בני אדם סמוכין זה לזה בכדי שהנר הוא לכל פתח בטפח הסמוך לו, אי נמי כגון שני בני אדם הנכנסים בפתח אחד והם חלוקים בעיסתן ואינן סמוכין על שולחן אחד שכל אחד צריך להדליק, ובמה שכתב כגון שפתחי בתי שני בני אדם סמוכין לזה, כתב הלחם משנה ואע"ג דבעינן מזוזה מימין וחנוכה משמאל, וכה"ג לא מצי למיהוי הכי, וכקושיית התוס' אפשר דסובר הרה"מ דלא

שיש לה ב' פיות שעולה לשני בני אדם, ומשמע לשני בתים, ואם היו מניחים על פתחי בתיהם היה לזה מימין ולזה משמאל, אבל אי מניחים על פתח החצר אתי שפיר.

בזה תירץ בערוך השולחן (או"ח תרעא, יט) דמשכחת לה בשני בתים שיוצאים דרך פתח אחד לחצר, ושניהם מדליקים באותו פתח.

ונראה לבאר במה שהתוס' מיאנו לבאר כך דס"ל שלשיטת רש"י בכה"ג יצטרכו להדליק בפתח ביתם ממש ולא בפתח אותו מקום שיש בו פתח לחצר, וא"כ הדרא קושייתם לדוכתא.

ונראה עוד לבאר בשאלת תוס' על רש"י שרש"י נשמר מקושייתם שביאר בגמ' כג: שנר של שתי פיות עולה לשני בני אדם, היינו למהדרין העושים נר לכל אחד ואחד, וא"כ בזה מיושב קושיית התוס' דלא מיירי בשני בני אדם בשני בתים, אלא בשני בני אדם באותו בית במהדרין העושים נר לכל אחד ואחד, וא"כ שפיר לא הוי לזה מימין ולזה משמאל.

ונראה לבאר עוד דזה גופא מה שהוקשה לפירש"י שלכן לא פירש לשיטתו דמיירי בשני בני אדם בשני בתים שהרי הוא לזה מימין ולזה משמאל.

ונראה עוד לבאר בשיטת רש"י שפירש דמיירי במהדרין שעושים לכל אחד ולא בשני בתים, שהרי אם ידליקו שני בעלי בתים בנר שיש לו שתי פיות לא יהיה ניכר ששייך לשני אנשים, ואיכא חשדא, וא"כ לא מהני, אלא מיירי במהדרין שמדליקין כמנין בני הבית, ומיירי בשני בני אדם.

אולם צ"ב בשיטת התוס' דמשמע שלא ראו בזה חסרון כשמדליקים שני בעלי בתים בנר אחד שיש לו שתי פיות.

מבפנים סמוך לרשות הרבים מבחוץ, היינו מבחוץ לביתו, אולם בפנים בתוך רשותו ולא ברשות הרבים, וזה מה שבא רש"י לאפוקי, אולם לעולם ס"ל שכשיש לו חצר מדליק בפתח החצר שיהיה בזה פרסומי ניסא לרבים, וכן משמע בפירש"י כב. שכתב מצוה להניחה בחצר או ברשות הרבים בטפח הסמוך לפתח שאם ירחיקנו להלן מן הפתח אינו ניכר שבעה"ב הניחו שם.

חזינן נמי שעיקר המצוה היא פרסום הנס לרבים ולא רק לבני חצירו.

ומה שצ"ב לפי"ז בגמ' כג. שכתב חצר שיש לה ב' פתחים פתוחים לחצר, ואי נימא כהבנת רבינו ירוחם והריטב"א בפירש"י, אמאי לא פירש שיש לחצר ב' פתחים.

ונראה ליישב דכיון דמיירי התם מפני החשד הוי חידוש בזה, דאע"ג שיש פתח אחד לחצר, כיון שרואים שיש ב' פתחים לבית חושדים שדרים שם ב' בני אדם ואחד לא הדליק, וכמו שפירש"י התם, ולכן צריכה שתי נרות.

אולם מניחם בפתח החצר ולא בפתח ביתו, ובזה נמי מבואר דאי נימא שעיקר התקנה היא בפתח ביתו אע"ג שיש לו חצר גדולה, איך תקנו רבנן פרסום הנס בזה שאין לו רשות לאחרים להסתכל בתוך חצירו משום צניעות והיזק ראייה ותיקנו רבנן משום חשד למה שצריך להישמר בראייה זו.

ולהמבואר ברבינו ירוחם ובריטב"א אתי שפיר שגם שיטת רש"י שמדליק בפתח חצירו. וכן העלה בפרי חדש או"ח (תרעא, ה) יעו"ש.

וברמב"ם בהל' חנוכה (ד, ז) כתב נר חנוכה מצוה להניחו על פתח ביתו מבחוץ בטפח הסמוך לפתח על שמאל הנכנס

בעינן הכי, אלא לכתחילה אבל לעיכובא לא, ובדיעבד עולה, וא"כ לביאור הלחם משנה במגיד משנה מיושב נמי קושיית התוס' על רש"י לשיטתם.

ובטור או"ח (תרעא) כתב נר שיש לו שתי פיות עולה בשביל שנים כגון מליל ראשון ואילך, והיינו שלמד מדין זה שכשם שעולה לשני בני אדם כך עולה בשביל שתי נרות כגון מליל ראשון ואילך.

ובב"ח או"ח (תרעא) הביא מהר' ירוחם שכתב מניחה על פתח ביתו מבחוץ, פירש"י מבחוץ בפתח החיצון הסמוך לרשות הרבים אבל הנרות בפנים. ויש מפרשים מבחוץ ממש ברשות הרבים, וכתב על זה הב"ח משמע שגם לפירש"י היו מדליקים בפתח החצר, וצ"ע.

וחזינן בשיטת רבינו ירוחם שהבין בפירש"י דלא כהבנת התוס' והרשב"א בשיטת רש"י שצריך להניחו בפתח ביתו אע"ג שיש חצר, אלא גם לשיטת רש"י מניחו בפתח החצר, וא"כ לפי"ז סרו מרש"י כל השאלות. וכן מוכח בפירש"י מה. ד"ה מקמי שכתב שנותנו בטפח הסמוך לרשות הרבים ולא חילק בין אם יש חצר או שאין חצר.

אולם צ"ב בדבריו בגמ' כא: שכתב מבחוץ משום פרסומי ניסא, ולא ברשות הרבים, אלא בחצירו שבתיהן היו פתוחין לחצר דמשמע כהבנת התוס' והרשב"א בפירש"י.

ונראה לבאר בפירש"י שכוונתו כמש"כ בריטב"א דאיתא בגמ' נר חנוכה מצוה להניחה על פתח ביתו מבחוץ.

ויש לחקור בביאור מבחוץ, אם הכוונה ברשות הרבים ממש סמוך לפתח ביתו, או שמבחוץ היינו דלאו ברשות הרבים אלא

לבית כדי שתהיה מזוזה בימין ונר חנוכה משמאל, ואם היה דר בעלייה מניחו בחלון הסמוכה לרשות הרבים.

ויש להסתפק בדבריו כשיש חצר אי סבירא ליה שמדליק בפתח הבית או בפתח החצר, דיש מקום לומר שמש"כ מצוה להניחו על פתח בית מבחוץ היינו אף כשיש לו חצר, או דנימא דמיירי כשאין לו חצר, אולם כשיש לו חצר מדליק בפתח החצר, או שהחצר נטפלת לביתו ופתח ביתו היינו נמי פתח חצר ביתו כשיש חצר.

ובפ"ג ג' כתב ומדליקין הנרות בערב על פתחי הבתים בכל לילה ולילה משמנת הלילות, להראות ולגלות הנס, וכתב על פתחי הבתים ולא על פתחי החצרות.

ויש לדחות דמיירי כשאין לו חצר, וכשיש לו חצר מדליק בפתח החצר שנטפלת לביתו.

אולם יש להביא ראיה מזה שכתב להראות ולגלות הנס, ואם מיירי בפתח ביתו אף שיש לו חצר, איך מראה ומגלה בזה הנס לרבים, ואם מיירי לבני ביתו שידליק בבית. ודוחק לומר שמראה ומגלה הנס רק לבני החצר.

ונראה עוד להביא ראיה מדכתב הרמב"ם (ד, י) חצר שיש לה שני פתחים בשני רוחות צריכה שתי נרות שמא יאמרו העוברים ברוח זו לא הניח נר חנוכה. ומדכתב שהחצר צריכה שתי נרות משמע שמדליק בפתח החצר.

ובשו"ע או"ח (תרעא) כתב נר חנוכה מניחו על פתח הסמוך לרשות הרבים מבחוץ, ואם הבית פתוח לרשות הרבים מניחו על פתחו, ואם יש חצר לפני הבית מניחו על פתח החצר, ואם היה דר בעליה

שאין לו פתח פתוח לרשות הרבים מניחו בחלון הסמוך לרשות הרבים, ובשעת הסכנה שאינו רשאי לקיים המצוה מניחו על שולחנו ודיו.

ובביאור הלכה כתב פתח החצר רוצה לומר ושלל כדעת רש"י דסובר דמניחו על פתח הבית הפתוח לחצר.

ובר"ן ובאור זרוע העתיקו כרש"י.

ומש"כ ושלל כדעת רש"י להמבואר לאו מילתא ברירה שזו דעת רש"י, וכמבואר ברבינו ירוחם ובריטב"א ובפרי חדש שאף שיטת רש"י כמש"כ התוס'.

ומש"כ שזו דעת הר"ן יעו"ב שכתב ולא ברשות הרבים אלא בחצירו שבתיהם פתוחים לחצר, והיינו נמי כמבואר בריטב"א שהר"ן בא רק לאפוקי שלא יוציא מפתח החצר לבחוץ, ממש לרשות הרבים אלא בחצירו סמוך לפתח החצר, וא"כ גם בדעת הר"ן י"ל דס"ל כתוס'.

ומש"כ שבאור זרוע ס"ל כשיטת רש"י יעו"ב באו"ז שכתב אמר רבא נר חנוכה מצוה להניחה בחצר או ברשות הרבים בטפח הסמוך לפתח, שאם ירחיקנה מן הפתח אינו ניכר שבעה"ב הניחה שם, ומש"כ בחצר או ברשות הרבים בטפח הסמוך לפתח, י"ל דכוונתו נמי בפתח החצר, אלא שיניחנו סמוך לפתח החצר, או מצד החצר או מצד רשות הרבים, והיינו נמי כשיטת התוס'.

ובערך השולחן (תרעא, כ) הקשה על הטור והשו"ע שלא הביאו כלל שיטה זו שכתב ותמיהני כיון דרש"י והר"ן והרמב"ם ור"י וסמ"ג והגהות מיימוני דרבים ופירשו דלא כהתוס', איך לא הביאו דעתם כלל.

ולהמבואר ברש"י והר"ן לאו ברירה דהכי ס"ל, שבריטב"א וברבינו ירוחם

ולפי"ז צ"ב הא דקאמר בגמ' מניחו על שולחנו ודיו, ולא קאמר בטפח הסמוך לפתח מבפנים.

וצ"ל לשיטת המאירי שמניחו על שולחנו בטפח הסמוך לפתח, או דס"ל שמצוה זו כשמניחו מבפנים בטפח הסמוך לפתח הוא הידור מצוה להיות מוקף במצוות ואינו חובה, או דינש לבאר בשיטתו כשמניחו על שולחנו ויש פרסומי ניסא לבני ביתו ביותר שרואים הנרות בשולחן זה עדיף מהידור זה דטפח הסמוך לפתח מבפנים להיות מוקף במצוות.

וברמב"ם בהל' חנוכה (ד, ח) בימי הסכנה מניח אדם נר חנוכה בתוך ביתו מבפנים, ואפי' הניחו על שולחנו ודיו.

ולכאז' צ"ב במה ששינה מלשון הגמ' ולא אמר בימי הסכנה אפי' הניחו על שולחנו דיו, ולהמבואר אתי שפיר שבתחילה כתב בימי הסכנה מניח אדם נר בתוך ביתו מבפנים, והיינו נמי בטפח הסמוך לפתח מבפנים, ואח"כ כתב וא"כ הניחו על שולחנו דיו, וזה מיירי שאפי' אם מניחו על שולחנו שאינו בטפח הסמוך לפתח מבפנים, אפ"ה דיו שמצוה זו של טפח הסמוך לפתח מבפנים אינה חובה אלא הידור מצוה או כשמניחו על שולחנו, והוי פרסום יותר לבני הבית עדיף הידור זה מהידור דטפח הסמוך לפתח מבפנים.

ונראה עוד לבאר בסברת הרמב"ם והמאירי שפעמים מתיירא אדם מפני הסכנה אף להניחו בפתח ביתו שמא יהיה ניכר לאויבים שמקיים בזה מצוה, ומשא"כ כשמניחה על שולחנו סוברים שלצורכו הדליק הנר, ולהכי פליגנהו לתרתי בתוך ביתו בפנים בטפח הסמוך לפתח, או על שולחנו.

משמע דס"ל כתוס', וכן ברמב"ם משמע יותר דס"ל נמי כתוס' וכמבואר, ובהו מבואר שלכן לא חששו הטור והשו"ע להביא שיטה זו, וכן די"ל דכיון שמסתברא להו שפרסום הנס הוא לרבים, להכי לא הביאו כלל שיטה זו.

ובסוף דבריו הביא בערוך השולחן שבמסכת סופרים (כ, ה) איתא נר חנוכה מצוה להניחה בפתח הסמוך לרשות הרבים, ולהמבואר אתי שפיר ליישב שיטת רש"י, דנמי הכי ס"ל דלא תיקשי ליה מהא דאיתא בהדיא במסכת סופרים.

ובגמ' כב. איתא אמר רבה נר חנוכה מצוה להניחה בטפח הסמוכה לפתח, והיכא מנח ליה, רב אחא בריה דרבא אמר מימין רב שמואל מדיפתי אמר משמאל, והלכתא משמאל כדי שתהא נר חנוכה משמאל ומזוזה מימין.

ולכאז' צ"ב לפי"ז בהא דקאמר בגמ' ובשעת הסכנה מניחה על שולחנו ודיו, אמאי לא קאמר שמניחה בטפח הסמוכה לפתח מבפנים.

ובמאירי כתב נר חנוכה מצוה להניחה בטפח הסמוכה לפתחו להדליקה שם הן מבחוץ לזמן הקדום, הן מבפנים לזמן של עכשיו, ומצד שמאל כדי שתהא מזוזה בימין הנכנס שנאמר בה ביתך דרך ביאתך, ודרכו של אדם להרים רגל ימין תחילה, ותהא נר חנוכה משמאל הנכנס.

ופירשו בהגדה ויבוא בעל הבית בתפיליו ובטלית מצויצת ביניהם חונה מלאך ה' סביב ליראיו ויחלצם.

וחזינן בשיטת המאירי שדין זה שמצוה להניחה בטפח הסמוכה לפתח הוא גם כן כשמדליק מבפנים כזמן הסכנה, אפ"ה צריך להניחו בטפח הסמוך לפתח מבפנים.

ובלבוש או"ח (תרעא, ז) כתב ומצוה להניחה בטפח הסמוך לפתח ולא ירחיקנה יותר כדי שיהיו הכל יודעין שהוא בעל הבית של פתח זה, וא"כ חזינן לשיטתו שדין זה של טפח הסמוך לפתח הוא כדי שיהיה ניכר שזו היא של בעל הבית של פתח זה.

וא"כ לפי"ז כשמניחו אפי' רחוק מטפח

הסמוך וניכר לכל שהוא של בעל הבית פתח זה, וכגון שאין עוד בית סמוך אליו או שהוא רחוק ביותר, בכה"ג יכול להרחיק אף יותר מטפח הסמוך לפתח. אי נימא שטעם הטפח הסמוך לפתח הוא משום שהאדם יהיה מוקף במצות, א"כ אף שניכר לכל שהנר הוא של בעל הבית זה לא ירחיקנו יותר מטפח.

בביאור דין שחיטת בהמה

תנן בביצה כה. בהמה מסוכנת לא ישחוט אלא אם כן יש שהות ביום לאכול ממנה כזית צלי. ר' עקיבא אומר אפי' כזית חי מבית טביחתה שחטה בשדה לא יביאנה במוט ובמוטה אבל מביא בידו אברים אברים.

ובגירסת המשניות שבירושלמי תני בהמה מסוכנת לא ישחוט אלא אם כן ידוע שהוא יכול לוכל ממנה כזית צלי מבעוד יום.

ובגירסת הרי"ף אלא אם כן יודע שיכול לאכול ממנה כזית צלי מבעוד יום.

ובפסחים מו: הגירסא אלא כדי שיכול לאכול ממנה כזית צלי מבעוד יום.

ולכאז' צ"ב בשינוי הגירסא, ואם יש נפק"מ בזה לדינא.

ועוד צ"ב במאי פליגי ת"ק ור' עקיבא.

ועוד צ"ב אם הלכה כת"ק או כר"ע.

ועוד צ"ב אם די בזה שיש שהות ביום או שצריך שחייב נמי שיאכל.

ובפסחים מו: איתא איתמר האופה מיום

טוב לחול רב חסדא אמר לוקה רבה אמר אינו לוקה. רב חסדא אמר לוקה לא אמרינן הואיל ומיקלעי ליה אורחים חזי ליה רבה אמר אינו לוקה אמרינן הואיל.

איתיביה רבה לרב חסדא בהמה המוכנת לא ישחוט אלא כדי שיכול לוכל הימנה כזית צלי מבעוד יום. יכול לאכול אע"ג דלא בעי למיכל, בשלמא לדידי דאמרי הואיל, הואיל ואי בעי למיכל מצי אכיל משום הכי ישחוט, אלא לדידך דאמרת לא אמרינן הואיל אמאי ישחוט, אמר ליה משום הפסד ממונו. ומשום הפסד ממונו שרינן איסורא דאורייתא, אמר ליה אין משום הפסד ממונו גמר בלבו לאכול כזית ואי אפשר לכזית בשר בלא שחיטה.

חזינן שלשיטת רבה דאמרינן הואיל לא צריך שיאכל מהבהמה ששוחט אלא די בזה שיש שהות ביום לאכול ממנה כזית, ומשא"כ לרב חסדא דלא אמרינן הואיל צריך שיאכל כזית מהבהמה ביום טוב.

ובזה יש לתלות השינוי בגרסאות שהגירסא אלא א"כ יש שהות ביום לאכול ממנה כזית אתי כרבה שלא צריך ממש לאכול אלא די בזה שיש שהות ביום לאכול ממנה כזית ואמרינן הואיל ושרי. וגירסת הירושלמי אלא

שמה תמות והוא כבר אכל ואין צריך לה אסור לשוחטה א"כ יש שהות ביום כדי לאכול ממנה כזית צלי מבעוד יום, והיינו דכיון שלהרמב"ם הרי"ף והרא"ש שפוסקים דאמרינן הואיל א"כ לא צריך שיאכל מהבהמה, אלא די בשעות שיש לאכול ממנה כזית.

אולם יעו' במאירי בפסחים מו: שהובא שיטות בראשונים שפוסקים כרב חסדא דלא אמרינן הואיל, וא"כ לשיטתם לא די בשעות שיש לאכול ממנה כזית, אלא צריך שיאכל ממנה כזית ורק ככה"ג מותר לשחטה ביום טוב.

אולם יעו' בב"י (או"ח תצח) שהביא דברי רבינו ירוחם שכתב ואע"פ שלא אכל כזית כיון שגמר בלבו לאוכלו למאן דלית ליה הואיל ואי מיקלעי ליה אורחים ולמאן דאית ליה הואיל אפי' גמר בלבו אינו צריך, והיינו שלשיטתו אף להפוסקים כרב חסדא דלא אמרינן הואיל לא צריך ממש לאכול, אלא צריך שיגמור בלבו לאכול.

ולכאז' צ"ב שאחר שאדם יודע שאינו חייב לאכול ממש איזה גמר לב יש בזה.

ובפירש"י התם בפסחים מו: כתב משום הפסד ממונו ויודע הוא שאינו מותר בלא אכילה גמר בלבו לאנס את עצמו ולעבור על דעתו ולאכול כזית, ומשמע שלרב חסדא צריך ממש לאכול ולא די בגמר לב לאכול אע"פ שלא יאכל, שכתב שאינו מותר בלא אכילה ולא בלא רצון לאכילה. וכן מה שי"ך לאנוס את עצמו כשיודע שלא מחוייב לאכול ממש.

ובביאור המחלוקת דת"ק ור' עקיבא דלת"ק בעי כזית צלי שזהו מאכל אדם.

א"כ ידוע שהוא יכול לאכול ממנה כזית משמע כרב חסדא דבעינן שהוא יכול לאכול ממנה, והיינו שיאכל ממש דלא די בשעות ביום לאוכלה דלא אמרינן הואיל, וכן אתי שפיר גירסת הרי"ף אלא א"כ יודע שיכול לאכול ממנה כזית.

אולם אין הכי נמי שאפשר לקיים הגירסאות ככו"ע שלרב חסדא א"כ יש שהות ביום לאכול ממנה היינו לאכול ממש, ולרבה אלא א"כ ידוע שהוא יכול לאכול ממנה כזית היינו שדי בדיעה זו אע"ג שלא אוכל רק שלרווחא דמילתא בלישנא יש לתלות שינוי הנוסחאות בשיטתם.

וברמב"ם (בהל' יו"ט א, טו) כתב המבשל ביו"ט לכותים או לבהמה או להניח לחול אינו לוקה שאילו באו לו אורחים היה אותו תבשיל ראוי להן, והיינו שפסק כרבה דאמרינן הואיל וכן פסקו ברא"ש וברי"ף והובא בב"י (או"ח תצ"ח). וא"כ לפי"ז אינו צריך לאכול מהבהמה אלא די בזה שיש שהות ביום לאכול ממנה כזית.

וא"כ לכאז' צ"ב בשיטת הרמב"ם שכתב בה' יו"ט (א, טו) מי שהיתה לו בהמה מסוכנת לא ישחוט אותה ביום טוב א"כ יודע שיוכל לאכול ממנה כזית צלי מבעוד יום, ומשמע שצריך ממש לאכול ולא די בשעות ביום, וכן הבין בפשטות הבית יוסף או"ח (תצח).

אולם ברב המגיד ביאר שיטת הרמב"ם שכוונתו נמי שיודע שיכול לאכול ממנה אע"פ שלא צריך לאכול ממנה משום דאמרינן הואיל והביאו הבית יוסף. ולשון הרמב"ם היינו שהביא הנוסחא שברי"ף, אולם כוונתו שדי בשעות ביום.

ובשו"ע (תצח, ו) כתב בהמה מסוכנת שירא

אולם לר' עקיבא צ"ב במה שדי בזה בכזית חי, והרי אינו ראוי למאכל אדם.

ונראה לבאר בזה שר' עקיבא לשיטתו כא: שלכם אפי' נפש בהמה במשמע, וכיון שראוי לכלבים בשר חי, די בכך. ות"ק כר"י שאוסר.

ונראה עוד לבאר לרבה דאמרינן הואיל א"כ כיון שראוי למיעוט אנשים שאוכלים באומצא או שבשעת הדחק יכול לאכול חי די בזה, ולת"ק צריך שיהיה ראוי לרוב אנשים.

ונראה עוד לבאר שלר"ע היינו דמשום הפסד ממונו יאכל אדם כזית חי ות"ק פליג בזה.

ונראה עוד לבאר דפליגי בשמחת יו"ט שלר' עקיבא אגב אונס ממון יכול לאכול כזית בשר חי, ולת"ק כיון דמיירי ביו"ט, משום שמחת יו"ט לא התירו לאכול בשר חי שאין דרך האדם לאוכלו משום הפסד ממון. **ולכאז'** צ"ב במה שבין לת"ק ובין לר"ע צריך כזית ולא די אף בפחות מכזית.

ובפשטות היינו כיון דאשכחן בתורה שסתם אכילה בכזית, שזהו שיעור חשיבות אכילה, להכי התירו בכזית ולא בפחות.

אולם יש לעיין לפי"ז במי שרוצה לשחוט בהמה בריאה בשביל לאכול ממנה פחות מכזית אי שרי, שהרי לא שוחטה משום הפסד ממון או שבכל שחיטה צריך לאכול כזית ובפחות אסור.

ולכאז' היה מקום לומר שנלמד מהפס' דכתיב אך אשר יאכל לכל נפש הוא

לבדו יעשה לכם, וכתיב יאכל ואכילה בכזית, שבזה הותר אוכל נפש.

אולם צ"ב בזה שא"כ בכל פחות מכזית יאסר לעשות מלאכת יו"ט וזה לא אשכחן.

וצ"ל שזהו דין בבהמה מסוכנת.

וברמב"ם בפיהמ"ש כתב שאין הלכה כר' עקיבא וכן בהל' יו"ט (א, יב) שכתב כזית צלי וכת"ק.

אולם במאירי הביא שיש פוסקים להקל כר' עקיבא.

וברי"ף וברא"ש סתמו מזה אם הלכה כת"ק או כר"ע.

ובטור (או"ח תצח) כתב אם יש שהות ביום לאכול כזית ממנה מבעוד יום.

וכתב הבית יוסף ויש לתמוה על רבינו למה השמיט מילת צלי דמסתמא הלכה כת"ק. ושמא י"ל דכיון דאין דרך לאכול בשר חי כל שאינו אומר חי בהדיא, ממילא משמע דצלי קאמר.

אולם בב"ח חולק על הב"י בשיטת הטור וסובר דס"ל כר' עקיבא וכמו השיטות שהובא במאירי.

ובט"ז (או"ח תצח) כתב על דברי הב"י מה שתמה על הטור ולענ"ד תמוה על הרמב"ם דהא קיי"ל הלכה כר' עקיבא בכל מקום ואפי' מחביריו, פירוש אפי' אם רבים חולקים עמו.

ובאליה רבה (תצח, יג) השיג על דברי הט"ז שכתב ולא ירדתי לסוף דעתו דבעירובין מו: מפורש דוקא נגד יחיד הלכה כר' עקיבא ולא נגד רבים. וכ"כ בספר כריתות.

שפוסק כר' עקיבא ולא כהבנת הבית יוסף בטור שפוסק דלא כר' עקיבא.

אולם צ"ב לשיטת הרמב"ם.

ונראה לבאר דס"ל להרמב"ם שבזה לא חולקים ת"ק ור"ע שת"ק נמי מודה שהכזית צלי הוא מבית טביחתה והתיבות במשנה מבית טביחתה חוזר גם על ת"ק שלכו"ע די בזה שיקח מבית טביחתה, רק שנחלקו אם צריך צלי או שדי בבשר חי.

ויעו' במגן אברהם ובמחצית השקל (או"ח תצח, ו) שמבואר ג"כ שלפ"ז לא חולקים בזה ת"ק ור"ע.

ובזה יש לבאר במה שהרי"ף הרא"ש לא פסקו במתני' אם הלכה כת"ק או כר"ע די"ל שהסתפקו בזה דקיי"ל הלכה כר"ע מחבירו ולא מחביריו, ומאידך בגמ' מביאה ראייה לדינא מדברי ר' עקיבא, ומאידך יש לדחות שבזה שאפשר מבית טביחתה לא חולקים ת"ק ור"ע.

ובטור (או"ח תצח) כתב ואפילו אין שהות ביום לבדקה ולנתחה יכול לאכול בלא בדיקה והיינו שפסק כרב הונא וכמסקנת הגמ' שאף רמי בר אבא הכי ס"ל.

ולביאור הב"ח בשיטת הטור היינו שפסק כר' עקיבא.

וכתב עוד שלפי הרמב"ם והסמ"ג שאין הלכה כר' עקיבא בעינן כזית צלי, ואחר הפשט וניתוח, אולם לשיטת הבית יוסף בביאור שביאר בטור שפוסק נמי כת"ק וכשיטת הרמב"ם, א"כ ליכא ראייה זו, וא"כ י"ל שלהרמב"ם לא בעינן זמן של הפשט וניתוח.

ובשו"ע (או"ח תצח, ו) כתב בהמה המסוכנת שירא שמא תמות והוא

ובכנסת הגדולה הביא עוד מהתוס' ביצה כ: שגם נגד סתם משנה אין לפסוק הלכה כר' עקיבא, וכתב מיהו בזה י"ל כיון שחולק על ר' עקיבא באותו משנה לא הוי דברי ת"ק כסתם.

וכן בפמ"ג במשב"ז (תצח, ה) השיג על דברי הט"ז בזה.

וא"כ צ"ב בשיטה שהובא במאירי שהלכה כר' עקיבא, וכן במש"כ הב"ח בשיטת הטור שפוסק כר' עקיבא.

ובגמ' ביצה כה. איתא אמר רמי בר אבא הפשט וניתוח בעולה וה"ה לקצבים. מכאן למדה תורה דרך ארץ שלא יאכל אדם בשר קודם הפשט וניתוח. ומקשה מאי קמ"ל אי לימא לאפוקי מדרב הונא דאמר רב הונא בהמה בחייה בחזקת איסור עומדת עד שיוודע לך במה נשחטה, נשחטה בחזקת היתר עומדת עד שיוודע לך במה נטרפה, והאנן תנן במתניתין כדרב הונא דתנן ר' עקיבא אומר אפי' כזית מבית טביחתה, מאי לאו מבית טביחתה ממש, לא ממקום שטובחת אכילתה. והא תני ר' חייא מקום טביחתה ממש, אלא רמי בר אבא אורח ארעא קמ"ל כדתניא לא יאכל אדם שום ובצל מראשו אלא מעליו, ואם אכל הרי זה רעבתן.

ולכאו' צ"ב בזה שמוכיח בגמ' שרמי בר אבא לא בא לחלוק על רב הונא שהרי במשנה מוכח כרב הונא שהרי ראייה זו היא רק לר' עקיבא שאמר אפי' כזית חי מבית טביחתה, ומשא"כ לת"ק הנקט כזית צלי ולא אמר מבית טביחתה אין ראייה, וא"כ להרמב"ם ודעימיה שפוסקים דלא כר' עקיבא מהי ראיית הגמ'.

ובב"ח הביא מכאן ראייה לפוסקים כר' עקיבא, ולכן הבין בשיטת הטור

אכל כבר ואין צריך לה אסור לשוחטה אא"כ יש שהות לאכול ממנה כזית צלי מבעוד יום.

וברמ"א כתב ואפי' אין שהות לנתחה ולבדקה תחילה.

ובמשנ"ב (לז) כתב ודעת כמה אחרונים דבעינן שיהיה שהות כדי להפשיטה ולבדקה.

ובספר ישועת יעקב כתב דדוקא בגדיים וטלאים דלא שכיח בהו סירכא יש להקל, אבל בבהמה גסה בעינן שיהיה שהות כדי להפשיטה ולבדקה.

ובלבדוש ובערוך השלחן פסקו נמי שלא צריך שהות כדי לנתחה ולבדקה.

ונראה להביא ראיה לשיטה זו דאי נימא שתלוי בפלוגתא דת"ק ור"ע אמאי בגמ' שמקשה על רמי בר אבא מדברי רב הונא שיש ראיה ממתני' לרב הונא, ולכן דחתה שרמי בר אבא אורח ארעא קמ"ל, ואמאי לא קאמר בגמ' כתנאי שמחלוקת רמי בר אבא ורב הונא תלוי במחלוקת תנאים ת"ק ור"ע. וכן שעדיף לן למימר הכי דאי נימא כביאור הב"ח, א"כ עדיף לן להעמיד דברי רמי בר אבא שחולק על רב הונא שהרי הלכה כמותו לדברי הב"ח שפוסק כת"ק, אלא חזינן בזה ראיה לשיטת המגן אברהם ודעימיה שבזה כו"ע מודים ולא נחלקו ת"ק ור"ע בזה דשרי אפי' אין שהות לנתחה ולבדקה, ולכן דחתה הגמ' שאף רמי בר אבא מודה לרב הונא, ומיירי מדיני דרך ארץ ולא מדינא.

ובהא דתנן שחטה בשדה לא יביאנה במוט ובמוטה אבל מביא בידו אברים אברים, יש להסתפק אם איסור זה הוא רק בבהמה מסוכנת או גם בשוחט בהמה

בריהא בשדה שיש לאיסור זה להביאה במוט ובמוטה.

ועוד צ"ב בטעם איסור זה.

ועוד צ"ב בחילוק בין מוט למוטה.

ועוד צ"ב שהרי על ידי שיביאנה בידו אברים אברים ירבה בהילוך, ואיתא בגמ' ל. שביו"ט לא מרבים בהילוך.

ועוד צ"ב בהא דתני אבל מביא בידו אברים אברים ואשכחן בזה פלוגתא דקמאי שבמאירי כתב שחטה בשדה ר"ל שבהמה זו המסוכנת היתה בשדה ומתוך שנתיירא עליה לא רצה להמתין לה עד שתגיע לעיר ושחטה במקום שהיא לא יביאנה לעיר דרך חול במוט או במוטה ועל ידי כתפים, אלא שמביאה בידו אברים אברים הואיל ומתוך הסכנה שחטה ולא לעיקר צורך יום טוב, אם יביאנה בפרסום יש זלזול בדבר, ומ"מ אם שחט בהמה בשחרית לצורך יום טוב בשדה מביאה אף במוט או במוטה ובסיעה של בני אדם וכן הלכה.

חזינן בשיטת המאירי שאיסור זה שלא יביאנה במוט ובמוטה נאמר רק בבהמה מסוכנת, ומשא"כ בבהמה בריאה יכול להביאה במוט ובמוטה ובסיעה של בני אדם.

ובטור (או"ח תצח) אחר שהביא דין בהמה מסוכנת כתב ואם שחטה בשדה לא יביאנה לעיר במוט או במוטה כדרך שעושה בחול, אלא יביאנה בידו אברים אברים.

וכתב הב"ח ששמע מלשונו דנמי סובר כשיטה זו שאיסור זה נאמר רק בבהמה מסוכנת.

אולם ברמב"ם לא הביא דין זה עם בהמה מסוכנת בהל' יו"ט (א, יב) אלא דין

ובזה היה מקום לתלות מחלוקת הרמב"ם והמאירי שהרמב"ם דס"ל שהאיסור להביאה במוט ובמוטה הוא משום שנראה כמוליכה למכור בשוק, וא"כ בזה ליכא חילוק בין מסוכנת לבריאה, או דס"ל כפירש"י משום דאוושא מילתא, וא"כ ליכא חילוק בין מסוכנת לבריאה.

אולם המאירי לשיטתו שטעם האיסור הוא משום דכיון שנשחטה מתוך שהיתה מסוכנת ולא לעיקר צורך יום טוב אם יביאנה לבהמה המסוכנת ביו"ט יש זלזול בדבר, ומשא"כ בבהמה בריאה ששחטה בשחרית לצורך יום טוב ליכא איסור דלא שייך טעם זה.

ובשו"ע פסק לחומרא כשיטת הרמב"ם הרה"מ והרשב"א שכתב (באו"ח תצח, ז) אם שחט בהמה בשדה לא יביאנה בידו אברים אברים.

וכתב הט"ז אם שחט בהמה בשדה פירוש אפי' בהמה בריאה.

ובשעה"צ (מג) כתב שכן משמע בבית יוסף, והיינו שאחר שהביא פלוגתא שהובא בר"ן הביא שיטת הרמב"ם והרה"מ שכתב בשם הרשב"א שכן ראוי להורות.

ולכאז' צ"ב לשיטת הרמב"ם בהא דתני שחטה בשדה דמשמע דמיירי רק במסוכנת ולא תני השוחט בהמה בשדה שאז היה משמע דמיירי בכל בהמה, וזה ראייה לשיטת הרשב"א המאירי והרה"מ דמיירי רק במסוכנת, ולהרמב"ם קשיא.

וצ"ל כמש"כ הרה"מ דאגב דמיירי במסוכנת נקט שחטה. אולם ה"ה בריאה.

ונראה עוד לבאר בזה שהרגילות לשחוט בשדה היתה רק בבהמה כזו שלא הכינה מבעוד יום להכניסה לעיר, אלא

בפני עצמו (בפרק ה, ה"ה) שכתב שחט בהמה בשדה לא יביאנה במוט לעיר או במוטה אלא מביאה אברים אברים.

וכתב הרב המגיד וסובר רבינו דלאו דוקא מסוכנת אלא דאידי דאדכר דין שחיטת מסוכנת נקט שחטה, אבל הוא הדין לבריאה. והביא מהרשב"א שכתב וכזה יש להורות שדין בריאה כמסוכנת לאיסור זה.

ולכאז' צ"ב במאי פליגי.

ותנן בשבת קכו: מפנין אפי' ארבע וחמש קופות של תבן ושל תבואה מפני האורחין ומפני ביטול בית המדרש. ואיתא התם בגמ' קכו. איבעיא להו הני ארבע וחמש קופות דקאמר בארבע וחמש קופות אין טפי לא, אלמא למעוטי בהילוכא עדיף, או דלמא למעוטי משוי עדיף, ת"ש דתני חדא מפנין אפיק ארבע וחמש קופות של כדי שמן ושל כדי יין, ותניא אידך בעשר ובחמש עשרה, מאי לאו בהא קמיפלגי דמר סבר מיעוטא בהילוכא עדיף, ומר סבר מעוטי במשוי עדיף, לא דכו"ע מעוטי בהילוכא עדיף, והקשו בתוס' ממתני' דשחטה בשדה לא יביאנה במוט ובמוטה אלא מביאה לאברים אע"ג דמפיש בהילוכא, ותירצו התם שאני דאיכא טרחא יותר מדאי להביאה שלימה, אי נמי משום דמיחזי כמוליכה למכור בשוק.

חזינן דלתירוץ קמא טעם האיסור להביאה במוט או במוטה הוא משום שיש טרחא גדולה להביאה שלימה, ולכן בזה אמרינן שעדיף להרבות בהילוך, ולתירוץ בתרא טעם האיסור משום שנראה שמוליכה למוכרה בשוק, ובזה להרבות בהילוך עדיף.

ובפירש"י במתני' כתב שטעם האיסור משום דאוושא מילתא היא ומזלזל ביום טוב.

שהיתה מסוכנת ומיהר לשוחטה ובה מצוי יותר דין זה.

אולם הכי נמי בבריאה ותנן לא יביאנה במוט ובמוטה אבל מביא בידו אברים אברים.

ויש להסתפק אם האיסור להביאה במוט ובמוטה הוא דוקא בשני בנ"א או אפי' באדם אחד אסור.

ובפירש"י כתב לא יביאנה במוט ובמוטה בשני בני אדם משום דאוּשָׁא מילתא היא ומזלזל ביום טוב, ומשמע שהאיסור הוא במוט ובמוטה בשני בני אדם, ומשא"כ באחד שרי.

אולם צ"ב לפי"ז הא דתני בסיפא מביא בידו אברים אברים, ואמאי תני בידו, נימא אבל מביא הוא אברים אברים דמשמע בין ביד בין במוט.

ובפשטות יש ליישב כיון שאין דרך להוליך יחיד במוט להכי תני מביא בידו אברים אברים, אולם הכי נמי דשרי גם במוט, או דאפשר דלרש"י תרתי קאמר לא יביאנה במוט ובמוטה, והיינו בשני בני אדם, ואף באדם אחד מביאנה בידו אברים אברים ולא במוט.

אולם פשטות דברי רש"י שהאיסור הוא רק בשני בני אדם משום דאוּשָׁא מילתא ולא באחד, והא דתני אבל מביא בידו אברים אברים היינו שזה הדרך שאין בכוחו של אדם אחד להרים בהמה לבדו במוט, וא"כ היא בהמה קטנה מאד.

וברמב"ם (בהל' יו"ט ה, ה) כתב שחט בהמה בשדה לא יביאנה במוט לעיר או במוטה, אלא מביאה אברים אברים.

ורייק בתויו"ט מלשונו דמשמע דמיירי ביחיד שנשיאת מוט ביחיד, והביא ראייה לרש"י מהפס' דכתיב וישאוהו במוט בשנים.

ואיתא בסוטה לד. ממשמע שנאמר במוט איני יודע שבשנים, מה ת"ל בשנים, בשני מוטות.

ונראה ליישב דברי הרמב"ם שאע"פ שמוט הוא משא של שנים, אפ"ה נאסר ביו"ט גם לאחד במוט משום זילותא דיום טוב.

ונראה עוד לבאר שהרמב"ם למד מדתני במתני' לא יביאנה במוט ובמוטה ולא תני ולא יביאנה דמשמע שהאיסור רק בשנים.

ובמלאכת שלמה במשניות ביאר החילוק בין מוט למוטה היינו הנישא בין שני בני אדם על הכתפים ובמוטה היינו הנישא בין שני בני אדם על ידיה, או איפכא. והביא עוד גירסא שלא יביאנה במוט ובמוטה. ובמה שהקשו התוס' בשבת קכז. שאם לא יקחו במוט ובמוטה מרבה בהילוך, והתם בגמ' איתא מעוטי בהילוכא עדיף.

ונראה ליישב לשיטת רש"י שכל האיסור הוא רק בשני שני אדם דאוּשָׁא מילתא, וא"כ י"ל דאימתי מעוטי בהילוך עדיף כשמרבה אדם אחד במשוי, ומשא"כ בשני בני אדם דאוּשָׁא מילתא ולזול יו"ט לא אמרינן מעוטי בהילוך עדיף.

ובמה שתירצו בתוס' דשאני התם דאיכא טירחא יותר מדאי להביאה שלימה צ"ב בזה שהרי האיסור הוא בשני בני אדם וכל שכן בשלש, וא"כ כשנושאים כמה ביחד אין בזה טירחא בשלימה, והתיינח לשיטת

הרמב"ם שהאיסור הוא אף ביחיד אולם לרש"י צ"ב.

ונראה לבאר דאפ"ה כיון שגם לשנים בבהמה גדולה הוי טירחא יתירה, וא"כ לא פלוג רבנן ואסרו לעולם במביאה שלימה, אלא יביאנה איברים איברים. והמאירי לשיטתו לא קשה קושיית התוס' שהרי ס"ל שהאיסור הוא רק בבהמה מסוכנת, ומשא"כ בבריאה ליכא איסור, והיינו משום שמיעוט בהילוך עדיף, ומשא"כ בבהמה מסוכנת שאם יביאנה בפרסוס יש זלזול בדבר, והיינו שיודעים שנשחטה משום הפסד ממון, בזה לא אמרינן שמיעוט בהילוך עדיף.

ובשאלת התוס' חזינן דס"ל שמסקנת הגמ' שמיעוט בהילוך עדיף ביו"ט אולם במאירי פליג בזה והביא ראיה מהגמ' ל. שדין שווה להם וצריך למעט בהילוך ולמעט במשוי, ואין להרבות במשוי בשביל למעט בהילוך.

ותירץ שאלת התוס' לשיטת הרמב"ם שאימתי דין שוה להם כששניהם דרך חול, וכמו שהובא בגמ' ל. חצבא רבא וחצבא זוטא, ומשא"כ בהבאת איברים שאינה דרך חול, בזה שרי ביו"ט אף שמרבה בהילוך.

ולכאן צ"ב לפי"ז ממה דמייתי התוס' מהגמ' בשבת דאמרינן דכו"ע מיעוטא בהילוכא עדיף.

ונראה ליישב בזה דהתם מיירי בשבת דילפינן מאם תשיב משבת רגלך וכן מעשות דרכיך, שהליכת שבת אינה כחול, וכן שבשבת לא הותרה כל מלאכת הוצאה, ובזה אמרינן מיעוטי בהילוכא עדיף, ומשא"כ ביום טוב שוים הם, וכמש"כ במאירי וראייתו מהגמ' ל. דאיתא התם ביומא טבא היכי ליעביד דמליא בחצבא רבה תמלי בחצבא זוטא קא מפשא בהילוכא דמליא בחצבא זוטא תמלי בחצבא רבה קא מפשי במשוי, אלמא דשוים הם.

בביאור דין הגר שצריך שלשה לגיירו

וחזינן בפירש"י שדין זה שגר צריך שלשה היינו בטבילה ובהודיעו מקצת מצוות קלות וחמורות.

ומשמע מרש"י שבמילה ובקרבן לא צריך שלשה. וצ"ב בזה דאחר שגר צריך שלשה דכתיב ביה משפט אמאי רק בטבילה ובהודעת המצוות ולא במילה ובקרבן.

ועוד צ"ב לשיטת רש"י אם מה שצריך בגר שלשה בטבילה ובקבלת מצוות היינו רק לכתחילה אולם בדיעבד לא מעכב, או שאף בדיעבד מעכב.

ועוד צ"ב במה שפירש"י צריך שלשה

איתא בקידושין סב. דאמר ר' חייא בר אבא אמר ר' יוחנן גר צריך שלשה. מאי טעמא משפט כתיב ביה כדין.

ולכאן צ"ב באיזה הלכה גר צריך שלשה אם במילה או בטבילה או בקבלת המצוות או בקרבן שמביא או בכל דברים אלו צריך שלשה.

ועוד צ"ב מאיזה פס' לומדים משפט כתיב ביה.

ובפירש"י כתב צריך שלשה ישראלים שנוקקין לו להטבילו ולהודיעו מקצת מצוות קלות וחמורות.

שלשה הוא משום קבלת המצות, אולם בטבילה לא בעי שלשה.

ולתירוץ זה נמי יש לחקור בשיטתם אם השלשה דבעינן בקבלת המצות הוא לעיכובא.

ולשיטת רש"י מה שהקשו התוס' מהגמ' ביבמות בההוא דקרו ליה בר ארמאי יש ליישב שאם לרש"י מה שגר צריך שלשה הוא רק לכתחילה, א"כ י"ל דהתם מיירי בדיעבד שדי אף בטבילה לקריו.

ועוד יש לבאר דמיירי שראו בטבילתו שלשה אנשים אף שטבל לקריו די בכך.

וברמב"ם (בהל' איסורי ביאה יג, ו) כתב גר שמל ולא טבל או טבל ולא מל אינו גר עד שימול ויטבול וצריך לטבול בפני שלשה והואיל והדבר צריך בית דין אין מטבילין אותו בשבת ולא ביום טוב ולא בלילה, ואם הטבילוהו הרי זה גר.

וחזינן שאחר שהזכיר מילה וטבילה כתב וצריך לטבול בפני שלשה ולא המילה, ומאידך כתב בה' י"ז גר שלא בדקו אחריו או שלא הודיעוהו המצות ועונשן ומל וטבל בפני שלשה הדיוטות הרי זה גר ואפי' נודע שבשביל דבר הוא מתגייר הואיל ומל וטבל יצא מכלל הגוים וחוששין לו עד שיתבאר צדקותו.

וחזינן שהזכיר שמל וטבל בפני שלשה דמשמע שגם המילה צריך שיהיה בפני שלשה.

ובפרק יד ה"ו כתב ואם קיבל המצות אין משהין אותו אלא מלין אותו מיד ואם היה מהול מטיפין ממנו דם ברית ומשהים אותו עד שיתרפא רפואה שלימה ואח"כ מטבילין אותו ושלשה עומדין על

ישראלים דפשיטא שצריך ישראלים ולא גוים, ובזה אפשר ליישב דקאמר ישראלים דלא בעינן מומחים כמשפט אלא די בישראלים.

ובתוס' חולקים על רש"י שכתבו נראה דוקא בקבלת מצות הוא דבעינן ג', אבל בטבילה בחד סגיא אם כבר קיבל עליו המצוות, וראיה מההיא דיבמות מה: דקאמר התם ההוא דהו קרו ליה בר ארמאי פירוש משום דמל ולא טבל אמר ר' יהושע בן לוי מי שלא טבל לקריו, כלומר וכי לא ראה קרי מימיו שצריך לטבול, א"כ משמע מדנפיק בטבילת קריו משמע דלא בעינן שלשה. והקשו עוד בתוס' מהא דאיתא נמי ביבמות מז: שמושיבין אותה במים עד צוארה ושני תלמידי חכמים יושבים מבחוץ ומודיעים לה מקצת מצות קלות ומקצת מצות חמורות, ופריך והא בעינן שלשה ומשני תני שלשה אלמא משמע דלטבילה נמי בעינן שלשה.

ויש לומר דודאי למצוה בעינן שלשה אבל לא לעכב. אי נמי י"ל דהא דבעי שלשה היינו טעמא משום קבלת מצות.

וחזינן נפק"מ בין שני תירוצי התוס' שלתירוץ קמא למצוה בעינן שלשה אף בטבילה אבל לא לעכב.

ויש לחקור לתירוץ זה אם חזרו בהם ממש"כ בתחילה שיש חילוק בין טבילה לקבלת המצות, ולמסקנא בשניהם זה לכתחילה ולא לעכב, וא"כ לפי"ז אם לרש"י מיירי נמי לכתחילה לא חולקים על רש"י, או שבמסקנתם נמי נשאר ע"פ מה שאמרו בתחילה שיש חילוק בין טבילה לקבלת המצות והחילוק הוא שבקבלת המצות שלשה הוא לעיכובא ובטבילה הוא דין לכתחילה ובדיעבד כשר אף שלא בשלשה. ולתירוץ השני שכתבו בתוס' הא דבעי

התורה אלא דרבנן אצרכוה שלשה מגזירת קבלה ומילה בדיעבד לא פסלינן ואע"ג דמקרא מייתנין לה דוקא לענין קבלה ומילה.

ובטור (אבן העזר רסח) כתב וכל עניניו בין להודיעו המצות לקבלם בין המילה ובין הטבילה צריך שיהיה בשלשה הכשרים לדון וביום. ומיהו דוקא לכתחילה, אבל בדיעבד אם מל אותו או טבל בפני שנים ובלילה אפי' לא טבל לשם גירות אלא איש שטבל לקריו ואשה שטבלה לנדתה הוי גר ומותר בישראלית חוץ מקבלת המצות שמעכבת אם אינה ביום ובשלשה. ולרב אלפס אפי' בדיעבד שטבל או מל בפני שנים או כלילה מעכב ואסור בישראלית. אבל אם נשא ישראלית והוליד ממנה בן לא פסלינן ליה.

ובשו"ע (אבן העזר רסח, ג) כתב כל עניני הגרים בין להודיעו המצות לקבלם בין המילה בין הטבילה צריך שיהיו בשלשה הכשרים לדון וביום. ומיהו דוקא לכתחילה אבל בדיעבד אם לא מל או טבל אלא בשנים ובלילה ואפי' לא טבל לשם גירות אלא איש שטבל לקריו ואשה שטבלה לנדתה הוי גר ומותר בישראלית חוץ מקבלת המצות שמעכבת אם אינה ביום ובשלשה, ולהרי"ף והרמב"ם אפי' בדיעבד שטבל או מל בפני שנים או כלילה מעכב ואסור בישראלית. אבל אם נשא ישראלית והוליד ממנה בן לא פסלינן ליה.

ויעו' בריטב"א ביבמות שהביא ביאור מחדש במעשים שהובאו בגמ' שדי בטבילה לנדתה או בגר בטבילה לקריו דמירי שטבלו בבית דין אלא שלא הזכירו שטובלים לשם גירות או שלא הזכירו כלום בטבילתם, והיו קורים אותם בן ארמייתא ובר ארמאה לפי שלא טבלו בפירוש לשם יהדות, ואפ"ה קאמר דמהני שהרי אלו כטבילה לשם

גביו ומודיעים אותו מקצת מצות קלות ומקצת מצות חמורות פעם שניה והוא עומד במים ואם היתה אשה נשים מושיבות אותה במים עד צוארה והדיינין מבחוץ ומודיעין אותה מקצת מצות קלות ומקצת מצות חמורות והיא יושבת במים ואח"כ טובלת בפניהם והן מחזירין פניהם ויוצאין כדי שלא יראו אותה כשתעלה מן המים.

וחזינן שהזכיר שלשה בקבלת המצות. ויש לחקור בשיטת הרמב"ם אם שלשה היינו לעיכובא או רק לכתחילה.

ובשאלת התוס' ביבמות מה: יעו"ש ברשב"א שהביא דברי הרמב"ן שכתב בשיטת הרי"ף שלכתחילה צריך שלשה בין במילה בין בטבילה ואילו נתגייר בינו לבין עצמו לגמרי אפי' בדיעבד אינו גר וגוי גמור הוא דמשפט כתיב ביה, אבל אם קיבל עליו בפני שלשה לימול ולטבול והודיעוהו מקצת מצות כדינו והלך ומל או טבל בינו לבין עצמו גר הוא לכתחילה ולא פסלינן לזרעיה אבל לדידה לא מסבינן בת ישראל לכתחילה. והשתא ניחא כולהו.

וחזינן לשיטת הרמב"ן והרשב"א שלכתחילה צריך שלשה במילה וטבילה והמתגייר בינו לבין עצמו לגמרי אפי' בדיעבד אינו גר וגוי גמור הוא דמשפט כתיב ביה לפסול אף בדיעבד, אולם כשמקבל עליו בפני שלשה למול ולטבול והודיעוהו המצות והלך ומל או טבל בינו לבין עצמו גר הוא לכתחילה ולא פוסלים את זרעו, אולם הוא לכתחילה לא ישא בת ישראל.

ובמאירי ביבמות מה: הביא ויש מתרצים שקבלת עול מצות ומילה צריכים שלשה מפני שהם דברים הצריכים ליעשות על ידי אחר דהא איהו אכתי לא חזי שהרי מילה בגוי פסולה אבל טבילה דבדידה לחוד תליא מילתא כשרה בדיעבד בלא שלשה מן

יהדות כיון שטבילת קרי ונדה לא שייכי אלא בישראל והביא ראיה לזה מהירושלמי.

ובהא דקאמר בגמ' משפט כתיב ביה פירש"י דמיירי בפס' דכתיב בויקרא (כד, כב) משפט אחד יהיה לכם כגר כאזרח יהיה כי אני ה' אלהיכם.

ובתוס' ביבמות מו: הביאו עוד פס' דכתיב בדברים (א, טז) ואצוה את שופטיכם בעת ההיא לאמר שמוע בין אחיכם ושפטתם צדק בין איש ובין אחיו ובין גרו.

ולכאו' צ"ב במה דנייד רש"י מהפס' שהביא התוס'.

ובפשטות י"ל שהפס' שהביא רש"י כתיב בויקרא קודם הפס' שהביאו התוס' ממשנה תורה.

ונראה עוד לבאר ע"פ מה שהביא בפירש"י על פס' זה מהגמ' סנהדרין ז: ובין גרו זה בעל דינו שאוגר עליו דברים. דבר אחר ובין גרו אף על עסקי דירה בין חלוקת אחים אפי' בין תנור לכירים.

וחזינן שגרו בפס' לאו מיירי בגר לב' פירושים אלו, ובזה מבואר מה דנייד רש"י להביא מפס' זה דלא מייר בגר, ולהתוס' י"ל דס"ל דמלבד מה שפשוטו מיירי בגר נדרש נמי לב' ביאורים אלו.

ונראה עוד לבאר דכתיב ושפטתם צדק בין איש ובין אחיו ובין גרו. ואמאי כתיב גרו, דאטו הגר הוא של בעל דינו, ולהכי נדרש שגרו לא מיירי בגר ולהכי לא מייתי רש"י פס' זה.



הרב אליעזר לופה

תפרח

לכבוד הקובץ המיוחד והנפלא - מנורה בדרום
אשר כל מטרתו הוא לרומם את תלמידי החכמים המרבים שלום,
ברכות ואיחולים לרגל ג' שנים והגיעכם עד הלום,
ואשרי חלקכם שכל מאמר וכל קובץ יוצא מלוטש כיהלום.
חזק ואמץ נאמר למזכה הרבים הרב און אברהם הכהן סקלי,
שמעודד ומדרבן את בני התורה לחדש ולהדפיס מערכות בנויות להפליא,
קנאת סופרים התעוררה בי, ואומר אתן גם אני את חלקי מכל עמלי,
וזה החלי בעזרת צורי וגואלי.

הלכות נטילת ידיים

- ברכות ס' ע"ב** - כי משי ידיה (כשרוחץ ידיו) מברך על נטילת ידיים, ומיירי בנט"י של שחרית. וכן לגבי נט"י לסעודה כתוב בסי' קנ"ח ס"א דמברך על נטילת ידיים.
- וצ"ב** אמאי נקראה מצווה זו בלשון חז"ל נטילת ידיים.^א
- ומצאנו** בראשונים ג' ביאורים:
- א.** שלשון נטילת ידיים נתקן ע"ש הכלי
- שעמו רוחצים הידים, שנקרא "אנטל"ב,^ב (ובלשוננו נטלה).
- ב.** שלשון נטילת ידיים אמרו ז"ל על שצריך להגביה ידיו למעלה אחר הרחיצה וכלשון הפסוק "וינטלם וינשאם" (ישעיה ס"ג, ט).^ג
- ג.** דנטילת ידיים פירושו רחיצת ידיים, דבתרגום ירושלמי על הפסוק "ורחצו אהרן ובניו ממנו" מתרגם "ויסבון מינה נטילא דכי"א".^ד

^{א.} דלכאורה אין פירושה של ברכה זו כברכת "על נטילת לולב" שנתקנה על פי הפסוק "ולקחתם לכם". שו"ר שכ' במעדני יו"ט (על הרא"ש) פ"ט מברכות אות ר' דהוי ממש כנטילת לולב ע"ש שלוקחים המים לנט"י, וא"כ זהו טעם רביעי, אך לכאור' קשה דלשון הברכה נטילת ידיים ולא נטילת מים, וצ"ע.

^{ב.} כן כתבו הרשב"א ח"ז סי' תקל"ד והכלבו בסי' כ"ג בשם מקצת הגאונים, על פי' הגמ' ב"ב נ"ח ע"ב - אנטל הוא רביעית של תורה. וכעין זה בגמ' חולין ק"ז ע"א - נטלא בת רביעית וברש"י שם.

^אלא דפי' זה לכאור' א"ש בנט"י לסעודה ששם הכלי מעכב, משא"כ בנט"י של שחרית דשם אין הכלי מעכב (עכ"פ לרא"ש).

^{ג.} כן כתבו הרשב"א והכלבו הנ"ל בשם רב האי גאון. אך קצת קשה לי, דלכאור' הגבחת הידים אינה המצוה, אלא הרחיצה היא המצוה, ובפרט שיש אופנים שא"צ להגביה, כגון בנטל מרביעית או בהטביל ידיו ועוד.

^{ד.} כן כתב הערוך בערך "נטל" השני, אך הוסיף דרחיצת הידיים נקראת נטילה ע"ש הכלי שמויחד לנטילה וזה לכאור' כהטעם הראשון הנ"ל. ושמעתי לבאר שחז"ל לא רצו לתקן לשון של רחיצת ידיים דפעמים שאדם רוחץ ידיו שלא לצורך מצוה, אלא תקנו לברך על נטילת ידיים ע"ש הכלי גם היכא שא"צ כלי כדי לתת היכר בלשון הברכה שזוהי רחיצה של מצוה.

נטילת ידיים של שחרית**טעמי חיוב הנטילה**

א. לפי שידינו של אדם עסקניות הם ואי אפשר שלא ליגע בבשר המטונף בלילה, תקנו ברכה קודם שיקרא קריאת שמע ויתפלל.^ה

ג. להעביר רוח רעה השורה בלילה על הידים.^י

ד. הישן שיתין נשמין טועם טעם מיתה (וכשמתעורר) ונדבקת רוח טומאה בידיו.^ה

אימתי מתחייב בנטילה זו

א. הישן בלילה שנת קבע חייב בנטילה זו כשיעור משנתו, אבל אם ישן רק שנת עראי דינו בזה כאילו לא ישן כלל כדלקמן.^ט

ב. אם היה ניעור כל הלילה, יש אומרים שיטול ידיו בלא ברכה, וי"א שיטול ידיו בברכה, על כן נכון לכתחילה שיעשה צרכיו או יגע במקום מכוסה ויטול ידיו בברכה.^י

ב. לפי שבשחר אנו נעשים כבריה חדשה, צריכים אנו להודות לו יתברך שבראנו לכבודו לשרתו ולברך בשמו, ועל דבר זה תקנו בשחר כל אותן הברכות שאנו מברכים כל בוקר, לכך גם דבר זה תקנו בשחר - להתקדש בקדושתו וליטול ידיו מן הכלי ככהן שמקדש ידיו מן הכיור קודם עבודתו.^י

ה. לשון הרא"ש ברכות פ"ט סי' כ"ג. ומבואר שם בדבריו דעיקר החיוב הוא לנקות ידיו לתפילה, אלא דלכתחילה צריך לנקות עם מים, אך אם אין לו מים מקיים חיוב זה אף בעפר, כמבואר בברכות ט"ו ע"א.

ו. שו"ת הרשב"א ח"א סי' קצ"א, ומשנ"ב סי' ד סק"א. ומבואר עוד שם בדברי הרשב"א דטעם זה מבאר בעיקר למה נהגו ליטול בכלי, ולברך על הנטילה דוקא בשחרית. דמטעם רוח רעה סגי ברחיצה, ומטעם נקיות לתפילה סגי ברחיצה או בעפר.

ז. שבת ק"ט ע"א - תניא ר' נתן אומר בת חורין היא זו ומקפדת עד שירחץ ידיו ג' פעמים. ופרש"י בת חורין היא - הרוח השורה על הידיים לפני הנטילה. ובחולין ק"ז ע"ב אשה מדיחה ידה אחת במים (ביום כיפור) ונותנת פת לבנה קטן וכו' אמר אביי התם משום שיבתא, ופרש"י שיבתא - רוח רעה שורה על הידיים שלא נטלו שחרית.

וב"ב הבי" בשם הזוהר פרשת וישב (קפ"ד ע"ב) דבלילה מסתלקת מן האדם נשמתו הקדושה, ושורה עליו רוח טומאה. וכשחוזרת הנשמה לגופו, מסתלקת הרוח מגופו ונשארת על ידיו, וכאשר נוטל ידיו מכלי הוא מתקדש ועוברת הרוח ממנו. ושם לא מוזכר דשורה ע"י השינה. וכ' הפו' דמטעם רי"ר לא תקנו ברכה.

ח. כ"כ הבי" בשם הזוהר פרשת ויגש (ר"ז ע"א), ואע"פ ששם לא מבואר ששורה על הידים ושעוברת על ידי רחיצת הידים, פשיטא ליה לב"י דאין רוח זו חמורה מהרוח השורה בלילה, שעוברת ע"י נטילה.

ט. משנ"ב סי' ד' ס"ק כ"ז, ומקורו בב"י בשם תשובת הרא"ש כלל ד' סי' א. והבי" כ' הטעם דבשינת עראי לא חיישינן שמא נגע במקום מטונף. אך לדעת הרשב"א כ' הבי" דנראה דנעשה בריה חדשה אף בשינת עראי, ומ"מ כיון דכתב המשנ"ב בס"ק א' דתופסים כשני הטעמים לחומרא על כן יטול בלי ברכה (אלא דק"ל למה לא כ' שיראה לחייב עצמו. ואפשר דסמך על מש"כ לגבי הניעור בלילה, הגרד"ס).

ובגדר שינת עראי כ' המשנ"ב בס"ק ל"ד דבפחות משיתין נשמין אין שורה רוח רעה ואפילו בלילה. ובבאה"ל סעיף ט"ז ד"ה דוד הביא ג' דעות בשיעור שיתין נשמין ולא הכריע, ובספר דעת נוטה (תשובות הגר"ק) ח"א תשובה שי"ד ובהערה שם כ' דבפחות מחצי שעה אין צריך להחמיר. (אמנם שם מייירי לגבי שנת עראי ביום אך נראה דה"ה).

י. שו"ע ורמ"א סי"ג, ומשנ"ב ס"ק ל'. ולגבי שעת הנטילה מפשטות דברי השו"ע משמע דצריך ליטול מיד בעלות השחר וכו' כ' שו"ע הרב. וכמב' בב"י דאז שורה עליו הרוח רעה להצד דשורה אף בלא שינה (אך ראיתי בהגהות רעק"א שכ' שאף קודם עה"ש אסור ליגע בנקביו, ואף שנטל ידיו, ומשמע דס"ל דהר"ר שורה על ידיו כל הלילה, ולכא' קשה לפי דבריו למה לא הזהירו הפוסקים שלא ליגע בנקבים או במאכלים כבר

ג. אם התעורר קודם עלות השחר ונטל ידיו, יטול ידיו שוב בעלות השחר, אך כיון שיש ספק אם לברך, על כן יראה להביא עצמו לחיוב ברכה, כנ"ל.^{יא}

ד. ישן ביום כשיעור שיתין נשמין יטול ידיו ג' פעמים בלא ברכה.^{יב}

ה. אם ישן בלילה עם כפפות, יטול ידיו בבוקר בלא ברכה.^{יג}

החיוב ליטול סמוך למיטה

א. מיד כשיתעורר משנתו ואינו רוצה לישון ד. אם שכח להכין מים לנטילה ליד מיטתו ילך במרוצה ליטול כדי לא להשהות

מתחילת הלילה. ולכאור' דוחק לומר דרך ע"י השינה שורה רו"ר עד עה"ש, דמבו' בב"י דהספק הוא אם שורה בלילה או ע"י שינה וכמש"כ המשנ"ב סקל"ד). ועי' שו"ת תשובות והנהגות ח"א סי' ד' דבזה יכול להמתין עד הדעה אחרונה של עלוה"ש דהוא שבעים ושתיים דקות קודם נץ החמה, אך אם עוסק באמירת סליחות או שעוסק בתורה א"צ להפסיק כדי ליטול, עי' דעת' למהרש"ם סי' ד' ס"ק י"ג, ודעת נוטה ח"א תשובה שכ"א ובהערה שם.

ומש"כ דסגי שיגע במקום מכוסה כן משמע במשנ"ב סו"ס קס"ד דמשווה נגיעה במקום מכוסה לשפשוף, וכ"כ בשער המועדים שבועות (להגר"ד ספטימוס שליט"א) פ"ט אות כ"ב בשם הגר"ח ע"ש בהערה. יא. שו"ע ורמ"א סי"ג ומשנ"ב ס"ק ל"ג. ובס"ק ל"ב כ' המשנ"ב דאפילו אם לאחר שנטל ידיו חזר לישון שנת קבע לא יברך על הנטילה, דחיישינן לטעם הרשב"א הנ"ל ורק פעם אחת נעשה בריה חדשה, אך מבו' בבאה"ל ד"ה ויטלם דזה דוקא אם בירך על הנטילה הראשונה, אך אם לא בירך וישן שנת קבע יכול לברך בנטילה שניה אחר שיעשה צרכיו.

ואם כשמתעורר דעתו לחזור לישון כ' בכה"ח סי' ד' ס"ק ד' דאף בכה"ג צריך ליטול סמוך למיטתו, אך בדעת נוטה ח"א עמ' קע"ט כ' דנהגו להקל בכה"ג לילך בלי נטילה, אך בנגיעה בנכבים או מאכלים יש להחמיר. וכ"כ בא"א מבוטשאטש בד"ה מו"ח כ' דאם קם לעשות צרכיו ע"מ לחזור תיכף לישון, אין קפידה לילך בלא נטילה. ובס' אשרי האיש ח"א אות י"ט כ' דמי שקם להכין בקבוק לחינוק א"צ ליטול ידיו. יב. שו"ע ורמ"א סט"ו, ומשנ"ב ס"ק ל"ד. ועי' לעיל הערה א' מש"כ בשם הגר"ח ק. ובס' דעת נוטה כ' דאין חילוק בזה בין ישן על מיטתו לישן על כסא או סטנדר.

יג. באה"ל סי"ג ד"ה אם. ומוכח מזה דלא ס"ל כהדרישה דכ' בעמ' כ"ד דלהרא"ש יש לברך רק בישן ערום, דאי ס"ל כוותיה הל"ל דאף בישן בלא כפפות לא יברך אם ישן בבגדיו. (אלא דמ"מ צ"ע למה לא כ' שיראה לחייב עצמו בנטילה בברכה כדי לחוש לדעת הרשב"א, ועי' לעיל הערה א').

יד. משנ"ב סי' א' סק"ב, ומקורו בב"ח ריש סי' ד' שכ' בשם התולעת יעקב דאיתא בזוהר שכל ההולך ד"א בלא נט"י חייב מיתה. ומשמע מדברי המשנ"ב שעיקר האיסור הוא להשהות הרוח רעה על ידיו, שהרי כ' אף שנשאר מושכב, וכן כ' להדיא בשם השע"ת לגבי מי שאין לו מים שילך במרוצה שלא להשהות רו"ר על ידיו, אלא דבנוסף לזה אסור לילך ד' אמות.

טו. כ"כ בספר אגרא דפרקא אות ט' בשם ר' זושא מאניפולי (הו"ד במשנ"ב עוז והדר המבואר אות י"ח), וכ' שם עוד דאם לא נזהר בזה, כל היום רע ורודף אחריו להסיתו, שנא' "יתיצב על דרך לא טוב, רע לא ימאס". ושמעתי שכן מורה הגר"ח לשואלו.

טז. משנ"ב הנ"ל, ואע"פ שכ' "להשתין" נראה דבהווה נקט, ועי' בא"א מבוטשאטש שהסתפק בכמה ספיקות בענין זה ונשאר בצ"ע. ועי' אורחות רבינו ח"א מש"כ בשם הא"א דאם עובר הצורך ע"י היסח הדעת ל"ח צורך.

טומאה על ידיו.^י ואם יש לידו מים לנטילה
שהכין חברו, אסור ליטול מהם, אלא אם כן
ימלא לו מיד מים אחרים.^{יז}
ו. בכל אופן שיש ספק אם חייב ליטול, כגון
ניעור בלילה או ישן ביום, א"צ להחמיר
בדין הנ"ל.^{כא}

ה. ישנם כמה טעמים ללמד זכות על
המקילים לילך ד"א בלא נטילה,^{יט} אך
למעשה אין להקל בזה כי אם בשעת הדחק.^כ
האיסורים הנוהגים קודם הנטילה
א. לא יגע בידו קודם נטילה בפה, בחוטם,
באוזניים ובעיניים.^{כב} וכן יזהר שלא לגעת

יז. משנ"ב הנ"ל בשם בשם השע"ת, ונראה שכך מסקנתו לאפוקי מבעלי הנפש שהחמירו לילך פחות פחות מד' אמות, וכמו שהוכחנו לעיל מדכ' שצריך ליטול אף אם נשאר מושכב. ועי' כף החיים סי' ד' סק"ב שהכריע כהדעות דילך פחות פחות מד"א.

יח. משנ"ב הנ"ל, וטעמו משום דניחא ליה לאיניש דליעבד מצוה בממוניה ואע"ג דבאופן שנחסר ממון חברו לא אמרינן דניחא ליה, היינו דוקא כשנשאר לו החסרון, אך בנידון דידן שממלא חסרונו מיד, ואין לחברו שום הבדל בין מים אלו למים אחרים, שפיר אמרינן דניחא ליה.

יט. מצאנו בפוסקים חמישה טעמים ללמד זכות על המקילין:

א. ברכות י"ד ע"ב - הרוצה לקבל עומ"ש שלימה יפנה ויטול ידיו וכו' ע"ש, וכ"פ הלבוש ריש סי' כ"ה וז"ל: תכף שיעמוד ממיטתו יפנה וכו' ויטול ידיו וכו' ע"ש. ודקדק מזה הא"ר סי' א' סק"ד דמשמע דס"ל דא"צ להקפיד מלילך ד"א בלא נט"י, וכן דקדק בשו"ת שבות יעקב ח"ג חי' א' מהגמ' הנ"ל. ובשו"ת הרשב"א ח"א סי' קנ"א דייק שא"צ נט"י לכל ברכות השחר, אלא סגי ברחיצה או מידי דמנקי, ממה שהביאה הגמ' ברכות ס' ע"ב ברכת ענט"י אחר כל הברכות, ומשמע קצת מדבריו דאין חיוב ליטול ידיים סמוך למיטה, שהרי כ' שם בגמ' כי מסגי (כשהולך) מברך המכין מצעדי גבר, ורק אח"כ כי משי ידיה. (ולולי דמסתפינא מהני רבוותא ה"א דלעולם אפשר"ל דאף הש"ס דילן ס"ל דצריך להסמיך הנטילה למיטה, דהא אמרי' שבת ק"ח ע"ב יד לפי הטבעת תקצץ, וא"כ היאך נאמר דיפנה קודם שיטול ידיו, ול"ח דע"י המשמוש או הקינוח יגע ח"ו בפי הטבעת, והגמ' בברכות הנ"ל אפשר"ל דקאי על הנטילה לתפילה, וכדמשמע בחיי אדם כלל ז' ס"ז, הו"ד במשנ"ב, דאחר שמתפנה יטול ידיו ויברך סמוך לתפילה, וצ"ע.)

ב. בשבות יעקב הנ"ל כ' עוד טעם למה אין נזהרים בזה, די"ל דהזוהר שכ' שלא לילך ד"א בלי נטילה ס"ל כר"ש בן אלעזר ברכות כ"ה ע"ב דכולא ביתא כד"א (לענין צואה), והוסיף דאף דלא קי"ל הכי (כמב' סי' ע"ט ס"א) מ"מ לענין זה שהוא חסידות שלא הוזכר בש"ס ופוסקים אין להח' כ"ה, ופחמ"ד.

אך הא"ר בס"י א' סק"ד כ' ע"ז - ולא נהירא, חדא דמקילים יותר דיוצאים מאותו החדר, ובליקוטי מהרי"ל אות נ"ח כ' דבבב"ש"ם, "בית" היינו חדר, ועוד דהשבו"י סמך על המרדכי מו"ק סי' תתקי"ח, אך אפשר"ל דהיכא דנוכח ד' אמות בהדיא גם המרדכי יודה.

ג. יש אומרים דאין רוח רעה של שחרית מצויה בינו. יש"ש חולין פ"ח סי' ל"א, ארצות החיים - ארץ יהודה סי' ד' סק"ד ומוכיח כן מהרמב"ם, ע"ש.

ד. מ"ט משמיה דהגרשז"א שקיבל איש מפי איש מהגר"א דמיום שנעקד גר הצדק המכונה הגר"ף פוטוצקי נקלשה רוח טומאה דשחרית. אך בסוף ס' דרך ישרה עמ' תקפ"א הוכיח דאף בעלי השמועה בעצמם לא סמכו על זה למעשה, וכן ראיתי בספר כאיל תערוג, דהגרא"ל הורה מדלא הביאה המשנ"ב דאין לסמוך ע"ז, אא"כ ע"י נטילתו יעיר אדם אחר.

ה. כ' הכף החיים סי' ד' סק"ד דהא דאסור לילך ד"א בלא נטילה דוקא במי שעבר עלי חצות והוא ישן, ע"ש.

כ. משנ"ב סי' א' סק"ב, ואף שכ' כן רק לגבי טעם ב' הנ"ל, נראה דכ"ש לגבי שאר הטעמים שלא הזכירם כלל. כא. כן משמע בספר דעת נוטה תשובה שכ"א ו.

כב. שבת ק"ח - יד לעין, לחוטם, לפה, לאוזן תקצץ, ופרש"י: יד לעין - שחרית קודם שיטול ידיו, תקצץ - נוח לו שתקצץ שרוח רעה שורה על היד ומסתמו וכן כולן, ע"כ. ועוד שם יד מסמא יד מחרשת יד מעלה

- בפי הטבעת או באמה במקום הנקב או בכל
פצע אפילו במקרה, ^{יב} מפני שרוח רעה שורה
על הידים ויכולה להזיק לאלה האברים.
- ג. מאכלים מהחנות שנגעו בהם אנשים
שאינם מקפידים על נט"י שחרית כתבו
פוסקי זמננו דמותר לאוכלם. ^{יג}
- ד. יש אומרים דאף לאחר שינת היום טוב
ליזהר מליגע בנקבים ובמאכלים. ^{יד}
- ה. יש אומרים שאסור לאדם לגעת בבגדיו
עד שיטול, וטוב לחוש לדבריהם. ^{טו}
- אשמח מאוד לקבל הערות והוספות



פולפוס, ע"ש ברש"י. וכן פסק השו"ע סי' ד' סעיף ג', (וכ' הכה"ח בשם ס' סולת בלולה דאע"פ שאינו
כן בחוש, וכו' הנוגע וכו') נעשה באותו היום סומא וחרש בתורה כי לא יבין מה שיראה וישמע וכו' ע"ש).
וכ' המשנ"ב סק"ג בשם ארצות החיים דיש ליזהר אפי' על גבי עיניו מבחוץ אם אפשר לו, וכן כ' לשיטתו
בסי' מ"ו סק"ו דפי' מש"כ השו"ע שם יניח ידיו על עיניו ויברך פוקח עיוריו - היינו ע"י סדין, ודלא
כאחרונים שהתירו שם.

כג. במשנ"ב ס"ק י"ג בשם הגר"א וחיי"א, ומש"כ בכל פצע הוא מהשונה הלכות דס"ל דהוי כמקום הקזה,
אלא דיש להסתפק האם דוקא כשהוא לח או אף לאחר שהגליד.

כד. משנ"ב ס"ק י"ד בשם ארצות החיים, וע"ש בארצות החיים דעיקר טעמו להתיר בדיעבד משום דמוכח כפי'
הב"י דיד לגיגית מיירי אחר נטילה (כמש"כ השו"ע בס"ה), וא"כ צ"ל דמה שכ' המשנ"ב בס"ק י"ג כהגר"א
דס"ל דכל הסוגיא מיירי קודם נטילה, לאו משום דברירא ליה דהכי הוא, אלא שהחמיר במקום חשש הזיק
לכתחילה אך בדיעבד סמך על האצה"ח הנ"ל להתיר, אך מבואר בבאה"ל ד"ה לא, דכ"ז הוא דוקא לגבי
שאר אוכלין דלא נזכרו להדיא בגמרא כמש"כ החיי"א, אבל בגיגית של שכר דמפורש בגמ', נשאר בצ"ע
למעשה אם יכול לשתותו בדיעבד. ובס' שיח תפילה (להגר"י טשזנר שליט"א) עמ' מ"א כ' דלמדקדק במעשיו
יש מעלה לא לאכול ממאכלים אלו, וכ"כ הכה"ח ס"ק כ'. וכ' עוד שם בדמאכל שא"א לרוחצו יקלוף את
מקום הנגיעה אך במשקה יש להקל בדיעבד.

כה. משנ"ב סוס"ק י' בשם הפמ"ג, ואע"פ שבשו"ע הרב (מהד"ב סי' ד') כ' דנהגו להקל בנגיעת קטנים שלא
הגיעו לחינוך מ"מ קשה להקל בזה, אחר שכ' המשנ"ב דמזמן שנוגעים במאכלים צריכים ליטול, ובאזהרת
הנגיעה לא חילק בין גדול לקטן ועי' גם בסידור היעב"ץ (הנהגת הבוקר, סדר קימה ונטילת ידים, אות
י"ד) שהביא הדעות בזה. וכ' דיש להחמיר אפי' מיום המילה.

כו. דעת נוטה תשובה שצ"ח, ובהערה שם כ' הטעם דבד"כ שוטפים ידיהם בבוקר ג"פ ומהני בדיעבד, ואע"פ
שכתבנו לעיל הע' ג' דיש מעלה לימנע מלאכול מ"מ ככה"ג מותר לכתחילה.

כז. דעת נוטה תשובה שצ"ח, ותשובה תי"ב.

כח. ס' סדר היום, הו"ד במשנ"ב ס"ק ב', ואע"פ שכ' המשנ"ב בשם המג"א דבגמ' לא משמע כן, וכוונתו לגמ'
ברכות ס' ע"ב דמשמע שם שקודם לובש בגדיו ומברך מלביש ערומים, ורק אח"כ נוטל ידיו, מ"מ כ' בס'
דעת נוטה תשובה תי"ג שאין הקושיה מוכרחת וטוב ליזהר בזה. ונלענ"ד דמש"כ הגר"ח דאין הקושיה
מוכרחת כוונתו למש"כ הט"ז ריש סי' מ"ו דאין ראייה שמותר לגעת בעינים קודם נטילה מהגמ' הנ"ל
דאפש"ל שהגמ' לא כ' הברכות לפי הסדר, ועוד אפשר"ל דמיירי שנטל סמוך למיטה, ואח"כ נטל שוב סמוך
לתפילה.

הרב יצחק צבי ליבוביץ

תפרח

"הבנות בנותי והבנים בני" - בני בנות הרי הם כבנים

כבנים הוא ממש"כ 'אפרים ומנשה כראובן ושמעון יהיו לי'. [וכבר העיר שם הרד"ל, שהרי פסוק זה נאמר באופן מיוחד דוקא על מנשה ואפרים לענין ירושה, שירשוהו כמו בנים. ואדרבה לשאר בני בניו של יעקב לא נאמר כן].

עוד ראיתי בערוך לנר (יבמות סב, ב) שכתב, דמלשון הפסוק 'פוקד עון אבות על בנים', משמע שבני בנים כבנים. וכן כתב שם לעיל (כב, ב), דדבר ידוע הוא בכל התורה שיש יחוס בין אב לבנו, ומזה פשיטא לן דבני בנים כבנים.

עוד מצאתי בחזקוני (וישלח לו, א) על הפסוק 'בת ענה בת צבעון', דכיון שענה היה בנו של צבעון, הרי בתו אהליבמה נקראת גם 'בת ענה' וגם 'בת צבעון', דבני בנים הרי הם כבנים. [וכן פירש שם את הפסוק 'בת מטרד בת מי זהב' שהוא שמו של אביו, ואף היא קרויה בתו של מי זהב] וכ"כ שם גם באבן עזרא ועוד].

ואמרינן בגמרא, "אילימא מדכתיב 'הבנות בנותי והבנים בני', אלא מעתה 'והצאן צאני' הכי נמי? אלא דקנית מינאי, ה"נ דקנית מינאי. אלא מהכא 'ואחר בא חצרון אל בת מכיר אבי גלעד ותלד לו את שגוב', וכתוב 'מני מכיר ירדו מחוקקים' וכתוב 'יהודה מחוקקי' [ולא מצינו למימר מבני בניו [של מכיר], אלא מבני בתו, דהכתיב קרא אחרינא יהודה מחוקקי ולא משכחת לה דליתו מתרויהו אלא הכי, דנפקו

א. ביבמות (סב, ב) "אמר ליה רבא לרבה בר מרי מנא הא מילתא דאמרי אינשי בני בנים הרי כבנים".

ופרש"י "אבני בתו קאי, דבן בנו פשיטא לן" עכ"ל.

[והנה לא פירש לנו רש"י מהיכן פשיטא לן דבני בנים הרי הם כבנים.

ובאמת דבגמרא ביבמות (ע, א) ובקידושין (ד, א) בעינן למילף מ'זרע אין לה' עיין לה, לענין זרע זרעה, ודחינן זרע זרעה לא אצטריך קרא, מ"ט דבני בנים הרי הם כבנים, אלא אצטריך לענין זרע פסול, וע"ש ברש"י שכתב דהא דבני בנים פשיטא לן דהוו כבנים, היינו בפרק הבא על יבמתו (הגמ' הנ"ל ביבמות סב, ב) והוא פלא, דביבמות מיירי בבני בנות, ועל בני בנים כתב רש"י דפשיטא לן דכבנים הוו, אך לא נזכר מקורו הדבר. וצ"ב.

ובאמת שבתורה תמימה (פרשת אמור פרק כב ס"ק עד) כתב, שלמעשה מ'עיין לה' נפקא לן גם לענין בני בנים [וציין שכך כתב הרמב"ם בפירוש בהלכות תרומות (פ"ו הי"ב)]. אלא דדחי דלא מסתבר שבא המקרא ללמדינו רק זה, ולהכי מוקי לה לזרע פסול, אבל לעולם מכאן מקור גם לבני בנים הרי הם כבנים. ושור"ר שכן מפורש גם בתוס' בב"ב (קטו, א ד"ה בן) דשקולין הם ויביאו שניהם, גם בן הבן וגם זרע פסול.

ובפרקי דרבי אליעזר (פרק לו) ראיתי, שהמקור לבני בנים הרי הם

מחוקקים מחצרון מבתו של מכיר, אלמא בני בתו כבניו". רש"י].

ויש לציין שבפרקי דרבי אליעזר (פרק לו) אכן ילפינן מדברי לבן שבן הבת קרוי בן. וביאר ברד"ל, דיש לתרץ קושיית הבבלי 'אלא מעתה והצאן צאני ה"ו, בפשיטות, דכוונת לבן היתה לטעון כטענת בניו, שכל מה שאצל יעקב הוא גנוב מלבן. [ובאמת צ"ב, למה לא אבה הבבלי ליישב באופן זה. ואי משום שהוא שקר גס שאין אדם מעיז לומר כן, בלא"ה מצינו ללבן שהעזו פניו לומר דבר כיוצא בו, והוא מה שאמר 'הנה הגל הזה והנה המצבה אשר יריתי' בו בזמן שיעקב עשה כן. וכמו שעמד על כך בטעמא דקרא בשם אביו זצ"ל].

וראיתי להגר"ש קלוגר זצ"ל (טוב טעם ודעת, מהד"ק סימן ריג) שכתב וז"ל "הסוגיא דיבמות תמוה לי, דהנה המעיין בתרגום יונתן פר' ויצא, פירש שם הכתוב כדברינו וז"ל "בנתא דנסבת לנשין ברתי הנין, ובניא דילידין הי כבניא חשיבין וענא מן עני הוו וכל דאנת חמי מן דילי הוא". הרי דמפרש כוונת הכתוב כמו שהבנתי אני, דבני בנות הרי הם כבנים, וב'צאן צאני' פירש דמצאני קא אתיין. ומה שלא פירש גם ב'הבנות בנותי' כן דמבנותי קא אתיין, היינו כיון ד'הבנים בני' אי אפשר לפרש דמבני קאתיין, ובעל כרחך הכוונה מכח דבני בנות כבנים נחשבו, לכך גם ב'הבנות בנותי' פירש כן, דמה לי זה או זה [א. ה. לכאורה תמוה, דמלשון הת"י משמע ד'הבנות בנותי' איירי בנשי יעקב, שהן בנות לבן ממש, ומשמע בדבריו שהבין שהכוונה לבנותיו של יעקב, וצ"ב]. אבל ב'והצאן צאני' שפיר מפרש דהכוונה דמצאני קאתיין. וא"כ תמוה לי הש"ס יבמות מה קאמר, דלמא לעולם ראייתו דבני בנים כבנים הוי מקרא ד'הבנים בני',

ומהו דקאמרינן 'ולטעמיך הצאן צאני' מה ראייה, התם הכוונה כהתרגום יונתן דמצאנו הם באים. אבל ב'הבנים בני' דאי אפשר לפרש דמבני הם באים, בעל כרחך הכוונה דבני בנים הוי כבנים. ולמה לא משני כן וצ"ע". עכ"ל.

ב. ודבר חידוש כתב רבינו בחיי בשם רבינו חננאל "כיזב לבן באמרו 'והבנים בני', שהרי כשאמרו בני בנים הרי הם כבנים לא אמרו כן על בני בנות".

וראיתי שתמה בכך הגאון רבי פנחס הירשפרונג זצ"ל (אהל תורה קראקא סימן עג, ישורון כו עמוד שח), שהוא נסתר מדברי הגמרא.

וכתב הרד"ל (בפרדר"א פל"ו), שדעת רבינו חננאל כדעת הירושלמי (יבמות פ"ו ה"ו) ובראשית רבה (פצ"ד ו), שבן הבת אינו בכלל בן.

ושוב מצאתי בשדי חמד (פאת השדה, אות ב כלל יח) שהעתיק מספר 'תורת חיים' על פירוש רבינו בחיי (לגאב"ד טראבלוס) שהביא מספר אהלי יצחק (קמז, ג) בזה"ל 'וניחא ליה לרבינו חננאל לפרש כן כדעת הב"ר והירושלמי דלא כהלכתא, משום דמסתמא לבן הרשע לא כיון להלכה, דכי היכי דכיזב ב'הצאן צאני', כן כיזב ב'הבנים בני'. עכ"ל.

ותמה עליו השדי חמד וז"ל "אך עיקר תירוץ הרב יצ"ו אינו מבין בעניותי דאם נאמר דרבינו חננאל מודה דקים לן כדאיתא בתלמודין, דבני בנות הם כבנים, ושמה שאמרו במדרש ובירושלמי דבני בנות אינם כבנים הוא דלא כהלכתא. איך הפה יכולה לדבר שלבן כיזב בזה, והרי באמת בדבר זה כיון להלכה ושפיר קאמר 'הבנים בני'. ומה שאמר 'והצאן צאני' אינו דבר כזב,

כזב כלל. סוף דבר, דבריו תמוהים ואין מתיישבים כלל.

ואחר כל זה מצאתי בספר גבעת פנחס (ר"פ פנחס) שכתב ליישב דברי רבינו חננאל, דכל מה דבני בנות כבנים, היינו דוקא כשיש רק בנות, שהן היורשות. אבל כשיש בנים, אין בני בנות כבנים. וממילא, כיון שכבר היו ללבן בנים, מה שאמר על בני בנותיו שהם בניו, הרי זה כזב.

ג. האחרונים ציינו מקורות נוספים בתורה לענין בני בנות הרי הם כבנים. וצריך ליתן בכל אחד מהם טעם אמאי לא הביאوهו בגמרא ביבמות (סב, ב).

(א) בקידושין (סח, א) ילפינן דעכו"ם הבא על בת ישראל הולד כשר, מדכתיב 'בתך לא תתן לבנו כי יסיר את בנך מאחרי' והיינו שבנו יסיר את בן בתך הישראלי מאחרי ה'. מבואר מזה, שבן הבת קרוי 'בנך'.

(ב) ביומא (סו, ב) מקשינן היאך היה שייך אצל בני לוי להרוג איש את אחיו ואת בנו, והרי כל בני לוי לא חטאו בעגל, ואמרינן ד'אחיו' היינו אחיו מאמו, ו'בנו' היינו בן בתו. הרי שבן בתו קרוי בנו.

וראיתי בשדי חמד (פאת השדה, אות ב כלל יח) שהביא מספר מטה אהרן (מח, ב) שכתב שלא הוכיחו מהך דקידושין ודיומא, כיון שאין מפורשים במקרא.

ג. רש"י בפרשת וירא (יט, יב) "עוד מי לך פה חתן ובניך ובנותיך- בני בנותיך הנשואות".

וקושיא זו יש ליישב לכאורה בפשיטות, שאין שום הכרח שהכוונה לבני בנותיו, דלמא לבניו ממש.

שהרי בגמרא דידן ביבמות שם פשיטא לן דפירוש 'והצאן צאני' היינו דקניית מינאי, וא"כ נימא איפכא דאף שלבן רמאי ואיש כזבים היה, מכל מקום כי היכי דאמר אמת ב'הצאן צאני' (דקניית מינאי), ה"נ אמר אמת 'והבנים בני' דבני בנות כבנים. אלא ודאי מוכח מדברי רבינו חננאל דס"ל דלדינא אין בני בנות כבנים וכדסברי המד"ר והירושלמי. והוא תימה, מאחר דבתלמודין מבואר דבני בנות כבנים" עכ"ל.

ומצאתי בספר 'כמטר לקחי' (עמוד קסה) שהביאו מהגאון רבי עזריאל הילדסהיימר זצ"ל (אב"ד ברלין), לתרץ דברי רבינו חננאל. דמסתבר, שאף אחר שלמדנו דבני בנות הרי הם כבנים, מכל מקום כל זה דוקא בבני בנות, אבל לא בבנות בנות, דאין לך בו אלא חידושו. והיות ולבן כלל בדבריו גם את דינה, הרי כיזב בזה, לפי שלא אמרו 'בני בנות כבנים' אלא בבני הבנות ולא בבנותיהן [ונכתב שאולי יש להגיה בדברי הר"ח "לא אמרו כן כל בנות בנות"].

אלא שדבריו תמוהים, דהלא הר"ח כתב שכיזב לבן באמרו 'הבנים בני', ולא באמרו 'הבנות בנותי'. ולדברי הגרע"ה, כיזובו הוא ב'הבנות בנותי'.

ומלבד זאת, היות ואמירת 'הבנות בנותי' שפיר שייכא על רחל ולאה בנותיו, אף אם התכוון לכלול בכך את דינה ואי"ז שייך לגבה, מ"מ אין זה קרוי 'כזב'.

ואמנם משמע מדברי הגרע"ה שפירש דלבן כלל את דינה ביכול אשר אתה רואה לי הוא. אך א"כ בכלל אין מקום לדברי הר"ח, היות ולא אמר לבן וכל אשר אתה רואה בני הוא, אלא 'לי הוא'. וא"כ בודאי פירושו כמו 'הצאן צאני', ואין כאן

ד) בסוף פרשת ויצא כתיב על לבן "וינשק לבניו ולבנותיו", הרי שבני בנותיו קרוין בנים.

וראיתי במהרי"ל דיסקין שהקשה כן, ותירץ די"ל ד'בניו' קאי על יעקב שנזכר בפסוק שלפניו. [ולענין 'בנותיו' כתב שם דצ"ל דנקט על דינה בלשון רבים, כמו שמצינו על חושים. או כמ"ד דתאומות נולדו עם כל שבט ושבט. ולפ"ר, יש לומר ביתר פשיטות, דקאי על רחל ולאח שהיו בעצמן בנות של לבן].

ד. כתוב בפרשה שיעקב אמר לרחל 'כי אחי אביה הוא', ובגמרא במגילה (יג, ב) הקשו 'וכי אחי אביה הוא, והלא בן אחות אביה הוא', ומסקנת הדברים שכוונתו היתה לומר שהוא אחיו ברמאות.

והקשה בטורי אבן שם, דלכאורה כמו שבן בתו קרוי 'בנו', כמו כן בן אחותו קרוי 'אחיו', ומאי קשיא לן.

ותירץ במצפה איתן, דדוקא לענין פרו ורבו, בן הבת חשוב כבן, כיון שסו"ס התקיים כאן על ידו 'לשבת יצרה'. אבל לגבי שאר קורבות, אין הבן נחשב כאחיו, ולכן שפיר מקשי 'וכי אחי אביה הוא והלא בן אחות אביה הוא'.

והוכיח המצפ"א כדבריו, מהא דביומא (סו, ב) לא תירצו על 'אחיו' דמשכחת לה בבן אחותו [אלא, דמיירי באחיו מאמו], וה"ט משום שרק בבן בתו נאמר החידוש הנ"ל, היות ומקיים בו פריה ורביה.

ויש לציין שבפרקי דרבי אליעזר (פרק לו) אכן למדו מדברי יעקב, שבן אחותו קרוי אחיו. ועוד שם, שבן אחיו קרוי אחיו, כדמוכח מאברהם ולוט [וע"ש ברד"ל, דאי מקרא דיעקב ולבן הו"א דדוקא בן אחותו

קרוי 'אחיו', כיון שרוב בנים דומים לאחיו האם, אבל בבן אחיו אינו קרוי 'אחיו', ולכן אצטריך קרא גם לזה].

ה. כתב הרמ"א (יו"ד רמ סעיף כד) דלשיטת המהרי"ק אין חיוב כיבוד לאבי אביו, והכרעת הרמ"א שצריך לכבדו, אלא שכבוד אביו קודם [וידועים דברי הגרע"א בתשובה סח בשם הלוי חן בפרשת ויגש, ואכמ"ל].

וכתב שם הגר"א (ס"ק לד) "ומגמ' סוטה (מט, א) ראייה למהרי"ק. ונ"ל דהיינו דוקא בבן הבת וכמ"ש בב"ר פצ"ד ו" עכ"ל.

והנה בראשית דבריו כוונתו לדברי הגמרא בסוף סוטה "רב אחא בר יעקב איטפל ביה ברב יעקב בר ברתיה. כי גדל אמר ליה אשקיין מיא, אמר ליה לאו בריך אנא. והיינו דאמרי אינשי 'רבי רבי [גדל גדל אותי. רש"י] בר ברתך אנא". ע"כ. הרי שמוכח מכאן כדברי המהרי"ק שאין חיוב לכבד את זקינו.

ומה שכתב בסוף דבריו, כוונתו למדרש בראשית רבה (פצ"ד ו) "אמר רבי יהודה בר אלעאי, בנות בנים כבנים. ובני בנות אינם כבנים", ומבואר שם במדרש ובמפרשים, דה"ט מדלא נזכרו במנין שבעים נפש רק בנות בניו של יעקב, ולא בני בנותיו [אע"פ שהיו לדינה בנים, ע"ש במהרז"ו].

ומלשוננו נראה, שכוונתו ליתן סייג לדברי המהרי"ק, דדוקא בני בנות, אין חייבים לכבדו, וכלשון המדרש, ובהכי נמי הוה מעשה דרב אחא בר יעקב. אבל בני בנים לעולם חייבים בכבוד זקנים.

[אמנם] הגאון רבי שלמה קלוגר (טוב טעם ודעת מהד"ק סימן ריג) כתב בזה"ל "הנה בזה אין לספק, דלפ"ד הרמ"א דחייב בכבוד אבי אביו, מה לי בן הבן או בן הבת, הרי הבת חייבת בכבוד אביה כמו

'בת עשיר אחד', אז לא פלא ששכח לברר מי הבת המדוברת... כמו אותו אחד שאמר שלא בדק באחיה כיון ש'אין הולכין בממון אחר הרוב (בנים דומים כו')...] וסבר רבינו תם לומר שיש לנו לומר שקידש את הגדולה משום 'לא יעשה כן במקומינו'. אלא שהקשה עליו רבנו מנחם מיוני, דא"כ איך משכח"ל למתני' במי שקידש אחת מבנותיו כו'. וחזר בו ר"ת.

והקשה הגר"ח זצ"ל בטעמא דקרא, האיך סבר ר"ת להוכיח מלבן רמאה.

ותירץ, שהרי לבן רימה את יעקב עשרות פעמים, והתורה לא חשה לפרט את רמאויותיו, ומזה שכתבה התורה את סברת 'לא יעשה כן במקומינו' ש"מ שיש הגיון בדבר זה [אכן צ"ע, שהרי כל אותן רמאויות היו בכך שהחליף תנאו מעקודים לברודים וכו', ואין טעם למה להאריך בהן. אבל הכא שהחליף לו רחל בלאה, שפיר הוצרכה התורה לגלות לנו טעמו, ומגלן דבאמת סברא נכונה היא. וכידוע גם מה שהגר"ח זצ"ל עצמו מורה, שאין חשש הלכתי בנישואין שלא כסדר, שהרי יעקב אבינו לא חשש לכך].

ולפי דבריו אפשר ליישב גם כאן, דמכך שקבעה התורה את דברי לבן 'הבנות בנותי והבנים בני', שפיר יש מקום להוכיח מהם.

ובאופן דומה י"ל, על פי מה שמקשים האחרונים היאך אמר יעקב אבינו 'שמה קברו את יצחק ואת שרה אשתו', הלא אסור להזכיר שם אביו. ובבן איש חי (שנה ראשונה פרשת שופטים ס"ק ה) תירץ, דשאני יעקב אבינו דשכינה מדברת מתוך גרונו, ולא אמר תיבות אלו ממש.

ובשם הגר"ח זצ"ל ראיתי שתירץ (דרך

הבן... ולכן אמר בפרשת ויצא 'הבנים בני והבנות בנותי' ומוכח שאף בני הבת נקראים בניו, לכך בזה אין לספק דשוה בן בתו לבן בנו" עכ"ל].

והקשו האחרונים על דברי הגר"א (תורה תמימה ויגש פמ"ו ס"ק א, הובא גם במנחת יצחק ח"א סימן קטז), שהרי כבר מצינו בכמה מקומות בש"ס שהובאו לעיל, שגם בני בנות הרי הם כבנים, ומ"ט הכריע הגר"א לסמוך להלכה על דברי אגדה.

ובאמת אציין שבמהרש"א בסוטה (מט, א) כתב, דאע"ג דבני בנים כבנים, מ"מ כל זה לענין פריה ורביה, דלשבת יצרה בעינן והאיכא. אבל לא לענין כיבוד. ובזה מיושב מכל המקומות שהזכרנו דבני בנות כבנים, דמ"מ לענין כיבוד אב אינן כבנים.

[אמנם ראיתי בשדי חמד (פאת השדה, אות ב כלל יח) שנקט, דאי נימא דבני בנים כבנים היינו רק לענין פרו ורבו, א"כ אזלינן בשיטת מהרי"ק שאין כלל חיוב כיבוד לאבי אביו. אך לדעת הרמ"א שחייב בכבוד אבי אביו, על כרחך היינו מדין בני בנים כבנים, וא"כ אין כלל זה אמור לענין פו"ר בלבד, אלא לכל מילי, ע"ש].

ו. יש להקשות היאך בעו בגמרא למילף מלבן דבני בנות הרי הם כבנים [ולפרד"א באמת יליף הכין], והלא רמאי הוא וכל דבריו שקר [וכבר הבאנו לעיל דברי ה'תורת חיים' שפירש בדעת רבינו חננאל, דניחא ליה לתלות כוונת דבר לבן דלא כהלכתא].

ויישב על פי מה שמצינו בתוס' בקידושין (נב, א) מעשה בבנו של ה"ר אושעיא הלוי שקידש בת עשיר אחד ולא נודע איזו בת קידש [שמעתי מהג"ר אשר יייס שליט"א, שאם כל המטרה בשידוך היא

קיא

בדרום

בני בנות כבנים

מנורה

שיחה ח"א עמוד ר), שיעקב אכן אמר בלשון
כבוד, ואולי אמר 'אבי ואמי', אלא שהתורה
שינתה את הלשון מכפי איך שאמרו יעקב.
וה"נ, יש מקום להוכיח מנוסח דברי לבן
'הבנים בני', כיון שאת הנוסח
שבתורה לא קובעים לפי דברי האומר דוקא.



הרב יאיר מיינקוס

בגדר החיוב במצות נ"ח למי שאין ממון

או צורך גדול אחר, ולכן למצוות פשוט שאין לחזור על הפתחים, וכמו דאמרי' בגמ' (פסחים דף קי"ב ע"א ושבת דף קי"ח ע"א) "אמר ר"ע עשה שבתך חול, ואל תצטרך לבריות", ולכן אין לאדם לתת לצדקה, ולשאר מצוות יותר מחומש, וכמו שכ' בהדיא בשו"ע (יו"ד סי' רנ"ה סעיף א') "לעולם ירחיק אדם את עצמו מהצדקה, ויגלגל עצמו בצער ולא יצטרך לבריות, וכן ציוו חכמים עשה שבתך חול ואל תצטרך לבריות, ואפי' היה חכם מכובד והעני, יעסוק באומנות, ואפי' באומנות מנוולת, ואל יצטרך לבריות".

וא"כ קשה דחזינן דיש שיעור כמה לבזבז למצוה, דהוא חומש [והידור מצוה עד שליש], ולא יותר מזה כדי שלא יצטרך לבריות, ובפרט עני שאין לו ממון מסתבר שפטור, משום שאין לו, דהוא אונס ממון, והרי אונס ממון מקרי אונס, כמו שכ' הרמ"א (יו"ד סי' רל"ב סעיף י"ב) בשם הריב"ש [גבי נדרים], ואונס רחמנא פטריה, וא"כ אמאי ס"ל לרמב"ם ולשו"ע גבי נר חנוכה, דאף עני שאין ממון, בכאו"פ צריך למכור מלבושו, או ילוה כדי שיוכל להדליק נ"ח? ומ"ש מצוות אלו של ד' כוסות ונר חנוכה, דעני שאין לו ממון מחויב לקיימם, ע"י שימכור כסותו, או ישאל או ילוה מאחרים, משאר מצוות שאין עני זה מחויב לקיימם?

וביותר צריך ביאור דנ"ח דרבנן הוא, וא"כ איך יתכן דצריך לטרוח בהם יותר, ממצוות אחרות דאורייתא?

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

קושיות על הרמב"ם

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

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

ובך פסק הרמ"א (סי' תרנ"ו סעיף א') "מי שאין לו אתרוג או שאר מצוה עוברת, אין צריך לבזבז עליה הון רב, וכמו שאמרו המבזבז אל יבזבו יותר מחומש, אפילו מצוה עוברת [ודווקא מצות עשה, אבל ל"ת יתן כל ממנו קודם שיעבור"]

לכא' מבואר שאין לאדם לחזור על הפתחים בלא סיבה מוצדקת, כגון אוכל נפש

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

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

קושיות על הכנסת אברהם

ודבריו תמוהים, דלא מצינו מי שאומר כן, ומהיכי תיתי שעני יצטרך לחזור על הפתחים, כדי לקיים המצוה, דאדרבה איפכא מסתברא, דהיכא שאין לו ממון, דפטור מקיום המצוה, מדין אונס וכמו כל אונסין דפטור רחמנא, וכדביארנו לעיל, דאונס ממון מיקרי אונס?

ואף דיש מקומות דאמרי' להדיא, דצריך לחזור על הפתחים, אין לך בו אלא חידוש, וכמו שביאר המגיד משנה (הובא לעיל), דהא דמחזור על הפתחים בד"כ ונ"ח הוא משום פרסומי ניסא, דמשמע דלולי זה לא מטרחינן ליה, ואף דמצינו עוד כמה מצוות, דצריך לחזור על הפתחים, באמת צריך

ביאור המגיד משנה

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

והוסיף לבאר, דהטעם הוא משום פרסומי ניסא [כדאמרי' בגמ' (פסחים דף צ"ב ע"א)], ומאחר ובד' כוסות מפני פרסומי ניסא אף עני חייב בו, כ"ש נ"ח דאית ביה פרסומי ניסא נ"ח, דעדיף מקידוש היום, וצ"ב קצת בזה, [ואין להאריך בזה כאן].

אכתי קשה מ"ש נ"ח משאר מצוות

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

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

דרך הכנסת אברהם

והראה לי הגר"א לידר שליט"א דכן הקשה בכנסת אברהם (עניני מצוות ומועדים סי' ה' אות ד') וכ' דמכח קושייתנו, לולי דמסתפינא שמא אה"נ כך דס"ל, לבבלי דבכל המצוות מוטל עליו לחזור על הפתחים, [ודלא כהירושלמי דס"ל דרק על מצות כיבוד אב ואם, מחוייב לחזור על הפתחים].

לו צריך לשאול מאחרים או למכור כסותו כדי לקיימו, ודרש הרמב"ם כן ממקרא ד"הדל לא ימעט".

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

ישוב הדברים באופן אחר

ולכן נראה לענ"ד לבאר באופן אחר דיש ג' סוגי מצוות. א. מצוה המוטלת על כל אחד ואחד מכלל ישראל, לקיימה לעצמו. ב. מצות הציבור, שהיא מצוה המוטלת על הציבור לקיימה, ואין היחיד מצווה לקיימה בפנ"ע, כגון קריאת התורה. ג. ויש מצוה שמוטל על כל יחיד לקיימה, אבל כחלק מהציבור.

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

ולפי"ז א"ש אמאי, עני שאין לו, שואל מאחרים או מוכר כסותו, ולא אמרי' בזה אונס הוא, שהרי אם לא יתן ישמט חלקו מכלל ישראל, וחסר כביכול מצות הציבור בשקלים, דהרי משרשי המצוה שיהיו כלל ישראל שוים במצוה אחת להעלות זכרון

לבארם, אבל אכתי מהיכי תיתי דכן ס"ל לבבלי, דהוא בכל המצוות.

ובפרט דהיכא דהבבלי לא פליג על הירושלמי, קמ"ל דאזלינן כהירושלמי, ומאחר ובירושלמי כ' להדיא דאינו מחזור על הפתחים כדי לקיים מצות [מלבד כיבוד אב ואם], ובבלי לא פליג ע"ז להדיא, מהיכי תיתי דפליג, וא"כ איך שייך לומר דהבבלי פליג?

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

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

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

מבואר דאף במצות מחצית השקל, מי שאין

ע"י שמדליק בביתו, וכך המצוה מתייחסת עליו, אבל בפתח ביתו מבחוץ, כדי שיהא ג"כ חלק מהכלל, וא"כ אינה כמצוה פרטית, שמצוה לקיימה בינו לבין עצמו, ואינה כמצוה ציבורית שמקיימה ברחובה של עיר, אלא היא מצוה על כל יחיד, בתוך כלל הציבור, ולכן מדליקה בביתו דוקא, אבל בפתח מבחוץ, כדי להיות חלק מהציבור, ומהות המצוה היא, שכל אחד מכלל ישראל, יפרסם הנס שעשה לנו ה' יתברך כעם, בימים ההם בזמן הזה.

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

והשתא א"ש ג"כ אמאי כל אחד מישראל, צריך ליטול חלק במצוה זו, ואף עני שבישראל צריך למכור כסותו או שואל מאחרים, דכיון דהוא מצוה של היחיד כחלק מהציבור, וא"כ כשיחסר מי מישראל שלא מדליק נ"ח, חסר כביכול במצוה של נ"ח הכללית, שהרי צריך שכל כלל ישראל ידליקו, ולכן מצוה זו שונה משאר מצות ואף מצות דאורייתא, דצריך לדאוג שלכולם יהיה נ"ח, ואף מי שאין לו, צריך לדאוג שיהיה לו נר להדליק בו.

ולפי"ז יוצא דמה ששואל מאחרים, אינו רק משום שבליט ברירה שאין לו הולך לאחרים, אלא דיש חיוב מסוים על אחרים לעזור לו לקיים מצוה זו, כדי שיתקיים מצות נ"ח בצורה המושלמת של כל כלל ישראל, וא"כ מה ששואל מאחרים, הוא בעצם מבקש

כולם ע"י המצוה שיהו כלולים בה לטובה לפניו, וא"כ אי לא יתן מחצית השקל, פרש עצמו מן הציבור, ואינו בכלל כפרתו, כמ"ש החינוך (מצוה ק"ה), וא"כ בזה שלא נותן, הרי הוא כביכול פוגע במצות מחצית השקל, הכללית מאחר ואינה בשלימותה, ולכן צריך לעשות כל מאמץ כדי לתת מחצית השקל, ואף מי שאין לו צריך למכור כסותו, או לחזור על הפתחים.

וזהו ש' הרמב"ם (בפ"א מהלכ' שקלים ה"א) וז"ל "מצות עשה מן התורה, ליתן כל איש מישראל מחצית השקל בכל שנה ושנה, אפילו עני המתפרנס מן הצדקה חייב, ושואל מאחרים או מוכר כסות שעל כתיפו, ונותן מחצית השקל כסף, שנאמר העשיר לא ירבה והדל לא ימעט".

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

וכך אפשר לבאר ג"כ דמצות נ"ח הוא מצוה על כל יחיד ויחיד, אבל כחלק מהציבור, ולכן צורת המצוה היא באופן מיוחד כל אחד בפתח ביתו מבחוץ, במקום שהרבים מצויים שם.

דלכאוי יש תמוה אי הוי מצוה פרטית, שידליק במקום שנח יותר, כמו נר שבת שמדליק במקום שאוכל [או במקום שישן], ולא בפתח הבית, ואי הוי מצות פרסום לרבים, שידליק ברחובה של עיר, ולא דוקא צמוד לפתח ביתו?

אולם השתא א"ש, דהוא מצוה המוטלת על כל אחד ואחד לקיימה בביתו, אבל כחלק מהציבור, ולכן הצורה לקיימה הוא

בשביל ההידור מצוה, ולחבירו אין כלל, עדיף לתת לחברו לקיים עיקר המצוה, אף דהוא על חשבון ההידור שלו, והוא משום דהוא גם מצוה שלו שיהיה לחבירו.

והשתא א"ש אף דלא מצינו כן במצוות אחרים, והוא משום דאין חיוב על כל אחד לדאוג שיהיה לשני, אלא מדין ערבות בלבד, אבל אי"ז מעצם המצוה, ולכן אם יש לו ולא בא על חשבוננו כלל, ודאי יתן לשני, אבל בלא כן פטור, ואינו צריך להוריד מהידור מצוה שלו כדי שלשני יהיה, מאחר והשני פטור מדין אונס, והוא עצמו חייב במצוה, וא"כ עדיף שהוא עצמו יקיים המצוה בהידור, מאשר להכניס את השני לחיוב המצוה.

נידון גבי מי שחבירו אין לו איך לקיים מצוה מסוימת

ומורינו הגר"י פינקוס שליט"א, רצה לומר דאף דהמ"ב כ' דין זה גבי נ"ח, שמא אה"נ כך הוא גבי כל המצוות, ואין לחלק כמו שחילקנו, ומדין ערבות צריך לדאוג לחבירו, אף כשפטור מדין אונס, ואף שהוא בא על חשבון ההידור של המצוה שלו.

וחשבתי להביא ראיה לדבריו מדברי המג"א (ס' תרנ"ח ס"ק י"ב) גבי "מי שיש לו אתרוג מיוחד, ובעיר אחרת אין להם כלל, מוטב שישלחנו לשם והוא יברך על של קהל", והביאו במ"ב (שם ס"ק מ"ב).

דלכא' מבוואר דאף גבי אחד שיש לו אתרוג, ויש עוד אתרוג של קהל, דיכול לברך עליו, ובעיר אחרת אין להם כלל, שיתן לעיר הזאת את האתרוג שלו, ולכא' הוא אף כשיורד בהידור, א"כ חזינן דאף במצות זו, צריך לותר על ההידור שלו כדי שיהיה לאחרים.

מהם לקיים את חלקם שלא יהיה מי מכלל ישראל שלא הדליק, וזהו דוקא במצוות כאלו, שהם מצוות המוטלות על היחיד כחלק מהציבור.

ביאור אמאי שואל על הפתחים קודם שמוכר כסותו

ולפי"ז א"ש אמאי כ' הרמב"ם "שואל או מוכר כסותו", בסדר הזה דוקא, דלכא' קשה דקודם שהולך לאחרים, צריך לודאות שאין לו אפשרות לבד, וא"כ אי יכול למכור כסותו, זה צריך להיות קודם לשואל מאחרים?

אולם השתא מיושב שפיר, דכיון דאף אחרים צריכים לעזור לו לקיים המצוה, עליהם מוטל ג"כ חלק מסוים שיהיה לכולם נ"ח, לכן מי שאין לו שואל מאחרים קודם, ואי לא מוצא אז מוכר כסותו.

והוסיף הרב אבנר לוגר שליט"א להוכיח כן, מהא דכ' במ"ב (ס' תרע"א סק"ו) גבי "מי שיש לו שמן בצמצום על כל השמונה ימים, ולחבירו אין לו כלום, מוטב שידליק בכל לילה אחד, ויתן גם לחבירו".

ולכא' קשה אמאי צריך לוותר על נרות ההידור שלו בשביל חבירו, דבשלמא אם יש לו נרות מיותרים לגמרי, אפשר להבין דצריך לתת לחבירו מדין ערבות, אבל מהיכי תיתי שיצטרך לתת לו על חשבוננו, שלא יוכל לקיים את המצוה בהידור, דלא מצינו כן בשום מקום?

ולפי"ד יישב בצורה נפלאה, דאין הפשט דנותן לחבירו על חשבון המצוה שלו, אלא דכיון דמוטל על כל אחד לדאוג שיהא לשני ג"כ, א"כ הוא חלק מהמצוה שלו עצמו, שיהיה לחבירו, ולכן א"ש דכ' המ"ב דכשיש לו לקיים המצוה שלו, ונותר קצת

דמבואר דאף עבור יחיד שאין לו אתרוג, ראוי לשלחו, והוא יברך על של אחר.

אולם אי"ז סתירה למה שביארנו, דאפ"ל דכ"ז הוא דוקא כשיש בידו לקיים המצוה בצורה אחרת בהידור, אבל אם לא ימצא אתרוג לעצמו, או לכא' אפי' בהידור פחות, אינו צריך לשלוח לחבירו].

א"כ יוצא דלא מצינו מצוה שצריך להוריד מההידור שלו, כדי לתת לחבירו שאין לו, ורק היכא שלא בא על חשבוננו, ראוי לתת לאחרים [או לחבירו להא"ר]. משא"כ גבי נר חנוכה, מוטב שיתן את נרות ההידור לחבירו שאין לו כלל, ולכן ע"כ צ"ל כמו שביארנו, דמוטל על כל אחד לדאוג שיהיה לשני אפשרות לקיים מצוה זו דנ"ח.

ואמר לי הגר"י פרלמן שליט"א דכך כ' השמירת שבת כהלכתה (פל"ב סעיף ע"ד) בשם הגרש"ז אויערבך זצ"ל, גבי חולה מסוכן שמותר לבשל עבורו אוכל חם בשבת, ואף אם יש שם מהשכן או משהו אחר שיש לו אוכל שהכין לעצמו, דאינם חייבים מעיקר הדין למסור את האוכל שהכינו לעצמם, כדי למנוע בישול עבור חולה מסוכן, כיון שהתורה התירה לבשל עבורו בשבת, דמשמע כדברינו דאחד שפטור ממצוה, או שמותר לעבור על דבר תורה עבורו, ויש אפשרות לעזור לו לקיים המצוה, או שלא לעבור על דבר תורה עבורו, דאין מחוייבין מעיקר הדין לעשות כן, דמאחר והוא פטור, אי"צ להכניסו לגדר החיוב.

ביאור דינא דהרואה נ"ח

והשתא יש לבאר שפיר את דינא דהרואה נ"ח דמברך עליה, כמש"כ בשו"ע

אולם במחצית השקל (שם ס"ק י"ב) כ' "דבזמן הזה דברוב פעמים אחר איזה ימים מהחג, ע"י רוב משמוש בני אדם אתרוג של קהל מתקלקל, אפשר אינו צריך לשלוח לחבירו אתרוג שלו".

מבואר דכל מה דצריך לשלוח את האתרוג שלו, הוא דוקא כשלא בא על חשבוננו, אבל כשיש חשש שיתקלקל האתרוג שיהיה לו, אינו צריך לשלוח את אתרוגו לחבירו.

ויש להוסיף מהשערי תשובה (שם) שהביא מהבית יעקב, דכל מה דכ' המג"א ודעימיה, שמי שיש לו אתרוג מיוחד, ובעיר אחרת אין להם כלל, שמוטב שישלחנו לשם, והוא יברך על של קהל, הוא דוקא שאין שם בעיר אתרוג, והוא שולח לקהל שם, אבל ליחיד הדר בכפר, אין מחויב להלוות, אף שהוא יכול לברך בעיר על אתרוג של חבירו, אין חיוב עליו לשלוח.

וכך הביא בבאר היטב (סי' י"ד סק"ז) מהבית יעקב (סי' קי"ד) גבי טלית, דאין אדם מחויב להשאל טלית שלו למי שגר בכפר, והוא ישאל טלית מאחרים, והביאם בשערי תשובה (סי' תרנ"ח ס"ק י"ב) ובביאור הלכה (סי' י"ד ד"ה מותר).

מבואר דרק כשרבים צריכים לדבר, מוטב שישלחנו שם, אבל ליחיד אינו מחויב לעשות כן, אף כשיכול למצוא לעצמו צורה אחרת לצאת ידי חובתו.

[ואף דבאליהו רבה (סי' תרנ"ח ס"ק י"ב) כ' "דאף משום היחיד הדר בישוב שאין לו אתרוג, ראוי לשלחו והוא יברך על אחר, ובלבד שאותו היחיד לא יפגע, דוגמא דעירוב תבשילין.

אינה כשאר מצוות, דמי שיש לו צריך לקיימה, ומי שאין לו פטור, אלא דהוא מצוה דעל כל אחד ואחד לקיימה בכל מצב, ואף מי שאין לו, צריך לשאול על הפתחים או למכור כסותו, ואחר שעושה כל ההשתדלויות שיהיה לו, ועדיין לא השיג, עדיין צריך להשתייך למצוה, וא"כ מאחר וכל מי שהדליק נ"ח אינה לעצמו בלבד, אלא אף לרואים ברה"ר, ועי"ז מתפרסם הנס, ומי שהדליק במקום או בזמן שאין רואים, לא יצא ידי חובת המצוה כתיקונה, ואינו יכול לברך עליה, כמו שביארנו לעיל, וא"כ אף הרואה הוא חלק מהמצוה, ולכן שפיר מברך על חלקו זה, וזהו כוונת התוס' לחלק בין נ"ח לשאר מצוות, דבנ"ח הוא מסייע בידי המדליק לקיים המצוה כתיקונה, ולכן חשיב ג"כ שיש לו חלק במצוה, משא"כ בשאר מצוות שהם מצוות פרטיות של כל אחד בפנ"ע, ל"ש לומר שהרואה יצטרף למצוה שאינו שלו בלא שעשה מעשה כלל.

וי"ש להוסיף דאף מי שאין לו נר כלל, או מי שאין לו בית, צריך להיות חלק בפרסום הנס, וא"כ ע"י שרואה נ"ח מתקיים פרסום הנס, וע"ז יכול לברך, וזהו שכתבו התוס' דמשום חביבות הנס, ומשום שיש בני אדם שאין להם בתים, דאף דאין בידם לקיים המצוה כתיקונה, אולם אכתי צריכים ליטול חלק בפרסום הנס, ולהיות חלק מכלל ישראל שמפרסמים את נ"ח, ולכן תיקנו עבורם צורה להשתייך לנ"ח ע"י ראיית אור נר של אחרים, וכ"ז הוא דוקא במצות נ"ח, דהוא מצוה פרטית בתוך הכלל, משא"כ בשאר מצוות שהם או מצוות פרטיות לעצמו, או מצוות ציבוריות לכלל.

והקשה הרב ישראל אברמסון שליט"א על דברינו, דאף דהרואה נ"ח מברך

(סי' תרע"ו סעיף ג') "מי שלא הדליק, ואינו עתיד להדליק באותו הלילה, וגם אין מדליקין עליו בתוך ביתו, כשרואה נר חנוכה מברך שעשה ניסים, ובליל ראשון מברך גם שהחיינו".

דתמוה דין זה דהרואה נ"ח מברך עליה, אף שלא עשה מעשה כלל, דלא מצינו שום מצוות דרך ע"י ראיית המצוה מברך, ומ"ש נ"ח משאר מצוות? וכך הקשו בתוס' (סוכה דף מ"ו ע"א ד"ה הרואה).

ותי' "דמשום חביבות הנס, וגם משום שיש כמה בני אדם שיש להם בתים, ואין בידם לקיים המצוה".

והוסיפו שם "עוד יש לפרש, דאין שייך לתקן לרואה ברכה, שאין העושה מברך".

ותירוץ צ"ב דהרי מי שאין לו בית פטור מנ"ח, וא"כ מה כוונתם דדינא דהרואה הוא עבור מי שאין לו בית, הרי הוא פטור מהמצוה, ואמאי תיקנו לו צורה מיוחדת ע"י ראייה, משא"כ בשאר מצוות דמי שאין איך לקיימה, פטור, ולא תיקנו לו לקיימה ע"י ראייה, וא"כ אכתי צ"ב מ"ש נ"ח משאר מצוות?

ואף מה שת' משום חביבות הנס, אכתי לא מבואר דיו, אמאי תיקנו צורה מיוחדת לרואה?

ועוד צ"ב מה שכ' בסוף דבריהם, "דאין לתקן לרואה ברכה שאין העושה מברך", דא"כ הא גופא קשיא, אמאי בנ"ח דאינו עושה מעשה, תיקנו לו ברכה לרואה, דס"ס פטור הוא מעיקר המצוה, ומאי מהני דיש בו חביבות הנס?

והשתא לפי"ד יש לבאר שפיר, דמצות נ"ח

ברכת "שעשה ניסים", אולם ברכת "להדליק נר של חנוכה" אינו מברך, וא"כ מהיכי תיתי שהרואה הוא חלק מהמצוה, דהרי אם היה מקיים מצוה, הו"ל לברך ג"כ ברכת "להדליק נר של חנוכה"?

ותי' לו מורינו הגר"י פינקוס שליט"א, דאה"נ איכא ס"ד בגמ' (סוכה דף מ"ו ע"א) דהרואה מברך על עצם נ"ח, ואף דקמ"ל שם, דהרואה מברך רק ברכת "שעשה ניסים", וביום הראשון גם "שהחיינו", אולם מ"מ היה הו"א דהרואה יברך ברכת המצוות על עצם המצוות נ"ח, וא"כ חזינן דיש לו חלק במצוה, עד כדי שהיה צד לברך עליה "ברכת המצוה".

ואני הקטן תי' לו דודאי דרואה אינו חלק ממעשה המצוה, וברכת המצוות מברכין רק מי שעושה המצוה בפועל, אבל אכתי אפשר לומר דיהיה חלק מהמצוה בלא המעשה עצמו, כמו שמצינו גבי שליח שעושה מצוה לאחר, דהוא מברך ברכת המצוות, [ואף דמברך בנוסח אחר, ממי שמקיימה בעצמו, דשליח מברך "על מצות" וכו', משא"כ כשבעל המצוה עושה מצוה, מברך ב"ל" דהיינו "לעשות", כמו שכ' הר"ן (פסחים דף ג' ע"א מדפי הרי"ף ד"ה וקשיא)], ובכל אופן בעל המצווה קיים המצוה, אף כשהוא שליח לעשות המעשה, וא"כ ה"ה הכא אפ"ל דאף הרואה הוא חלק מהמצוה, אף כשלא עשה חלק ממעשה הדלקה עצמה.

[ויש להוסיף דאף אי נימא דאין רואה חלק במצוה, לא שייך לומר דאין לו שום שייכות בדבר, ורק ע"י ראיה בעלמא מברך, דהרי לא מצינו כך בשום מקום, דמברך ברכות שקשורים למצוה ע"י ראיה בעלמא,

ולכן ע"כ דיש לרואה חלק בדבר, ומשום כך מברך].

ביאור דינא דחשד בנ"ח

ואמר לי מו"ח שליט"א דהשתא מבואר שפיר דינא דחשד בנ"ח, דחצר או בית שיש לו שני פתחים משני רוחות, דצריך להדליק נ"ח בשתייהן מפני החשד, כמו שכ' בטור ובשו"ע (סי' תרע"א סעיף ח').

דין זה תמוה דהרי לא מצינו דין זה בשאר מצוות, דצריך לעשות מעשה רק כדי שלא יחשדוהו, דאין זה עסק של אחרים מה כל אחד מקיים, ורק מי שעובר על איסור תורה בהיתר, דצריך לומר להם שעושה בהיתר, מדין "והייתם נקיים מה' ומישראל", אולם לא מצינו שצריך לעשות מעשה מצוה אחר שכבר קיימה, כדי שלא יחשדוהו אחרים שלא קיים המצוה, וא"כ אמאי בנ"ח צריך לחוש לחשד, ולהדליק בפתח ברוח השניה, אף אחר שכבר קיים מצות נ"ח?

וביאר מו"ח שליט"א, לפי"ד דמצות נ"ח הוא מצוה המוטלת על כל אחד כחלק מהציבור, וצריך להתאמץ להשיג נר בכל צורה, ואם לא עלה בידו, צריך לחזור על הפתחים, וצריכים לתת לו ולסייע בידו לקיים המצוה, והוא חלק מהמצוה שלהם שלכולם יהיה נ"ח, וא"כ ודאי דכשרואין שאין למישהו נ"ח בפתח ביתו, צריך לבדוק למה אין לו, ואם חסר לו לדאוג לו, ולכן אף מי שכבר הדליק כבר בפתח אחד, צריך להדליק בפתח בצד השני, כדי שלא יחשדוהו שלא מקיים המצוה, והוא ענין דוקא בנ"ח שמוטל על כל אחד לדאוג שיהיה לשני, משא"כ בשאר מצוות שאינו מוטל על כל אחד לדאוג לשני [ורק מדין ערבות, אם יודע שיכול לעזור לו בצרכיו, צריך לעזור לו, אבל

רק כחסד עם השני, ולא מצד חיוב מצוה המוטל עליו].

ביאור דינא דאונן בנ"ח

ואמר לי הגר"א טאובנר שליט"א דהשתא מבואר שפיר דינא דאונן בנ"ח, דאונן פטור מהדלקת נ"ח ככל המצוות, וידליקו בני בית אחרים, וכשאינן לו בני בית כ' הפרמ"ג (סי' תרע"א סק"ה) "דידליק הנרות לפרסומי ניסא, ובלא ברכה". והביאו במ"ב (שם ס"ק י"ב).

וקשה אמאי אונן צריך להדליק נ"ח כשהוא יחידי, דהרי מאחר דפטור מכל המצוות, צריך שיהיה פטור ג"כ ממצות נ"ח?

ואף דיש בו פרסומי ניסא, אמאי צריך להדליק, דהרי לכא' רק מי שמחויב להדליק, צריך לפרסם הנס, ומי שפטור מההדלקה פטור, אף מפרסומי ניסא?

וביאר הגר"א טאובנר שליט"א, לפי"ד דמצות נ"ח הוא מצוה המוטלת על כל אחד כחלק מהציבור, א"כ אף דפטור להדליק מצד עצמו, שהרי פטור מכל המצוות, אולם אכתי צריך להדליק מצד חלקו בציבור, שצריך שידליקו כולם, וכולם ישתייכו לפרסום הנס.

וזה מדויק שפיר בדברי הפרמ"ג, דאף דעל המצוה עצמו אינו מחויב, מ"מ צריך

עדיין לפרסם הנס, דהוא החלק של המצוה, ששייכת לאחרים, ולפי"ז א"ש אמאי מדליק, אבל לא מברך, דהרי רק כשמקיים את המצוה בשלמות מברך, והוא מנוע מלקיים החלק של עצמו במצוה.

[וחשבתי להוסיף דאונן לא גרע ממני שיש לו שני פתחים, דצריך להדליק בשניהן מפני החשד, א"כ גם אונן צריך להדליק מפני החשד. וכך מצאתי שכ' במקראי קודש (חנוכה סי' כ"ה פרק ב') בשם המהר"ל דיסקין].

בדין פרסומי ניסא לנכרים

ואמר לי הגר"י פרלמן שליט"א דלפי"ז מבואר שפיר ג"כ, אמאי אין פרסומי ניסא לנכרים, דמשמע מהשילטי גיבורים (שבת דף י' ע"א מדפי הרי"ף אות ב') דמי שנמצא בין הנכרים אינו צריך להדליק בחוץ, והביאו בשערי ציון (סי' תרע"ב ס"ק י"ב).

וב' באגרות משה (או"ח ח"ד סי' ק"ה אות ז') דמשמע מדבריו דפרסומי ניסא לנכרים אינו כלום. וביאר הגר"י פרלמן שליט"א דלפי"ד דמצות נ"ח הוא מצוה המוטלת על היחיד בתוך כלל ישראל, א"כ הוא רק ענין שיתפרסם בתוך מי שהוא שייך לזה, ואינו ענין כלל לעכו"ם, לכן פרסומי ניסא בין הנכרים, לא חשיב פרסומי ניסא.



הרב און אברהם הכהן סקלי

קונטרס 'האותיות שאלוני' [ח"ה] - מסורת צורת האותיות הספרדית

אשכנזי, והיה א' מרבני מצרים והיה סופר מהיר. ויש בידי חלק תשובותיו כ"י. וראיתי ספרי תורות מכתיבת ידו יד הקדש בארץ מצרים. וכבר מהרש"ך ח"ג סי' ט"ו השב"ח השב"ח להרב ז"ל על כתיבת ידו הגדולה מאי"ר לאר"ש".

ומהרא"מ זה, הוא האחרון מבין שלושת החכמים שציווה רבינו החיד"א את הסופרים הספרדים להסתכל בכתיבתם, וללמוד מהם את מסורת הכתיבה הספרדית, וכמו שכתב בספרו לדוד אמת, וז"ל: "והסופרים הספרדים יבחנו אם הם כספרים קדמונים הנמצאים, כגון ספרי הר' משה זאבארו מהגירוש, שבחנו שלא נמצא שום טעות כלל בספריו, וספרי הר"א מונסון, וספרי הר' עזריא פיג'ו, שהם מומחים, וכיוצא".

אכן, לעת עתה לא זכינו לספרי תורה מכת"ק, אך האותיות מובאות מתשובות בהלכה מכתיבת ידו הטהורה, אשר יחוסן למהרא"מ ברור מעל לכל ספק [וחתומות על ידו]. את האותיות, ליקט ברוב עמל מתשובות רבות [שהרי רוב התשובות נכתבו בכתב ספרדי רהוט, ורק כותרות, ותחילת פסקאות וכיו"ב נכתבו בכתיבה מרובעת], ידידי החכם החוקר, הרב יהושע ינקלביץ נר"ו, ותודתי הרבה נתונה לו. ובנתים לא את כל אותיות הא"ב הצליח ידידי הנ"ל למצוא, אך מה שמצא אביא בעז"ה, ונקוה להשי"ת, שיוכנו במהרה

בגליון זה כתבתי בס"ד על האותיות זי"ן וחי"ת.

ונוספו כמה פרטים במאמרי אלה - דבניגוד למאמרי הקודמים, כעת הוספתי למקורות מחז"ל לצורת האותיות, גם מ'מדרש התגים' המיוחס לר"ע, אחר שהשתכנעתי שאין כוונת מדרש זה על תגים חיצוניים לאות [כתגי שעטנ"ז ג"ץ המצויים היום], אלא על קוצי האותיות. והלכך, הוא מקור לא אכזב לבירור צורת האותיות אשר היתה נהוגה בערך בזמן בית שני ואחר החורבן.

כמו כן, הוספתי בתמונות של האותיות, גם אותיות מ'קערות השפעה', שהן קערות עשויות חימר, אשר היו כותבים עליהן לחשים ושמות של מלאכים [ובחלקן גם ציורים של שדים כפותים וכיו"ב], והיו קוברים אותם ביסודות הבית, והאמינו שיש בהן כח להגן על הבית ממזיקים ושדים. והיה נהוג מנהג זה בבבל בערך בתקופת האמוראים, ורבות מהן נכתבו באותיות אשוריות ובלה"ק או בארמית [או ערבוב של שתיהן].

ובן, אוסיף מכאן ואילך אי"ה, תוספת חשובה מאוד - אותיות מכת"ק של החכם הגדול וסופר מהיר - ר' אברהם מונסון זלה"ה, אשר היה מחכמי מצרים בשנות הש', וכתב עליו רבינו החיד"א בשם הגדולים בערכו, וז"ל: "תלמיד רבינו בצלאל

לחזות גם בספרי תורה מכתיבת ידו הטהורה.

ובעת הושלמה התמונה בס"ד, והחוט המשולש לא במהרה ינתק.

ובן, במאמר על האות חי"ת, על מנת לברר היטב את כוונת רבותינו הראשונים, השקעתי זמן רב לבדוק את דברי הראשונים בכתבי יד, והבאתי בתחילת המאמר את לשונות הראשונים, ומשולבים בהם תמונות האותיות מכתבי היד, כך שיהיה אפשר להבין היטב את דבריהם.

ואדגיש שוב, שאין כוונתי ח"ו לפסול מסורות אחרות בכתיבת הסת"ם, או לשנות מנהג של אי מי, רק כוונתי להראות לבני ק"ק הספרדים, שהכתב הישן שנהגו בו אבותיהם מדורי דורות - מהודר הוא עד מאוד, ואין בו שום חשש פקפוק [בפרט כנגד הכתב הנהוג היום], וראוי ונכון להחזיר עטרה לישנה, ולשוב למנהג אבותינו. **ואתפלל** כרגיל, שלא תצא תקלה מתחת ידי, ושזוכה לכוון תמיד לאמת.

קכג

בדרום

צורת האותיות הספרדית

מנורה

תמונות האות זי"ן

מהר"ס אוחנא



מהר"ע פיג'ו



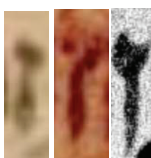
מהר"ם זאבארו



מהר"י אבוהב



משאר ספרים ספרדיים ואיטליינים ישנים [מתוכם שאיני יודע ארץ מוצאם בדיוק]



כתובות מספרד משנות הק'-ר':



כתובות מבכנ"ס עתיקים מספרד:

מספרים מתפוצות הספרדים [בינם גם ספרים מאוחרים]



[רי"ז יונה-]

[רי"ז זקא-]

תונס:

מרוקו:

קכד מנורה הרב און אברהם הכהן סקלי בדרום



מזרחיים



מספרי תורה אשכנזיים קדומים



מתקופת בית שני [לפני כ- 2000 שנה]:



מקצרת השבעה:

מתקופת הגאונים [לפני כ- 1500-1000]:



זייני"ן דומים ליודי"ן מס"ת עתיק מזמן הגאונים, מגניזת מצרים



האותיות זי"ן, גימ"ל נר"ן כפופה ופשוטה מקצרות השבעה [בהתאמה]



האות זי"ן הספרדית

בצד ימין קרוב לסופו, ועכ"פ נוטה מאמצע הראש לימין".

ו. גופה מתחיל מלמעלה בדקות מעט, מתעבה באמצעיות, ומסיים שוב בדקות מעט למטה [ויש שעושים אותו יותר ביושר כך שעוביו יחסית שווה לכל אורכו].

ובעי"ז כ' המור וקציעה (סי' לו), וז"ל: "וגם תחלתו של הירך למעלה במקום דיבוקו לראש הוא דק מאד, ויורד ומתעבה בעיקום מעט לאחוריו, וחוזר ומתדקדק לפניו".

דברי חז"ל

א. בבלי שבת (קג:): "וכתבתם - שתהא כתיבה תמה; שלא יכתוב וכו' זיינין נונין, נונין זיינין".

מבריתא זו, משמע שבין אותיות זי"ן ונו"ן [מהמציאות כנראה הכוונה לאות נו"ן פשוטה (סופית), וכן פרש"י שם] יש דמיון חזותי, ויש להזהר להבדיל ביניהן.

ב. שם (קד:): "תנא: הגיה אות אחת חייב. השתא כתב אות אחת פטור, הגיה אות אחת חייב? אמר רב ששת: הכא במאי עסקינן - כגון שנטלו לגנו של חי"ת ועשאו שני זיינין וכו'. תנא: נתכוין לכתוב אות אחת ועלו בידו שתיים - חייב. והתנן: פטור. לא קשיא, הא - דבעי זיוני, הא - דלא בעי זיוני".

ממאמר חז"ל זה, משמע שבנטילת הגג מהאות חי"ת, נוצרת, או יכולה להוצר, צורה של שני זייני"ן.

צורת האות זי"ן

א. ראשה של האות זי"ן עשוי בד"כ כעין מלבן, קרוב לריבוע [היינו שאין צלעותיו שוות בדיוק, אלא פאות האורך ארוכות במעט מפאות הרוחב, אלא שבהפרש מועט, וקרוב להיות שוות]. בערך באורך 1-1.5 קולמוסים.

ב. ראשה מתחיל במין 'עוקץ' קטן בפינתו השמאלית העליונה, כשאר ראשי האותיות הספרדיות.

ג. בד"כ אין ראשה כמרובע ממש בעל זוויות, אלא פינותיו מעוגלות מעט.

ד. ראשה אינו ישר, אלא בשיפוע, כך שפניה פונים מעט כלפי מעלה, כשאר ראשי האותיות הספרדיות.

ובעי"ז כ' המור וקציעה (סי' לו), וז"ל: "זי"ן בספרדית, אין הראש מרובע, אלא עקום מעט באלכסון כלפי מעלה".

ה. גוף האות אינו מחובר ממש באמצע הראש, אלא או בפינת הראש הימנית התחתונה, או מעט משמאלה כלפי פנים, ובכל אופן מחציה וימינה, כך שדומה האות זי"ן לפעמים מעט לוא"ו, אלא שאחורי ראשה בולט מעט אחורה, ויש פגימה קצת בחיבור הגוף אל הראש [בשונה מהאות וא"ו, שגופה מהווה המשך ישיר של ראשה, ואין לה כלל בליטה לאחוריה, או פגימה בחיבור בין הראש לגוף].

ובעי"ז כ' המור וקציעה (סי' לו), וז"ל: "ועובר [=הראש] על גופו משני צדדין, אבל לא בשוה, כי הירך יוצא ממנה

וינפש, ובו חייב אדם להתענג בג' עינוגין - במאכל, ובמשתה ובכסות נקיה. ועוד זי"ן מגולגלת, לפי שכל המחלל שבת בזדון אין לו הרמת ראש עד שיעשה תשובה. ולמה כפופת זי"ן כנגד הימין, שאם חזר בתשובה הקב"ה פושט ימינו ומקבלו, ומוחל לו על כל עונותיו".

ממדרש זה משמע שיש שתי צורות לאות זי"ן, אחת בעלת ג' זיוגין למעלה, והיא כפי הנראה זי"ן בעל ראש מעוין, ועוד אחת 'מגולגלת', ולא נתבאר מה היא.

דברי הב"י

כתב הב"י בסי' לו, בשם הרי"ט מיהלויזון בס' אלפא-ביתא [בארוך]^א, וז"ל:

"(א) זי"ן ראשו מרובע, (ב) ועובר משני צדדין - הכל מפני הסוד. (ג) ולא יהיה רגלה ארוך שלא תדמה לנו"ן פשוטה".

ראש הזי"ן, וחיבורו לגוף האות

כתבנו שאין ראש הזי"ן מרובע ישר, אלא נוטה למעלה, וכן אין גוף הזי"ן מחובר ממש באמצע הראש, אלא קרוב לקצהו הימני [וככל הנ"ל העיד גם במו"ק], ולא כמו שנוהגים היום בכתב העירקי-ספרדי המודרני [וכ"ה גם בכתב האשכנזי המודרני] לעשות הזי"ן בעלת ראש ישר, ללא כל פְּנִיָּה למעלה, והגוף מחובר בדיוק באמצע הראש ללא כל נטיה לאחד הצדדין [ומזכיר צורת 'פטיש'].

ובדברי הב"ש הנ"ל, איני רואה גילוי מפורש נגד צורה זו, אמנם קצת משמע מלשונו: 'עובר משני צדדין', שעובר בשוה.

ג. מנחות (כט:): "אמר רבא, ז' אותיות צריכות שלשה זיוגין, ואלו הן: שעטנ"ז ג"ץ".

ממאמר חז"ל זה, נראה שהאות זי"ן, בין שאר אותיות שעטנ"ז ג"ץ, צריכה ג' זיוגין, ולא נתבאר היכן, ומה הן אותן זיוגין [ועי' במאמרי בגליון ל"ו שהארכתי בענין שעטנ"ז ג"ץ].

ד. בבלי שבת (קמז:): "אמר רבי חלבו: חמרא דפרוגייתא ומיא דדיומסת קיפחו עשרת השבטים מישראל, רבי אלעזר בן 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 חז"ל זה, משמע שיש בין האותיות יו"ד וזי"ן דמיון חזותי, עד שטעה ביניהן ר"א בן ערך.

ה. אותיות דר"ע (נ"ב): "זי"ן, מפני מה יש לו שני תגין, אחד כלפי וא"ו ואחד כלפי חי"ת, מפני שכל אדם שמבקש לילך אצל אישה שאינה שלו לבא עליה, עיניו אחד כלפי חטא ועבירה לטעות אחר יצרו, ואינו אחת כלפי בשר ודם שאין בו ממש, שמא יראו אותו בני אדם ויאמרו עליו: וי, הלך פלוני אצל זונה".

ממדרש זה, נראה שיש לאות זי"ן שני תגין - אחד לכיוון ימין, ואחד לכיוון שמאל [ולא נתבאר מהן אותן תגין].

ו. מדרש התגין לר"ע: "זי"ן מזוינת בג' זיוגין לעיל, לפי שביום השביעי שבת

א. הוספתי בדבריו 'אותיות' לציון החידושים בדבריו.

לראש מעט ימין מהאמצע. אכן פשוט שאין בזה דיוק כלל, דהלא מבואר בדבריו שלשון אמצע שנקט, בא לאפוקי מלחבר את הגוף ממש בסופה כעין וא"ו - קמ"ל שיחברו באמצע, כלומר אפילו בנטיה מעט לכיוון ימין, רק שיהיה מחובר לאזור של אמצע הראש, ולא לסופו.

ומלבד כל הנ"ל, כבר ביארנו במאמרנו בענין שעטנז' ג"ץ^ג, דשיטת רגמ"ה, רש"י, הרא"ם, רי"ד ועוד כמה מרבתינו הראשונים, שזיוני שעטנז' ג"ץ היינו צורת ראשי אותיות אלה - שיש לראשיהן ג' פינות, שהראשים בצורה של כעין מעוין הניצב על קדקדו התחתון ומחובר לגוף האות בקדקדו הנ"ל, או כעין מקבילית שמחוברת לגוף האות בפנינה הימנית התחתונה [ושתי צורות אלה מובאות בתוס' במנחות כט: ע"ש בדבריהם], ושיש לשיטה זו בהחלט ראיות מוצקות בצורת הכתב הקדום מזמן בית שני.

והנה, אף שבמאמרי על האות גימ"ל [בגליון לח] הסברתי את צורת האות גימ"ל הספרדית שלא מתאימה לשיטה הנ"ל, ע"ש בדברי, מ"מ כל המתבונן יראה, שהזי"ן הספרדית, בפרט של הסופרים שמחברים את גוף האות ממש לפינה הימנית התחתונה של הראש מתאימה הפלא ופלא לשיטת שעטנז' ג"ץ הנ"ל. שהרי מחובר הראש בפינתו לגוף, וכך נשארים לראש ג' פינות בלבד. ומנגד, הזי"ן המודרנית בעלת הראש המרובע הישר, אינה מתאימה כלל לשיטה זו [אמנם אין הכרח שלשיטה הנ"ל יש שינוי צורה בזי"ן המודרנית הפוסל אותה, רק כוונתי שמוכח מהראשונים הנ"ל שהזי"ן שעליה דיברו אינה

אכן, מכל המקורות הנ"ל מחז"ל, אין הכרח כלל שיש לעשות הגוף באמצע הראש. וכן, מדברי הראשונים שפי' הבריתא בשבת 'זייני'ן נוני'ן', אין שום הכרח דיש לחבר הגוף לראש הזי"ן ממש באמצעה, אלא רק שתהיה לראש בליטה מעט מאחוריו, שלא יהיה מחובר הגוף לראש בסופו ממש כהאות וא"ו, שגופה המשך ישיר של ראשה.

דז"ל הרמב"ן שם: "ש"מ שהנו"ן ראשה גס ואינו כפוף כו"ו, אלא כגון הזי"ן לגמרי, מדלא אמרי' ווי"ן נוני'ן". הרי שראש הזי"ן 'גס' יותר מראש הוא"ו, אך אין הכרח שמחובר ממש באמצעיתו.

ובעי"ז כתב הרשב"א שם, וז"ל: "מכאן שצריך לעשות לנו"ן חטוּטרת כזה (?), שהיא כצורת זי"ן, ולא שיעשה אותה בראש כפוף כגון ראשו של וא"ו כזה (?), שאילו כן היה לו לומר ווי"ן נוני'ן נוני'ן ווי"ן". הרי שהשוני בין ראש הזי"ן לראש הוא"ו, שלזי"ן יש חטוּטרת, דהיינו בליטה לאחוריה, ומלשון חטוּטרת, קצת יותר משמע שהיא בליטה בעלמא כבזי"ן הספרדית, ולא כהזי"ן המודרנית, שם חצי מהראש עובר לצד השני, שלכאורה פחות שייך להגדירו כ'חטוּטרת'.

ובעי"ז בחי' הר"ן שם, וז"ל: "מכאן צריך להיות הקו הארוך של נון פשוטה באמצע ראשה הגס כצורת זי"ן כזה (?), ולא יסמוך הקו הארוך בקצה ראשו כגון ואו כזה (?), שאם כן היה לו לומר ווי"ן נוני'ן נוני'ן ווי"ן". ולכאורה היה מקום להבין מדבריו שגוף הזי"ן בדיוק באמצע ראשה, וזה דלא כהזי"ן הספרדית, שמחובר הגוף

ב. אמנם אינו מוכרח לגמרי, רק לכאורה יותר משמע כך מהלשון.

ג. מנורה בדרום גליון לו, סיון תשפב.

הזי"ן המודרנית, ולדעתם זו גם הזי"ן שעליה דיברו חז"ל].

ואף ניתן לראות בתמונות המצורפות למאמר, שהזייני"ן מהתנ"כים מזמן הגאונים, וכן מהס"ת הקדום מבולוניה [שמתוארך לכלפני 900 שנה] - צורתם ממש כהזי"ן הספרדית.

ובן הרבה מהזייני"ן האשכנזיות הקדומות, דומות לזי"ן הספרדית [כמו שניתן לראות בתמונות המצורפות למאמר].

אמנם בכתבים העתיקים מזמן בית שני, וכן בספרי התורה מזמן הגאונים, ניתן לראות שתי צורות עיקריות של האות זי"ן - אחת כמו הצורה הנ"ל, של זי"ן עם ראש מעוין, אמנם יש כתבים שהזי"ן בהם שונה במקצת [כשאר אותיות שעטנ"ז ג"ץ בכתבים אלו], שאין הראש ממש מעוין, אלא יש להם כעין ראש הפוך היוצא רק לכיוון ימין.

והשינוי בצורות אלה, נעוץ כפי הנראה בעיקר בעובדה, שבשונה מהכתבים המודרניים, בהם ראשי האותיות עבים יותר מהקוים המהווים את גופי ורגלי האותיות - מנגד בהרבה מהכתבים העתיקים מזמן הבית היו כתבים ב'קולמוס דק', היינו שעובי קוי האות היה שווה לגמרי בכל חלקי האות - בין בקוים האנכיים, ובין בקוים האופקיים, ובין בראשי האותיות^ד. וע"כ כדי ליצור ראשי אותיות, כגון באותיות זי"ן ונו"ן וכיו"ב, היו כמה שיטות: שיטה אחת, שלאחר כתיבת הקו המאונך של גוף או רגל האות, היו מעבירים סמוך לקצה ראשו קו

אופקי קצר^ה, וכך נוצרה צורה של כעין שתי וערב בראש האות [והיא פחות נפוצה ברוב הכתבים המקראיים שהגיעו לידינו]. ושיטה אחרת, שהיו מושכים את הקולמוס מימין לשמאל בצורה אופקית, ולעתים מעט בהתעגלות כלפי מעלה, ומשם מורידים את הקו המאונך - וכך נוצרה צורה של ראש הפוך. ועוד שיטה, שהיו עושים לאות ראש בצורה של זזית חדה, כעין צורת טעמי המקרא 'שופר מהופך' או 'יתיב', שיוצרת לאות כעין ראש עם 'בלורית'. וכן היתה את הצורה המוכרת, של ראש מעוין המחובר לגוף האות בפינתו התחתונה.

אכן, רואים בצורה ברורה, שבמעבר לקולמוס עבה, כגון הכתב המשתקף בתנ"כים מזמן הגאונים, החליפו הסופרים את צורת עשיית ראשי האותיות, לצורה העבה שאנו מכירים היום. וניתן לראות שראשי אותיות אלה דומים וכמעט זהים לראש הזי"ן הספרדית.

ומה שכתבנו שראש הזי"ן הספרדית עומד בשיפוע, כך שפניה כלפי מעלה - אמנם במאמרינו הקודמים כבר ביארנו פרט זה די בא"ר [עי' במאמרינו באותיות ב' ג' ו' ועוד], אך כעת מצאתי מציאה נפלאה בענין זה, דהנה, נודע הספר **מכתב אלהים**, שהזכיר מהר"ם גאלאנטי בתשובתו המפורסמת (סי' קכד), אשר כתבו מהר"ר יהודה צרפתי ז"ל^ו, ועניינו כפי הנראה פירוט וטעמים לכל צורת האותיות הספרדיות [ומשמע שהיה כעין 'ברוך שאמר ספרדי']. אלא שלדאבון כל לב אבד ספר זה מאתנו בצוק העתים וחבל על

ד. וכמו שהכותב בימינו אותיות בעט או עיפרון, או בטוש עם ראש עגול ולא משופע, אינו יכול ליצור קוים עבים יותר בחלקים מן האות, בניגוד לכותב עם טוש עם ראש משופע [כסוגים של טוש 'מרקר' או 'לורד' ('ארטליין')].
ה. או יתכן שהסדר היה הפוך, קודם היו כותבים את הקו האופקי הקצר, ואח"כ היו מעבירים בו הקו המאונך.
ו. רב וגאון בישראל, כאשר תיארו שם מהרמ"ג.

והנה, מדברי הגמ' משמע לכאורה שיש דמיון בין האותיות זי"ן ליו"ד, שגרם לר"א להחליפן, דומיא דהאותיות דל"ת ורי"ש שהחליף ביניהן במילה החדש [החרש], והאותיות כ"ף ובי"ת במילה לבם [לבם], שבשני מקרים אלה הדמיון גדול מאוד [כדמוכח ממאמרי חז"ל הרבים המזהירים על החלפות אלה, עי' במאמרינו באותיות ב' ו-ד]. ודוחק לומר שאף שאין האותיות דומות כ"כ, משמים גלגלו שיטעה ביניהן ר"א, כדי שיצא הביטוי הסמלי 'החרש היה לבם', שמסמל כביכול את טמטום הלב שלקה בו ר"א.

אכן לכאורה זה צ"ע, דהלא לא מצינו כ"כ דמיון בין שתי אותיות אלה, דהלא בכל הכתבים הקדומים לזי"ן יש ראש שעובר משני הצדדים, או שפונה רק לאחוריה, ואילו ראש היו"ד פונה רק קדימה.

וכן מוכח שאין ביניהן דמיון, מהבריתא דכתיבה תמה, דאיתא התם: 'ווי"ן יודי"ן, ודייק שם לנכון הריטב"א, וז"ל: "ולמדנו מכאן כי ראש היו"ד העליון כראש הו"ו ולא כראש הזי"ן". וכ"כ שם בחי' המיוחדים לר"ן.

ונלענ"ד להסביר מציאות זאת המשתקפת מדברי הגמרא הנ"ל - דלעתים מצוי בכתבים הקדומים שהיו מקצרים מעט את הזי"ן, וכן מצוי לעתים שכופפים מעט את גופה קדימה, עד שאף שאין ראשה דומה לראש היו"ד [שהרי ראש הזי"ן עובר משני צדי האות, ואילו ראש היו"ד כפוף רק קדימה], מ"מ יש דמיון ביניהן מחמת אורך האות, ומחמת כפיפתה.

וניתן לראות דמיון זה, בתמונות המצורפות למאמר, מספר תורה עתיק מזמן הגאונים אשר נמצא בגניזה הקהירית - שתי

דאבדין. אכן השאיר יי' לנו שריד כמעט - שנים ושלשה גרגרים שנתגלו מהקדמת הספר, ונתפרסם בקובץ מקבציאל של מכון אהב"ש [קובץ ז'], ושם נמצא בין השאר כך: "ועתה אבחר בהקדמות הכוללות והוא לדעת בתחילה אות הזי"ן, צריך שתהיה ראש הזי"ן באלכסון מרובע שווה". הרי בהדיא כצורת ראש הזי"ן הספרדית.

וכן בכתבים הישנים מזמן הגאונים אשר החליפו לראשי אותיות עבות, ברובם ככולם ראש האות בשיפוע, כעין הצורה הספרדית. וגם בחלק מהזייני"ן הקדומות שנכתבו בקולמוס דק, שיש להן כעין 'בלורית', יש דמיון ברור לזי"ן הספרדית, כאשר ניתן לראות בתמונות המצורפות למאמר. בעוד שלזי"ן המודרנית [בין העירקית-ספרדית, ובין האשכנזית] בעלת הראש הישר, אין דמיון כ"כ לזייני"ן הקדומות.

לסיכום, הזי"ן הספרדית מתאימה לכל דברי חז"ל בתלמוד ובמדרשים, וכן מתאימה בצורתה לזי"ן המשתקפת מהכתבים הקדומים מזמן הגאונים שנכתבו בכתיבה עבה, וכן מתאימה באופן עקרוני לצורת הזי"ן המשתקפת מהכתבים הקדומים מזמן בית שני, בהתאם להשתנות הכתב במעבר מכתביה דקה לכתביה עבה.

דמיון האות זי"ן לאות יו"ד

העתקנו לעיל מאמר חז"ל במס' שבת (קמז:): "אמר רבי חלבו: חמרא דפרוגייתא ומיא דדיומסת קיפחו עשרת השבטים מישראל, רבי אלעזר בן ערך איקלע להתם, אימשיך בתרייהו איעקר תלמודיה, כי הדר אתא, קם למיקרי בספרא, בעא למיקרא החדש הזה לכם, אמר: החרש היה לבם. בעו רבנן רחמי עליה, והדר תלמודיה".

דוגמאות של זיינין קצרות מעט וכפופות אשר ניתן להחליפן ביו"ד, במילה נזריה, ובצמד המילים בני זבולין.

דברי מדרש אותיות דר"ע

הבאנו, דאיתא במדרש אותיות דר"ע (נ"ב): "זיין, מפני מה יש לו שני תגין, אחד כלפי וא"ו ואחד כלפי חיי"ת, מפני שכל אדם שמבקש לילך אצל אישה שאינה שלו לבא עליה, עיניו אחד כלפי חטא ועבירה לטעות אחר יצרו, ועינו אחת כלפי בשר ודם שאין בו ממש, שמא יראו אותו בני אדם ויאמרו עליו: וי, הלך פלוני אצל זונה".

הרי שלאות זיין יש שני תגין, אחד קדימה, ואחד אחורה. וברור שאין הכוונה בזה לתגים כעין תגי שעטנ"ז ג"ץ הנהוגים היום, וכמו שהוכחנו במאמרנו הנ"ל בענין שעטנ"ז ג"ץ, אלא כפי הנראה הכונה בזה לצורת ראש האות, שיש לה 'קוץ' אחד הפונה אחורה, ו'קוץ' אחד הפונה קדימה.

והנה, תיאור זה לכאורה אינו מתאים לצורת הזיין מזמן בית שני בעלת הראש המעויין, ובעל ראש השתי וערב [שהזכרנו לעיל שתי צורות אלה]. וכנראה מייצג תיאור זה, את צורת הזיין בעלת הראש ההפוך, אשר לפעמים מלבד הראש הפונה ימינה [שהוא החוד הימני המתואר במדרש], יש לה גם קוץ קטן הנוצר לכיוון שמאל ופונה מעט למעלה.

אכן, העירני ידידי הרב ששון קאופמן נר"ו, דלא יתכן לפרש כן, דהלא במדרש אותיות דר"ע, באותיות גימ"ל ונו"ן, מתוארות אותיות אלה בעלות ראש הפוך, דלגבי האות גימ"ל אמרין התם: "בי"ת,

מפני מה פניו כלפי גימ"ל, ופניו של גימ"ל כלפי בי"ת". ולגבי האות נו"ן אמרין התם: "נו"ן, מפני מה ירכו לאחריו, ופניו כלפי מ"ם". ובמאמרי בענין האות גימ"ל [בגליון ל"ח], הבאתי שמתאימה צורה זו, לצורה המשתקפת מחלק מהכתבים הקדומים מזמן בית שני [וע"ש במדור התמונות דוגמאות לזה].

וא"כ, מדוע שינה המדרש, ובאותיות הנ"ל כתב שפניהם אחורה, ואילו באות זיין כתב שיש לה שני תגין, אחד קדימה ואחד אחורה? אלא ע"כ שלא צורה זו של זיין בא לתאר המדרש.

וע"כ, נדצ"ל שכוונת המדרש באמת לזיין בעלת ג' תגין, כצורת המעוין או השתי וערב, אלא שלא התמקד המדרש בתג העליון, רק בשני התגין שמשני צידיו, אשר התאימו לדרשא. ובאמת, שבזיין בצורת שתו"ע, שנכתבת כקו מאונך, ואח"כ קו אופקי קצר החותך אותו קרוב לקצהו העליון יותר נוח להסביר זאת, משום שהתג העליון אינו באמת תג מצד עצמו, אלא הוא ממש גוף האות, ורק את הקו האופקי שייך לציין כשני תגין [כמו שלדוגמא, רגל הזיין למטה, וכן בד"כ בשאר האותיות, לא נמנית במדרשים אלה כאחד מן התגין או הזיונין, וה"נ בקצה העליון].

וראה בתמונות המצורפות למאמר שתי דוגמאות לייצוג מתאים של הכתב המשתקף ממדרש אדר"ע: דוגמא ראשונה, של זיין בצורת שתו"ע מקצרת השבועה, בעוד שהאותיות נו"ן [פשוטה וכפופה] וגימ"ל בקצרות אלה נכתבו עם ראש הפוך. ודוגמא שנייה, של זיין בעלת ראש מעוין,

ז. השתדלתי להביא תמונות שיש בהן גם זיין וגם יו"ד, כדי שיהיה אפשר להשוותן.

דהלא לא ציין מדרש זה [על כל אותיותיו] כלל לאותיות מסוימות בס"ת שיש לזיינן, בניגוד לספר תאגי שמציין בצורה מדויקת את כל מופעות האותיות המשונות בס"ת.

ומסתבר, שכוונת המדרש לאופנים שונים של האותיות אשר היו נוהגים הסופרים לכותבן, דהיינו, מנהגים שונים בכתיבת האותיות, ומדרש זה דורש את כולן [בבחינת 'אלו ואלו דברי א-להים חיים']^ח.

ולפ"ז, הצורה הראשונה המתוארת במדרש הנ"ל, של: 'זיין מזוינת בג' זיונין לעיל', ברור שבאה לתאר את הצורה מוכרת לנו מן הכתבים הקדומים, של זיין בעלת ראש מעוין, שיש לראשה ג' פינות שהן הן זיוניה, כשיטת קדמוני אשכנז בפי' סוגיית שעטנ"ז ג"ץ [ואף את הזיין בעלת ראש שתו"ע, יכול תיאור זה לכלכל].

והצורה השניה של: 'זיין מגולגלת', אשר גם 'כפיפתה לימין' [שברור שהתיאור האחרון קאי על הצורה ה'מגולגלת', עפ"י ההקשר של המדרש לענין התשובה, ופשוט], נראה דמייצגת את הזיין בעל הראש ההפוך, אשר ראשה 'מגולגל', דהיינו כפוף לצד ימין. וניתן לראות שתי צורות אלה, בתמונות המצורפות למאמר.

מאיגרת בן כוסיבא [בר כוכבא], בעוד שהאותיות נו"ן [פשוטה וכפופה] וגימ"ל, הן בעלות ראש הפוך.

עכ"פ, מסתבר דאין בזה קפידא, אלא הוא תיאור של האות עפ"י המנהג לכותבה בקולמוס דק, ובמעבר לקולמוס העבה, התעבה ראש האות, בפרט שעיקר הענין עוד נמצא - שחלק מראש פונה אחורה, וחלק קדימה, והוא מתאים עדין לגמרי לדרשא הנ"ל, שכביכול מסתכל הנואף קדימה ואחורה [בשונה מהאות וא"ו שפניה רק קדימה].

מדרש התגין לר"ע

הבאנו את מדרש התגין לר"ע: 'זיין מזוינת בג' זיונין לעיל, לפי שביום השביעי שבת וינפש, ובו חייב אדם להתענג בג' עינוגין - במאכל, ובמשתה ובכסות נקיה. ועוד זיין מגולגלת, לפי שכל המחלל שבת בזדון אין לו הרמת ראש עש שיעשה תשובה. ולמה כפיפת זיין כנגד הימין, שאם חזר בתשובה הקב"ה פושט ימינו ומקבלו, ומוחל לו על כל עונותיו'.

הנה, לא מסתבר שכוונת מדרש זה לאותיות מיוחדות, כעין המצוינות בספר 'תאגי',

ח. וע"ד זו, פירשו מדרש זה ר"ב פיליפובסקי בקונטרס 'אותיות קדמוניות', וכן ר"מ חימי במאמרו הארוך על השתלשלות צורת הכתב האשורי. אמנם עד היום במאמרי בענין האותיות לא התייחסתי למדרש זה, כי הסתפקתי בכוונתו, אבל מעתה והלאה בעז"ה אציין למדרש זה באותיות הא"ב הנתורות, ואם יזכני הקב"ה להוציא את כל המאמרים בצורה מאוגדת ומסודרת בתור ספר או קונטרס כחפצי, אשתדל אף לתהות על הראשונות ולהוסיף ציונין למדרש זה, יזכני השי"ת.

תמונות האות חי"ת

מהר"ס אוחנא



מהר"ע פיג'ו



מהר"ם זאבארו



מהר"י אבוהב



משאר ספרים ספרדיים ואיטליניים ישנים [מתוכם שאיני יודע ארץ מוצאם בדיוק]



כתובות מספרד משנות הק'-ר':



כתובות מבכנ"ס עתיקים מספרד:

מספרים מתפוצות הספרדים [בינם גם ספרים מאוחרים]



אלג'יר:

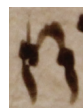
מרוקו:



לוב:



[ר"י יונה-]



[ר"י זרקא-]



תונס:

קלג

בדרום

צורת האותיות הספרדית

מנורה



תורכיה והבלקן:

מזרחיים



תימן:

עירק וסוריה:

פרס, בוכרה ואפגניסתן:

מספרי תורה אשכנזיים קדומים



מתקופת בית שני [לפני כ- 2000 שנה]:



מקצרת השבעה:

מתקופת הגאונים [לפני כ- 1500-1000]:



בולוניה:

ס"ת:



תנ"כים:



נטלו לגגו של חי"ת ועשאו שני זיינין






כתב ספרדי:



מבית שני:



ציורי האות חי"ת מכת"י ספרי הראשונים

ספר הנייר (סי' לו) [כ"י גינצ' 981, פרמה 3009]: "וצריך לחטרי לגגי' דחית כזה  ואם עשה סימן 








אחד בעלמא כזה  .סגי".









ספר יראים (סי' שצט) [כ"י פריס]: "ופי' חטרי כמו חטרת דגמל וכו' כזה  . וי"מ חטרי כמו מקל וכו' כזה  .
ויר"ש יעשה שניהם כזה  ."

הל' ס"ת מהגניזה: "מעלין כראעיה דחי"ת השמאלית למעלה מגגו ונראה כמטה עליה כזה  . וזולתי פי' כזה  ."

אור זרוע (סי' ?) [כ"י אמ"ד 3.1]: חי"ת דרש"י:  חי"ת דר"ת:  .

חי' הרשב"א (שבת קג): [כ"י מוסקבה 6 RSL]: "צריך להיות ב' חטוורת לגג החי"ת כגון זה  ולא כגון זה  ."

סמ"ק (סי' קנב): חי"ת דרש"י:        .

חי"ת דר"ת:         .

ויש מפרשים:      .

ס' התרומה (סי' ריג): לרש"י:   : לר"ת:   .

הגה"מ (הל' תפילין פ"א): לרש"י:  : לר"ת:  "ויש שעוש' שניהם להוציא מן הספק ועוש' כזה  ."

האות ח"ת הספרדית

ממשנה זו משמע, שהח"ת מורכבת בין השאר משני זיינין [היינו שיכול אדם להתכון לכתוב ח"ת, ומשום טעות מסוימת שיצא לו שני זיינין].

ב. שם (קד:): "תנא, הגיה אות אחת - חייב. השתא כתב אות אחת - פטור, הגיה אות אחת חייב? אמר רב ששת: הכא במאי עסקינן - כגון שנטלו לגגו של ח"ת ועשאו שני זיינין. רבא אמר: כגון שנטלו לתגו של דל"ת ועשאו ר"ש. תנא: נתכוין לכתוב אות אחת ועלו בידו שתיים - חייב והתנן: פטור! לא קשיא, הא - דבעי זיוני, הא - דלא בעי זיוני".

ג. בבלי שבת (קג:): "וכתבתם - שתהא כתיבה תמה; שלא יכתוב וכו' היהין חיתין, חיתין היהין".

מבריתא זו משמע, שיש דמיון חזותי בין האות ה"א לאות ח"ת, ושיש להזהר לדקדק בכתיבתן שלא יתחלפו.

ד. מנחות (כט:): "אמר רב אשי: חזינא להו לספרי דווקני דבי רב, דחטרי להו לגגיה דח"ת ותלו ליה לכרעיה דה"י; חטרי להו לגגיה דח"ת, כלומר חי הוא ברומו של עולם".

ה. תנחומא פ' בראשית (סי' א): "מהו קוצותיו תלתלים על כל קוץ וקוץ תילי תילים של הלכות כיצד כתוב בה ולא תחללו את שם קדשי (ויקרא כ"ב) אם אתה עושה ח"ת ה"א אתה מחריב את העולם, כל הנשמה תהלל יה (תהלים ק"נ) אם אתה עושה ה"א ח"ת אתה מחריב את העולם". וכ"ה בויקרא רבה מצורע.

צורת האות ח"ת

א. האות ח"ת בנויה כעין דל"ת עם בליטה מועטת בסוף גגה לכיוון ימין [כעין שנהגו באות ה"א], בתוספת רגל שיוצאת בסוף גגה מצד שמאל. ורוב רובם של הסופרים לא נהגו לעשות את קצה גגה מצד ימין עגול כר"ש.

ורגלה השמאלית של הח"ת, מחוברת בד"כ מעט בדקות לגג.

וכתב המור וקציעה, וז"ל: "ח"ת בספרדית אינה כשני זיינין, אלא גג שלה רחב הוא עם הירך בצורת ר"ש, וקצת עושין אותו כמין דל"ת, ורגל שמאל הוא קו ישר עב מעט וראשו דק במקום שנוגע בגג למעלה".

ב. לא נהגו לעשות לח"ת 'חטוטר', אלא גגה ישר.

וכעי"ז כתב המור"ק, וז"ל: "ח"ת בספרדית אינה כשני זיינין, אלא גג שלה רחב".

ג. יש מיעוט סופרים שעושים לה בקצה גגה השמאלי מקל עב עולה לכלפי מעלה [כן נהג מהר"מ זאבארו], אך רובם אינם נוהגים לעשות לה יותר מהעוקץ הרגיל שיש לכל האותיות בעלות הגג בכתב הספרדי. ועושים לה תג 'בד"ק ח"ת', המנהג הקדום לעשותו בקצה גגה השמאלי, והמנהג המאוחר לעשותו באמצע גגה.

דברי חז"ל

א. משנה שבת (פ"ב מ"ה, עמ' קד: בבבלי): "נתכוון לכתוב ח"ת וכתב שתי זיינין וכו' פטור".

שהם בסופי שיטות וכו' כי מתוך אריכות החי"ת אין שם תרי זיינין".

חטרי לגגיה דחי"ת

אמרינן במנחות (כט:): "אמר רב אשי: חזינא להו לספרי דווקני דבי רב, דחטרי להו לגגיה דחי"ת ותלו ליה לכרעיה דה"י. חטרי להו לגגיה דחי"ת, כלומר חי הוא ברומו של עולם".

והנה, בביאור ענין 'חטרי לגגיה דחי"ת', מצינו מחלוקת גדולה בין רבותינו הראשונים, וכדלהלן:

דרש"י שם פי': "לגגו של חי"ת עושין למעלה כעין חוטר כזה (?)". ומשמעות 'חוטר' הוא כעין מקל או ענף, ונמצא בגג החי"ת. אלא שלא נתבאר בדבריו די הצורך [בלא לראות הציור שצייר], היכן מיקום 'חוטר' זה בגג החי"ת. א

אבן, תוס' שם כתבו: "דחטריה לגגיה דחי"ת - פי' בקונטרס שהגביה רגל שמאלו של ח' עד למעלה כזה (?). ור"ת פירש, באמצע גגו של חית גבוה מעט כמו חטרתא דגמלא דבאמצע כזה (?). ולפי' הקונטרס לא יתיישב כל כך הא דאמרינן בסוף הבונה כגון שנטלו לגגו של חית ועשאו שני זיינין". ב

ולמדנו מדבריהם פי' דברי רש"י - דכוונתו דהאי חוטר הוא המשך של רגלו

ו. אותיות דר"ע (נ"ב): "חי"ת מפני מה אין לו כתר, מפני שכל מי שדבריו מכוערים וחוטא, אין לו שבח בעוה"ז ולא שם טוב, אלא גנאי וחרפה וכלימה ובושת פנים".

ז. מדרש ר"ע על התגין: "ח', יש לה שני זיונין, לפי שביום שמיני ימול אדם בשר ערלתו ובברית יש ב' מצוות, מילה ופריעה, ואם מל ולא פרע, כאילו לא מל. ועוד ח' חמוקה ב' ירכים, שכל הפורק ממנו עול מילה, שערי גיהנם פתוחין לו".

דברי הב"י בשם האלפא-ביתא

כתב הב"י (סי' לו) בשם רי"ט באלפא ביתא, וז"ל: "ח', תהיה כמו שני זיינין רחוקים זו מזו כעובי קולמוס, (ב) ומחוברים בגג גבוה יחדיו, אבל (ג) הזיינין שבצד ימין יהיה ראשו עגול לצד ימין, (ד) ומקל קטן יהיה עליה בצד שמאל".

ובתיקון תפילין כתב שם, וז"ל: "חי"ת יכתוב כך, חוטר א לגגו דחי"ת מורה על חי העולמים שהוא ברומו של עולם, ועוד שהספר אומר כי נטליה לגגו דחי"ת לישירי תרי זיינין כזה (?), וזהו לפי ר"ת, אבל רש"י פי' ח' ישרה כזה (?), ועל גבה תג זקוף לצד שמאל, לכן יש לעשות כתרי זיינין ממש כזה (?), ועל גבה גג, ולבסוף מקל זקוף כפרש"י כדי לקיים דברי שניהם. ורבים פוסלים מלאכתן, שמאריכים החי"ת של חמור כזה (?), וחי"ת של אחד

ט. והכנסתי בדבריו 'אותיות' לציין את חידושו.

י. כדאיתא בקרא: "ויצא חוטר מגזע ישי, ונצר משרשיו יפרה".

יא. בדקתי בכת"י פרש"י לסדר קדשים [כת"י גינצבורג], ושם מצוירת בתוך דברי רש"י ח' עם הטוטר! וכנראה כת"י זה הוא מספרא דלאו דווקא.

יב. יש לדעת, דאף שלפנינו בתוס' ישנם ציורים להדגים צורות אותיות אלה, בדקתי בדפוסים קדומים של הגמ' [ונציה רפ"ג, רפ"ט, יושטניאן ועוד], ולא נמצאים כלל, והיינו שהסיפוס מדפיסים מאוחרים לפני כ-300 שנה בערך.

דאם היה פירושו כעין מקל בולט מגג האות, הלא הוא 'כתר', ואמאי אמרין במדרש אותיות דר"ע דח"ת אין לו כתר. ועוד, דאם כפרש"י, הרי בכל מקום הגמ' קוראת לקוץ שנמצא באחת מקצוות גג האות 'תג', כגון בדל"ת וקו"ף ועוד, ואם כפרש"י - מדוע כאן שינתה הגמ' לשונה, ואמרה שספרי דבי רב 'חטרי לגגיה דח"ת', ולא השתמשה בלשונה הרגיל, ואמרה שספרי דברי רב היו עושים לח"ת תג.

וע"כ העדיף את פי' הגאונים [שהביא], ש'חטרי' עניינו כעין חטורת הגמל, שהוא מעט גובה באמצעייה.

והנה, יש מי שהבין בדברי תוספות הנ"ל, במ"ש: ולפי' הקונטרס לא יתייבב כל כך הא דאמרין בסוף הבונה כגון שנטלו לגגו של חית ועשאו שני זיינין עכ"ל, דכוונתם להקשות על רש"י - דבשלמא לר"ת שהח"ת עשויה משני זיינין מחוברים ע"י חטורת, מובנת הגמ' בשבת, שהרי אם ימחק החטורת ישארו שני זיינין, אך לרש"י שלא פי' כן, קשה, היאך יוצרו שני זיינין.

אך לפי האמת, פשוט וברור שאין זו כלל כוונת התוספות, חדא - דהרי אינו נכון כלל לפי האמת, שהרי גם בח"ת ללא חטורת, אם ימחקו את אמצע הגג, ממילא שתי הרגלים ועליהם השאריות של הגג - נשארו ממש כשתי זיינין. ומצאתי כע"ז לרי"ט באלפא-ביתא הרביעי, וז"ל: "ההלכה רווחת בישראל כדברי ר"ת שתמונתה ב' זיינין, ויתכן אף לפרש"י שתמונתה ב' זיינין דבוקים".

השמאלית, שממשיכה כלפי מעלה כנראה הבינו כך מהציוור שהיה לפנייהם]. וכן למדנו דר"ת פליג ארש"י, וס"ל דהאי 'חטרי' הוא מלשון 'חטורת' הגמל, היינו דבשת הגמל"י, ונמצאת באמצע גג הח"ת, והוא כמין גובה באמצעו. אולם לא נתבאר בדיוק כיצד לעשות 'גובה' זה באמצע הגג.

והנה, מקור דברי ר"ת אלו, מהלכות ס"ת שלו, וז"ל: "וח' צריכה כעין חטרת גמל, מעט גובה באמצעית גגה, וכן פירשו הקדמונים - חטרי לה לגגה כעין חטרת, לומ' חי ברומו של עולם, ולא פירשו טעם. ורבינו זקני [=רש"י] פירש חטרי כעין מקל, כך (?) - ואין נראין דבריו. חדא - דגגו משמע האמצע, כדאמרין בהבונה: כגון שנטלו לגגו דח' ועשאו שני זיינין. ועוד, אמרין בספרים החיצונים: ח' אין לו כתר, ואם הוא מקל יש לו כתר, דהיינו תגא. ועוד, דתגא דח' הוה ליה למקרייה, כדאמרין בהבונה התם: כגון שנטלו לתגיה דדל"ת ושוי ליה רי"ש, דהיינו חודו של אחוריו, וכן בסוטה ועירובין: דילמא יתיב זכוב אתגיה דדל"ת".

מבואר, דר"ת פליג ארש"י בכמה עניינים - חדא, במיקום של האי 'חטרי', איך שיהיה פירושו, דלא יתכן שנמצא בקצה השמאלי של גג האות, שהרי 'גג', משמע אמצעית הגג, כדאיתא במשנה בשבת (קד:): 'נטלו לגגו של ח"ת ועשאו שני זיינין', דודאי הכונה שם שמחק את אמצעית גגו, וע"כ נותרו שני זיינין משני רגליו ושאריות גגו, וה"נ בנידוננו, ד'חטריה לגגיה דח"ת' צריך להתייחס לאמצעית הגג.

ולגבי צורת האי 'חטרי', דחה פרש"י, משום

יג. כדאיתא במשנה חולין פ"ט מ"ב.

יד. מובא בהוצאה הישנה של מחז"ן, סי' תקיז.

ואין זה נראה לר"ת, דא"כ תגא ה"ל למקרייה ולא גג. ותו, דאמ' בפרק הבונה כגון שנטלו לגגו של חיי"ת ועשה הימנו שני זיינין, א"כ משמע דגגו של חיי"ת באמצע של חיי"ת קאי. ע"כ מפרש ר"ת דגגו של חיי"ת באמצע, כזה (?) כמו חטרתא דגמלא, וכן נמצא בשם הגאונים.

וידוע שפי' ר' אליקים שמזכיר האו"ז, הוא הפי' המיוחס לרגמ"ה שלפנינו. הרי שהשווה דעת ר' אליקים [רגמ"ה], הערוך ורש"י, כמ"ש.

והנה, כמה ראשונים פי' כרש"י, דכ"כ רי"ד בפסקיו (במנחות שם, ובהל"ק), וז"ל: "פי', זוקפים העוקץ שלחיי"ת". וכע"ז בפסקי ריא"ז (הל' מזוזה סי' ז), וז"ל: "הסופרים הדייקנין חוטרין גגו שלחיי"ת, שעושין כמין חוטר זקוף בראשו".

ביאור המרדכי בדעת ר"ת

אכן, אף שהבאנו לעיל מהתיקון תפילין שצורתה ממש כשני זיינין, המחוברים ע"י גג גבוה, באמת בדברי ר"ת גופיה לא נתבאר בהדיא איך בדיוק לעשות חטורת זו. דבתשובתו הנ"ל כתב: "וח' צריכה כעין חטרת גמל, מעט גובה באמצעות גגה". וכע"ז בתוס', וז"ל: "באמצע גגו של חית גבוה מעט כמו חטרתא דגמלא דבאמצע". הרי שכתב שיש לעשות מעט גובה בגג, אך האופן המדויק של עשיית גובה זה לא נתבאר.

והנה, בהל"ק למרדכיטו (תתקנג) כתב, וז"ל: "א"ר אשי חזינא לספרי דייקני דחטרו

ומלבד זה, הלא כוונת קושיא זו מתבארת בהדיא מדברי תש' ר"ת שהבאנו לעיל, שכתב: "ורבינו זקני פירש חטרי כעין מקל, כך (?)", ואין נראין דבריו. חדא - דגגו משמע האמצע, כדאמרינן בהבונה: כגון שנטלו לגגו דח' ועשאו שני זיונין". הרי בהדיא, שאין כוונת ר"ת דמגמ' זו יש להקשות על רש"י שלא מצריך חטורת, אלא הקושיא מגמ' זו - ש'גג' החיי"ת בגמ' זו משמעותו אמצע הגג, וע"כ מ"ש הגמ' במנחות 'חטריה לגגיה דחיי"ת', לא יתכן לפרשו על קצה גגה. והרי זה כמבואר.

והמקור לפרש"י, הוא כפי הנראה מדברי רגמ"ה שם, וז"ל: "דחטרי לגגיה דחיי"ת - שזוקפין במעט לגגיה של חיי"ת כמקל כעין זה (?) וכו', כלומר שמראה אותו חוטר שחי הוא ברום עולם". וכע"ז בערוך ערך חטר (ג), וז"ל: "א"ר אשי, חזינא להו לספרי דווקני דחטרי ליה לגגיה דחיי"ת וכו' פי', זוקפין מעט מעט לגגו של ח' כמקל, כלומר שמראה אותו חוטר שחי הוא ברום העולם". וידוע שהרבה מדברי הערוך לקוחין מפי' רגמ"ה.

ואף שלא נתבאר בהדיא שחוטר זה הוא מעל רגלה השמאלית של החיי"ת, כנראה כך היה בציור שבפי' רגמ"הטו.

וכן מצאתי באמת באור זרוע (סי' תקמט), וז"ל: "אמר רב אשי חזינא להו לספרי דווקנא דחטרי ליה ללגגיה דחיי"ת, כלומר חי הוא ברומו של עולם. פרש"י שמגביה רגל שמאלית של חיי"ת עד למעלה, כזה (?), וכן פי' רבינו אליקים זצ"ל, וכן פי' בערוך.

טו. וכ"ה באמת בציור שבפי' רגמ"ה הנדפס בתלמוד הוצ' עוז והדר, ובכת"י רומי אנג'ליקה שממנו נדפס הפי' חסרים דפים אלו, ובש"ס הנ"ל העתיקו הציור כפי הנראה מכת"י ס' בנין שלמה עדני, ולא ראיתי כתה"י בפנים.

טז. וכבר כתבנו בעבר שאינו למרדכי, אלא לר"ש שליצטט, כמ"ש במרדכי החדש בחוצ' מכ' י-ב, ע"ש.

[והובא בכ"י הכא], וז"ל: "והיה אומר ר"ת לעשות שניהם, מקל בראשה דרך כתיבתה, וגם כדפי' באמצעיתה, וגם לא מיפסיל בהכי אפי' אינה נעשית בדרך כתיבה, כיון דקרי ליה תינוק לא טיפש ולא חכים". הרי שאת החי"ת שעליה מדבר המרדכי, יזהה התינוק בכל אופן, וזה לשיטתו שהחטוטרת אינה אלא קיבוץ דיו בעלמא.

ובעי"ז כתב להדיא מהרי"ק (חדשות, סי' לב), וז"ל: "הפרשיות אשר שלחת אלי לא ישרו בעיני, מפני חטוטרות החיתין אשר עשית דקה מן הדקה כמלא נימא, ופשיטא דלשוני דקאמ' דחטריה לגגי דחית לא משמע שבא למעט האות כלל, ויותר היה ראוי לומר שבא לרבות מלמעט. ואפילו נימא שלא בא לרבות כדמשמע קצת מתוך לשון הפוסקים, וכן המנהג שלא לעבות האות רק לחטרה באמצע גגה כעין חטוטרת הגמל, מ"מ פשיטא שאותה חטוטרת לכל הפחות צריך לעשותה כפי עובי שאר אותיות ולא לעשותה כעין קורי עכביש כאשר עשית".

הרי דפי' בדעת ר"ת כעין הא דאיתא במרדכי, ורק כתב שאין המנהג כן.

שיטת חלק מהראשונים של מקל באמצע הגג

והנה, מלבד שיטת רש"י שפי' שהוא מקל בסוף גגה, ושיטת ר"ת שהוא חטוטרת [לפי שני הפירושים בזה - של הב"ש ושל המרדכי], מצאנו בראשונים עוד שיטה בפי' 'חטריה לגגא דחי"ת' - לעשות לחי"ת 'מקל' באמצע גגה.

דכן איתא באגודה במנחות שם, וז"ל: "פי' בקונטרס יגביה רגל שמאל כזה (?)",

לגגו דחי"ת - פ"ה מקל בראשה השמאלי. ואין נראה לר"ת, דהא לא מיקרי גגה. ופי' ר"ת בשם הגאונים חטרה כמו חטרת גמל, באמצע גגה קבוצת דיו".

ומדבריו מתבאר, דאין כוונת ר"ת שיש לכתוב שני זייני"ן, ולחבר אותם בגג גבוה כמו שהעתקנו לעיל משם התיקון תפילין והא"ב, אלא משמעות דבריו שיש לכתוב חי"ת רגילה, ורק להוסיף לה מעט דיו על אמצע גגה, כך שתהיה על גגה מין 'גבעה' קטנה, וממש כדבשת הגמל [שהרי אין דבשתו חלולה, אלא מורכבת על גבו].

ודבריו לכאורה מסתברים מאוד, דהלא לשיטת הב"ש, ההבדל בצורת החי"ת בין ספרי דווקני לספרי דלאו דווקני - הוא גדול מאוד, עד שהיא ממש כאות אחרת, וכמ"ש הב"י בסי' לו בשם מצאתי כתוב"י, וז"ל: "אם חוטרא דחי"ת למעלה אינם נוגעים זה לזה, אך מכל מקום אין ניכר להדיא פרידתם, והראינו לתינוק חכם וקראו כשני זייני"ן, ואין התינוקות מורגלין באלו, דאפילו המוכשר בתיקונו קורין לו שני זייני"ן, נראה דשרי לתקן וכו' ואי משום דתינוק לא קרי, היינו משום שאין מורגל בחי"ת" דחוטרא". הרי בהדיא שתינוק - אפילו חכם, לא מזהה אות זו כחי"ת כלל, וא"כ הוא שינוי צורה גמור. ותמוה איך השינוי בין ספרי דווקני ללאו דווקני הוא קיצוני כ"כ.

אך לפי המרדכי הנ"ל, החילוק בין הסופרים בזה הרבה יותר הגיוני, שספרי דווקני רק היו מוסיפים לה מקצת דיו על גגה, ומעבים מעט הגג, ובודאי שבכהאי גוונא יזהה את האות אף תינוק דלא חכים ולא טיפש.

ובאמת, כן כתב שם אח"כ במרדכי להדיא

כדאמרינן פרק הבונה שנטל גגו של חי"ת ועשאן שני זיינין, ומפרש ר"ת חטרי כמו חטרטא דגמלי כזה (?). ויש עושין רק מקל באמצע כזה (?).

ובעי"ז מצאתי בספר הנייר [לאחד מראשוני צרפת] בסי' לו, וז"ל: "וצריך לחטרי לגגי' דחית כזה (חית עם חטורת), ואם עשה סימן אחד בעלמא כזה (חי"ת עם תג באמצע גגה) סגי". וראה בתמונות המצורפות למאמר, את תמונות האות חי"ת בספר הנייר, שהעתיקתי משני כת"י של הספר - שמבואר בהן שהחי"ת הראשונה שהציג היא בעלת חטורת ממש, והשניה היא בעלת תג באמצע גגה.

וב"ב המאירי בקרית ספר (מ"ב ח"א), וז"ל: "מ"ש במנחות פרק הקומץ תניין, חזינון להו לספרי דווקני דחטרי ליה לגגיה דחי"ת ותלי ליה לכרעה דה"א, ומפר' בה בענין דחטרי לה שעושין תג אחד בחי"ת כמין חוטר כגון זה (ציור של חי"ת עם תג באמצע גגה), וזהו שקורין לה גג שהיא באמצע הגג, ואלו היה בא' מראשי הגג היה

קורא לה תגא, וגבי ה"א וקו"ף קרי ליה תגא שכל שהוא באחד מקצות הגג קרוי תג או כתר. ויש מפרשין בענין דחטרי לה לגגה דחי"ת, שעושין בה כגון חטורת כגון זה (חי"ת עם חטורת ממש).

ובעי"ז כתב גם בסמ"ק (קנג), וז"ל: "וספרי דוקני חטרי לגגו דחי"ת, פי' רש"י כזה (?), ור"ת פי' באמצע כזה (?), יש מפרשים כזה (? וי"מ כזה (?), וטוב לעשות כזה וכזה".

והנה, יש כמה גירסאות שונות בדברי הסמ"ק הנ"ל בכתבי היד, וראה בהערה פירוט הגירסאות¹ [והתמונות מכתבי היד, מובאות בתמונות המצורפות למאמר]. ועכ"פ, בהרכבה מהגירסאות מובאת תמונה של חי"ת בעלת תג באמצע גגה [ובאחת מהן מיוחסת לר"ת].

וב"ב תר"י בברכות (ז), וז"ל: "ובלבד שלא יחטוף בחי"ת, ואומרים רבני צרפת ז"ל דמכאן נראה שצריך להאריך מעט בחי"ת כשיעור שימליכוהו בשמים ובארץ וכו' והכי

יח. את תיאור הציורים כתבתי ע"פ הצילומים מארבעה כת"י, המובאים בסו"ס קרית ספר, מהד' ר"י ורונברג (עמ' רכא), וניתן לראותם שם.

יט. [כ"י פרמה 2766] - "פי' ר' שלמה כזה (מקל בצד שמאל), ור"ת פי' באמצע כזה (חטורת ומקל בשמאל), וי"מ כזה (מקל בימין)".

[כ"י פריס 379] - "פרש"ש כזה (מקל בשמאל), ופר"ת באמצע כזה (כעין דל"ת וזי"ן מחוברות בחטורת) [ונוסף בגליון כאן בכתב שונה - "וי"א כזה (מקל באמצע הגג)].

[כ"י פריס 389] - "פי' רש"י כזה (מקל בשמאל), וי"א כזה (מקל באמצע ובשמאל), ור"ת פי' (חטורת), וכן טוב לעשות".

[כ"י פריס 383] - "פי' רש"י כזה (מקל בשמאל), ור"ת פי' באמצע כזה (מקל באמצע), וי"א כזה (חטורת)".

[כ"י פריס 4394] - פרש"י כזה (מקל בשמאל קרוב לאמצע), ורבי' תם פי' באמצע כזה (כעין דל"ת וזא"ז מחוברות בחטורת)".

[כ"י פריס 1480] - "פרש"י כזה (מקל בשמאל), ור"ת פי' כזה (חטורת), וי"מ כזה (מקל באמצע)".

[כ"י פריס 386] - "פי' רש"י כזה (מקל בשמאל), ור"ת פי' באמצע כזה (חטורת), ויש מפרשין כזה (מקל בשמאל ובימין)".

גבוה מעט, וירא שמים יעשה שניהם כזה (בציור חי"ת עם מקל קטן באמצע ובשמאל), ואין בתוסף הזה קלקול האות".

הרי בדבריו כמה חידושים, חדא - ממ"ש 'מגביהין באמצע ח' של אחד', משמע דחטירת החי"ת נאמרה דוקא בתיבת 'אחד' שבפ' שמע, ולא בכל החי"תין שבשאר המקומות בסת"ם. ואכן מצינו דעה זו באו"ז (סי' תקנב) בשם ר' שמחהכ"א.

ועוד חידוש, שכמו שניתן לראות בתמונות - הדעה שהביא הרא"ם ראשונה, שהיא דעת ר"ת שפי' 'חטרי' מלשון 'חטרת הגמל', שמגביהים באמצע החי"ת [ממש כלשון ר"ת בתש"ן], צייר אותה הרא"ם כחי"ת עם מקל באמצעה, ולא כשני זייני"ן עם חטוטר! וע"כ דרך מפרש את דברי ר"ת, שכתב 'להגביה מעט' באמצע גג החי"ת.

אכן, ניכר בכתיב בציור של שילוב שתי הדעות, שהמקל האמצעי הוא קטן מאוד, בערך כחצי מהמקל השמאלי.

וא"ת, שמא אין זה אלא טעות בציור של כתה"י, ושמה הסופר שכתב כת"י זה לא היה ת"ח ודווקא. זה אינו נראה, תדע, דהרי סיים הרא"ם: 'ואין בתוספות הזה קלקול האות'. ובשלמא לציור שלפנינו - א"ש, שהוא בסה"כ תוספת תגים בראש החי"ת. אך אי כוונתו לחטוטר ממשי, הלא ברור לכל רואה שיש בתוספת זו קלקול האות, שהרי תינוק שאינו מכיר צורת חי"ת זו, אינו מזהה כלל אות זאת כחי"ת, וכמו שהעתקנו לעיל מלשון הבי" - וא"כ, למאן דסבר דאין הפי' חטוטר ממשי, בודאי קלקל האות - ואינה אלא חומרא הבאה לידי קולא.

משמע במנחות, דאמרין התם חטריה לגגיה דחי"ת - חי הוא ברומו של עולם, כלומר עושים כמו תג למעלה באמצע גג החי"ת להודיע שהוא חי ברומו של עולם, מושל על הכל", עכ"ל. וכעין זה במנורת המאור (פ"ב ק"ש)², וז"ל: "וגרסי' במנחות חטריה לגגיה דחי"ת, להודיע שהוא חי וברומו של עולם - פי', עושין תגין קטן למעלה באמצע החי"ת, זכר ליחודו של הקב"ה".

ובהל' ס"ת מהגניזה (עמ' 34), כתב: "חזינא להו לספרי דוקאני דחטרי ליה לגגו שלחי"ת וכו' ופריש מקצת רבואתא שמעלין כראעיה דחי"ת השמאלית למעלה מגגו ונראה כמטה עליה כזה (?) וזולתי פירש כזה (?)."?

וניתן לראות בתמונות המצורפות למאמר, שהחי"ת הראשונה שצייר היא ממש חי"ת דרש"י עם מקל בקצה השמאלי, והחי"ת השניה שצייר איננה ברורה די הצורך, אבל נראה שגגה שקוע מעט מטה וממילא רגליה בולטות למעלה, וכן נראה שיש מקל באמצעית גגה [אלא שהוא מחוק מעט].

ייחוס הצורה של תג באמצע הגג לר"ת

והנה, מצאנו לרא"ם תלמיד ר"ת, בס' יראים (סי' שצט), וז"ל: "פי' חטרי, כמו חטרת דגמל, הדברור"א בלע"ז, מגביהין באמצע ח' של אחד כזה (בציור חי"ת עם מקל באמצע) גבוה מעט, ויש מפרשים חטרי כמו מקל דמתרגם חוטרא, עושין בחי"ת של אחד כזה (בציור חי"ת עם מקל בשמאל)

כ. ואולי מקורו מדברי תר"י.

כא. כמו שציין בהג' 'תועפות ראם' שם. אמנם מ"ש לתרץ לשון זאת, תמוה מאוד לענ"ד, ע"ש ודוק.

גנאי ובשת. ואם הוא בסוף האות, אם כן הרי יש לה כתר". הרי שאין הקושיא מאדר"ע שאומר שלחית אין כתר, על עצם צורת המקל שעל גגה, רק על מיקומו, שאם המקל נמצא בסוף הגג ממילא הוא נקרא תג או כתר, אך אם עומד על ראש הגג אינו נקרא כתר. הרי דמוכח דר"ת אינו חולק על צורת החוטרא, רק על מיקומו.

וכל זה מתאים כאמור בדיוק לציורים שבכתבי היד. ואף שאפשר לדחות את הוכחותינו הנ"ל, ולומר שמה שכתב אינו לשיטתו, אלא אפילו לטעמיה דרש"י קאמר - מאחר והציורים בכתה"י מתאימים לפשטות הלשון, איני רואה הכרח לדחוק הלשון.

והנה, אף בהגהות מימוניות (סופ"א) העתיק לשון ס' התרומה כמעט מילה במילה, אמנם, ברוב כתבי היד, הציור של חית" דר"ת הוא עם חטורת, כמו שניתן לראות בתמונות המצורפות למאמר.

והנה, אף על פי שכאמור אין הציורים מתאימים למה שפירשנו לעיל בדברי בעל התרומה, מ"מ נלענ"ד דמדוקדק בדברינו בדברי ההגה"מ, דהלא סיים שם: "ובערוך משמע כפי ר"ת, שכתב זוקפין מעט לגגו של חית" כמקל, שמראה אותו חוטר שחי הוא ברומו של עולם".

והנה, לכאורה דבריו תמוהים, דהלא הערוך כותב מפורש 'כמקל' ו'אותו חוטר', וזה ממש כפרש"י שמפרש ש'חוטר' מלשון 'חוטר' - מקל, והלא בזה בדיוק חולק עליו ר"ת, שאינו מלשון 'חוטר' אלא מלשון 'חטורת'! אכן לפי דברינו אתי שפיר, שאם

ומלבד זה, מצאנו חבר לרא"ם - הלא הוא בעל התרומה בסוף הל' תפילין (סי' ריג), וז"ל: "פרש"י מקל מתרגמין חוטר, בסוף החית" לצד שלמעלה, יש לה למעלה כעין מקל והוא כזה (?), ורבינו יעקב היה מפרש דחטרי לשון חטרת גמל, שיש גובה לחית" באמצע גגה כזה (?), מדקאמר לגגה דחית", ולא קאמר תגיה דחית", דבר שהוא למעלה בסוף האות קרוי תגא, ואם הוא לעיל באמצע האות קרוי גגה וכו'. ובא"ב דרבי עקיבא נמי אמרינן: חית" מפני מה אינו קישור כתר, מפני שבעלי חטא יש להם גנאי ובשת. ואם הוא בסוף האות, אם כן הרי יש לה כתר. ויש שעושין שניהם להוציא מספק כזה (?), והא דקאמר חית" אין קשור כתר היינו שאינו מחוייב לעשות. א"נ, הא כיון שנראית כמו התחלת של רגל שמאלי, כמו שרגילין סופרים לעשות, אין נראה כתר".

והנה, בשני כתבי היד שבדקתי^{כב}, מוצגת חית" דרש"י עם מקל בסוף גגה משמאל כרגיל, ואילו חית" דר"ת עם מקל באמצע גגה^{כג} [וכמו שניתן לראות בתמונות המצורפות למאמר].

וזה גם מדוקדק בדבריו לענ"ד, ממ"ש: "דבר שהוא למעלה בסוף האות קרוי תגא, ואם הוא לעיל באמצע האות קרוי גגה". הרי המשמעות שדנים על אותו 'דבר' - הלא הוא המקל שרש"י קבעו בסוף הגג - ע"ז פליג ר"ת וס"ל שהוא באמצע הגג.

ועוד מוכח כן מהמשך דבריו: "ובא"ב דרבי עקיבא נמי אמרינן: חית" מפני מה אינו קישור כתר, מפני שבעלי חטא יש להם

כב. כ"י פרמה 1231 ו-2896. בדקתי בעוד כתבי יד, אלא שלא היו בהם ציורים, או שהיו ציורים לא נכונים.
כג. ולגבי הציור האחרון של שילוב שניהם - בכת"י הראשון הציור לא ברור, ובשני באמת יש ציור של חית" עם תג בשמאל ותג באמצע.

חטרת, לומ' חי ברומו של עולם, ולא פירשו טעם. ורבינו זקני פירש חטרי כעין מקל, כך (?) - ואין נראין דבריו וכו'.

הרי שאת הפי' של 'חטורת', לא הביא ר"ת כדי לחלוק על פרש"י, אלא הביאו בהתחלה בסתמא, ושכך פי' הקדמונים. ואח"כ הביא פרש"י שהוא מלשון 'חוטרא', ושהוא נמצא בסוף האות, והקשה עליו כמה קושיות. אך כאמור, יתכן ובאמת יכול היה לפרש הגמ' כרש"י מלשון 'חוטרא', אלא דהביא פי' אחר בשם הקדמונים, וכאמור - לא בשביל לחלוק על רש"י.

אלא דהקושיא הראשונה עדין קשה לי, ועכ"פ צ"ל שהבינו היראים [שהוא תלמיד ר"ת] ובעל התרומה [שנראה ששניהם ראו תשובת ר"ת במקורה] שמה שהקשה ר"ת מאדר"ע, אינו על עצם צורת המקל, אלא על מיקומו. או שמא, כמו שאמרנו לעיל שמקל זה אינו גדול כהמקל השמאלי, אלא קטן מאוד רק כסימן בעלמא על גג האות, וא"כ לא החשיבו ר"ת ל'מקל' שיחשב כ'כתר'.

דברי ספר המנהיג

ובס' המנהיג מצאנו דבר חדש, ויש שתי נוסחאות בדבריו³⁵⁴, כדלהלן;

ז"ל בנוסחא אחת: "ח' כזה לפר"ש ז"ל בפ' הקומץ רבא וכו' פי' חטרי מקל בסוף החי"ת למעלה. ולרבנו יעקב אין נראה לפרש כך, דמדקאמ' גייה דחית משתמע באמצעית הגג וכו'. ולפר"ת כך עשויה (חי"ת עם מקל באמצע גגה), ולפר"ח כך היא עשויה (חי"ת

הבין ההגה"מ שלר"ת 'חטרי' הוא מקל באמצע הגג, זה מתאים לדברי הערוך שכתב 'זוקפין מעט לגגו של חי"ת במקל', היינו שבאמצע גגו יש מקל. ולפ"ז יתכן שנפלה טעות בציורים בכתבי היד, ובפרט שבכת"י אחד"י של ההגה"מ, גם מובאת חי"ת עם מקל באמצע בדעת ר"ת [אך צ"ע שמביא שם בסוף כפשרה בין שתי השיטות, חי"ת עם חטורת].

אמנם באמת, כמו שצינו לעיל, שבציור בס' יראים של שילוב שתי הדעות, מצויר המקל השמאלי דרש"י גדול, ואילו המקל האמצעי דר"ת דק וקצר [כחצי מאורך השמאלי]. ויתכן א"כ, להשוות קצת דעה זו, לדעת המרדכי המובא לעיל שאמר שהיא 'קבוצת דיו' על גג האות, ומנהג הסופרים היה לעשות איזה קו קטן על גגה האות לציון חטורת זו.

אכן קשה לי לפי הנ"ל תרתי קושיין - חדא, דמלשון ר"ת בתש' לא משמע כן, שכתב שם: "אמרינן בספרים החיצונים: ח' אין לו כתר, ואם הוא מקל יש לו כתר, דהיינו תגא". ומזה משמע שהקושיא של 'כתר', היא על עצם צורת המקל, ולא רק על מיקומו.

ועוד, דאם כן, אמאי פליג ר"ת ארש"י בפי' 'חטרי', הלא יכול היה לפרש שהוא מלשון חוטרא, ורק ממ"ש 'לגגיה דחי"ת', לומר דמשמע שהוא באמצע הגג ולא בסופו.

אכן זה היה אפשר לתרץ, עפ"י מ"ש ר"ת בתשובתו הנ"ל, וז"ל: "וח' צריכה כעין חטרת גמל, מעט גובה באמצעית גגה, וכן פירשו הקדמונים - חטרי לה לגגה כעין

כד. פריס 354.

כה. לעת עתה לא ראיתי כתה"י עצמם, ואני מציין לפי הציורים שהופיעו בס' קובץ שיטות קמאי, ואי"ה אנסה להשיג כתבי היד.

עם חטוּטרת) מעט גובה באמצעיתה כגון חטוּטרת גמל".

ובעי"ז בנוסחא השניה: "אמר רב, חזינא להו לספרי דוקאני דבי חביבי דחטרי ליה לגגיה דחי"ת וכו'. ופר"ח כחטרת גמל, כל דרוכא דגביה באמצע כזה (ציור לא ברור). ורבינו שלמה ז"ל פי' לשון מקל חוטרא עושין לח'. ורבינו יעקב פי' באמצע הח' כך (?), והביא ראיה לדבריו דאי כדברי זקנו ז"ל הוה ליה למימר תגיה דחית וכו'. ופר"ח לא יתכן, דהוה ליה למימר דעבדי ליה לגגיה דחית כי מחטרתא, ומדאמ' דחטרי' - לשון חוטרא משמע דהוא תרגום של מקל. ומנהג צרפת כרבינו יעקב כך (ציור לא ברור)".

הרי חידוש בדבריו, שמייחס את שיטת החטוּטרת לר' חננאל, ואילו לר"ת מייחס את השיטה של תג באמצע הגג.

והנה, בשיטת ר"ח כתב: "ופר"ח כחטרת גמל, כל דרוכא דגביה באמצע כזה (?). ואין דבריו אלה מובנים לי. ובקונטרס 'אותיות קדמוניות' לרב בנימין חיים פיליפובסקי נר"ו, ביאר ד'דרוכא' ומלשון 'דריכה', והיינו המקום בגב הגמל שעליו דורכים, ומדובר בחטוּטרת של גמל דו-דבשתי, ולא בשל גמל חד-דבשתי כמו שהבאנו עד עכשיו. ולפי"ז, בא ר"ח לתאר את הצורה של החי"ת הקדומה, בעלת שתי בליטות למעלה בשני צידי הגג, מעל רגליה [וכמו שנביא לקמן אי"ה שזו היתה צורת האות הקדומה].

אמנם כמה קושיות יש לי בדבריו - חדא, דמדוע מקום זה בגב הגמל בין שתי דבשותיו נקרא 'מדרך', הלא כלל לא דורכים שם, אלא יושבים שם, וטפי ה"ל לר"ח לקרוא לו מקום 'המושב' על גב הגמל.

ועוד, דאף אחרי ביאור זה, עדין לא מובן מטבע הלשון 'כל דרוכא דגביה', מהו כל?

ואגב, העיר לי ידידי הרב ששון קאופמן נר"ו, שגמל דו-דבשתי אינו מצוי כלל באזור המזרח התיכון ובאזור צפ"א, אלא דוקא במזרח היותר רחוק [אף שיתכן שהגיעו לפעמים בשיירות מן המזרח], וע"כ קשה לומר שלסוג גמל כזה התכוון ר"ח, וכן התכוון בתלמוד.

ומלבד זה, תמוה לי מאוד - כיצד יתכן שלא מצינו כלל לאף אחד מהראשונים שהביא דברי ר"ח הללו, ואף הראשונים שרגילים להביא דבריו, כהערוך, ור"ת והאו"ז ועוד ראשונים, ורק בס' המנהיג שרד איזכור זה. בפרט, שהרי אנו יודעים בודאות שר"ת אחז כשיטת 'חטוּטרת הגמל', כמפורש בתשובתו, ובהרכה ראשונים - ואילו בדברי המנהיג נותקה שיטה זו לגמרי מר"ת, ויוחסה לר"ח, ואילו לר"ת יוחסה שיטה אחרת - וזה בודאי אינו, כאמור.

ויתכן, שהעתיק המנהיג מאיזה ספר מוטעה, שם היה כתוב ר"ח במקום ר"ת [חילוף המצוי למאות בספרי הראשונים כידוע], ויחס הדעה של חטוּטרת לר"ח, ואילו במקום אחר, ראה שמיחסים לר"ת את הדעה של חי"ת עם תג באמצע גגה [כמו שהבאנו לעיל מכמה ראשונים], ועירבב את השיטות.

ובלשונו הנ"ל: 'כל דרוכא דגביה', איני רואה פי' הגיוני, ויותר מסתבר לתלותו בשיבוש באותו כתי' [בפרט שבנוסח השני, אף שהביא דעת ר"ח, מ"מ משפט זה אינו - וזה אומר דרשני], אשר נראה שממילא יש בו כמה וכמה שיבושים, כמו שיראה הקורא בהל' תפילין בנוסחא ההיא.

אך את הסיפא יותר קשה לכלכל, היאך יכול לעשות 'חיתין' ההי', דהלא ח"ת בעלת חטוטרט, שינתק הרגל השמאלית מן הגג, לא תדמה כלל לה"א. ולומר שהבריתא דיברה לספרי דלאו דווקני הוא דוחק, דהלא כל רבותינו הראשונים דקדקו הרבה בבריתא זו, והוציאו ממנה ראיות לצורת האותיות. ואי נימא כנ"ל, הלא אין כל ראייה מבריתא זו, דשמא נכתבה לספרי דלאו דווקני שלא מדקדקים בצורת האותיות [אך לא באופן הפוסל אותן], וא"כ כיצד יתכן להציא מכאן ראייה לדקדוק האותיות?¹²

ויותר בדוחק, היה אפשר לפרש, דבאמת ח"ת אינה יכולה להדמות לה"א, אלא תנא 'חיתין' ההי', אגב רישא 'ההי' חתין' - והוא דוחק.

ויותר מכך, דכמו שהבאנו בריש דברינו, הלא אזהרת 'ההי' חיתין', מצאנוה בעוד כמה מקורות בדברי חז"ל, ולדוגמא מאי דאיתא בתנחומא פ' בראשית (ס"א): "מהו קוצותיו תלתלים - על כל קוץ וקוץ תילי תילים של הלכות, כיצד? כתוב בה ולא תחללו את שם קדשי, אם אתה עושה ח"ת ה"א אתה מחריב את העולם. כל הנשמה תהלל יה, אם אתה עושה ה"א ח"ת אתה מחריב את העולם". וכ"ה בויקרא רבה מצורע וכע"ז בעוד מקורות בדברי חז"ל.

ובשלמא בהי"ן חיתין אפשר להדחק כדאמרנו לעיל, אך לגבי חיתין ההי"ן - כיצד ניתן להעלות על הדעת דכל דברי חז"ל הנ"ל נאמרו לספרי דלאו דווקני?

עכ"פ עוד הרווחנו מדבריו, שהעיד שמנהג צרפת כר"ת, והיינו לעשות תג באמצע האות [לפי פירושן]. ובאמת, שצורה זו נמצאת בהרבה ס"ת אשכנזים קדומים, כמו שנביא לקמן.

קושיא מ"לא יעשה חתי"ן ההי"ן

ובאמת, הלא אמרנו בהדיא בבריתא בשבת (קג:): 'וכתבתם, שתהא כתיבה תמה שלא יעשה וכו' ההי' חיתין, חיתין ההי'. וביארו הראשונים, שכוונת הבריתא שיזהר שלא לחבר רגל הה"א לגג, שכך תדמה לחי"ת, וכן להפך, שלא יפריד רגל החי"ת מגגה שלא תדמה לה"א [וכבר ביארנו במאמרנו על האות ה"א, עפ"י הכתבים הקדומים מזמן בית שני ומזמן הגאונים, שהפ"י האמיתי בבריתא זו, שיזהר שאת רגל החי"ת יחבר בסוף גגה, ואילו רגל הה"א תהיה קצת יותר כלפי פנים, וכמ"ש בהדיא המאירי, ע"ש בדברינו].

והנה, בחי"ת עם חטוטרט הנהוגה היום, כדעת התיקון תפילין, לא מובנת בריתא זו, דהלא אף אם יחבר רגל הה"א לגגה, או אם יכתוב רגל הה"א תחת סוף הגג, הלא הדמיון לחי"ת קלוש למדי [אולי אפילו יש יותר דמיון לתי"ו!]. ויש לתרץ, דבאמת אף לר"ת, כשרה חי"ת בלי חטוטרט, וע"כ אם יחבר הרגל לגג, הלא יצר כאן חי"ת כשרה [רק לא של ספרא דווקנא]. וע"כ הרווחנו שמחויב שאף לר"ת אין החטוטרט מעכבת כלל, אלא היא 'דקדוק' של ספרי דווקני.

כו. לדוגמא, מ"ש הבריתא 'גמין צדין, צדין גמין', ע"י במאמרנו על האות גימ"ל, שהוציאו הראשונים מדימוי זה כמה דקדוקים בצורת עשיית הגימ"ל והצד"י, ואי נאמרה לספרי דלאו דווקני, אין שום ראייה מכאן, דשמא מדובר בסופרים שעושים אותיות לא מדויקות [אך כשרות בדיעבד], שקרובות להדמות לאותיות אחרות.

שמעבים אותו מעט באמצעו. וכן משמע שסובר מהרי"ק שראוי לנהוג.

ג. שיטת היראים, ס' התרומה והמנהיג - המיחסים את השיטה השלישית שהבאנו לעיל, לר"ת, שצריך לעשות כמין תג באמצע גגה של החי"ת.

ויש לציין, שמשמע בס' יראים הנ"ל, שדוקא בחי"ת של אחד בפ' שמע, יש לעשות חטורת זו.

ועוד חשוב לציין, שבאמת לא מצאתי שהובאה מימרא זו להלכה בס' הלכות גדולות, וכן לא מצאתי לרי"ף בהלכותיו שהביאה - על אף שלדוגמא, שניהם הביאו את המימרא הסמוכה שם 'אמר רבא ג' אותיות צריכות ג' זיונין שעטנ"ז ג"ץ^{כח}. וכמו כן הרמב"ם, אף שגם הוא הביא להלכה ענין שעטנ"ז ג"ץ לפי פירושו (בהל' מזוזה פ"ה ה"ג), מ"מ לא הזכיר כלל להלכה ענין 'חטריה לגגיה דחי"ת'.

ולפ"ז, אולי צ"ל דס"ל דאין הלכה כן, אלא הוא רק דקדוק של ספרי דווקני דבי רב, אבל להלכה אין צריך לעשות כן, וכדמשמע באמת מהגמ', שרוב העולם לא היו מקפידים בזה.

מנהג ישראל

והנה בענין מנהג ישראל למעשה - באמת בכל הכתבים הקדומים מזמן בית שני, לא מצאנו שום זכר לצורה של 'חטורת' בגג החי"ת.

[אמנם יש לציין, שכל הכתבים מזמן הבית

ועב"פ, בצורת החי"ת בלא חטורת כרש"י, או אי נימא דהך חטורת הוא קיבוץ דיו בעלמא על גגה - ממילא מובנת הבריתא בצורה ברורה ומדויקת, ללא כל דחקים. ושון"מ בס"ד, דבשו"ת מהרי"ק החדשות (סי' לב), הקשה ככל הנ"ל על העושים החי"ת כשני זיינין ממש [כהב"ש], ע"ש בדבריו באורך.

סיכום הדעות בענין חטירת החי"ת

לסיכום, בענין 'חטרי לגגיה דחי"ת' מצינו שלוש שיטות עיקריות בראשונים:

א. שיטת רש"י - שהוא מלשון 'מקל', והוא מקל בראש השמאלי של האות. וכ"כ ר' גרשום [או ר' אליקים], הערוך, רי"ד, ריא"ז ועוד.

ב. שיטת ר"ת - שהוא מלשון 'חטורת'.

ג. שיטה המובאת בכמה מהראשונים - שהוא מקל באמצע גג האות [מובא בסמ"ק, באגודה, במאירי ועוד].

ובפ"י דברי ר"ת מצינו מחלוקת, כדלהלן:

א. דעת התיקון תפילין וסיעתו ומהרי"ל - שהאות עשויה משני זייני"ן מרוחקים זה מזה בעובי קולמוס, ומחוכרים למעלה בגג גבוה.

וצורה זו מובאת כדעתו גם באו"ז, בטור, בסמ"ק, ועוד, לפי הצוירים שלפנינו.^{כז}

ב. דעת המרדכי - שגגה של החי"ת רגיל, אלא מוסיפים עליו 'קבוצת דיו', היינו

כז. וגם בס' הנייר כך מצוירת חי"ת זו, אלא שלא הזכיר שם בהדיא ר"ת. כח. הרי"ף בהל' קטנות, דף ד ע"א וע"ב.

גג האות], אלא עשו את גגה ישר כשאר גגי האותיות, ועם 'קוץ' קטן בתחילת גגה [כעין 'בלורית'] כשאר האותיות בעלות הגג.

ומצינו כן בהדיא כבר לרשב"ץ בתש' (סי' נא), שכתב שם להוכיח דתליית רגל הה"א אינה מעכבת, מדכריך ותני לה בהדי חטירת החי"ת שאינה מעכבת, וסיים: "ואין לומר שבחטטרת גגה דחי"ת יפסל ס"ת, שא"כ לא תמצא ספר כשר - שהרי לא נהגו כלל בשום חטרה לא כזה ולא כזה". הרי העד העיד בנו במפורש, דלא נוהגים בזה לא כרש"י ולא כר"ת.

ומנהג זה, נשתמר ברוב הספרים הספרדים והאיטליניים הישנים אף אחרי הגירוש, ובכמה מתפוצות הספרדים - דבמרוקו ואלג'יר ממש עד הדור האחרון, נהגו כמעט כולם בחי"ת רגילה בלא חטוּרַת. ובס"ת מתורכיה והבלקן ברובם אין חטוּרַת, ובחלקם יש. ובתונס ובלוב, נראה שרוב ספרי התורה ממאתים השנים האחרונות, עשו בהן חטוּרַת.

ולגבי מנהג עדות המזרח - מנהג תימן הקדום היה שלא לעשות חטוּרַת כלל, ורק בכתב התימני המאוחר [שהועתק מהכתב הספרדי], חלק עשו חטוּרַת. ובספרים מבלל ומסוריה בערך ממאתים השנים האחרונות, ברובם יש חטוּרַת לחי"ת. בספרים מהמזרח היותר רחוק, כגון פרס, בוכרה, אפגניסטן וכיו"ב, בכתבים ששמרו על הכתב הקדום, לא נהגו כלל בחטוּרַת בחי"ת.

הראוי לנהוג למעשה

באמור לעיל, לדעת כמה פוסקים, חטירת החי"ת אינה אלא מקל בראש

קודמים לרב אשי שהעיד על מנהג ספרי דווקני, בכמה מאות שנים, ואם נאמר שחטירת גג החי"ת היא חידוש של אותם ספרי דווקני כמו שנכתוב לקמן בעז"ה, א"כ א"ש שלא נמצא כן בכתבים שקדמו להם.

והצורה הרווחת של החתי"ן בכתבים הנ"ל, היא, ששתי רגליה של החי"ת בולטות למעלה מגגה, בד"כ באופן שווה. ובחלק מהכתבים, יש לה אף בליטה מאחוריה כלפי ימין [כעין של האותיות דל"ת וה"א]. ועי' לקמן שהבאנו שצורות אלה מפורשות במדרשי ר"ע על האותיות והתגין.

ומזמן הגאונים, בס"ת - בחלק מהם נשתמר כעין המנהג הקדום, ובחלק התחילה להיות לאות חי"ת התארכות רק של רגלה השמאלית כלפי מעלה [כעין חוטרא דרש"י].

ובתנ"כים מזמן הגאונים - ניתן לראות שהשתנתו מעט בליטות החי"ת, כך שהבליטה הימנית פונה יותר לצידי הגג, דהיינו אחורה, ופחות כלפי מעלה, ואילו הבליטה השמאלית בד"כ פונה למעלה [אך בד"כ לא יותר משאר האותיות בעלות הגג, שכולן יש 'קוצים' בתחילת האות].

ולגבי מנהג אשכנז הקדום, כמו שניתן לראות בתמונות של החתי"ן האשכנזיות המצורפות למאמר - רק במיעוט קטן של הכתבים ישנה חטוּרַת ממש, ובחלק מכתה"י יש מקל באמצע הגג, ובחלק חוטרא דרש"י, ובחלק שילוב של שתי הצורות האחרונות. נמצא, דחי"ת חטוּרַת לא היה מנהג רווח גם באשכנז הקדומה.

ומנהג ספרד הקדום, שלא עשו לחי"ת לא חטוּרַת של ר"ת, ולא חוטרא דרש"י [מלבד מהר"ם זאבארו ומעט מאוד סופרים, שנהגו לעשות חוטרא גדולה בצד שמאל של

השמאלי של גגה^{כט}. ואילו לכמה מהפוסקים, אינה אלא קבוצת דיומעט המעבה את הגג באמצעו^ל. ולכמה מהפוסקים, היא מקל קטן באמצע גג האות^{לא}. ולכמה מהפוסקים כותבים החי"ת כשני זינין מרוחקים זה מזה, המחברים ע"י גג גבוה^{לב}.

והנה על כן, יש לדון אי שפיר דמי להחמיר כהדעה האחרונה ולעשות חי"ת של שתי זינין, דהלא לדעת ראשונים רבים אין זה כלל הפירוש בדברי הגמ' בענין חטירת החי"ת, והלא חי"ת כזאת של שתי זינין, בד"כ אין תינוק קורא אותה כלל כחי"ת, אלא כשני זינין, וכמו שהבאנו לעיל בהדיא מהב"י בשם מהרי"ל.

ומאחר ואין תינוק קורא אותה כלל כחי"ת, שמע מינה שאיבדה לגמרי את צורת האות. ובשלמא לסוברים שכך צורתה לפי הגמ', אין פסול במה שאין התינוק קורא אותה, דפשוט הורגל התינוק בחי"ת לא נכונה [כמו שתינוק שיודע רק כתב אנגלי, ולא יזהה אות אשורית, אין בכך שום פסול], אך לדעת הרבה מהראשונים שהזכרנו לעיל, הלא אין זה צורת החי"ת כלל, וע"כ, אם אין התינוק קורא אותה, איבדה צורתה, והיא פסולה.

ואף שכתב מרן הב"י בסי' לו, עמ"ש כתב האלפא ביתא, שיש להחמיר לעשות כשעת רש"י וגם חטורת של ר"ת, וז"ל מרן שם ע"ד: "ומ"ש ואנו עושים כדברי שניהם, כן כתוב בספר התרומה, והגהות, והאגור, וכן כתוב במרדכי בפרק הקומץ וז"ל ר"ת היה

אומר לעשות שניהם, מקל בראשה דרך כתיבתה, וגם כדפי' גבי גבוה באמצעיתה, וגם לא מיפסל בהכי אפילו אינה נעשית כדרך כתיבתה כיון דקרי לה תינוק דלא חכים ולא טיפש".

הנה כבר כתבנו לעיל, שלדעת המרדכי החטורת אינה אלא קיבוץ דיו מעט על גגה. ולדעת היראים והתרומה [ואולי גם לדעת ההגה"מ] היא מקל קטן באמצע ראשה. וא"כ, אין להביא ראיה כלל מדבריהם לנידון דידן, שהלא באמת בצורות הנ"ל אין שינוי צורה שם האות עד שתינוק לא יכול לקרואה, וכמו שכתב בהדיא המרדכי שהעתקנו בסמוך מהב"י, וז"ל: "וגם לא מיפסל בהכי אפילו אינה נעשית כדרך כתיבתה כיון דקרי לה תינוק דלא חכים ולא טיפש". וכ"כ היראים שהעתקנו לעיל, וז"ל: "וירא שמים יעשה שניהם, ואין בתוספ' הזה קלקול האות". ובחי"ת חטורת - הלא עינינו הרואות שיש בזה קלקול האות, עד שאין תינוק יכול לקרואה.

וע"כ, עכ"פ הספרדים ועדות המזרח, שיש להם מסורת ברורה בצורת האות חי"ת ללא חטורת, ראוי ונכון שלא 'להחמיר' ולעשות לחי"ת חטורת, שהרי היא חומרא הבאה לידי קולא, שהרי לפי מנהג אבותינו, יתכן מאוד שחי"ת זו פסולה.

אכן, הרוצה בכל אופן לעשות חטורת, יכול לעשות כעין שנהגו הסופרים הבבליים, שהרווח בין שני הזינין קטן מאוד, ובד"כ

כט. רגמ"ה, הערוך, רש"י, רי"ד, ריא"ז ועוד.

ל. מרדכי, וכן"ד מהרי"ק.

לא. ס' יראים וס' התרומה בדעת ר"ת. וכן הובאה דעה זו באגודה, במאירי, בסמ"ק, ובס' הנייר.

לב. דעת התיקו"ת ומהרי"ל בדעת ר"ת. וכן נראה שהבינו בדעת ר"ת בסמ"ק, בטור, ובאו"ז, לפי הציורים שבכתבי היד.

ועשאו שני זייני"ן, דאלמא לשני ראשי הגג יש כמין חטוטרת כצורת הזייני"ן.

ובעי"ז כתב שם הריטב"א: "וצריך שיכלוט גגו של חי"ת לכל אחד מן הצדדים מכנגד רגליו כזה (?), שאם בא לגרור בנתיים יהא נראה כשתי זייני"ן כמו זה (?), כדאמרינן לקמן נטלו לגגו של חי"ת ועשאו שתי זייני"ן". וכ"כ הר"ן: "וצריך ג"כ לעשות שני ראשין לגג החי"ת, כגון זו (?), ולא סגי בראש אחד בלבד כגון זו (?). וראיה לדבר מדאמרינן בפרקין, נתכוון לכתוב החי"ת כתב שני זייני"ן ואמרינן נמי בגמרא כגון שנטלו לגגו של חי"ת ועשאו שני זייני"ן אלמא שני ראשין יש לו לגג החי"ת".

ומשמע מדבריהם, שלשני ראשי הגג, לכיוון ימין ולכיוון שמאל, יש בליטה מעט החוצה, וכך ע"י מחיקת הגג, ישארו שני זייני"ן.

ובאמת, שכך הוא בכתב הספרדי, שיש לחי"ת בליטה מועטת מאחורה [כעין שבאות ה"א, בד"כ קצת פחות מאשר באות דל"ת], וכמו כן קצת בליטה בקצה השמאלי של גגה [ויש להזהר לא לעשותה גדולה מדי, וכמו שנכתוב לקמן].

אכן, לעצם דיוק הראשונים מדברי הגמ', יש לדעת שעפ"י הכתבים הקדומים מזמן בית שני, מובנת היטב הגמ'. שהיו שתי צורות עיקריות לכתובת הזייני"ן - הראשונה, שבד"כ כמעט ולא היתה בליטה בגג האות מצד שמאל, אלא רק מצד ימין, ובחי"ת כזאת, אם ימחקו את אמצע הגג, יתקבלו שני

מחוכרים מעט בקצה העליון של ראשם, והחטוטרת יחסית מלאה בדיו, והרבה פעמים שהרווח מתמלא לגמרי, ולא נותרת אלא פגימה קטנה בתחתית הגג מתחת לחטוטרת [כמו שניתן לראות בתמונות המצורפות למאמר], ובד"כ שצורה הזאת אין האות מאבדת צורתה, ויכול תינוק לקרוא כחי"ת ל"ג.

אבל כמו שכתבנו, העדרה טוב ממצאותה, בפרט שאין זכר לחטוטרת כזאת בכל הכתבים הקדומים מזמן בית שני ומזמן הגאונים, וגם ברוב כלל עדות ישראל הקדומות¹ כלל לא נהגו כזה, ואף מנהג אשכנז הקדום לא היה כן. וכמובן שהדברים אמורים לבני ק"ק הספרדים ועדות המזרח, שיש להם מנהג ברור, וחלק ממש עד סמוך לדורנו, שלא לעשות חטוטרת לחי"ת.

וכמסקנתי כאן, כן העלה ידידי הרב עמנואל מולקנדוב נר"ו, בספרו הבהיר תורת הקדמונים (ח"א סי' יג), ע"ש בדבריו.

ואשרי המהדר לתפוס מנהג אבותיו, המהודר והמיושב בלי כל פקפוק.

הבליטה באחורי גג החי"ת

בבריתא בשבת (קג:) 'לא יעשה ההין חיתין, חיתין ההין', פי' הרשב"א שם, וז"ל: "חיתין ההין" - כלומר שלא ירחיק הקו האחרון מגג האות כעין ה"א, וכן צריך להיות שני חטוטרת לגג החי"ת כגון זו (?) ולא כגון זו (?), ותדע מדתנן בפרקין: נתכוין לכתוב חי"ת וכתב שני זייני"ן, ותניא נמי בגמרא כגון שנטלו לגגו של חי"ת

לג. וכן נוהג לכתוב ידידי הסופר המהיר ר' אסף טימור נר"ו, לכאלה שמבקשים ממנו בכל אופן חי"ת עם חטוטרת.

לד. ספרד, איטליה, פרס, בוכרה, אפגניסטן, תימן ועוד.

לענ"ד, דניתן לומר שההנהגה של 'ספרי דווקני דבי רב' שעליה העיד רב אשי, אינה הצורה המקורית של האות, אלא היא חידוש שלהם - ונבאר הדברים.

דהנה, רואים שספרי דווקני בחרו דוקא את האותיות ה"א וחית"ת, ודקדקו בהם דקדוק מסוים, שנראה ששאר העולם לא דקדקו בהם כך, שהרי אם הוא היה מנהג רווח, לא היה לרב אשי לאמרו בלשון 'חזינא לספרי דווקני דבי רב' - היינו שהוא מנהג רק אותם סופרים.

ונראה להסביר, שהרי בזמנם רוב העולם נהגו לחבר רגל הה"א לגג האות, וכמו שהבאנו במאמרנו על האות ה"א, כדאיתא בירושלמי מגילה (פ"א) בזה"ל: "תורת הראשונים לא היה לא ה"א שלהם ולא מ"ם שלהן סתום". ומשמע שבתורתם של אחרונים היתה הה"א סתומה [דהיינו הרגל מחוברת לגג].

והנה, כאשר מחברים את רגל הה"א לגג, נקל להחליפה בחית"ת, שהרי ההבדל העיקרי ביניהן, המשתקף ממגילות מדבר יהודה ומהכתבים מזמן הגאונים - שרגל החית"ת מחוברת בסוף הגג, ואילו רגל הה"א מחוברת מעט פנימה. ועל כך בדיוק הזהירה הבריתא בשבת: 'שלא יעשה ההי"ן חית"ן ולא חית"ן ההי"ן', לפי המנהג שהיה נהוג אז.

ואותם ספרי דווקני רצו למנוע טעיות אלא, וע"כ דקדקו להפריד את רגל הה"א מגגה [כמו שהיה בתורתן של ראשונים]. אלא שלא הסתפקו בשינוי זה שעדיין לא מונע לגמרי טעיות של ההי"ן חית"ן, ורצו ליצור עוד שינוי שיפריד היטב בין האותיות,

זייני"ן בעלי ראשים הפונים רק ימינה, שהוא באמת המנהג שהיה נהוג בימיהם בכתבת האות זי"ן [עי' במאמרנו בגליון זה בענין האות זי"ן, וכן במאמרנו באות ג', ועוד].

ועוד צורה של חית"ת בכתבים הקדומים, שהיו לגג האות שתי בליטות בקצותיו כלפי מעלה, כעין המשך של רגליה, ובד"כ בליטות אלה בגג היו מעט עבות, ובצורה הזאת, אם ימחקו את כל גג האות, ממילא ישאר שני זייני"ן.

ואכן, בכת"י של חי' הרשב"א לשבת¹ [בניגוד לנדפס], הציור שם לא של שתי חטוטרות בצידי גג האות, אלא כלפי מעלה בצדדים, ויתכן שבאמת כיון לצורה הנ"ל [ולא התאפשר לי לעת עתה לבדוק בשאר כת"י של הראשונים הנ"ל].

ובאמת, שכן משמע קצת מלשון הריטב"א הנ"ל גופיה, וז"ל: "וצריך שיבלוט גגו של חית"ת לכל אחד מן הצדדים מכנגד רגליו". ומדכתב 'כנגד רגליו', משמע שהבליטה כלפי מעלה, ולא לצדדים.

חית"ת אין לה כתר

הבאנו לעיל, דאיתא באותיות דר"ע (נ"ב): "חית"ת מפני מה אין לו כתר, מפני שכל מי שדבריו מכוערים וחוטא, אין לו שבח בעוה"ז ולא שם טוב, אלא גנאי וחרפה וכלימה ובושת פנים".

והזכרנו לעיל שהקשה ר"ת ממדרש זה על דעת רש"י, שהרי אם יש לה מקל בראש גגה הרי יש לה תג - כתר. והבאנו לעיל מה שתירץ ע"ז בס' התרומה, עי' לעיל.

אכן, היה ניתן לתרץ קושיא זו באופן אחר

כלפי מעלה - ואלו בודאי ה'תרין לאחוריהון', וה'חד לקדמיהון' היא הבליטה מצד שמאל של החי"ת.

ומ"ש עוד במדרש התגין: "ועוד ח' חמוקה ב' ירכים, שכל הפורק ממנו עול מילה, שערי גיהנם פתוחין לו". כע"ז איתא בס' תאגי: "ח' דפתין כרעייהו ל"ז באוריתא".

והכוונה בזה לחי"ת שרגליה למטה אינן עומדות בצורה ישרה, אלא קצת מתרחבות לצדדים.

והחי"ת הספרדית מתאימה בעיקרון לצורת החי"ת הקדומה, מאחר ויש לה קוץ קטן בראש גגה משמאל, וכמו כן בליטה קטנה בסוף גגה מאחוריה. ואף שהבליטה מאחוריה אינה פונה גם למעלה, מ"מ מתאימה לצורה הכללית, שבנויה מדל"ת בתוספת רדל שמאלית, כדוגמת החי"ת הקדומה - וכמו שבמשך הדורות נשתנתה במקצת הדל"ת, וכבר אין לה בליטה למעלה רק לאחוריה, כמו כן נשתנתה במקצת החי"ת, אך מ"מ שמרה על צורתה הכללית.

דמיון חי"ת לה"א

הבאנו לעיל הא דאיתא בבבלי שבת (קג:): "וכתבתם - שתהא כתיבה תמה; שלא יכתוב וכו' היהין חיתין, חיתין היהין".

ובעין אזהרה זו מצינו גם בתנחומא פ' בראשית (סי' א): "מהו קוצותיו תלתלים על כל קוץ וקוץ תילי תילים של הלכות כיצד כתוב בה ולא תחללו את שם קדשי - אם אתה עושה חי"ת ה"א אתה מחריב את העולם. כל הנשמה תהלל יה - אם אתה עושה ה"א חי"ת אתה מחריב את העולם". וכ"ה בויקרא רבה מצורע. וכע"ז בעוד מקורות מחז"ל.

וע"כ באות חי"ת עשו בדיוק ההיפך משעשו באות ה"א - שבעוד שאת רגל הה"א משכו מעט למטה והפרידו מהגג, מנגד, את רגל החי"ת משכו מעט למעלה עד שתבלוט מעל הגג, וכך נוצר שינוי ניכר בין שתי אותיות אלה, המאפשר להבחין בהן היטב.

ולפ"ז, אם נאמר באמת שחטירת החי"ת היא חידוש של הסופרים בזמן רב אשי, א"כ תו ליכא לאקשווי ארש"י אמאי משמע במדרש אדר"ע שאין לה כתר - דהלא בזמן מדרש זה [שלפי צורת האותיות שמציג, מייצג יפה את הכתב של זמן בית שני] - באמת עדיין לא היה כתר לאות, וכתר זה נוצר רק לאחר מכן.

ואפשר לתרץ זאת בעוד כמה אופנים, ואכמ"ל.

מדרש התגין לר"ע

הבאנו לעיל, שבמדרש ר"ע על התגין איתא בזה"ל: "ח', יש לה שני זיונין, לפי שביום שמיני ימול אדם בשר ערלתו ובברית יש ב' מצוות, מילה ופריעה, ואם מל ולא פרע, כאילו לא מל".

הנה, המתבונן בכתבים מזמן מזמן בית שני, נקל לו להבין דברי מדרש זה, דמ"ש שיש לחי"ת שני זיונין - היינו ששתי רגליה בולטות מעט כלפי מעלה, ויוצרות עמין עוקצים.

והנה, בספר תאגי, יש באות חי"ת, וז"ל: "ח' - כ"ח באוריתא דתלת קרני, תרין לאחוריהון וחד לקדמיהון". וגם את זה נקל למתבונן בכתבים הקדומים להבין, דבאמת בחלק מהחתי"ן הקדומות ניתן לראות, שגגן ורגלן הימנית בנויות כמין דל"ת קדומה, אשר היה לה מאחוריה לצד ימין שתי בליטות - אחת לצד ימין ואחת

הארכת החי"ת בסוף שורה

הבאנו מ"ש בתיקון תפילין, וז"ל: "ורבים פוסלים מלאכתן, שמאריכים החי"ת של חמור כזה (?), וחי"ת של אחד שהם בסופי שיטות וכו' כי מתוך אריכות החי"ת אין שם תרי זיינין".

הנה מ"ש בענין אריכות החי"ת [וכ"כ בב"י שם בשם ר"י אסכנדרני, ומסתמא מקורו מהת"ת], לכאורה דבריו תמוהים, דהלא מאי דאיתא בשבת (קד:) 'נטלו לגגו של חי"ת ועשאו שני זיינין', פשוט שדיבר התלמוד בהווה, דהיינו, שכוונת התלמוד דלפי הדרך הרגילה של כתיבת החי"ת שאין גגה מוארך - אם מחק גגה ונוצרו עי"כ שני זיינין - חייב דיני שבת. ואה"נ, שבחי"ת ארוכה אם ימחוק מעט מגגה קרוב לרגלה השמאלית, ויצור דל"ת וזי"ן, ה"נ דיהיה חייב, אך מה זה ענין לצורת האות, ומה גרע זה מלמשל להאריך את האות תי"ו כמו שנוהגים הסופרים [עכ"פ למי שמתיר להאריך אותיות]? וצע"ג, כי לא זכיתי להבין כלל כוונתו.

וכבר הזכרנו לעיל ובמאמרנו על האות ה"א, שיש מהראשונים שפי' שהכוונה בבריתא זו, שלא יחבר רגל הה"א לגגה, שאז תדמה לחי"ת.

אמנם ההסבר הנכון בזה, הוא כדהסביר המאירי בקרית ספר, וכן הסביר ר' פרץ הכהן במנחות שם [המיוחס לרשב"א], דכוונת הבריתא, שאת רגל החי"ת יש לחבר ממש בסוף גגה, ואילו רגל הה"א צריכה להיות מעט יותר פנימה, וכך אע"פ שתהיה מחוברת לגג, מ"מ לא תדמה לחי"ת.

וזה ברור מהכתבים הקדומים מזמן בית שני ומזמן הגאונים.

ומכאן אזהרה חשובה, ששבחלק מהכתבים הספרדים [בד"כ לא של הסופרים המפורסמים והמומחים יותר], יש שהיו מחברים את רגל שמאל של החי"ת מעט פנימה לתוך גגה, ולא ממש בסוף גגה, אך כמו שנתבאר, יש לחוש בזה ל'חיתיון' ההי"ן, וראוי מאוד להזהר לחבר הרגל ממש בסוף הגג.



הרב אליעזר פלקוביץ

סוגיא דקידוש במקום סעודה

ב. בזה שאשתו נשארת בביתם בזמן שיוצא לחפש לחם משנה, נחשב "הניח מקצת חבריו" וכמו שדין זה מועיל לשינוי במקום בהלכות ברכות לסעודה כמו כן מועיל להל' קידוש במקום סעודה.

ג. יציאה ארעית וקצרה על דעת לחזור מיד אינו הפסק בין קידוש לסעודה!

גידון א: הטור בסימן רעג מביא בלי חולק שהגאונים סוברים שאם שותה "כוס יין שחייבין עליו ברכה" במקום שקידש אף שגומר סעודות במקום אחר יצא ידי קידוש במקום סעודה. וכן השו"ע פסק דעה זו בלי חולק, וכן הרמ"א נראה שמסכים לפסק זה, וכן הט"ז לא חולק על הוראה זו רק לומד שאף הגאונים לא הסכימו לכך, אלא אם אחר ששותה [מלא לוגמיו] מכוס קידוש חוזר ושותה עוד רביעית יין. וגם המג"א הסכים לזה לדינא, וכן הגר"א בביאורו הביא ראייה לדברי הגאונים ולא הראה מקום לחלוק על פסק זה, כדרכו אם רוצה לפסוק כנגד השו"ע שמביא עוד דעות בנושא.

לעומת זה הגאון רעק"א במקום הביא דרישה סימן רסט שדין זה אינו מוסכם לכו"ע שפסק הגאונים רק לפי השיטות שגם יין טעון ברכה אחרונה במקומו. ע"ש אולם לפי"ז יש תמיה שפסק הטור כאן סימן רעג הוי נגד שיטת הרא"ש, ובפשטות גם שיטת עצמו סימן קעח שרק על לחם ופת כיסנים חייב ברכה במקומם, וגם השו"ע סתם כאן אע"פ שהביא דעות שם. וזה לכאורה פקפוק על הבנת הדרישה לומר

ברצוני להביא כאן מעשה שנלענ"ד שמהצדדים השונים בהלכה איך אפשר לפסוק יתחדשו ויבררו כמה נקודות בהסוגיא של קידוש במקום סעודה, וממילא ריווחא שמעתתא.

זוג עם כמה ילדים קטנים עושים קידוש ליל שבת אחרי הקידוש ולפני נטילת ידים הבעל רואה שהלחם משנה אינם שלמים כי אחד מהילדים כבר נגס בשתי החלות, ואין להם עוד לחמים שלמים בביתם מכיון שסעודת מחר אוכלים אצל אחרים.

העצה היא לדפוק אצל השכנים בבנין ולבקש לחם משנה, רק לכאורה א"כ ע"י היציאה מפתח ביתם יפסידו קידוש במקום סעודה, ולכאורה עדיף ליטול ידים ולברך על הלחם בלתי שלם ולא להיכנס בספיקות שאולי יפסיד קידוש במקום סעודה, וממילא לא יוצאים ידי קידוש! ולענ"ד להכריע שהבעל ישתה עכשיו עוד רביעית יין וללכת לשכנים הקרובים להן בבנין ולקבל לחם משנה, וע"י זה ירוויחו לחם משנה בלי כמעט פקפוק לקידוש שלהם וזה מכח ג' צירופים כמו שאברר.

ואני אזכיר שלשתם בקצרה ואחר כך אאריך להראות שכמעט כל צירוף בעצמו מספיק לסמוך עליו לבד, וכש"כ בצירוף שלשתן יחד.

א. שלפי הגאונים שתיית רביעית יין נחשב סעודה והוי קידוש במקום סעודה והשו"ע פסק כמותם.

שהטור סתר משנתו וגם שיטת אביו^א ועי' רעק"א שגם טרח להביא ראיה שיש הכרח שהרא"ש חולק על הגאונים.

והתוספת שבת גם כותב שג' גדולי הראשונים סוברים שאין לקיים דין קידוש במקום סעודה בלי לחם, א. שיטת תוס' (פסחים קא.) ב. שיטת ר' יונה. ג. שיטת הרשב"א. א. שיטת תוס', הב"י בהדיא מתייחס לתוס' בערבי פסחים קא. ד"ה טעימו מידי שמתייחס לבקשת רבה בר נחמני לאביו לאכול "משהו" בבית רבה אחר ששמע קידוש לפני שילך לביתו "דילמא כשילך לביתו ימצא שכבר כבה הנר ולא יצא בקידוש של כאן" ותוס' מסבירים נראה דהיינו טעימת לרבה... שמשמע מהן שחולקים על הגאונים, וסוברים הם שבעינן פת, ודוחה הב"י שהם כתבו כן לגבי לצאת סעודה שבת, (כדמבואר בסוף דברי תוס' באותו ד"ה) ולעולם לענין קידוש במקום סעודה מספיק יין. ומקשה התוספת שבת שמבואר בתוס' בד"ה שאחר כן שעיקר קפידת רבה שם בגמ' שאמר לאביו לאכול בבית רבה אחר ששמע קידוש משום קידוש במקום סעודה, אבל סעודה שבת יש תשלומים למחר, וא"כ קמה וגם ניצבה

הדיוק מתוס' הראשון שכינו שבעינן לחם מהלכות קידוש, דהדין הוא דבעי קידוש במקום סעודה והכוונה בזה הוא לחם, ולא רק כדי לקיים סעודת שבת!

אולם גם זה דוחה קצת התוספת שבת, שאפשר שכוונת התוס' בסוגיא הוא, שאם היה אפשר לצאת קידוש בשמיעה לבד לא היה מקפיד רבה שיאכל שם אביו, דסעודה שבת אם אין נר בדירתו יצאו מחר. רק מכיון דמשום דין קידוש במקום סעודה בעינן לאכול משהו בזה כיון שכבר באים לאכול משהו יש לחייבים או אפשר לומר - נכון לטרוח לאכול לחם שיוצאים בזה גם חובת סעודת שבת, ולא להסתפק בשתיית יין גרידא שאין בו רק קיום של קב"ס!^ב

ולכאורה נ' נכון כדיחוי של הת"ש, דהלא גם קידוש יש תשלומים מחר כמבואר בפסחים קז, ושו"ע סימן רעא ס"ח! ולמה רבה לחץ על אביו לאכול, אלא משום דין לכתחילה, רק ג' סעודה לקיים כולם ביום אין כ"כ בעיה כלל ואין צורך לדאוג ולטרוח לקיים אחד מהסעודות בלילה, ומאידך קידוש לקיימו רק ביום הוא בדיעבד גדול כמבואר בש"ס [עי' ברכות ריש פ' ח וערבי פסחים סוגיא דיקנה"ז], וכיון שכן רבה לחץ על

א. אחר כך ראיתי הפרישה בפנים ששאל את זה על עצמו, ולומד שמה שהטור בסימן רסט בא לסתום דלא כהגאונים, ולענ"ד אין שמה דיוק כ"כ! ודוחה שאצלנו לא בא לפסוק כהגאונים אלא בזה שלא צריך לאכול שמה במקום קידוש הרבה אלא יוצא ע"י אכילה מעט אבל לא בא לסתום שמועיל יין! אבל לא התייחס לסתירה בשו"ע.

ב. יש עוד מהלך להסביר בשיטת הגאונים שגם להגאונים צריך לאכול סעודת לחם סמוך לקידוש רק אם שותה מיד יין, אפשר לגמור הסעודה במקום אחר אם איזהו הפסק זמן. אבל לקדש בלילה ולשתות רביעית ומחר בבוקר לאכול סעודה גם לגאונים לא יצא בהקדוש. [וזה לא מבעי מלילה ליום הוי הפסק גמורה אלא גם ע"י הסח הדעת גמורה של כמה שעות או שעה מפסיד הקידוש ע"י היטב בלשון הטור וכן מדייק הפרישה בשיטתם סוף סימן רסט. ואם הדברים נכונים משתנה לגמרי דין הגאונים וגם נופל הג' ראיות של התוס' שבת! כי לפי זה גם לגאונים קידוש במקום סעודה הוא שצריך לקשר בין הקידוש לסעודת שבת הרגילה, סעודת הלחם רק ע"י שתיית שיעור חשוב של יין מיד אחר הקידוש יש כבר קשר מהקידוש לכל המשך הסעודה!]

מנורה סוגיא דקידוש במקום סעודה בדרום קנה

ולפי זה נ' דמסקנת החפץ חיים לא לסמוך על הכרעת השו"ע ורוב אחרונים בקידוש של לילה. ולא ברור אם מה שכתב במשנה ברורה להקל במקום הדחק הולך גם לגבי קידוש בלילה או רק בקידוש של יום כדמשמע בשעה"צ [אע"פ שבשעה"צ משמע שאפשר לסמוך על הגאונים ביום בלי שעת הדחק וא"כ דבריו במשנ"ב על איזה קידוש מדובר].

אולם דברי המשנ"ב עשירים במקום אחר בסימן רסט בהלכות קידוש בבית הכנסת סוף ס"ק א כותב המ"ב דאם אין קטן בבית הכנסת לשתות כוס של קידוש כמו שכתוב בשו"ע להטעימו לקטן, ישתה המקדש רביעית יין ויכוון לצאת בקידוש זה מצות קידוש. והמעייין היטב בלשון המ"ב יראה שאם המקדש בבית הכנסת חי לבד כשהולך לאכול סעודתו אינו מקדש פעם נוספת אלא יוצא עם הקידוש שקידש בבית הכנסת!

וא"כ מבואר שסובר המ"ב במקום צורך גדול או דחק אפי' בקידוש של לילה סומכים על הגאונים!

ב: בשו"ת רבינו יוסף מסלוצק סימן ז בסוף התשובה "ואגב דקיימין בהאי ענינא... מה ששמעתי מכ"ק אדמו"ר... בעל נפש החיים... אחר הקידוש יצא אחד לחוץ וחזר מיד ואושו עליו שצריך לחזור ולקדש... ואמר מוריניו שין צריך כיון שהניח מקצת חברים הו"ל כההיא דסימן קעח דבהניח מקצת חברים אין צריך לחזור ולברך בשינוי

אביי לקיים מיד קידוש כאן.^ג אולם אם כבר טורח לקיים קידוש בלילה מהיות טוב יש לאכול לחם ולקיים גם סעודת שבת! ולפי זה אין מוכח שהתוס' חולקים על הגאונים וכדברי הב"י!

ועוד ע' בתוספת שבת בפנים איך שהוכיח שהרשב"א חולק על פסק זה של הגאונים ולא ירדתי לסוף דעתו הרמה, דאין אני רואה הדיוק שלו ברשב"א נכון, והרשב"א יש לו כוונה אחרת ואכמ"ל. ובקיצור לענ"ד רק מוכח בר' יונה שהובא שם שנ' נכון שברור שחולק על פסק זה של הגאונים!

ומכ"מ עדיין צריך להוסיף ביאור אם למעשה לכתחילה אפשר לעשות מעשה כהשו"ע!

המשנה ברורה במקום ס"ק כה "ועי' חידושי רעק"א ובתוספת שבת שהוכיחו שלכמה ראשונים אינו יוצא ידי קידוש במקום סעודה ע"י כוס יין. על כן נראה שאין להקל בזה אלא במקום הדחק." עכ"ל. ובשער הציון יותר מפורש. שער הציון אות "כט" דן אם להקל לשתות רק רביעית, או צריך לשתות רביעית מלבד המלא לוגמיו של קידוש וזה לשונו "...ומכ"מ בקידוש של שחרית יש לסמוך על המקילים אם אין לו יין כ"כ, אבל בקידוש של לילה אין להקל בזה, ואפי' אם ישתה עוד כוס אחד בלילה מלבד זה גם יש לע' אם נסמוך על זה, דכמה ראשונים חולקים על זה כמו שכתב ברעק"א עכ"ל!

ג. ועוד בד"ה שמה "ובקידוש דהכא... כתבו "או שמא יוכלו לאכול במקום שיש נר ואין יין, וסעודה שבת יהיה לו ולא קידוש". וצ"ע הלא אפשר לקדש על הפת? ושמא תוס' הולך בשיטת ר"ת דאין מקדשים על הלחם, או אפשר כנ"ל שקידוש על הלחם הוא קצת בדיעבד, ובפרט אם אין לחם שלם, ורבה דאג שיהיה להם קידוש מן המובחר, רק צד זה נ' פחות מוכרח, ויותר טוב לומר שסובר כר"ת!
ד. [וגם ביום סומכים על הגאונים בלי דחק!].

מקום. ואע"ג שדבריו אין צריכים חיזוק יש לצרף ע"ש שמביא ראיה קצת!

ולענ"ד - פסק זה של ר' חיים מוואלז'ין, יש לו מקור בתורת רבו הגר"א דבביאור הגר"א בסימן זה (רעג, סעי' ג) על פסק הרמ"א שצריך לאכול לאלתר במקום קידוש שהוא חידוש של המהרי"ל, הגר"א כותב בדברים קצרים להביא סמוכים לזה מתוס' בפסחים קב שהתוס' שמה מאריכים לבאר מה חייב אדם לעשות כשמשנה מקומו באמצע הסעודה. והגר"א מרמז מדברי תוס' והסוגיא ביומא ל. שהיסח הדעת מחייב לברך עוד פעם ברכה ראשונה, והמהרי"ל שמחייב לאכול לאלתר אחר קידוש ג"כ מהאי טעמא שלא יבוא לידי היסח הדעת "ומסיים הגר"א דבריו הקצרים "הוא הדין הכא דחד דינא אית להו כמ"ש הגמ' ותוס' ד"ה אבל ממקום וכו'..."

זאת אומרת שהגמ' גילתה לנו שגדרי הדינים בקידוש במקום סעודה ומה נחשב הפסק זהים לדיני ברכות מה נחשב הפסק לברכה ראשונה, וא"כ ברור כמו שפסק ר' חיים שמועיל לדיני קידוש במקום סעודה הניח מקצת חברים, שכמו שזה מציל מהיסח הדעת מברכה ראשונה זה ג"כ מציל מהיסח הדעת בין ק. לסעודה!

וא"כ מי שקידש כבר והתברר שצריך לשנות מקומו לחפש לחם משנה, לפי הגאונים ישתה עוד רביעית יין ואחר כך יכול לשנות מקומו לחפש למצוא לחם משנה וזהו דעת הטור שו"ע, מג"א ט"ז ועוד וגם המ"ב מסכים לסמוך על זה אפי' בקידוש של לילה במקום הדחק.

ואם אשתו תשאר כל הזמן בביתו אין שאלה שאפי' לפי החולקים על הגאונים יקיים קידוש במקום סעודה עוד עשר דקות רבע

שעה כשיכרך על לחם ויאכל ואין יציאתו הפסק כי הניח "מקצת חברים", ופסק זה הוראה למעשה ר' חיים מוולאז'ין. ונ' שיש לו בית אב מתורת הגר"א ופשטות הסוגיא!

שלישית - יציאה לכמה דקות - כגון לשכנים באותו קומה בבנין או בקומה מתחתיו וכדומה על דעת לחזור מיד, יש לבאר אם בכלל זה מהווה בעיה בהלכות קידוש במקום סעודה. והנה המג"א א' ה כותב שאם יוצא ממקומו בינתיים צריך לקדש שנית.

ורוב האחרונים, ובפרט בהגר"ז היבאינו שאע"פ שחזר למקומו וסעד מיד הפסיד הקידוש הראשון, ועי' בביאור הלכה סי' רעג ד"ה לאלתר שהביא פלוגתא בין גדולי האחרונים איך להבין המג"א, והביאור הלכ' נוטה לומר שאין הכי נמי מדובר שיוצא וחזר מיד רק המג"א לא התכוון שזה לבד גורם הפסק, אלא בצירוף שהייה שהייה ארוכה מקודם במקומו לפני שיצא. ובצירוף התרתי לריעותא א. שהה הרבה זמן במקומו. ב. אח"כ יצא ממקומו לזמן קצר. הפסיד הקידוש! וההכרח של המ"ב הוא כדי שלא יחלוק המג"א על השיירי כנסת הגדולה שפשיטא ליה שיציאה ממקומו אחר קידוש כל שחזר מיד אינו הפסק, רק בסוף פסק המ"ב להחמיר בזה לכתחילה כי מצא האחרונים שהחמירו בכל יציאה אפי' חזר מיד רק בדיעבד אם כבר יצא אין לחזור ולברך.

אולם הערוך השולחן בן פסק כמו השכ"ג סימן הנ"ל א ד בסופו בתוך הסוגריים. ולומד שהמג"א אינו חולק!! וגם בשו"ת ר' י מסלוצק (שהבאתי למעלה) מתוך הראיה שמביא שמה בסופו מהריטב"א לכאורה יוצא שאין היסח הדעת אם יוצא מעט וחוזר מיד.

לאלתר שהוא מעלה צד שקידוש במקום סעודה אפי' אם נאמר שדומה להלכות ברכות, אחר הקידוש הוי כמו שאכל דבר שטוען ברכה במקומו ואין יציאה ממקומו מפסיד ברכתו היטב וא"כ פשוט שאין כאן תרתי דסתרי! והגר"ח מוואלז'ין שהתיר הבחור לאכול על סמך הקידוש מכח הדין הניח מקצת חברים ולא משום יציאה מועטת, דהוא ודאי למד שאחר קידוש הוי רק כאכילת דברים שאין טעונים ברכה במקומם שיציאה מהוי הפסק, ורק כתבתי שבעיקר אין סתירה בלומדת בין שני הציורפים!

ויש לפלפל עוד שקידוש במקום סעודה עדיף מהלכות ברכות שכבר ע"י אמירת [הקידוש] ומעשה [שתיית מלא לוגמיו מכוס הברכה] כבר קבע במקום סעודות.

ויש רק ה' להסמיך סעודות בפועל לקביעות מקום זה במקום הזה, אבל אין סברא שיציאה שחזור ממנו מיד יקלקל זאת ואינו דומה לקביעות של ברכות הנהנין, וכנ' זהו סברת השיירי כנה"ג! והנראה לענ"ד כתבתי.

וא"כ יש כאן עוד צירוף שע"י יציאה מפתח ביתו למקום קרוב על דעת לחזור מיד, לא ברור כלל שע"י כך מפסיד קידוש במקום סעודה, ואפשר לדון להקל לכתחילה כדעה זו במקום צורך", כגון להשיג לחם משנה. ואפי' אם זה לא מספיק ברור אבל בצירוף כל הנ"ל נ' לענ"ד בשופי יש להורות שישתה עוד רביעית יין ויכול לצאת לבקש משכן עוד לחמים ולחזור מיד ואין חשש שהפסיד קידוש במקום סעודה.

ויש מקום לומר שהצירוף ב' וג' סתרי אהרדי - שלפי הגר"א והגר"ח שגדרי קידוש במקום סעודה זהים להלכות שינוי מקום בברכות, א"כ סוברים שיציאה מועטת על דעת לחזור מיד ג"כ הוי היסח הדעת כמו בהלכות ברכות, ואלו שסוברים שאין בעיה לצאת ולחזור מיד ודאי סוברים שיש גדר אחר לקידוש במקום סעודה ולא יעזור להניח מקצת חברים.

א - אה"נ אפשר שחולקים בעצם גדרי קב"ס, אבל מי שיעשה שניהם ודאי לא הפסיד קידוש שלו.

ב - המעיין היטב בביאור הלכה הנ"ל ד"ה



ה. השיירי כנסת הגדולה פשיט ליה כ"כ שאין בזה בעיה שכותב ישתקה הדבר ולא נאמר להיפך!
ו. ובפשטות יש לשתות יין דוקא, דהראשונים והאחרונים כתבו דלהגאונים יין נחשב סעודה לענין "מקום סעודה" כיון שיין סועד, וא"כ בפשטות רק יין שיש בו אלכוהול סועד ולא מיץ ענבים, וע' דעת תורה, שרוצה לחדש שאם ישתה שתי כוסות ופלוס, הוי בכלל "טובא" ויין טובא מגריר גריר וא"כ לא יצא ידי חובת קידוש להגאונים אם ישתה הרבה! ויש לע' אולי יש מקום לומר שמכח רמת הסוכר הגבוה במיץ ענבים הוא גם סועד!

הרב מרדכי פרוש

הרהור בזמן הנחת תפילין

הגה"צ רב"צ ידלר זיע"א (מש"כ ליוזר מהרהור אשה בעת התפילין: 'הרי בלא"ה הרהור עבירה אסור, הגם דאפ"ל דהרבותא הוא דאם הוא אנוס ואינו יכול ליוזר, לא ילבש תפילין אבל הלשון משמע דבא לאסור אז הרהור'): "אינו מובן {=שאלת השואל}, פשיטא שהכוונה שנהרהר באשתו הטהורה, שאם לא היה לבוש תפילין אין בזה איסור" עכ"ל.

א.ה. לכאורה יש לפלפל: דבלשון הש"ע קצת משמע דבא להזהיר מהרהור, ובלשון הרמ"א קצת משמע להזהיר למנוע מהנחת"ת. ודוק. וכשני הצדדים בדברי השואל.

ודוק בלשון המשנ"ב בסקי"ד דכתב 'דבעינן גוף נקי גם ממחשבה רעה' ק"מ שזה מחשבה 'רעה' ולא 'בהיתר'. וכן בסקט"ו יש לדקדק קצת לענ"ד כעין כן וצ"ת.

ג. ועוד י"ל בס"ד יש חילוק בין תאוה ומחשבת הבאי לבין מחשבה פרקטית על אודות אופן המעשה [וכעין שמצינו שמרביע בהמות אין חשש הרהור כי טריד במלאכתו, ודוק] וזה הגיוני. לפיכך חתן דטרוד בשאלה האם ימצא בתולים אין בכך בעיה להנחת"ת, לעומת דברי הבאי תאוות לב, זה אין ראוי, וכמש"כ.

ד. ויתכן עוי"ל בס"ד דאה"נ יש בחתן הטרוד במחשבת אשה שתי טעמים שפטור, אלא שנקט טעם הכולל טפי, גם כל בני החופה

כתב השלחן ערוך (אורח חיים, סימן לח, ס"ד): המניח תפילין צריך ליוזר מהרהור תאוה אשה. הגה: ואם אי אפשר לו בלא הרהורים מוטב שלא יניחם (כל בו וא"ח) עכ"ל.

והנה בסימן לח בסעיף ז' כתוב חתן ושושביניו וכל בני חופה פטורים משום דשכיח שכרות וקלות ראש. וביאר במשנ"ב ודוקא במקום החופה דשם שכיח שכרות וקלות ראש [אגב, מבואר בזה, דהיו חוגגים גם ביום ובבוקר וכנראה ברציפות]. ובס"ק כג הביא דעת תשובת הרמ"א (סימן קלב): דהאידינא שאף החתן חייב בקריאת שמע ותפילה, ממילא חייבין החתן וכל בני החפה גם בתפילין, עיי"ש עוד.

ולכאורה יקשה פלא רב, דמבואר הגמרא פ"ק דברכות ופ"ק דכתובות, וכן בש"ע אור"ח סי' ע' הכונס את הבתולה פטור מק"ש שלשה ימים וכו' מפני שטרוד טרדת מצוה, שמא תימצא בעולה, א"כ מבואר שהחתן טרוד במחשבת אשה, א"כ שזה יהיה סיבה כשלעצמו לפטור מהנחת תפילין [וגם אם אין סיבת קלות ראש, לא יניח מפני הרהור אשה] וצריך תלמוד.

ב. לכאורה יתכן לומר דההרהור המעכב זה דווקא הרהור בחטא ובאיסור אך באשתו לא, אולם בשו"ת שלמת חיים [להגרי"ח זוננפלד זיע"א] (סימן לו) כתב במפורש בתשובתו לשואל {דשאל השואל (הגר"ש סובול זצ"ל חתן המגיד מישרים

קנט

בדרום

הרהור בזמן הנחת תפילין

מנורה

השמחים שמה [אולם מדהתיר לחתן כהיום דלא חש למחשבת אשה גבי החתן בתפילין,
-שבלא"ה אין מכוונים מעלייתא-, משמע אלא כמש"כ].



הרב אברהם ישעיהו קשש

מח"ס 'קובץ מוסדות הש"ס'

מיסודות מסכת כתובות [חלק ו']

גיטין פ"ח ס' יג, או"ש פ"י מגירושין הי"ט
בד' הרמב"ם דלהלן, וכל זה תלוי במה
שית' להלן.

ודאי או ספק- ברמב"ם (פ"י מגירושין הי"ז)
מבואר דחזקה זו היא בתורת ודאי,
ולכן היא מקודשת ודאי ואם קידשה אחר אין
צריכה הימנו גט. אך הגר"א שם (סק"ו) נקט
דהוי דין ספק, אמנם ע"י בעין יצחק (ד, טז)
מה שביאר כוונת הגר"א ולפי דבריו גם
הגר"א מודה דהוי דין בתורת ודאי.

אם נאמן נגד החזקה- הפוסקים דנו מה הדין
כשהבועל אמר להדיא שלא התכוין לשם
קידושין, האם אינו נאמן נגד החזקה
שאעבכ"ז (כן מבואר ברמ"א אהע"ז טו, י
מהאו"ז ס' תריא, וכן בחלק"מ לג, ה),
ומבואר באו"ז ב' טעמים, א' דאין אדם
משים עצמו רשע, ב' דהואיל שהכריעו

אין אדם עושה בעילתו בעילת זנות
(עג.)

אי' בגמ' (יבמות קז. כתובות עג. וגיטין
פא:)^א ד'אין אדם עושה בעילתו
בעילת זנות, ובלשון הראשונים מבואר
שזה בגדר 'חזקה'.

המעינם- בטעם חזקה זו דנו האחרונים, האם
הוא משום חומר האיסור של זנות
דלא שביק היתירא ועביד איסורא (כ"מ
במ"מ פ"א מאישות ה"ד^ב, וכ"מ מלש'
הרמב"ם פ"י מגירושין הי"ז, וכ"כ הרדב"ז
ח"א ס' תתקנה, הט"ז אהע"ז קנו, א,
והשאג"א הוספות ס' א מתשו' לבית אפרים
אהע"ז ס' מב), או שהוא חזקה מצד טבע
האדם שזה גנאי לו (מהר"ם שיק ס' כא לד'
הראב"ד, מעיל צדקה ס' ב), או שזה סברא
שרוצה לקדש את מי שהיתה אשתו (רא"ש

א. יבמות קז.- כן מבארים רבה ורב יוסף בטעמא דב"ש דאין ממאנין אלא ארוסות, ופרש"י דרבנן תקנו נישואין
לקטנה כדי שלא ינהגו בה מנהג הפקר, ואי אמרת ממאנה מימנעי ולא נסכי לה דאין אדם רוצה לעשות
בעילתו בעילת זנות ומעיקרא תקנתא דרבנן.

כתובות עג.- קדשה על תנאי וכנסה סתם לרב צריכה הימנו גט, ואמר אביי דטעמו הוא לפי שאעבכ"ז.
אמנם לשמואל אינה צריכה גט, ולכאור' משמע דפליג ע"ז גופא דאדם עושה בעילתו בעילת זנות, וכן מפורש
ברש"י (עג: ד"ה גט נמי, וכן במהדו"ק ד"ה ושמואל). אך הרשב"א מקשה ע"ז שהרי משנה שלימה היא
בגיטין דהכי ס"ל לב"ה כדמפרשינן בגמ' [וכדלהלן], ולכן פ' דלעולם גם שמואל מודה דאעבכ"ז, אלא
דהבעל סומך על התנאי ואינו חושש שמא יש נדרים ולכן אינו מתכוין לקדשה.

גיטין פא:- המגרש את אשתו (מן הנישואין) ולנה עמו בפונדקי ב"ש אומרים א"צ הימנו גט שני, וב"ה
אומרים צריכה הימנו גט שני. וארבע"ח אריו"ח מחלוקת בשראוה שנבעלה דב"ש סברי אדם עושה בעילתו
בעילת זנות, וב"ה סברי אעבכ"ז [ועי' בתוס' (שם וביבמות) שהק' דזה סותר למשנת בד' ב"ש ביבמות
הנ"ל, ותי' דביבמות ראינו שקידשה משא"כ בגיטין לא ראינו הקידושין].

ב. דהנה הרמב"ם שם כ' דפנוי הבא על הפנויה עובר בלאו דאור' וכ' המ"מ דכן מוכח ממה שאמרו שאעבכ"ז,
ואם לא היתה הפנויה שאינה מופקרת באיסור מה"ת, לא היו סומכין על חזקה זו, דאיסורא דרבנן לא כולו
אינשי זהירי ביה.

חכמים דעתו לכן אינו נאמן לומר בענין אחר, או"ד נאמן לומר שעשה בעילת זנות (עי' בלש' הרמב"ם דלהלן וכן עי' בכנה"ג אהע"ז קמט, יח ושד"ח מערכת ח' אות קה שהביאו חבל ראשונים ואחרונים).

בפנוי הבא על הפנויה ובשפחה – הרמב"ם (פ"י מגירושין ה"ט) מביא בשם מקצת הגאונים (כן עי' ברי"ף יבמות כג., ברא"ש שם פ"ב ס"ג ותרומה"ד סי' רט בד' תוס' שם קז.) שכל פנויה הנבעלת בפני עדים הרי זו מקודשת מפני שאעבב"ז, וגדולה מזו כתבו מקצת הגאונים (רב נטרואי ברי"ף שם) שאפי' הבא על שפחתו כיון שאעבב"ז מסתמא שחררה קודם שבא עליה לשם קידושין.

אך הרמב"ם חולק על כל זה וז"ל "וכל הדברים האלו רחוקים בעיני עד מאד מדרכי ההוראה ואין ראוי לסמוך עליהן, שלא אמרו חכמים חזקה זו אלא באשתו שגירשה בלבד או במקדש על תנאי ובעל סתם, שהרי היא אשתו ובאשתו הוא שחזקתו שאעבב"ז עד שיפרש שהיא בעילת זנות או שיפרש שעל תנאי הוא בועל, אבל בשאר הנשים הרי כל זונה בחזקת שבעל לשם זנות עד שיפרש שהוא לשם קדושין, ואין צריך לומר שבשפחה או בגויה שאינה בת קדושין שאין חוששין להן כלל, והרי הבן מהן בחזקת גוי ועבד עד שידוע בודאי שנשתחררה אמו או נתגירה" וכ"ה שי' עוד ראשונים (רשב"א גיטין פא: וכ"מ ברש"י שם, רא"ש שם פ"ח סי' יג' ו-האחרונים הק' דהרא"ש סותר דבריו ביבמות הנ"ל וראה להלן, וכ"פ השו"ע קמט, ט). והראב"ד משיג

על הרמב"ם דדווקא באדם המוחזק בפריצות של עריות י"ל שעשה בעילתו בעילת זנות, אך אם לא הוחזק בפריצות העמד בני ישראל ובנות ישראל על חזקתן שלא יתפרצו בפני עדים לזנות, ואף בפנוי הבא על הפנויה. ולכן בבא על הגויה הדין עם הרמב"ם שמסתמא עשה בעילתו בעילת זנות, אך בבא על השפחה שבידו לשחררה אם אינו מוחזק בפריצות דעריות י"ל שקודם שבא עליה שחררה ועתה בא עליה לשם קידושין.

והנה בפשטות שורש מחלו' הראשונים הוא בטעם הדין דאעבב"ז, דהרמב"ם למד שזה סברא באשתו שמסתמא רוצה להחזירה [או להמשיך את הקידושין דמעיקרא] (וכן מפורש ברא"ש גיטין שם), אך הגאונים סברו דזה סברא שאין אדם רוצה לעבור איסור וא"כ ה"ה בפנוי הבא על הפנויה - וכן ביאר האו"ש.

ובדעת הרא"ש דנו האחרונים (ליישב סתירת דבריו בין יבמות שנקט כהגאונים לבין גיטין שנקט כהרמב"ם): התרוה"ד (סי' רט) כ' שלענין שפחה כיון שהדבר תלוי בו ויכול לשחררה א"כ מסתמא אומר שאעבב"ז ושחררה ובא עליה לשם קידושין, משא"כ בפנויה אפשר שהיא לא רצתה להנשא לו אלא תקפס יצרם ובא עליה לשם זנות³.

ובאופ"א ביארו הק"נ (בגיטין) והט"ז (קנא, וע"ש עוד מה שביאר באופ"א) דהרא"ש סובר דאיסור פנויה אינו אלא מדרבנן, משא"כ איסור שפחה זה איסור דאורייתא, ולכן רק בשפחה אמרי' דאעבב"ז.

ג. וזה להיפך מהמבואר בלש' הרמב"ם דבשפחה יש יותר סברא שאדם עושה בעילתו בעילת זנות.

ועוד חידש הק"נ שכל מה שהגאונים אמרו לענין הבא על שפחתו, היינו רק לענין שבנו הנולד ממנה בנו הוא משום שודאי שחררה קודם הביאה, משום שאיסור שפחה הוא איסור חמור, אך באמת לענין הקידושין אמרי' שבעל בעילת זנות כמו בפנוי הבא על הפנויה שזה איסור יותר קל.

ברשב"א (גיטין פא:) מבואר דלפי שי' הרמב"ם והראשונים שבפנוי הבא על הפנויה לא אמרי' דאעבב"ז אלא רק באשתו, ה"ה בהיה מדבר עמה על עסקי גיטה וקידושיה ומיד בעל ג"כ אומרים שבעל לשם קידושין ואעבב"ז, ודנו הפוסקים האם גם באשה המשודכת לו שלא דברו עתה מעסקי הקידושין אמרי' שבעל לשם קידושין (רמא קמטב, ע"פ תשו' הרשב"א המיוחסות סי' קלה ורדב"ז ח"ד סי' רטז), או שבזה אומרים שבעל בעילת זנות (ב"ש שם סק"ו).

באופן שבלא"ה עובר באיסור- הראשונים והאחרונים דנים מה הדין באופן כשבבעילה זו בלא"ה עובר על איסור- כגון שהיא נדה או סוטה, או שבא עליה ביוהכ"פ, האם גם בכה"ג אמרי' דחזקה אעבב"ז (שו"ת הרשב"א סי' קסא -הו"ד באבנ"מ לגא, ושם ביאר כן גם בתוס' גיטין עט:; שו"ת מהריט"ץ ישנות סי' רמז), או"ד כיון דחזי' בביאה זו דלא אכפ"ל לעבור על איסור א"כ גם לאיסור זנות לא חייש ובעל בעילת זנות (כ"כ הריב"ש סי' ו, מהר"ם אלאשקר

סי' פח, רדב"ז סי' שנא ומל"מ פ"י מגירושין הי"ח). ובשלט"ג (גיטין עג. לה. מדה"ר ונפסק בב"ש קמטב) כ' שאם התייחד עם גרושתו לאחר שנשאת לאחר ונתגרשה שהיא אסורה באיסור מחזיר גרושתו, א"צ גט כיון שאף אם ודאי נבעלה ה"ה בועלה לשם זנות שכן אם יבעול לשם אישות הר"ז לוקה על הלאו דמחזיר גרושתו, וביארו האבנ"מ (שם) והרעק"א (סי' קפב) דאי"ז תלוי בנידון הנ"ל, דסברת השלט"ג היא רק היכא שע"י הבעילת זנות לא יתחייב מלקות, משא"כ כשגם אם יבא עליה לשם זנות ילקה י"ל שבכה"ג אמרי' שאעבב"ז.

בנישואין אזרחיים- הפוסקים האריכו בנידון זה"י אי דמיא לדין פנוי הבא על הפנויה שנחלקו בזה הרמב"ם עם הגאונים, או"ד אפי' לגאונים כיון שנישאו כחוקות הגויים הר"ז כאילו פירשו שאין דעתם לשם קידושין כדת משה וישראל, ועוד שהם מוחזקים בפריצות הגויים בכה"ת, ועוד שלא טבלה לנידתה, א"כ בזה לכו"ע אין בזה חשש קידושין והר"ז בעילת זנות. ועוד הוסיף המהר"ם שיק (אהע"ז סי' כא) שסברת אעבב"ז היינו שגנאי לאדם לבעול בעילת זנות ואילו זה שנושא שלא ע"י חו"ק הרי הוא מגלה דעתו שאי"ז גנאי עבורו. ועוד דמפני מה נישאו כך לפי שחפצים שבכל עת שירצה לגרשה לא יוכרח ליתן לה גט, והרי אם יבעול לשם קידושין יוכרח ליתן לה גט וע"כ שאין כוונתו לבעול לשם קידושין.

ד. אציין מעט: ריב"ש (סי' ו הו"ד בב"י אהע"ז סי' קמט, ונפסק בשו"ע שם סי' וברמ"א כו, א) תרוה"ד (סי' רט) תשב"ץ (ח"ג סי' מז) חלקת מחוקק (כו, ג) מהר"ם שיק (אהע"ז סי' כא) בית יצחק (אהע"ז סי' כט) מנחת אלעזר (ח"ג סי' יב) צפנת פענח (שו"ת סי' א-ד) דבר אברהם (ח"ג סי' כט) הר צבי (אהע"ז סי' עד-עז) שרידי אש (ח"ג סי' כב) מערכי לב (לר' יהודה ליב צירלסון סי' פז) חזו"א (במכתב הנדפס באור הנר גיטין סי' קט) אגרי"מ (אהע"ז ח"א סי' עד-עז) ציץ אליעזר (ח"ב סי' יט, וחז"א סי' פא) מנחת שלמה (ח"ג סי' ק') פירושי איברא (סי' ג-ה) אבהא"ז (פ"ו מאישות אות ב) מנחת אשר (שו"ת ח"א סי' עב וח"ג סי' צ-צב) תשובות והנהגות (ח"א סי' שנא ותשסו, ח"ב סי' תרמב ותרמג, ח"ה סי' שסז).

נקט החזו"א אהע"ז עז"ט, או שזה תנאי שלא יזכה באשה בשעת הנישואין לענין מכירת הנכסים לפירות ולירושה (וכן נקט האבנ"מ צב,ו).

ובקובה"ע (סי' מ) העמיד שבוה נחלקו הראשונים אי מהני הסילוק רק מזכויות דרבנן (כ"ה שי' רש"י והרשב"ם, ובדעת תוס' דנו האחרונים - עי' מל"מ פכ"ג מאישות ה"א בשם מהרנ"ח וקצוה"ח רט,יא), והיינו משום שהסילוק הוא מהנכסים ולכן יש לחלק בין זכות דאורייתא לדרבנן, אך לר"ן מהני הסילוק גם מדאורייתא, דהסילוק הוא מהשם יורש, ולכן פי' שיש חילוק בין יורש שחל עליו השם יורש מיד בלידתו כגון בן ושאר יורשי קורבה שאינם יכולים להסתלק מהשם יורש שכבר חל עליהם, לבין בעל לפני הנישואין שיכול להסתלק מהשם יורש.

עוד נפק"מ כ' הקובה"ע אם יכול להסתלק מחצי ירושתו, וכן אם יוכל הבעל לאחר הנישואין להסתלק מנכסים שלא זכתה בהן האשה עדיין, וכן אי מהני סילוק בבן בין הבנות. ועוד נפק"מ אי מהני סילוק הארוס מאשתו מנכסים שיפלו לה לאחר זמן או כשתנשא, או"ד ל"מ כיון דהנך נכסים הוו דשלב"ל. וכן נפק"מ אי מהני חזרה מהסילוק קודם הנישואין.

יד בעל השטר על התחתונה (פג:)

א"י (בכתובות פג:) וב"ב (קסו.) דהיכא דיש ספק בשטר שבא להוציא על ידו ממוחזק אמרינן דיד בעל השטר על התחתונה". האחרונים דנו אם דין זה הוא מגדר ספק

וברב"ז (ח"א סי' שנא) הוסיף עוד טעם דקידושי מומר אינם אלא מדרבנן, ובספק אם בעל לשם קידושין הוי ספיקא דרבנן לקולא.

אמנם יש שהחמירו שצריך לחוש לקידושין, דליכא דין בקידושין שיתכוונו לקידושי מצות התורה, אלא בזה שאשה זו שתהיה לו לאשה הוא הכוונה לקנין אישות שצריך, ולכן גם בנישואי ערכאות מהני לקנין (ר' יוסף אליהו הענקין זצ"ל בס' פירושי איברא סי' ג' ה, ועי' באגר"מ אהע"ז סי' עד ומנח"ש ח"ג סי' ק שדחו את דבריו).

ודעת הצפנת פענח (שו"ת סי' א-ד ובמכתב שהובא בדבר אברהם ח"ג סי' כט וע"ש מש"כ ע"ז) להחמיר בכל זה שחלים הקידושין, ע"פ מה שחידש שבכל נישואין יש ב' חלקים - א' האישות, ב' הקנין, ובפלגש יש קנין בלא אישות, וה"נ בנישואין אזרחיים יש קנין בלא אישות ולכן צריך גט להתירה לאחר. ועוד האריכו בכל זה הפוסקים ואכמ"ל.

סילוק (פג.)

(הסוגיא בכתובות ר"פ הכותב פג. וכן בב"ב מט).

מבואר בסוגיא דהבעל יכול להסתלק מנכסי אשתו רק מהאירוסין שעדיין לא זכה בנכסים, אך מהנישואין אינו יכול להסתלק לפי שכבר זכה בנכסים.

האחרונים חקרו בגדר הדין סילוק, האם הוא מעצם הנכסים, או מהדין יורש שעל ידו זוכה בנכסיה. - וגם מתוך הצד ב' יל"ד אם הוא סילוק מזכות האירוסין [ולפי"ז לא יהני חזרה אח"כ] (וכן

ה. ויל"ד אם רב אשי (בכתובות שם) פליג על כך כללא [מדלא תירץ כאביי דיד בעל השטר על התחתונה] - וע"ש בלש' תוס' דלכא' משמע דפליג, אמנם המהרש"א פי' בכוונתם דלא פליג, וע"ע בפנ"י והפלאה.

דהממע"ה¹, או"ד הוא מגדר ודאי², ונפק"מ אי מהני תפיסה. והביאור בהך גיסא דהוי ודאי כ' הקוב"ש (ח"ב סי' לד) דבעינן בשטר שיהא מוכיח מתוכו, וכשיש ספק אין השטר מוכיח ואין ע"ז כח השטר. והחזו"א (אהע"ז עז, ט) ביאר דכן הוא מידת הדין שאין בלשון השטר אלא הפחות שבלשונות, כיון שבא לחדש בכח השטר ולא נתחדש בו בודאי אלא הפחות, ואף אם כיון להמרובה הוי כדברים שבלב.

וייש שחילקו"ה בין היכא שאין יודע מהו פירוש לשון השטר - דאז הוא מדין ספק, לבין היכא שיש בשטר ב' משמעויות ושניהם בכלל הלשון - דבכה"ג הוא מדין ודאי שיש לו הפחות שבלשונות.

ירושת הבעל (פד.)

הנה בגמ' בב"ב (קיא:) ילפי' "שאריו" זו אשתו מלמד שהבעל יורש אשתו ע"ש, ומבואר דיורשה מה"ת, אמנם בסוגיא

בכתובות (פד.) ובכורות (נב:) מבואר דנחלקו בזה תנאי אי ירושת הבעל דאורייתא או דרבנן³.

ולהלכה נחלקו הראשונים כיצד לפסוק, שי' הרמב"ם (פי"ב מאישות ה"ג ופ"א מנחלות ה"ח וכ"ה בשו"ת פאר הדור סי' ה) דיורשה מדרבנן⁴, אך הראב"ד השיג דקיי"ל ירושת הבעל דאורייתא⁵. ולמ"ד דיורשה מדאורייתא וכדילפי' "משארו" היה לכאור נראה שזה גדר ירושה ככל הקרובים⁶. מבואר בתוס' (ב"ב קיג. קיד: וקנח. וכתובות נו:): דאי"ז גדר ככל ירושת קרובים אלא הוא מחמת שאירות הן חשובין כבשר אחד, ומה"ט הוא קודם לכל הקרובים. והגר"ח (פי"ג ממכירה ה"ג) ביאר דיורשת הבעל היא חלות דין בעצם האישות שביניהם, ובחלות האישות חייל ביה דין יורש⁷.

אמנם למ"ד דיורשת הבעל דרבנן לכאור נראה שזה גדר זכות ממונית שרבנן תקנו לו זכות בנכסיה שירשנה, וככל שאר

ובריטב"א פי' דרב אשי סבר דבכל דבר שהוא של שובר או מחילה לא אמרי' יד בעל השטר על התחנתה אלא על יד בעל החוב שבא להוציא ממנו עליו הראיה (וכ"פ הרמ"א חו"מ מב, ח).
ו. וכ"מ מלש' הרשב"ם בב"ב (קסה: ד"ה כתוב) שביאר דהוא מדין 'המוציא מחבירו עליו הראיה', וכן עי' בחזו"א (אהע"ז עז, ט) שהוכיח מתוס' בכתובות (פה:) ומהפוסקים.
ז. כן נקט הקוב"ש (ב"ב אות רטו ודלהלן), וכן הביא החזו"א (שם) לצדד.
ח. עי' חזון יחזקאל (ב"ב פ"ד ה"א) וכן עי' בפ"ת (חו"מ ריד, ו) בשם עבודת הגרשוני (סי' ה) במלבושי יו"ט (חו"מ סי' ה) בשם הגר"א, ופי' משמר הלוי (ר"ה סי' כג וכתובות פג:): שהאריך בכל זה.
ט. ולמ"ד דהוי מדרבנן צ"ל שחכמים עקרו את הירושה מהיורש דאורייתא מכח דין הפקר ב"ד הפקר (וכ"כ הלח"מ ומרכה"מ פ"ד מערכין הכ"ב ושו"ת חת"ס אהע"ז סי' קכא).
י. ועי' במ"מ הג' מיימוניות וכן באו"ש (הל' נחלות) שביארו דכן מוכח מסתימת הסוגיות בכמה דוכתי ע"ש. וכשי' הרמב"ם כן ס"ל לבעל העיטור (אות ת תנאי) סמ"ג (עשין מח) בעל התרומות (ש"י ח"א) בשם הר"ר נתן ב"ר מאיר, סי' החינוך (מ' ת), וכ"מ שנקט השו"ע (סט, ד) להלכה מדהעתיק לשון הרמב"ם.
יא. וכ"ה שי' הרשב"א (כתובות פג. וב"ב מט: ע"פ המ"מ בהל' נחלות) הרא"ש (כתובות הלה, ב"ב טז, טז ובשו"ת כלל נה) חי' הר"ן (ב"ב קיב.) וכ"כ הטור (סי' עז) בדעת הר"ף.
יב. וכ"מ מלש' הרמ"ה (ב"ב פ"ט סי' קעה). וצ"ל לפי"ז דמה שהבעל קודם לכל היורשים היינו משום שנחשב היותר קרוב מכל שאר היורשים (וכ"כ הלבוש אהע"ז ז, א).
יג. הגר"ח מוכיח כן מדאי' בגיטין (פה:) ד'חזין מירושתך' חשיב שיויר בגירושין, והיינו משום דדין הירושה תליא באישות. ואמנם לכאור צ"ע במה שהגר"ח מבאר כן בדעת הרמב"ם, והרי הרמב"ם סובר דקיי"ל ירושת הבעל דרבנן (ושור' בחי' הגר"ח הנדפמ"ח שכע"ז העיר הגרי"י פישר וצ"ל בגליונו על הגר"ח).

הזכיות שתקנו לו רבנן באשתו^י, אמנם מתוס' (ב"ב מט:): משמע שמדרבנן נתנו לו גדר של יורש^{טו} [ושאר היורשים חשובים כנכרים באותה ירושה לגבי הבעל].

שודא דדייני (פה: צד).

הנה אשכחן בכו"כ דוכתי שבמקום ספיקות היכא דליכא למיקם עלה דמילתא פוסקים 'שודא דדייני' (כתובות פה: צד. גיטין יד: קידושין עד. ב"ב לה. סב:).

הראשונים נחלקו בביאור דין זה:

ש"י רש"י (שם) הרשב"ם (ב"ב שם) הרמב"ם (פ"ה מזכיה ה"ו ופי"א ה"ג) ועוד ראשונים דהיינו שהכל לפי ראות עיני הדיינים עם מי האמת, ולפי מה שמכיר את דעת המוכר אם עינו יפה או רעה, והרא"ש (ב"ב פ"ד ס"ב) הוסיף ששמים גם לפי הדמים ששילמו ולפי מנהג המקום.

אך תוס' (כתובות פה: גיטין יד: קידושין עד. וב"ב לה.) הקשו ע"ז, וע"כ פי' ר"ת

דמה שירצה הדיין יעשה, משום שהפקר בי"ד הפקר^{טז}. ובפשטות נראה שא"צ

להשתדל לכוין לאמת^{יז}. אמנם הדרכי דוד (כתובות פה:): תמה מה הסברא בזה, ולכן ביאר שגם לר"ת הדיין לכשעצמו צריך לפסוק כפי אומד דעת הנותן ולפסוק כפי מה שנראה האמת^{יח}, אלא דס"ל שגדר הפסק הוא מדין הפקר בי"ד^{יט} ואי"ז מיתלי תלי וקאי באומדנא של הדיין, דא"כ היכא שיתברר שהדיין טעה יתבטל הדין.

וע"ע בס' ברכת אברהם (ב"ב לה.) שהאריך לדון במחלו' רש"י ור"ת, ובמש"כ לבאר דלרש"י זה גדר של 'הכרעה' ודאית כצד א', ולר"ת זה דין בגדר 'הנהגה' במקום ספק מדין הפקר בי"ד [וכעין דין יחלוקן של פשרה], וע"ש במש"כ לפי"ז נפק"מ.

ובקצוה"ח (קד, יג) מבואר דנפק"מ בין רש"י לר"ת בפקדון והלוואה דלא שייך בכה"ג אומדנא, דאדם עשוי לקבל פיקדון והלוואה גם ממי שאינו אוהבו.

מכירת שטרות (פה:)

א' בכו"כ דוכתי בש"ס (כתובות פה: פו. קידושין מח. ב"ק פט. ב"מ כ. וב"ב

יד. כן עי' באבנ"מ (עז, ה) וזכר יצחק (ח"א סי' עג), וכן יש לדייק מלש' הרמב"ם (פי"ב מאישות ה"ג), וכ"מ מלש' רש"י בכמה דוכתי (קידושין ד. ה. יח:).

טו. וכן ביאר הצפנת פענח (פי"ב מאישות ה"ט), וביאר כן בדעת הרמב"ם דירושת הבעל לא חוזרת ביובל אפי' דהויא מדרבנן.

טז. הוספה זו דוה מדין 'הפקר בי"ד הפקר' מוזכרת רק בתוס' בקידושין ולא בשאר המקומות ויל"ע. יז. וכ"מ ממש"כ הרמב"ן והר"ן (ב"ב לה.) שלפי"ז יכול הדיין ליתן לאוהבו (וכדמשמע בשבועות ל.) וכן מצינו בירושלמי (כתובות פ"י ריש ה"ד) דקרי ליה 'שוחדא דדייני', ופי' בקרבן העדה שמותר ליטול שוחד ממי שירצה ליתן לו השדה, דהב"ד נותן לאיזה שירצה. וכ"מ מקו' תוס' על ר"ת דא"כ הדיין יתן למי שיתן לו שכר, ובתירוצם שתי' דכל דינא דמקבל אגרא לאו שמיה דיין משמע שלא חזרו בהם מהבנתם שמעיקר הדין היה מהני לדין שודא.

יח. וכן הוכיחו האחרונים ממש"כ בשו"ת הר"ן (סי' עה) דבמקום שיש ע"א לטובת א' מהבע"ד עושים השודא כפי מה שהוא מעיד, ואע"פ שבממון לא אזלינן בתר ע"א ד"לא יקום עד אחד באיש", מ"מ לאשוויי שודא סגי אף בע"א, והרי הר"ן סובר כר"ת, ואי נימא דלר"ת היינו לעשות רק לפי רצון הדיין א"כ למה צריך לעשות לפי מה שהע"א מעיד, וע"כ דגם ר"ת מודה לסברת רש"י שצריך להשתדל לעשות דין צדק.

יט. אמנם עי' בהפלאה (קידושין עד.) שלמד דגם לרש"י זה מדין הפקר בי"ד הפקר, וכן ראה בשיעורי רבי אליהו ברוך (ב"ב לה. אות שמו, ב) בשם הגרי"ז.

קמז:) אמר שמואל המוכר שטר חוב לחבירו וחזר ומחלו מחול ואפילו יורש מוחל.

הראשונים דנים על מה חלה המכירה, והאם מהני המכירה מה"ת, והיאך מהני מחילת המוכר לאחר שיצא מרשותו:

א. שי' הרי"ף (כתובות שם - מד: מדה"ר) **הרמב"ם** (פ"ו ממכירה ה"י ופ"י מזכיה ה"ב) ו**תוס'** (כתובות פה: וב"ב עו:) דמכירת שטרות לא מהני מה"ת אלא רק מדרבנן, ומשו"ה מהני מחילת המלוה כיון שהחוב נשאר אצלו מה"ת.

והטעם דמה"ת ל"מ המכירה, פי' תוס' (בב"ב) דהיינו משום שהקרקעות אינם ברשותו. ובדעת הרמב"ם דקדק הגר"ח (פכ"ב ממכירה ה"ז וכן בברכ"ש ב"ב נה,ב) דס"ל דאין החסרון בעצם הקנאת החוב, אלא החסרון הוא במעשה הקנין, דהקנין הוא על

הראיה שבשטר, ואין קנין שיתפס על הראיה [ומדרבנן נתחדש מעש"ק אף על הראיה]. ונפק"מ בין הטעמים אי מהני הקדש או הפקר בשטר החוב מה"ת, דבזה א"צ מעשה קנין אלא סגי באמירה (כ"כ הקוב"ש ב"ב אות תקיד ע"ש).

ב. שי' ר"ת (בתוס' בב"ב עו: וביתר ביאור בר"ן וברא"ש כתובות פה:) דמכירת שטרות מהני מה"ת, והא דמהני מחילת המוכר היינו משום דהמכירה חלה רק לענין השעבוד נכסים, אך השעבוד הגוף לא ניתן לימכר, ולכן כשהמוכר מוחל על השעבוה"ג ממילא פוקע אף השעבו"נ - דהשעבו"נ הוא מדין נכסוהי דבר אינש אינון ערבין ביה, ובדליכא לווא ליכא ערבכא.

ג. שי' הראב"ד (פ"ו ממכירה ה"י) דהא דהמוכר יכול למחול היינו 'מפני שהלווה אומר ללוקח אני לא שעבדתי לך את עצמי, ולפיכך אם כתב לו בשטר חובו הריני

ב. ולכא' צ"ב מאי שנא מכל הקניינים דרבנן דאחרי שמוכר אינו יכול לחזור בו ואינו יכול למכור לאחר גם בקנין דאורייתא. וביאר הקוב"ש (ב"ב אות תקטו) דהתם המעשה קנין הוא מדרבנן אך החפץ הנקנה הוא דבר הנקנה מדאורייתא, משא"כ בשטרות הגריעותא היא בחפץ שאינו דבר הנקנה כלל מדאורייתא [ונראה מדבריו שביאור זה מתאים גם למהלך הגר"ח דלהלן (שהביא מהלך זה באות תקיד) ודו"ק] (וכן עי' ברעק"א ב"מ כ.).

כא. הראשונים הק' על שי' ר"ת דא"כ בכל אופן שהלווה מת יפטרו היורשים לשלם, שהרי עליהם ליכא שעבוד הגוף [כדמוכח ממה שגובים רק מנכסי אביהם ולא מנכסי עצמם], וא"כ ממילא יפקע ג"כ השעבו"נ בדליכא לווא ליכא ערב (ומכח קו' זו דחה הרשב"א את שי' ר"ת). והר"ן תי' דהשעבו"נ לא פקע, לפי שיעקר ערבותן של נכסים בענין זה הוא שכל זמן שלא יצא הלווה ידי חובו שירד לנכסיו ופרע מהם, אבל כל זמן שנפקע מחמת המלוה אף שעבודו של נכסים נפקע, עכ"ד. וצ"ב כוונתו. והקצוה"ח (סו,כו ע"פ תוספת ביאור מהקוב"ש ח"ב סי' יא,א) מבאר דברי הר"ן דשעבו"נ הוי ממש כדין ערב, דכשם שבערב אם הלווה מת ולא הניח כלום או שהלך למדה"י ודאי שהערב חייב משום דקם תחת הלווה, ה"נ בשעבו"נ דהוי כדין ערבות אפי' אם מת צריכים הנכסים לשלם כיון שנתערבו עבור זה מתחילה - והיינו דאפי' שפקע השעבוה"ג, מ"מ צריכים הנכסים לשלם דעדיין נשאר סיבת החיוב, משא"כ אם היה מחילה הוי כאילו המלוה קיבל את חובו, וממילא נפטר הערב - והיינו דבכה"ג איכא 'הפקעה' על השעבוה"ג ולכן פוקע ג"כ השעבו"נ. [והקוב"ש (שם) דייק מהקצוה"ח דנקט דכדי שיחול השעבו"נ בעינן שיחול בפועל שעבוה"ג, אלא דכשמת אחרי שהשעבו"נ חל תו לא פקע, אך הקוב"ש הביא ראיות (מהנמו"י בב"ק והירושלמי ע"ש) דא"צ שיחול שעבה"ג בפועל, אלא סגי שתהיה סיבה הגורמת לשעבוה"ג והיא גורמת ג"כ שיחול שעבו"נ (והביא כן בשם הגר"ש ממבריאנסק - הגרש"ש)]. אמנם התומים (סו, מג) חידש מכח קו' הראשונים על הר"ן שגם ליתומים יש שעבוה"ג משום דהוה ככרעיה דאבוהון, והקצוה"ח מקשה על דבריו ואכמ"ל.

בע"ד, ממילא נחשב שהחוב עדיין ברשותו עומד ולכן יכול ג"כ למחול ולהפקיע החוב (אך עי' ברמב"ן שדחה פ"י זה, ושאר הראשונים לא הביאו כלל פ"י זה).

פריעת בעל חוב (פו.)

א' בערכין (כב.) אר"י אמר רב אסי אין נזקקין לנכסי יתומים א"כ היתה רבית אוכלת בהן כו', ונחלקו אמוראי בטעמא דמילתא- אמר רב פפא פריעת בעל חוב מצוה ויתמי לאו בני מיעבד מצוה נינהו, רב הונא בריה דרב יהושע אמר אימר צרי אתפסיה כו' (וכ"ה בב"ב קעד.).

ובכתובות (פו.) אי' א"ל רב כהנא לרב פפא לדידך דאמרת פריעת בע"ח מצוה, אמר לא ניחא לי דאיעבד מצוה מאי, א"ל תנינא במה דברים אמורים במצות לא תעשה, אבל במצות עשה כיון שאומרין לו עשה סוכה ואינו עושה מכין אותו עד שתצא נפשו.

ביאור פלוגתת ר"פ ור"ה- הראשונים דנו מהי שורש פלוגתת ר"פ ור"ה:

א. שי' הרמב"ן (ב"ב קעה:) דנחלקו בפלוגתת האמוראי אי שעבודא דאורייתא [-לר"ה] או לאו דאורייתא [-לרב פפא] כ"ה.

ב. שי' הרי"ף (שם) והרא"ש (שם פ"י סי' מט ובכתובות פ"ט סי' יג) דגם ר"פ מודה

משועבד לך ולכל הבאים מכחך אינו יכול למחול כשמכר שטר חובו, עכ"ד. הקצוה"ח (ע"פ הערות מלואי חושן, סו, כו) מבאר בכוונתו¹ דמהני המכירה מה"ת בין על השעבד² ובין על השעבד³ג, אלא דכשהמלוה מוחל יכול הלווה לומר ללוקח לאו בעל דברים ידידי את⁴, והיינו משום דבמכירה הלוקח זוכה באותה זכות שהיה למלוה לגבות מהלווה, שכל השעבוד הגוף הוא רק לשלם למלוה ולא לאחר, ולכן במכירה צריך שהמלווה יכתוב ללוקח הרשאה כדי שיהיה לו את הזכות לגבות מהלווה, וכשמחל נחשב שחוזר בו מההרשאה וממילא אינו יכול לגבות (ועד"ז כ' בחי' הגר"ח עהש"ס כתובות פה: בצד ב' ע"ש).

ד. שי' הגאונים והר"ח (שהו' ברי"ף וברמב"ן כתובות פה:) דהא דמהני מחילת המוכר היינו משום דיכול לומר עיינתי בחשבוני וראיתי שאינו חייב לי, או דאיסתפקא לי מילתא אי פרע לי ומספק א"א לגבות, ומבואר לפי"ז דהמכירה חלה על החוב לגמרי, ולכך ל"מ סתם מחילה⁵. והרי"ף למד בכוונתם דאי"ז מדין מחילה אלא מדין הודאת בע"ד, והק' ע"ז כמה קושיות, אך הרמב"ן ביאר דלעולם זה מדין מחילה, אלא שבאו לבאר דמה שיש לו כח למחול גם אחרי המכירה, היינו משום שיש לו מיגו שיכול לומר שאין ללווה חוב ע"י הודאת

כב. אמנם יעויין בלח"מ שביאר בכוונת הראב"ד כשי' ר"ת, וכ"כ בחי' הגר"ח (עהש"ס כתובות פה:) בצד א'.
כג. והקצוה"ח הביא מרש"י (כתובות פה: ד"ה מחול) שג"כ פ"י כן, וז"ל "דאמר ליה לזה ללוקח לאו בעל דברים ידידי את" עכ"ל.

כד. אלא שלכאור' צ"ב דא"כ הוא לא בעל דין בנידון דכבר נסתלק כשמכר ואין נאמן.
כה. וכ"ה דעת התוס' בקידושין (יג:) ע"ש. הרי"ף (ב"ב שם) דחה מהלך זה שהרי ר"פ גופיה בקידושין (יג:) פוסק להלכה כמ"ד שעבודא דאורייתא, אך הרמב"ן תי' ע"ז דהתם איירי דוקא במלוה הכתובה בתורה או כשפירש נכסיו בפירוש בתוך השטר, ודוקא בכה"ג פוסק דשעבודא דאורייתא, משא"כ בסתם חוב שעבודא לאו דאורייתא. (וע"ע בתוס' בב"ב קעו. מש"כ בד' ר"פ).

דשעבודא דאורייתא, וביאר היד רמ"ה (ב"ב קעד: אות קלג ד"ה מיהו) לפי"ז פלוגתתן דר"פ סבר דהשעבוד נובע מחמת המצוה וממילא יתמי דלאו בני מיעבד מצוה ניהו פטורים^י, ור"ה סבר דלאו משום מצוה בלחוד קא משתעביד אלא ממילא הוא דמשתעבד נכסי דלווה למלוה.

ג. ובתורא"ש (כתובות פו. וכן בפסקים ב"ב פ"י סי' מ) מתבאר ש'י' זו באופ"א, דלר"פ אע"ג דשעבודא דאורייתא מ"מ אין גובין מיתמי, דכיון דגדר השעבו"נ הוא דנכסוהי דאיניש אינון ערבין ביה, ממילא כיון דיתמי לאו בני מצוה ניהו, היכא דהלווה אינו חייב אף הערב אינו חייב (וכ"כ התומים לט, ב).

ד. החמד"ש (קידושין יג:): מבאר בדעת הר"ף דלעולם ר"פ ס"ל דשעבודא דאורייתא, אלא דכיון דרבנן הוצרכו לבטל במלוה ע"פ את השעבו"נ שלא יגבו מהלקוחות, ממילא גם מהיתומים א"א לגבות מצד השעבו"נ^י.

ה. מהרשב"ם (ב"ב קעד.) מבואר דמה

שר"ה חולק על ר"פ היינו משום דסבר דיתמי בני מיעבד מצוה ניהו^י, ולכך הוצרך לטעמא דצררי.

ו. הש"ך (לט, ב) מבאר דגם ר"ה מודה דשעבודא לאו דאורייתא, ונחלקו האם מדרבנן תקנו לגבות מיתומים משום נעילת דלת, או שלא תקנו על קטנים משום שאינם מצווים בפריעת בע"ח.

ז. בתשו' ראב"ן (סי' סח) מבואר מהלך מחודש דהא דקאמר ר"פ בפריעת בע"ח מצוה לא קאי על הלווה עצמו [-דעל הלווה עצמו יש שיעבוד כמו לפי ר"ה], אלא קאי על היתומים, שעליהם אין חיוב מה"ת דשעבודא לאו דאורייתא, וע"ז קאמר דיש מצוה דרבנן לקיים התקנ"ח לפרוע משום שלא תנעול דלת בפני לווי, אך קטנים פטורים מהך תקנתא.

מקור המצוה - בהא דאמר ר"פ פריעת בע"ח מצוה, מדברי הראשונים מבואר דזה מצוה דאורייתא^י [מלבד הראב"ן דלהלן], ומצינו כמה פ"י בראשונים מהו מקור המצוה:

כו. וצ"ב דהא השעבוד כבר חל בחיי האב. ולכא' צ"ל דהשעבוד מיתלי תלי וקאי במצוה, וצ"ב. כז. ועד"ז יש אחרונים שביארו שזה סברא באומדנא דכיון שאינו גובה מלקוחות ממילא לא סמכה דעתיה דמלוה על הנכסים ובטל השעבוד.

כח. לכא' צ"ב דזה פשוט דקטנים אינם חייבים במצוות, וצ"ל דאין כוונת הרשב"ם למצוה כלפי שמיא ככל תרי"ג מצוות, אלא כוונתו למצוה ממונית שמחוייב לחבירו (וכגדר שחידש הגר"ר בחי' גיטין סי' ועוד מקומות), וזהו מש"כ רשב"ם בהמשך דבריו - כדאמר בפרק שום היתומים יתמי דאכלי דלאו דידהו לזילו בתר שבקיהו, והיינו דזהו הטעם לחיוב הממוני, [וי"ל ע' לפי"ז באיזו נקודה חולק ר"פ, ואולי ס"ל דגדר המצוה היא רק כלפי שמיא וליכא מצוה לחבירו].

כט. כ"כ הריטב"א (קידושין יג:): סמ"ג (עשין צג) שו"ת המבי"ט (ח"א סי' כא, ה') בארעא דרבנן השמטות אות קעז, והביאו הפ"ת חור"מ צד, ד, ושם הביא מהרשב"ן (בווהר הרקיע מ"ע קס וע"ש בעמ' כה) שמנה מצוה זו בכלל מנין המצוות. וכ"מ בשו"ת הרא"ש (כלל ח ס"ב) שכ' שהנשבע לא למכור נכסיו כדי לפרוע חיובו הוי כנשבע לבטל את המצוה.

ובאמת שיל"ד מ"ט לא תקנו ברכה על מצוה זו. וי"ל בכמה אנפי, א. דזה מצוה שתלויה בדעת אחרים (וכ"כ בחי' הרי"ם חור"מ סי' צז וכמש"כ בשו"ת הרשב"א ח"א סי' יח), ב. שלא תקנו ברכה על מצוה שאינה נעשית בבית א' (כמש"כ הרוקח סי' רפג). ג. דאין מברכין על מצוות שבין אדם לחבירו (כמש"כ הכס"מ פ"א מברכות ה"ב). ד. כיון שאין ניכר מתוך המעשה שעושהו לשם מצוה (כמש"כ בשו"ת ערוגת

התוס' (ב"ב קעה:). וכ' הקצוה"ח דנפק"מ אם כופין שלא בפניו, דבר"ן (כתובות צא:). מבאר דדוקא בפניו יורדין לנכסיו, והיינו משום שהכפייה היא על הגברא לקיים את מצותו, משא"כ אי הוי מדין שעבוד אפשר לכפותו גם שלא בפניו.

ובעיקר מהלך זה הק' הקצוה"ח מ"ט במצות פריעת בע"ח יורדין לנכסיו ואילו בחזרת ריבית קצוה קי"ל (עי' שו"ע יו"ד קסא, ה) דמכין אותו עד שתצא נפשו, אך אין יורדין לנכסיו. ובשע"י (ש"ה פ"ב) האריך לבאר דשאני מצות פריעת בע"ח דאף לר"פ מלבד המצוה יש גם דין משפטי של שעבוד הגוף להחזיר החוב שקיים במציאות דממוני גבך, והוא זכות שיש למלוה על הלווה, אלא דס"ל לר"פ דליכא שעבונ' מה"ת, אך ע"י הכפייה על המצוה גובים את הזכות הקיימת שיש למלוה על הלווה, משא"כ בחזרת ריבית דהוי מצוה גרידא כסוכה ותפילין וליכא שום זכות לתובע בגוף הנתבע ככה"ג אין יורדין לנכסיו, ע"ש.

אמנם בתורא"ש (כתובות פו.) מבואר דאף לר"פ יש שעבונ' לענין לגבות מיניה ידידה מגדר ערבות אלא שהשעבוד תלוי במצוה (וכן למד הנתיב"מ לט, ב בביאור"ד תוס' בב"ב הנ"ל), ולפי"ז לכאור' יהיה אפשר לגבות מהנכסים אפי' שלא בפניו.

א. רש"י (כתובות פו.) פי' וז"ל - מצוה עליו לפרוע חובו ולאמת דבריו, דכתיב "הין צדק" שיהא הן שלך צדק ולאן שלך צדק (ב"מ מט. ל').

ב. הרמב"ן (ב"ב קעה:). לא מפרש דהוא ממש"כ "והאיש אשר אתה נושה יוציא אליך את העבוט החוצה" דלומדים מזה שהלווה מצווה להעמיד פרעון למלוה.

ג. בשו"ת רדב"ז (סי' תרי) דקדק מלש' הרמב"ם (פי"ז מגזו"א ה"ב) דהוי בכלל מצות השבת הגזילה, דכלול בזה כל השבת ממון חבירו הנמצא בידו.

ד. בתשו' ראב"ן (הנ"ל, סי' סח) מבואר דזה מצוה לשמוע לדברי חכמים מ"שאל אביך ויגדך", ורבנן תקנו שעל היורשים לפרוע משום נעילת דלת.

הגדר לדעת ר"פ - הנה מבואר בגמ' דלר"פ דס"ל פריעת בע"ח מצוה כופין אותו עד שתצא נפשו. שי' הרשב"א (ב"ב קעה:). ובשו"ת ח"ג סי' נו וח"ד סי' קנב) דלר"פ אפשר רק לכופו בגופו, אך אי אפשר לירד לנכסיו כיון דלדידיה ליכא שיעבוד נכסים. אך הרמב"ן (שם) הביא צד זה ודחאו, וכ' דאע"ג דליכא שעבונ' מ"מ יורדין לנכסיו מדין הכפייה על מצות פריעת בע"ח, דעד שאתה כופהו בגופו כפהו בממונו, וכ"כ הקצוה"ח (לט, א) בביאור"ד

הבושם סי' רז וערוה"ש חו"מ סי' תכז). [ה. ואולי אפ"ל עוד ע"ד מש"כ התומים (ר"ס צז) דאין מברכים על הלואה כיון שהוא קללה ופורענות, וה"נ י"ל דעל הפירעון שבא מחמת פורענות אין מברכים].
ל. הרמב"ן (ב"ב קעה:). מקשה ע"ז דהגמ' בב"מ דורשת מפס' זה שלא ידבר א' בפה וא' בלב, ולוה שאינו פורע אינו עובר ע"ז אם בשעת ההלואה היה לבו כפוי לפרוע בזמנו, ועי' בפנ"י (כתובות פו.) מה שיישב קו' זו. עוד ילה"ע לכאור' דזה שייך רק בחובות שנתחייב והבטיח לפרוע חובו, אך אם לא הבטיח לפרוע או שהחוב נוצר מאיליו לא שייך הך מצוה.
לא. וכ"כ הרשב"א (שם) וכן השיטמ"ק בשם תלמידי רבינו יונה, הריטב"א בשם הר"י. והרא"ה (בכתובות פו.) [ועי' בפנ"י (שם) שביאר בכמה אנפי למה רש"י מיאן במקור זה].
לב. הדברים דלהלן תלויים במשנ"ת לעיל בביאור פלו' ר"פ ור"ה ודו"ק.

אלא התוצאה שהלה קיבל ממונו, ובכה"ג אין הכוונה מעכבת את המצוה ע"ש.

אם צריך שהמלווה יתבענו- הקצוה"ח (קד, ב) מחדש דאם אין המלווה תובעו אינו מצוה לפרוע חובו^ל, אך הנתיה"מ (סק"א) חולק ע"ז דודאי אף שהמלווה שכח ואינו תובע חייב לפרוע.

חוב (פו).

האחרונים^{לז} מייסדים דבכל חוב ממון מלבד שעבוד הגוף שיש על הנתבע לפרוע את החוב, יש גם זכות לתובע ברשות ממון של הנתבע^{לח}, ועי"ז יש לו תביעה ממונית ד'ממוני גב'י^{לט}, וזהו גדר החיוב בהלוואה להשיב את הממון של ההלוואה, אלא שיש ללווה קנין שימוש בממון וזהו הא דמלוה ניתנה להוצאה.

ועפ"ז מבארים האחרונים כמה ענינים:

א. הנתיה"מ (שדמ, א) מחדש דבפרעון חוב

נידונים במצוה זו: בזבזו יותר מחומש- בחי' הגר"ח עהש"ס (כתובות פו). מובא שגדול א' שאל לר"פ דפריעת בע"ח מצוה וכל החיוב הוא כמו בסוכה ולולב, א"כ כשם שבסוכה ולולב אינו מחוייב לבזבזו יותר מחומש, א"כ ה"נ אי הוי בגדר מצוה לא יתחייב יותר מחומש^{לז}. והשיב הגר"ח דגם אי פריעת בע"ח הוי רק בגדר מצוה^{לז} מ"מ חלוק הוא משאר מצוות, דבכל המצוות גם לאחר שקנה תפילין ציצית או לולב מיקרי שקונה מממון שלו, ואם קנה ביותר מחומש א"כ בזבזו ממונו יותר מחומש, אבל מצות פריעת בע"ח אף אם הוא רק מצוה, מ"מ לאחר שפורע ומקיים המצוה אמרינן שהחזיר ממון חברו ולא בזבזו ממון שלו^{לה}.

כוונה במצוה- כ' בקוב"ש (ח"ב סי' כג אות ו) דאפי' למ"ד מצות צריכות כוונה לעיכובא, מ"מ במצות פריעת בע"ח לא נאמר שאם פרע בלא כוונת המצוה צריך לחזור ולפרוע, דעיקר המצוה היא לא עצם העשייה

לג. לכאור' יש ליישב קו' זו [ע"פ השיטות שהובאו בערך 'המבזבזו אל יבזבזו יותר מחומש' ע"ש], דלא אמרי' הך כללא דאל יבזבזו יותר מחומש במצוה שהשיעור האמיתי שלה בשוק הוא יותר מחומש ואינו מוציא יותר מחומש רק משום חיוב מצוה, ובנו"א דרך היכא שהוא בגדר 'מבזבזו' משא"כ כאן שזהו שיעור חיובו. לד. לכאור' כוונת הגר"ח לרמז דלפי שיטות הראשונים שנת"ל דגם לר"פ יש שיעבוד נכסים לק"מ. לה. וזה כעין משנת"ל מדברי השע"י שחילק בין גדר מצות פריעת בע"ח לשאר המצוות, דבחוב יש זכות לתובע על הנתבע, והיינו דיש תביעת ממוני גב'.

לו. ובהערות מילואי חושן ציין שכ"כ הנחל יצחק (סי' ט), ובאמרי בינה (דין גביית חוב סי' ב) הביא כן מהשלט"ג (סוף ב"ק ה' בש"ך חו"מ רלב, ב) ע"ש.

והביא מהאולם המשפט שחלק על הקצוה"ח משום דאי"ז מצוה גרידא אלא יש כאן ממון של חברו, ע"ש שהוכיח ממתני' דסוף ביכורים דמוכר ס"ת בשביל לפרוע חובו, והיאך מבטל מצוה מפני מצוה, וע"כ דשאני מצות פריעת בע"ח. ונראה דהקצוה"ח אזיל לשיטתו שהו' לעיל שדימה מצות פריעת בע"ח לשאר מצוות ולכן הוקשה לו מ"ש הכא דנחתין לנכסיה (לדעת הרמב"ן) מחזרת ריבית, ואכן השע"י תי' על קו' הקצוה"ח דשאני הכא דיש גם שיעבוד משפטי וכדנת"ל, וזה כתי' האולם המשפט.

לז. האריכו בענין זה הגרי"י קלמנוביץ שליט"א בס' רשימות שיעורים (בעריכת אאמו"ר שליט"א, קידושין סי' כד) והגאון ר' אברהם משה זיסקינד שליט"א בחיבוריו 'אמרות אברהם' (שביעית סי' יט, כתובות פ' הכותב סי' לו, קידושין פ"ק סי' מה ועוד) יעו"ש עוד.

לח. וגדר זה שייך גם בגברא ערטילאי שאין לו ממון בעין, דהזכות נתפסת ברשות ממון של הלווה. לט. עצם המושג ד'ממוני גב'ך' אשכחן ג"כ לענין דין 'משתרשי ליה' (עי' בשע"י ש"ג פכ"ה וכן באור"ש רפ"ג מנזק"מ).

שפ ושפב משו"ת הרשב"א המיוחסות סי' רכג, ובאבהא"ז פ"ז ממכירה ה"ד מהחינוך).

ה. שי' הרמב"ם (פ"ז ממכירה ה"ד ופ"ה מאישות הי"ג) דמהני לקנות קרקע במחילת מלוה מדין קנין כסף, דנחשב כנתינת כסף (ועי' אבנ"מ כח, טז).

ו. יש צד במחנא" (זכיייה מהפקר סי' יא) לבאר בגדר מחילה דהיינו הקנאה, וביאורו"ד שהמלווה מקנה ללווה את הממון שיש ברשותו (ועי' במרדכי סנהדרין סי' תרעט ותרפ).

ז. כן מבואר בראשונים שדנו דיהני קנינים על חוב^{מג}.

ח. רשב"ם (ב"ב קכד.) מפרש דלרבי בירשו שט"ח בכור נוטל פי שנים, דכיון דמוחזק

א"צ שהמלווה יעשה קנין במעות, אלא סגי שהלווה ייחד מעות לפירעון החוב, וממילא החוב נפרע^ב, והיינו משום דיש כבר זכות בממונו וכשמיחד מקום לפרוע ממילא נקבע שהממון הזה הוא הממוני גבך שיש לו אצל הלווה (כן ביאר הגר"ח שמואלביץ בשערי חיים קידושין ה, ד). ונפק"מ דמהני גם בקטן ושוטה דלא הוה בני קנין.

ב. ובזה מבואר הא דמהני תפיסה בחוב בע"כ של לווה ועי"ז נפרע החוב דאי"ז גזל^{מא}.

ג. ועפ"ז מבואר הא דאשכחן דשייך מושג של חוב בלי דין פרעון^{מב}.

ד. בגדר ריבית מבארים האחרונים בד' הראשונים דהוא גדר של דמי שכירות על ההשתמשות בממון (עי' קוב"ש ב"ב אות

מ. אמנם הרעק"א (שו"ת ח"א סי' רג ד"ה וכוין, ובח"ג סי' מז ד"ה ואם אמנם וע"ע על השו"ע סי' קה) חולק דצריך המלוה לעשות מעשה קנין בפרעון החוב.

מא. והנה שי' הרמב"ן (ב"ב קעה:) דאף לר"פ דפריעת חוב מצוה וליכא שיעבוד נכסים מה"ת, מ"מ יורדים לנכסיו מדין כפייה על המצוות, דעד שאתה כופהו בגופו כפהו בממונו. והק' הקצוה"ח (לט, א) מאי שנא מהחזרת ריבית דקיי"ל שאין יורדין לנכסיו, ות' השע"י (ש"ה פ"ב) דגם לר"פ יש זכות למלוה בנכסי הלווה דממוני גבך, ולא הוי מצוה גרידתא כסוכה ולולב, ולכן כשכופין אותו גובים את ממונו שברשות הלווה. [וכן מבר' מתי' הגר"ח (עשה"ס כתובות פו.) מ"ט לא אמר' לר"פ דפריעת בע"ח מצוה דהמבזבז אל יבזבז יותר מחומש, ות' דלאחר שמשלם לא נחשב שבזבז משל עצמו ולא החזיר ממון שהיה שייך לחבירו].

מב. בשמיטת כספים יש הרבה ראיות שהגדר הוא דעל אף שעצם החוב קיים, מ"מ אין חיוב פירעון (עי' בחי' ר' נחום גיטין אות קיב ואילך). וכן בנדרים (לג:) אשכחן דשייך להלוות ע"מ שלא לפרוע (וכן עי' ברמב"ם פ"ט משמו"י ה"ט). וכעיי"ז מבואר מהא דיש היתר של הפקעת הלוואתו לא לשלם חובו לעכו"ם ואע"ג שבעצם החוב קיים, דאל"כ כיון שתמיד אינו חייב לשלם א"כ ליכא חוב כלל (וכן עי' בחי' הגרש"ש ב"ק ה, ג ונדרים סי' יט).

מג. תוס' בב"ב (קמח:) נוקט דמהני להקנות חוב בקנין אגב, וגם תוס' בכתובות (נה:) שחולק דלא מהני פי' הטעם דל"מ קנין לדבר שאינו בעין, אך לא פי' מצד דאין מה לקנות. וכעיי"ז מבואר ברי"ף (ב"ק לו:) לענין הקדשת חוב דהחסרון הוא רק מצד אינו ברשותו, אך בעצם יש כאן ממון שלו. ובהא דאין חוב נקנה בחליפין פירש"י בכתובות (נה:) דהיינו משום שאין מטבע נעשה חליפין, ומבואר דחוב מוגדר למטבע. וכן מבר' בראשונים דהקנאת חוב מוגדרת להקנאת מטבע (עי' רשב"ם ב"ב קמח. או"ז ב"מ פ"ה סי' קפ שו"ת ר"י מיגאש סי' קו ו-ע"ע בס' רשימות שיעורים שם).

ושי' ר"ת (בתוס' ב"ב עו:) דמכירת שטרות מהני מה"ת להקנות את החוב, וגם לשי' הראשונים דלא מהני מה"ת אלא רק מדרבנן, ביאר הגר"ח (פכ"ב ממכירה הי"ז) דאין החסרון בעצם הקנאת החוב, אלא רק דלא משכח"ל מעשה קנין שיחול עליו, אך עצם החוב הוא דבר ששייך להקנותו.

הני טעמי [כנזקין וערכין] לכו"ע מה שגבה לא גבה.

ב. שי' ר"ת דבקרקות באמת כו"ע מודו דל"מ הגבייה, וכל הנידון הוא במטלטלי ובבע"ח וכתובה דלא נחית אדעתא דהני מטלטלין, משא"כ בלוקח דנחית אדעתא דהני מטלטלין ל"מ הגבייה.

ג. שי' הרמב"ן דאליבא דמ"ד שעבודא דאורייתא כו"ע לא פליגי דל"מ הגבייה, ומ"ד דמה שגבה גבה ס"ל דשעבודא לאו דאורייתא, ומה שגובה מלקוחות היינו כדי שלא תנעול דלת בפני לוויין, אך גבי בע"ח מאוחר לא שייך האי טעמא כיון דתרווייהו בעלי חובות נניהו ואם אתה נועל דלת בפני א' אתה פותח דלת בפני אחר, [ומ"ד מה שגבה לא גבה סבר דלא פלוג רבנן במשועבדים, א"נ סבר דשעבודא דאורייתא].

ולפי ג' מהלכים אלו נמצא שאין עדיפות לבע"ח על לוקח, אמנם יש ראשונים שביארו דבע"ח עדיף על לוקח ולכן איכא מ"ד דמהני הגבייה:

ד. היד רמ"ה (ב"ב קנז): ביאר דבע"ח מאוחר כי יהיב זוזי לאו אדעתיה למיגזליה לשיעבודיה דבע"ח מוקדם קא יהיב, דאפשר דמשכח נכסי אחריני גבי לווי, ואילו לוקח אחריו מעיקרא כי נחית וקא יהיב זוזי למגזליה לשיעבודיה דבע"ח קא יהיב.

ה. בעל העיטור (מאמר אחריות) כ' דבע"ח לא דמי ללוקח, דלוקח תחת הבעלים הוא ואחריות בעל חוב עליהו [והוסיף עוד-

בשטר וע"פ השטר גובין את המלוה, הרי הוא כאילו השטר השביח דהיינו נכסים שהשביחו ממילא. והיינו השבח של הממוני גבך. ועוד אי' התם דאיכא מ"ד גבו מעות יש לו גבו קרקע אין לו, ופירשב"ם דמעות מעות מלוה דקשקיל מעות שהלוהו, והיינו שעיקר החיוב הוא ממון כפי שהלוהו, ומשא"כ ריבית נחשב ממון חדש ולכן אינו נחשב מוחזק.

ט. ברש"י (ב"מ ד.) ובאו"ז (ב"מ שם אות ח) מבואר דדין הילך שייך גם במלוה היכא שלא הוציאם והם בעין שיכול הלווה לומר הן שלך בכל מקום שהם"י.

בעל חוב מאוחר שקדם וגבה (צד.)

בדין בע"ח מאוחר שקדם וגבה נחלקו הלשונות בגמ' בכתובות (צ.) אם מה שגבה גבה או דלא מהני גבייתו, ולשמואל (שם צד.) נחלקו בזה תנאי, אך לרבה בב"ח לכו"ע מה שגבה לא גבה, והכי קיי"ל להלכה (עי' רמב"ם רפ"כ ממלו"ל ושו"ע קד, א.).

הטעם למ"ד דמה שגבה גבה- תוס' (צ.) תמהו על המ"ד דמה שגבה גבה- 'מה סברא היא זו, דלא יהא בע"ח אלא כלוקח דמלוקח גופיה קטריף בע"ח ראשון', ומצינו בזה כמה מהלכים בראשונים:

א. תוס' תי' בשם הרשב"ם פי' דבע"ח מאוחר עדיף מלוקח שלא תנעול דלת בפני לוויין, וכן לכתובת אשה משום חינא. ולפי"ז יוצא שבשאר חובות דלא שייך בהם

מד. ואכן בחי' הר"ן (שם) כ' דאיידי רק בפקדון ולא בהלוואה, דהא מלוה להוצאה ניתנה ואפילו שהיא בעין ברשות הלווה ולא ברשות המלוה (וכן נקט בהג' הגר"א שם ובשו"ע פז, יז). אמנם בד' רש"י והאו"ז י"ל דכיון שגדר פירעון חוב הוא להחזיר את הממון שהלוהו, א"כ כשלא הוציא את המעות א"צ גוביינא להגדיר שממון זה עומד במקום ממון ההלוואה, ומשונה הוי הילך (כן ביאר ברשימות שיעורים).

ואיהו נמי אדעתיה דהכי נחית, ולכאו' זה סברא נוספת וכיד רמ"ה הנ"ל].

ו. בשערים דרב אלפס (שער כ פי"ג) כ' דכל הצד דמהני הגבייה היינו דוקא באופן שזמן הפירעון של הבע"ח המאוחר הגיע קודם זמן הפירעון של הבע"ח המוקדם, אך היכא שזמנם שווה ל"מ הגבייה.

הגדר למ"ד דמה שגבה לא גבה - יל"ד אם הגדר הוא דהגבייה של הבע"ח המאוחר חלה אלא דהבע"ח הראשון יכול להוציא ממנו כשם שטורף מלקוחות (כן נקט הקצוה"ח פגא, והגרי"ז ערכין ז; וע"ע ראיות בס' דרך משפט סי' יז אות ו-ח), או"ד הגדר הוא שהגבייה לא חלה כלל (כן נקט הקוב"ש אות שכה-שכו ע"ש באות ג), והיינו משום שהשעבוד של המאוחר אינו יכול לחול כאשר יש כנגדו שעבוד מוקדם המתנגד לו, ודוקא מכר חל כיון דנגמר קנינו בו, משא"כ שעבוד השווה לשעבוד המוקדם לא חייל כלל.

במלוה על פה - נחלקו הראשונים מה הדין כשיש מלוה ע"פ מוקדם ומלוה בשטר מאוחר מי קודם, שי' רב האי גאון (הו"ד בסה"ת ש' סא ח"ב ס"א, שו"ת הרי"ף סי' קנז, ובר"ן כתובות ז). דהמלוה ע"פ קודמת משום דקיי"ל שעבודא דאורייתא וגם

למלוה ע"פ יש שעבו"נ (וכ"פ השו"ע קד, יג). אך שי' הרי"ף (שם) דהמלוה בשטר קדים, ויש ב' דרכים לבאר בדבריו, א' דכשרבנן אמרו שהלקוחות לא יגבו ממלוה ע"פ בטלו בזה את השעבוד לגמרי גם מינה (חמד"ש קידושין יג:), ב' דשעבוד של מלווה בשטר שכחו אלים לגבות גם מלקוחות הוי כמכר, ואין כח למלוה ע"פ לקדום לו דהוי כמוציא מלקוחות (מל"מ פ"כ ממלו"ל ה"ב).

במטלטלין - נחלקו הראשונים אם יש דין קדימה כשקדם וגבה מטלטלין (תוס' בשם ר"ת ושו"ת הרשב"א המיוחסות סי' סא) או לא (רמב"ם פ"כ ממלו"ל ה"א, רא"ה ריטב"א ור"ן ז. וכ"ה ברי"ף והרא"ש פו.), וגם כאן יל"ד אם היינו משום שאין שעבוד על מטלטלין, או דהשעבוד הוי כמכר והוי כטריפה מלקוחות.

מצוה על היתומין לפרוע חובת אביהן (צא:)

הכי אי' בכתובות (צא:) וב"ב (קנז).

מקור וגדר המצוה - רש"י (כתובות שם) מפרש דלאו מצוה מפורשת היא כסוכה ולולב, אלא הויא מצוה דרבנן משום כבוד אביהן^מ. אמנם מתוס' (שם פו.) נראה שלמדו דזה מצות כיבוד אב דאורייתא^מ.

מה. ויל"ע מ"ט באמת ל"ה בכלל המ"ע דאו' דכבוד אב. וביאר החת"ס דקיי"ל כיבוד אב משל אב ולא משל בן. וגדר התקנה מדרבנן היינו שהגדירו זאת לדין 'מורא אב' שלא יבוא לידי קלון על שלא שילם חובו. מו. לפמשנת"ל מהחת"ס צ"ב לאידך גיסא מ"ט לתוס' הויא מצוה דאורייתא והרי כיבוד אב משל אב ולא משל בן, ועי' שו"ת רעק"א (מהדו"ק סי' סח) שביאר דלא חשיב משל בן כיון שהממון הגיע להם מהאב, ובקוב"ש (כתובות אות שיד) הוסיף לבאר בזה דמה שהוא צורך המת נשאר למת בעלות ע"ז (כמבין משו"ת הרשב"א ח"א סי' שעה) [אלא דצ"ב דא"כ למה צריך להגיע למצוה על היתומים הרי הם בכלל לא ירשון]. ובאופ"א מבאר האגר"מ (יו"ד ח"ב סי' סג) דלהציל את אביו מבזיון חייב גם משל בן. עוד מבארים ע"פ שי' הראשונים שסוברים דכל מה שכבוד אב משל אב היינו דוקא בדאית ליה לאב, אך בדלית ליה הבנים חייבים מצד מצות כיבוד אב [ולא רק משום צדקה] (עי' בסוגיא בקידושין לב: ובריטב"א ומאירי שם וכן בחינוך מ' לג ואכמ"ל).

הטעם דהיא מ"ע שמתן שכרה בצידה שאין כופין עליה (כדאי' בחולין ק:).

אמנם שי' הר"ח (הו' בריטב"א בכתובות) דכופין היתומים על מצוה זו.

ושי' הרשב"א (בשו"ת שם והו' בר"ן בכתובות) דיש לחלק בין היכא שהאב הניח נכסים - ואפי' מטלטלין, שאז כופין את היורשים לפרוע חובת אביהם, לבין היכא שלא הניח נכסים, שאז אע"פ שיש עליהם מצוה מ"מ אין כופין אותם. והר"ן חולק על הרשב"א דהיכא שהאב לא הניח נכסים אין מצוה על היתומים לפרוע כלל.

וביאור חילוק הרשב"א, בפשוטו היינו משום דהיכא שהניח האב נכסים חשיב שמכבדים את האב משל אב [דצורך המת אינם יורשים], והוי כיבוד אב דאורייתא דכופין ע"ז, משא"כ כשלא הניח נכסים הוי מצוה דרבנן דמה"ת אין הבן חייב בכבודו משלו, ואין כופין ע"ז [כשי' רש"י הנ"ל].

והנה ידוע חידוש התומים (סו, מג וכו"כ בל"ט, ב) דהיורשים חייבים לפרוע חובת אביהם לא רק מצד השעבוד נכסים, אלא גם מצד שעבוד הגוף שהיורשים קמים תחת המת והוו ככרעיה^מ.

ובגידות (שער סא ח"א אות ט) מבאר עפ"ז את שי' הרשב"א הנ"ל,

ולפי"ז נמצא שהמצוה מוטלת רק על הבנים משום כיבוד אב, אך בשאר יורשים אי"ז שייך (וכ"כ להדיא בשיטמ"ק ב"ב קנז). בשם הרא"ש והמאירי בשם י"א, אמנם התומים (קיא, י) נקט דהמצוה שייכת גם בשאר יורשים, וכ"כ החזו"א (ב"ק טו, ו) דמוכח מדברי הפוסקים, וצ"ב כיצד יבארו ענין המצוה.

ובדברי הריטב"א (קידושין יג:): יש משמעות שהמצוה היא כענין המצות פרעון חוב שיש על הלווה בעצמו, אלא שעל היורשים אין מצוה דאורייתא ממש אלא מצוה בעלמא הוא דרמי עליהו, [והטעם שמדרבנן חידשו במצות הפירעון גם עליהם, הוא משום שלא יהיה אביהם לווה רשע ולא ישלם] (וכ"מ משו"ת הרשב"א ח"ד סי' קנב והועתק בכתובות פו).

כפיה - ונחלקו הראשונים האם ב"ד כופין את היתומים על מצוה זו, רוב הראשונים סוברים שאין כופין (רש"י כתובות צא: תוס' שם פו. וב"ב קנז. רמב"ם פ"א ממלו"ל ה"ח ועוד), אלא שנחלקו בטעם הדבר, דרש"י פ"י דהיינו משום דהוי מצוה דרבנן [וכנ"ל], אך תוס' חלקו ע"ז דהוי מצוה דאורייתא, ועוד דגם על מצוה דרבנן כופין (והוכיחו כן מגיטין מ.), ולכן פירשו

מז. וכבר הביאו דמצינו כו"כ מקורות נאמנים מדברי הראשונים ליסוד התומים: ע"י תורא"ש (כתובות פו). רא"ש (ב"ק פ"ק סי' ו וב"מ פ"ק סי' לט) תוס' (ב"מ טו.) מאירי (ב"ק ח.) רשב"א (ב"ב קלח.) מ"מ (פכ"ב ממלו"ל ה"טו.) וכשי' התומים הסכים גם הנתיה"מ (לג, ב, סו, כד, קז, ט, קיא, ח) וכע"ז כ' הגר"א (קזא,) (והרחיבו בכל זה הגר"מ דזימטורבסקי שליט"א בהערותיו על התומים הקצוה"ח והנתיה"מ הנ"ל, ובס' דרך משפט סי' ט ע"ש).

והנה ה' לעיל הנידון אם המצוה לפרוע שייכת בכל היורשים או רק בבנים, ולפי דברי התומים ולשונות הראשונים שכתבו דהיורש הוא ככרעיה דאבוה היה מקום לדון שזה שייך רק בבנים [וכדאשכחן בב"ב (קח:)] דרך הבן קם תחת לענין יעוד ושדה אחוזה, וכן ביארו האחרונים דגדר ירושת בן עדיפא טפי מירושת שאר קרובים משום דהוי ככרעיה ואכמ"ל], אמנם בעירובין (ע:) מצינו סברא זו דהוה ככרעיה גם בשאר קרובים ולא דוקא בבן, ויל"ע.

דכל הטעם שאין שעבוד על מטלטלין היינו משום דלא סמכא דעתיה עלייהו, ועתה נכסי רוב העולם אינם קרקעות אלא מטלטלין והלווה סומך עליהם כמו קרקעות.

והאחרונים תלו בב' צדדים אלו כמה נפק"מ:

א. האם גובים מהיתומים גם נכסים שקנה לאחר ההלוואה (עי' במל"מ פכ"א ממלו"ל ה"א שהביא בזה מחלו' ראשונים ואחרונים, והביא מאיר צג, כא והאבנ"ז חו"מ מט, יב תלו בנידון הנ"ל).

ב. האם תקנת הגאונים שייכת גם לגבות ממתנת שכי"מ שעשאוהו רבנן כיורש, או לא כיון שאין עליו מצוה (ב"מ שם ס"כ, ע"ש שהביא בזה מחלו' ראשונים).

ג. האם גובים מהשבח שהשביחו הנכסים אצל היורשים (אבנ"מ ק, ה ע"ש שהביא בזה מחלו' ראשונים).

ד. האם יתומים שמכרו המטלטלין שירשו חייבים לשלם מדין מזיק שעבודו של חבריו או לא (אבנ"מ צג, כד).

ה. האם יש דין קדימה בגביה ממטלטלין - דכל מי שקדם שטרו קודם לגבות חובו או לא (אבנ"מ שם).

מזונות אלמנה (צה:)

תנן (כתובות צה:) אלמנה ניזונת מנכסי יתומים כו'.

יש לחקור בגדר חיוב היתומים לזון את האלמנה, האם הוא כחלק והמשך החיוב שהיה מוטל על הבעל לזון את אשתו^מ, או ד' הם ב' חיובים נפרדים^{מט}.

שכלפי הנכסים שירשו מאביהם חל על היתומים שעבוד הגוף, ולכן כופים אותם כמו שכופים את הלווה עצמו [אמנם זה חידוש יותר גדול מהתומים, דהתומים כ"כ רק לענין גבייה משעבוד של קרקעות, ולפי הרשב"א זה גם ממטלטלין].

ועל עצם דברי התומים הקשו האחרונים הרבה קושיות, ולכן הקצוה"ח חלק ע"ז ונקט כהפשטות שאין על היורשים שעבוד הגוף וגובים מהם רק מחמת השעבוד נכסים (והביא שכן מבואר בר"ן כתובות פו.).

ובישוב [חלק מ]הקושיות על התומים ביארו האחרונים בדבריו דאין הכוונה שחל עליהם שעבדה"ג עצמי כאילו הם עצמם לו, אלא הם רק עומדים במקום רשות אביהם, ולכן הם חייבים רק בקרקעות שירשו ולא מנכסיו ידידה.

ועוד יש ביארו דע"י המצוה לפרוע חובת אביהם נשאר השעבוד על הנכסים (עי' נחל יצחק קח, ב ואבי עזרי פ"א ממלו"ל הי"א) [ואכתי יל"ע ואכמ"ל].

תקנת הגאונים לגבות ממטלטלין - כ' הרמב"ם (פ"א ממלו"ל הי"א וכ"פ השו"ע קז, ה) כבר תקנו גאונים האחרונים כולם שיהיה בעל חוב גובה מטלטלין מן היורשין, וכן דנין ישראל בכל ב"ד שבעולם. ובתשו' הריב"ש (סי' שצב) ביאר התקנה בב' דרכים, א' דאע"ג דמעיקר הדין אין כופין אותם משום שאי"ז חיוב גמור אלא רק מצוה, מ"מ מפני תיקון העולם תקנו הגאונים שיהיו חייבים חיוב גמור אפי' בגביית מטלטלין. ב' דמעיקר הדין אמור להיות שעבוד אף על המטלטלין,

מח. כן מבואר בהפלאה (צז:) שנקט שבספק הר"ז כאיני יודע אם פרעתיך.
ממ. כ"מ מד' הראשונים אהא דאי' (נג.) דמוחלת כתובתה לבעלה אין לה מזונות, ופירש"י דאין לה מזונות

הרשב"א (הו"ד בר"ן צ: והוא מתשו' המיוחסות סי' כב) דגם לאחר מיתת הבעל לא חל השעבוד למזונות, אלא בכל יום ויום חל שעבוד חדש למזונות של אותו יום [ועי' בתומים (קד,יא) שביאר בכוונתו דמעיקר תקנת המזונות הכל חל יחד, אלא שבכלל התקנ"ח שלא גובים מזונות האלמנה מנכסים משועבדים תקנו שהשעבוד למזונות חל בכל יום מחדש].

ויל"ד בכל זה בחקירה הנ"ל, דלכא' אם השעבוד חל רק לאחר מיתה א"כ נראה שזה חיוב נפרד, אך אם החיוב חל בשעת הנישואין ילהס"ת.

והנה נחלקו הראשונים מתי חל חיוב מזונות האלמנה, א. שי' הראב"ד (פי"ח מאישות הי"ד - ע"פ אבנ"מ זג,כז)¹ שהחיוב חל לאחר מיתת הבעל, דכ"ה התנאי בי"ד, ולא דמי לכתובה שהחיוב חל תיכף בנישואין. ב. שי' המ"מ בד' הרמב"ם שחלות החיוב הוא בשעת הנישואין אלא שזמן הפירעון הוא לאחר מיתה, ומעיקר הדין גם השעבו"נ חל משעת הנישואין אלא דרבנן דחו את השעבוד לאחר המיתה מפני תיקון העולם. ג. בטור (אהע"ז סי' צג ע"פ דרישה וב"ח) מבואר שלמד בדעת הרמב"ם שגם השעבו"נ חל בשעת הנישואין. ד. שי'

ארבעים ושנים - מי יודע?

לרגל גיליון המ"ב של הקובץ 'מנורה בדרום'!

במלאכת אהל מועד (ר"פ תרומה, לקח טוב תרומה אות יא^א).

* **מ"ב** מסעות נסעו בני"י במדבר^{יב} (רש"י במדבר לג,א ועוד).

* **בלוחות** היו ארבעים ושנים שרטוטין רמו

* **רבנן** אמרי מ"ב שנה היו [צריכים להיות שנות הרעב במצרים לפי חלום פרעה-], שכן פרעה רואה ואומר ליוסף ויוסף חוזר ואומר לפרעה (ב"ר מקץ פט,ט ע"ש).

* **כתיב** ארבעים ושנים פעמים "את"

באלמנותה דתנאי כתובה, וכ' הר"ן דמבו' מרש"י שלמד דרך מזונות דאלמנה לית ליה משום שהוא תנאי כתובה וכלול במחילת הכתובה, משא"כ מזונות דמחיים יש לה דאי"ז מתנאי כתובה אלא מתקנ"ח בפנ"ע של מזונות תחת מעשי ידיה. אמנם הרא"ש (שם) מביא י"מ שגם מהבעל אין לה מזונות - וכ"ה שי' הרמב"ם (פי"ח מאישות הי"ט וכמש"כ המ"מ), אמנם ג"כ לפי"ז אין הכרח מזה שזה חיוב א'.
ג. האבנ"מ מוכיח כן גם מהרי"ף (ב"ב קלג.) שביאר בהא דאי' התם דאלמנה ניוזנת ממתנת שכי"מ - משום דתנת שכי"מ לא קני אלא לאחר מיתה כו', לא דחיא תקנתא דרבנן, דמזונות אלמנה ומתנת שכי"מ תרווייהו תקנתא דרבנן נניהו ובהדי הדדי קא אתו לאחר גמר מיתה, הילכך לא דחיא חדא מינייהו לחברתה כו'.
נא. וז"ל הלקח טוב: מרנא ורבנא טוביהו בר' אליעזר ז"ל אמר, הקדים הקב"ה ארבעים ושנים מלאכות הללו לבטל ארבעים ושנים קרבנות שהקריב בלק בן צפור לקלל את ישראל כו', נתבטלו ע"י אהל מועד שנאמר בו ארבעים ושנים אתים, והוא שאמר בלעם "מה טובו אהליך יעקב משכנותיך ישראל", וכנגד ארבעים ושנים מסעות נסעו ישראל ממצרים עד הירדן.
גב. וכ' במדרש אגדות: למה המסעות שנים וארבעים, אמרו רבותינו כנגד שם בן ארבעים ושנים אותיות לקיים מה שנאמר "על פי ה' יחנו ועל פי ה' יסעו". ועוד אי' במדרש שלעת"ל יעבור שוב בני"י במ"ב מסעות (וכ"כ בפי' רבינו אפרים עה"ת ר"פ מסעי').
עוד ראיתי בשם רבינו אפרים (ול"מ בפנים) שכ': הוצרך לכתוב פרשת מסעות אחרי פרשת נחלות, בפרשת

מנורה ארבעים ושנים - מי יודע? בדרום קעז

- * **ל'א'רבעים ושנים מסעות** (מדרש הגדול לג,ב).
* **עושים מ"ב שיטים בעמוד הס"ת ונותנים טעם במסעות ארבעים ושנים** (מסכת סופרים ב,ו).
- * **מ"ב ערי הלויים** (פר' מסעי במדבר לה,ו ועי' מכות יג.).
- * **בשכר ארבעים ושנים קרבנות שהקריב בלק הרשע זכה ויצאה ממנו רות (נזיר כג: סוטה מז: סנהדרין קה: והוריות י:).**
- * **דבר אחר בשביל ארבעים ושנים קרבנות שהקריב, בכל דור ודור נופלין משונאיהן של ישראל ארבעים ושנים (מדרש הגדול בלק כג,ב).**
- * **אחרי המעשה בפלגש בגבעה באותה שעה נתנה הכהונה לבני איתמר בן אהרן כארבעים ושנים שנה וקלקלו בני עלי כו' (ילקו"ש שופטים רמז סח).**
- * **"ויפן [-אלישע-] אחריו ויראם ויקללם בשם ד' ותצאנה שנים דובים מן היער ותבקענה מהם ארבעים ושני ילדים" (מלכים ב,כח).**
- * **אמר רבי חנינא בשביל מ"ב קרבנות שהקריב בלק מלך מואב הובקעו מישראל מ"ב ילדים" (סוטה מו:).**
- * **"ויאמר [-יהוא-] תפסום חיים [-את בני אחזיהו-] ויתפסום חיים וישחטום אל בור בית עקד ארבעים ושנים איש ולא השאיר איש מהם" (מלכים ב,יד).**
- * **"בן ארבעים ושנים שנה אחזיהו במלכו" וגו' (דה"ב כב,ב).**
- * **"בני עזמות ארבעים ושנים" (עזרא כד,וכן בנחמיה ז,כח).**
- * **"רעב שבא בימי שפוט השופטים, ר' הונא בשם ר' דוסא ארבעים ושנים סאות**

בלק כתובים מ"ב קרבנות שהקריבו בלעם ובלק, וסמך לזה פרשת פנחס שבה ארבעים ושנים קרבנות, וסמך ליה ארבעים ושנים מסעות, וסמך ליה ארבעים ושנים ערי מקלט.
נג. ובטור (סי' ערה) הביא מהר"י יהודה ברצלוני (ספר העתים הל' ס"ת) שנתן סימן "ה' בם סיני בקודש" [וע"ש בפרישה דגם הוא מודה לטעם שהוא כנגד המסעות].
ומצינו עוד טעם בתשובות הגאונים (ליק סי' ד) למ"ב שיטין שהוא כנגד מ' יום שניתנה בהם תורה, ושנים כנגד ב' הלוחות (וכן עי' בקובץ שיטות קמאי מנחות ח"ב עמ' אלף רכט).
ובמכתב מאליהו (על הספר שתי ידות, פר' בשלח) כ' עפ"ד השתי ידות (שם) שבעמוד של שירת הים צריך להיות מ"ב שיטין, משום ששירת הים שלשים שיטין (כדאי' במס' סופרים יב,א), וצריך שיטה חלק לפניה ולאחריה (כדאי' שם ה"ח), ועוד ה' שיטין בתחילת בתחילת הדף וחמש בסופו כמבואר ברמב"ם (פ"ז מס"ת ה"י), וכיון שדרך זה עושה מ"ב שיטין הרי צריך לעשות את כל העמודים בשוה, ולכן עושים כולם של מ"ב שיטין, וכע"ז פ' בשו"ת לב שלמה (לבעל המרכבת במשנה סי' כח).
[ובשו"ת רשמי שאלה (או"ח סי' ה) כ' רמז למה נקרא כל עמוד בס"ת דף", משום שיש בו לפחות מ"ב שיטין, ובין שיטה לשיטה מניח כמלא שיטה, נמצא שבכל דף יש שיעור פ"ד שיטין כמנין דף".]
[והנה בהג' מיימוניות (הל' ס"ת פ"ז אות ז) גרס במסכת סופרים 'ארבעים ושמונה' שיטין, ועי' בפרישה (שם)].

נד. המהר"ל (ח"א סוטה מו:) מבאר שמה שבלק הקריב מ"ב קרבנות, היינו משום שרצה לקללם בשם מ"ב, כי יש צד בחינה בשם הזה שהוא נגד ישראל, ולכן הקריב מ"ב קרבנות להיות דבק בשם הזה שהוא מידת הגבורה שהוא שנית, והש"ת לא שמע אליו, ומ"מ היה גורם דבר זה שיהיה נגד רשעי ישראל כאשר לא היה מועיל לקלל את ישראל הטובים, ולכן יצאו ב' דובים מן היער.

היו ונעשו מ' ואחת (מד"ר רות א, ד אמנם **-אמר** רב אין מוסרין אותו אלא למי כו' ע"ש במפרשים).

* **ויאמר** לנער הניצב על הקוצרים, על מה היה ממונה, א"ר אלעזר בר מריון על ארבעים ושנים (ילקוט רות אות תרא).

* **יש** מ"ב כבשים בפרשת פנחס ואמור"י.

* **יש** כ"א אזכרות בתפילין של ראש וכ"א בתפילין של יד וביחד הם מ"ב"י.

* **מ"ב** פרקים בספר איוב.

* **שם** בן מ"ב אותיות [היוצא מר"ת של תפילת 'אנא בכח'ניה].

* בפרשה ראשונה של ק"ש מ"ואהבת" עד "ובשעריך" יש מ"ב תיבות"ח.

* **בברכת** אבות יש מ"ב תיבות"ט.

נה. וזהו 'שם המפורש' כמש"כ רש"י בסנהדרין (ס. ד"ה שם), אמנם ע"י במורה נבוכים (ח"א פרק סב) שכי' שאי"ז שם המפורש, ובשו"ת הרדב"ז (סי' אלף תז) כ' -ולענין מה שהוא עיקר השאלה איהו מן השמות נקרא שם המפורש, דע שהשאלה זו ארוכה מארץ מידה, אבל בדרך קצרה אומר לך מה שדעתי מסכמת בו אחר שחקרתי בספרים המחברים בסוד הפנימיות וכו', הרי לך בהדיא כי שם ד' ושם בן י"ב ושם בן מ"ב כולם שם המפורש כו' והקירוב אצלי כי אין בזה מחלוקת ח"ו, כי איך יפול מחלוקת בדבר שהוא יתד שהכל תלוי בו, אלא אלו ואלו דברי אלוקים חיים, עכ"ד.

והנה רש"י בקידושין (עא. ד"ה כתיב) כ' דשם בן י"ב ובן מ"ב לא פירשו לנו (וע"ש בהג' היעב"ץ), אמנם תוס' בחגיגה (יא:) הביאו בשם ר"ת לפרש דמעשה בראשית היינו שם בן מ"ב אותיות היוצא מבראשית ומפסוק של אחריו, ועד"ז פי' הרמ"ה בקידושין (שם) והרבינו בחיי (בראשית א, ב וויקרא טז, ל).

ובשו"ת הרשב"א (ח"א סי' רכ) נשאל מה פירושו של שם ארבעים ושנים אותיות, וע"ש מש"כ הרשב"א, וכ' שזהו הבקשה המקובלת בידינו שעשה נחוניא בן הקנה שיש בה ר"ת של האותיות כמקובל ביד חכמי ארצינו.

[וע"ע בענינים אלו בס' אפיקי מים מהגאון הגדול רבי משה שפירא זצ"ל (פסח סוף ענין כ), וכן בס' בשמות הקודש מהגאון המקובל רבי יעקב עדס שליט"א מעמ' סה ואילך שהביא מהתיקוני זוהר דג' שמות של מ"ב איכא, וע"ש שהארין בזה ע"פ ספר הקבלה והעלה דישנם י"א שמות מ"ב.

נו. ע"י בפי' הרוקח על ההושענות (אדמה מארר) שפי' שזה כנגד שם המיוחד.

נז. כן אי' בתיקו"ז (דף קמד:) שעולה לחשבון אהי"ה אשר אהי"ה, וע"י במשך חכמה (שמות ג, יג) שביאר בזה (על אף שלא מזכיר את דברי זוהר) שכאשר איש ישראל מניח תפילין של יד ושל ראש בכל יום הוא זוכה לקבל הארה משם מ"ב שנרמז בתפילין, ומה"ט אימתו מוטלת על הבריות כמש"כ "וראו כל עמי הארץ כי שם ה' נקרא עליך ויראו ממך" ע"ש.

נח. וכ' בסה"ק (ע"י שער הכוונות למוהר"ו ועוד) שזה כנגד שם מ"ב.

עוד ראיתי מובא מהס' אוהב ישראל שביאר שע"י מצות קריאת ק"ש זוכה לערי מקלט גם בזה"ז, וזהו "ועליהם תתנו מ"ב עיר" הוא בחינת פרשה א' של ק"ש שהוא "ואהבת" שיש בה מ"ב תיבות, והיינו קבלת אהבתו יתברך ותורתו בכל לב ונפש, וע"י המסי"נ באמת בכל לבבו לקבל עליו עול מלכו"ש, וע"י קבלתו באמת אהבת השי"ת בכל לבבו, בזה נתכפר לו על שהכה את נפשו בשגגה.

נט. כ' הטור (א"ח סו"ס קיג): לשון אחי ה"ר יחיאל ז"ל דורשי רשומות הם חסידי אשכנז אשר היו שוקלים וסופרים מנין תיבות התפילות והברכות וכנגד מה נתקנו וכו', וברכה ראשונה יש בה ארבעים ושנים תיבות ולא נתגלה לי טעמם, ויכולני לומר כנגד "ואעשך לגוי גדול" שיסודה ממנו ובו שמונה תיבות, וכנגד "ויברכהו ויאמר ברוך אברהם לאל עליון קונה שמים וארץ" שמשם בא זה המטבע ובו תשע תיבות, וכנגד "כי ידעתיו למען אשר יצוה" וגו' וזה הוא "וזוכר חסדי אבות ומביא גואל לבני בניהם" וגו' ויש בו עשרים וחמש תיבות - הרי ארבעים ושנים. ועוד יכולני לומר כנגד פסוק "אחר הדברים האלה היה דבר ה' אל אל

מנורה ארבעים ושנים - מי יודע? בדרום קעט

- * **בברכת** 'על הצדיקים' יש מ"ב תיבות.^ס
* **בקדיש** מרומז ב' פעמים שם מ"ב.^{סא}
* **יש** מ"ב תיבות בהושענות בפיוט "אדמה מארר"^{סב}.
* **י'** שבועות של ספירת העומר [בלא השבוע של פסח ואיסרו חג] הם מ"ב ימים.^{סג}
* **יש** בימי השוכבי"ם מ"ב ימים^{סד} [-ו'] שבועות].
* **לא** קשיא הא דאמדוהו לארבעים וחדא הא דאמדוהו לארבעים ותרתי (מכות כב: ע"ש).
- * **מענינא דיומא** - מנהג ביהכנ"ס 'לדרמן' במוצש"ק חנוכה להתפלל מעריב ארבעים ושנים רגעים לאחר השקיעה [ולא ארבעים וחמש רגעים כבכל מוצש"ק] (וכן מובא בס' ארחות רבינו ח"א במהדו"ח עמ' רב ורמ').



- אברם במחזה לאמר וגו' שמשם הוסד מגן אברהם ויש בו תשע עשרה תיבות, וכנגד "הביטו את אברהם אביכם ואל שרה תחללכם" וגו' שיש בו שתים עשרה תיבות הרי ארבעים ושתים, וכנגד שם של ארבעים ושתים שפירשו אותו על האבות ולכן האות הראשונה של ברכה ב' והאחרונה מ' הרי מ"ב, עכ"ל הטור.
ס. כ' הטור (סי' קיח) שזה כנגד הפסוקים שיסודה מהם - ז' תיבות בפס' "וכל קרני רשעים אגדע", ול"ה תיבות שבאלו ב' פסוקים "מפני שיבה תקום" וגו' "וכי יגור אתך גר" וגו'.
סא. כ"כ מהרח"ו (שער הכוונות, דרושי הקדיש) וז"ל: וגם לעולם אין עלייה בשם ארבעים ושתים, ולכן צריך לומר הקדיש בנוסח זה - ו' ישתבח ו' יתפאר ו' יתרום ו' יתנשא ו' יתהדר ו' יתעלה ו' יתהלל, לפי שיש בהם שבע ווי"ן, לרמוז אל שם מ"ב, שהוא שבע פעמים ששה שמות וכל שם משהו אותיות, וכן תמצא ג"כ כי בכל תיבה מאלו של ישתבח כו' יש בה ששה אותיות, והרי נתבאר איך נרמז בזה כל שם מ"ב [והיינו דמרומו ב' פעמים, א' בז' ווי"ן שעולים בגימטריא ביחד מ"ב, ב' שבכל תיבה מאלו הו' תיבות יש ו' אותיות וז' פעמים שש עולה מ"ב] (וכן עי' בתוספת מעשה רב אות יז) ושם של מ"ב הוא אשר מעלה כל העליות שיש בכל העולמות משום דאיהו סליק ולא נחית.
סב. וביאר הרוקח שזה כנגד מ"ב אותיות שם המיוחד היוצא מבראשית עד תהו ובהו, וזהו תולה ארץ על בלימ"ה, וזהו ה' ב"ם, ומ"ב כבשים בפנחס ובאמור, עכ"ל.
סג. ראה הערה הבאה (וראיתי כע"ז בעוד מקומות) [וצ"ב למה לא להחשיב שבוע א'].
סד. ראיתי בשם רבי צדוק הכהן מלובלין (משפטים יב) שזה כנגד שם מ"ב שהוא מסוגל לעליית נשמות, והוא כענין ו' שבועות של ספירת העומר שמפסח עד עצרת [בלי השבוע של פסח ואסרו חג] שהם ג"כ מ"ב ימים של השם הק'.

הרב גמליאל הכהן רבינוביץ

מח"ס 'גם אני אודך' וש"ס

כבתה אין זקוק לה אם חיישינן לחשד

הנה בספרי גם אני אודך, על ענינים שונים, חלק א' סימן ע"ד, וכן בספרי פרדס יוסף החדש על חנוכה, אות תר"מ, הארכתי טובא מאד ב"ה על הקושיא למאי דקיימא לן כבתה אין זקוק לה, מאי טעמא לא חיישינן לחשדא, כחצר שיש בה שני פתחים, וכתבתי הרבה תירוצים נפלאים בזה, וכעת הוסיף לי בזה הגאון האדיר רבי מתתיהו גבאי שליט"א, בעל ה"בית מתתיהו", ופלפל בזה נפלאות כדרכו בקודש, ואלו דבריו היקרים:

אם סגי בנר כבוי לסילוק החשד

א' השערי תשובה ס' תרע"ג סק"ז, הביא לדברי שו"ת שבות יעקב ח"ג ס' מ"ח, דאע"ג דבכבתה אין זקוק לה, מ"מ צריך להניח את הנותר מנ"ח של שעוה או של שמן, כל זמן עת ההדלקה דאל"כ חיישינן לחשדא שלא הדליק כלל, וראיה מדאמרי' חצר שיש לה ב' פתחים צריכה שני נרות משום חשדא, וקשה מאי חשדא איכא שידונוהו לכף זכות ולומר דאדליק אלא שכבתה ואין זקוק לה, אלא ודאי כשלא הניח הנותר באותו מקום איכא חשדא לומר שלא הדליק כלל יעו"ש, הרי שס"ל להשבו"י בדין כבתה אין זקוק לה, מ"מ צריך להניח שם, הנ"ח כבוי דלא יהא חשד לעוברים ושבים שלא הדליק כלל, ובל"ה כשאינו משאיר הנ"ח כבוי איכא לחשדא, וכבית שיש בו שני פתחים שמדליק משום חשד בשני הפתחים. ואולם צ"ע דא"כ גם בבית שיש בה שני פתחים מ"ט צריך להדליק נ"ח, נימא

שישאיר נ"ח כבוי, ועי"ז יראו העוברים ושבים נ"ח, ויאמר שכבר הדליק, אלא שכבה הנר, וכמו למאי דקיי"ל כבתה אין זקוק לה, דליכא דין להדליק משום חשד, כיון שהרואים רואין נ"ח כבוי, ויאמרו שהדליק נ"ח וכבתה, וראיתי בקובץ עיון הפרשה חנוכה ופורים עמ' קמ"א, שנשאל בזה מרן הגר"ח קניבסקי, והשיב בזה, להביא מנורה כבוייה זה לא עצה רק רמאות עי"ש, וכע"ז כתב בשו"ת התעוררות תשובה ח"ג או"ח ס' תס"ה סק"ו שלא תיקנו חז"ל לרמות את הבריות להניח נ"ח כבוי עי"ש, ועיקר הקושיא על השבו"י דא"כ גם בחצר שיש בה שני פתחים יניח כלי ללא הדלקה, מצאתי שהקשה הגר"ש קלוגר זצ"ל בחכמת שלמה או"ח ס' תרע"א סק"ח עי"ש, ובשו"ת גנוי יוסף ס' קכ"ג עי"ש, וראיתי בקונ' ימי החנוכה [שכטר] עמ' קי"א, די"ל דל"מ בחצר של שני פתחים להשאיר נר מכובה דחיישינן להרואה של שעת הנחה עי"ש, ובס' משא המלך ס' תרע"ב סק"ב, די"ל שבליילה אין הרואה יבחין כלל שהנר כבוי עי"ש, ומש"כ בזה בספר כרם אליעזר לידידי הרה"ג רבי אליעזר רבינוביץ על חנוכה [הנדפס בסוף הספר פרדס יוסף החדש על חנוכה, לידידי הגר"ג רבינוביץ שליט"א] ס"ה ס' כ"ו, בטעם של"מ נר כבוי לסילוק החשד, ובס' כ"ז, של"מ שנייה פתק לסילוק החשד עי"ש, ובשו"ת משנה הלכות חט"ו ס' ר"ג, אם מהני שומר לסילוק החשד דנ"ח עי"ש, ובס' פתחי אמונה להג"ר אלעזר דוד אפשטין שביעית עמ' קס"ד עי"ש, ובספר גם אני אודך

תשובות הגר"ח סגל, חלק ג' סימן מ"ט, כתב שלא הבינו הפוסקים להך חידוש השבויי להשאיר נר כבוי כשכבתה עיי"ש, ומש"כ ע"ד השבויי בשו"ת ערוגות הבושם או"ח ס' ר"ד, ובס' מאורות נתן חנוכה ס' מ"ג. ובס' מנחת אריאל שבת כ"א ע"ב אות י' עיי"ש.

ואמנם יל"ד בדברי השבויי דתקנת חשד מחייב הדלקה מחודשת, אין תיקון לחשד, אלא במעשה הדלקה ממש, וכהלכתה, ובמועדי הגר"ח ח"א תשו' תר"ד, שאלתי למרן הגר"ח קניבסקי אם יכול ליתן לקטן שהגיע לחינוך להדליק הנ"ח משום חשד, והשיב ע"ז לא, עיי"ש, וע"כ שהדלקה משום חשד בעי ע"י ב"ח, וכהדלקת נ"ח ממש, וא"כ מה מהני נר כבוי לדין חשד הא אי"ז מעשה הדלקה כלל, וע"כ ס"ל להשבויי דעיקר דין חשד זהו לסלק ולהסיר החשד, ולהכי י"ל דמהני אף ע"י נר כבוי סו"ס נסתלק החשד, ועי' מה שהשיב הגר"ח בס' מחשבת עם עמ' תקצ"ג ע"ד השבויי עיי"ש, ואמנם בחי' מהרא"ל צינץ יו"ד ס' י"ט, כתב פשיטות אף בהדליק בפתח השני חש"ו ל"ש חשדא דסו"ס הנר דלוק שם, והסתפק בזה בשו"ת בית שערים או"ח ס' ש"ס עיי"ש, ומש"כ בזה בשו"ת מעשה אפוד להגר"י שניאור ח"א ס' ע"ט ובס' כרם אליעזר לידידה הג"ר אליעזר רבינוביץ על חנוכה [הנדפס בסוף הספר פרדס יוסף החדש על חנוכה, לידידה הגר"ג רבינוביץ שליט"א] ס"ה ס' כ"ג עיי"ש, ואכן בס' חוט שני חנוכה עמ' שט"ו, שקטן יכול להדליק נ"ח של חשד, ואמנם י"ל דשאני קטן שהגיע לחינוך שיש אומרים שמוציא ב"ב בהדלקה כמב' בשו"ע ס' תרע"ה, ועמש"כ בזה בבית מתתיהו ח"א ס' י"א אות כ"א, די"ל שנ"ח הוי חובת בית, ולקטן איכא קיום מצוה, ושפיר בבית זה

איכא הדלקה של מצוה גם ע"י קטן עיי"ש, ודעת הגר"ח דל"מ הדלקת קטן לסילוק החשד, י"ל או דס"ל לחוש להי"א דאין קטן שהגיע לחינוך מוציא ב"ב בהדלקה, או דאיירי בקטן שלא הגיע לחינוך.

ואולם במועדי הגר"ח ח"ב תשו' תרנ"א שאלתי למרן הגר"ח קניבסקי, בנר שהודלק מבעוד יום, אם מהני לנר חנוכה משום חשד או שצריך לכבות ולהדליק, והשיב ע"ז שמהני, עיי"ש, וכ"כ בשו"ת חתן סופר ס' ע"א, דסגי נר דלוק אף שלא הדליק לשם מצוה לנר משום חשד יעו"ש, ואולם בס' פרי תואר ס' י"ט סק"א כתב בתו"ד בדין נ"ח משום חשד, שהכל מודים דבעי למיעבד ככל חוקות ומשפטי חנוכה, בשמן זית ושיעור וכו', עיי"ש. הרי שבעי להדליק נ"ח משום חשד כדין, וכ"כ בשו"ת שיח יצחק ח"א ס' של"ד עיי"ש, ובספר כרם אליעזר חנוכה [הנדפס בסוף ספר פרדס יוסף החדש על חנוכה] ס"ה ס' כ"ד, עפ"י דהפרי תואר לא יהני נר שהודלק מבעו"י לסלק החשד, וא"כ צ"ע בדעת הגר"ח, שמהני נר שהודלק מבעו"י, ואילו לענין קטן ס"ל של"מ דקטן ידליק נ"ח משום חשד, ואמנם י"ל דנר שהודלק מבעו"י ליכא חשדא בשעת הדלקה, דהנר דלוק, ואילו בנ"ח משום חשד שהדליק קטן, הרואה יראה שמדליק הקטן ולא גדול וצ"ע, ועמש"כ בזה בשו"ת בית שערים או"ח ס' ש"ס עיי"ש, ומש"כ בשו"ת משנת יוסף ח"ז ס' קל"ז עיי"ש, ומה שהארכנו בבית מתתיהו ח"ב ס' י"ב אות ט' אם מברכין ברכת הרואה נ"ח ברואה נ"ח משום חשד עיי"ש, ומש"כ בס' באר צבי עה"ת ח"ב עמ' קט"ז עיי"ש, ובס' משלחן רבי אליהו ברוך ח"ב מועדים עמ' רפ"ב, ובס' מנחת מרדכי [פליגמן] ס' י"ג או"ד עיי"ש.

ובמועדי הגר"ח ח"ב תשו' תרכ"ג בהדליק נ"ח משום חשד ע"י עבירה אם קיים המצוה בחשד, דסו"ס אין חשד, והשיב ע"ז מצוה הבאה בעבירה ע"ש, וכתבנו שם עפמ"ש"כ רבים מהאחרונים המובאים בבית מתתיהו ח"א ס"ג אות כ"ז, שבמצוה שעיקרה התוצאה לא איכפ"ל ממצוה הבאה בעבירה, וא"כ אם נימא בדין חשד סגי רק לסלק החשד, מה איכפ"ל דהוי ע"י עבירה סו"ס אין חשד, וע"כ שלדין חשד בעי הדלקה של מצוה, וככל שהוי ע"י עבירה דלא יצא, ל"מ גם לסילוק החשד וצ"ע. ובמועדי הגר"ח ח"ב תשו' תרנ"ב בהדליק נ"ח באיסוה"נ, בחצר שיש לה שני פתחים משום חשד, די"ל דסו"ס ל"ש מיכתת שיעוריה דליכא חשד, והשיב ע"ז חלילה וחס, וע"י בבית מתתיהו ח"ג ס"ב או"ב, בדין נ"ח באיסוה"נ די"ל דל"ש כתותיה מכתת שיעוריה דסו"ס דלק יעו"ש בשם רבים מהאחרונים, וא"כ כ"ש די"ל בנ"ח משום חשד באיסוה"נ דלא איכפ"ל במיכתת שיעוריה דסו"ס ה"ז מסלק החשד.

דין חשד אין יוצר חיוב חדש אלא מרחיב החיוב

ב. והנה החכמת שלמה להגר"ש קלוגר ס' תרע"א ס"ח כתב לתרץ הך קושיא למ"ד ככתה אין זקוק לה מ"ט א"צ להדליק משום חשד, וכתב דמשום חשד בפ"ע לא חייבו חכמים לעשות מעשה, ורק באופן שבין כך חייב להדליק, צריך לעשות באופן שלא יהא חשד, ולהכי היכא שככתה שיצא עיקר המצוה בנ"ח, א"צ לחזור ולהדליק, דאין החשד גורם חיוב חדש, אלא מרחיב את החיוב, וכבית שיש בו שני פתחים, שצריך להדליק בפתח אחד הוסיפו שידליק גם בפתח השני משום חשד, ואולם היכא שכבר יצא יד"ח נ"ח ל"ש לחייבו להדליק שוב

משום חשד ע"ש, ובס' החיים ס' תרע"ז, משי"כ להקשות ע"ז ע"ש, וכע"ז כתבו לתרץ בס' דביר הקודש להגר"נ זוכבסקי מועדים חנוכה סו"ס ו' ובס' שירת דוד להגר"ד הקשר זצ"ל עמ' רמ"א ע"ש ובספרו דודאי השדה ס"ג, ובס' מצוות נר איש וביתו, להגר"א שלינגר בחלק הסימנים סי' י"א ובשו"ת שואלין ודורשין ח"ב ס' כ"ב או"ג. ומשי"כ בזה בס' פנינים מבי מדרשא חנוכה ס' ע"ג ובס' אמרי שפר חנוכה עמ' ע"ה ובס' פתחי אברהם חנוכה סו"ס ו' ובס' תשובות מבי מדרשא ח"א ס' פ"ב ובס' מבצרי יהודה לידידי הגר"ר יהודה בצרי שבת כ"ג, ובקונו' לך נאה לשבח ח"א ס' כ"ז ובס' פתחי אמונה שביעית עמ' קס"ה, ובס' הליכות מרדכי [חברוני] חנוכה ס"א, וכן שמעתי לתרץ הך קושיא מ"ט למ"ד ככתה אין זקוק לה, א"צ להדליק משום חשד, שדין חשד רק מרחיב החיוב, ולא יוצר חיוב חדש מהגר"ר אילן פניאן בעל השרשי אילן.

ולכאן יל"ה"ק ביסוד זה ממש"כ הפרמ"ג ס' תר"ע, באונן הנמצא יחידי בביתו מדליק נ"ח ללא ברכה משום פרסומא ניסא ע"ש, וצ"ע הא אונן פטור מכל המצוות כמב' בברכות י"ז, מ"ט נ"ח חמיר דאין אונן פטור מזה הא כיון שאונן פטור מכל המצוות ה"ה יהא פטור מלהדליק נ"ח, והארכנו בזה בבית מתתיהו ח"א ס"א אות ל"א בכמה אנפי ע"ש, ובמועדי הגר"ח ח"א תשו' תקפ"ו השיב ע"ז מרן הגר"ח קניבסקי כיון שנ"ח הוי חובת בית ע"ש, ובדעת נוטה מזוזה תשו' ל"ז, בתשו' אלי בעוסק במצוה אם פטור ממצוה שהיא חובת בית ע"ש, ובס' תל תלפיות תשו' תקצ"ג בעוסק במצוה אם פטור מקביעת מזוזה ע"ש, ומשי"כ ע"ד הפרמ"ג עוד דאונן חייב להדליק נ"ח בספר פרדס יוסף החדש לידידי הגאון רבי גמליאל

משום חשד, משום העוברים ושבים, וא"כ י"ל דשאני בכבתה דאין זקוק שא"צ להדליק משום חשד, ומשום דאין חשד גורם חיוב חדש אלא מרחיב המצוה, וכיון שכבתה אין זקוק לה ויצא עיקר מצות נ"ח א"צ להדליק משום חשד, ואילו אונן שמחוייב במצוה בעצם, אלא שפטרוהו בהיותו אונן מהמצוות מלקיימם בפועל, ובהכי י"ל דמשום חשד לא נפטר האונן מלהדליק, כיון שבעצם מחוייב בנ"ח ואינו כמופקע מהמצוות, מדין חשד צריך להדליק, ולא חשיב דהחשד גורם חיוב חדש לאונן, כיון שכבר מחוייב בעצם מהמצוות, ופטרוהו מלקיימם בפועל.

ואולם צ"ע בזה ממש"כ הפרמ"ג או"ח ס' קצ"ט א"א סק"ג, באונן שבירך והוציא אחרים יד"ח אין יוצאין יד"ח דפטור מהדבר מקרי עי"ש, הרי שס"ל להפרמ"ג, שאונן מקרי כאינו ב"ח במצוות עי"ש, ונראה מהפרמ"ג שאונן הוי כאינו ב"ח הוא, וא"כ מ"ט ע"י החשד צריך האונן להדליק נ"ח, והא דין חשד אין גורם חיוב חדש, אלא רק מרחיב המצוה שכבר מחוייב, ואונן שאינו ב"ח במצוות והוי כמופקע מהמצוות, ממילא א"צ להדליק נ"ח משום חשד, ונראה דעת המהרי"ל דיסקין זצ"ל שחשד גם גורם חיוב חדש ודלא כהחכ"ש, ועיקר תירוץ החכ"ש, כן תירץ מדנפשיה בס' משמרת חיים להגר"ח פ' שיינברג זצ"ל ח"א חנוכה או"ד עי"ש, וכע"ז בס' מאורי המועדים מועדים עמ' קצ"ב עי"ש ומש"כ בס' ברכת מרדכי על המשמרת חיים עמ' ש' עי"ש, ובדבריו בקובץ עיון הפרשה חנוכה פורים עמ' קע"א, יעו"ש. ובס' הררי קדם ח"א ס' קס"ז כתב דהתקנה בשני פתחים שמדליק משום חשד דהוי כשני בתים, וממילא חל חובת הדלקה על שניהם, אבל לא תיקנו הדלקה רק משום חשד ולהכי בכבתה אין חייב להדליק שוב

הכהן רבינוביץ שליט"א על חנוכה, אות ש"ג, עיין שם, ובשו"ת מקדש ישראל חנוכה הנדמ"ח ס' רפ"ד. ובס' חלקנו עמהם חנוכה עמ' מ"ד עי"ש.

ואולם בס' מקראי קודש להגר"ח פ' פראנק זצ"ל חנוכה ס' כ"ה, הביא מהמהרי"ל דיסקין דאונן מדליק נ"ח מפני החשד, וכחצר שיש לה שני פתחים שמדליק בשניהם משום חשד עי"ש, ועפ"ז נפיק בדין חשד גם יוצר חיוב חדש, ולא רק מרחיב את החיוב, דהא אונן פטור מכל המצוות, וה"ה פטור מנ"ח, וכיון שפטור מנ"ח א"א לחייבו בחיוב חדש משום חשד, דלמש"כ החכ"ש חשד רק מרחיב את המצוה דנ"ח שכבר מחוייב בה, ולא גורם חיוב חדש, וכיון דאונן פטור מנ"ח ה"ה יהא פטור מהדליק נ"ח משום חשד, ויהא מוכח לכאור' עפ"ז שדין חשד גם יוצר חיוב חדש, ומצאתי שכ"כ להעיר הג"ר זאב פעלדמאן בקובץ בית אהרן וישראל גיליון המאתיים עמ' קצ"ג עי"ש, ועיקר דברי המהרי"ל, דאונן צריך להדליק משום חשד, הביאו גם בשו"ת גנזי יוסף ס' מ"ו או"ד ובשו"ת ויצבור יוסף ס"ד עי"ש, ומש"כ בזה ידידי הג"ר נחום סילמן בס' אהל יהושע מהרי"ל דיסקין עמ' שפ"ח עי"ש, ובשו"ת משנת יוסף ח"ט ס' קע"א במכתבו אלי בזה בדברי המהרי"ל עי"ש, וע"ע מה שהשיב בזה הגר"ח ק, בס' מחשבת עם עמ' תרי"ז ובס' תל תלפיות ח"ב תשו' תתשמ"ה, בטעם שאונן חייב בנ"ח עי"ש.

אמנם י"ל דשאני אונן נהי שפטור מהמצוות, מ"מ י"ל דל"ח כמופקע מהמצוות וכאינו ב"ח, אלא חשיב כבר חיובא בעצם, ורק שפטרוהו מלעשות מצוות, וא"כ י"ל שס"ל להפרמ"ג, דאונן מקרי ב"ח במצוות, וממילא חשיב כב"ח בנ"ח, ול"ח כמופקע מחיובו אלא שפטרוהו ממצוות, ולא בנ"ח

עיי"ש, ובקונ' אור החנוכה עמ' ח', ובס' מנחת אריאל שבת כ"א ע"ב, שאין החשד סיבה לחייבו בהדלקה שנית אחר שכבר נתקיים בפתח זה מצות הדלקה עיי"ש, ובס' מנחת מרדכי [פליגמן] ס' י"ג אות ו' דליכא חיוב חדש להדליק משום חשד יעו"ש, ובס' פרי עץ החיים ס"ו אות י"א יעו"ש.

והלום ראיתי בס' משא בני קהת מבעל שבט הקהתי פ"ה ממוזזה ה"י, בהא דהשוכר בית בחו"ל פטור מן המזוזה ל' יום, והביא להקשות מ"ט לא יהא מחוייב לעשות מזוזה משום חשדא, וכבית שיש בו שני פתחים שמדליק נ"ח בשניהם, וכתב עפ"י דהחכ"ש הנ"ל, דלא חיישנן לחשדא אם כבתה הנ"ח שידליק דא"צ לעשות מעשה להוציא מידי חשדא, אלא כשהוא עושה המצוה צריך לעשות המצוה באופן שלא יהא חשדא, וא"כ כאן דאינו עושה מעשה המצוה, א"צ לעשות מעשה להוציא מידי חשדא יעו"ש, ובס' מעדני יום טוב להג"ר יו"ט זנגר עניני סת"ם סו"ס נ"ד מש"כ בזה עיי"ש.

ואולם הבית הלוי עה"ת (בעניני חנוכה) עמ' ע"ב, כתב דאה"נ כשכבתה צריך לחזור ולהדליק משום חשד, והמח' אם כבתה זקוק לה אם צריך להדליק משום עיקר חיוב המצוה ונפק"מ כשהנר לא כבה לגמרי, דבהכי אין חיוב משום חשד, ומ"מ משום חיוב בעיקר המצוה צריך להדליק, וכתב הביה"ל שם, שמדברי הפוסקים לא משמע כן, דהא אם כבה לגמרי צריך לחזור ולהדליק עיי"ש וכן הביא לתרץ בשו"ת גנוי יוסף ס' קכ"ג, הא דכבתה אין זקוק לה היינו שלא כבתה לגמרי, אולם אם כבתה לגמרי הכל מודים שחייב להדליקה עיי"ש.

וחזינן מדברי הביה"ל דלא כהחכ"ש, אלא שדין חשד גם גורם ויוצר חיוב חדש, ולהכי אם כבה לגמרי צריך לחזור ולהדליק,

ועמש"כ ע"ד הביה"ל, בס' בנין חיים להגרש"ח דומב ח"א ס"י אות ו', ובס' בית מלא ח"ב ס' קי"ד, ובס' מועדים וזמנים ח"ב סו"ס קמ"ב ובס' משלחן רבי אליהו ברוך מועדים ח"ב עמ' רפ"ב ובס' אור הנר במה מדליקין ס"י ובקונ' לך נאה לשבח ח"א ס' כ"ז ובס' ישמח משה ח"ד עמ' מ"ט ובס' אור ישראל להגאון רבי ישראל תנחום דרדק שליט"א, עמוד קע"ח, וראיתי בס' שומר אמת עה"ת עמ' ק"כ, די"ל שס"ל לביה"ל שדין חשד זהו לסלק החשד, א"כ זהו אף יוצר חיוב חדש ומטיל חיוב הדלקה עיי"ש, ובס' מנחת אריאל שבת כ"א ע"ב אות י"א ובשו"ת ברית אברהם [דניאל] ח"ד ס' ל"א.

ובמזו"ב ממש"כ הקרבן נתנאל שבת פ"ב סי' רמ"ד כבתה זקוק לה ס"ל כר' הונא דס"ל הך דינא דשני פתחים משום חשדא, ולהכי ס"ל כבתה זקוק לה עיי"ש, ומש"כ ע"ד בס' דברים נכוחים שבת כ"א ע"א שם, ובהפלאה שבת כ"א. הרי שס"ל להק"נ שחיוב חשד גם יוצר חיוב חדש ולהכי ס"ל למ"ד כבתה זקוק לה להדליק שוב מפני חשד, וא"כ עפ"י דצ"ע ממש"כ הרמב"ם פ"ד מחנוכה ה"ה בכבתה אין זקוק לה, ופסק ג"כ בחצר שיש בה שני פתחים להדליק משום חשד, וכן הקשה ע"ד הק"נ בס' אהל שלמה חנוכה ס' י"ד עיי"ש, וכן ילה"ק מהשו"ע או"ח ס' תרע"ג ס"ב בכבתה אין זקוק לה, ובשו"ע או"ח ס' תרע"א ס"ח בחצר שיש לה שני פתחים מדליק בשניהם משום חשד עיי"ש, ומש"כ לתרץ בשו"ת חמדת שאול ס' ס"ב עיי"ש ובס' פרי עץ החיים סוגיות ס"ח או י"א יעו"ש.

ועיקר ד"ז כתב גם בשו"ת שאילת יעקב ח"א ס' ל"ו סק"ו, דאה"נ כשכבתה אין זקוק לה, מ"מ צריך להדליק שוב משום חשד, אלא דאם נימא דכבתה זקוק לה, היה

ואולם בשו"ת ברית אברהם [דניאל] ח"ב ס' ל"א תמה ע"ד הקה"י והשו"מ, דאטו מה שחששו לחשדא הוא דווקא בכל לילות חנוכה דווקא, ואטו חששו דוקא לעובר עליו תמיד בפתח זה לראות אם מדליק נ"ח, והרי מסתבר שחששו גם למי שעובר שם רק לילה אחד, ולשון הגמ' שבת כ"ג לעולם משום חשדא דבני מתא, וזימנין דמחלפי בהאי ולא מחלפי בהאי, ואמרי' כי היכא דבהאי פיתחא לא אדליק בהך פיתחא נמי לא אדליק, ומשמע שהחשש לחשדא הוא אף בראיה מקרית שיבואו לחושדו, ועוד שלדבריהם מי שיש לו שני פתחים שצריך להדליק בשניהם מפני החשד לא יתחייב להדליק רק בחלק מהלילות ולא בכל הלילות שהרי אין חשש חשד רק לכל הלילות, ולא נזכר ד"ז אף ברמז בגמ' ובפוסקים שדי להדליק בחלק מהלילות אלא משמע שחייב להדליק בשני הפתחים בכל לילה ולילה עי"ש.

ובס' הליכות שלמה חנוכה פי"ג דבר הלכה ס"ק י"ח, כתב לתרץ הך קושיא למ"ד ככתה אין זקוק לה מ"ט א"צ להדליק משום חשד, דתקנה מיוחדת לחוש לחשד לא תקנוה, אלא בשעה שבא לקיים מצות הדלקה, אבל לאחר שכבר הדליק כדין וכהלכה שוב אין עליו חיוב לשמור עצמו כל עת ההדלקה מפני חשד שעלול להתחדש עליו, ולא הצריכו לחוש לחשד אלא בתחילת ההדלקה, עי"ש, וכ"כ בס' פתחי מגדים חנוכה ס"ו, שעיקר החשד זהו בשעת ההדלקה, שאז עיקר זמן המצוה, אבל אחר עשיית המצוה לא חיישינן לחשדא, ואילו בחצר של שני פתחים יש חשד אף בשעת ההדלקה יעו"ש, ובס' דברי קדשו מועדים עמ' רנ"ט עי"ש, ובס' מתנת חיים [פרצוביץ] חנוכה ס' ס"א אות ט"ו, ובס' ארח המועדים

צריך לברך על ההדלקה, אבל למאי דקיי"ל ככתה אין זקוק לה אף שצריך להדליק משום חשד, מ"מ א"צ לחזור ולברך כשמדליק בפתח השני, וכתב השאילת יעקב, שמדברי הפוסקים לא משמע שצריך לחזור ולהדליק עי"ש, ואמנם בשו"ת מהרש"ל ס' פ"ה כתב דאע"פ דככתה אין זקוק לה, הרוצה לזכות במצוה שלימה יחזור וידליק דלא גרע מן המהדרין עי"ש, ולא כתב לחזור ולהדליק משום חשד עי"ש ובשו"ת שואל ומשיב מה"ת ח"ב ס' ע"א ובספרו חידושי רבי יוסף שאול שבת כ"א ע"א עי"ש. ויש לדון להמדליקים בפנים בבית דליכא חשדא למאי דקיי"ל ככתה אין זקוק לה ל"ש בהם חשד, ועמ"ש"כ בזה בס' מנחת [שוויד] ח"ב ס' תקכ"ד עי"ש.

ג. וראיתי בס' כתבי קהילות יעקב החדשים מועד ס' ט"ז, לתרץ הך קושיא למאי דקיי"ל ככתה אין זקוק לה מ"ט א"צ להדליק משום חשד, וכתב שבחסר לילה אחת ליכא חשדא שיחשבו אולי הלך למקום אחר, ואולי גם ככתה, ורק אם כל ימי החנוכה לא מדליק בפתח זה איכא חשדא שלא קיים מצות נ"ח, אבל ככתה אינה אלא מקרה בלילה אחד, יעו"ש, וכע"ז תירץ בשו"ת שואל ומשיב מה"ת ח"ב ס' ע"א, דשאני בשני פתחים שהרואה יראה שבכל לילה ולילה אין מדליק, ומשא"כ בככתה לילה אחת בלילה שני יראה שמדליק עי"ש, וכ"כ בשו"ת התעוררות תשובה אור"ח ח"ג ס' תס"ה אות ו' עי"ש, ומש"כ בזה בס' תורתך שעשועי עמ' ש"י עי"ש, ובשו"ת חמדת שאול ס' ס"ב עי"ש ובחי' רבי אברהם משה [המבורגר] שבת ס' כ"א די"ל שהרואה ידון לכף זכות שהדליק ונכבה עי"ש ובשו"ת קרית חנה ס' מ"ד עי"ש ובשו"ת גנזי יוסף ס' קכ"ג.

עמ' תי"ג, בדברי הגר"א גרבוז עי"ש, ובס' שמחת מיכאל (שו"ע) ס' ק"ב, וכתירוצ' ההליכו"ש כ"כ בשו"ת חקי חיים להגר"ח קעניג זצ"ל ח"ה או"ח ס' קכ"א עי"ש, ובשו"ת קנין תורה ח"ה ס' ע"ו או"ב, דהחשדא זהו בזמן ההדלקה חצי שעה שאינו מדליק עי"ש, ובשו"ת עמק שאלה [טברסקי] בחי' לאו"ח ס' ט"ו, דאחר זמן הדלקה ל"ש חשד דבזמן זה א"צ להדליק יעו"ש, וכ"כ לתרץ בשו"ת ברית אברהם [דניאל] ח"ד ס' ל"א.

ולכאז' כן מוכח דעיקר דין חשד זהו רק בשעת ההדלקה, דאל"כ אף אין להשתמש לאור נ"ח לאחר שיעור זמן החיוב, ובשו"ע ס' תרע"ב ס"ב, אם נתן שמן יותר מכשיעור יכול להשתמש לאורה לאחר שיעור זמן החיוב, ובשו"ת אור לציון ח"ד פמ"ב ס' י"ז, הקשה מ"ט לא חיישינן לחשדא שיסברו שלא הדליק מיד בתחילת הזמן אלא מאוחר יותר ולכן דולק עד עכשיו ויחשדו שמשתמש לאורה שלא כדין עי"ש, ואם נימא שדין חשד בנ"ח זהו רק בשעת הדלקה להכי לאחר זמן ההדלקה אין לחוש לחשדא, ועמש"כ ע"ד האורל"צ, בס' עסיס רימונים חנוכה ס"ב עי"ש. ובשו"ת אפרקסתא דענייא ח"א ס' ס"ג, אחר רגל השוק אם ידליק משום חשד, ובשו"ת ברית אברהם [דניאל] ח"ד ס' ל"א אות ה' עי"ש. ובס' כרם אליעזר על חנוכה [הנדפס בסוף ספר פרדס יוסף החדש על חנוכה] ס"ה ס' ל"ז.

ומרן הגר"ח קניבסקי תירץ בקונטרס גם אני אודך על חנוכה אות י"א, מ"ט לא חיישינן לחשדא למאי דקיי"ל כבתה אין זקוק לה, "כיון שהדליק אין חשד", ושוב נשאל על זה באות ח', מ"ט בחצר של שני פתחים חיישינן לחשדא, והא איכא למימר

שהדליק וכבתה, והשיב על זה "כבתה לא שכיחא", עי"ש, ולכאז' כוונתו במש"כ בתחילה כיון שהדליק אין חשד, כמש"כ ההליכו"ש, דחשד זהו רק בשעת ההדלקה וכיון שהדליק אין חשד, או כמש"כ החכ"ש שאין חשד מחייב הדלקה חדשה, וכיון שכבר הדליק אין חשד, ועמש"כ בכוונת הגר"ח ק"ב בס' אור אליהו חנוכה עמ' שע"ז עי"ש.

ומש"כ הגר"ח ק"ב דכבתה לא שכיחא, גם בס' שערי ציון ח"א עמ' רפ"ח השיב ע"ז הגר"ח ק"ב, מילתא דלא שכיחא לא גזרו רבנן עי"ש, ולכאז' צ"ע הא כבתה הוי מילתא דשכיחא, וראיתי בקובץ עיון הפרשה חנוכה עמ' קע"ה, די"ל שאי"ז מצוי שיכבה הנר, שהרי לכתחילה צריך להניחו במקום שלא יכבה כמש"כ המשנ"ב ס' תרע"ג ס"ק כ"ה, וגם אם יכבה נר אחד הרבה פעמים יש נרות נוספים, ולהכי י"ל דמילתא דלא שכיחא לא גזרו ביה רבנן, וגם בשו"ת אור לציון ח"ד פמ"ב ס' י"ז, כתב לתרץ מ"ט למאי דקיי"ל כבתה אין זקוק לה לא חיישינן לחשדא, שבדבר שאין מצוי לא גזרנן ואין מצוי שיכבו הנרות, ומש"ה גם לא חיישינן לחשדא שמא הדליק מאוחר, שאין מצוי לאחר ההדלקה לא חיישינן לחשד יעו"ש.

והלום ראיתי בתשו' חקי חיים להגר"ח קעניג זצ"ל ח"ז ס' ק"ז או"ד, שכתב לפרש כוונת מרן הגר"ח קניבסקי בספר גם אני אודך, דלא חיישינן לחשדא כשכבתה, דכיון שהדליק אין חשד, דחז"ל עשו חשדא חמור יותר מהמצוה גופא, ואם מצד הדין קיי"ל כבתה אין זקוק לה, אין להחמיר משום חשדא יותר מעיקר המצוה עי"ש, ומש"כ באופ"א בשו"ת חקי חיים ח"ח ענינים שונים ס"א. ותירוצים נוספים בקר' זו, עמש"כ בשו"ת באר שרים ח"א ס' ס' או"ג, ומה

מנורה חשש חשד בבנ"ח שכבה **בדרום** קפז

שהביא בזה בס' שואל כענין מועדים אות ס' ק"ט, ובשו"ת ברית אברהם [דניאל] ח"ד
ר"ס עמ' קל"ג, ובשו"ת קרית חנה דוד ח"א ס' ל"א אות ו'. (עכ"ל).



הרב שרון שרפי

מעשה בעציץ לימונים וביאור חדש בהיתר ד'זה וזה גורם'

- (א) מעשה בעציץ לימונים
 (ב) אם מותר להשהות פירות ערלה ברשותו
 (ג) יסוד הפרישה בסוגיא ד'זה וזה גורם'
 בהערות שוליים: הקדמה קצרה לסוגיית זה וזה גורם - הגדרות ועיקרי דינים
 (ד) ראייה ליסוד הפרישה, וביאור חדש בהיתר ד'זה וזה גורם
 (ה) הכרעת ההלכה במעשה של עציץ הלימונים

(א) מעשה בעציץ לימונים

מעשה בראובן שקיבל מידידו מתנה - עציץ קטן ובו יחור של עץ לימון (היחור היה בקרקע שלוש שנים והועבר לעציץ). ידידו הסביר לו שכמות האדמה בעציץ הקטן אינה מספקת לקיום העץ, ולכן אם ברצונו לקיים את העץ עליו להעבירו לעציץ גדול (שבו כמות אדמה מספקת לקיום העץ) או לנטעו בקרקע. ראובן הוציא את היחור מהעציץ הקטן, והעבירו עם האדמה שמסביבו לעציץ גדול, כשהוא מוסיף וממלא אדמה בעציץ הגדול.

לאחר כשנתיים התחיל עץ הלימון להוציא פירות, וראובן הזהיר את כל בני משפחתו שאסור באיסור חמור לאכול מן הפירות, כיון שלעץ לא מלאו עדיין שלוש שנים והפירות ערלה, ומ"מ השאיר את הפירות (שהיו קטנים) על העץ לנוי.

אביו של ראובן (שאינו בקי בהלכות), הגיע לבקר ומתוך סקרנות קטף מן העץ - פרי קטן של לימון, והכין לעצמו כוס תה עם לימון.

כשחזר ראובן סיפר לו אביו בשמחה, על טעמם המשובח של הלימונים

שבעץ החדש. "אוי ואבוי" אמר ראובן לעצמו, לא חשבתי שמישהו יאכל כאלו לימונים קטנים, והנה לצערי יצאה תקלה מתחת ידי.

ועתה נפשו של ראובן בשאלה, האם יש מה לעשות לתיקון הדבר.

(ב) אם מותר להשאיר פירות ערלה על העץ

ותחילה יש לדון, האם נהג ראובן כהוגן במה שהשאיר את פירות האילן לנוי.

אם מותר להשאיר ערלה ברשותו (ואם יש חיוב לשרוף ערלה)

הנה ידועה המשנה בסוף תמורה (לג:): שמונה את ערלה בין הנשרפין, וכתב רש"י שם, שערלה נלמדת מכלאי הכרם, ובכלאי הכרם דורשים מהכתוב ("פן תוקד אש") שמצוותם בשריפה, וכן פסק הרמב"ם מאכל"א (פט"ז הכ"ז). ויעויין בתוס' (תמורה שם ד"ה הנשרפין) שהשריפה אינה רשות אלא מצוה מן התורה (אמנם התוס' בסוכה לה. ד"ה לפי, הסתפקו בזה).

ערלה שעיקרם לאכילה, מותר להריחם, דכיון שעומדים להנאת אכילה, הנאת ריח לא חשיבא הנאה. ואם כן ק"ו שיהא מותר להשהותם לנוי על מנת להנות מיופי העץ.

וכן ידוע התוס' בקידושין (נו: ד"ה המקדש בערלה) שהקשו, מדוע המקדש בערלה אינה מקודשת, והרי מותר להנות מערלה שלא כדרך הנאה. ומשמע מדבריהם, שאין בזה איסור כלל, ומותר לכתחילה להנות מערלה שלא כדרך, וק"ו להשהותם ברשותו לשם כך. אמנם הש"ך (יו"ד קנ"ה ס"ק יג) כתב בשם הרא"ש, שאסור להנות מאיסורי הנאה שלא כדרך הנאתם, וסיים - ופשוט הוא. ויעויין בספר מרחשת (להגר"ח אייגש זצ"ל הי"ד) בסימן א, שהאריך בזה.

ואם כן יש לדון, דלא מיבעיא לסברת המתירים להשהות ערלה ברשותו, שעשה כדן, אלא אף לשיטות דיש מצוה בשריפת הערלה, מ"מ, כיון שהזהיר ראובן את בני ביתו שלא יגעו בפירות (אף שלא קיים מצות שריפה), לכאורה יצא ידי חובתו מגרימת תקלה, ועל אביו שבא לביקור היה לשאול (לכל הפחות מצד הנימוס) אם יכול לקטוף מן העץ. אלא שקשה לתת בזה כללים עד כמה צריך לחשוש לתקלה (לאחר הזהרה ברורה), והכל לפי הענין ואופי בני המשפחה, וכפי ראות עיני המורה.

ג) יסוד הפרישה בסוגיא דזה וזה

גורם

עוד יש לדון במעשה הלימונים, ע"פ יסוד הפרישה בסוגיא דזה וזה גורם^א.

ובהנהות בית הלל (על שו"ע יו"ד רצד) הקשה, מדוע לא כתב השו"ע שדין ערלה בשריפה (וכפי שפסק הרמב"ם), והסיק מכך שהשו"ע פליג, וס"ל שהמשנה בתמורה אינה להלכה. וכן כתב בביאור הגר"א (אבהע"ז קכד סק"ב) שאין חיוב לשרוף ערלה. ובשו"ת חתם סופר (או"ח סימן ק"ה) כתב שאין חובה לשרוף ערלה, אלא שמ"מ אם שורף מקיים מצוה). והוסיף, שמעולם לא ראה את רבותיו ששרפו פירות ערלה, אלא הניחום עד שירקבו.

והנה מדברי החת"ס לכאורה משמע, שאף מותר להשהותם ברשותו עד שירקבו.

וכן מפורש בערוך השלחן (יו"ד רצ"ד סעיף ג) שכתב וז"ל, יראה לי, שאין הוא מחוייב לשרוף ולקבור את הערלה, דלא מצינו חיוב מן התורה לאבד איסורי הנאה חוץ מעבודת כוכבים וחמץ בפסח. אלא הכוונה שאם רצונו לבערם מן העולם, כדי שלא יכשלו בהם בני אדם, ישרוף את שדרכו לשרוף ויקבור את שדרכו לקבור או תולש את פירותיהן וזורקן^ב.

וכן כתב הקובץ שעורים (ב"ק אות קלה), "אבל ערלה וכלאי הכרם, אף שדינן בשריפה לא מצינו איסור להשהותן ברשותו לענין תשמיש, שמותר להשתמש בהם כגון להקדישן, דלא הוי הנאה דמצוות לאו להנות ניתנו".

ובעוד אופן יש לדון להיתירא, ע"פ מה שפסקו הפ"ח (יו"ד סימן קח) והחכמת אדם (כלל סב סעיף י), שפירות

א. הקדמה קצרה לסוגיית זה וזה גורם: (הגדרות ועיקרי דינים)

איסור גורם - פירוש, כל דבר שנוצר או נהיה ע"י גורם אחד של איסור, וכגון פת שנאפתה בעצי ערלה, או בהמה שנשחטה בסכין של עבודה זרה וכן בגד שנארג במחט של ע"ז.

"זה וזה גורם" - פירושו, כל דבר שנוצר ע"י שני גורמים, אחד של איסור ואחד של היתר. וכגון קרקע שהניחו בה זבל של עבודה זרה וגדלו בה ירקות, שנמצא שישנם שני גורמים לגידול הירקות - הקרקע (היתר) והזבל (איסור). ונחלקו בזה תנאים אם זה וזה גורם מותר או אסור. כלומר, האם התוצר החדש שנתהווה משני הגורמים ביחד - מותר בהנאה או לא.

עיקרי כללים ודינים:

א] אם איסור "גורם" - הוא מן התורה - נחלקו הראשונים ביסוד איסור "גורם" אם הוא מן התורה או מדרבנן.

דעת הר"נ (ע"ז כב: מדפי הרי"ף) דדבר הנוצר מאיסור אינו אסור אלא מדרבנן (כך דייק מהר"נ בשו"ת אבני מילואים סימן ו). אכן בריטב"א (ע"ז מט: ד"ה גמרא) מפורש שהנגרם מאיסור - אסור מהתורה.

ב] איסור 'גורם' - הוא רק באיסורי הנאה ולא באיסורי אכילה - התוס' (ע"ז מט: ד"ה שאם) ייסדו, שאיסור גורם הוא רק באיסורי הנאה, שדבר שנוצר מאיסורי הנאה (אף שאינו האיסור בעצמו) אסור בהנאה, שסו"ס "גם זה הנאה הוא" (לשון התוס'), אבל דבר הנוצר מאיסור אכילה (וכגון גידולי טבל ומעשר שני) - מותר לכו"ע, שסו"ס התוצר אינו האיסור בעצמו, והוא לא נאסר באכילה. ומכאן פשוט, שק"ו ש"זה וזה גורם" באיסורי אכילה - מותר לכו"ע.

ג] הלכה זה וזה גורם - מותר - כן פסק הרמב"ם (ע"ז פ"ד הי"ד) ומעשר שני (פ"י ה"כ). וכן השו"ע יו"ד קמ"ב סעיף יא, ורצ"ד סעיף יב.

ד] 'זה וזה גורם' אינו לבתחילה - אף שלהלכה זה וזה גורם מותר - היינו רק בדיעבד, ועל כן אסור לזבל שדה בזבל של עבודה זרה, אלא שאם עבר וזיבל - הירקות מותרים (טור וב"ק קמ"ב שם, ט"ז שם ס"ק טז וש"ד שם ס"ק כו, ובביאור הגר"א אות ל).

ה] יסוד ההיתר דזה וזה גורם - מדין 'ביטול' או ענין אחר - כתב הר"נ (ע"ז כא: מדפי הרי"ף) שהוא מטעם ביטול, שהאיסור נתבטל בהיתר, דכשם שכשהאיסור ישנו בעין - בטל אחד בשניים (בתערובת יבש ביבש - כשזה עומד לחוד וזה עומד לחוד, או בתערובת לח בלח - כשאין בו טעם של איסור), כך היתר הבא מכח גרמת איסור, כל שאיסור והיתר גרמו לו, הרי שדנים אנו שכאילו נתבטל איסור זה.

ואף שבכל האיסורים שבתורה צריכים רוב כדי לבטל את האיסור (ובזה וזה גורם אין רוב, אלא איסור אחד והיתר אחד), ביאר החידושי רבינו דוד (פסחים כו.), שכיון שסו"ס נוצר כאן דבר חדש, שאין בו לא את ממשו של האיסור וגם לא את טעמו, הרי שאם איסור בלבד גרם לתוצר החדש - ודאי שהיה אסור (שסו"ס נוצר מאיסור), אבל כיון שיש כאן גם גורם של היתר, ולא נעשה כל התיקון ע"י האיסור בלבד - מותר.

ובשו"ת אבני מילואים (סימן ו) כתב באופן דומה, דכיון שהתוצר - אינו האיסור בעצמו, אלא הוא דבר אחר שנוצר ע"י האיסור, בטל אחד באחד, כל שיש עוד גורם אחר של היתר.

אכן בתוס' (ע"ז מט: ד"ה שאם) מפורש שאין דין זו"ג מדין ביטול, שכתבו התוס' שבמקום שיש ביטול (וכגון שהרכיב ענף של ערלה בעץ זקן) הרי שאף למ"ד זה וזה גורם אסור - יהיה מותר. ומוכח דלשיטת התוס', אין זו"ג מדין ביטול.

ו] זה וזה גורם - בזה אחר זה - נחלקו הראשונים, במקום שגורם האיסור וגורם ההיתר - לא באו יחד, אלא בזה אחר זה.

דעת הרמב"ם מאכל"א (פט"ז הכ"ד) דדוקא אם שניהם גורמים בבת אחת, אבל אם קודם גרם האיסור ואח"כ גרם ההיתר - הרי שכבר נאסר התוצר. לפיכך, אם בישל קדירה בעצי איסור ואח"כ הוסיף עצי היתר - התבשיל אסור, כיון שבשעה שהתבשלה בעצי האיסור כבר נאסר התבשיל (שעדיין לא באו עצי ההיתר), ונמצא מקצת הבישול באיסור ומקצתו בהיתר, ואין זה נחשב זה וזה גורם. וכן פסק השו"ע יו"ד (קמ"ב סעיף ז).

אמנם המרדכי (ע"ז שם) כתב, דבהמה שנתפטמה כל ימיה באיסורי הנאה (מלבד אוכל היתר שאכלה), הוי ליה זה וזה גורם ומותר. והרי אכילת האיסור וההיתר לא היו ביחד, ואפילו הכי התיר המרדכי. ומוכח, דאף בזה אחר זה אמרינן זו"ג.

ז] זה וזה גורם - בשני עניינים שונים - עוד נחלקו הראשונים, במקום שגורם האיסור וגורם ההיתר פועלים בשני עניינים שונים, אם גם בזה אמרינן זו"ג. והובאו הראשונים שני אופנים עיקריים:

א) בזרע ירקות תחת אשירה בימות החמה (ע"ז מח:), שהקרקע (היתר) מצמיחה, והאשירה (איסור) עושה צל

מנורה בגדרי דין 'זה וזה גורם' בדרום קצא

דהנה תנן בערלה (פ"א מ"ג) אילן שנעקר וכן פסק השו"ע (יו"ד רצ"ד סעיף יט), אילן והסלע עמו, שטפן נהר והסלע עמו - שעקרו רוח או שטפו נהר והוליו אם יכול לחיות פטור, ואם לאו חייב. למקום אחר, ומהעפר שסביב שרשיו - עמו,

ומסלקת את נזקי השמש (מאפשרת צמיחה ואינה פועלת צמיחה).
(ב) בנטע אגוז של ערלה באדמה (ערלה פ"א מ"ט), שהקרקע (היתר) פועלת צמיחה, והאגוז (איסור) אינו פועל צמיחה, שאין הזרע מצמיח את עצמו ורק האדמה מצמיחה את הזרע.
שיטת רש"י (ע"ז מט. ד"ה אלא לעולם) והריטב"א (שם ד"ה אלא לדידכו), שאף כה"ג חשיב זוז"ג, וכן פסק השו"ע יו"ד (קמ"ג סעיף יא).
אכן דעת התוס' (שם מח: ד"ה ורבנן בשם רבינו שמואל) והרמב"ן (שם), שאין אומרים זוז"ג אלא ששני הגורמים עושים מעין אותה פעולה ולא כשכל אחד פועל באופן אחר.
(ח) גדר איסור גורם - הנה בשערי יושר (ש"ג פכ"ה) יצא לחקור בגדר איסור 'גורם', וכגון פת שנאפתה בעצי ערלה, מדוע אסורה הפת, שהרי אף שנאפתה הפת בגרימת עצי הערלה, מ"מ הרי אין הפת חלק מן העצים ופנים חדשות באו לכאן. והנה הבאנו בהקדמה, דשיטת התוס' (ע"ז שם), שגידולי אגוז של ערלה אסורים, ולא חשיב זוז"ג אלא חד גורם של איסור (כיון שהם משני עניינים יעוי"ש).
והקשו התוס' וז"ל, "וא"ת ומאי אגוז של ערלה דאסור, מגידולי מעשר שני וטבל שהם חולין (שאם זרע טבל - הירקות שצמחו מותרים). וי"ל, דערלה שאסורה בהנאה יש לאסור הגידולין, שאף זה הנאה הוא, אבל טבל שהוא איסור אכילה אין לאסור הגידולים, שאינו אוכל את האיסור עצמו".
איסור גורם - כי יש בו מהדבר האסור - או - שנחשב שנהנה מהדבר האסור
וכתב השערי יושר לחקור בכוונת התוס' (שגידולי איסור גורם נחשבים אף הם כהנאת איסור), והעמיד בזה שני אופנים:
א) איסור חפצא - שבתוצר הנגרם (הפת שנאפתה) יש חלק מהדבר האסור (עצי הערלה), ומחמת זה אסורה הפת בהנאה.
ב) איסור גברא - שבשעה שנהנה מהפת, חשיב שנהנה מהאיסור המקורי (עצי הערלה), שלולי עצי הערלה לא היתה פת.

דחיית שני האופנים

וכתב השערי יושר לדחות את שני האופנים. שהנה הצד הראשון (שנחשב שיש בפת חלק מהעצים האסורים) לא יתכן, שהרי מבואר בגמרא (פסחים כו:) שאם היתה האפיה נחשבת זוז"ג, היתה הפת מותרת. ואם נאמר שיש בפת מאיסור העצים, הרי שאף למ"ד זוז"ג מותר - הפת אסורה, דק"ל (שם) דאפילו למ"ד זוז"ג מותר, אם יש שבה עצים בפת - אסורה הפת (וכן פסק הרמב"ם מאכ"א פט"ז הכ"ב).
וכמו כן לא יתכן כצד הראשון, שהרי מבואר בגמרא (ע"ז מח:) שבזרע ירקות בימות החמה תחת אשירה, למ"ד זוז"ג אסור (המחשיב את האשירה כחד גורם של איסור), הרי שהירקות אסורים. והרי פשוט שלא שייך לומר כאן שהירקות נאסרו כיון שיש בהם חלק מצל האשירה, שהרי הצל אין בו ממש.
וכן הצד השני לא יתכן, שאם נאמר שבכל איסור גורם - חשיב כנהנה מהאיסור המקורי, א"כ גם בזה וזה גורם - יהיה אסור, שאף שיש כאן גורם של היתר, עכ"פ נהנה הוא מדבר איסור, ואיך מותר.
ולאידך גיסא, אם נאמר שבשעה שהוא נהנה מן הפת נחשב כנהנה מן העצים, הרי שלשיטת הר"ג (חולין לב. מדפי הר"ף) שבאיסורי הנאה מותר כשאינו מתכוון לאיסור - ואף שהוא פסיק רישא, א"כ גם כאן הרי שבשעת אכילת הפת אינו מתכוון אלא להנות מהפת (ולא להנות מהעצים), ולמה פת שנאפתה בעצי ערלה אסורה.

איסור גורם - הנוצר מאיסור גם הוא איסור

ועל כן ביאר, דגדר איסור גורם הוא, שהדבר הנגרם נעשה ממש חפצא של איסור, ומשום שכל הוויתו באה מאיסור הנאה, שסברא הוא - שכל דבר שנוצר ע"י איסור הריהו חפצא של איסור כמוהו, וכדוגמת דין היוצא מן הטמא - טמא. (יעוי"ש שבנה יסודו על דין "משתרשי ליה", דכיון שהממון שנשאר ביד הישראל נתהווה ע"י המתנות כהונה, הרי שממון זה אף לו יש דין מתנות כהונה).

מחדש שנות ערלה, שהרי אף אם כמות העפר אינה מספקת להחיות את כל האילן, מ"מ חלק מן האילן בודאי שיכול העפר להחיות, וא"כ מדוע לא נאמר זה וזה גורם ומותר, שהעפר שיכול להחיות מקצת (היתר), והקרקע החדשה (איסור), יחדיו גורמים לצמיחת האילן, וכיון שסו"ס יש כאן גם גורם של היתר, נימא זה וזה גורם ומותר, ואין צריך למנות מחדש שני ערלה (הרי לא מצאנו שיעור כמותי שצריך שיהיה לגורם המותר ביחס לאסור, וכל שישנו גורם של היתר - מותר).

וייסד הפרישה וז"ל, "דיש לומר דדוקא כשאין העפר בלא יחור ואין יחור בלא עפר - יכול לגדל, מיחשב זה וזה גורם, מה שאין כן בזה, שיכול הקרקע לעשות הגידול בלא העפר שסביב האילן".

ומבואר, דדין זה וזה גורם דהתירא, הוא רק באופן שכל אחד מהגורמים (האיסור וההיתר) אינו יכול לפעול לבד אלא בצירוף הגורם השני, אבל אם אחד מן הגורמים יכול לפעול לבד, לא אמרינן בזה זה וזה גורם להתיר.

והבא נמי, כיון שהקרקע החדשה (גורם האיסור), יכולה לגדל את האילן גם בלא העפר של העץ, לא אמרינן בזה וזו"ג להתיר.

דוגמאות שונות של זה וזה גורם דהתירא

ולפי זה, כל המקרים ברחבי הש"ס של ההיתר דזה וזה גורם - מיירי באופן זה, והיינו שכל אחד מהגורמים לבד - אינו יכול.

[א] בזרע ירקות בקרקע תחת צל האשירה (ע"ז מח:): הוא פשוט, דבלא צל

והוסיף עליו שם עפר ונשרש שם בארץ, אומדים אותו, אם היה יכול לחיות בעפר הראשון שבא עמו בלא תוספת עפר אחר - הרי זה כנטוע במקומו ופטור מהערלה, ואם לאו חייב.

וכתב הט"ז (שם ס"ק כו), שבמקום שיכול לחיות בעפר הראשון, "לא שייך לומר זה וזה גורם, דכאן אין צריך אחד לחבירו כלל, כיון דסגי בעפר הראשון".

וכוונתו לכאורה להקשות, שאף שהאילן נעקר עם גוש עפר ושורשים, סו"ס ניטע אח"כ בקרקע, וא"כ ישנם שני גורמים לגדילת האילן: העפר של האילן המקורי שפוטרו מערלה, והקרקע החדשה שמחייבתו בערלה. וא"כ למה לא נימא "זה וזה גורם", ויאסר להעביר שתיל ממקום למקום. שאף שזה וזה גורם מותר, מ"מ לכתחילה אסור (יעויין בהערת שוליים בהקדמה לסוגיית זו"ג).

ולזה תירץ הט"ז, דכיון שיכול האילן לחיות לבד מהעפר שלו, הרי שיש כאן חד גורם דהתירא, וא"צ כלל לקרקע החדשה, ומותר אף לכתחילה להעביר את האילן למקום אחר.

ובזה פליג לכאורה הט"ז על ספר לבושי שרד (הובא בפת"ש ס"ק יג), שאסר להעביר אילן נטוע ממקומו למקום אחר, אף אם בעת העקירה יכול לחיות מהעפר שלו, וטענתו, שלא התיר המחבר אלא בדיעבד (אם כבר עקרתו הרוח), אבל ללכת ולעקור לכתחילה ממקום למקום, לא שמענו.

יסוד הפרישה: זה וזה גורם מותר - רק כשכל גורם לבד - לא יכול

והנה הפרישה (רצ"ד אות לה) כתב להקשות, מדוע כתבה המשנה שאילן שנעקר ואינו יכול לחיות מהעפר שלו - מונה

שכתב הר"ג שיסוד ההיתר הוא מטעם ביטול.

והעירו האחרונים (שו"ת אבני מילואים סימן ו, ובשערי יושר ש"ג פכ"ה), דמה שייך כאן ביטול, והרי ישנם כאן רק שני גורמים (אחד איסור ואחד היתר), ולא מצינו ביטול של חד בחד, יעוי"ש בביאורי האבני מילואים והשערי יושר.

והנה על פי יסוד הפרישה (דההיתר דזה וזה גורם הוא רק באופן שכל אחד מהגורמים - אינו יכול), לכאורה אתי שפיר, דהנה ידוע מה שייסד לן השערי יושר (שם) בגדר חד גורם דאיסורא (יעויין בהרחבה לעיל אות ג, בהערת שוליים), וכגון בפת שנאפתה בעצי ערלה, שיסוד איסור הפת הוא כיון שהוויתה מאיסור, שעצי הערלה דאיסור - הם יצרו והולידו את הפת האפויה (וכעין "היוצא מן הטמא - טמא"), ותולדת האיסור אף היא איסור, יעוי"ש.

גורם האיסור - בטל בחשיבותו כלפי

ההיתר - כיון שאינו יכול

והנה זה פשוט לכאורה, דכל איסור זה (דחד גורם דאיסורא), הוא רק באופן שיש אמנם בכח גורם האיסור ליצור ולהוליד דבר חדש, שאז אמרינן שהאיסור הוליד איסור חדש (ודינו להיות איסור כמוהו). אמנם באופן שישנם שני גורמים ליצירת דבר שלישי (אחד של איסור ואחד של היתר), ואין בכח האיסור לבד - להוליד דבר אחר, הרי שאף שגם גורם ההיתר לא יכול לבד, ורק בכח משותף נוצר ומתהווה התוצר החדש, מ"מ אי אפשר לומר שגורם האיסור יצר כאן דבר חדש, וכח יצירתו בטל בחשיבותו ביחס להיתר, כיון שסו"ס אינו יכול לבד.

האשירה היתה השמש מקלקלת הירקות, וחשיב זה אינו יכול וזה אינו יכול.

ב] וכן הוא פשוט בזרע אגוז של ערלה (ערלה פ"א מ"ט) - דקרקע בלא זרע האגוז לא מהני, וכן זרע בלא קרקע לא מהני.

ב] אלא שבזיבל קרקע בזבל של ע"ז (שם) - צריך לומר דמיירי בקרקע זיבורית, דבלא הזיבול לא היתה מצמיחה, אמנם אם הזבל הוא רק להשביח הירקות, ואף בלא זבל היתה הקרקע מצמיחה, לא הוי זוז"ג דהיתרא.

ד) ראייה ליסוד הפרישה (וביאור חדש בגדר 'זה וזה גורם')

ולכאורה יסוד הפרישה היא משנה מפורשת, דהנה תנן (ערלה פ"ב מ"א) "שאור של חולין ושל תרומה שנפלו לתוך עיסה, לא בזה כדי לחמץ ולא בזה כדי לחמץ - ונצטרפו וחימצו. רבי אליעזר אומר: אחר האחרון אני בא (דקסבר רבי אליעזר זה וזה גורם אסור), וחכמים אומרים: בין שנפל איסור בתחילה ובין בסוף, לעולם אינו אסור - עד שיהא באיסור כדי לחמץ (דסברי רבנן זה וזה גורם מותר).

ומפורש במשנה, דלדעת חכמים (שהלכה כמותם), אם השאור של תרומה (איסור) יכול לחמץ לבד, לא אומרים זוז"ג, ורק אם כל אחד לא יכול לחמץ - אז אמרינן זוז"ג, וכדברי הפרישה.

ביאור חדש בהיתר ד'זה וזה גורם'

והנה על פי יסוד הפרישה יש ליתן טעם חדש לשבח, בגדר ההיתר דזה וזה גורם.

דהנה הובא לעיל (אות ג בהערת שוליים),

(ובאופן שאף אחד מהם אינו יכול לגדל לבד את האילן):

[א] העפר שהיה בעציץ הקטן.

[ב] העפר שהוסיף בעציץ הגדול.

ומכיון שהעפר שהיה בעציץ הקטן יכול היה לגדל חלק מן האילן (וככל דברי הפרישה לעיל) - הרי שיש כאן גורם אחד דהיתירא. ונמצא שלצמיחת האילן שבעציץ הגדול חברו שני כוחות: העפר המקורי דהיתירא, והעפר הנוסף דאיסורא. וכיון דקי"ל דזה וזה גורם - מותר, נמצא לנו חידוש גדול, שאף שהאילן מקורו מעציץ קטן (שאינו יכול לחיות - וחייב לדעת השו"ע בערלה), מ"מ כיון שיכול העפר המועט לגדל חלק מהאילן, חשיב (לדעת הפרישה) - גורם דהיתירא, ואם יצטרף עמו עוד גורם דאיסורא (שאינו יכול לבד), נקבל זה וזה גורם (באופן דזה אינו יכול וזה אינו יכול), ויפטר האילן מעתה מאיסור ערלה, ויהיו פירותיו מותרים לאלתר.

ונמצא לכאורה, שעל פי יסוד הפרישה, יש לנו להתיר את הלימונים הקטנים שצמחו באילן, כיון שנתקיים בהם דין דזה וזה גורם, וצ"ע למעשה.

וזהו סברת מ"ד זה וזה גורם מותר, כלומר, כיון שכח האיסור מוגבל ואינו יכול להוליד דבר חדש אלא בצירוף ההיתיר, אי אפשר לומר שהגורם האיסור - יצר כאן משהו חדש, וממילא נתבטל גורם האיסור בחשיבותו לעומת ההיתיר, וכל דבר שאינו איסור ממילא הוא מותר, ויתכן שזוהי כוונת הר"נ במה שכתב "היתיר הבא מכה גרמת איסור, כל שאיסור והיתיר גרמו לו, הרי שדנים אנו שכאילו נתבטל איסור זה", והיינו הטעם, כיון שגורם האיסור לגבי ההיתיר - בטל בחשיבותו מצד חוסר יכולתו העצמית.

ה) הברעת ההלכה במעשה של עציץ הלימונים

ועכ"פ על פי יסוד הפרישה (דכל יסוד ההיתיר דזה וזה גורם - הוא רק באופן שכל אחד מהגורמים - אינו יכול), יתחדש לכאורה להלכה, שאם עץ גדל בקרקע שלוש שנים ואח"כ העבירוהו לעציץ קטן (נקוב) שאינו יכול לחיות בו, ומשם הועבר לעציץ גדול והוסיף בו עפר עד כדי שיכול לחיות, אלא שכמות העפר שהוסיף לבדה - אינה יכולה לגדל את האילן, ונמצא שיש כאן שני גורמים הפועלים לצמיחת האילן





תגובות הקוראים



מכתב א'

הרב יוסף אביטבול

מח"ס 'שערי יוסף' וש"ס

בני-ברק

חשון תשפ"ג, ה"ו"ל בסיוע מכון גם אני
אורך בראשות כת"ר שליט"א, ונערך ע"י
הגאון רבי און אברהם הכהן סקלי שליט"א
מעיר התורה אופקים.

לכבוד הגאון רבי גמליאל הכהן רבינוביץ
שליט"א בעמח"ס גם אני אורך
ופרס יוסף החדש וש"ס

קבלתי הקובץ מנורה בדרום מס' 41 לחודש

חיוב הליכה למקלט בזמן אזעקה

למקלט לפי מצב הנוכחי יש לחוש בלהצלת
נפשות, ובשביל זה הותר לנסוע ולדבר
בטלפון, אך יש לזהר ממלאכה דאורייתא
בכל מאי דאפשר כיון שאין כאן סו"ס שאלת
נפשות לפנינו, ואף שאין הולכין אחר הרוב
בפיקוח נפש, ממ"מ בדברים רחוקים הרבה
מפיקוח נפש אין דנים כפיקוח נפש, ותלוי
כפי מידת הבטחון והמחמיר בכאן אין מוחין
בידו, אלא שלעניין הוראה לרבים יש להורות
בזה כדין פיקוח נפש, ומלאכות דרבנן אין
להחמיר כלל, והמחמיר במלאכות דאורייתא
אינו רשאי להחמיר ולמנוע מלהודיע לאחרים
האזעקה רק רשאי להשתמט ושייעשה ע"י
אחרים, אבל במלאכות דרבנן אין ראוי
להשתמט, אך לכבות את הנר כבית אפל יש
להחמיר, שזה בכלל דברים רחוקים הרבה
מפיקוח נפש, ואין כאן גורם בטוח לפיקוח
נפש במצב הנוכחי, דיש כאן יותר מתלתא
מי יאמר והיות שלמעשה לא פגשנו בשאלות
של מלאכה דאורייתא בכל השייך בזה, רק
בכיבוי הנר ובהארה במקלט, לכן הוכרע
אחת לאיסורא, [היינו כיבוי הנר וההארה
במקלט] ואחת להיתרא [היינו הודעה
לרבים].

וראיתי בגנוזות תשובות מרן הגר"ע יוסף
זצוק"ל נשאל האם באמצע לימוד
תורה שיש אזעקה צריך ללכת למקלט,
והשיב בזה"ל: ונשמרתם מאד לנפשותיכם
נאמר, ובעתות כאל סוגרים את הס"ת וספרי
הקודש, והולכים למקום מוגן שאנוס רחמנא
פטריה, וחבי כמעט רגע עד יעבור זעם, חזקו
ואמצו! עכ"ד.

והנה בעיקר הדין הנ"ל אם שיש אזעקה
צריך להפסיק את הלימוד, קודם כל
יש לדון איך להתייחס למצב הטילים
והאזעקות האם הוי ספק פיקוח נפש, או ספק
ספיקא, ובאיזה מקום מיירי, ומ"מ כפי איך
שידוע מגדולי הפוסקים אין סומכין על הנס,
ולכן יש חיוב להכנס לחדר ממ"ד או
למקלטים, והביאו הפוסקים מש"כ הרא"י
וולף זצ"ל שפרסם מאמר בעיתון דגלנו
שבסמוך לפטירת החזו"א בשלהי מלחמת
העולם השניה כאשר הסכנה כבר התמעטה
כיצד ינהגו חברי המשמר האזרחי השויבים
ליד צפירת האזעקה כשהם שומעים טרטור
חשוד באויר וכל הדינים הכרוכים בזה לענין
שבת. וז"ל החזו"א, ההודעה לציבור למהר

מלכים ימלוכו הנספח לספר מלכים אמניך סימן עג, ובספרו נס להתנוסס סימן מ' הגנה זו שהרי הדין הוא שהעומד בתפילה ונחש כרוך על עקבו לא יפסיק ואעפ"כ הדין הוא בפוסקים שמותר להרוג את הנחש בשבת, גם לשיטות דמלאכה שאינה צריכה חייב.

וביאר בזה בקוב"ש (פסחים לב) שכיון שעפ"י רוב אין הנחש ממית כמבואר בראשונים ממילא הוא כלא שכיח היזקא ובלא שכיח היזקא שלוחי מצוה מסתכנין משא"כ בענין הריגת נחש בשבת אין הולכין אחר הרוב וכיון שכן אין להפסיק בתפילה משום שכנגד הספק סכנה יש רוב שלא יהיה כלום, ומ"מ העיר ע"ז הגר"א ליברמן שכ"ז מצד מי שלא ירא אבל מי שמתבלבל מותר ללכת למקום אחר וכמ"ש ברמ"א סימן קד ס"ג שיכול ללכת למקום אחר כדי שיפול הנחש מרגלו, וכמ"ש שם במשנ"ב סק"י שבדיבור אסור כל בהליכה שרי, ויעו"ש עוד להגר"א ליברמן שהאריך בזה, והביא עוד מש"כ בס' הליכות שלמה (תפילה פ"ח הערה ה) שהורה הגרשז"א זצ"ל לשואל בזמן מלחמת המפרץ בשנת תשנ"א שכנשמעת אזקעה מותר לילך למקומו למקלט וכדומה כיון שאל"כ יהיה דואג וטרוד ולכן מותר לו ללכת למקום אחר יעו"ש, וזה ראיא כדבריו הגר"א ליברמן, ולכן הסיק שאין בזה הוראה כללית.

וע"ע במריח ניוח שם עמ' 150, שהביא גם תשובת הגרמב"כ דדון שליט"א מח"ס נוהג בס, מבשרת ציון שהשיב להגר"ג הכהן רבינוביץ שליט"א שיכול ללכת דהרי ספק נפשות להקל בזה וכמ"ש בערוך השולחן סימן קד סק"ה יעו"ש, וללכת יש ללכת, ושכן עשה מעשה במבשרת ציון, ויעו"ש מה שדחה דברי הגאון רבי אליהו זצ"ל רב העיר באר שבע בשו"ת באר אליהו ח"ג חאור"ח

ויעו"ש עוד שכתב הרב וולף שלאחר זמן שאל את מרן החזו"א מה המקור בגמ' למה שאמר שתלוי במידת הבטחון, וענה לו החזו"א בסיפור שבעיר גרודנא התקיימה אסיפת רבנים בהשתתפות החפץ חיים מאחר ובאותה תקופה הלאימה הממשלה בית חרושת גדול לטבק שעבדו בו מאות פועלים וחייבה את העובדים שרבים מהם היו יהודים לעבוד בשבת, וביקשו שהח"ח יוציא כרוז שאסור לעבוד שם בשבת, שמא הפועלים אל יעמדו בנסיון, והח"ח סירב ואמר שמתוך מאות עובדים יתכן ויש כאן שאלה של פיקוח נפש למי שיהיה מחוסר עבודה, והמשיך החזו"א נניח שהח"ח עצמו היה אחד העובדים האם היה עובד בשבת ח"ו, ובודאי שלא, ובכל זאת לא מיחה. יעו"ש עוד. ועוד בענין חילול שבת שיש אזעקה ראה מש"כ בקובץ באר התורה מס' קיד יעו"ש.

ואם יש לזוז באמצע שמו"ע, הנה יש לכאורה יש לדון בזה בתרי דוכתי, א' מה הדין בכל הארץ, ובמקומות שאין הבטחה של מרן הגר"ח ק, ב' מה הדין בבני ברק לפי הבטחת מרן שר התורה הגר"ח קניבסקי זצ"ל שלא יפלו טילים בבני ברק, ולכאורה לפי דברי הגר"ח ק שאין מה לחשוש א"כ אין לזוז באמצע שמו"ע, ואולם י"ל שהירא שאני, והנה בענין זה ראה תשובת הגאון רבי אהרן ליברמן שליט"א שהו"ד בקובץ גליונות מריח ניוח תשע"ג עמ' 157 ושם הביא ממש"כ בס' אורחות רבינו (ח"ה עמ' עב) וז"ל: בעת האזעקה ביוה"כ מו"ר (הקה"י זצ"ל) התפלל בבית כהנסת לדרמן אמרו למו"ר שיש אזקעה ואמר שיתפללו טוב וירבו ללמוד ולא יקרה שום דבר ולא צריך ללכת למקלט, והביא שביאר בזה מרן הגר"י זילברשטין שליט"א בקונטרס כי

סימן יא ללמד זכות על מי שממשיך להתפלל ולא שם מסיכה במלחמת המפרץ יעו"ש, אין דבריהם להלכה, יעו"ש. ואולם ראה עוד במריח ניחוח (שם עמ' 218) בדברי הגאון רבי אליהו כהן שליט"א מח"ס מעדני המלך ב"ח, ראה מה שהסיק שם ע"ד.

והנה בעיקר דין זה אם יכול לבטוח בה, הנה יש ללמוד מדין הליכה לרופאים, דהנה בקונטרס שערי יוסף בדין החיסון לנגיף הקורונה במש"כ במניעת הליכה לרופאים, והאם אין להתחסן משום בטחון בהשי"ת, ושם הבאנו דברי הפוסקים דמחויב השתדלות יש לילך לרופאים.

וע"ע בקובץ המאור (תנב עמ' ק) בהערותו של הרב מרדכי חיים שליט"א מחבר גליון פנינים, שהעיר מדברי הגריש"א בס' וישמע משה (ח"א עמ' רעז) שנשאל האם בזמן שיש אזעקה שצריכים לרוץ למקלט וכדומה מי שמחזיק או באמצע שמו"ע או באמצע לימוד תורה דרבים האם עליו להפסיק באמצע, והשיב דהוי פיקוח נפש וחייב להפסיק, עכ"ד, וכתב דמזה רואים שאין חילוק בבני ברק לשאר הארץ, ואולם י"ל לענ"ד ד"ל דאמר דבריו רק לבני ירושלים, אבל בבני ברק זה הוראה אחרת.

ואולם אכתי ניתן לומר ע"פ מש"כ בקובץ באר התורה מס' קיג עמ' 15 שכתבנו, הנה ידוע ממרן החזו"א על בני ברק בזמן מלחמת תש"ח, וגם בשנת תשע"ג במבצע עמוד ענן, כתב מרן הגר"ח זצ"ל בזה"ל: בעזה"י ד' כסלו תשע"ג, כדאי הוא רבי שמעון לסמוך עליו בשעת הדחק (ברכות ט' ע"ב), ורבי שמעון סבירא ליה בספרי עקב סי' ל"ח, אין זה קידוש ה' שדברי צדיקים קיימין בחייהן ובטלין לאחר מיתתן, (ולא יתכן כן), ואם כן, כשהחזון איש זצ"ל אמר

שבבני ברק לא יהי' פצצות, כמו שהעיד הגה"צ רא"צ טורצ'ין זצ"ל, בודאי יתקיים גם היום, ואין לפחד כלל. חיים קניבסקי ע"כ לשון מכתבו, וא"כ ה"ה לזמנינו אנו, וכן הובא בגליון בדרכו אמונה שאמר מרן הגר"ח זצ"ל עתה, שההבטחה חלה אך היום וגם על רסיסים ויש לומר תהילים, וכן ההבטחה חלה על כל מקומות תורה, מ"מ הורה לבני ישיבת מיר שאין ללכת לכותל מחמת חשש סכנה. [ובני ברק שאני כמו לענין עין הרע שהובא בס' ארחות רבינו ח"ג עמ' קג, ובס' דרך שיחה עמוד עו בשם מרן החזו"א שבעיר בני ברק אין שולט עין הרע וכן מורה הגר"ח בהרבה דברים שתלויים בעין הרע, ואולם לענין עין הרע הובא בס' אעלה בתמר מתורת החזו"א עמ' פא שדברי מרן החזו"א היו רק על זמנו שבחייו זכותו הגדולה הגינה על כל בני העיר אבל בזמנינו אין הדברים כן וכן יש עין הרע, וכן הביאו על הגר"ש וואזנר שחשש מעין הרע בפרסום יום הולדתו שעשה יום הולדת של גיל 100].

ועוד מובא על מרן הגרמ"י ליפקוביץ זצוק"ל שסיפר על ימי המלחמה בתש"ח שהיה החזו"א מורה לסובביו שירדו למקלט אבל הוא עצמו לא ירד הוא בטוח ושליהם והלך בחדרו הלך ושוב בלי שום פחד ובודאי היה לומד בעיר בני ברק כל הפצצות נפלו נחל הירקון, והורה החזו"א שאם בשעת השיעור נשמעת אזעקה או הפצצה לבל יפסיקו את שיעורו שבבני ברק לא יפציצו. וביותר מובא בס' מעשה איש (ח"א עמ' קעג) שבשנת תש"ח כשהיו הפצצות באר"י ולפני התפילה נשמעה אזעקה ורצו לברוח לפרדס, אמר להם החזו"א תשאו כאן לידי, אח"כ נשמעו מטוסים חגים מעל שמי העיר ושמעו את החזו"א אני גוזר שלא להפיץ את בני ברק. ע"כ.

ויש לציין שנפל ל"ט טילים במלחמת המפרץ, כנגד ל"ט מלאכות שבת, שהמחללי שבת לא שמרו שבת.

ושם כתבנו לדון בחיוב כניסה למקלטים וחדרי ממ"ד בבני ברק מדיני חיוב השתדלות, האם גם בבני ברק שהגרמ"ק אמר שלא ירדו טילים יש להכנס למקום מוגן, כי הרי חזינן דנפלו אתמול בלילה רסיסים, ואפשר שיש לעשות כמה שיותר השתדלות? והגר"א צבי הכהן רב דקהל חסידים שיכון ה', כתב לי בזה"ל: גם הגרמ"ק עצמו חייב להכנס למקום מוגן, דאין סומכין על הנס, עכ"ל, וכן כתב לי הגר"א פרינץ שליט"א בעמח"ס שו"ת אבני דרך ט"ז חלקים, בית שמש, ואולם הגר"י ווייס שליט"א רבה של שכונת נוה אחיעזר בבני ברק, כתב לי דהירא יכנס, אבל אין חיוב גמור בזה. והגר"ע פריד שליט"א כתב לי בזה"ל: אם אפשר להיכנס בקלות יש להיכנס, אך בשעת הלימוד, התפילה והשינה לא צריך? עכ"ל.

ובמערכת דרך אמונה, כתבו לי שדעת מרן הגרמ"ק שבב"ב אין צריך להכנס למקלטים וממדי"ם וההשתדלות היא לומר תהילים. ואולם מדברי מרן החזו"א שנביא לקמן לענין חילול שבת מוכח לא ככה, ואולי שם ההוראה הייתה לכלל ישראל, ומ"מ י"ל דיש לסמוך בזה על כוח התורה של מרן שר התורה הגרמ"ק, ואולם בשיעורי הגר"מ רובין שליט"א נראה שיש להחמיר בזה.

ואולם שמועה שמעתי בשם אחד מגדולי הדור שליט"א שבודאי שיש להכנס למקלט גם בבני ברק. ואולם אמר במקומות ציבוריים, כגון כוללים וישיבות, שע"י שיצאו כולם יחדיו במהירות במסדרון צר עלולים לרמוס איש את רעהו, אזי אפשר להשאר בביהמ"ד ולסמוך על זכות התורה שתגן ותציל. ומ"מ אין להסתמך על הוראה זו.

ובגליון ארוממך (קובץ גליונות תשס"ג עמ' 47) הובא שבזמן מלחמת המפרץ בחודש שבט תשנ"ט כשאר נשלחו טילים מעיראק על ארץ הקודש ובליל שבת נפל טיל קסאד סמוך ונראה לבי ברק, ולמחרת היום בשבת קודש נכנס אל מרן הגרמ"מ שך זצוק"ל תלמידו הרב א"צ טויב, ואמר לו בשמחה נתקיימו דברי החכמים שהבטיחו כי העיר בני ברק לא תינזק, והגיב על מרן זיע"א בזה"ל: וכי כך למדו אותנו לחשוב, וכי זו היא דרכה של תורה לשמוח בזה שהטיל היה ממש לידינו ולא פגע בנו והרי פשוט שנפילת הטיל על ידינו באה לעורר אותנו ולהוכיח אותנו שנחזור בתשובה, אומר לך מה אני השבתי נששמעתי את נפילת הטיל חשבת' לעצמ' הרי זמן הנפילה היה בליל שבת קודש ובוודאי צריכין אנו להתעורר כמה שנוגע לליל שבת קודש והנה בלילות שבת אלו החורפיים והארוגים כבר גומרים את סעודת השבת בשעה מוקדמת מאד ונשארו שעות רבות עד שהולכים לישון היכן כל בחורי הישיבות ואברכי הכוללים למה אין בתי המדרשות והישיבות מלאים מפה אל פה אין זאת אלא כי מעוררים אותנו ממרום להתחזק בענין זה של שקידת התורה בלילות שבת ובנך נפיר מעמנו את חרון אף ה'.

ומה שיש לדון ממה שמוכח בס' מאחורי הפרגוד (עמ' 442) שסיפרה הרבנית קניבסקי ע"ה אשתו של מרן הגרמ"ק שבעת מלחמת המפרץ ידוע כי הגר"ח הרגיע את כולם שבעיר בני ושאר מקומות של תורה לא יפלו טילים וכך הוה, ובאחד מלילות השבת בימי המלחמה שמעו נפילת טיל אדירה ואמרתי לו נפל בבני ברק, אבל הוא הגיב לא נכון זה לא נפל בבני ברק לא יפלו טילים, ואח"כ התברר שנפל ברמת גן גבול בני ברק.

תפילת שמו"ע, והשיב הגר"א ל זיע"א שבנחש הנחש עצמו רובם לא ממיתים משא"כ הפצצות כולם מסוכנים וכל אחד ואחד שלא מזיק זה נס.... עכ"ד.

ובן השיב הגר"צ קוק שליט"א ראש בית ההוראה הכללי בירושלים, וז"ל: מותר ואף חובה להפסיק בתפילת העמידה ולרוץ לחדר מוגן? בהלכה (שו"ע קד ג) נאמר בזה חילוקים עד כמה הסכנה ממשית אולם כבר כתבתי בספר 'שיעורי מרן הגר"ש אלישיב - ברכות' (עמ' של"א) מה ששמעתי ממור"ר זצ"ל שכיון שיש בהלה גדולה, הרי שדעתו מוטרדת ומפריעה את תפלתו, מותר לו להפסיק? מעתה הרי כשיש אזעקה בוודאי דעתו מוטרדת, ומותר לו להפסיק ולרוץ למרחב המוגן. זאת בנוסף לחובת 'ונשמרתם מאד לנפשותיכם', דחמירא סכנתא מאיסורא? עכ"ד.

ואולם כ"ז נפק"מ לענין ברכת כהנים, דהנה במריח ניחוח קובץ גלינות תשע"ד עמ' 1178 מש"כ בענין זה, ולענ"ד נראה דבמקום סכנה יש להפסיק מיד את ברכת כהנים, ואולם בבני ברק י"ל דשאני. ולענין דין הפסק הובא שהגר"ע פריד שליט"א פסק בזה, שאם נשמעה אזעקה ואחזו באמצע ברכה בשמונה עשרה, אם שהה כדי לסיים את אותה ברכה - חוזר לראש הברכה, ואם עמד בשלש ברכות ראשונות או אחרונות, חוזר לראש בראשונות או ל'רצה' באחרונות? עכ"ד, ויש עוד להאריך בכ"ז, ויהי רצון שהלכה זו תשאר הלכתא למשיחא.

בברכת התורה

הצב"י יוסף אביטבול

מח"ס שערי יוסף וש"ס

ועוד בענין זה לאחר מכן שלח לי הגר"ג הכהן רבינוביץ שליט"א מש"כ בזה, וז"ל: ב"ה לכבוד הגאון הנפלא מזכה הרבים הרב דוידי כהן שליט"א להיכנס למקלט צריך, כי יש ציווי ונשמרתם מאד, אולם בוודאי הבטחת מרן החזון איש זיע"א יגן ב"ה כי למעשה בכל דבר אנחנו צריכים לעשות החוב המוטל עלינו, ולא תמיד התוצאה העיקר, אלא הרבה פעמים המעשה ההלכה שמחייבת כעת לעשות, זה העיקר, ודו"ק בזה כי קצרתי מאד? ואגב, מרן הגאון רבי יצחק זילברשטיין שליט"א פירסם פעם שהבטחת מרן החזון איש היה כשבני ברק יהיה בקדושה ובטהרה, ובתורה חזק, כמו שבני ברק צריכה להיות, אז יהיה ההבטחה, ואם זה לא מושלם לגמרי, צריך רחמי שמים שעדיין יהיה לנו הבטחת מרן החזון איש זיע"א ולכן למעשה כל אחד יתחזק עד מאד בתורה ותשובה ומעשים טובים, ובני ברק תהיה משולמת לגמרי בקדושת תפארתה, ובוודאי יגן ההבטחה כולם, גם לאחינו שלצערנו הגדול הם תינוקות שנשבו, ואין להם עדיין הדעת האין לשוב בתשובה שלימה? ויהיה רצון שנשמע ונבשר תמיד רק בשורות טובות אמן כן יהיה רצון.

ומ"מ לענין האנשים שנמצאים בדרום ושם אין מאת ההבטחה של מרן הגר"ק לכאורה י"ל שילכו למרחב מוגן אפילו באמצע תפילת שמו"ע, וכן הביאו בהפוח בכול יום (יום ה' ב' סיון תשפ"א עמ' 2) בשם הפוסק הגר"א דינר שליט"א שהרי פיקוח נפש קודם, והוסיף הגר"א דינר שליט"א ששמע זאת ממרן הגר"א י"ל שטינמן זצוק"ל ושאלו בטעם הדבר שהרי כתוב בגמרא שמסתם נחש לא צריך להפסיק הואיל ורוב נחשים לא ממיתים וא"כ למה יפסיק באמצע

מכתב ב'

הרב אוריאל ראובן אייזנבך

בענין תחילת זמן שאלת הגשמים בזה"ז בא"י

מיוסד על ההבנה שהסוגיא בתענית (י). חולקת על הסוגיא הנ"ל (תענית ד:): יעוי"ש, אך גם הוא הודה לי שזה דוחק, ופעם אחרת שמעתי ממנו שהגר"ש דבליצקי ז"ל באמת חשש לזה ונהג בימים שאחר שמיני עצרת עד ז' מרחשון לשאול את הגשמים בשומע תפילה, אחר שבדיעבד אם שכח בימות הגשמים לשאול גשמים ונזכר קודם שומע תפילה ישאל בשומע תפילה ואי"צ לחזור, אך גם זה אינו הכרעה אלא ניהוג מספק בעלמא, כללו של דבר לענ"ד מנהגנו צ"ע, והסכים עמי מו"ר שליט"א, וכן ה' מתקשה בזה הגר"ש דבליצקי ז"ל לפי הנ"ל.

והשיב על זה בגליון לו עמ' תלא, וז"ל "בקובץ הקודם במדור התגובות העיר הגרא"ר אייזנבך שליט"א שלפי דברי הר"ן בתענית י. (שהבאתי בגליון ל"ה) שכ' שמה ששואלים את הגשמים מז' במרחשון אף בזמן שאין ביהמ"ק קיים, היינו משום שגם בזה"ז יש עולי רגלים, ושייך הטעם שהיה בזמן שהיה ביהמ"ק שיש להמתין עד שיחזרו לביתם בז' במרחשון. והעיר דלפי"ז בזמנינו שיש כלי תחבורה [וגם הגשמים לא מפריעים לנסיעות] א"כ יצטרכו לשאול את הגשמים תיכף לאחר שמיני עצרת. והביא שבאמת הגר"ש דבליצקי זצ"ל היה חושש לזה והוסיף בשומע תפילה 'ותן טל ומטר'.

אמנם לכאור' הישוב ע"ז פשוט ביותר, שודאי לא דנים בכל דור ודור מחדש, אלא רבנן תקנו את דיני התפילה

בגליון לה עמ' קנד כתב הגראי"ש קשש שליט"א שבוזה"ז אין מבקשים גשמים עד ז' במרחשון כמש"כ הר"ן דעדיין איכא טעמא דעולי רגלים, והיה לי מו"מ עמו בזה בגליונות שאח"כ וראיתי להעתיקם כאן משום דבר שנתחדש כעת.

כתב הגראי"ש קשש שליט"א בגליון לה עמ' קנד הערה יא, וז"ל "הר"ן (תענית ז). כ' שגם בזה"ז שייך הטעם שאין שואלין את הגשמים עד ז' במרחשון מפני עולי רגלים, לפי שגם היום נוהגים להתאסף לעלות לירושלים מסביבות א"י (ועוד בלבוש ושו"ע הרב ר"ס קיז)."

והשבתי על זה בגליון לו עמ' רנט, וז"ל "במש"כ הגראי"ש קשש שליט"א [בעמ' קנד בהערה יא] שבוזה"ז יש לסמוך על הטעם של עולי רגלים לשאול גשמים משום שעדיין שכיחי עולי רגלים, והביא כן מהר"ן.

לכאור' ממה שהוצרך הר"ן למצא טעם למנהגנו שלא ישתנה הדין בגלל שינוי המציאות, מתבאר שאם אכן היתה משתנית המציאות היה מורה הר"ן שישתנה הדין ג"כ, ולכאור' זה פשטות הסוגיא בגמ', וא"כ בזה"ז שיש כלי תחבורה שמביאים בנ"א תוך שעות ספורות לכל רחבי העולם, א"כ דוקא לפי טעם הר"ן יש לשאול את הגשמים תיכף אחר שמיני עצרת, וזה שאלה גדולה למעשה.

ובאמת שמעתי בזה ממור"ר הגרנ"מ רוזנברג שליט"א לפני כמה שנים שמנהגנו

כל השקו"ט הן בגמ' והן בר"ן הוא לברר אם ישתנה הדין הקבוע משכבר ע"פ המציאות הקיימת, ולא העלה הר"ן על דעתו לדון בסוגיא זו אם יש מעלה לעלות לירושלים ברגלים, אף שמתוך דבריו אכן מתבאר כך, וברור שלא לפרש ענין זה בא בדבריו, ולכן באותה שעה ביכרתי את השתיקה.

אך כעת מצאתי מפורש כדבריי באחד הראשונים, אמרתי דעכ"פ לא אמנע טוב מבעליו, ובודאי ישמח הגראיש"ק שליט"א דחביבא ליה דברי הראשונים ז"ל שהם כמלאכים, דו"ל השלטה"ג על הרי"ף שם בשם הריא"ז "ובזמן שאין בהמ"ק קיים שאין עולי רגלים, מעת שמזכירין מוריד הגשם בברכת תחית המתים, שואלין טל ומטר בברכת השנים אחר יו"ט האחרון מיד כשמתפללין תפילת חול, כמבואר בקונטרס הראיות".

ומבואר בדבריו להדיא דאין הדין תלוי בזמן התקנה, אלא במציאות, ואה"נ כל דור ודור יכול הדבר להשתנות, ושפיר חש לזה הגר"ש דבליצקי ז"ל וביקש בשומע תפילה.

ללא שינוי, וכיון שבזמן התקנה היה שיך הטעם דעד ז' במרחשון ממילא זה נקבע לדורות, ופ'.

וב"ה מדוקדק בלש' הר"ן שכ' "לפי שהיו מתאספים מכל הסביבות ברגל לירושלים", והיינו לש' עבר - דקאי על שעת התקנה, ומש"כ הר"ן "כמו שעושים גם היום" אין כוונתו להסביר שגם בזמנו שיך הטעם הנ"ל, אלא רק בא להביא ראיה שיש ענין לעלות לרגל גם בה"ז, ולזה הביא ראיה מהמנהג שהיה בזמנו וממילא מסתמא שגם בזמן שחז"ל תקנו התקנה כך נהגו והיה שיך הטעם להמתין לעולי רגלים עד ז' במרחשון. וכל זה הוא פשוט מאד.

והנהגת הגרש"ד זצ"ל יתכן שלא היתה מחמת ההערה הנ"ל שבזה"ז באמת הדין אמור להשתנות, אלא דכיון שאליבא דאמת זהו זמן הגמים ואי"ז מפריע לאף אחד, א"כ למה לא להתפלל ע"ז [ויש לברר].

ובאמת באותה שעה לא חשבתי להשיב על דבריו כי אמרתי שהמעין בגמ' ובר"ן יראה שאין כאן תקנה קבועה, אדרבה



מכתב ג'

הרב ישראל מאיר ויינשטיין

תפרח

בענין מי שלמד וטעה בהבנתו

ת"ת, וגם הטעות שדן עליה מתחילה, כל זה הוא דרך הבירור כדי להגיע אל האמת. ולכן גם מי שלא זכה להגיע להכרעת האמת, מ"מ הוא השתדל להגיע אל האמת, וזו היא עצם מצות ת"ת. כ"ז נראה פשוט מאוד.

וניולד מזה נפ"מ, לענין מי שאין כוונתו להגיע אל האמת. ולדוגמא, אותו ממרה לפני חמשים שנה שהתיר ממזרים, שנגש ללימוד הסוגיא כמטרה בדווקא כדי להתיר. פשוט שכל הלימוד שלו אין בו קיום מצות ת"ת.

הרב ערן כברה שליט"א דן במי שלמד תורה, וטעה בהבנתו, האם מקיים מצות ת"ת, ומצדד שהוא כחשב לעשות מצוה ונאנס ולא עשאה. ואין אנו צריכין לזה. אלא כך הוא עצם צורת הלימוד, להשתדל להבין ככל אשר בכוחו, ודרך הלומד שבתחילה הוא טועה. וכמו שאמרו בגמרא (גיטין מ"ג), אין אדם עומד על ד"ת אא"כ נכשל בהם. וגם מי שזכה לכוון אל האמת, טבע הדברים שמתחילה העלה בדעתו צדדים שאינם נכונים, ואח"כ הכריע הכרעת אמת. ופשוט שכל זה הוא עצם קיום מצות



מכתב ד'

הרב שמואל ללזר

ירושלים

הליכה לשיעור תורה כשיש בדרך פריצות

דבר ה' במצוותיו חפץ מאוד, מגלגלין זכות על ידו בהיותו כלוא בבית, וכל הדרכים בחזקת סכנה, ואין ראוי לאדם ללכת באתר דשכית היזקא אפילו לדבר מצוה, ואם כך אמרו על היזק הגוף, על אחת כמה וכמה על היזק הנפש. עכ"ד. ומבואר מדבריו שאין ללכת אפילו לדבר מצוה במקום פריצות.

בקובץ מנורה בדרום (אב פ"ב, עמוד כג) דן הרה"כ לגבי ללכת לשיעור כאשר בדרך יש פריצות. ובקובץ אלול (עמוד רמד) נדפסה הערתי בעניין.

ובעת התעוררתי עוד לדבריו של הגאון מהר"א פאפו זיע"א בספרו פלא יועץ (ערך הליכה) שכתב וז"ל, והאיש הירא את

קובץ מ.

אמירת תפילות בארמית ביחיד בעשי"ת

שהאר"ך והרחיב בזה הגר"ש כהן שליט"א בספרו צלותא דשמואל (עמוד שכט ואילך).

עמוד פד. נידונו של הרה"ג ערן כברה האם בעשרת ימי תשובה יכול היחיד לומר את התפילות שהם בלשון ארמית. ראה מה

מהי 'ממשלת זדון' שבתפלה

כבוד, ואז צדיקים, תיקנו באתה קדוש כנגד יעקב שכתוב בו ופחד יצחק היה לי, שמחה לארצך שנקרא בית אל בית אלהים, ואז הצדיקים יראו וישמחו זה יעקב דכתיב ישמח צדיק כי חזה נקם, ועליו נדרש בבראשית רבא כי תעביר ממשלת זדון מן הארץ ותמלוך, לכך וידו אוחות בעקב עשו, לומר לאחר שמלכותך כלה יהיה מלכותו. עכ"ד. הרי מבואר שממשלת זדון היינו עשיו.

עמוד פח. מה שכתב הרה"ג ערן כברה וז"ל, ואפשר דאנשי כנסת הגדולה כיוונו ברוח קודשם בנוסח התפילה, על הדור האחרון קודם ביאת גואל צדק, שתהיה ממשלת זדון בארץ הקודש, וע"ז תקנו שנתפלל שהקב"ה יעביר ממשלת זדון, שהרי קודם לכן לא היתה ממשלה בישראל. עכ"ד. ואיני יודע מהיכן נפקא ליה שממשלת זדון היינו דווקא יהודים.

וכן מבואר מדברי הר"ד אבודרהם שכתב, כי תעבור ממשלת זדון מן הארץ זו רומי. ע"כ.

ואדרבה מדברי רבותינו מבואר שהוא גם על גויים, ראה בפירושי התפילה לרוקח (עמוד תרמח) שכתב, תן פחדך, תן

הממשלה אשר אין לה תורה לא חק ולא שבת, דף כב.) שכתב, וזה שאנו אומרים, כי תעביר ממשלת זדון, הוא

וכן מבואר ביד דוד (מהדו"ב, מסכת שבת, דף כב.) שכתב, וזה שאנו אומרים, כי תעביר ממשלת זדון, הוא

אכילת ענבים בר"ה

על הכתוב ממש, כיון שלא ידעין טעמא.

ועוד טעם נראה להקל בצימוקים, דראיתי במעשה רב הנדפ"מ עם קובץ מפרשים שכתב בשם הרב אמרי שמואל שאפשר הטעם מפני שעץ שאכל ממנו אדה"ר של ענבים היה, וכיון שבאותו היום אכל מהעץ, אנו לא אוכלים. ואם כן נראה לומר שהוא דוקא ענבים. כי בעץ זה נראה שאכתי לא היה צימוקים, כיון שגדלו העצים בבריאת העולם בקומתם. [נראה עוד בספר ברכת משה (דף לד ע"ג) שגם כן כתב להאי טעמא. וכ"כ בספר פשט ועיון להר"מ שטרנבוך ברכות (עמוד תר).]

אולם נראה שאין זה עיקר הטעם בדברי הגר"א ז"ל שאסר לאכול ענבים, שהלא הגר"א אמר שזה על פי הסוד. ולפ"ד אין זה סוד אלא פשט. אולם יש לומר שלעולם זה פשט דברי הגר"א ז"ל, שלכן אסור לאכול ענבים בר"ה. והסוד שכתב הגר"א היינו מה התיקון שאנו עושים ע"י שלא אוכלים. ודוחק.

ומ"מ נראה להקל בה מהטעם שבראשונים מצאנו מפורש שניתן לאכול ענבים בר"ה, שכן איתא במחזור ויטרי (הלכות ר"ה אות נב) שמנהג פרוונצא לאכול ענבים לבנים בר"ה. וכ"כ בספר ייטב פנים (לשבת חוה"מ, דף קכט ע"ד) שאוכלים ענבים בליל שני של ר"ה. ובספר בית נאווה קודש מנהגי מהר"א מבעלז ז"ל ח"א (עמוד תפט) כתב נמי שהיה אוכל ענבים בר"ה.

עמוד קנב. דן הרה"כ בעניין אכילת ענבים בר"ה. והיות וכתבתי בזה תשובה זה מכבר, ולא הדפסתי, אמרתי אעלה אותה כעת על הכתב לפני לומדי התורה.

כתב במעשה רב (סימן רי, ובחלק מהמדורות סימן רד) שאין לאכול ענבים בר"ה ע"פ הסוד. והובא נמי במשנה ברורה (סימן תר סק"ד). וכ"כ עוד בשמו בספר שערי רחמים (אות קכו, דף ז ע"א).

ובספר אשרי האיש (הלכות ר"ה סימן יד ס"ו) כתב שצימוקים בכלל ענבים הם. וכן הביאו עוד בשמו בקובץ בנתיבות ההלכה ח"מ (עמוד רא). וכ"כ בספר וישמע משה ח"ב (עמוד קס).

אולם ראיתי בשם הגר"ד מינצר שליט"א להקשות בזה שהלא איתא (שמואל פ"א פכ"ה פי"ח) שאביגיל שלחה לדוד מאה צימוקים, ואותו מעשה בר"ה היה כמבואר גמרא (ר"ה יח) ובזוהר הקדוש (וארא דף כג ע"ב). והרי אסור לשלוח ביו"ט לחול, וודאי היה אוכל אותם ביו"ט. והניח בצ"ב.

ולענ"ד יש ליישב לה שהיא לא ידעה שאסור לזה, כיון שהיה זה על פי הסוד. והרי באותו הזמן לא היתה תורת הסוד מפורסמת, והיה אסור לפרסמה, ועל כן לא ידעו אותה המון העם. ולעולם דוד לא אכל. כן נראה לענ"ד ליישב.

אולם בעצם הדין נלע"ד שאין להשוות ענבים וצימוקים, כי כיון שהגר"א כתב שהטעם על פי הסוד, אין לנו להוסיף

רב החדש עמוד שעו) שפקפק על דברי הגר"א האלו שלא אמרם. [אולם אח"כ ראיתי בשו"ת אבני ישפה ח"ה (סימן פה) שכתב שטעם החזו"א הוא כי כוונת הגר"א לענבים חמוצים, היינו צימוקים, ואין לאוכלם מחמת שהם חמוצים. אך בענבים רגילים אין חשש. ולענ"ד א"א שאמר כן החזו"א כיון שהגר"א כתב בהדיא שהוא טעם על פי סוד, ולא כהנ"ל. וראה עוד בספר אורחות רבינו ח"ב (עמוד קעה) שכתב נמי בשם החזו"א שהגר"א לא אמר שאין לאכול ענבים בר"ה].

ויש לציין בספר דברי שלום, הנהגות הגר"א אברהם הלברשטם ז"ל (עמוד תרעו) הביאו שלא אכל ענבים בר"ה משום דברי הגר"א. וראה בשו"ת עץ שתול להר"ר צגיייר עשור (סימן כז) שכתב שמנהגו לברך שהחיינו על ענבים בליל ר"ה.

וראיתי שיש דנים בה עוד לכאן ולכאן, וכמה שמועות סותרות בזה. והנלע"ד כתבתי.

ומ"מ לדידן, דחיישינן בדיני הסוד ביותר, רק במה שגילה לנו רבינו האריז"ל, ולקבלת שאר מקובלים לא חיישינן כ"כ, ובפרט אם יש מחלוקת בדעת הגר"א ז"ל עצמו, וכנ"ל. נראה דאין לחוש כ"כ.

סוף דבר: מותר לאכול צימוקים בר"ה. ואף בענבים לבנות נראה דא"צ להחמיר שלא לאוכלם. והרוצה לחוש, יחוש בענבים שחורות.

איברא שיש לדחות על פי מה שכתב הרב פעולת שכיר על המעשה רב, שציין לרמז לגמרא ברכות (נו:): ששם איתא שענבים שחורות, מי שרואה אותם בחלום זה סימן רע. ולפ"ד הגר"א לכאורה לא כתב אלא בענבים שחורות, ואם כן אין סתירה מדברי המחזור ויטרי.

אלא שגם בזה יש לעיין, דהלא הגר"א ז"ל כתב שטעמא דאין לאכול הוא מחמת סוד. ולא מחמת דברי הגמרא בברכות.

אלא שיש לומר שכוונתו שהסוד בענבים שחורות הוא כמוס. ודוחק.

מה גם וקשה לומר שכל דברי הגר"א ז"ל הינם בענבים שחורות, דאם כן היה לו לפרש.

איברא שראיתי להרב כף החיים (סימן תקפג אות כא) שהעלה שענבים שחורות לא יאכל, ועל פי הנ"ל כתב כן. וכן העלה בספר דברי שלום להר"א עפג"ן ח"ט (עמוד תיח ואילך).

ומ"מ ראה בא"א בוטאשטאש (סימן רה) שכתב שנוהגים לברך על ענבים בר"ה בורא פרי העץ עיי"ש. ומעיי"ז ראיתי בספר קצה המטה על המטה אפרים (סימן תר סק"ד, דף עז ע"ד) שכתב שנוהגים לברך בר"ה על ענבים שהחיינו. ועיי"ש מ"ש עוד ע"ד המעשה רב. וכן מצאתי בתניא רבתי דאיתא בהדיא נוהגים לאכול דבש ותאנים וענבים וכל מיני מתיקה בערב ר"ה. ולא כתבו רק לבנות. ובפרט שראיתי בשם החזו"א (מובא במעשה

קובץ מא.

פסיעה גסה בשבת

האריך טובא בעניין זה בשו"ת נחלת לוי (ח"ב, סימן יג). וכן פוק חזי מה שהארכתי

עמוד פג. בנידונו של הרה"ג יצחק ירחי, בעניין פסיעה גסה בשבת. הנה

טובא בביאור על הדעות והשיטות בזה בקונטרסי בארה של מרים (ח"ד, סימן יח עד סימן כג). עיש"ב.

ומ"מ שם הבאתי שכדעת רש"י שפסיעה גסה היינו יותר מאמה, כן דעתם של עוד ראשונים:

דכ"ב רב יהודאי גאון בהלכות פסוקות (ח"א, עמוד לח, הוצאת מוסד ה"ק), וז"ל, אסור לפסוע פסיעה גסה בשבת, דכתיב מעשות דרכיך, שלא יהא הילוכך שלשבת כהילוכך שלחול, וכמה פסיעה גסה, יתרה מאמה, ופסיעה בינונית אמה. עכ"ד.

וב"ב בה"ג (סימן ז פרק טו) וז"ל, ואסור לפסוע פסיעה גסה בשבת, וכמה פסיעה גסה יותר מאמה בינונית. ע"כ.

והר"ן (שבת דף מב ע"א מדפי הרי"ף) וז"ל,

דלא ליפסע פסיעה גסה. יותר מאמה פסיעה בינונית אמה. ע"כ.

וב"ב האורחות חיים (הלכות שבת אות תיא) וז"ל, ואסור לפסוע פסיעה גסה וכמה שיעור פסיעה גסה אמה. ע"כ*.

וב"ב מהר"י חביבא בנימוקי יוסף (שבת דף קיג ע"ב) וז"ל, פסיעה גסה, שיעורה יותא מאמה, פסיעה בינונית אמה. עכ"ד. ועל כן נראה שגם לבני הספרדים טוב לחוש לשיטת הרמ"א, וכל הראשונים הנ"ל בגדר חומרא. ובפרט להולכים כדרכם של הרב בן איש חי, והרב כף החיים. ושם בקונטרסי הארכתי עוד בכל הנ"ל, וא"צ לכפול הדברים. וכן הארכתי שם בעניין פסיעה גסה בחול, ובבית הכנסת, ולתלמידי חכמים, אי הוי איסורא או לא.

צירוף מחשבה רעה למעשה

(סימן ח) הארכתי בעניין האם מלאכים טובים ורעים נבראים ממחשבה. וראה עוד בשו"ת פריו מתוק (סימן ט).

ומה שכתב בהערה לדון האם לאו דפיגול הוי מעשה. ראה בדברי הגרי"ח סופר שליט"א בספרו הדר יעקב (ח"א, סימן לב).

ומה שרצה לייסד, שכל עבירה התלויה במחשבה, ממילא גם אם חישב לעבור עליה הוי כמעשה. יש לחזק את ייסודו מדבריו של הגאון מהר"ש קלוגר זיע"א במכתב שהובא בשו"ת מנחת משה להג"ר

עמוד פו. בנידונו של הרה"ג ערן כברה, האם מה שאמרו חז"ל מחשבה רעה אין הקב"ה מצרפה למעשה, מ"מ איכא עונש או לא. הנה בס"ד זכיתי לפני כשנתיים להוציא קונטרס שלם הנקרא 'מחשבת שמואל', הסובב הולך על דברי חז"ל 'מחשבה רעה אין הקב"ה מצרפה למעשה', ושם (ענף ד וענף ה וענף ו, וענף ז) הבאתי באורך רב שלכאורה הוא מחלוקת בין רבותינו ראשונים (הרמב"ם והמאירי ועוד), גם אחרונים, האם איכא עונש על מחשבה רעה, והאם צריך תשובה. עיש"ב. [ובקונטרסי ויאמר שמואל

א. אלא דלעיל מיניה (סימן טט) כתב, ואסור לרוץ בשבת אם לא לדבר מצוה כגון לבית הכנסת או לבית המדרש. ע"כ. ובשו"ת נחלת לוי (אות ב) הנזכר לעיל הביא את דברי האורחות חיים בסימן טט, וכתב שס"ל כחולקים על רש"י. ובמח"כ לא זכר לדבריו בסימן תיא המפורשים כרש"י, שפסיעה גסה היא יותר מאמה. ומה שכתב שאסור לרוץ, צ"ל דס"ל דב' איסורים נפרדים נינהו.

מנורה

הרב שמואל ללזר

בדרום

רט

משה ירושלמיסקי ז"ל (או"ח סימן ד) שכתב שהמהרהר בתפילה הרהור רע, כיון שכל עיקר התפילה הינה בלב, לא מתקבלת תפילתו, ולא נאמר בזה מחשבה רעה אין הקב"ה מצרפה למעשה. ועיי"ש שהאריך בהאי עניינא טובא. [וע"ע בהערות שם הנדפסות בסוף ח"ב, על ח"ב (סימן עג) ועוד

כמה דוכתי שם]. וכן מצאתי כעת שכבר קדמו ג"ע הרב חיד"א זיע"א בספרו כסא דוד (דרוש כז לשבת תשובה, עמוד תצו בהוצאה המפורסמת). עיי"ש בדבריו.

בברכת התורה

שמואל ללזר

מכתב ה'

הרב עמנואל מולקנדוב

מח"ס 'תורת הקדמונים'

פתח-תקוה

השואל טלית מצויצת האם מברך עליה או לא

אינו מוחה בידו. וי"א שאם היתה מקופלת וניכרת שבעל הטלית מקפיד אין לו לקח ולברך ע"כ. הרי שכל הבעיה זה רק מצד הקפדת הבעלים, אבל אם מסכים המברך אין מוחין בידו. וכ"ה בפסקי ר' יחיאל מפאריש סימן פ"ט וז"ל ונהי דאמרינן טלית שאולה עד ל' יום פטורה בציצית - אם בא להתחייב תוך ל' רשאי, מידי דהוה לנשים שמברכות לאתרוג אעפ"י שפטורות הם שבידם להביא עצמן לידי חיוב ע"כ. וכ"ה בפסקי התוס' מנחות אות ק"ס: השואל טלית יכול לברך מיד כמו נשים המברכות אבל חובה אינה אלא לאחר שלשים יום ע"כ. וכ"ה בספר אהל מועד שער ציצית דרך ג' נתיב ב': טלית שאולה או שכורה כל שלשים יום פטורה מן הציצית ואעפ"כ יכול לברך עליה ע"כ. וכ"ד הרא"ה שהובא בנימוק"י בהלכות ציצית דף י"ב ע"א [מהריטב"א] וז"ל: מדאורייתא פטורה דכסותך אמר רחמנא דמשמע כסות שלך ופטורה מן הציצית ואם רצה לעשות הרי זה משובח ומברך עליה וכן נהגו לברך על טלית שאולה מצויצת וכן דעת מורי ז"ל עי"ש.

וכן דעת העיטור הלכות ציצית דע"ג ע"ד שטלית שאולה פטורה ואעפ"כ מברכים עליה, וז"ל ואע"ג דפטורה מיהו אטלית בציצת כיון דבת חיובא ואיהו נמי חייב ציצת - מחייב לברוכי, ול"ד לסדין דאמר רה"ג מאן דמברך בטלית של פשתן עובר

בגליון מרחשון תשפ"ג האריך הרב ישראל מאיר וינשטיין בענין זה, ובביאור דברי הרא"ש, ויש להוסיף בזה דברים להשלמת הענין.

במנחות מ"ד ע"א וחולין ק"י ע"א ועוד מקומות הובאה מימרא דרב יהודה טלית שאולה פטורה מן הציצית כל ל' יום. ובחולין קל"ו ע"א מבואר שהטעם הוא דכתיב 'כסותך'. ונחלקו הראשונים בזה.

דעות הראשונים שמברכים על טלית מצויצת שאולה מטעמים שונים

התוס' בחולין ק"י ע"ב פשיטא להו שגם טלית מצויצת פטורה, אלא שדנו האם יכול לברך מידי דהוה אנשים שמברכות על מ"ע שהז"ג אע"פ שפטורות או שיש לחלק דהתם אדם אחר היה חייב, משא"כ כאן כל אדם פטור בטלית שאולה, וסיימו שהמברך לא הפסיד עי"ש. וכ"כ הסמ"ג עשה כ"ו בקצרה. וכ"כ ר"פ בהגהת סמ"ק מצוה ל"א הגהה כ' עי"ש. וכ"כ עוד בהגהותיו לתשב"ץ סי' רס"ב וז"ל מיהו נהגו העולם לברך על כל טליתות הנמצאים אם אינם מכופלים דאע"ג דטלית שאולה פטורה מן הציצית מכל מקום יכול לחייב עצמו מידי דהוי אלולב דנשים מברכות ע"כ. וכ"כ בדרשות מהר"ח או"ז סי' כ"ד: ואדם שמצא טלית בבית הכנסת ורוצה להתעטף, יש מרבותינו אומרים המונע לברך ימנע, והמברך

דהכא דמיירי פטורה אם אינה מצויצת וכו' ולא דמי ללולב שאול דאינו יוצא בו ביום ראשון דהתם טעמא ולקחתם לכם אמר רחמנא והאי לאו ידידה הוא אבל טלית שאולה חייב וכן עמא דבר. עוד מצאתי לענין טלית שאולה אור"ת שיש לברך עליה וא"צ המשאיל ליתן במתנה, דציצית חובת גברא והואיל ומוצאה מצויצת חייב לברך עליה וכו' עי"ש. וכ"כ הרוקח סי' שס"א: טלית ששואל ויש לה ציצית חייב לברך עי"ש. וכ"ה בספר התדיר בהלכות ציצית: ומברכין על טלית שאולה ע"כ.

אולם דעת ראשונים רבים שטלית מצויצת שאולה פטורה ואין מברכים עליה;

דעות הראשונים שאין מברכים על טלית מצויצת שאולה

הרא"ש בהלכות ציצית סי' ב' כתב **שבאשכנז** כשמשימין לסליחות שליח ציבור מתעטף בטלית של אחר כדי להפטר מהברכה משום טלית שאולה עי"ש. וכ"כ הסמ"ק במצוה ל"א: ובליל כפור מברכים עליו ויש מחליפים בשל חבריהם לאפוקי נפשיהו מפלוגתא עי"ש. וכ"ד מהר"ם בתשב"ץ בכמה דוכתי; בסי' רס"ב כתב: מהר"ם ז"ל מסופק אם יש לברך על טליתות הנמצאים בבהכ"ס בלא דעת בעלים כדאיתא לשם טלית שאולה פטורה מן הציצית וכו'. אבל אם נתנו במתנה ע"מ להחזיר יכול לברך, וה"ה לענין תפלין עי"ש. ובסי' תס"ג כתב: הא דחתן מברך להתעטף בציצית על טלית של הקדש והלא טלית שאולה פטורה מן הציצית כל ל' יום. ופי' הר' שמרי"ל בן הר' ברוך זצ"ל כיון שנתנו אותו ההקדש הרי הוא כמתנה על מנת להחזיר ושמא מתנה ע"כ. הרי דס"ל שאין מברכים על טלית שאולה אם אינה מתנה

משום לא תשא דהיא לאו בר חיובא היא כלל. וסומא נמי דפטור מן הציצית ונשים במצות עשה שהז"ג ומצאתי בשם רבינו יעקב דמברך עליהן עי"ש. וזה כסברת הראשונים הנ"ל, אלא שהוא פשיטא ליה שמברך, והראשונים הנ"ל הסתפקו. ולפ"ז מובנים דברי העיטור בדף ס"ט ע"א [שהובאו בב"י בסי' י"א ס"ז] שכתב: וחוטין שאולין הלוואה היא דלא הדרי בעינייהו וכדידיה דמי ע"כ. ומשמע שאם היה צריך להחזיר את החוטין עצמם היה פטור, ועי' במג"א ובשאר אחרונים בסי' י"א שהקשו מהא דשואל טלית מצויצת מברך, ולהאמור, בדעת העיטור גופיה אין זו קושיא, דהעיטור באמת ס"ל שגם שואל טלית מצויצת פטור, ורק אם זה בגדר הלוואה חייב, ומה שמברך בשואל טלית מצויצת זה דומיא דאשה וכנ"ל. והאחרונים הנ"ל דנו בדעת השו"ע ולא בדעת העיטור.

והרא"ש כתב בזה בב' מקומות; בהלכות ציצית סי' ב' כתב דהא דטלית שאולה פטורה מהציצית היינו השואל מחבירו טלית שאינה מצויצת וכו', אבל השואל מחבירו טלית מצויצת צריך לברך וכן מצאתי שכתב בעל העיטור ז"ל עי"ש. וכבר כתבנו שבעל העיטור ס"ל שטלית מצויצת פטורה מציצית אלא שמברכים עליה, וא"כ זוהי כונת הרא"ש, למרות שנראה מפשט דבריו שטלית מצויצת חייבת בציצית. אולם בחולין פ"ח סי' כ"ו כתב הרא"ש שהשואל טלית מצויצת מחבירו השאילו ע"ד לברך, ואם צריך מתנה אז כונתו במתנה ע"מ להחזיר עי"ש.

ושה"ל כתב שטלית מצויצת שאולה - לא נאמר עליה הפטור, וחייבת מעיקר הדין, וז"ל רבותינו הכהנים נהגו לברך להתעטף בציצית על טלית שאולה מצויצת

לעשות, וכתב: ולמדנו מדברי רבינו ז"ל כי המתעטף בטליתו של חבירו ואפי' מדעתו אינו מברך עליו אלא א"כ נותנו לו במתנה על מנת להחזיר ע"כ. ומבואר שמסכים שלא יברך. והנימוק"י בהלכות ציצית די"ב ע"א הביא את דברי הריטב"א בשם רבו שנהגו לברך על טלית מצוייצת, אולם סיים הריטב"א: וכיון שגדולי רבותינו הצרפתים חוששין מלברך בטלית שאולה מצוייצת תוך ל' יום ראוי לחוש לדבריהם שלא לברך עי"ש. ומבואר כנ"ל. ובחידושו לחולין קל"א ע"א כתב: ודעת ר' שמשון ז"ל דה"ה אם היא מצוייצת כל ל' יום אין מברכים עליה. ולי נראה דלא פטר הכתוב משום כסותך אלא שאינה מצוייצת וכו' וכן עמא דבר, וצ"ע ע"כ. וכבר כתב הרחיד"א בשו"ת יוסף אומץ סי' ל' להשוות דברי הריטב"א הנ"ל שכוונתו צ"ע שיש לחוש למעשה ולא לברך וכמו שכתב בהלכות ציצית שהביא הנימוק"י עי"ש.

ההלכה למעשה בשואל טלית מצוייצת

הב"י בסי' י"ד כתב: ולענין הלכה נראין דברי הרא"ש וכן נהגו ע"כ. וכ"פ בשו"ע ס"ג ד' עי"ש. אולם נחלקו האחרונים מאיזה טעם פסק כן. יש שפירשו שהוא מטעם הרא"ש במסכת חולין דהוי מתנה ע"מ להחזיר, ולפ"ז כתבו שבשביל קריאת התורה וכדומה אין לברך. ויש שכתבו שגם בכה"ג מברך - עי' במ"ב ס"ק י"א ובכה"ח אות י"ד באורך רב, דברי האחרונים בזה. והכה"ח הוסיף דאע"פ דקי"ל סב"ל אפילו נגד

ע"מ להחזיר. וכן נדפס ב'גנוזות' ח"ב עמ' קל"ד אות מ"א טלית שאולה פטורה מציצית, לפיכך אין מורי הר' מאיר מברך על טלית של אחרים עי"ש. וכ"ה בפסקי התוס' חולין אות שי"ז: אין לברך על טלית שאולה ע"כ. ובספר הפרדס פי"ט אות ח' כתב ומי שמתעטף בטלית חבירו כתב הרב הקדוש ר' יעקב מקורביל שאינו מברך א"כ נתנו לו חברו במתנה גמורה ע"מ להחזיר ואם בירך הוא לה ברכה לבטלה וכן שמעתי שהורה כן להלכה מורנו הרשב"א ז"ל. אבל הר"ש משאנץ כתב שהמברך בטלית שאולה לא הפסיד וכו' עי"ש. ומבואר שדעת ר' יעקב מקורביל והרשב"א שאין חילוק בין מצוייצת לשאינה מצוייצת. ובפסקי ר' יוסף קרא עמ' שנ"ד כתב: וכהנים ששואלים טלית לדוכן א"צ לברך עליו דאמרינן טלית שאולה פטורה מן הציצית. וראיתי כתוב דחייבים דנהי דפטורה מלהטיל מ"מ אם יש בה ציצית חייב לברך ע"כ. אולם דעתו נראית כמו שכתב מתחלה שאין לברך. וכ"ד המאירי בברכות י"ד ע"ב שכתב: וקצת חכמי צרפת היו נוהגים להתעטף באותם הלילות בטלית שאולה כדי להפקיע את הברכה 'לדברי הכל' עי"ש. וכ"ה בפסקי ר' אביגדור צרפתי אות רי"ד וז"ל בטלית שאולה שהיא פטורה מן הציצית אין לברך עליו רק במתנה ע"מ להחזיר עי"ש. וכ"ד הריטב"א למעשה; בשבת כ"ה ע"ב הביא הריטב"א את דברי ר' שמשון שבליל יוה"כ היה שואל טלית מחבירו שלא היה מצוה לברך עליו, וכן ראוי

א. גם ר"פ בהגהות סמ"ק הנ"ל כתב כן בשם תוס' שאנץ. אולם הריטב"א בחידושו לחולין קל"ו ע"א כתב שדעת ר' שמשון ז"ל דה"ה אם היא מצוייצת כל ל' יום אין מברכים עליה עי"ש. וכ"כ בשבת כ"ה ע"ב בזה"ל ורבינו שמשון ז"ל היה מסופק בדבר [בענין ציצית בלילה] ולא היה לובש טלית מצוייצת מפני ספק הברכה ובלילי יוה"כ וכו' היה שואל טלית מחבירו שלא היה מצוה לברך עליו, וכן ראוי לעשות עי"ש. הרי שכתב בשמו שדעתו שאין לברך.

להביא ט"ז ראשונים דס"ל לברך, ורק מעט מזעיר דס"ל שלא לברך, אולם להאמור אין זה נכון, וגם הוא לא ראה שיש כעשרה ראשונים דס"ל שאין לברך, וא"כ לא חשיב מנהג בכה"ג שלא ידעו מהדעות החולקות כי רבים הם. ועכ"פ גם בספר שלחן לחם הפנים לאחר כל האריכות העלה שאין לברך דקי"ל סב"ל אפילו כנגד הרוב עי"ש. וכ"ש לפי מה שהבאנו.

וע"כ נראה שהעיקר הוא לחוש לדעת רבים מהראשונים ולא לברך על טלית מצויצת שאולה אא"כ נתנו לו במפורש במתנה ע"מ להחזיר.

השו"ע, מ"מ כיון שהבי" כתב שכך המנהג - קי"ל במקום מנהג לא אמרין סב"ל, ועי"ש מה שחילק בזה.

אולם כמה תשובות בדבר; חדא דהא הריטב"א הביא את המנהג שמברכים ואעפ"כ כתב שראוי לחוש שלא לברך. ועוד שהרי הרא"ש העיד שהמנהג באשכנז [וכן בצרפת] היה להיפך, שלא מברכים, וכך סברו הרבה גדולים. וא"כ היו בזה מנהגים חלוקים. ועוד שמסתבר שאלה שהנהיגו לברך לא ידעו שדעת רבים מהראשונים שאין לברך, וכפי שאכן סבר בספר שלחן לחם הפנים בסי' י"ד שהאריך

ברכת שהחיינו לנער שלובש תפילין לראשונה

והש"ך בסק"ה רמז [וכ"ה במפורש בפר"ח סק"ה] שכ"ה דעת רש"י בברכות ל"ז ע"ב אהא דאיתא שם היה עומד ומקריב מנחות בירושלים אומר שהחיינו, ופירש"י 'כגון שלא הקריב כהן זה עדיין מנחה מימיו' או שהקריב מנחה חדשה כגון מנחת העומר עי"ש. ועוד הביא הש"ך את דברי הרוקח בסי' שע"א בשם רבו ריב"ק שכשמתחנך לעשות מצוה שלא עשאה מברך שהחיינו, והש"ך הקשה ע"ז, והאריכו בזה האחרונים.

והנה דברי הריב"ק הם לפנינו בספר יחוסי תנו"א ערך רב ייבא סבא [עמ' ת"ק והלאה] באורך, ובדבריו מתיישבים כמה מקושיות הש"ך;

מה שהקשה הש"ך אמאי לא מברכים בציצית ותפילין ושאר מצוות שמתחנכים בהו - הנה הריב"ק גופיה ס"ל שכן צריך לברך עליהם, וכמ"ש שם בעמ' תק"ד וז"ל ואע"פ ששנינו בתוספתא העושה סוכה לעצמו או לולב או ציצית או תפילין

בגליון מרחשון תשפ"ג דן הרב יאיר מינקוס בענין ברכת שהחיינו למי שלובש תפילין לראשונה בחייו והביא מדברי האחרונים בזה. ויש להרחיב בענין זה, שיש בו ב' נידונים; שהחיינו לעושה מצוה ראשונה בחייו. ותפילין חדשות האם מברכים עליהם ככל הכלים החדשים או לא;

ברכת שהחיינו על מצוה שעושה לראשונה בחייו

הדרכ"מ ביו"ד סוף סי' כ"ח כתב בשם מנהגים ישנים בזה"ל מי שלא שחט חיה ועוף מעולם ושחט אותו מברך שהחיינו על הכיסוי ולא על השחיטה דכיסוי הוי מצוה וכו', והוי כמו ציצית וסוכה דמברך שהחיינו. כך מפרש בהלכות שחיטה ר' ידידיה משפירא עכ"ל. והטעם שמברכין על הכיסוי ולא על השחיטה משום דבשעת השחיטה מקלקל בריה אחת אבל בכיסוי הוי מתקן ע"כ. וכ"פ בהגהת שו"ע שם ס"ב.

ומקריב משמע להו לא בכהן שמקריב לראשונה אלא בכל כהן, וכפי שנראה מדבריהם ע"ש.

וא"כ נמצא שקושיות הש"ך אין בהם כדי לדחות דברי רש"י, ריב"ק, הרוקח ור' ידידיה המפורשים לברך שהחיינו על מצוה שעושה לראשונה בחייו.

אולם מדברי הרמב"ם בתשובה [בלאן] סוסי' קמ"א מבואר שלא כדברי הראשונים הנ"ל [וכמו שכתבו כבר כמה אחרונים], שלאחר שהביא את הג' חילוקים בדברים שמברכים עליהם שהחיינו כתב וז"ל ולא הבאנו אלו הג' חלקים אלא להוציא האחרים לפי שמי שהפריש חלה או תרומה או מעשרות או טמא שטבל לא יברך שהחיינו על עשיית מצוות אלו ודומיהן הואיל ואינן בכלל חלק מן החלקים שבארנו ע"ש, ומסתימת דבריו נראה שאף מי שעושה מצוות אלו בפעם הראשונה לא מברך. וכ"נ מעוד ראשונים שסתמו בזה ולא כתבו כלל זה שהעושה מצוה לראשונה מברך שהחיינו.

ובעיקר הדין. עי' בשו"ת יחו"ד ח"ב סי' ל"א שהביא בעיקר את דברי האחרונים דסבירא להו שאין לברך. אולם יש אחרונים שפסקו לברך ולא הובאו ביחו"ד, ומהם הפרי תואר, הערך השלחן בסק"ז שהסכים לדברי התבואות שור שמברכים שהחיינו ע"ש. וכן השו"ג בסוף סק"ד כתב שהעולם נהגו לברך שהחיינו בכיסוי הדם ע"ש. וכ"ד החס"ד בברכות פ"ו [דף ה' סע"ב]. והיפ"ל באו"ח סי' כ"ב האריך בזה וסיים שדעתו שיש לברך שהחיינו וכך נהג הוא בנוכחות אביו הגר"פ שבירך שהחיינו כשהתחנך במצות תפלין לראשונה ע"ש. וכ"ד הר"ב כתר שם טוב [גאגין] בדף י"ד [אף שאין המנהג כן] ע"ש.

אומר שהחיינו ולעשות - נראה בעיני שאין הלכה כך, דודאי זמן מברך כמו שכתבתי, שזמן עשייתן מן התורה כל שעה [פירוש וכמו שכתב לעיל בעמ' ת"ק שעל עשיית הטלית אין מברך שהחיינו כיון דכל יומא ויומא זימניה הוא ע"ש] וכתחילת דציצית או תפילין [שעל עשיית המצוה הראשונה מברך] אבל לעשות אין מברכים וכו' ע"ש. וא"כ על הרוקח ורבו אין קושיא, וכנראה קושית הש"ך היא על המנהג שלא מברכים בתחלת לבישת ציצית ותפילין.

ומה שהקשה הש"ך מנישואין וקידושין שלא מברכים שהחיינו - עמד בזה הריב"ק בעמ' תק"ה וכתב משום שכל הברכות שאדם חייב בהן, או משום קיום מצוה או משום הנאה, הוא בעצמו מברך אבל אחרים אינם מברכים, אבל ברכת חתנים תיקנוה בעשרה וכו', שאף על עיקר הברכה שהיא וציונו על העריות אין החתן מברך אלא אחר לפי שכולל כל ישראל בברכה זו וכו', הילכך כיון שהחובה ברוב עם - אף על אסיפת העם המצוה, והן בכלל חובה לברך, וכיון שעל עיקר חובתו הוא אין מברך אלא אחר - אף על הזמן שאינו חייב אחר לברך דמה להם לברכה זו וכו' ע"ש.

ומה שהקשה הש"ך ממזוזה שלא מברכים שהחיינו - נראה שאינו קשה, דהא כל אדם מקטנותו גר בבית עם מזוזה ואין זה תחלת חינוכו אף כשקובע לראשונה בחייו בביתו וכדומה.

ומה שכתב הש"ך שמדברי התוס' והרשב"א וסיעתם שחולקים על רש"י בברכות ל"ח ומנחות ע"ה גבי מקריב מנחות נראה דלא ס"ל כרוקח וסיעתו - כבר כתב התבואות שור בסק"ד שאין זה מוכרח דפליגי בסברא זו, אלא שהלשון היה עומד

שהחיינו, והחלק השני: כל מצוה שהיא קניין האדם ורכישת דבר, כגון ציצית ותפילין ומוזוה ומעקה, גם עליה יברך תחילת עשיתן שהחיינו, לא תהי זו פחותה מקונה כלים חדשים באובונה בית החדש. וראיה לזה ממה שאמרה הבריתא [תוספתא ברכות פ"ו ה"י] בדבר ברכת הזמן על הציצית ועל התפילין, אחרי מה שאמרה כל המצות מברכין עליהן שהחיינו והגיענו עי"ש. וכן פירשו בפשיטות בדעת הרמב"ם בחיבור, החס"ד על התוספתא שם, וכן הערוך השולחן בס"י כ"ב, שמברך על תפילין מדין כלים חדשים.

וכן נקט בפשיטות הרדב"ז בתשובות מכת"י סי' ה' וז"ל ואפילו יש לו תפילין אחרים וקנה אלו כדי שיהיו לו שניים למה לא יברך עליהם, מי גרע מקונה כלים חדשים שחייב לברך עליהם אפילו שיש לו כמה כיוצא בהם, ובתפילין כולו איתנהו דאי הוה [ברכת שהחיינו] משום שמחה הא כתיב שש אנכי על אמרתך, ואי משום דחשיב - אין לך כלי חשוב מתפילין, ואי משום מלבוש הרי הם מלבוש דהכי קי"ל במוצא תפילין דמכנסים זוג זוג דרך מלבוש ע"כ. וכ"כ עוד בקצרה בח"ג סי' תי"ב שכל שהוא שמח בו מפני חשיבותו לא שנא כלי

ולמעשה נראה שאף שאין לברך, וכדעת הרמב"ם ורבים מהאחרונים, מ"מ ראוי ונכון בכל מצוות אלו שעושה אותם לראשונה בחייו שילבש בגד חדש או שיאכל פרי חדש ויכוין גם על מצוה זו, וכ"ש במצות תפילין שלדעת הרמב"ם גופיה יש לברך מדין קנין חדש וכפי שנבאר בס"ד.

ברכת שהחיינו על תפילין חדשות

כתב הרמב"ם בהלכות ברכות פי"א ה"ט: כל מצוה שהיא מזמן לזמן כגון שופר וסוכה ולולב ומקרא מגילה ונר חנוכה, וכן כל מצוה ומצוה שהיא קניין לו כגון ציצית ותפילין ומוזוה ומעקה, וכן מצוה שאינה תדירה ואינה מצוייה בכל עת שהרי היא דומה למצוה שהיא מזמן לזמן, כגון מילת בנו ופדיון הבן מברך עליה בשעת עשייתה שהחיינו ע"כ. ומבואר מדבריו שמברכים על ציצית ותפילין שהחיינו מדין 'קנין'. ואת דברי הרמב"ם העתיקו המנהיג בהלכות פסח [עמ' ת"פ במהדורת מוה"ק], ספר הבתים ברכות שער י"ד אות ג', ספר הפרדס שער ט', אבודרהם דיני ברכת המצוות ועוד. ובתשובה [בלאון] סי' קמ"א, הרחיב הרמב"ם יותר שכתב שיש ג' חלקים וסוגים בברכת

ב. בשו"ת פעולת צדיק חלק ב' סימן קס"ח הביא את לשון הרמב"ם בחיבור וכתב בזה"ל ולמדנו מדברי רבינו רמב"ם דאף העושה ציצית בטלית ישן ג"כ מברך שהחיינו מטעם שכתב שהיא קנין לו וכו', ולא מטעם קנה כלים חדשים, דאי מטעם זה אינו מברך בטלית ישן עי"ש. ולא ראה את תשובת הרמב"ם הנ"ל שכתב להדיא שהוא מדין כלים חדשים, ולפ"ז גם 'הרוכש' ציצית חדשה מברך מדין 'קנין' ומדין 'כלים חדשים'.

ג. אלא שמה שכתב שם בתחלה שאם הם חדשים לו, כלומר שלא היו לו תפילין ועתה קנה אותם לקיים המצוה, פשיטא שיברך עליהם דמאי שנא מסוכה ולולב שופר ומעקה, וכ"כ הרמב"ם להדיא וכו' [העתיק את לשון הרמב"ם הנ"ל] - דבריו צ"ע, דהרמב"ם חילק בין מעקה ציצית ותפילין לסוכה ולולב שהם באין מזמן לזמן משא"כ ציצית ותפילין משעה שמתחייב בהם אין להם הפסקה אלא בשבתות וי"ט ואינו מצריך לברך שהחיינו ולכן אין לברך עליהם מדין מזמן לזמן אלא מדין קניין.

וכמו כן יש לתמוה טובא על תשובתו של ר' יצחק נסים בן ג'אמיל [מחכמי טורקיה וא"י לפני כ-350 שנה] שנדפסה בסוף שו"ת מהר"י בירב סי' ס"ב, שהעתיק את לשון הרמב"ם כלפינו וכתב: ולדעתו ז"ל כמו שבתפילין מוזוה ומעקה מה שמברך שהחיינו הוא מטעם המצוה עצמה וכו'. ולפני כן כתב והנה הרמב"ם ז"ל בפירוש משמע מדבריו דלאו מדין כלים חדשים קאמר לה וכו' עי"ש. והדברים תמוהים טובא שכתב

שקודם לכן כתב את המצוות שלא מברכים עליהם שהחיינו והם תפלין וציצית עי"ש. ולאחר מכן כתב שאע"פ שאין מברכים על ציצית מדין מצוה מזמן לזמן מ"מ לא גרע מבגד חדש וכמ"ש מהר"י אבוהב [שהביא הב"י] משמו. ולפ"ז אפשר לומר שה"ה גם לתפלין שמברך מדין כלים חדשים, מאחר וראינו שהרמב"ם לא מחלק ביניהם וס"ל שעל כל דבר מצוה שהיא קנין מברך מדין כלים חדשים אפשר שגם דעת העיטור כן.

ובן בדעת הטור אפשר לומר כן, ומה שלא כתב כן בהלכות תפלין זהו משום שסמך על מה שכתב בציצית וכמ"ש הט"ז, ואין הכרח לעשות מחלוקת בין הרמב"ם לבין העיטור והטור, ודלא כמו שהבינו מהר"י אבוהב והב"י.

והגר"א בביאורו לסי' כ"ב כתב ג"כ לחלוק על דברי מהר"א והב"י, ושהעיקר בדברי התוספתא והרמב"ם שמברכים שהחיינו על תפלין, והטעם שהטור לא כתב בתפלין זה משום שברכת שהחיינו מברך רק העושה לעצמו ובתפלין רגיל הוא שהסופר עושה עי"ש. אולם לפי האמור בדעת הרמב"ם, הברכה היא מדין 'כלים חדשים' ולא מדין 'עשיית מצוה', ולכן יש לברך בשעת הקניה או בשעת השימוש הראשון וכפי שנוהגים בבגדים וכלים חדשים, וא"כ א"א ליישב כדעת הגר"א, וצריך לומר כדעת הט"ז הנ"ל.

וגם שא"ר כמו הר"ן בסוכה מ"ו ועוד, שכתבו שאין מברכים על תפלין שהחיינו - לא מדין כלים חדשים כתבו כן אלא מדין עשיית המצוה [ונ"מ אם התפלין

לבישה או כלי תשמישו 'או ספרים' וכו' מברך שהחיינו עי"ש. ומבואר שגם על כלי מצוה וקודש מברכים שהחיינו וכמו שכתב מילתא בטעמא.

והנה הטור באו"ח סי' כ"ב כתב שהעושה ציצית לעצמו מברך שהחיינו, ולגבי תפלין לא כתב. וכתב הב"י בשם מהר"י אבוהב דס"ל לטור דלא קי"ל כההיא תוספתא אלא אינו מברך שהחיינו אלא על מצוה שהיא מזמן לזמן וכו', ומשום הכי לא כתב בתפלין שיברך שהחיינו. ומה שכתב בציצית שיברך שהחיינו אינו מטעם המצוה אלא מטעם קנה כלים חדשים עי"ש. ומבואר מדבריו שעל תפלין לא מברכים מדין כלים חדשים. והמדקדק בדבריו יראה שהרמב"ם דס"ל שכן מברכים על תפלין זהו משום דקי"ל כתוספתא שמברכים גם על מצוה שאינה מזמן לזמן, ולכן מברכים על תפלין חדשים. ובאמת שהמעין בפירוש מהר"י אבוהב גופיה יראה שכך גרס ברמב"ם, וז"ל שכל מצוה שאינה תדירה שדומה למצוה שהיא מזמן לזמן כגון מילת הבן ופדיונו 'מעקה ציצית תפלין ומזוזה' וכו', ולא גרס את החלוקה של מצוה שהיא קנין, ולכן כתב בדעת הרמב"ם שמברך על תפלין מדין מצוה, ועשה מחלוקת בין הרמב"ם לטור. אולם לא מצאנו לגרסא זו חבר [בילקוט שנו"ס ברמב"ם פרנקל], ובשאר המקורות איתא כמו שהעתיק הב"י וכן כל מצוה שהיא קנין לו כגון ציצית ותפלין וכו', וכמפורש בתשובת הרמב"ם הנ"ל.

ובדעת העיטור. הנה בריש עשרת הדיברות כתב העיטור את עשרת המצוות שמברכים עליהם שהחיינו בעשייתן, וכתב

ממש להיפך בדעת הרמב"ם, שברמב"ם מפורש שהוא מדין קניין, וכתב חלוקה נפרדת לזה, והרב הנ"ל כתב שהוא מדין מצוה חדש, וצ"ע.

אולם להאמור יחיד הוא בראשונים, והרבה ראשונים העתיקו את דברי הרמב"ם וכן"ל.

סיכום

נמצא שנער שמניח תפילין לראשונה בחייו יש לו ב' סיבות לברך שהחיינו; סיבה ראשונה משום שזוהי מצות תפילין הראשונה בחייו, ולדעת כמה ראשונים יש לברך שהחיינו. ואידך, משום שמצוה זו היא קנינו ולדעת הרמב"ם וסיעתו מברך שהחיינו כדין כלים חדשים.

ועל כן נראה שהמברך בכה"ג יש לו על מה לסמוך, אולם עדיף טפי לברך שהחיינו על טלית חדשה [לספרדים שהנערים מתעטפים בטלית] או על חולצה חדשה [לאשכנזים שהנערים לא מתעטפים בטלית] ולפטור את התפילין, וכפי שכתב בספר כתר שם טוב דף י"ד עי"ש.

אינן שלו אלא שאל תפילין ומקיים בהם מצוה לראשונה בחייו, ולא מצאנו שנחלקו בזה עם הרמב"ם אם מברכים על חפצי מצוה שהחיינו או לא.

ומה שכתבו האחרונים ומהם הלבוש בסי' כ"ב, המג"א בסי' רכ"ג סק"ה, הפרי תואר ביו"ד סי' כ"ח סק"ד ועוד, שאין מברכים על קניית חפץ של מצוה - אין לזה מקור מדברי הראשונים, אלא רק הבנת מהר"י אבוהב והב"י בדעת העיטור והטור, וכבר נתבאר שאינו מוכרח. וגם הרדב"ז כתב טעם נכון שאין לחלק בזה וכן"ל.

אמנם בר' מנוח רפ"י מברכות מבואר כדברי האחרונים הנ"ל שכתב שמי שקונה גלימא או כסות או מלבוש אחר או חפץ אחר 'מחפצי הרשות' וכו' מברך שהחיינו עי"ש. ומדויק מדבריו שעל חפצי מצוה אינו מברך.



מכתב ו'

הרב חיים מלין

בני-ברק

שליט"א, וראיתו מלא וגדוש בד"ת יקרים וערבים המשמחים את כל רואיהם, ואמרתי לבוא בכמה הערות והוספות, אולי יהיו לתועלת התלמידי חכמים:

לכבוד מערכת הקובץ 'מנורה בדרום', הע"י, שמחתי מאד לקבל הקובץ מידידי הגאון רבי גמליאל הכהן רבינוביץ

פרשת העקידה או איזהו מקומן - איזה מהם עדיף

איזהו מקומן, מה יאמר. והשיב דעדיף פרק איזהו מקומן דיש לה מעלת 'ציון דורש יש לה', שעוסקת בענייני המקדש וקרבנותיו.

ובאמת דמהשו"ע (או"ח סי' א ס"ה) נראה ג"כ ד'איזהו מקומן' עדיף על פרשת העקידה, דלגבי פרשת העקידה כתב שם השו"ע ד'טוב' לומר פ' העקדה וכו', ואילו לגבי 'איזהו מקומן' מבואר בשו"ע (סי' נ ס"א) 'קבעו לשנות אחר פרשת התמיד פ' איזהו מקומן ובריתא דר"י, כדי שיזכה כל אדם ללמוד בכל יום מקרא משנה וגמרא וכו'. ומשמע דזה יותר חיוב.

ויעויין בספר 'דעת נוטה' (ח"א עמ' כט) שדעת מרן רבינו הגר"ח קניבסקי זללה"ה דגם פרק איזהו מקומן אינו חיוב אלא ענין. אכן בדברי חמודות (ברכות פ"ט אות פד) כתב 'מי שיש לו לב להבין וכו' די לו בתפילות המחוייבות מאנשי כנה"ג ומה שנקבע פסוד"ז ופ' איזהו ודומיו שהן כחובה על הכל, ובמקום שאר התחנונים והקרבנות ילמוד', עכ"ד.

קנה עליה לתורה - ונתנה לאחר

עליית שישי בשבת, ובטעות נתנו העליה למישהו אחר לעלות, ופיצוהו שיעלה לתורה

א] במאמרו הנפלא של הרב גרשון גולד שליט"א בענייני אמירת פרשת העקידה, הביא (עמ' מג) ממוח"ז מרן הגר"י זילברשטיין שליט"א במי שאין יכול לומר כל פרשת העקידה, אלא רק פסוק אחד, איזה פסוק יבחר לאומרו. והדברים הובאו גם בספרי 'חמדת חיים' (אות לב, עמ' סט), שהשיב מוח"ז שליט"א שיאמר הפסוק 'ויבואו אל המקום אשר אמר לו האלוקים, ויבן שם אברהם את המזבח, ויערוך את העצים ויעקוד את יצחק בנו וישם אותו על המזבח ממעל לעצים', דבהגהות ר"א מגריידיץ זצ"ל (תמיד ל, א) פי' למה הוציאו בכל בוקר צ"ג כלים (וי"א עפ"ד הירושלמי בחגיגה כנגד צ"ג אזכרות שביחזקאל זכריה ומלאכי). וביאר דבהאי קרא יש צ"ג אותיות, וזה עיקר העקידה, והכלים הם הכנה על המזבח שנעקד עליו יצחק אבינו ע"ה שהיה כקרבן תמיד של שחר מיד בבוקר.

ואמרתי להוסיף בזאת מה שהבאתי בספרי הנ"ל, שנשאל מוח"ז שליט"א באדם שיכול לומר או פרשת העקידה או

ב] ראיתי לידידי הגר"מ חליוה שליט"א בתשובותיו (עמ' סט) שנשאל במי שקנה

בעליית שישי שבוע לאחריו, האם צריך לשלם על קניית העליה או לא.

הנה בספרי 'חמדת חיים' (אות נח, עמ' פא) הבאתי שנשאל מוח"ז מרן הגר"י זילברשטיין שליט"א במעשה שהיה בקהילתו - 'רמת אלחנן', שמכרו פתיחת הארון ביוה"כ בסכום רב, וילד א' ששמע על מעלת הדבר רץ והקדים ופתח הארון בעצמו, ואח"כ מיאן הקונה לשלם שהרי לא פתח בעצמו. ואמר מוח"ז שליט"א דבחת"ס מבואר דא' שחטף לחברו זכות אמירת הקדיש - זכות הקדיש עולה למי שקנאו (או שזכותו הייתה לומר), והסכים חמיו מרן הגריש"א זצ"ל דה"ה הכא.

אך בעובדא דא' קנה בשבועות עליית עשרת הדברות, ובטעות קרא הבעל קורא את "הדברות לעולה הקודם, ודן מוח"ז שליט"א דדלמא הכ"נ זכות העליה תעלה למי שקנה. אך מרן הגריש"א זצ"ל סבר דבעליה לתורה כיון שחפץ הקונה ליהנות מהעליה, א"כ אינו חייב לשלם, כל שלא נהנה ממנה בסופו של דבר.

והנה דברי החת"ס הנ"ל הלא המה כתובים בשו"ת חתם סופר (יו"ד סי' שמה), דשם כתב דמי שאומר קדיש ששייך לחבירו, הקדיש הזה עולה לחבירו. ותלמידו המובהק הוא ניהו הגאון מהר"ם שיק (או"ח סי' נז) נשאל בזה מאי שנא מכל החוטף ברכה מחבירו שמשלם לחבירו עשר זהובים, ועיין שם מה שכתב בזה. וע"ע מש"כ בכ"ז מוח"ז שליט"א בספרו תורת היולדת (פט"ו סוף הערה ד), ובחשוקי חמד (יומא כד, ב עמ' קצט).

וע"ע בס' אבני אש למו"ח הגאון המופלג רבי אברהם יעקב זילברשטיין שליט"א ששאל קמיה זקנו מרן הגרי"ש אלישיב זצ"ל בענין מי שגנב לחבירו את העליה אם על הקונה לשלם לבית הכנסת בגלל דברי החת"ס האלו, או שלא מכיון שלא קיבל דבר, וכתב שם שענה לו הגרי"ש דאדם הנודר ממון עבור עליה דעתו לשלם רק אם אכן יעלה בפועל, ובנדרים הלך אחר לשון בני אדם.

זריקת בקבוקים לפח במקום למחזור - אם עובר בבל תשחית

האשפה עובר ב'בל תשחית', דלכאור' זורק לאשפה דבר שיש לאחרים ממנו תועלת.

והשיב מוח"ז שליט"א דאין בזה משום 'בל תשחית', כיון שלרוב העולם אין לזה שוויות כלל, אך כיון דאחז"ל (יבמות יא, ב) דלא ישפוך אדם מי בורו ואחרים צריכים להם, לכן כל דבר המביא תועלת לאנשים אחרים, ראוי שלא לזורקם אלא להניחם במתקן.

אך היכא דישי טירחא עבורו, מבואר במשנ"ב (סי' טו סק"ג) בשם החי

ג] עוד במה שכתב שם ידידי הגר"מ חליוה שליט"א (עמ' עב) אם יש בל תשחית בזריקת פחיות שיכול לקבל עליהם דמי פקדון, הנה בספרי 'לשוח בשדה' שעתידי לראות אור בקרוב א"ה, הבאתי שנשאל בזה מוח"ז מרן הגר"י זילברשטיין שליט"א: בזמן הזה שהתקינו מתקנים להניח בהם בקבוקים ריקים שלוקחים אותם וממחזרים אותם, ועי"ז מפיקים חומר גלם לייצור מוצרים רבים, וגם עי"ז יש לעירייה פחות הוצאות פינוי אשפה, רק שפעמים המתקן רחוק מעט, ופח האשפה קרוב יותר, האם כשזורק לפח

אדם, לגבי מי שיש לו טלית ישנה ורוצה לזרוק, דיש מהאחרונים שכתבו שיזהר להתיר הקשרים והכריכות שלהם ולא לחותכן ולקרוע אותן כדי שלא יכלה אותן, וכבר אחז"ל דלא ישפוך אדם מי בורו ואחרים צריכין להם. אך החיי אדם כתב דבמקום שקשה בעיניו הטירחא להתיר, מותר לנתקם ואיב"ז משום בל תשחית, כיון שאין עושה דרך השחתה.

וא"כ הכ"נ, הרי זה תלוי כל אחד לפי מה שהוא, דיש אנשים המתמידים בתורה וכל רגע של בטלה הוא חסרון שאין לו תשלומים, וכמו"כ יש אנשים שעבורם זו

טירחא ליקח הבקבוקים למתקן. אך כל מי שאין זה טירחא עבורו, הרי הוא גומל חסד עם אנשים אלו ולמצוה יחשב לו, עכ"ד.

ובן הצעתי השאלה קמיה הגאון רבי יעקב מאיר שטרן שליט"א בזה"ל: 'מצוי כיום מתקן לאיסוף בקבוקים ריקים למחזור, ויל"ע במי שיש לו בקבוק ריק ומשליכו לאשפה במקום למיכל הנ"ל, האם עובר בבל תשחית, או דלמא כיון דאצל רוב העולם אין לזה שוויות, אין בזה משום בל תשחית, ורק משום לא ישפוך אדם מי בורו ואחרים צריכים להם'. והשיבני 'אינו מחוייב להטריח עצמו בזה', עכ"ל.

בתורה וברכה לכל הרבנים הגאונים שליט"א על דבריהם הנפלאים

בברכה ובידידות מרובה

חיים מלין

כולל שע"י ישיבת בית מדרש עליון, בני ברק

א. ועוד נשאל מוח"ז שליט"א, במי שמצא ברחוב בקבוק המוטל ברחוב, האם יש עליו מצוה או ענין להרים הבקבוק (או קרטון למחזור) ולהניחם במתקן המיועד לכך. וכתב שם דמצינו בכתובות (ק"ב, א) דרב חנינא מתקן תקליה, ופירש"י שהי' משה ומתקן מכשולי העיר מחמת חבית הארץ, שהיתה חביבה עליו ומחזור שלא יצא שם רע על הדרכים. וע"כ כשרואה בקבוק על הרצפה בא"י וזה מכער את א"י, יש מצוה לתקן הדרכים ולהרים הבקבוק. ואם אי"ז טירחא עבורו הרי שמקיים גם מצות חסד להניחם במתקן. אך אם יש בזה טירחא עבורו אינו חייב לטרוח עבור כך.

והביא מעשה נורא על מרן הגראמ"מ שך זצוק"ל, שפ"א בא אליו ילד אחד, וידע בו שהוא אוסף בולים, ואמר לו מרן זצ"ל 'הנה יש לי כאן בולים משומשים, ממכתבים עם שאלות מארצות חוץ לארץ ששלחו לי, והשארתי שם הבולים בשבילך...'. והוא נורא למתבונן, כיצד מרן זצ"ל שהי' שקוע כולו בתורה, גם היה מונח לו מקום בראשו כי במקום לזרוק הבול לאשפה, אפשר לעשות בזה חסד עם ילד יהודי ולרומם את רוחו, ונפלא.

מכתב ז'

הרב אהרן הכהן פרידמן

מודיעין עילית

בדין כפייה על המצוות

ואף שבגמ' מוזכר שכופין אותו לעשות סוכה, ולכאורה לדברינו שרק אם יש לו את חפץ המצוה כופין אותו לקיים אבל לא מחייבים אותו שישג חפץ המצוה א"כ למה כופין אותו שיעשה סוכה, י"ל שעדיין יש חילוק בין אופן שבידו נמצאים חומרי הגלם שעל ידם יכול ליצור לעצמו את חפץ המצוה לאופן שאין בידו את חומרי הגלם שעל ידם יכול לעשות את חפץ המצוה. וע"כ גם לגבי אכילת מצה גם אם אין לו מצה מוכנה אם יש לו את חומרי הגלם לאפיית המצה יחייבו אותו לאפות מצה.

עוד דן במאמר הנ"ל בלשון הגמ' "עשה סוכה" ולא "שב בסוכה", וי"ל שאורחא דמילתא נקט שאם יש לו סוכה למה שלא ירצה לשבת בה, משא"כ לגבי עשית הסוכה מצוי שמתעצל לבנות הסוכה.

עוד דן במאמר הנ"ל האם כופין אותו שיוכל לקיים המצוה באופן שיוכל לברך, כגון שיש לו שופר גזול שאינו יכול לברך ע"ז האם כופין אותו לתקוע בשופר שאינו גזול, ודן לתלות זה במחלוקת האם כופין על מצוה דרבנן, ואח"כ כתב "ויש לחלק שאולי רש"י כתב את דבריו רק במצוה שכולה דרבנן, אך אם הוי מצוה דכולה דאורייתא, אולי כייפין גם על הברכות אף דהו מדרבנן. וי"ל ד גם איפכא, שגם לתוס' שכופין על מצוה דרבנן כ"ז באופן שהנידון על ביטול מצוה שלמה דרבנן, אבל מצוה דרבנן שאינה מצוה בפני

הרב אבינועם טאובנר שליט"א דן האם מצד הדין שכופין על המצוות כופין את האדם לקנות מצה או ד' מינים, ודן בזה מצד שי"ל שהכפייה לא תעזור שיהיה שלכם. ולכאורה יש לדון מסיבה נוספת שלא יכפו, שי"ל שאף שיש שיעור ממון שאדם חייב להוציא בשביל קיום מצוות, ואם אדם לא הוציא את השיעור שמחוייב להוציא בשביל קיום מצוה וע"כ לא היה לו את החפץ של המצווה ולא קיים המצוה יש כאן בחינה של ביטול מצוות עשה, אבל אי"ז רמת ביטול עשה כאדם שחפץ המצוה בידו ולא רוצה לקיים המצווה, וי"ל ד שבדין כפייה על המצוות לא נאמר שכופין גם על רמה כזו של ביטול מצוות עשה.

ואפשר לנסח הדברים באופן כזה, שיש מקום לחקור האם דין כפייה על המצוות זה כדי שיקיים המצוה או כדי שלא יעבור על ביטול העשה, ואפשר שהנושא האם מחייבים אותו לקנות יהיה תלוי בזה, שאם הכפייה כדי שיקיים מצוה אז גם לקנות את חפץ המצווה יחייבו אותו לקנות, אבל אם הגדר שאנחנו לא רוצים שיהיה מצב שיהודי נכנס לגדר של מבטל עשה, בזה יל"ד שרק רמת ביטול עשה כזו גדולה שיש לו את חפץ המצוה והוא לא מקיים המצוה נאמר דין שעלינו לכפות אותו שלא יגיע לרמה כזאת של ביטול עשה, אבל רמה נמוכה מזו של ביטול עשה שרק לא דאג שיהיה בידו חפץ המצוה זה י"ל שלא נכפה אותו ע"ז.

כופין, או שגם בכה"ג לא כופין, ונפ"מ למצות לולב בשאר הימים שהם דרבנן, ולתקיעת שופר ביום השני שהיא גם דרבנן, אבל עיקרה דאורייתא.

עוד כתב לשאול היאך כופין והרי מצוות צריכות כוונה והוא לא מכווין, וכתב שי"ל שלאחר שכפו אותו למצוה ודאי מכוין. והנה י"ל של"צ להגיע לזה שוודאי מכוין, וסגי בזה שספק מכוין, וא"כ הועלנו בכפיה שבלי הכפיה בוודאי לא היה מקיים את המצוה ואחר הכפיה לכה"פ ספק שיקיים המצוה. רק שאולי יל"ד שמאחר שהכפיה היא ע"י זה שמכין אותו, אולי לא הותר להכות אותו רק לצורך כזה שבוודאי יכוין המצוה ולא באופן שספק יקיים המצוה.

ובאמת יל"ד בזה לגבי כפיה בספק מצוה, באופן שחובה על האדם לקיים מצוה בספק, האם כיוון שסו"ס מחמת הספק הוא חייב בודאי אז נכון אותו גם על ספק, או"ד שעל ספק לא כופין.

ולמה שהתבאר שנחלקו רש"י ותוס' האם כופין על מצוות דרבנן, יל"ד שזה יהיה תלוי בפלוגתא הראשונים האם ספק דאורייתא לחומרא מדאורייתא או מדרבנן, וזה אם נימא שלדעה שסד"א רק מדרבנן לחומרא זה גם במצות עשה ולא רק בל"ת] אמנם לפי מה שנתבאר לעיל שיל"ד בדרבנן שעיקרו דאורייתא אם כופין, וכן שדרבנן שעניינו אופן קיום המצוה דאורייתא שי"ל שלכו"ע כופין יל"ד שגם ספק מצוה דאורייתא יכפו, אם כי ספק מצוה דאורייתא זה שונה מדרבנן שעיקרו דאורייתא ומדרבנן שענינו אופן קיום המצוה מדאורייתא.

ואמנם גם לדעה שספק דאורייתא לחומרא מדאורייתא יל"ד שמאחר שזה רק ספק לא יכופו ע"ז.

עצמה אלא טפלה למצוה אחרת, ויש לראותה כשלמות למצוה, ולא כעיקר מצוה בזה לא כופים. ואמנם גם אם נסכים לעקרון סברה זו יל"ד שברכת המצוות לא חשיבי כטפלה למצוה, שהרי אין עניין הברכה על המצוות פרט ושלמות בעצם קיום המצוה, אלא זה דין נפרד ששייך לתקנה הכללית של הודאה להשי"ת שתקנו חז"ל על ידי הברכות, ותקנה זו של רבנן שייכת גם בדברים שאינם מצוה כברכת השבח והנהנין ששם אי"ז שלמות למצוה מסוימת אלא עניין עצמי של מצוות הודאה להשי"ת, וה"נ ברכת המצוות זה שייך לדין הכללי של מצוות הברכות שתקנו חז"ל, ואינה טפילה למצוה, ויש לראותה כמצוה דרבנן בפני עצמה.

ובאמת שלאור הסברה שהזכרנו, שברכת המצוות אינה שלמות בעצם המצוה דאורייתא נראה גם לרד"ק בחילוק שהזכיר, שי"ל שבמצוה שכולה דאורייתא אולי כייפינן גם על הברכות, שסברה זו שייכת טפי באופן שהדין דרבנן שייך למצוה דאורייתא, שחז"ל תקנו אופן וצורה מסוימת איך לקיים המצוה דאורייתא, כגון מצות הקידוש בשבת לדעה שקידוש על היין דרבנן, ויל"ד האם יכפו אותו או שיכול לומר שהוא יקדש בדברים, שבזה י"ל שכיוון שחכמים תקנו איך לקיים את המצוה דאורייתא חשיב כמצוה דאורייתא ויכופו אותו ע"ז, אבל ברכת המצוות לא חשיב כתקנה איך לקיים את עצם המצוה אלא כדין נפרד של הודאה להשי"ת על טובתו שזיכהו לקיים המצוה וע"כ יש להחשיבו כמצוה דרבנן רגילה.

ואגב הנושא שהוזכר, מחלוקת רש"י ותוס' האם כופין על מצוות דרבנן, יל"ד לרש"י שאין כופין האם זה רק במצוה שכולה דרבנן אבל מצוה שעיקרה דאורייתא

עוד י"ל שמה שכופין על המצוות אי"ז מצד החובה הפרטית של האדם לקיים המצוה, דהיינו שאי"ז מדין ערבות, שמנ"ל שבדין הערבות נאמר שעל האדם גם להכות חברו כדי שיקיים מצוה, ובפרט לדעה שכפיה על המצוות הותרה רק לב"ד ולא לכל אדם מישראל ואם זה מדין ערבות למה זה רק דין לב"ד, וע"כ י"ל שדין כפיה זה מצד שחובה על ב"ד לדאוג שלא יהיה מצב של פרצה בעם ישראל שיראו אנשים שלא מקיימים מצוות וזה מצב שיביא להתרשלות כללית של קיום המצוות, ולפ"ז י"ל שלא איכפ"ל האם באמת אותו אדם התכווין למצוה וקיים המצוה אלא שב"ד לא יכול לאפשר מצב של אי קיום המצוות בעם ישראל, והעיקר שמנענו את המצב הזה.

ואמנם יל"ד לגבי כפיה על אכילה בסוכה, לדעת האחרונים שמי שאכל בסוכה ולא כיוון לשם מצוה לא רק שלא קיים המצוה אלא גם נחשב שעבר על המצוה והוא כאוכל מחוץ לסוכה, ולפ"ז יל"ד שכאן כן נצטרך למצב שברור לנו שהוא מכוין למצוה שאם זה רק ספק יוצא שבעצם במעשה הכפיה גרמנו שהוא יעבור איסור של אכילה מחוץ לסוכה

עוד דן שם האם כופין ביו"ט או ביו"ט, ולגבי כפיה ביו"ט דן מצד הדין שאין דנין ועונשין בשבת, ולכאורה יש לומר של"ש כאן הדין דאין דנין ועונשין בשבת, וי"ל זה מב' סיבות, א', י"ל שבדין ועונש רגיל אפשר לדחות את זה לאחר השבת אבל כאן ל"ש לדחות, שאם ידחו לאחר היו"ט לא יהיה שייך הכפייה. ב', י"ל שרק כפיה שהיא מדין עונש אין עושין בשבת דבשבת לא מענישים, אבל הכפיה לקיים המצוות אינה מדין עונש שהרי אין מלקות במי שעבר על העשה רק בל"ת, אלא זה כדי שיקיים המצוה ובזה י"ל שגם בשבת וביו"ט אפשר לעשות כן.

עוד כתב בסוף המאמר "עורר הרב נ. חסקל שליט"א דלכאורה אם אין זה הלילה הראשון לא יכפוהו דהוי איסור לאכול חוץ לסוכה שבא מתוך עשה קיומי, וצריך ראייה שכופין ע"ז." ואפשר שזה יהיה תלוי במש"כ לדון האם הכפיה על המצוות זה כדי שיקיים המצוה או כדי שלא יבטל המצוה, דלצד א' יל"ד שרק לעשה חיובי כופין ולא לעשה קיומי, אבל לצד שהכפייה כדי שלא יבטל המצוה, א"כ אם בביטול בשב ואל תעשה כופין כ"ש בביטול בקום ועשה.



מכתב ח'

הרב ישעיהו שניידר - הרב אוריאל ראובן אייזנבך
תפרח

הרהור באשתו טהורה

שמותו כל כה"ג לחו"ב, אשר התיר אפילו כשיש חשש, לפי דרכו המחודשת.

האם הבנתי נכון שבאתם לעורר לדינא - עכ"פ אם זהו דרשה דאורייתא - גם בכה"ג, דלא כהחור"ש והחור"ב? (כמובן כולנו בדור אחד, וכלפי זה הדר"ג "תנא ופליג" [אגב, אכן תמיהה גדולה תמהתם על המצפה לאיתן], רק רציתי לדעת האם הבנתי נכון את הענין). ואם אכן זו כוונת הדר"ג, מחמת "לא פלוג", לא הבנתי, דלכאור' "לא פלוג" שייך כאשר נקבע דין מסויים, אמרינן שגם באופן שהטעם העומד מאחוריי איננו שייך, מ"מ זהו דין "גורף". אבל כאן הרי כל עצם הדין הוא לעשות משמרת, וא"כ לכאור' במקום שאין מה לשמור, לכאור' אין כאן שם משמרת ואין זה כלול באיסור.

אשמח אם הדר"ג יסביר לי הענין.

ויהי רצון שיתן השי"ת להדר"ג כל מה שיסייע לו להמשיך, ולהוסיף, להגדיל תורה ויראה ולהאדיר!

ישעיהו שניידר (מחותן של הרה"ג ישראל מאיר ויינשטיין שליט"א מתפרח).

שיבא לידי טומאה, אם גם בכה"ג יקל החור"ש, נראה פשוט שיקל, ואינו תחת ידי כעת, אבל ראיתי עכשיו ציטוט מלשונו שם בשער הציון "והן אמנם בסתמא איש באשתו לא חיישינן שמתוך הרהור יבוא לידי טומאה מיד כיון שרגיל בה (עי' שו"ע יו"ד סי' קפ"ד

יישר כחכם על שעוררתם ודנתם בעומק הענין, בדבר שהנפק"מ כ"כ עצומה ונשגבה! שהרי ממ"נ: אם יוכרע לאיסור - ה"ז הצלת הרבים מאיסור חמור, יסוד הקדושה, שעלולים להורות בו היתר. ולאידך גיסא, אם יוכרע להיתר, ה"ז הצלה גדולה מאיסורים ע"י פת בסלו, וכמ"ש בגמ' שמי שיש לו אשה - שרוי בחומה (אגב אורחא, הגירסא בגמ' וברוב המקומות בחז"ל: "כל אדם שאין לו אשה שרוי בלא וכו' בלא" וכו', ורק במקום או מקומות בודדים יש את הגירסא השגורה "כל השרוי בלא אשה" וכו').

ורציתי להבין, דהנה ז"ל הגרנ"ק שהבאתם: "שייך איסור הרהור אם הוא בגוונא שיש חשש שיבוא לידי טומאה, אמנם אם יש לו פת בסלו מיד ולא יבא לידי טומאה אין בזה איסור הרהור". האם הבנתי נכון, שמה שכתב "אמנם אם יש לו פת בסלו מיד", זהו לאו דוקא, אלא ה"ה אילו יצוייר אופן אחר שבו ברור שאין את החשש [כגון מי שכבר בטל אצלו כח גברא]. וכמו"כ לכאור' אין צ"ל

תשובת הרב אייזנבך

לכבוד הגר"י שניידר שליט"א,

נהניתי מאד ממה שכ' כת"ר, ואכתוב מה שעלה לי מתוך העיון בדבריו.

א. מה שנסתפק באופן אחר שאין את החשש

אין חשש שיביאחו ההרהור לטומאה בלילה, כי אין התאווה שולטת רק במה שאין בידו, וכלשון חז"ל (עי' ברכות לג:): מי שיש בידו אלפים דינרים דומה בעיניו כמילתא זוטרתא.

מה שאין כן ההרהור בזולת אשתו כיון ששולח תאותו למה שאינו שלו ואינו פת בסלו, התאווה גוברת עליו, ויש חשש שיבוא לידי טומאה בלילה ע"י שהמשיל על עצמו התאווה, וגירה יצר אנפשו.

ואולי מ"מ אין האיסור רק לגבי עריות, שהוא מזימה בל יוכלו, והוה ליה בלי פת בסלו לגמרי, אך עכ"פ מדת חסידות שלא להרהר ושלא להסתכל כלל גם באשתו, כידוע מלשון חז"ל בדוכתי טובא, והרשב"א ז"ל כתב בהקדמת תורת הבית התאוות וכל הנשים דיין שעתן, וקאי אנשותיו של כל אחד ואחד.

ואם איסור הנ"ל רק על זולת אשתו, מיושב יותר מה שמנעו חז"ל הסתכלות בנשים ובגדיהן, ולא באשתו ובגדיה, ואמרו חז"ל שבלא אשתו [הוא] בלא חומה דהצלה מהרהורים, אך גם דהרהור אסור גם באשתו בנדתה^א, מ"מ י"ל שע"י שמחה בחלקו שהיא פת בסלו, אין התאווה שולטת, וצלע"ע כעת היטב".

ומבואר כמו שסברתי להקל, אלא שהיקל יותר, והתיר הרהור אפי' באשתו נדה, ומשום סברא הנ"ל דהיא פת בסלו גם בכה"ג, וב"ה שזכיתי לכוין לדבריו ז"ל, ומ"מ גם הוא סיים דראוי להחמיר בזה^ב.

סעיף ב' וברמ"א שם סעיף י'), אמנם מי שמכיר בעצמו שאם אין לו פת בסלו מיד יכול להביאו לידי טומאה פשיטא שאסור להרהר, ומה לי שהיא אשתו, ולפי המצב כהיום מן הראוי להעיר בזה^ג, והדברים ניכרים שהכלל בזה הוא שהולכים לפי מציאות החשש, ואין בזה גדר דיני.

ב. מה שנתקשה בדברי, שהצעתי טענת 'לא פלוג' לגבי הרהור באשתו טהורה היכא דלא חיישי' לטומאה מכח זה, אם זה איסור דאורייתא, ועורר דבניד"ד דהדין דאורייתא הוא לעשות 'משמרת', א"כ בכה"ג הגדר מהרהור זה אינו פועל שום שמירה.

באמת טענתו נאה וראויה, ולא חשבתי על זה, אבל עכשיו שעורר זאת אני עדיין מסופק קצת, דיתכן דהמציאות של הרהור נאסרה מה"ת משום 'משמרת', ואם נתחיל לחלק בין ההרהורים שבכה"ג מותר ובכה"ג אסור, יעקר כל האיסור, שלכאו' זה הכלל בלא פלוג, שאם יעקר חלק מהאיסור יעקר כולו לבסוף, ומ"מ מודינא למר דמסתברא קצת כותיה, וצריך עוד עיון בזה.

ג. ולא אתאפק להראותו מה שמצאתי כעת ממש, כעין הסברא שכתבתי שם, שכבר כתבה בס' עזר מקודש (אה"ע סי' כ') וז"ל:

"ואולי האיסור שלא להרהר ביום כדי שלא יבא לטומאה כו', שיש מונים זה בכלל מצות לא תעשה, אולי אינו רק בהרהור בעריות, או עכ"פ בזולת אשתו, מה שאין כן באשתו לא שייך איסור זה, באולי, כי גם בנדתה מ"מ קיי"ל שהוה ליה פת בסלו, ועי"ז

א. כנראה דר"ל דאפי' נימא דהרהור אסור בנדתה, מ"מ יכול להתיר ההרהור בה לעצמו, אם ישתדל להרגיש שמחה בחלקו שזכה בה, דבכך יפעל על עצמו הנהגה של פת בסלו.

ב. שוב מצאתי שגם בפרדס רימונים (מקשה זהב סי' קצה סק"ו ד"ה והנה) כתב לאסור את ההרהור בה אפי' בטהרתה, עיי"ש, מאידך בס' שלמת חיים (סי' מא) כתב "[שאלה] הא דאיתא בהלכות תפילין (סימן ל"ח

מנורה ר"י שניידר - רא"ר אייזנבך בדרום

רכו

ויינשטיין שליט"א, שהוא מלא וגדוש
בדקדוק הלכה ויראת ה' טהורה, ואנו שותים
בצמא את דבריו [ורק קצת מעירים כדרכה
של תורה], והם מלאים חן ואמיתיות.

ובאעה"ה מוקירו

אוריאל ראובן אייזנבך.

יישר כחכם שעיינתם בדברי, וכמו כן יישר
כח על הברכות הנפלאות שחתמתם
בהם, ואף אני אענה כנגד המברכים וכדכתיב
'ואברכה מברכיך', ויה"ר שתתברכו בכל
מילי דמיטב, וימלא הקב"ה כל משאלות
לבכם לטובה.

וזה זכות גדולה להיות בקשר עם הגרי"מ

סעיף ד') שצריך ליוזר מהרהור אשה בעת שהוא מלובש בהם, יש לדקדק הרי אף בלאו הכי הרהור עבירה
אסור. הגם דאפ"ל דהרבנותא הוא דאם הוא אנוס ואינו יכול ליוזר לא ילבש תפילין, אבל הלשון משמע
דבא לאסור אז הרהור, וזה קשה דהרי אסור בלאו הכי. תשובה: אינו מובן, פשיטא שהכוונה שמהרהר
באשתו הטהורה, שאם לא היה לבוש תפילין אין ביה איסור, אבל שניהם לא כתבו טעמם.