

קובץ
מנורה בדרום

במה תורנית לבירורי
הלכה ומנהג

גליון מ"ג
טבת - 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

בטוב צדיקים תעלוץ קריה

מלא הטנא ברכה ועטרת צבי תפארה לפאר
מעלת אחד המיוחד שבמרכיבי התורה בקהילתנו
הקדושה הוא הודה הוא זיוה הוא הדרה העומד
לימיננו במסירות ובאהבה

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

עם עלותו לכהן פאר כרב בית המדרש "אילת
השחר" (ע"ש מרן רשכבה"ג הגראי"ל שטינמן
זצוק"ל) בשכונת הרי"ף.

יתן ה' ויזכה לנהוג נשיאותו ברמה ללמד בני יהודה
קשת ולהנחילם דת מורשה ויפוצו מעייני חכמתו
חוצה מתוך בריות גופא ונהודא מעליא עד ביאת
מבשר צדק בהר מרום הרים ועד בכלל אכי"ר.

בכל חותמי ברכה,
מערכת מגורה בדרום

דבר המערכת

שמחים אנו להגיש לציבור בני התורה די ככל אתר ואתר, את גליון טבת תשפ"ג של קובץ מנורה בדרום - גליון מ"ג, המלא בתורתם של בני התורה יושבי ארץ הנגב.

קובץ זה היוצא לאור בימי החנוכה הקדושים, אשר עיקר נס החנוכה, היה כמנורת ביהמ"ק, עליה נאמר 'עדות היא לכאי עולם ששכינה שורה בישראל', וכן קובץ מנורה בדרום - כמנורת ביהמ"ק, עדות ששכינה שורה בישראל, שעל אף הנסיונות הגדולים שיש בדורנו מכל עבר ליטוש אוהלה של תורה - בין מצד ההרס והחורבן שזורעים בכל פינה פנעי הטכנולוגיה הנוראים, כהסמארטפונים והאינטרנט ודומיהם, שרבים חללים הפילו, ובין מצד התרבות מוסדות חיצוניים של אקדמיה ודומיה, אשר עצומים כל הרוגיה, אשר נסיונות כאלה לא ברור אם היו אפילו בימי היוונים - ועל אף כל אלה רואים אנו ב"ה את בני התורה היקרים הממשיכים להגות ולחדש תמיד בתורה הקדושה, ולא למוש מתוך אוהלה של תורה - האין זו עדות אשר שכינה שורה בישראל?

ובפרט, שמחים אנו במערכת קובץ מנורה בדרום, כשמחת הכתרת הגאון רבי מנחם גולדברג שליט"א, לרב בית המדרש 'אילת השחר', ולרב דקהילת שכונת הרי"ף החשובה. אשר באמת אין ראוי ממנו לתפקיד חשוב זה, אשר מלבד שיעור קומתו התורנית - הניכרת משנים רבות של הרבצת תורה בישיבה הקדושה של אופקים, וכן ממאמרו הנפלאים אשר התפרסמו עלי גליונות קובץ מנורה בדרום, עוד ידוע מאוד בענוותנותו המופלגת ובמידותיו התרומיות.

וב"ה, אנו בקובץ מנורה בדרום, זוכים תדיר להתבשם מדברי תורתו המופלאים כחריפות ובקיאיות, ומלבד זה, מחזק ידינו תדיר כמעט ככל הזדמנות שאנו זוכים לפגוש בו - בחשיבות המפעל הכביר של מנורה בדרום, ובתרומה הגדולה של הקובץ לכותבים בו בפרט, ולכל קהילת אופקים המעטירה בכלל.

וע"כ נאחל לו בזאת, שיזכה לנהוג רבנותו ברמה, ולהשפיע מהודו על בני הקהילה, ולהרבות תורה ויראת שמים, אמן כן יהי רצון!

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

[כמוכן שאפשר להוסיף בתחלת הגליון הקדשה לע"נ, 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. וכמוכן, 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 **שבט**, תתאפשר עד **יום שני - כ"ג טבת**. חומר שיתקבל במערכת אחר תאריך זה לא יתפרסם בחודש הנוכחי, וכל המקרים הרי זה **משובח** [ובחומר שאינו מוקלד יש להקדים כמה ימים לפני כן].
- ♦ החומר המתקבל במערכת צריך להיות **מוקלד**, וע"כ מאמרים ומכתבי תגובה הכתובים בכת"י **רצוי מאוד** שישלחו להקלדה ע"י הכותבים, ובכל זאת ישנה אפשרות לשלוח להקלדה דרך מערכת הקובץ **בתשלום רגיל של עלות ההקלדה**.
- ♦ ומן המותר בפינו לציין שכל חידושי ההלכה הנכתבים בקובץ זה הם על אחריות הכותבים בלבד שרובם לא הגיעו להוראה, וע"כ לא רצוי לסמוך על הנכתב למעשה אלא אחר כירור וליבון הענין היטב, או שאילת מורה הוראה מובהק. ובתפלה ותקווה שלא תצא תקלה מתחת ידינו.

בברכת חנוכה שמח,

ושנזכה כולנו למאור התורה הקרושה,

מערכת קובץ מנורה בדרום.

תוכן העניינים

הגאון רבי שלמה לוי שליט"א

בענין ריבוי הסעודות בחנוכה יא

הרב אוריאל ראובן אייזנבך

בעיבוד לסת"ם אם ראוי להתנות מעיקרא טז

הרב יואל אמויאל

בגדרי ליבון גמור - בשיעור השרת קליפה והתזת ניצוצות כ

הרב גרשון גולד

בדין חלל י' ברה"י כג

הרב אליעזר גורא

בעניין מציאות בזמנינו כה

הרב ישראל צבי גרינברג

בענין מצות ביקור חולים לז

הרב צבי משה הלוי דוידוביץ

אם ראוי לבן ובת ישראל לישא גרים - אבן העזר סי' ב' מה

הרב אברהם יחיאל הלר הכהן

בעל חנות שלא היה לו היתר עיסקא האם צריך להחזיר ללקוחות את כל הריביות מח

הרב ישראל מאיר ויינשטיין

הנהג בהן מנהג דרך ארץ נג

הרב חיים חדד

פרטי הלכה בדין ברכת ברקים ורעמים ס

הרב משה חליוה

בענין בי"ת שאין לה עקב והמסתעף עד

הרב אבינועם טאובנר

יש לו שמן לקיים מהדרין ולחבירו אין כלל עט
להעיר את חבירו לקיים מצוה פג

הרב יצחק ירחי

אכילת עוגה שמודפסת עליה תמונה בשבת פח

הרב ערן כברה

בדברי הגר"ח קניבסקי זצ"ל דלדעת רבי שמעון דגיד הנשה הוי אסור בהנאה
אין להושיב ילד קטן על ברכיו צב

הרב אוריאל כהן

דיני חציצה במצבים רפואיים שונים צה

הרב אביחיל לוי

בביאור דין המדליק בחנוכה בנר של ב' פיות קטו
בביאור דין הרואה נר חנוכה שצריך לברך קב

הרב יאיר מינקוס

בדין העושה מצוה בפעם הראשונה בחייו קכד

הרב נחום מנדלבוים

כיסוי הפת בשעת הקידוש קלב

הרב שאול נזרי

בדין שחיטת בהמה ביו"ט..... קלו

הרב און אברהם הכהן סקלי

תפלת ערבית בפלג המנחה בליל שבת.....קמד

הרב אליעזר פלקוביץ

ריחא מילתא.....קנו

הרב מרדכי פרוש

טעה וחזר, היאך נחשב תפילה קמא..... קסג

הרב יובל קורסיה

מקום הטיית התפילין של יד.....קסד

הרב אברהם ישעיהו קשש

מיסודות [סוף] מסכת כתובות [חלק ז'].....קסח

ארבעים ושלוש - מי יודע?.....קפב

הרב גמליאל הכהן רבינוביץ

מדוע לגבי נרות חנוכה יש חשד בשני פתחים, ולגבי בית הכנסת שיש לה שני

פתחים אין חשד.....קפד

חצי שלהבת מעל כ' אמה.....קפז

הרב חן ריחניאן

בהיתר קנית מוצר באשראי על אף שהוצע תשלום זול למזומן.....קפח

הרב שרון שרפי

בגדרי קדושת ביכורים.....קצה

תגובות הקוראים

מכתב א'

הרב אוריאל ראובן אייזנבך רה

קידוש במקום סעודה ♦ נר חנוכה בפנים ♦ חיוב בן הבת בכבוד זקנו

מכתב ב'

הרב ישראל מאיר ויינשטיין רז

ברכה על טלית שאולה

מכתב ג'

הרב עובדיה יוסף רח

בדין הלל לנשים בחנוכה

מכתב ד'

הרב עמנואל מולקנדוב רטו

על אלו מאכלים מברכים 'מזונות' בקינוח סעודה ♦ השמן המובחר להדלקת נר חנוכה



הגאון רבי שלמה לוי שליט"א

רב בית הכנסת 'תפארת תורה'

בענין ריבוי הסעודות בחנוכה

מנהג ישראל לערוך בחנוכה סעודות ומסיבות, ובפוסקים דנו אם יש מצוה בסעודות אלו, ונראה לברר את שורש הדברים בעז"ה.

אלא היכא דאיכא סעודה בלא מצוה כגון בשמחת מריעות, או בחנוכה שמרבים סעודות אלו לאלו ואלו לאלו. מבואר דסבר שלא תיקנו משתה ושמחה בחנוכה.

גדר 'ימים טובים' דחנוכה

איתא בגמ' (שבת כא:) "מאי חנוכה וכו' לשנה אחרת קבעום ועשאוּם ימים טובים בהלל והודאה".

טעם תקנת ימי החנוכה

והנה בביאור הטעם שתיקנו את ימי החנוכה כתוב בגמ' (שבת שם) "מאי חנוכה וכו' שכשנכנסו יוונים להיכל טימאו כל השמנים שבהיכל. וכשגברה מלכות בית חשמונאי וכו' נעשה בו נס והדליקו ממנו שמונה ימים. לשנה אחרת קבעום ועשאוּם ימים טובים בהלל והודאה". מבואר שתיקנו את ימי החנוכה מחמת נס פך השמן.

אמנם מצאנו טעם נוסף לתקנת ימי החנוכה, דאיתא במגילת תענית "לשנה אחרת קבעום שמונה ימים טובים. ומה ראו לעשות חנוכה זו שמונה ימים. אלא, בימי מלכות יון נכנסו בית חשמונאי להיכל, ובנו את המזבח ושדוהו בסיד, ותיקנו בו כלי שרת, והיו מתעסקין בו שמונה ימים".

מבואר במגילת תענית שיסוד תקנת שמנה ימים טובים של חנוכה הוא על תיקון המזבח וחנוכתו - שנתעסקו בו שמונה ימים, ולזכר זה תיקנו את ימי החנוכה.

עוד אי' במגילת תענית בהמשך הדברים, ומה ראו להדליק את הנרות, אלא,

יש לדון מה הגדר של אותם 'ימים טובים' אלו, שהרי יום טוב אסור בעשיית מלאכה, ונאמרו בו דיני עונג ושמחה, אכילה ושתייה ומקרא קודש, ואילו בימי החנוכה לא נאמרו דינים אלו, וא"כ מהו גדר ה'יום טוב' שלהם.

רש"י (שם) פירש "ועשאוּם י"ט בהלל והודאה - לא שאסורים במלאכה, שלא נקבעו אלא לקרות הלל ולומר על הניסים בהודאה". ומבואר בדבריו שגדרו של יו"ט זה הוא הלל והודאה ולא איסור מלאכה. ועדיין לא נתבאר בדבריו לעניין משתה ושמחה, אם הוא כשאר ימים טובים או לא.

בטור סי' תר"ע (ס"ב) כתב בשם המהר"ם מרוטנבורג "שריבוי הסעודות שמרבים בהם הן סעודות הרשות, שלא קבעום אלא להלל ולהודות, ולא למשתה ושמחה". מבואר בדבריו שהימים טובים הם לעניין הלל והודאה בלבד, ולא לאיסור מלאכה ולא למשתה ושמחה.

וכן כתב המרדכי (פסחים סי' תר"ה) וזה לשונו "וסעודת הרשות נראה דלא מקרי

השמן היה לצורך חנוכת המזבח בשלימות.

אבל בבבלי כפי שהובא לעיל מבואר שעיקר החנוכה הוא בגלל נס פך השמן. וא"כ צריך ביאור למה נקרא 'חנוכה', ולמה הוצרכו שמונה ימים לנס בפך השמן.

ומבאר הר"ן (שבת שם) וז"ל "ויש מי שכתב שלפיכך קוראים חנוכה כלומר חנו בכ"ה, ומשום הכי היו שמונה ימים, מפני שהיה להם שמן טהור רחוק ד' ימים והוצרכו שמונה ימים בין הליכה וחזרה".

נמצא שנחלקו הבבלי והמדרשים הנ"ל, לדעת הבבלי שם חנוכה הוא על החניה במלחמה, ושמונה ימים תיקנו מחמת נס פך השמן. ולדעת המדרש שם חנוכה הוא ע"ש חנוכת המזבח. ושמונה ימים תיקנו משום שחנוכת המזבח היה בשמונה ימים.

תקנת משתה ושמחה בחנוכה

אמנם בדרכי משה (סי' תר"ע) הביא מהמהר"א מפראג שהקשה דבר זה שבגמ' דידן משמע דטעם קביעת ימי החנוכה הוא משום נס פך השמן, ובמדרשים הנ"ל מבואר שהתקנה היא משום חנוכת המזבח? ותירץ המהר"א מפראג דמשום נס פך השמן קבעו הלל והודאה, ומשום חנוכת המזבח קבעו משתה ושמחה.

וכן כתב המהרש"ל (ים של שלמה ב"ק סי' ל"ז) "להודות ולהלל נקבעו משום הנס, וימי משתה ושמחה נמי נקבעו כדאיתא במגילת תענית". וכתב שם עוד לדייק שכן הוא אף דעת הבבלי, מדאמרינן שלשנה אחרת קבעום ועשאום 'ימים טובים' בהלל והודאה, ולא נאמר שקבעו שמונה ימים להלל והודאה, אלא שמע מינה דיום טוב נמי כפשוטו הוא למשתה ולשמחה. ומוסיף שאף

בימי מלכות יון נכנסו בית חשמונאי להיכל ושבעה שפודים של ברזל בידם, וחיפום בבעץ [בדיל] והדליקו בהם את המנורה". מבואר שיום טוב של חנוכה הוא כנגד חנוכת המזבח, והדלקת הנרות בחנוכה היא כנגד הדלקת המנורה שהיתה בימים אלו בימי חשמונאי.

וכן מבואר בפסיקתא רבתי (פרשה ו, א) "את מוצא זאת החנוכה שאנו עושים זכר לחנוכת בית חשמונאי, על שעשו מלחמה ונצחו לבני יון, ואנו עכשיו מדליקים, וכן בשעה שנגמרה מלאכת המשכן עשו חנוכה כמו שכתוב זאת חנוכת המזבח, ואף ביהמ"ק בשעה שנבנה עשו לו חנוכה וכו'". מבואר שחנוכה דידן הוא זכר לחנוכת המזבח וביהמ"ק בימי החשמונאים, ולא הוזכר כלל נס פך השמן.

ובספר אור זרוע (הל' חנוכה ס' שכ"א) כתב בשם המדרש "למה נסמכה פרשת בהעלותך לחנוכת הנשיאים, לפי שהיה לוי מתרעם על שלא זכה להקריב. אמר לו הקב"ה שלהם לא היה אלא יום אחד לנשיא ולפי שעה, וחנוכה שלך תהיה ח' ימים ולדורות".

ומביא האור זרוע בשם רבו, שזה הטעם שהוצרכו שמונה ימים לנס בפך השמן, שהיו טרודים בחנוכת המזבח, ולא היה להם פנאי ליקח שמן, ולכן עשה להם הקב"ה נס שהספיק השמן לשמונה ימים. ומסיים שם "ולפיכך נקרא חנוכה ע"ש חנוכת המזבח שנסתר ובנאוהו".

נמצא דמבואר בדברי המדרשים וראשונים אלו דסבירא להו שחנוכה נקבע בגלל חנוכת המזבח שהיה שמונה ימים. וע"ש כך נקרא 'חנוכה'. ולדברי האור זרוע, גם נס פך

ביאור המנהג לומר שירות ותשבחות בסעודות אלו

והנה הרמ"א מסיים "ונוהגין לומר זמירות ותשבחות בסעודות שמרבים בהם, ואז היא סעודת מצוה". ויש להתבונן בדברי הרמ"א אם כוונתו אף לדעת השו"ע שאין דין משתה ושמחה, ועל ידי זמירות ותשבחות יהא סעודת מצוה. או דכוונתו לדעת המהר"א מפראג דיש קצת מצוה, אבל עדיין אין לזה דין סעודת מצוה ממש, וע"י השירות ותשבחות יש לסעודות אלו שם של סעודות מצוה.

ומצאנו שנחלקו בזה האחרונים -

החיות יאיר (שו"ת סי' ע') נוקט שכשאומר זמירות ותשבחות, גם לדעת השו"ע יהא סעודת מצוה. ואף שאינו סובר את הטעם של חנוכה המזבח, מ"מ ע"י ההודאה על הניסים והשירות ותשבחות לקב"ה היא סעודת מצוה.

ובחיי אדם (קנ"ד ה') נראה שרק בצירוף הטעם של חנוכה המזבח היא סעודת מצוה, דז"ל "וי"א שמצוה להרבות בסעודה בחנוכה וכו', ומ"מ לא היא סעודת מצוה, וכשאומרים זמירות ושבתות היא סעודת מצוה". הרי שפסק כדעת מהר"א מפראג, וע"ז הביא דעל ידי השבתות לקב"ה היא סעודת מצוה, משמע דבלי ה'קצת מצוה' שמחמת חנוכה המזבח לא היה מהני הזמירות ושבתות לעשותן לסעודות מצוה.

ונראה דנחלקו הראשונים בדיון זה, דבגמ' בפסחים (מט.) איתא "תניא ר' שמעון אומר כל סעודה שאינה של מצוה אין ת"ח רשאי ליהנות ממנה. כגון מאי, א"ר יוחנן כגון בת כהן לישראל ובת ת"ח לע"ה".

ובמרדכי (פסחים תר"ד-תר"ה) כתב "נשאל לרבינו מאיר, היאך

רש"י שפירש על ימים טובים "לא שאסרום במלאכה אלא להלל והודאה", משמע דלא אפיק אלא עשיית מלאכה אך היא ימים טובים למשתה ושמחה.

דין הסעודות בימי החנוכה

על פי דברים אלו יתבארו היטב שיטות הפוסקים בענין הסעודות בימי החנוכה.

בשו"ע (תר"ע ס"ב) כתב כשיטת הטור "רבי הסעודות שמרבים בהם הם סעודות הרשות, שלא קבעום למשתה ושמחה". והיינו דסברו שנחלקו הבבלי והמדרשים בטעם קביעות ימי החנוכה, ולהלכה נפסק כהבבלי שעשאו ימים טובים בהלל והודאה, וכדברי רש"י שאינם יו"ט לאיסור מלאכה אלא רק להלל והודאה. וסברו שגם לא היא למשתה ושמחה, כיון שאינו זכר לחנוכה המזבח כלל, אלא היא יו"ט רק להלל והודאה זכר לנס פך השמן.

והרמ"א הגיה "ויש אומרים שיש קצת מצוה בריבוי הסעודות משום דבאותן הימים היה חנוכה המזבח [מהר"א מפראג]". והיינו כמבואר שנקט שלא נחלקו הבבלי והמדרשים, אלא דהבבלי מיירי בתקנת הלל והודאה, ותקנה זו היתה זכר לנס פך השמן, והמגילת תענית איירי בתקנת משתה ושמחה, ותקנה זו היתה זכר לחנוכה המזבח, ותרוייהו מודו להדדי, ולכן יש מצוה בריבוי הסעודות.

אמנם בדברי הרמ"א שהזכיר "קצת מצוה" ולא תקנה של משתה ושמחה, מבואר דלא נקט כמהרש"ל שיש ממש תקנה של משתה ושמחה, אלא סבר שיש קצת מצוה בסעודות אלו, מחמת שבאותם הימים היה חנוכה המזבח, ולזכר זה תיקנו את ימי החנוכה.

אנו אוכלים בנישואין דבת כהן לישראל, או בת ת"ח לע"ה, הא סעודת הרשות ניהו. והשיב, ושמא ע"כ נהגו לומר שירות ותשבחות לקב"ה ולהללו על החסד שעשה עם אדם וחווה, א"כ אינה סעודת הרשות. וסעודת הרשות נראה דלא מקרי אלא היכא דאיכא סעודה בלא מצוה כגון בשמחת מריעות, או בחנוכה שמרבים סעודות אלו לאלו ואלו לאלו.

אלא דיש לעיין לדעת המרדכי, אמאי בנישואין דבת ת"ח לע"ה מועיל שירות ותשבחות להחשיבו סעודת מצוה, ואילו בחנוכה לא מועיל.

ועוד יש לעיין לשיטת החיי אדם דשירות ותשבחות לא מועיל בפנ"ע וע"י צירוף דחנוכת המזבח מהני, איך מועיל צירוף ב' הסברות להדי.

ונראה הביאור בזה, דסבירא להו ששירות ותשבחות אינם יכולים להחשיב סעודת מרעים לבאה מחמת מצוה. ורק אחר שנחשב סעודה הבאה מחמת מצוה [נישואין או חנוכת המזבח], אלא שאינה בעצמה סעודת מצוה [כיון שלא די בזה להחשיבו כסעודת מצוה], בזה מועיל השירות ותשבחות לקב"ה על ענין זה שעליו נתקנה הסעודה, בכדי להחשיבו סעודת מצוה.

ומעתה כיון שלדעת המרדכי אין כלל טעם דחנוכת המזבח, א"כ לא נתקנו כלל משתה ושמחה, ולא יועיל שירות ותשבחות, דאין זה מדיני ימי החנוכה לעשות סעודות, ולא הוי סעודה הבאה מחמת מצוה. ורק לגבי שמחת נישואין דבת ת"ח לע"ה שבזה הא איכא סעודת נישואין, והוי סעודה הבאה מחמת מצוה, אלא שאין זה סעודת מצוה ממש, ובזה מועיל שירות ותשבחות על ענין הנישואין, ולהלל על החסד שעשה ה' עם אדם וחווה, ועי"ז נחשב סעודת מצוה.

ובזה יתבאר גם דברי החיי אדם, דסבר דרק לדברי המהר"א מפראג שנתקנו סעודות בימי החנוכה זכר לחנוכת המזבח - אלא שאינם סעודת מצוה - בזה מועיל השירות ותשבחות על ענייני החנוכה ופרסום הניסים להחשב כסעודת מצוה. משא"כ לדעת השו"ע דאין כלל ענין של משתה

ובהגהות על המרדכי כתב "ואעפ"כ נראה דהואיל וחנוכה הוא מימים שנתחייב בהם באכילה, שהרי אסור להתענות בהם, אין בהם משום סעודת הרשות. ועוד הרי בכל סעודה אומרים על הניסים ומהללים לקב"ה על הנס ועל גבורותיו והוי פרסום הניסים".

מבואר דלכו"ע נהגו לעשות סעודות בחנוכה, אלא שדעת רבינו מאיר דהויא כסעודת מריעות, ואין בזה מצוה כלל. ומשמע דלא מועיל השירות ותשבחות הנאמרים בסעודה, ואמירת על הניסים בברכת המזון, לעשותן לסעודות מצוה.

ודעת ההגהות מרדכי דחשיב סעודת מצוה מצד ב' טעמים: א' דהא איכא איסור תענית. ב' דהא אומרים שירות ותשבחות והוי פרסום הנס.

ונראה דפלוגתת המרדכי וההגהות מרדכי היא ממש כפלוגתת האחרונים דלעיל, שהמרדכי נקט שאמירת שירות ותשבחות לא מועילים בפני עצמם להפוך את הסעודה לסעודת מצוה, וע"כ נקט שהסעודות שבחנוכה חשובות כסעודות הרשות. ואילו ההגהות מרדכי נקט דעל ידי התשבחות לבד הוי סעודת מצוה, ולכך כתב דהסעודות דחנוכה הוי סעודות מצוה על ידי שאומרים בהם על הניסים והוי פרסום לנס.

כשיאמר תשבחות לקב"ה על ענין זה הוי סעודת מצוה.

ומה שהוסיף המשנ"ב בשם המהרש"ל, היינו במי שעושה סעודה שעיקר תכליתה היא ליתן שבח למקום על ידי פרסום המצוה (כסעודה של פדיון הבן דאיירי בה), או על ידי פרסום הנס (כסעודה על לידת הבן דאיירי בה), ובזה אף בלי שירות ותשבחות הוי סעודת מצוה.

ונמצא לפי המבואר, שמסיבות חנוכה שנהגו ישראל לעשות 'משפחות משפחות' שעיקרם לשמחת מריעות, לדעת השו"ע הוו סעודות הרשות, ואף אם אומרים בהם שירות ותשבחות לא מהני שיהיה סעודת מצוה. ולדעת הרמ"א יש בסעודות אלו 'קצת מצוה' משום חנוכת המזבח, ואם אומרים בהם שירות ותשבחות להי"ת הוו סעודת מצוה.

ומסיבות חנוכה הנהוגות בישיבות הק' הוו סעודת מצוה לכו"ע. דלדעת הרמ"א יש 'קצת מצוה' מחמת חנוכת המזבח, ובצירוף השירות ותשבחות שנאמרים בהם לקב"ה נעשה סעודת מצוה. ואף לדעת השו"ע שאין 'קצת מצוה', מ"מ כיון שמסיבות אלו אין עיקרם לשמחת מריעות, אלא עיקרם מחמת ימי החנוכה, לפרסם הנס ולהתחזק באמונה ובעבודת הי"ת, הרי בכה"ג כתב המשנ"ב בשם המהרש"ל דחשיב סעודת מצוה.

ושמחה בחנוכה, לא יהני השירות ותשבחות לבדם לעשותן לסעודות מצוה.

הכרעת המשנה ברורה

והנה במשנה ברורה (שם ס"ק ט') כתב על דברי הרמ"א דנוהגים לומר זמירות וכו' "ואז הוי סעודת מצוה - רוצה לומר בצירוף זה, וכן פסקו הרש"ל והב"ח כהיש אומרים. וכתב הרש"ל, שכל שעושה כדי ליתן שבח למקום או לפרסם הנס או המצוה הכל סעודת מצוה". וצ"ב שבתחילה כתב שהוי סעודות מצוה בצירוף זה, והיינו כמ"ש החיי אדם, דרך לדעת המהר"א מפראג מהני התשבחות לעשותן לסעודות מצוה, ע"י צירוף ל'קצת מצוה' שמחמת חנוכת המזבח. ואח"כ הוסיף את דברי המהרש"ל שכתב שעל ידי שעושה הסעודה ליתן שבח למקום לבד הוי סעודת מצוה.

ונראה דיש לחלק בין סעודה שעיקרה סעודת מריעים ורק שיש בה גם שירות ותשבחות למקום, לבין סעודה שעיקרה ליתן שבח למקום. שבחנוכה - כמבואר מלשון הפוסקים - עיקר הסעודה היה לשמחת מריעות, ובזה ס"ל למרדכי וכן פסקו החיי אדם והמשנ"ב, דעל ידי שירות ותשבחות לבד לא נעשה לסעודת מצוה, ורק כיון דקי"ל דיש קצת מצוה בריבוי הסעודות מחמת חנוכת המזבח דבית חשמונאי,



הרב אוריאל ראובן אייזנבך

בעיבוד לסת"ם אם ראוי להתנות מעיקרא

- [א] דברי הפוסקים דמותר לשנות מקדושה חמורה לקלה ואי"צ תנאי לזה.
 [ב] חידוש הגרע"א ז"ל נגד כל הפוסקים הנ"ל.
 [ג] מו"מ בזה.
 [ד] חידוש החזו"א דהורדה מתש"ר לתש"י הוא משום דחד קדושה נינהו.
 [ה] משמעות ד' החזו"א דבלא תנאי א"א להוריד מקדושה חמורה לקלה.
 [ו] כמה הערות ותמיהות בד' החזו"א בזה.
 [ז] ביאור חדש בד' החזו"א.

ז"ל (במלחמות, סוכה ה.) שבסוף דבריו אחר שהאריך להעמיד את שיטתו דתפילין ומזוזה אי"צ עיבוד לשמן [ודלא כבעל המאור שם], הוסיף לסייע דבריו בזה"ל "ויש לדחות כל הראיות הללו ולומר שתפילין כשרים מיד כל אדם, דכל מי שעשאו לצאת בהן עשאו, ולהכשרן עשאו, אבל ספרים שמא להתלמד עשויין וכו', ולפי דעתי שזו דרך משובשת וכו', וכן בתפילין ראוי הוא לחוש שמא לקח קלפים מכל אדם וכתב, או שמא כתבן צדוקי ומומר וחש"ו למכרן, וזה לקח מהם, ועוד שמא מן הספרים שנכתבו להתלמד לקח פרשה זו ומוכרה לשם מזוזה, ועוד הם עצמן וכי אין הסופרים עשויין להתלמד בהן בכתיבה ותיקוני הלכות שבתפילין ומזוזות, ועוד שמא פרשיות הללו למזוזה כתבן, ועשה מזוזה תפילין, ואין לשמה של מזוזה כשר לתפילין לפי שהוא מקדושה קלה לחמורה, אלא ש"מ לפי שאי"צ עיבוד וכתיבה לשמה הן נקחין מכל אדם" וכו'.

ומבואר להדיא דלדעתו מאן דמצריך עיבוד לשמה שפיר דמי להוריד מקדושה חמורה לקדושה קלה דבכלל מאתים מנה.

[א] דברי הפוסקים דמותר לשנות מקדושה חמורה לקלה ואי"צ תנאי לזה

בב"י (או"ח סי' לב סעיף ח') כתב דאם עיבד קלף לשם ס"ת מותר לשנותו לתו"מ, דבכלל מאתים מנה, וכ"כ בקצרה בשו"ע (או"ח סי' לב ס"ח) "טוב להוציא בשפתיו בתחלת העיבוד שהוא מעבדו לשם תפילין או לשם ס"ת, אבל אם עבדו לשם מזוזה פסול" [והיינו משום דבעי לה לתפילין, מהני נמי מעיבוד לס"ת, ואין הכונה שעושה תנאי בעיבוד, אלא שמעבד ממש לס"ת ומהני נמי לתפילין].

ובמג"א (או"ח סי' לב סק"י) הביא דבריו, והוסיף מהלבוש שביאר בזה דאפשר לשנות מקדושה חמורה לקדושה קלה משום דהזמנה לאו מילתא היא, ורק חיישי' לה שלא לבזות להוציא לחולין, אבל מקדושה לקדושה אפי' מחמורה לקלה שרי, וזה ע"פ הגמ' במנחות (לד:): דתפילין חדשות (דהיינו שלא נשתמש בהן) מותר לשנותן משל ראש לשל יד, והסכים עם זה רבינו הגר"א ז"ל שם בביאורו.

ולענ"ד הדברים מבוארים כבר ברמב"ן

בגוף הקדושה, אלא דס"ל להוכיח מהא דריו"ח במנחות דאע"ג דהזמנה לאו מילתא, מ"מ בהזמנה בגוף הקדושה קשה להקל להוציא לחולין דהוי בהכי בזיון לגוף הקדושה, ובתשמישי קדושה אין בזיון בזה.

ובאמת עי' בתשו' הגרע"א ז"ל סי' ב' שהאריך בזה ולבסוף השאיר דין הפוסקים על מכוננו.

ד] חידוש החזו"א דהורדה מתש"ר לתש"י הוא משום דחד קדושה נינהו

והנה בחזו"א (סי' ו' סק"ז ד"ה ואמנם) ביאר הא דאמרי' דבתפילין חדשות אפשר לשנות רק מש"ר לש"י ולא מקילינן טפי דשרי אף להוציא לחולין [דמשמע מזה לפוסקים הנ"ל דלהוציא לחולין הוי בזיון, וייסדו מזה דבגוף הקדושה אסור להוציא לבזיון ושרי להוריד מקדושה לקדושה], דאינו משום דשרי להוריד מקדושה חמורה לקלה, אלא משום דש"ר וש"י חדא קדושה היא, וא"כ מס"ת לתפילין ומזוזה רצה לחדש שם דכיון דאינן חדא קדושה מהניא בהו הזמנה לאסור להורידן מקדושה חמורה לקדושה קלה, ואסר מכח זה להוריד מה שעובד לשם קדושת ס"ת לתפילין ומזוזות.

אלא דגם זה נגד כל הפוסקים שהגדירו להדיא דשרי להוריד מה שעובד לשם קדושה חמורה לקדושה קלה, ולא מצאו בזה שום פגם, דהא נקטי' מעיקר הדין דהזמנה לאו מילתא, וזה דין יסודי בעצם המהות של המושג 'הזמנה', ואין סברא שזה ישתנה בחילוף החפצא, ויסוד הענין שגמירות דעת על חפצא שישתמש בו לא מעלה ולא מורידה, ומ"מ סברא נתחדשה, ויש לה מקום, דבגוף הקדושה, כיון שהזמינו לכך שוב לא יוצאו לחולין דהוי בהכי דרך בזיון, אבל כל היכא דאינו דרך בזיון אכתי הא

ב] חידוש הגרע"א ז"ל נגד כל הפוסקים הנ"ל

איברא דבחי' הגרע"א ז"ל בשו"ע (או"ח סי' לב סק"י) דחה את הראיה ממנחות, וכיאר דהתם איירי' דוקא אליבא דריו"ח דס"ל דעגלה ערופה נאסרת בעריפתה, ולא בירידתה לנחל, ואנן קיי"ל כריש לקיש בהא, דע"ע נאסרת כבר בירידתה לנחל, ומעגלה ערופה שמע"י דבגוף הקדושה הזמנה מילתא היא, אבל לריו"ח אפי' בגוף הקדושה הזמנה לאו מילתא היא, ומשו"ה בגמ' במנחות - דהיא מילתא דר' יוחנן - מקילינן בתפילין חדשות להורידם מקדושה חמורה לקלה, ואף דהו' בגוף הקדושה, אבל לדידן דנקטי' בע"ע כר"ל, וקיי"ל דבגוף הקדושה אמרי' הזמנה מילתא, א"כ אישתי דינא וגם בתפילין חדשות יהיה אסור לאחותינהו מקדושה חמורה לקלה.

ג] מו"מ בזה

ולכאוו' הגם דדבריו מתוקים מדבש, מ"מ אינן מוכרחים כלל [ומלבד זה הלא אמנם הרמב"ם ז"ל (פ"י מרוצח ה"ו) הורה כר"ל דבעגלה ערופה יירדתה לנחל אוסרתה, אבל תוס' הורו כריו"ח, והו"ד במג"א סי' מב סק"ו, ומשמע שפסק כמותם, או עכ"פ צירפם לדינא].

ולענין דינא הסכמת הפוסקים כנ"ל דגם בגוף הקדושה אף דאמרי' הזמנה מילתא, מ"מ לאחותינהו מקדושה חמורה לקלה שרינן, וכסתימת הגמ' במנחות שם.

ובפשטות צ"ל שהבינו שאין ענין מחלוקת ריו"ח ור"ל בחלות קדושה ע"י הזמנה בגוף הקדושה, שייכת אצל נידון הורדה מקדושה חמורה לקדושה קלה, והטעם הוא משום דיסוד ההוראה שהזמנה לאו מילתא לא נשתנית במה שבכה"ג הוא

קיי"ל דהזמנה לאו מילתא, משום דגמירות דעתו לא מעלה ולא מורידה בהגדרת החפצא לקדשו.

ה] משמעות ד' החזו"א דבלא תנאי א"א להוריד מקדושה חמורה לקלה

ובעיקר דברי החזו"א שם, אעתיק לשונו "ואמנם מה שצדד הגרע"א שם דלהוריד מקדושה חמורה לקדושה קלה לא מהני מה שהוא גוף הקדושה, וכו', למש"כ לעיל שפיר יש לפרש סוגיא דמנחות וכו', אבל מס"ת לתפילין שפיר נאסר בהזמנה שהרי ס"ת ותפילין לאו חדא קדושה, וצריך לעבד לשם ס"ת בהדיא, והלכך שפיר י"ל דנאסר להוריד בהזמנה לחודא".

והעירו דמבואר בזה דלא כד' הפוסקים דבכלל מאתים מנה, ורק אם יעשה תנאי בעיבוד שהוא גם לתו"מ, יהיה אפשר להוריד את הקלף מקדושת ס"ת לתו"מ.

ו] כמה הערות ותמיהות בד' החזו"א בזה

אלא דצריך לעורר דלהנ"ל זה גם נגד כל הפוסקים דס"ל דכיון דקיי"ל דהזמנה לאו מילתא, א"כ אף דמשמע בגמ' במנחות דבגוף הקדושה הזמנה מילתא, אין הכונה שם לומר דיש כאן חלות קדושה ע"י ההזמנה, אלא רק שאסור לבזותה מכאן ולהבא, ויותר מזה יש להדגיש דבגמ' במנחות אין זכר לנידון של הזמנה אי מילתא או לאו, דבאמת אין זה גדר של הזמנה מילתא, אלא רק שאסור לבזותה.

ועוד, דהא החזו"א גופיה צידד לעיל מינה (שם סק"ו ד"ה ועיקר) דאליבא דאמת יותר נראה דהקלף אינו נחשב גוף הקדושה אלא רק תשמיש לכתב, והכתב הוא גוף

הקדושה, עיי"ש, ולפי"ז הוא סותר דברי עצמו, דמה שקבע (כבר בסק"ד, ושוב בסק"ו) דש"ר וש"י חד קדושה הן, היינו דוקא מצד שהן גוף הקדושה, אבל אי נימא דהן תשמישין הרי מודה דשרי להוציאן לחולין דקיי"ל דהזמנה לאו מילתא.

ועוד, דהא לעיל מינה (בסק"ה) הוכיח ג"כ מהא דשבת (ע"ט:) דס"ת שבלה אין עושין ממנו מזוזה משום דמעלין בקודש ואין מורידין ומשמע דאם מורידין בקדש, עושין ממנו מזוזה, ואע"ג שעבדו לשם ס"ת, דאי"צ תנאי כלל, ודחה דשמא באמת זה ראייה לענין אחר דסגי במזוזה אף בעיבוד שלא לשמה, אבל משמע שעיקר דעתו שם דאי"צ בכלל תנאי וכל שמעבד לשם חמור יותר, אפשר לסמוך על זה גם לשם קל.

ועוד דקצת רחוק לומר שחלק על הב"י המג"א הגר"א והגרע"א לדינא, והעלים זה תחת ריהטת לישניה.

ז] ביאור חדש בד' החזו"א

מכל זה מסתבר יותר לבאר דמה שכתב (בסוף סק"ו) דמכח חידושו דתש"ר ותש"י חד קדושה נינהו, יש לבאר ג"כ דמשו"ה לא אמרו במנחות שמותר לשנותם לחולין, משום דשרי לשנותם מזה לזה.

אין כונתו לדינא, אלא רק בא על דברי הגרע"א שלא ניחא ליה בביאורי הפוסקים בזה, ולכן כתב עוד ביאור, אבל אין ביאורו מוכרח אפי' לשיטתו דחד קדושה נינהו.

דאכתי איכא למימר דכיון דיש הבדל בחשיבות הקדושה ביניהם, וכמבואר בדבריו בסק"ד, א"כ תו חל עליה דינא דמעלין בקדש ואין מורידין, ואף

ולדינא מודה להסכמת הפוסקים דמהני עיבוד
לקדושת ס"ת בלא תנאי ובכלל מאתים מנה,
אלא דעדיף תמיד לעשות תנאי לצאת מידי
כל דררא, וצ"ע.

דמצד גדר הקדושה חד נינהו, מ"מ גם
בהורדה בחשיבות איכא הורדה, וקיי"ל
אין מורידין.

ולעולם איכא למימר דלא כתב כן לדינא,



הרב יואל אמויאל

תפרח

בגדרי ליבון גמור - בשיעור השרת קליפה והתזת ניצוצות

ב. ויש לעיין אמאי פסקו הרא"ש והטור ושו"ע כהירושלמי, דבפשטות יש כאן ב' שיעורים שונים דלכאור' שיעור של השרת קליפה הוא חום גבוה יותר מהתזת ניצוצות, אולם הב"י לא עשה נפק"מ בין הבבלי לירושלמי משמע דנקט דתרוייהו חד שיעורא הוא.

וכן בספר האשכול (רצב"א) כתב דמסתבר דחד שיעורא הוא. וז"ל: "עד שתשיר קליפתן, ובירושלמי איתא עד שתהה ניצוצות ניתזין ממנו, ונראה דאידי ואידי חד שיעורא". עכ"ל.

וב"כ היפה עינים (ע"ז דף לו.) "ואפשר דהוא חד שיעורא". עכ"ל.

ומצאתי באור זרוע מקור נפלא שמסביר את הדברים הנ"ל דאידי ואידי חד שיעורא, וזה לשון האור זרוע (ע"ז פ"ה אות רצ:ו): "ועד כמה מלבנן א"ר מני עד שתסיר קליפתן, דרך הברזל להסיר קליפתן כשהוא חם, ולא היינו ניצוצות היוצא מתחת הפטיש אלא מעצמן ניתזין הקליפות, ירושלמי הליבון שאמרו הוא שיהא ניצוצות ניתזין ממנה", עכ"ל האו"ז.

מבואר באור זרוע דהא דאיתא בירושלמי ניצוצות ניתזין פירושו - ניתזין מהקליפה - דהיינו מהשרת הקליפה.

ג. ובזמנינו שהמתכת מחוסמת ודחוסה היטב יש לעיין היכי משכחת לה ליבון גמור כהלכה, דבמתכות של זמנינו קשה לראות

יהי רצון שדברים אלו יהיו לעילוי נשמת מו"ר ראש הכולל הרה"ג רבי שלמה כהן זצ"ל מחבר הספר "מנוחה שלמה" שנפטר לבית עולמו ביום ח' טבת תשפ"ב. וחלק גדול מהדברים הרצתי לפניו בימי חליו. והיה תמיד מדריך ומעודד את האברכים לסכם ולכתוב ולהדפיס ולצאת עם הלכה ברורה ולא להסתפק בחקירה עם ב' צדדים, רק לחתור תמיד עוד ועוד עד שהדברים יתבהרו ויתלבנו, וכמו שרואים בספרו הבהיר "מנוחה שלמה" כמה יגע וטרח להנחיל הלכה ברורה. ולמסור את הדברים כפי שקבלנו מרבותינו דור אחר דור. תנצב"ה.

א. בגדר הכשר כלים על ידי ליבון מצינו כמה לשונות: איתא בעבודה זרה (דף עו.) "עד כמה מלבנן אמר רבי מני בר פטיש עד שתשיר קליפתן". וכן פסק הרמב"ם (פי"ז ממאכלות אסורות הל' ג) "מלבנן באור עד שתנשר קליפתן".

ומאידך, בירושלמי שלהרי עבודה זרה איתא: "והליבון צריך שיהיו ניצוצות מנתזין ממנה" וכן פסקו הטור והשו"ע (סימן תנ"א, ד) "והליבון הוא עד שיהיו ניצוצות ניתזין מהם".

ובב"י (תנ"א, ד) הביא את ב' הלשונות הנזכרים, להבבלי עד שתשיר קליפתן ולהירושלמי עד שיהיו ניצוצות מנתזין ממנו, וברא"ש בתשובה (כלל י"ד, אות א) סתם כהירושלמי "והליבון הוא שיהיו ניצוצות ניתזין מהם".

מחום האש עד שודאי נשרף כל האיסור
הבלוע בו.

ובן מצאתי באהל יעקב (עמ' ת"ג) שכתב
בשם הרה"ג ר' אהרן פפויפר זצ"ל:
"כשהמתכת מתאדמת או זוהרת ודאי
שהגיעה לשיעור של ליבון, שזהו פירוש
המילה "ליבון" - מלשון לבן, שהמתכת
משנה את צבעה, וחום זה שהמתכת מגיעה
לידי זוהר הוא כ - 450 - 480 מעלות צלזיוס
בערך (וישנן מתכות שבהגיען לשיעור חום
כזה נמסות ואינן זוהרות ובהן א"א לעשות
ליבון גמור).

עוד הביא בספר הנ"ל מהספר סידור הפסח
כהלכתו (ח"ג סימן א, יד) שכתב: "ויש
לומר ביסוד ליבון שאפשר שאין צריך בפועל
ניצוצות ניתזין אלא די בחום שבמתכת רגילה
מגיע לדרגה של ניצוצות ניתזין ממנה".

נמצא כי גם במתכות שלנו, שהן דחוסות
היטב ואין ניצוצות ניתזין מקליפתן
ע"י ליבון, ניתן להכשירם ע"י ליבון באופן
שהמתכת מגיעה לחום הנזכר.

ו. והנה אש הליבון צריכה להיות דוקא
מצידו הפנימי של הכלי, במקום שדרכו
נבלע האיסור, ולא ילבנו מבחוץ, וכמ"ש
הפמ"ג (או"ח תנא א"א סק"י) לגבי קדירה
שצלו בה צלי "וצריך ליבון בפנים ומלאות
גומרי, עיין בטור, קדרה של מתכת צריך
למלאות גחלים בפנים דוקא, כמו כוביא
סעיף ב', ובדיעבד אם לבנו בחוץ ולא בפנים
ושמש בו - צ"ע אם ניצוצות נתזין בפנים אם
לאסור התבשיל", עכ"ל.

ובספר קצור שלחן ערוך הלכות בשר בחלב
(פפויפר ח"ב עמ' פג) כתב "ויש
אומרים שבכלי מתכות אם נעשית כל המתכת
אדומה ודאי שמועיל הליבון אף אם ליבנו
מבחוץ שהרי אנו רואים שהמתכת כולה

ניצוצות ניתזין ממנו ובפרט השרת הקליפה
שזה כמעט שלא מצוי כלל.

והנה בספר אמת ליעקב (יו"ד סימן קכ"א,
הערה נד, הובא בספר "אהלי יעקב"
עמ' תג) כתב "נראה שסגי אם יהיה חם כל
כך עד שיהיו ניצוצות ניתזין ממנו אם
מוסיפים איזה פעולה, כגון שמכים אותו
בפטיש וכדומה", עכ"ל.

ודבריו צריכים עיון, לפי מה שנתבאר לעיל,
וכן מהאו"ז שכתב להדיא דהתזת
ניצוצות "לאו היינו ניצוצות היוצא מתחת
הפטיש אלא מעצמן ניתזין הקליפות", עכ"ל.

ד. והנה ביסוד הכשרת כלי ע"י ליבון כתבו
רבותינו הראשונים - הרשב"א והרא"ה
ועוד, דליבון אינו הפלטת האיסור אלא
כילוי האיסור ע"י האש, הובאו דבריהם
בש"ך ובט"ז ביו"ד סוף סימן קכ"א. ויש
בזה נפק"מ לענין הכשר מקצת הכלי אי
אמרינן מקצתו ככולו אם נבלע איסור
במקצתו עיין שם. (דכיון דבעינן כילוי
האיסור ע"י האור לא מהני לזה חם מקצתו
חם כולו).

נפק"מ נוספת - אם השתמשו בכלי בצליית
איסור על גבי האש בלא התזת
ניצוצות, דהנה אם הכשר ליבון הוא מדין
פליטה - כבולעו כך פולטו היה סגי בליבון
כזה, אבל כיון דליבון אינו פליטת האיסור
אלא כילוי האיסור, לעולם בעינן התזת
ניצוצות, וכמ"ש הפמ"ג (או"ח תנ"א א"א
סק"ל) "צריך שיהיו ניצוצות ניתזין אע"ג
דשימש באין ניצוצות".

ה. נמצינו למדים דליבון הוא כילוי האיסור
הבלוע בכלי ע"י האש, ואין ענין שתפסד
צורת הכלי. ולפי"ז מה שאמרו עד שיהיו
ניצוצות ניתזין ממנו מסתבר דאין זה "סיבה"
אלא רק בגדר "סימן" שהכלי התחמם כ"כ

נעשית לאש ובודאי נשרף כל מה שבלוע
בתוכה". (ובמקורות ציין לאבני נזר יו"ד
סימן קי, מראה יחזקאל סימן כד, יד יהודה
יו"ד סימן צ"ז ס"ק יב).
לפי זה נמצא כי באופן שהמתכת
התאדמה מב' צדדיה עלתה לה
הכשר בכל אופן גם אם אש הליבון היתה
מבחוץ.



הרב גרשון גולד

בדין חלל י' ברה"

והלכה ונחה בחור כל שהוא באנו למחלוקת ר"מ ורבנן. ועי' במהרש"א על התוס' שם, שמבואר שלמד בדעת התוס', דמה שסגי בחור שאין בחללו י' טפחים, היינו משום דמיירי שהוא מפולש לרה"י, והוי רה"י ע"י שהוא טפל לרה"י, אבל אם החור הוא רק ברה"ר, אף שהוא בגובה י' לא הוי רשות היחיד כיון שאין בחללו י' טפחים עיי"ש. ועי' בראש יוסף שם שהביא את המהרש"א ונראה שהסכים לדבריו.

אבל בבית מאיר (בחי' ועל השו"ע סי' שמ"ה ס"ד ובחלק מההוצאות נדפסו דבריו גם בילק"מ) ובמרכה"מ (פי"ח מהל' שבת הי"ד) ובחי' מהר"ם בענט ובשפ"א כתבו לחלוק על המהרש"א, וטענתם בפייהם דלא גרע מעמוד גבוה י' שהוא רה"י על ידי שהוא מופלג י' מהרה"ר עיי"ש. וס"ל דגם בלא חלל י' הוי רה"י.

ג. מח' הראשונים בדין הנ"ל

והנה בתורא"ש מפורש כדברי המהרש"א, שכתב וז"ל, ולא מסתבר למימר הכי דבחור כל שהוא חוקקין להשלים לאחשובי רה"י כאילו היה חוקק לרוחב דע"ד ולאור בגובה י', דבענין אחר לא חשיב רה"י דאפילו עמוד גבוה י' ורחב ארבעה אם היה עליו גג ובין הגג לעמוד פחות מ' אין העמוד קרוי רה"י כיון שאין חלל י' עליו וכו' ונראה לפרש וכו' דהכא מיירי בחור שהוא נקוב מעבר אל עבר עד תוך רה"י וכו'. ע"כ. הרי מפורש כדברי המהרש"א שגם בעמוד גבוה י' בענין חלל י' טפחים (ואת דברי הגמ')

א. דין גובה י' ברה"

הנה לדין רה"י צריך שתהיה הרשות ד' על ד' בגובה י', וכמ"ש בשו"ע סי' שמ"ה ס"ב, איזהו רה"י מקום המוקף מחיצות גבוהות י' טפחים ויש בו ד' על ד' טפחים או יותר. ע"כ.

עוד מבואר, שלא מספיק שיהיו המחיצות עשרה אלא צריך שיהיה בו חלל י' ג"כ, ובאופן שיש מחיצות י' מבחוץ אך מבפנים אין גובה י' אינו מועיל, וכמ"ש בשו"ע שם סט"ו, וז"ל, בית שאין תוכו י' וקריו משלימו לי' תוכו כרמלית ועל גבו רה"י. ע"כ.

וכתב המ"ב (סק"ס ושעה"צ אות ס"ה) בשם רש"י, דכיון דמבפנים אין מחיצות י' אי"ז רה"י. ובשם ר"ח והר"ן כתב הטעם, דכיון דלא חזי לדירה ע"י המחיצה כמי שאין לו מחיצה דמיא.

ודברי הר"ח והר"ן הם בשבת ז'. לגבי בית שאין בתוכו י' טפחים וקיריו משלים לעשרה, דכתב שם הר"ח וז"ל, כיון דלא חזי לדירה אין המחיצות מועילות. וכ"כ שם בשיטה להר"ן עיי"ש. וכך מבואר גם בתו"י שם (על תוד"ה ואם), דהחסרון הוא לא דאין מחיצות י' דהא שפיר יש מחיצות גבוהות מבחוץ, אלא החסרון הוא שאין אור י' עיי"ש.

ב. מח' האחרונים בדין חורים למעלה מ'

והנה איתא בשבת ז' זרק למעלה מ' טפחים

צריך להעמיד בחור מפולש לרה"י דאז לא בעינן י'.

ואע"פ שבדעת התוס' צדק המהרש"א וכמו שמבואר בתורא"ש, מ"מ נראה שיש ראשונים כדעת הב"מ ושאר אחרונים הנ"ל, עי' ברש"י ד"ה אמאי וכו' שכתב וז"ל, הא הו"ל מרה"ר לרה"י דהו"ל גבוה י' ורשות לעצמו. עכ"ל. ומשמע דהחור הוא רה"י לא ע"י שהוא טפל לרה"י, אלא דע"י שהוא גבוה י' הוא רה"י ורשות לעצמו, ואע"פ דליכא חלל י'.

וכן משמע ברמב"ם (פי"ד ה"י) שכתב וז"ל, "חור בצד רה"ר אם יש בו ארבעה על ארבעה וגבוה י' הרי הוא רה"י וכו'. ע"כ. ומשמע דגם בלא חלל י' הוי רה"י כיון שהוא גבוה י' מהקרקע (ומש"כ גבוה י' כוונתו מהקרקע ולא שחלל החור הוא י', וכמו דמוכח ממה שסיים "והוא שגבוה ג' מהקרקע". עיי"ש בלשון הרמב"ם).

וכן דעת שבהמשך דברי הרשב"א מבואר להדיא דל"צ חלל י', דכ' וז"ל, אינן גבוהין ג' פתוחין לרה"ר כרה"ר וכו' גבוהין ג' ומג' ועד י' ורחבין ד' הרי אלו ככרמלית גבוהין י' ורחבין ד' הרי אלו כרה"י. עכ"ל. ואילו מיירי שיש חלל י' בחור למה צריך שתהיה קרקעית החור גבוהה י' גם בפחות מגובה י' שיהיה רה"י שהרי יש ג' מחיצות דסגי בהכי לדעת הרשב"א, וכמו שהוכיח שם בפירוש נתיבות הבית.

וכן הביא הבית מאיר שכן מבואר בריטב"א עירובין י"א: (בסוד"ה כי פליגי).

[ועי' במאירי שכתב וז"ל, ואם יש בו דע"ד בגובה י' הרי הן כרה"י ואם רחבין ארבעה וגבוהים ג' ואין גבוהים י' הרי הן ככרמלית ואם אין רחבים ד' וגבוהים ג' הרי הן מקום פטור. ע"כ.]

ובפירוש נתיבות הבית שעל עבודת הקודש הבין בדברי המאירי שצריך חלל י' בחור וכשי' התוס' ולא כדעת הרשב"א ודעמיה עיי"ש. ולענ"ד נראה דגם דעת המאירי כדעת הרשב"א ודעמיה של"צ חלל י' בחור, ומש"כ המאירי בגובה י' היינו מהקרקע. וכן משמע ממש"כ "וגבוהים ג' ואין גבוהין י'", ומשמע דכוונתו י' מהקרקע וא"כ גם מש"כ בתחילה בגובה י' היינו מהקרקע, דאל"כ אלא כוונתו בחלל החור למה לא פירש הדין באין בחלל החור י'. וכן יקשה למה לא פירש בתחילה דמיירי בגובה י' מהקרקע. וכן יקשה למה צריך גובה י' מהקרקע לדין רה"י הא גם בפחות מגובה י' מהקרקע יש כאן דין רה"י ע"י הג' מחיצות (אמנם אי משום הא י"ל י"ל דס"ל כר"ח דלרה"י בעינן ד' מחיצות).

ועי' ברי"ף שכתב וז"ל, אי אית בהו ד' טפחים על ד' טפחים וגביהי י' הוו להו כרה"י ואי אית בהו ד' טפחים על ד' טפחים ולא גביהי י' הוו להו ככרמלית. ע"כ. וגם בדעת הרי"ף משמע של"צ חלל י' וע"ד שנכתב להוכיח לעיל בדברי הרשב"א, אמנם יש לדחות דהרי"ף ס"ל כר"ח דצריך ד' מחיצות. אך מדסתם הרי"ף ולא כתב שמיירי שיש בחור חלל י' משמע דמיירי בדליכא חלל י'.

הרי נתבאר שנחלקו הראשונים האם בעמוד גבוה י' או בחור גבוה י' צריך חלל י', דדעת התוס' והתוס' רא"ש דצריך חלל י', ודעת רש"י והרמב"ם והרשב"א והריטב"א דל"צ חלל י'.

ד. הצ"ב בשיטות הראשונים דבעמוד ל"צ חלל י'

אכן שיטת הראשונים שבעמוד ל"צ חלל י' צ"ב, דסו"ס אין כאן רשות הראויה

במשנת השבת שהר"ח לשיטתו בעירובין דס"ל דבעינן ד' מחיצות.

ועוד, שהנה הרשב"א עצמו דס"ל דחור בגובה י' ל"צ חלל י', הוא עצמו ס"ל דבבית שקיריו משלים ל' בעינן חלל י' כדי שיהיה חזי לדירה וכשי' הר"ח והר"ן והתו"י. דיעוין בעבודת הקודש שער ג' שכתב וז"ל, בית יתר מבית סאתיים ואין בחללו י' וקיריו משלימו ל', על גגו רה"י ומטלטלין בתוכו, בתוכו אין מטלטלין בו אלא בד' אמות לפי שאין תוכו ראוי לדירה והר"י ככרמלית. עכ"ל.

הרי מבואר שהרשב"א מחלק בין בית לעמוד, שבבית צריך חלל י' ובעמוד לא, וקשה טובא מאי שנא. וכן נתקשו בזה בספר רשויות שבת ס' ל"ז ובנתיבות הבית על עבודת הקודש ריש שער ג'.

ה. ביאור החילוק בין עמוד לבית

ויש שרצו לבאר, דמה שצריך חזי לדירה הוא דווקא באופן שהרה"ר על הקרקע, ששימוש רה"י שלו זה ע"י מגורים, לכן צריך חלל י' שיהיה ראוי למגורים. אבל חור שתשמישו הצנעת דברים, בזה הוא ראוי לשימוש גם בלא חלל י'. אכן זו סברא מחודשת וצ"ע.

עוד רצו לבאר בזה, שכל מה דבעינן חזי לדירה, זה דווקא בקרקע שוה, שאז כדי להבדיל מרה"ר צריך לתת לו חשיבות של מקום בפנ"ע ולכן צריך חזי לדירה. אבל בגובה י' שהוא מובדל ועומד, גם בלי חזי לדירה יש לו חשיבות בפנ"ע שהרי הוא מופלג מרה"ר. וכ"כ בשלמי שבת ס' נ"ג.

ויעוין במאירי בדף ז. שבעמוד ל"צ מחיצות כיון שהוא מובדל במה שהוא גבוה י' עיי"ש. וזה ע"ד שנכתב לבאר מה של"צ חלל

לדירה, ומ"ש מבית שיש לו מחיצות עשרה דמבואר בתו"י ובר"ח ובר"ן דבלא חלל י' אינו רה"י, וכמו שהובא לעיל.

אמנם את שיטת רש"י אולי יש מקום ליישב, דהנה יעוין בביאור"ל ס' שמ"ה סט"ו שמסתפק האם הא דבעינן חלל י' הוא מדאורייתא או מדרבנן, ועי' הגהות מלא הרוצים על הרא"ש ס' י"א שס"ל שחלל י' הוא רק מדרבנן. ולפי"ז י"ל, דהיות ורש"י דיבר על הזורק לתוכה לענין להתחייב משום הוצאה מרה"ר לרה"י, לכן כתב שזה רה"י אף שאין שם חלל י', אבל באמת לענין לטלטל בתוכו יותר מד"א, יהיה אסור מדרבנן עד שיהיה חלל י'.

אבל בשיטת הרמב"ם והרשב"א אין לומר כן, דהא כתבו שהחור הוא רה"י לגבי כל דיני רה"י. וגם בשיטת רש"י קשה אם ננקוט שחלל י' הוא מדאורייתא.

והנה בר"ח לקמן דף ק. כתב דמיירי בחור שהחור עצמו עם חלל י' טפחים ומקרקעית החור ולמטה עשרה טפחים מכוונים עיי"ש (ועי' בס' מנחת אריאל בז:שכ' שאין ברור בר"ח אם חלל החור עצמו י' עיי"ש. ותמוה דבהדיא איתא בר"ח כמ"ש"כ). וא"כ י"ל דהר"ח לשיטתו דבעינן חלל י', וכך גם יסבירו הר"ן והתו"י, ורש"י והרמב"ם והרשב"א והריטב"א באמת פליגי וס"ל דל"צ חלל י'. אכן מלבד שזה דחוק לומר שנחלקו הראשונים הנ"ל האם צריך חלל י', וזהאינו יתכן כלל וכדלהלן.

דהנה אם בחור עצמו יש חלל י' הרי הוא צריך להיות רה"י גם אם הוא לא גבוה י', וא"כ למה הגמ' דיברה כשהחור גבוה י', וע"כ דמיירי כשאין בחור עצמו חלל י'. ומה שהר"ח ס"ל שגם בחור עם חלל י' הוי רה"י דווקא בגובה י' מהקרקע, עי'

מוכרח דס"ל דבעמוד הוי רה"י גם בלא גו"א (עי' בהגר"ח הל' סוכה מה שביאר את דעת הרמב"ם והרמב"ן ועי' בזו ברד"ה עד לרקיע דנצטרך לומר דס"ל כהרמב"ם ואכמ"ל), דאם צריך גו"א לכא' צודק הראש יוסף בטענתו דבדליכא חלל י' ל"ש לעשות גו"א.

ובאמת הובא לעיל לשון רש"י בזו: ד"ה אמאי וכו', שכ' וז"ל, "הא הו"ל מר"ה לרה"י דהו"ל גבוה י' ורשות לעצמו" ומשמע דעמוד גבוה י' הוא רה"י גם בלא גו"א אלא בעצם מה שהוא מופלג מרה"ר.

אכן בדברי רש"י בנידון זה יש לכא' סתירה, דיעוין לעיל בדף ו: ברד"ה קמ"ל שמפורש ברש"י שמפורש ברש"י שבעמוד צריך להגיע לדין גוד אסיק. וזה סתירה בדעת רש"י לכאורה.

אכן לפי"ד החזו"א בגליונות על הגר"ח הנ"ל, שגו"א היינו ההבדלה של המחיצה התחתונה א"ש, דזה כוונת רש"י, שגבוה י' ורשות לעצמה היינו דין גו"א.

ואם ננקוט כדעת החזו"א, הרי שמושבת טענתו של הראש יוסף שיצטרך חלל י' בעמוד בשביל הגו"א, דלענין גו"א סגי בגובה י' של העמוד. וגם הראשונים שסוברים של"צ חלל י' בעמוד יכולים לסבור שעמוד הוי רה"י משום גו"א. ומה שיש ראשונים דצריך חלל י', היינו משום דבעינן חזי לדירה וכתבאר ודלא כמ"ש הראש יוסף, וכמו שמשמע מהתורא"ש שהובא לעיל.

[אמנם] גם אם ננקוט דלא כדברי החזו"א, ונאמר דגו"א היינו כהבנה הפשוטה דרואים את המחיצות שהם עולים, אין זה מוכרח דהראשונים שלא מצריכים חלל י' בעמוד, ס"ל דעמוד הוי רה"י גם בלא גו"א, דעי' בראש יוסף שביאר שנחלקו רבא ואביי בזה גופא אם כשאין חלל י' אפשר לעשות

י'. ואף ששאר הראשונים חולקים על המאירי וס"ל דצריך מחיצה ע"י גוד אסיק, ואפילו לרמב"ן בצט: יעוין בהגר"ח הל' סוכה דמשמע מניה דמחיצות התחתונות מיהא בעינן ואכמ"ל. מ"מ י"ל, דדווקא בזה פליגי הראשונים דס"ל דלעולם בעינן מחיצות, אבל בנידון הנ"ל דחלל י' מודים לסברת המאירי.

עוד י"ל, עפי"מ שביאר הגר"ח בהל' סוכה בשי' הרמב"ם, דבעמוד יש מחיצות גם בלא גו"א משום שהמחיצות התחתונות גודרות את המקום עד לרקיע עיי"ש.

ולפי"ז י"ל, דכלפי הדין מחיצות בעמוד יש כאן דין מחיצות גמור, דמבחינת המחיצות הם עושים חלל י', ומה שיש גג בתוך החלל י' זה מוגדר דבר חיצוני ושייך לומר ע"ז דל מהכא. משא"כ בבית שקירוי משלים ל"י, בזה חסרון י' הוא בעצם המחיצה, שהרי המחיצה באה לגדור רשות בתוכה, ובתוכה אין רשות הראויה לדירה (ואע"פ שעדיין אין כאן רשות י' הראויה לדירה, הנה יעוין לשון הראשונים שהובאו לעיל דמשמע מהם דחסרון חזי לדירה הוא חסרון במחיצות, וא"כ י"ל דכיון דמצד המחיצות ניתן להגדיר שהם מעמידים רשות שוב אין חסרון מה שבפועל אין חלל י'). ועי' בס' מנחת אריאל מה שכתב לתרץ ונראה כוונתו כמ"ש.

ו. גוד אסיק בעמוד

והנה עד כאן נכתב בדעת הסוברים שגם בעמוד צריך חלל י', דהיינו טעמא משום דבעינן חזי לדירה, וכ"מ בתורא"ש שהובא לעיל. אכן יעוין בראש יוסף (על התוס' בזו) שכתב בדעת המהרש"א, דהיינו טעמא שצריך חלל י', כדי שיוכלו לעשות גו"א.

ובאמת היה נראה לכא', דכל הראשונים שסוברים דבעמוד ל"צ חלל י'

סקי"א וז"ל, היינו אם הם גבוהים עשרה טפחים ורחב ארבעה הוי רה"י ואם אינם גבוהים עשרה טפחים אז אם הם רחב ארבעה הוי כרמלית ואם לאו הוי מקום פטור. עכ"ל. ודברים אלו הם מהרשב"א וכמבואר בב"י, ומבואר דלהלכה הלכה כדעת הרשב"א ודעמיה דל"צ חלל י'.

תמיהה גדולה בדברי (החזו"א (ו)השונה הלכות

והנה בביאור"ל סי' שמ"ה סט"ו נסתפק האם הא דבעינן חלל י' ברה"י הוא מהתורה או מדרבנן, ובחזו"א סי' ס"ה סקס"ה הוכיח מדברי התוס' בשבת דף ז: דהוא מהתורה, וסיים החזו"א וז"ל, מבואר שכל שאין חלל י' הוא מק"פ מהתורה, ואפילו קרקעית הבית גבוה י' מרה"ר, כיון שיש תקרה עליה הממעטת חללה. עכ"ל.

ומשמע קצת שהחזו"א נוקט להלכה שגם בעמוד צריך חלל י', וזה קשה מאוד שהרי כבר נתבאר שלהלכה מבואר של"צ חלל י'. אכן יש לדחוק דכוונת החזו"א לשיטת התוס' ולא להלכה.

אכן יעוין בשונה הלכות סי' שמ"ה סעיף כ"ט, שהביא את דברי החזו"א אלו להלכה דגם בעמוד צריך חלל י' וזה צ"ע רב וכנ"ל.

גו"א, דרבא ס"ל דגם בלא חלל י' שפיר עבדינן גו"א דרואין כאילו אין שם כותל בתוך החלל י' עיי"ש שכך הבנתי בכוונתו אף שלא נתבארו לי הדברים היטב.

אמנם בשיטת רש"י אין לומר כן דהא כבר הובא לעיל שמרש"י בז: ד"ה אמאי משמע של"צ חלל י', ושם רש"י הרי מיירי בשיטת אב"י, ואיך זה יסתדר עם מ"ש רש"י בו: שבעמוד צריך להגיע לגו"א וע"כ לומר כחזו"א וכנ"ל (ואולי אפשר לדחוק, שלרש"י, גם אב"י מודה שרואים את הכותל שלמעלה כאילו הוא אינו לגבי הגו"א וצ"ע) ועי' עוד בשלמי שבת סי' נ"ג מש"כ לבאר את שיטת רש"י.

הרי נתבאר שנחלקו האחרונים האם בעמוד צריך חלל י' כדי שיחשב רה"י, ונתבאר שיש בזה מחלוקת בראשונים, דדעת תוס' ותוס' רא"ש ורבינו חננאל שצריך חלל י', ומאידך דעת רש"י והרמב"ם והרשב"א והריטב"א של"צ חלל י'.

ז. לענין הלכה

ולענין הלכה נראה דל"צ חלל י', דיעוין בסי' שמ"ה סי"ג שכתב השו"ע וז"ל, "חורים שבכתלים כלפי רה"ר אם הם גבוהים למעלה מג' אינם כרה"ר אלא נידונים לפי מדותיהם". עכ"ל. ופירש המ"ב לעיל



הרב אליעזר גורא

תפרח

בעניין מציאות בזמנינו

שאלה: מצוי מאוד שמוצאים אבידות קטנות ויש בזה כמה שאלות מצויות:

- א. באבידות שאין בהם סימן באופן שלא ברור שנודע לבעלים שהם נאבדו וא"כ יש כאן יאוש שלא מדעת ונשאלת השאלה אם יש חיוב להרים אותם.
- ב. אם הרים אותם אם הוא יכול להחזירם בחזרה למקומם.
- ג. אם הרים אותם והגיע זמן שיש לתלות שהבעלים התיאש מהם האם יכול לזכות בהם.
- ד. אם הדין שמתחייב כשהרים הוא דווקא כשהגביהה על דעת להשיב או גם כשהגביהה על דעת לבדוק אם יש סימן.
- ה. אם אינו יכול לזכות האם אחר יכול לזכות.
- ו. ויש להסתפק עוד בדברים שיש בהם סימן אבל הערך שלהם פועט ואם יכריז עליהם סיכוי קלוש שהבעלים יבא ויתן סימן האם יש חיוב להגביהה אותם.
- ז. ובכל הנידונים האלה יש לדון באופן שזה ספק הינוח או וודאי הינוח.

האם יש חיוב להגביה דבר שאין בו סימן ועדיין לא התיאשו הבעלים

לגבי נידון א כתב הר"ן בדף כה נמצא כלל אבידה דבר שהוא דרך נפילה ואין בו סימן כל שיש לומר שידעו הבעלים והתיאשו הוא שלו ואם לאו לא יטול ומבואר בזה שבדבר שלא נודע לבעלים שהוא נפל אסור להגביהה, וכן כתב רעק"א בב"מ כ"א: על תוס' ד"ה מצא מעות שתוס' כתב שמה שהוסיפה הגמ' להקשות ממצא מעות בבתי כנסיות הוא משום שמשמע בכל עניין אפילו יש בו סימן וקשה שהרי מיירי במקום שהבעלים עתידים להתיאש וא"כ מאי נ"מ אם יש סימן או לא ותירץ רעק"א שכשיש סימן יש מצוות השבה ושייך באיסורא אתא לידיה ומבואר בדבריו שבדבר שאין בו סימן אין מצוות השבה וכן מבואר ברעק"א בב"ק סו וכן מבואר בריטב"א בדף כא וכן מדויק בתוס' בדף

כה: ד"ה ואם נטל לגבי הדין של ספק הינוח לא יטול ואם נטל לא יחזיר וכתב תוס' שאע"פ שעכשיו שאינו יודע של מי האבידה אין עליו חיוב הגביהה אבל כיוון שאם היה יודע שהיא אבידה והיה יודע של מי היא היה צריך להגביהה לכן היכא דהגביהה חייב בשמירתה מספק, ומבואר בדבריו יסוד שע"י ההגביהה מתחזק החובת השבה אחייב אע"פ שאינו יודע של מי היא ומבואר שקודם שהגביהה כשאנו יודע של מי היא אינו מחויב להגביהה, ואם לא נאמר כך נצטרך למלאות את בתינו באבידות שאין בהם סימן שהבעלים לא ידעו מנפילתם וזה לא מסתבר וראיתי בחידושי הגר"ד לנדו בשם החזו"א שצריך להגביהה ולשמור והוא הביא שם את דברי הר"ן והריטב"א שמבואר שלא כדבריו ועוד צ"ע אם לדעת החזו"א מוטל עלינו לקחת כל דבר שמוצאים שנראה שהבעלים אינם יודעים שהוא נאבד.

אם צריך להגביה דבר שיש סימן ואין נראה שהבעלים יבואו לבקשו

ועכשיו נדון לגבי סוף השאלה בדבר שיש בו סימן אבל לא מצוי שהבעלים יבואו לבקש את האבידה והספק בזה הוא האם הטעם שאין חיוב להגביהה אבידה שאין בה סימן הוא משום שאין אפשרות להשיב ולכן אין כאן מצוות השבת אבידה או שכיון שבפועל לא מסתבר שהוא יוכל לקיים את המצווה לא הטילו עליו להגביהה וכל האיסור של לא תוכל להתעלם הוא כשמסתבר שהוא יוכל להשיב ונראה לפשוט ספק מדברי תוס' בדף כה ד"ה ואם נטל שכתב בביאור הדין של ספק הינוח לכתחילה לא יטול ואם נטל לא יחזיר דסגי בהגבהה שיהיה הדין שלא יחזיר וכתב תוס' דהטעם הוא דכיוון שאם היה יודע שהיא אבידה היה חייב להכריז אם היה יודע של מי היא לכן חל עליו חיוב שמירה ומבואר בלשונו שאם אינו יודע של מי היא אינו חייב להכריז ועוד מבואר שכיון שאם היה יודע היה חייב להגביהה לכן אם הגביהה אע"פ שאינו יודע יש לו דין שומר ונראה מדבריו שאין דין שומר אלא במקום שיש מצוות השבת אבידה וא"כ היה ראוי שבדבר שאין בו סימן שאין שייך לקיים השבת אבידה לא יהיה דין שומר ולזה כתב תוס' שגם בדבר שאין בו סימן שייך מצוות השבת אבידה אם היה יודע של מי היא אלא שבפועל כיון שאינו יודע אינו יכול לקיים בפועל את המצווה ולכן במקום שכבר הגביהה יש עליו חובת שמירה אע"פ שאינו יודע של מי היא, וא"כ יש ללמוד מכאן גם לגבי דבר שאין בו סימן באופן שמסתבר שהוא לא יוכל לקיים את המצווה שאין עליו חיוב להרים אמנם בוודאי שצריך לשקול היטב אם באמת לא נראה שהבעלים יבואו אבל אם המצב הוא שלא נראה שהם

יבואו לכאורא נראה שאין חיוב להגביהה ויש להוסיף ולחזק את זה שהרי יש נידון אם סימנים דאורייתא או דרבנן ולפי הצד שסמנים לאו דאורייתא הצורה שהתורה חייבה להחזיר אבידה היא בעדים ואעפ"כ בדבר שאין בו סימן אין חייבים להגביהה כיון שרחוק שבעל האבידה יתבע אותה וא"כ ה"ה כשיש סיבה אחרת שמסתבר שבעל האבידה לא יתבע אותה שאין חיוב להגביהה.

ביאור בחילוק בין קודם שהגביה לאחר שהגביה

ועצם דברי תוס' צריכים ביאור מ"ש קודם הגבהה שאין חיוב להגביהה ללאחר הגבהה שחל עליו דין שומר ויותר קשה שהנה נחלקו הראשונים אם החיוב השבת אבידה חל בשעת הראיה או רק אחר הגבהה שהנה בדף ל כתוב דילפינן שאם אמר לו אביו שלא להחזיר את האבידה שלא ישמע לו וילפינן ליה מוהתעלמת והקשה הרמב"ן שהרי העשה של השב תשיבם אין עוברים עליו אלא אחר שהגביהה והוכיח כן ממה שמבואר בדף כו המתין לה עד שהתייאשו הבעלים ואח"כ נטלה אינו עובר אלא משום והתעלמת וחזינן שקודם ההגבהה אין עדיין את העשה של והשיב ותירץ הרמב"ן שאע"פ שהעשה עדיין לא חל אבל כיוון שאם הוא יגביהה הוא יקיים את העשה גם בזה שייך עשה דוחה ל"ת והר"ן שם נחלק עליו וכתב שהעשה של והשיב חל בשעת הראיה ובדף כו מיירי כשהמתין והוא יכול עדיין להחזיר ולכן הוא לא ביטל את העשה של השב תשיבם וא"כ לדעת הרמב"ן עדיין יש מקום לחלק בין האיסור של והתעלמת שהוא דווקא במקום ששייך בפועל לקיים את מצוות ההשבה למצוות והשיב שקיימת בכל אופן אבל לדעת הר"ן שגם קודם שהגביהה

יש מצוות והשיב מה מקום לחלק בין קודם שהגביהה ללאחר שהגביהה.

ונראה לבאר בזה עפ"י דברי הגר"ח שהקשה לדעת הר"ן שגם קודם ההגבהה עובר על והשיב א"כ אמאי אמרינן באיסורא אתי לידיה רק אחרי שהגביהה והרי החיוב השבה חל גם קודם שהגביהה וכתב הגר"ח שגם לדעת הר"ן יש חילוק בין החיוב השבה של קודם הגבהה לחיוב שלאחר ההגבהה שקודם ההגבהה זה מצווה ואחר ההגבהה חל חיוב ממון וצ"ב איך נלמד שני הלכות מפסוק אחד ונראה שהרי מבואר בגמ' שיש דין שמירה על מוצא אבידה ולכאורא זה נלמד מוהיה עמך עד דרוש אחיך אותו וא"כ במצוות השבת אבידה יש שני חלקים א' ליטול את האבידה כדי להשיבה לבעלים ב' לשמור עליה כשהיא ברשותו והחלק הראשון אין בזה חיוב ממון ובחלק השני יש חיוב ממון והחלק השני חל רק אחר ההגבהה, ולפי"ז י"ל שהחלק הראשון שייך רק כשנראה שהוא יוכל להשיב לבעלים אבל החלק השני הוא חיוב ממון שחל והוא שייך גם כשלא נראה שהוא יוכל להשיב לבעלים.

הגביה דבר שאין בו סימן קודם יאוש דרך נפילה אם יכול להחזיר למקומו

ועכשיו נבא לנידון ב אם הגביהה דבר שאין בו סימן אם יכול להחזירו למקומו הנה מבואר בדף כה: כל ספק הינוח לכתחילה לא יטול ואם נטל לא יחזיר ונחלקו הראשונים בגדר הדין של אם נטל לא יחזיר תוס' פירש שהכוונה אם הגביהה לא יחזיר וכן פירש הרא"ש אבל רוב הראשונים פירשו שדווקא אם לקח את האבידה לביתו שיש לתלות שהבעלים באו ולא מצאו והתייאשו אבל אם רק הגביהה אין את הדין של לא יחזיר, וא"כ לענינינו לדעת התוס' יש חיוב

השבה אם הגביהה ולדעת שאר הראשונים אין חיוב, ומסתבר שגם בנטלו לביתו לא יתחייב לדעת שאר הראשונים כיון שכל הטעם שהם מחייבים בנטלו הוא כיון שהוא גרם לבעלים להתיאש אבל בדרך נפילה שלא הוא גרם לבעלים להתיאש אינו מתחייב ע"י שהוא נטל, ולעניין הלכה הרמ"א בסי' רס סעיף י פסק כדעת תוס' שאפילו רק הגביהה דבר שאין בו סימן במקום המשתמר קצת אסור לו להחזירו למקומו והש"ך בס"ק לב הביא את דעת שאר הראשונים שכשלא נטלו לביתו יכול להחזיר למקומו וכתב שכן עיקר ואיני בקי בכללי הפסק איך פוסקים בכה"ג אבל נראה שראוי לפסוק כהש"ך שכן דעת רוב הראשונים וא"כ כשנטל דבר שאין בו סימן יכול להחזיר למקומו.

אמנם כשנעניין היטב נראה שאינו כן שהנה הרמב"ן בדף כה כתב בתחילה כדברי תוס' שאם נטל לא יחזיר הכוונה הגביהה ואח"כ הביא את דברי הירושלמי שכתב שנטל הכוונה נטלו לביתו וכתב וטעם זה שאמרו בירושלמי עיקר שכיוון שאינו מצווה מתחילה להגביהה אע"פ שהגביהה לא נתחייב בהשבתה כיוון שהחזירה למקומה ובפשטות מבואר בדברי הרמב"ן יסוד שבמקום שאין חיוב השבה לא מהני הגבהה, אמנם יש להעיר מה הוצרך הרמב"ן להוסיף את המילים כיון שהחזירה למקומה, ועוד יש לדקדק בהמשך דברי הרמב"ן שכתב והוי יודע דכ"ש בדבר שיש בו סימן שאינו ראוי להחזירה למקומה שמשגביהה ע"מ להחזירה נתחייב בה ושומר של בעלים והוא ואפילו לא זו משם יחזירנה, ובהמשך דבריו כתב ועוד שמא דרך נפילה הואי ולא נתייאשו הבעלים ומחייב בהשבה גמורה שהרי לא הניחוה שם מדעת, ומבואר בזה שבדבר שיש בו סימן והניחו דרך הינוח

שהרי לדעת הרמב"ן אין כאן חיוב שמירה והרי דעת הרמב"ן שכל העניין של באיסורא אתי לידיה הוא שיש לו חיוב שמירה, ולדברינו א"ש שדין שמירה יש גם בדבר שאין בו סימן.

ולפי"ז יש לבאר את המשך דברי הרמב"ן לגבי דבר שיש בו סימן שאם אבד בדרך הינוח הבעלים מתחייב ע"י ההגבהה אע"פ שלא נטלו לביתו שאינו סותר את מה שכתב שכשאינו מצווה להחזירה אע"פ שהגביהה לא נתחייב די"ל שכוונתו שאין כאן חיוב השבה ובמקום כזה גם כשהגביהה יכול להחזיר למקום שנטל משם כיון שההגבהה אינה מחייבת בהשבה אלא בשמירה, ונראה שבזה הוא נחלק על תוס' שתוס' ס"ל שגם בדבר שאין בו סימן יש מצוות השבה אלא שבפועל אינו יכול לקיים אותה ולכן לא הטילו עליו הגבהה כשאינו יכול לקיים את ההשבה וממילא שייך לומר שאחרי ההגבהה כבר חל עליו החיוב השבה, אבל הרמב"ן ס"ל שבדבר שאין בו סימן אין כלל חיוב השבה וממילא ההגבהה אינה מועילה שהרי גם תוס' הוצרך לומר ששייך בחפץ זה השבה גם קודם ההגבהה דההגבהה אינה משנה את המצווה של השבת אבידה אלא שכשיש מצווה אלא אינו חייב לטפל בזה שייך שע"י ההגבהה יחול עליו החיוב, ותוס' סבר ששייך מצווה גם בדבר שאינו יודע של מי הוא והרמב"ן ס"ל שאין שייך בזה מצוות השבה אבל בשמירה גם הוא מודה שהיא מחייבת, ולפי"ז כל מה שכתב הרמב"ן שאע"פ שהגביהה אינו מחויב בהשבה הוא רק בדרך הינוח במקום המשתמר קצת ששייך הסברה שהוא מחזיר למקום שהבעלים הניח אבל בדרך נפילה גם הרמב"ן מודה שאפילו בדבר שאין בו סימן אם נטל לא יחזיר, אמנם עדיין יש להעיר

במקום המשתמר קצת שהוא מתחייב ע"י הגבהה וצ"ב שהרי הרמב"ן כתב בתחילת דבריו שכיון שאינו מצווה בהרמתה אינו חייב בהשבה.

והנראה מוכרח בזה בדברי הרמב"ן שהנה בהשבת אבידה יש שני מצוות א מצווה להשיבו לבעלים ב מצווה לשמור על האבידה עד שיבואו הבעלים והנה המצווה להשיב חלה מיד בשעת הראיה אלא שיש מחלוקת ראשונים אם החיוב שחל בשעת הראיה הוא רק מצד לא תוכל להתעלם או שיש בזה גם מצוות והשיב וא"כ י"ל בדעת הרמב"ן שגם הוא ס"ל שע"י ההגבהה חל חיוב שמירה אלא שלא חל חיוב השבה לבעלים ולכן אם הוא מחזיר למקום שהבעלים הניח שם נפטר מחובת השמירה אלא שאם היה חל עליו חובת השבה הוא לא היה נפטר בזה שהרי לא השיבו לבעלים וע"ז כתב הרמב"ן שהחיוב השבה אינו מתחזק אחר ההשבה יותר מקודם ההשבה אבל חיוב שמירה וודאי יש לו ע"י ההגבהה ולכן הוצרך הרמב"ן לכתוב שלא נתחייב בה כיון שהחזירה למקומה, ובזה יש ליישב מה שקשה על דעת הרמב"ן דס"ל שהעניין של באיסורא אתי לידיה הוא משום שיש למוצא חיוב שמירה וקשה שהרי בדבר שאין בו סימן אין חיוב השבה וא"כ אין גם חיוב שמירה ואין יש באיסורא אתי לידיה לגבי דבר שאין בו סימן, ואע"פ שלא מצינו מפורש שגם בדבר שאין בו סימן שייך באיסורא אתי לידיה ויש מקום לומר שכל מה שייאוש שלא מדעת לא היה ייאוש הוא רק שאינו יכול לזכות לפני ייאוש, אמנם ברמב"ן בסוגיין מפורש לגבי הירושלמי שנטל את האבידה שאין בה סימן והוליקה לביתו וכתב הרמב"ן שהוא עצמו אינו יכול לזכות דבאיסורא אתי לידיה, וא"כ קשה

שחפץ שהיה מונח בדרך הינוח כגון שנטל צעיף מהמתלים בזה יהיה מחלוקת בין התוס' להרמב"ן שלדעת תוס' יהיה אסור לו להחזיר למתלה ולדעת הרמב"ן מותר וכל זה כשאין בו סימן אבל אם יש בו סימן גם לפי הרמב"ן חייב להכריז.

ושיטת הרשב"א חלוקה מדעת הרמב"ן והוא סובר שבדרך הינוח גם אם יש בזה סימן ואפילו שזה משתמר ואינו משתמר ונטלו אינו חייב להכריז, ודברי הרשב"א הם על מה שמבואר בגמ' בדף כה לגבי מצא אחר הגפה גוזלות מקושרים לא יגע בהם והקשו בגמ' ולהוי קשר סימן ותירצו במקושרים בכנפיהם וכתבו תוס' ללמוד מכאן שבמקום המשתמר קצת ויש בו סימן חייב להכריז, אבל הרשב"א כתב שהגמ' סברה שמיירי בספק הינוח ולכן אם יש סימן חייב להכריז אבל אם הוא ודאי הינוח אינו חייב להכריז, ובפרט זה גם הרמב"ן ס"ל כתוס' שבדרך הינוח במקום המשתמר ואינו משתמר אם יש סימן אם נטל לא יחזיר וכמו שנתבאר, והנה היה מקום לדון ולומר שכיוון שלא מצאנו ברשב"א את החילוק בין משתמר לגמרי למשתמר ואינו משתמר א"כ י"ל דהרשב"א ס"ל דכל שאינו משתמר לגמרי חשיב משתמר ורק זה החידוש של הרשב"א אמנם נראה שבדברי הרשב"א מוכח לא כך שהרשב"א בסוף דבריו הקשה לגבי מצא כלי באשפה שהעמידו באשפה שאינה עשויה לפנות ונמלך עליה לפנותה והקשה הרשב"א שכיוון שהוא דרך הינוח אמרי חייב להכריז ותירץ שכיוון שבשעה שהוא הניח זה היה משתמר ועכשיו אינו משתמר זה לא נחשב שהוא מחזיר למקום שהוא נטל ונראה ברור מדבריו שאם הבעלים הניח ושכח במקום המשתמר ואינו משתמר הוא יועל להחזיר למקום זה וכל מה שלא יחזיר הוא

בספק הינוח ויסוד המחלוקת בזה היא שהרשב"א ס"ל דכשהחפץ נמצא במקום שהבעלים הניח אפילו שאינו משתמר לגמרי אינו נחשב לאבידה ולכן המוצא יכול להחזירו לשם ושאר הראשונים סוברים שהוא נחשב לאבידה ועיין בר"ן שג"כ סובר כהרשב"א אמנם נראה שלעניין הלכה אין הלכה כהרשב"א בזה כיוון שגם הש"ך שהביא את דעת החולקים על תוס' וס"ל דכשהגביהה אינו מתחייב בהשבה כתב דבריו רק על דבר שאין בו סימן ובאמת הש"ך כשפסק כדעת הרמב"ן כתב שכן נראה מסברא כיון שאין תועלת לבעלים בזה שהוא יקח את החפץ לביתו וסברא זו שייכת רק בדבר שאין בו סימן אבל נראה שכיון שהוא פוסק כהרמב"ן הוא פוסק כן לגמרי אבל כהרשב"א שלא מצינו שהש"ך פסק ובפרט שבזה רוב הראשונים חולקים עליו שהרמב"ן והנמוק"י מצטרפים לתוס' והרא"ש בוודאי אינן נראה לפסוק כמותו.

נטל שלא על דעת להשיב אם יכול להחזיר

ועדיין יש לדון בגדר של אם נטל אם הכוונה דווקא כשנטל ע"מ להשיב או אפילו נטל בטעות שסבר שהוא שלו או נטל לבדוק אם כתוב עליו שם ומספר טלפון והנה הרמב"ן כאן בדף כה כתב שאם הגביהה ע"מ להחזירה נתחייב בה ושומר של בעלים הוא ומבואר בדבריו שדווקא כשנטל ע"מ להשיב חל עליו דין שומר, אמנם נראה לפי מה שנתבאר בדברי הרמב"ן שגם בדבר שאין בו סימן אע"פ שאין חיוב השבה לבעלים יש לו דין לשמור עד שיבואו הבעלים ומה שהוא יכול להחזיר למקום שנטל ממנו הוא משום שהבעלים הניח שם ויש כאן השבה וא"כ בדרך נפילה יש עליו

שנחדש לגבי זקן ואינה לפי כבודו שאם הכישה נתחייב בה הוא דווקא בבע"ח והקשה תוס' שהרי כאן בסוגיא מבואר שאם נטל חייב בהשבה בכל דבר וכתב לחלק שבזקן כיון שאינו מחוייב כלל במצווה לא חל חיוב ע"י הגבהה ואם נאמר שכל החיוב שחל ע"י הגבהה הוא כשנתכוון להשיב והרי הדין של הכישה נתחייב בה הוא גם כשלא נתכוון להשיב וא"כ יש ליישב בפשיטות שבהכישה מיירי כשלא נתכוון להשיב ומוכח שגם הדין של אם נטל לא יחזיר הוא אפילו כשלא נתכוון להשיב.

וי"ש להביא לזה עוד ראיה ממה שמבואר בראשונים שבקניין חצר שייך באיסורא אתי לידיה והנה מבואר בגדולי האחרונים והם הח"צ והקצוה"ח והנה"מ ורעק"א והמחנ"א והגר"ח שהעניין של באיסורא אתי לידיה הוא שחל עליו חובת השבה ואע"פ שהקשו עליהם גדולי ראשי הישיבות וביארו באופן אחר אבל עכ"פ כך הוא דעתם של גדולי האחרונים והנה מבואר בראשונים ששייך באיסורא אתי לידיה גם בחצר והרי כשהדבר נכנס לחצירו בלי ידיעתו לא הייתה לו כוונה לקיים מצוות השבה וא"כ יש ללמוד מזה שחיוב השבה חל גם כשלא נתכוון לקיים מצוות השבה, ואפילו אם נחלק על האחרונים בביאור העניין של באיסורא אתי לידיה עדיין יש ללמוד שכך היא דעתם של האחרונים שחל חיוב השבה גם כשלא נתכוון להשיב.

אמנם מצאתי ברמב"ן בדף ל שמבואר בדבריו שרק כשהגביהה על דעת להשיב חל עליו חיוב השבה ודבריו הם לגבי מה שמבואר שם בגמ' שכשהגביהה בבית הקברות אינו חייב להשיבה והגמ' מקשה פשיטא שהרי אין עשה דוחה ל"ת ועשה

חיוב שמירה ואינו יכול להחזיר למקום שהוא נטל ממנו וודאי לא מהני מה שהוא לא יתכוון ליטול ע"מ להשיב כיון שהחיוב הוא משום שהדבר בא לידו, ורק בדרך הינוח ס"ל להרמב"ן שאם נתכוון להשיב חל עליו חובת השבה בדבר שיש בו סימן דווקא בנתכוון להשיב כיון שאין חיוב השבה בדבר שהוא בדרך הינוח ורק אם נטל ע"מ להשיב קיבל עליו חובת השבה, אמנם נראה שלדעת תוס' שכתב שגם בדבר שאין בו סימן שייך מצוות השבה כיון שיש חיוב להשיב אם היה יודע של מי הוא אלא שכיון שאינו יכול לקיים בפועל את ההשבה אין עליו חיוב להגביהה אבל אחר שהגביהה חל כבר מצוות השבה וא"כ אפילו שלא נתכוון להשיב יהיה אסור לו להחזיר למקום שנטל ממנו אפילו בדרך הינוח.

ונראה להביא ראיה שכשנוטל את האבידה מתחייב בהשבה אע"פ שלא נטל על דעת להשיב שהנה בדף ל מבואר לגבי זקן ואינו לפי כבודו שבהכישה נתחייב בה ובב"ב פח מבואר שדין זה הוא דווקא בבע"ח דאנקטינהו ניגרי ברייתא אבל הרמב"ם פסק בפ"א מהלכות גו"א הי"ד שהטעם שנתחייב בה היא הואיל והתחיל במצווה ולמד הר"ן מדבריו שהוא לאו דווקא בבע"ח והתקשו הראשונים איך ליישב את הגמ' בב"ב אבל עכ"פ כן הוא דעת הרמב"ם ששייך הדין של התחייב בהשבה גם בזקן ואינה לפי כבודו, והנה בגמ' בב"מ שם היה המעשה שאביי חזא עיזי דקיימי שקל קלא שדא בהו א"ל רבה התחייבת בהשבתן וכוודאי לא היה דעתו של אביי להשיבן ואעפ"כ שייך שם הדין שע"י המשיכה חל עליו חובת השבה, והוכחה זו יש להביא גם מדברי תוס' בדף כה: ד"ה ואם נטל שהקשה על מה שמבואר בב"ב פו שכל הדין

הגביה דבר שאין בו סימן קודם יִיאֹשׁ ואח"כ התייִאֲשׁוּ הבעלים אם יכול לזכות

ועכשיו שהתבאר שבהגביה דבר שאין בו סימן שהיה מונח בדרך נפילה אסור לו לכו"ע להחזיר לשם יש לדון האם שייך בזה באיסורא אתי לידיה וגם כשיעבור זמן שיהיה ברור שהבעלים לא התייִאֲשׁוּ מזה הוא לא יוכל לזכות בזה או שכיוון שאין בזה חיוב השבה אין בזה באיסורא אתי לידיה וכבר הבאנו שמבואר ברמב"ן שגם בדבר שאין בו סימן שייך באיסורא אתי לידיה וכן מבואר בכל הראשונים לגבי ספק הינוח בדבר שאין בו סימן שאם נטל אינו יכול ליקח אותו לעצמו ומבואר ששייך בזה באיסורא אתי לידיה, אמנם עיין ברמב"ם בפט"ו מהלכות גזילה ואבידה ה"א שכתב לגבי ספק הינוח אם עבר ונטלו אם היה דבר שאין בו סימן זכה בו ואינו חייב להחזירו והראב"ד השיג עליו וכתב שיעמוד בידו עד שיבא אליהו וכתב עליו המ"מ זו באמת קשה וודאי והאיך יזכה בו ויהיה שלו והרי קודם יאוש בא לידו וכו' והכ"מ כתב דס"ל להרמב"ם שמה שהקשו לגבי מעות מפוזרות והא לא ידע דנפל מיניה היינו שאסור לו ליטלם אבל אם עבר ונטלם הרי אלו שלו דכיוון שהם בידו ואינו יודע למי יחזיר אין לנו לומר יהא מונח עד שיבא אליהו אלא היכא דאיתמר ודבריו תמוהים מי התיר לו לזכות בדבר שאינו שלו ועיין בסמ"ע סי' רס ס"ק מג שכתב שבנוטל ע"מ להחזירו לכו"ע יכול המוצא ליטלו לעצמו ובפשטות כוונת דבריו שבזה אין שייך באיסורא אתי לידיה והש"ך שם בס"ק כו השיג עליו דאין מבואר ברמב"ם דמיירי דווקא כשנטל על דעת להשיב ועוד שאין מובן הסברא לחלק בזה והש"ך כתב לבאר דכיון שאינו יודע למי

והרמב"ן שם הקשה שאין צריך לזה שהרי עדיין אין כאן עשה ודעת הרמב"ן שאין עשה קודם שהגביהה והרמב"ן מתרץ דמיירי שהגביהה ע"מ להשיב ואח"כ נכנסה לבית הקברות ומזה שהוא נקט ע"מ להשיב יש ללמוד שכשאינו ע"מ להשיב אין חיוב השבה, אמנם לעניין הלכה כיוון שהוכחנו מדעת הרמב"ם והתוס' שגם כשלא נטל ע"מ להשיב לכאורא יש לחוש לשיטתם.

אלא שצריך ביאור בטעם הדבר ונראה לבאר עפ"י מה שנתבאר לעיל בשם הגר"ח שגם לדעות הסוברות שחיוב השבה חל בשעת הראייה אבל זה רק חיוב של מצווה וכשהדבר ברשותו חל חיוב ממון ובארנו שיש שני חלקים בדין השבה חיוב השבה וחיוב שמירה ולכאורא צ"ל שזה נלמד משני פסוקים יש פסוק של והיה עמך עד דרוש אחיך אותו ויש פסוק של השב תשיבם וההשב תשיבם הוא בשעת הראייה ואחרי שהחפץ הגיע לידו חל הדין של והיה עמך ולפי"ז י"ל שאין צריך לזה כוונה לקניין כיון שהחיוב והיה עמך עד דרוש אחיך אותו חל ע"י עצם זה שהחפץ נמצא ברשותו ואע"פ שאינו יודע ואין עליו תביעה על מה שהוא לא משיב אבל יש עליו את המציאות של המצווה וזה יהיה ביאור לדעת האחרונים במה שיש בחצר באיסורא אתא לידיה, וגם אם לא נקבל את הדברים האלה ונאמר שכשאנו יודע שהמציאה אצלו לא שייך שיחול עליו המצווה ונפרש את העניין של באיסורא אתי לידיה באופן אחר עדיין י"ל שכשהוא כן יודע חל עליו חיוב השבה אמנם נראה שדווקא כשהגביהה באופן שקונים בזה בקניין הגבהה חשיב שהדבר נכנס לרשותו אבל אם רק מזיזו בלי הגבהה של ג' טפחים אינו מתחייב וא"כ כשרוצה לדעת אם כתוב שם יכול להזיזו בפחות מג' טפחים.

ואבידה כשהוא פסק את ההלכה של יאוש שלא מדעת כתב הרי זה אינו ייאוש עתה עד שיידעו הבעלים שנפל ולא כתב שאסור ליטלו ושם יטלו לא יוכל לזכות בזה וא"ש לשיטתו כשנ"ת שבדבר שאין בו סימן אין שייך באיסורא אתי לידיה אבל השו"ע בסימן רסב סעיף ג כתב שבדבר שאין אין בו סימן במקום שאין דרך שהבעלים יידעו מיד שנפל מהם צריך להחזיר אע"פ שנתיימשך אח"כ כיוון שבא לידו באיסור ומבואר בזה דלא כשיטת הרמב"ם וא"כ יש בזה סתירה בשו"ע ובוודאי נראה לפסוק להלכה כמו שכתוב בסימן רסב שכן הוא דעת רוב הראשונים ודעת הרמב"ם היא תמוהה מאוד כמו שכתב הרה"מ.

במקרה הנ"ל אם אחרים יכולים לזכות

ועבשיו נבא לדון במקום שבאיסורא אתי לידיה אם אחר יכול לזכות הנה ידוע דעת הריטב"א הישנים בריש הפרק שכתב שבמקום שבאיסורא אתי לידיה אינו יכול גם לתת לאחר ולכאורא הדברים מבוארים גם בדברי הרא"ש שכתב לגבי מצא בגל שגם בנו ובן בנו אינם יכולים לזכות ובפלפולא חריפתא הוסיף שגם הלוקח אינו יכול לזכות אמנם נתקשו בזה האחרונים שהרי דעת הרא"ש לגבי מצא בגל שמה שבעל החצר אינו קונה הוא משום שבאיסורא אתי לידיה ומבואר שאחר יכול לזכות וחזינן שאע"פ שבאיסורא אתי לידיה אחר יכול לזכות וצ"ב מ"ש מבנו שאינו יכול לזכות ומבארים האחרונים שאם הוא בא לזכות כהמשך למה שהמוצא זכה בשעה ראשונה שייך בזה באיסורא אתי לידיה אבל כשאחר זוכה בלי שייכות לזכייה של הראשון אין בזה באיסורא אתי לידיה ולפי"ז מי שטעה והגביהה חפץ קודם יאוש בדבר שמסתבר שאח"כ הדבר נודע לבעלים והם

להחזיר יעשה בו מה שירצה וכשיבא הבעלים יחזיר לו ולכאורא הוא כעין דברי הכ"מ ודבריו תמוהים וכשנ"ת ועוד קשה על דבריו שהרמב"ם כתב במפורש זכה בו ואינו חייב להחזיר ומבואר שגם אם הבעלים יתבע הוא לא צריך להחזיר.

ושמעתי מדידי הרה"ג ישראל מאיר ווינשטיין לבאר בזה שהרמב"ם אזיל לשיטתו שכתב בפ"ד מהלכות גו"א ה"ו נטל את האבידה קודם יאוש עובר על שני לאוין ועשה ואפילו החזיר לאחר ייאוש היא מתנה בעלמא וכבר עבר את האיסורים ומקורו הוא מהגמ' בדך כו: ומבואר בראשונים שזו תוספת של רב יהודאי גאון והראשונים התקשו בזה שהרי יש כאן באיסורא אתי בידיה ונדחקו לפרש שאין הכוונה למתנה ממש אלא שאינו מתקן חלק מהאיסורים אבל הרמב"ם כתב כפשוטו שלא תיקן כלום וכן הוא דעת הרמב"ן והרמב"ן ביאר את הדברים שכל העניין של באיסורא אתי לידיה הוא שזה יאוש ברשות כיון שהמוצא שומר בשבילו ולכן כשנטל ע"מ לגדלו אין כאן יאוש ברשות ולפי"ז א"ש שגם כאן הוא יכול לזכות כיון שאין כאן חיוב השבה.

עכ"פ לכל הביאורים של האחרונים בדעת הרמב"ם יוצא להלכה שגם בכל יאוש שלא מדעת כל מה שאינו יאוש הוא רק לגבי שאינו יכול לזכות בו קודם שידוע לבעלים אבל אחרי שהבעלים התיימשכו והנה השו"ע בסי' רס סעיף ט פסק כדעת הרמב"ם שבדבר שאין בו סימן אם נטל הרי הוא שלו וא"כ יש ללמוד מכאן שהנוהגים כדעת המחבר אם הגביהו דבר שאין בו סימן יוכלו לזכות בזה אחרי שיעבור זמן שמסתבר שהבעלים התיימשכו, אמנם נראה שאינו נכון שהנה הרמב"ם בפ"ד מהלכות גזילה

נתייאלו יכול לספר לאחרים את הדבר והם יקחו מאליהם.

מה עושים למעשה בדבר שהבעלים לא עתידים להתייאל

ועכשיו נדון בדבר שאין בו סימן ואינו חשוב ויתכן שהבעלים לא יתייאלו לעולם הנה ידוע שאומרים שיכתוב על פנקס שמצא ואז הוא יכול להשתמש בזה וחיפשי לזה מקור ולא מצאתי אלא בספר משפטי התורה של הגר"צ שפיץ והביא לזה מקור ממה שמבואר בדף כט מצא תפילין שם דמיהם ומניהם לאלתר וכן נפסק בסימן רסז סכ"א שמצא תפילין ודבר שדבר שמצוי הוא לקנות בכל שעה שם דמיהם ומשתמש בהם לבד ולפי"ז נראה שלא סגי לכתוב שמצא את החפץ אלא צריך לכתוב דמיו והטעם הוא שאין התיר להשתמש בחפץ של אחר אלא שהוא יכול לקנות אותו וכיוון שאינו מוצא אותו הוא נשאר בע"ח.

היוצא להלכה ולא למעשה:

א. המוצא דבר שאין בו סימן ונראה שעדיין לא נודע לבעלים ולא נתיאלו אינו צריך להגביהו.

ב. נראה שגם אם יש בו סימן אבל הוא דבר שאינו חשוב ונראה שאם יכריז הבעלים לא יבואו לבקש אותו אינו חייב להגביהו.

ג. עבר והגביהו דבר שאין בו סימן שמסתבר

שעדיין לא נודע לבעלים שהוא נאבד אם הוא דרך נפילה אינו יכול להחזירו למקום שנטל ממנו וגם אם אח"כ עבר זמן שנראה שכבר נודע לבעלים והם התייאלו אינו יכול לזכות בזה אבל נראה שיכול לספר לאדם אחר והוא יוכל לזכות בזה אבל אינו יכול לתת את החפץ לאדם אחר ואם החפץ אינו חשוב ונראה שלא יודע לבעלים לעולם מקובל שיכול לרשום על פנקס שהוא מצא ולהשתמש בזה ולכאורא מה שמצאתי הוא שאם זה דבר שאפשר למצא לקנות אותו בקלות ישום את השווי של החפץ וירשום שהוא חייב את השווי שלו לבעלים.

ד. אם החפץ מונח בדרך הינוח כגון צעיף שנמצא במתלים או מזוודה בתא מתען של האוטובוס אם הוא מקום המשתמר קצת אם יש בו סימן נוטל ומכריז ואם אין בו סימן אסור לו ליטלו וצריך להשאיר את האבידה במקומה עבר ונטלה להכרעת הש"ך יכול להחזיר למקומה ואם לקח לביתו ויש סיכוי שהבעלים באו ולא מצאו ולא יחזרו לכאן אסור לו להחזיר למקומו ויהיה הדין כמו שהתבאר בהלכה הקודמת שירשום על פנקס את המחיר של הדבר ויוכל להשתמש בזה.

ה. אם נטל שלא ע"מ להשיב אם הוא באופן שעשה הגבהה זה נחשב ללקיחה ויהיה אסור לו להחזיר לשם ולכן אם רוצה לבדוק אם רשום שם שיגביהו פחות מטפח.



הרב ישראל צבי גרינברג

בענין מצות ביקור חולים

זו גמילות חסדים, ילכו זה ביקור חולים, בה
זו קבורה וכו' עכ"ד הגמ'.

הצפנת פענח כתב מקור מהפסוק ויהי אחרי
הדברים האלה ויאמר ליוסף הנה
אביך חולה ויקח את שני בניו עמו את מנשה
ואת אפרים.

בתוכחת חיים למהר"ח פלאגי כתב דמקיים
בזה לא תעמוד על דם רעך יעו"ש,
ובספר מצות ביקו"ח (להרי"מ פרבשטיין)
כתב דבזה כו"ע מודו היכא דאין מי שיטפל
בחולה, יעו"ש. (עוד מצינו מקור בתחילת
פרשת וירא שבא הקב"ה לבקר את אברהם
אבינו ביום השלישי למילתו שהיה חולה).

הרמב"ם בתחילת סהמ"צ כתב השורש
הראשון שאין ראוי למנות בכלל
הזה המצוות שהן מדרבנן. דע כי זה הענין
לא היה ראוי לעורר עליו וכו', אבל העירונו
עליו מפני שטעו בו רבים ומנו נר חנוכה
ומקרא מגילה בכלל מצות עשה, וכן ק'
ברכות בכל יום וניחום אבלים וביקור חולים
וכו'. ובהשגת הרמב"ן כתב שהרמב"ם משיג
בזה על בה"ג שמנה אותם למצוות עשה.

ויעויין ברמב"ם בשורש השני שכתב בתוך
דבריו, וכבר הגיע בהם הסכלות אל
יותר קשה מזה, וזה שהם כשמצאו דרש
בפסוק וכו' והם כולם בלי ספק דרבנן ימנו
אותם וכו' ונסמכים במחשבה זו מנו בכלל
מצות עשה בקור חולים וניחום אבלים
וקבורת מתים בעבור הדרש הנזכר באומרו
יתעלה והודעת להם את הדרך ילכו בה ואת
המעשה אשר יעשו. והוא אומרם בו, את

יש להסתפק ולברר כמה עניינים ופרטים
במצות ביקור חולים:

(א) האם זה מצוה דאורייתא או דרבנן. (ב)
מה הגדר של חולה שהצטוונו לבקרו.
(ג) מה כלול במצוה ומה עיקר המצוה. (ד)
למה אין מברכים על המצוה. (ה) בכמה
אנשים צריך לבקרו. (ו) כמה שיעור זמן
הביקור. (ז) האם שייכת המצוה בחולה
במחלה מדבקת ה"י. (ח) האם שייך בקו"ח
בטלפון. (ט) האם מקיים המצוה בחולה שהוא
ישן כל זמן הביקור. (י) האם שייכת המצוה
בחולה שהוא מורדם או בחולה המוגדר
כ'צמח' רח"ל. (יא) האם שייכת המצוה
באדם שהוא בריא בגופו וחולה בנפשו.

נדירים לט: אמר ר"ל רמז לביקור חולין מניין
שנאמר אם כמות כל האדם ימותון
אלה ופקודת כל אדם וגו', מאי משמע, אמר
רבא אם כמות כל האדם ימותון אלה שהן
חולים ומוטלים בעריסתן ובני אדם מבקרים
אותן מה הבריות אומרים לא ד' שלחני לזה.

מקור נוסף למצות ביקור חולים בגמ'
בסוטה דף יד. א"ר חמא בר חנינא
מאי דכתיב אחרי ד"א תלכו וכי אפשר לו
לאדם להלך אחר שכינה והלא כבר נאמר כי
ד"א אש אוכלה הוא, אלא להלך אחר
מידותיו של הקב"ה מה הוא מלביש ערומים
וכו' אף אתה הלבש ערומים. הקב"ה ביקר
חולים דכתי' "וירא אליו ד' באלוני ממרא"
אף אתה בקר חולים. ע"כ מהגמ' שם.

מקור נוסף בגמ' בב"מ דף ל: תני ר' יוסף
והודעת להם זה בית חייהם, את הדרך

בין כך יש כבר מצוה דאורייתא, ויעו"ש ג' תירוצים, ובתירוץ השלישי כתב שיש קדימה לא' מהמצוות שתיקנו חז"ל טפי משאר גמילות חסדים שבדה מליבו.

והנה הגמ' בסוגיין מביאה רמז לביקו"ח, ויעוין ברמב"ם בשורש השלישי שמבואר שבמקום שכתוב רמז לא הוי מדאורייתא, והרמב"ן השיגו מכמה מקומות (וחד מינייהו רמז לעדים זוממין שלוקין מן התורה, דהוי דאורייתא) - ויעו"ע במהרצ"ח בסוגיין.

ראיתי מביאים מהאמרי בינה שהוכיח דביקו"ח לא הוי דרבנן, דבגמ' בסוכה כתוב שחולים ומשמשיהן פטורים מן הסוכה מדין עוסק במצוה פטור מן המצוה, ואי הוי דרבנן הרי הפמ"ג מסתפק אם שייך עוסב"מ במצוה דרבנן.

והנה יל"ד מה הגדר שנקרא חולה שעליו הצטוינו לבקר, והנה בתחילת פ' וירא כתוב "וירא אליו ד" ופירש רש"י שהקב"ה נראה לאברהם אבינו ע"ה כדי לבקר את החולה, וכתב רש"י א"ר חמא ב"ר חנינא יום שלישי למילתו היה ובא הקב"ה ושאל בו, וכתב ע"ז המהר"ל בגור אריה ז"ל "נראה הא דקאמר ביום ג' למילתו היה ולא ביום הראשון, מפני שיום ראשון אין כאן רק חולשות אבר אחד והוא המילה ולא נקרא חולה, דסתם חולה שכל הגוף חולה ואותו מצוה לבקר אבר אחד לא נקרא חולה, ולפיכך פירש ר' חמא שביום ג' למילתו היה וביום ג' חולה כל הגוף, וכן דרך כל מכה שמתחלה אין כל הגוף מרגיש עד איזה ימים, ובמילה עיקר הרגש ביום שלישי כדכתיב ויהי ביום השלישי בהיותם כואבים" וכו' עכ"ל. ובמגיה ה"ד הירושלמי שאמר בהיותו כואב לא נאמר אלא בהיותם כואבים מלמד

הדרך זו גמ"ח ילכו זה ביקו"ח וכו' וחשבו כי כל פועל ופועל מאלו הפעולות מצוה בפ"ע ולא ידעו כי הפעולות האלו כולם והדומים להם נכנסות תחת מצוה אחת מכלל המצוות הכתובות בתורה בבאור, והוא אמרו יתעלה ואהבת לרעך כמוך, עכ"ד. מבואר דדעת הבה"ג שביקור חולים היא מצות עשה, והרמב"ם למד שהבה"ג למד כן מהפסוק והודעת להם (שהוא המקור השלישי לעיל), והרמב"ם פליג וס"ל שאינה מצוה בפ"ע אלא היא כלולה במצות ואהבת לרעך כמוך.

ויעוין ברמב"ן בהשגות לסהמ"צ בשורש הראשון שכתב שבה"ג לא מנה זאת למצוה בפ"ע, אלא למד שהם כלולים במצות עשה והלכת בדרכיו וע"פ הגמ' בסוטה הנ"ל שכתוב אחרי ד"א תלכו מה הקב"ה מלביש ערומים ומבקר חולים וכו' (כנ"ל). ובדברי הרמב"ן קשה דודאי בה"ג מונה כל אחד מהדברים הנ"ל מצוה בפ"ע, דבלא זה אינו מגיע לרמ"ח מצוות עשה, וצ"ע.

ויעוין ברמב"ם בפ"ד מאבל שכתב ג"כ כדבריו בסהמ"צ, דמצות ביקו"ח הוא מצות עשה של דבריהם, וכתב ז"ל אע"פ שכל מצוות אלו מדבריהם הרי הן בכלל ואהבת לרעך כמוך וכו' עכ"ל, וקשה בדברי הרמב"ם דאם זה בכלל ואהבת א"כ הוי דאורייתא, ועו"ק שלא הביא אחת מכל המקורות שהובאו לעיל, וראיתי במנחת אשר (פ' וירא) דכולהו אסמכתא, אך עדיין קשה למה לא הוי דאורייתא מקרא דואהבת, וראיתי מי שכתב דבאמת הוי דאורייתא וכונת הרמב"ם שכתב דהוי מדבריהם, דלא הוי ממנין המצוות, ודחוק. ובפירוש הגרי"פ לרס"ג כתב שכונת הרמב"ם שחז"ל ציוו ע"ז בפירוש אבל קרא מפורש לא אשכחן, אבל ודאי דהוי מדאורייתא מקרא דואהבת. ויעו"ע בברכ"א שהתקשה מדוע ציוו חז"ל ע"ז אם

בענין המטרה והתועלת בביקור חולים כתב בספר מצות ביקור"ח דנראה דיש כמה תועלות בזה, אלא דיל"ע מה עיקר מטרת מצות ביקור"ח, דהנה ברש"י עה"ת בר"פ וירא כתב שהקב"ה הגיע לבקר את אברהם אבינו לשאול בו, מבואר דהמצוה לשאול בשלומן, וכ"מ בברייתא שהובאה לעיל לט. דאם חלה בנו של המדיר, המודר יכול לשאול בשלום בנו (של המדיר). ויעוין עוד בגמ' בשבת דף יב: דהנכנס לבקר את החולה בשבת שבנא אומר שבכניסתו אומר שלום, ובספר שם כתב שבשש"ת אבקת רוכל יש מחלוקת בין המהר"י בירב להמהר"י קארו האם זה לשון שאילת שלום או לשון תפילה. ונראה לי ראייה נוספת מהא דאין מבקרין חולי העין משום דר' יהודה דדיבורא קשיא לעינא.

לעומת זאת בגמ' בדף מ' כתוב שר"ע נכנס לתלמידו לבקרו ולפי שכיבד וריבץ לפניו חיה ויצא ר"ע ודרש שכל מי שאין מבקר חולים כאילו שופ"ד, משמע קצת דעיקר הביקור הוא העזרה לחולה. וכן מבואר מדברי הרמב"ן הנ"ל.

בהמשך הגמ' שם כתוב כל המבקר את החולה מבקש עליו רחמים שיחיה וכו' ובהמשך הגמ' כתוב שלא יבקר החולה בשלוש שעות ראשונות ואחרונות של היום, כי אז מצבו של החולה משתנה ולא יבקש עליו רחמים כראוי, מבואר דאין אז מצות ביקור"ח משמע שעיקר המצוה בתפילה על החולה, וברמ"א כתב שאם לא יבקש רחמים לא יצא יד"ח.

הקדן אורה בדף מ. כתב ז"ל דעיקר הביקור הוא להחזיר את החולה בתשובה ולפשפש במעשיו עכ"ל, מבואר דעיקר הביקור"ח הוא לעוררו לתשובה. בתוכחת חיים הביא כן מהזוה"ק, ויעו"ע ברי"ף על הע"י.

שכל איבריהם כואבים עליהם. עכ"פ מבואר במהר"ל דבר חידוש שגדר חולה למצות ביקור"ח הוא שחולה בכל גופו.

ובמנחת אשר כתב שכנראה למד זאת מהלכות שבת שדין חולה הוא בנפל למשכב, אך התקשה בזה מהא דקטן הנימול עוברים על דרבנן בשבילו אף ביום הראשון שאינו חולה בכל גופו, וכתב דיתכן שלקטן יש דין חולה בכל גופו ביום הראשון ורק בגדול הוי חולה בכל גופו ביום השלישי. אך יעו"ש מה שהעיר בזה שבגמ' בשבת משמע שאין חילוק בין קטן לגדול. עוד הביא שם קצת ראייה לדברי המהר"ל מלשון הגמ' (שהועתק בריש דברינו) חולים ומוטלים בעריסתן.

הזרע חיים (להגרי"ח סופר) הקשה על המהר"ל מהגמ' בדף מא. אמר שמואל אין מבקרין את החולה אלא למי שחלצתו חמה, לאפוקי מאי וכו', וקשה אמאי לא אמרה הגמ' דאתא לאפוקי חולה באבר אחד, ודחה הקושיא, דאולי היה פשוט לחכמי הגמ' שחולה הוא דוקא חולה בכל גופו ופשיטא הוא ולא צריך לאפוקי. לאחמ"כ כתב דז"פ כהמהר"ל, דאטו הרעב והצמא שכתב הרמב"ם בהלכות תפילה שהם מכלל החולים וכי נימא דיש בהם מצות ביקור"ח. ויעו"ע במגיה למהר"ל שהביא הרמב"ם בהל' זכור"מ (פ"ח ה"א) דהחושש באבר אחד הרי הוא כבריא לכל דבריו. עוד הביא הזר"ח מלשון הטור שכתב שמעייין בענין החולה, אם יצטרך לשום דבר משתדל להמציאו לו, והביא ג"כ את הרמב"ן (המובא בב"י) דביקור"ח הוא כדי שיכבדו וירבצו לפניו ויעשו לו דברים הצריכים לחליו, משמעות הדברים דאיירי בחולה שנפל למיטה, וכן הביא שם שכן המשמעות בדברי האריז"ל.

בחלקת יעקב סי' קפ"ח הבין שעיקר המצוה זה בבן גילו שנוטל אחד משישים בחליו, ואם אינו בן גילו הוי גמ"ח בעלמא ולא ביקו"ח, ואין נראה כן.

עב"פ נראה דודאי כל החלקים הנ"ל איתנהו. (דהיינו - א. לשאול בשלומו. ב. לדאוג לצרכיו. ג. לבקש רחמים. ד. לעוררו לתשובה). ובספר מצות ביקו"ח כתב דנראה דעכ"פ מתחיל בעשיית צרכי החולה ואח"כ שאר דברים (וברמב"ם כתוב מבקש עליו רחמים ויוצא).

והנה יש לעיין אמאי אין מברכים על מצות ביקו"ח, ובספר הנ"ל סידר ה' טעמים לזה א. בתשובת הרשב"א הידועה (ח"א סי' י"ח) כתב דמצוה שתלויה ביד אחרים אין מברכין עליה דאפשר שלא יתרצה בה חבירו ונמצא מעשה מתבטל כגון צדקה והלואה, ובהמשך דבריו כתב ז"ל וכן על ביקור חולים ותנחומי אבלים וכו' מפני שהן תלויות ביד אחרים דדילמא לא מקבלי מיניה ובידם לעקור ממנו מצוה זו עכ"ל.

ב. האור זרוע (ח"א אות ק"מ) כתב ז"ל זה הכלל שאני אומר בברכות, כל מצוה שיש עתים למצותה כגון ציצית תפילין וכו' שיש זמן שחייב בהם ופעמים שאינו חייב בהן, הלכך כשמגיע זמן חיובם צריך לברך על עשייתם מחמת חיוב וכו' אבל אותן מצוות שלעולם חייב בהם ואין עתים להפטר מהם כגון להאמין באלקינו וליראה אותו ולאהבה אותו וכו' ביקור חולים ותנחומי אבלים וכו' אין שייך לברך עליהם כי לעולם חייב בהם ואין שייך בהם חיוב עכ"ל.

ג. עוד יש לבאר ע"פ המאירי (מגילה כא:): שכל מצוה שאינה מוגבלת אלא כל אחד מאריך בה כרצונו כגון סיפור יצי"מ בליל

פסח אין מברכין עליה, וא"כ גם ביקו"ח אין שיעור זמן למצוה.

ד. האבודרהם מביא השגת הראב"ד על מהר"י בן פלאט שמצוה שיש בה קלקול לאחרים אין מברכין עליה שנראה כמודה על הקלקול, ולכן אין מברכים על צדקה והשבת העבוט וקריעה, ומה"ט אין מברכין נמי על ביקו"ח.

ה. בשו"ת בנימין זאב (ח"א סי' קס"ט) כתב שאין מברכין אלא על מצוה שאנחנו מקודשין משאר האומות אבל דברים שגם האומות עושין אין מברכין עליהן, וזה הטעם שאין מברכין על ביקו"ח.

ובספר מצות ביקו"ח הביא את דברי הקרן לדוד וערוגת הבושם שכתבו שאין מברכין על מצוה שאינה ניכרת שעושים אותה לשם פועלה, וכה"ג כתב השדי חמד לגבי מצות אכילת שבת ויו"ט וערב יוהכ"פ.

השאלות (שא' צ"ג) כתב וז"ל דמחייבין דבית ישראל לשיולי בקצירא

וכו' ואפילו בן גילו נמי דאמור רבנן כל דשאל בקצירא שקיל חד מן שיתין בצעריה, הילכך חייב למיזל ושיולי ביה, וכי אזיל לא אזיל בלחודיה אלא בהדי אחריני עכ"ל הרי חידוש גדול נאמר כאן שביקו"ח נעשה בשנים. ויעויין בהעמק שאלה שכתב, ודע, דדברי רבינו אלה לא מצאתים בשום ספר מן ראשון ועד אחרון וזה פלא, ויעו"ש מה שביאר. בזרע חיים מצא מקור נוסף לזה באורחות חיים (ח"ב דף תקנ"ח). ויעו"ש שהביא מחז"ל במקומות רבים שמבואר שהלכו כמה אנשים ביחד לבקר חולים (יעויין בכורות נד שבת יב מדרש רות רבה ועוד). אומנם בברכות דף ה' מסופר על אמוראים שהלכו לבד וי"ל דלא חשיב אחרים

השמר מהרבות הביקור והזהר לקצר, כי הגשם יקוצו בהתמדתו ויתפללו עליו כאשר (עצור עכ"ל).

בספר עטרת שמואל בסוגיין כתב ששמע מהג"ר יעקב קמינצקי זצ"ל שאחד הלך לבקר את מרן הגר"ח מברסק זצ"ל שחלה וכנראה האריך בביקורו, ושאלו הגר"ח כמה שיעור הזמן שנמשך מצות ביקור"ח, וענה הלה שאינו יודע. א"ל הגר"ח שיש לו ראייה ממש"כ שמצות ביקור"ח אפילו מאה פעמים ביום, מבואר שיוצאים המצוה גם בחלק מאית מהיום. בספר שדה צופים (בהקדמה למסכתין) הביא מספר זכרון מאיר בשם הגר"י רודרמן זצ"ל שהגר"ח אמר למבקר שהאריך (וכנראה זה נוסחה אחרת בסיפור הנ"ל) שבגמ' נראה שאין לשהות בביקור יותר משש דקות, מכיון שאין מבקרין לא בג' שעות הראשונות של היום ולא בג' אחרונות, וא"כ ביום של י"ב שעות נשאר ו' שעות, והגמ' מקשה לגבי בן גילו שיכנסו שישים מבקרים ויטלו ממנו כל חוליו, ואם נכנסים שישים מבקרים ביום אחד נותר שש דקות לכל אחד.

בשו"ת הרמ"א סי' כ' דן בשאלה באחד שהשכיר לחבריו בית וקודם שנכנס השוכר חלתה אשתו של השוכר בקדחת ל"ע, וטוען המשכיר דאדעתא דהכי שיקבל אצלו אשה חולנית לא השכיר לו, והרמ"א שם שולל את טענת המשכיר וכתב שכולה הבל. ובתוך דבריו כתב ז"ל ואם היה כדברי המשכיר, בטל כל דיני ביקור חולים, כי לא מצינו בשום מקום שחלקו בין חולי מתדבק לשאינו מתדבק חוץ מלענין בעל ראתן דאסרו לישב בצלו עכ"ל. מבואר בדבריו דיש דין בקור"ח גם בחולה במחלה מדבקת.

במנחת אשר (שם) כתב דהרמ"א איירי בחששא בעלמא ולא במחלה

מפני כבודם, אך כתב הר"י ענגיל ועוד דזה הידור ולא לעיכובא, ובמנחת אשר ביאר טעם לזה משום שע"י שנים אפשר יותר לעשות צרכי החולה שכשמבקש דבר, אחד מהם הולך להביא והשני נשאר עמו וכיו"ב. ועוד כתב המנח"א דזקינא המהר"ם בנעט חידש, שאדם שלא יכול להתפלל בציבור מ"מ יתפלל עם אדם נוסף שג"ז אף דלא חשיב תפילת ציבור חשיב תפילת רבים. (אך יעו"ש שהק' על חידוש זה). ועכ"פ כיון שחלק (או אפילו עיקר) ממצות ביקור"ח הוא להתפלל על החולה לכן יקח אחר עמו.

הרמב"ם בפ"ד מאבל ה"ד כתב ז"ל ומבקרין פעמים הרבה ביום וכל המוסיף משובח ובלבד שלא יטריח עכ"ל ויעוין בביאהגר"א שציין לגמ' בדף לט., ובפוסקים כתבו שמא קשה עליו הדיבור ומתאמץ לדבר מפני כבוד המבקר או שהוא נצרך לנכביו וכדו'.

(ויעוין בספר מגדל עוז (להגריב"ץ) בית המידות - עלית הביקור שהאריך תחילה על חשיבות הביקור, והביא הפוסקים "נשכחתי כמת מלב" ו"הבט ימין וראה ואין לי מכיר אבד מנוס ממני אין דורש לנפשי", ולאחמ"כ האריך בענין לקצר הביקור, והביא מספר מבחר הפנינים ז"ל "אמר חכם אחד, ביקור האדם הכבד (דהיינו שמכבד) קשה על החולה יותר מחליו. וסיפר שאדם כבד ביקר החולה והאריך לשבת, א"ל החולה אם יש לך בבית מאומה או אני חייב לך כלום קחנו ולך. וכו' ואנשי הידידות בא עליהם איש כבד אז חשך אור שמחתם ותהפך לאבל רנתם ותערב כל שמחה ורבתה האנחה כי נהפך להם מתוק למר. וישא האחד משלו ויאמר מה לי ולכבד, עת ישב עמי ששון לבי יגרש, אתאבל עת אראה פניו, ובעת ידבר מי יתן ואהי חרש. ואמר חכם וכו'.

הטלפון). אך מ"מ הודה שאף שאין מקיים בזה מצות בקו"ח יש לנהוג כן, ויש להוסיף דעכ"פ יש בזה ודאי מצות גמ"ח.

יש לדון האם מקיימים מצות ביקו"ח כשהחולה ישן כל זמן הביקור, וראיתי במנחת אשר שכתב ששמע שהטור בשם הרא"ש בפירושו עה"ת סובר שמועיל אם כשיקץ יודיעוהו שביקרו, והמגיד מישירם (לבית יוסף) אומר שלא מקיים המצוה.

יש לדון האם מקיימים מצות ביקו"ח באדם שהוא מוגדר "צמח" ל"ע, בספר חשוך חמד בסוגיין הביא מהדרש משה להגר"מ פיינשטיין זצ"ל שבביקור הקב"ה אצל אברהם אבינו לא שייך לא תפילה ולא שישמשנו ואעפ"כ ביקרו, ולכאור' יש לדחות דמ"מ שייך לשאול בשלומנו וכמש"כ רש"י שם שלכן בא לביקרו (ויש לכאור' להוכיח מכאן שעיקר מטרת הביקור"ח הוא לשאול בשלומנו, אך יש לדחות). ולמעשה כתב החשו"ח דיש כמה סיבות שיש תועלת ממשית בביקור אצל צמח. א. שהרופאים יטפלו בו יותר טוב. ב. יתכן שהחולה רואה או שומע ולא יכול להגיב רח"ל. ג. בשם הגריש"א זצ"ל דיש ענין להתפלל עליו כדי להקל על מצבו. וסיים החשו"ח לכן נראה דמצוה לביקר חולה כזה, וכ"ש אם אביו צמח.

והנה יל"ד אם יש מצות ביקו"ח בחולה נפש שגופו בריא ושלם, ובספר מצות ביקו"ח כתב שהמקובל הגרי"א וינטרוב זצ"ל א"ל שאין בזה מצות בקו"ח, והגר"ח זצ"ל כתב לו במכתב תשובה "אולי", והגריש"א והגר"ח פ"י שיינברג זצ"ל אמרו שמסתבר שיש בזה מצות בקו"ח. ויתכן דלא פליגי, ויש חילוק בין שוטה מתחילת ברייתו לאדם בריא שנשתטה וכן לעיתים חלים ועתים שוטה

שידועה כמדבקות, דבזה אין דין לבקרו, שאם לא חייבוהו להוציא ממון רב על מצוה כ"ש בבריות גופא, אלא איירי בחששא בעלמא שע"ז טען הרמ"א דאל"ה ביטלת כל תורת מצות ביקו"ח. (ולפי"ד יוצא שההידבקות ממחלת הקדחת הנ"ל היא חששא בעלמא).

בזרע חיים הביא שהמהר"ח פלאגי כתב בשם האריז"ל דבמגיפה מבקרו בעמידה לא יושב ולא הולך ובא, וכתב הזרע חיים שלא נמצאו ד' האריז"ל בזה אבל כן נמצא במדרש תלפיות. ויעו"ש בזרע חיים שהביא מקור לא לביקרו מהגמ' בדף מא': דאיתא שם מימרא דריו"ח בורדס אין מבקרים ואין מזכירים שמו, מ"ט א"ר אלעזר מפני שהוא כמעין הנובע. וכתב המפרש וז"ל מפני שהוא כמעין הנובע - שקופץ מזה לזה ויש בו סכנה להזכירו עכ"ל מבואר דבמחלה מדבקות אין לבקר החולה. אומנם לכאור' משמע משם להיפך דדוקא במחלה הנ"ל (ויעו"ש במפרש שפירש מהי המחלה בורדס).

בענין ביקו"ח בטלפון, יעוין באגרו"מ (חיו"ד א' סי' רכ"ג) שהרב השואל ר"ל שאף של"ש כאן כיבוד וריבוץ לפני החולה מ"מ שייך חלק מהדברים (אולי כוונתו לשאילה בשלומנו) ויוצא בזה מצות ביקו"ח, ודחאו האגרו"מ שהן אמת שמקיים בזה מצות ביקו"ח אבל לא שייך לומר שיצא יד"ח, רק שאם א"א לו בענין אחר לא נפטר לגמרי וצריך לקיים מה שיכול, כמו שמצינו לעיל במודר הנאה, חלה בנו שואלו בשוק, ובמנחת אשר לא הסכים גם עם זה, דצריך לקיים מצוות התורה ותקנת חז"ל כפשטות מעשיהן ולא בכל דבר אזלינן בתר טעמא (ויעו"ש שנחלק על הדבר יהושע שסובר שמועיל קנין של מעמד שלושתן דרך

פ"ט) הגדיר חולה שנפל למשכב (לענין לעשות לו מלאכה ע"י אינו יהודי בשבת) שאף מי שאין כל גופו כואב, אלא שמחמת הכאבים אינו יכול לעשות מה שנצרך לעשות נחשב כנפל למשכב, וכן אם מצליח ללכת ע"י מאמץ נחשב כנפל למשכב כיון שללא התאמצות הוא שוכב. (הובא בביאומ"ס של דרשו סי' שכ"ח) ומסתבר מאוד שזה גם הגדר למצות בקו"ח. ולפ"ז אדם שחולה במחלה קשה רח"ל ואינו חש בה, כגון שהתגלה אצלו בצילום באקראי שסובל מבעיה רפואית קשה שעלולה בעתיד לדרדר את מצבו וכעת הרי הוא מתפקד רגיל, לא שייך בזה מצות בקו"ח. ועדיין אני מסתפק בזקן מופלג שמפני תשות כוחו שוכב רוב הזמן במיטתו ואינו יכול לעשות כל צרכיו וכן בסומא וכיו"ב, ונראה דאין בזה מצות בקו"ח אלא מצות גמ"ח דעלמא.

ג. מצות הביקור כוללת 1. לשאול ולדרוש בשלום החולה. 2. לשמשו ולעזרו בכל מה שנצרך אליו, לכבד ולרבוץ לפניו (אם יש צורך בכך) וכל כיו"ב. 3. לעזרו ולהחזירו בתשובה. 4. להתפלל ולבקש רחמים שיתרפא. ויל"ד מה הוא עיקר המצוה ומה הוא תנאי במצוה ומה הוא רק בכלל המצוה, ובפשטות עיקר המצוה היא לשמשו ולעזרו (ראיתי מי שפירש כמדור' שביקור (חולים) הוא כמו המשמעות של ביקור ממומין שבדרך מה נצרך החולה). והתפילה היא תנאי למצוה (וכמש"כ הרמ"א (ומקורו מהרמב"ן) שאם לא התפלל לא קיים המצוה). ולשאול בשלומו ולעזרו לתשובה זה כלול במצוה ואינו לעיכובא (ומש"כ החלקת יעקב שרק בבן גילו מקיימים המצוה, ואם לא, הוי גמ"ח בעלמא, אינו נראה).

ד. אין מברכים על המצוה (והטעמים לזה נתבארו בפנים).

שבזה לכאור' שייך הטעם של תפילה (שאי"ז מוגדר כתפילה על נס), ויל"ד בזה.

לסיום הדברים נביא דברים מהאו"ז שהביא בנו בשמו בספרו מהר"ח או"ז סי' מ"א וז"ל "לשון אבא מארי זצ"ל, פעם אחת היינו מסובין בבית המשתה בחנוכה, ובתוך הסעודה אמרתי שאחשוב דבר חידוש בהלכה, ובא ללבי והקשיתי אהא דאמר הרי זה גיטך ע"מ שלא תיכנס כל ל' יום לבית פלוני ה"ז גט. ואמאי הוי גט, הא מתנה עמש"כ בתורה שאם פלוני יחלה או אחד מבני ביתו אי אפשר לה שלא תלך לבקר את החולה כו', ואפילו תאמר ביקו"ח דרבנן הוא, הא אמרינן בפרק אעפ"י כמדומה לי דאפילו למ"ד מתעמש"ב תנאו קיים בדרבנן תנאו בטל. (ואגב חביבותיה כתבתיה יצחק בר' משה נב"ה. עכ"ל רבינו אבא מארי זצ"ל). עכ"ל. ובמנחת אשר כתב דברור שהדברים לפלפולא, דהא בגיטין פד מבואר דהיכא דלא ודאי קעקר ל"א מתנה עמש"ב, יעו"ש.

הנראה יוצא מהדברים (להלכה ולל"מ):

א. בביקור חולים יש קיום של מצוה דאורייתא, וכיון שחז"ל ציוו ע"ז בפרט הרי היא קודמת לשאר גמילות חסדים שבדה מליבו.

ב. חולה שנפל למשכב כגון עם חום גבוה ודאי חשיב חולה, ואם רק הצטנן ומשתעל (אף שנזקק לקחת אקמול) ואפי' בכגון אדם שקיבל חבורה ונחבש בגבס, אם מתפקד כרגיל נראה שלא שייך בו מצות בקו"ח (אלא רק מצות גמילות חסדים דעלמא). ועדיין יש לדון בגדר הענין, שו"ר שהגר"נ קרליץ זצ"ל (חוט שני סי' ח"ד פרק

בהם מצות בקו"ח (אף אם הצוות הרפואי כבר דואג לכל צורכו).

יא. בריא בגופו וחולה בנפשו דעת כמה פוסקים שמסתבר שיש בזה המצוה, ויש מפקפקים בזה, ואם הוא בגדר עיתים חלים ועיתים שוטה נראה דכו"ע מודו דשייך בזה המצוה (כיון ששייך בו גם הטעם של תפילה, שלהתפלל עליו אי"ז לכאור' בגדר תפילה על נס).

נס"ם הדברים בדברי הגמ', אמר רב כל המבקר את החולה ניצול מדינה של גיהנום וכו' מה שכתב בעוה"ז וכו' ד' ישמרהו מיצה"ר, ויחיהו מן היסורין, ואושר בארץ שיהו הכל מתכבדין בו, ואל תתנהו בנפש אויביו שיזדמנו לו רעים כנעמן שריפו את צרעתו ואל יזדמנו לו רעים כרחבעם שחילקו את מלכותו. ובקרבן אורה ביאר שהוא מידה כנגד מידה, דנגד מה שהחזירו בתשובה יזכה להישמר מיצה"ר, ונגד מה שפיקח על צרכי רפואתו יזכה ליחיהו מן היסורין, ונגד מה שהולך לבקר אפי' גדול אצל קטן ואינו מתכבד בעצמו זוכה לואושר בארץ. ושיזדמנו לו רעים כנעמן שירפאוהו זה נגד בן גילו שנוטל א' משישים בחליו. (ויעוין בשלמי נדרים שקילס פירוש זה).

ה. בשאלות כתוב שיבקרוהו בשנים, והוא הידור בעלמא ואינו לעיכובא.

ו. אין להטריח על החולה, ואם מתחיל לראות שקצרה נפש החולה בביקורו ימהר להיפרד ממנו.

ז. במחלה שידועה כמדבקת אין דין לבקר החולה אבל בחששא בעלמא צריך לבקרו. ויש לבחון הענין שלפעמים אפשר לבקרו ממרחק ולדרוש בשלומו באופן שההידבקות היא רק בגדר חששא בעלמא. וא"כ יש את המצוה לבקר באופן זה. ובאופן שהחולה במצב של סכנת נפשות ולמבקר הוא רק ספק סכנה (ולא חששא בעלמא) בזכרוני שיש בזה פלוגתת בבלי וירושלמי אם להכניס עצמו לספק סכנה. (ועכ"פ המבקר בשעת מגיפה יבקרו בעמידה ולא ישב אצלו ולא יסתובב וילך ויחזור שוב ושוב).

ח. בביקור חולים בטלפון אינו יוצא יד"ח המצוה, אך מ"מ כמה פוסקים סוברים שמקיים בזה במקצת את המצוה, ועכ"פ מכלל גמילות חסדים דעלמא ודאי לא נפיק.

ט. אם החולה ישן כל זמן הביקור יש בזה מצות בקו"ח, וידאג שיודיעוהו שביקר אצלו.

י. חולה מורדם וחולה המוגדר כצמח יש



הרב צבי משה הלוי דוידוביץ

אם ראוי לבן ובת ישראל לישא גרים - אבן העזר סי' ב'

עיונים באבן העזר

גרים [שבאים מטיפה פסולה ולא גדלו בקדושה] הוא סיבה שלא ינשאו להם בני ובנות ישראל, ומדינא ודאי שכל שנתגירו כדין הם כישאל לכל דבר ומותרים כדתן (קידושין דא) "לויי ישראל גרי וחרורי מותרים לבוא זה בזה", אלא שיש לברר האם ראוי לכתחילה שישראל ינשאו להם או שיש בזה פגם והטוב שינשאו זל"ז¹.

ובין שקשה מאוד לישא וליתן בפגמי אחרים ובפרט בגרים האהובים ההולכים בדרכו של אברהם אבינו ע"ה ומקיימים בעצמם לך מארצך וממולדתך ומבית אביך ומוסרים כל אשר להם לחסות תחת כנפי השכינה לדבוק באמיתת ה' ובתורתו נקדים שלהלן יתבאר שאין הדברים אמורים אלא בגרים שלא נתקברו לגמרי להשי"ת ונשאר בהם פגם כדלהלן, ומ"מ הכרח הוא לברר אמתה של תורה בפרט בדבר זה שתלוי בו יחוס וקדושת

תנן (הוריות ג,ח) כהן קודם ללוי לוי לישראל ישראל לממזר ממזר לנתין נתין לגר וגר לעבד משוחרר², ובגמ' (יג.) ישראל קודם לממזר שזה מיוחס וזה אינו מיוחס, ממזר קודם לנתין זה בא מטיפה כשרה וזה בא מטיפה פסולה, נתין קודם לגר זה גדל עמנו בקדושה וזה לא גדל עמנו בקדושה, גר קודם לעבד משוחרר זה היה בכלל ארור וזה לא היה בכלל ארור³, תניא רשב"א בדין הוא שיקדים עבד משוחרר לגר שזה גדל עמנו בקדושה וזה לא גדל עמנו בקדושה אלא זה היה בכלל ארור וזה לא היה בכלל ארור, [שאלו תלמידיו את ראב"ז מפני מה הכל רצין (במפרש (הג"י) רוצין: שמתרצין] לישא גירות ואין הכל רצין לישא משוחררת א"ל זו היתה בכלל ארור וזו לא היתה בכלל ארור זו היתה בחזקת שימור וזו לא היתה בחזקת שימור].

ובס"ד נבוא לברר אם פחיתות מעלתן של

א. ובסיפא תנן "אימתי בזמן שכולם שווים אבל ממזר ת"ח קודם לכהן ע"ה" ובחידושי מהרי"ח תמה אמאי לא תנן משוחרר ת"ח קודם לכהן ע"ה דהוה רבוא טפי ונשאר בצ"ע ובמאיירי תירץ שנקט ברגיל דבנתין וגר ומשוחרר אין חכמה מצויה וחזינן שפשיט"ל למאיירי ולמהרי"ח שאף נתין גר ומשוחרר ת"ח קודם למיוחס ע"ה וכן דעת השושנים לדוד וההון עשיר, אבל בתפא"י והרש"ש והחק נתן כתבו שדוקא ממזר ת"ח קודם למיוחס ע"ה אבל גר וכיוצא ב שאינו מזרע ישראל אף אם הוא ת"ח אינו קודם לישראל מיוחס אפילו ע"ה וכ"כ העין שמואל עיי"ש.

ב. וז"ל המפרש בכלל ארור: כנען, לא מצא נח קללה לכנען גדולה מזו שיהיה עבד לאחיו מכאן שכל עבד הוא בכלל ארור (אף שאינו מזרע כנען).

ג. ועי' בהע' 1 אם גר ת"ח קודם למיוחס ע"ה שלמאיירי וחי' מהרי"ח ועוד גר ת"ח קודם והרבה אחרונים חולקים שאף מיוחס ע"ה קודם להם.

ד. נתעוררתי לנדון זה ולצדדי ההכרעה בזה בס"ד ע"י הספר הנפלא "ונתן לך רחמים" שהרחיב הרבה בנדון זה, ועי"ש בחובת ברור הגריות.

ישראל שהוא יסוד לקיום ישראל וגאולתה.^ה והנה מלבד פחיתות מעלתן הנ"ל מצינו בדברי חז"ל ב' דברים בענין הגרים א. שהם קשים לישראל כספחת (ולפי' שהוא משום הרגלם הרע היינו 'שלא גדלו עמנו בקדושה'). ב. שסורם רע (ולפי' שהוא משום שיצרם רע היינו 'שבאים מטיפה פסולה').

ובמה ש"קשין גרים לישראל כספחת (קידושין ע:): [ומה"ט כשבאים להתגייר דוחין אותם תחילה דאי בעי לפרוש יפרוש (יבמות מז:): ומה"ט רעה אחר רעה תבוא למקבלי גרים (יבמות קט:): ומה"ט מעכבים הם את המשיח (נדה יג:)] מצינו ו' פירושים:

א. ר"י פי' (תוס' שם) שלפי שנטמעין בישראל ואין שכינה שורה אלא על משפחות המיוחסות (שאינן גרים, עי' קידושין ע:). ב. ברש"י (הובא בתוס' שם) פי' שאינם בקיאים ומדקדקין במצוות ומביאים פורענות. ג. עוד פרש"י ((הובא בתוס' שם) שאוחזין מעשיהם הראשונים שהורגלו בהן ולמדים ישראל מהם [ע"ע ברמב"ם (להלן פי' ו') שכן ארע בהרבה נסיונות במדבר]. ד. י"מ לפי שהזהיר עליהן הכתוב הרבה (ל"ו או מ"ו וי"ג כ"א וי"ג כ"ד') ואין יכולים להזהר מאונאתן (תוס' שם). ה. ר"א הגר פי' לפי שבקיאים הגרים במצוות ומדקדקין בהם ומתוך כך הקב"ה מזכיר עוונות של ישראל

כשאינן עושין רצונו. ו. ברמב"ם כ' (איסור"ב יג,יח) קשים להם גרים לישראל כנגע צרעת שרובן חוזרים (להתגייר) בשביל דבר (עי"ש הט"ו) ומטעין את ישראל וקשה הדבר לפרוש מהם אחר שנתגירו, צא ולמד מה ארע במדבר במעשה העגל ובקברות התאוה וכן הרבה נסיונות האספסוף היה בהן תחילה.

ומש"כ ר"י שאין השכינה שורה על משפחות גרים שהם משפחות שאינן מיוחסות הוא מוסכם כולם כמוכח בסוגיא שם, אלא שמוכח שם עוד שגר שמתקרב מעצמו להשי"ת לגמרי שורה עליו שכינה ככל ישראל ומפורש לשאר הפי' שלא דברו בו, והעולה שסתם גרים קשים לישראל כספחת ואין ראוי להדבק בהן והיינו כשלא נתקברו לגמרי להשי"ת אבל כל שנתקברו להשי"ת לגמרי ובקיאים במצוות ומדקדקין בהן ועזבו את דרכיהם הרעים שהורגלו בהן ואין מתגירים בשביל תועלת אלא נכנסים מאהבה תחת כנפי השכינה אין פגם להנשא להם ולהדבק בהן ועליהם לא נאמר שקשים לישראל מלבד לפי ר"א הגר.

ובמה ש"גרים סורן רע" (ב"מ נט:): מצינו ג' פירושים בערוך פי' 'סורן' מלשון שאור והיינו שחימוץ שלהן רע ('רע' י"ל מהר או חזק) ועד"ז מצינו ב' פי': א. במהר"ל (גו"א שמות כג,ט) פי' שהשאר שחמץ את האדם היינו יצה"ר רע אצל הגר [שעדיין אינן קבועים

ה. ובאמת שטובה גדולה היא לגרים לידע את הדברים כדי להשתדל לתקן עצמם ככל יכולתם כמבואר בס"ד להלן שיש בכוחם ליצא מידי פגם לגמרי וכדי שידע מי שאין בכוחו לתקן עצמו לגמרי לישא את הראוי לו [גרים] ולא יפגום את כרם בית ישראל [ולרוב הנושא את שאינו ראוי לו אין חייו חיים, ובפרט בדבר שתלוי בו ייחוס ישראל שיש ע"ז השגחה מיוחדת מהשי"ת וקרוב שיסובב משמים שתתפרק החבילה].
ו. עוד פי' הביא רש"י שמשום שע"בם עליהם ישראל ודחה רש"י פי'זה שהרי לא ערבו ישראל על הגרים עי"ש ועוד פי' דחה בתוס' עי"ש.

ז. תניא ר"א הגדול אומר מפני מה הזהירה תורה בל"ו מקומות (בתוס' קידושין ע: הגי' בכ"ד מקומות ובס' החינוך (מצוה ס"ג) הגי' בכ"א מקומות) ואמרי לה במ"ו מקומות בגר מפני שסורו רע. ב"מ נט: ועי' בפ"י מלבי"ם (ויקרא יט, לג) שפי' המקומות שנצטוונו ע"ז לב' השיטות.

דאמרי היינו 'שלא ישאו גיורת' וחזי' שאף שודאי שבניהם היו בודקים אותם באמונתם ובטיב מדותיהם וכיו"ב מ"מ חששו שמא לא יהיה תוכם כברם ולא תקנו עצמם כראוי, ואפשר שסתם אדם א"צ לחוש כ"כ ושאני רבי ורבא שהיו ראשי ישראל ומיוחסים חששו יותר על יחסו בניהם.

העולה למעשה בהוריות (יג). אמרין שיש בגרים ב' פגמים א. שבאים מטיפה פסולה ב. שלא גדלו עמנו בקדושה ומצינו בחז"ל שמחמת כן קשים הם לישראל כספחת וסורן רע ואין שכינה שורה במשפחותיהם וכ"ז הוא דווקא בסתם גרים אבל גר שנתגייר מאהבת השי"ת ותקן עצמו באמונה (דעות) ומדות כראוי עפ"י התורה"ק הרי תיקן פגמיו ושכינה שורה בו וטוב לדבוק בו ככל צדיקי ישראל, אלא שקשה להבחין בזה ומצינו רק בנביאים ששרתה עליהם רוח"ק שהבחינו בזה ונישאו להי"א.

בקדושה כ"כ] ומחמת כן קרוב הוא לחזור לסורו וכ"פ בשפת"ח (שם). ב. עוד כ' בשפת"ח ש"מ שכיון שסר מן הדרך שוב אינו חוזר ע"י פיתוי דברים [כיון שזה המצב שהיה רגיל בו תמיד]. ג. בתו"ת (שם כב, כ) פי' 'סורן' מלשון מנהג והיינו שמנהגן רע שעדיין קיים בו את טבעו הרע שהיה לו בגיותו (ועי"ש עוד פי' בזה ומדוע מחמת כן אסרה תורה להנותו).

והעולה שסתם גרים אף אחר גרותן נשאר בהם המדות הרעות שהיו להן בגיותן" ומחמת כן נקל להן לחזור למנהגי הגויים, ומ"מ יתכן ויש גרים שגרותם מאהבה עזה להשי"ת וידבקו מאוד בדרכי השי"ת ובישראל ומדותיהם ויקנו בנפשם האמונה בשלמות וכמו שמצינו בצפורה ורחב ורות הצדקניות שזכו עי"ז להדבק ולהנשא למנהגי עם ישראל משה רבנו יהושוע ובוועז. ומצינו שרבי ורבא ציוו לבניהם 'שלא יסבו ארמיתא' (ברכות ח: ופסחים קיב:) ולא יכא



ח. וכן משכ' הרמ' באגרת תימן "שבישראל תקועה אמונתם בלבם מאבותיהם וכל שרואים אנו שמפקקים בזה בידוע שלא עמדו אבותיו על הר סיני" לכאן' ל"ש בסתם גרים.

ט. מלבד ממי שבא מאומה שידוע שמדותיהם רעות [וכבר אסרה תורה את זכרי האמונים והמואבים ואת האדומים וכו' ומהם ילמד אדם לכל כיו"ב] ואף בבן ובת ישראל שאביהם נכרי יש להזהר בכיו"ב ואין לאדם להקל לעצמו בדברים אלו שנוגעים ליחס עם ישראל עי' היטב בנדה יג:.

י. וז"ל ספר חסידים (שע"ז) כל שיש לו לב טוב ולוקח גיורת שיש לה לב טוב וצנועים וגומלי חסדים ונעימים במו"מ, מוטב להתחתן בזרעם מלהתחתן בזרע ישראל שאין להם אלו המדות לפי שהזרע של גר יהיו צדיקים וטובים. עכ"ל הק'. ואף שבגר וגיורת עצמם לא כ' שמוטב להתחתן עמם [שאמרי' בנדה יג: שהוא מב' דברים המעכבים את המשיח וטימוען בישראל קשה כספחת וקשה להבחין שיצאו מגדר זה] מ"מ כשחזינן מדותיהם הטובות [שיש להם לב טוב וצנועים וגומלי חסדים ונעימים במו"מ] מוטב להתחתן בזרעם מלישא מזרע ישראל שמדותיהם רעות ואם כונתו שכשניכר אף בזרעם יש לסמוך ע"ז מ"מ להעדיפם על זרע ישראל שמדותיהם רעות יש לפרש מש"כ שהזרע של גר יהיה צדיק וטוב היינו כשתגייר מאהבה וכו', ועיין בהערה 11 ואף הנושא בן גרים צריך לברר שנתגייר ההורים כדין.

יא. מענין לענין יש לעורר מה שכתב בס' נתן לך רחמים שבזמן הזה שרבו הגיורים שנעשים שלא כדין שאינם גרות כלל בכל נישואי גרים [ואף גר הנושא גיורת] צריכים לברר כראוי שנעשתה הגירות כדין וכ' שם שהוראת הפוסקים שכל גר צריך בדיקה אפי' כשתגייר בב"ד מהימן.

הרב אברהם יחיאל הלר הכהן

בעל חנות שלא היה לו היתר עיסקא האם צריך להחזיר ללקוחות את כל הריביות

עושה, ואם היה יודע לא היה משלם למלוה את הריבית, וכגון בנידון דידן אם הלקוחות היו יודעים שאינם חייבים לשלם את המותר שהוא אבק ריבית לא היו משלמים, האם נדון את זה כנתינה בטעות ויוכלו לתבוע את הרווחים ולהוציא בדיינים את הריבית שאצל המוכר, או לא.

ב] באור בדברי השו"ע מה גדר החיוב של השבת ריבית שנטל בע"כ של הלווה

וכדי לברר דין זה צריך לבאר עיקר דינא דהשו"ע, דלכאורה נראה שנתחדש כאן בשו"ע שכל הדין של -אבק ריבית אינה יוצאה בדיינים- הוא משום שהלווה הקנה במתנה את הריבית שנתן, כלומר שכל חוב של ריבית לא חל, ובאמת אין לו למלוה זכות ממונית על הלווה, וכל מה שאינו חייב להחזיר את הריבית אחרי שניתנת לו זה רק משום שהלווה נתן לו אותה מדעתו, ולכן אם נוטל את הריבית בלא דעת הלווה הרי זה גזל. אבל מהלך זה הוא מחודש מאוד לומר שאפילו ריבית דרבנן לא חל שעבוד על הלווה, והרי הרבה אחרונים לומדים בשיטת הריטב"א בקידושין דף ו: שאפילו בריבית דאורייתא חל חיוב ממון גמור על הלווה לשלם את הריבית, ואף שיש חולקים וסוברים שהואיל והתורה אסרה לקצוץ ריבית ואף חייבה להשיב לכן לא חל זכות ממונית ליטול את הריבית, אבל בריבית האסורה רק מדרבנן ומן התורה חל חיוב ממון גמור, וגם

מה הדין אדם שעסק במכירת מוצרי חשמל שנים רבות, ועכשיו למד הלכות ריבית, ונודע לו שלא היה לו היתר עיסקא כשר, ונמצא שהרבה עסקאות שעשה היה בהם איסור ריבית, ובא לשאול מה דינו: האם צריך להשיב את כל רווחי הריבית שלקח מהלקוחות, והאם זה חיוב גמור או שזה רק לצאת ידי שמים, ומה גדר החיוב האם הוא מחוייב להוציא יותר מחומש מנכסיו כדי שתהא תשובתו שלימה.

א] באיזה אופנים אמרין שאפילו אבק ריבית יוצא בדיינים

והנה אע"ג שהנידון שלפנינו אינו נוגע לאיסור דאורייתא של ריבית קצוצה, הואיל והכל היה דרך מכירה ולא דרך הלוואה, וא"כ נכשל המוכר רק באיסור דרבנן של ריבית, וא"כ לכאורה אין כאן צד חיוב מעיקר הדין, שהרי אבק ריבית אינו יוצא בדיינים, אבל אין הדבר פשוט כלל, דהנה השו"ע בסי' קס"א סעיף ד' כותב -לא אמרו דאבק ריבית אינה יוצאה בדיינים אלא בשאכל המלוה מדעת הלווה, אבל אם קודם שאכל טען עליו שלא יאכל והוא הוציא ממנו על כרחו בדיני העכו"ם, או בדין ישראל שטעה והכריח לשלם, יוצאה בדיינים- עכ"ל. מבואר בדברי השו"ע שאפילו ריבית דרבנן אם נטלה המלוה בעל כרחו של הלווה דנים את זה כגזילה גמורה ויוצאת בדיינים, ולכאורה יש לדון לפי זה מה הדין כשהלווה לא ידע שיש איסור ריבית במקח שהוא

לא תקנו רבנן חיוב השבת הריבית אחרי שנטל, בזה רחוק מאוד לומר שלא חל שעבוד על הלווה באבק ריבית. אמנם אפשר לומר באופן אחר, דאין כוונת הראשונים שלא חל שעבוד ממוני אלא כוונת הראשונים דאע"ג שהקציעה חייבה את הלווה בדיני ממונות לשלם ריבית, אבל אין למלוה זכות לגבות וליטול מנכסי הלווה את הריבית, והטעם בזה הוא משום דכלל הוא בכל שעבוד ממון ובכל חיוב שבעולם דלא סגי במה שראובן חייב לשמעון כסף להתיר לו לשמעון לתפוס מה שירצה ממונו של ראובן, אלא צריך היתר וזכות לרדת לנכסיו של ראובן, וכדי להחיל גביית ממון צריך מעשה בית-דין, וכל היכא שיש איסור לעשות גבייה זו אפילו אם יהיה רק איסור דרבנן מ"מ אין תורת מעשה בית-דין על גביית הממון ונחשבת הגבייה כגזילה. וכך תתבאר הלכה זו שפוסק השו"ע שאבק ריבית שגבה בעל כרחו יוצאה בדיינים, משום שאע"ג שמצד דיני ממונות חל שעבוד ממוני לשלם את הריבית, אבל הואיל ומצד איסור ריבית אסור לו לגבות את הריבית וממילא בית-דין לא ירד לנכסים ולא יממש עבור המלוה זכות זו, לכן מה שתפס ממון ע"י דייני עכו"ם נחשב אותו הממון כגזילה בידו, ולפי זה יש לומר גם כשבא הלווה וטוען שכל הנתנה של הריבית היתה נתנה בטעות ולא ידע שיש בזה איסור ותובע להחזיר לו את הריבית, יתחייב המלוה להשיב את הריבית הואיל ואין לו זכות לגבות את חובו.

ג] באור מיוחד שהשו"ע מחייב להשיב את הריבית ממצות השבת ריבית ולא מדין גזל ממש.

אך יש להעיר על מהלך זה כמה הערות א} השער דעה הקשה על דין זה, הרי

אפילו בגזל גמור מדרבנן יש ראשונים הסוברים שלא תקנו חכמים שירדו לנכסי הגזלן אם עבר רק על גזל דרבנן ומה טעם שריבית דרבנן חמורה יותר מגזל דרבנן שיהיה בה ירידה לנכסים? ב} בדברי השו"ע שנקט ציורים של לקיחה בעל כרחו של הלווה, ולמה לא נקט השו"ע ציור פשוט של נתנה בטעות שלא היה יודע הנותן שיש כאן איסור ריבית, והרי זה ציור יותר שכיח מהדוגמאות של השו"ע? והיו הראשונים צריכים לכתוב דין כללי שכל מי שלא ידע איסור ריבית דרבנן יכול לתבוע את המלוה להחזיר. ג} אם אכן כשנטל ריבית בע"כ הרי זה כגזל גמור שירודים לנכסיו לגבות מה שגזל, קצת דחוק ל' השו"ע שאמר על זה שהריבית יוצאה בדיינים ואין זה מתפרש כפי הלשון שכתב השו"ע [בסעיף הבא] על ריבית קצוצה שיוצאה בדיינים בלי לרדת לנכסיו, ד} הש"ך בסק"ו כתב שאם המלוה לקח ריבית קצוצה בעל כרחו של לוה כופין ב"ד להחזירו ואף יורדים לנכסיו. והקשה רעק"א למה לא נקט הש"ך גם באבק ריבית שאם נטל בעל כרחו יורדין לנכסיו, כמו שמשמע בשו"ע בסעיף ד'. ה} בגליון רעק"א הביא בשם המהרח"ש שכל היכא שהגביה של אבק ריבית נעשתה על פי דיינים גם אם היתה בזה טעות (שלא היה ללוה ראייה שהחיוב הוא אבק ריבית) מ"מ אם הלקיחה לא היתה בעל כרחו ממש לא נאמר על זה שהמלוה חייב להחזיר מה שגבה [כדין אבק ריבית בע"כ שיוצא בדיינים]. עכ"ד. ואי נימא שכל נטילה בלא דעתו של הלווה היא נחשבת גזל, הרי הלווה כאן צווח ואומר שלא יטלו ממנו את החיוב אלא דהואיל ולא היתה לו ראייה לכן המלוה הצליח לגבות בשקר את האבק ריבית, ומה טעם יש בזה שהואיל והצליח לרמות את הדיין, והדיין עשה כפי

מה שענינו רואות, לא יהיה בזה דין נטילת ריבית שלא מדעת הלווה?

ואולי אפשר לבאר דין השו"ע באופן אחר, דיש להקשות על עצם הדין שאבק ריבית אינו יוצא בדיינים, הרי כל דתקון רבנן כעין דאורייתא תקון, והואיל ומן התורה יש מצות השבת ריבית [ולפי הרמב"ם זה נכלל במצות השבת גזילה] א"כ גם בריבית דרבנן היו צריכים לתקן חיוב דרבנן של השבת ריבית? ולכן נראה לומר בזה מהלך מחודש דבאמת אין כוונת השו"ע לחדש שריבית דרבנן שגובה בע"כ נחשבת כגזל ממש, אלא חידש השו"ע שיש אופנים שיש מצות השבת ריבית מדרבנן אלא שצריך להקדים לבאר למה כשיהיב מדעתיה לא חייבו חכמים להשיב, ונראה שהטעם הוא דהואיל וריבית חידוש הוא לדוננו כגזל שהרי מדעתיה יהיב למלוה את הריבית והרי באמת כך הוא דרך מו"מ שהרווחת זמן עולה כסף, לכן כשתקנו חכמים איסור ריבית דרך מקח תקנו את זה רק כדי לגדור ולהרחיק מקציעת ריבית בהלוואה, אבל לא רצו לעשות גם חידוש נוסף להחשיב את נתינת הריבית מדעת כגזילה שחייב להשיב, ולכן באבק ריבית לא נתחדש חיוב להחזיר מה שנטל, אבל כל זה דוקא כשנתינת הריבית היתה מדעתו של הלווה, אז אמרו חכמים אין לך בו אלא חידושו כלומר די לנו במה שחידשה תורה חיוב השבה אע"ג דיהיב ליה מדעתיה, ולא תיקנו באבק ריבית חיוב השבה מדרבנן, אבל כשנטילת האבק ריבית היתה בעל כרחו של הלווה שאז יש כאן מעשה גזילה ממש [כעין ויגזול את החנית מיד המצרי] שהלווה צווח ואומר אני רוצה לתת ריבית והמלוה כופה אותו שלא כדין ע"י עכו"ם, בזה חז"ל תקנו את איסור הריבית ממש כעין ריבית דאורייתא וכללו בתקנתם גם חיוב השבת

ריבית. ולפי זה מיושב הכל: א} באמת אין כאן דין ירידה לנכסים אלא רק מצוה של השבת ריבית. ב} כל נטילה בטעות אינה מעשה גזילה ממש כמו ויגזול את החנית מיד המצרי ולכן לא חידשו בה חכמים מצות השבת ריבית. ג} מדויק ל' השו"ע יוצאה בדיינים שכוונתו ממש כמו בדין ר"ק שיוצאה בדיינים. ד} באמת באבק ריבית לא יורדים לנכסים, ורק בריבית קצוצה סובר הש"ך שלא חל שעבוד כלל ולכן הוי גזל גמור. ה} סובר המהרר"ש דנטילה ע"י דייני ישראל אינה נחשבת כמעשה גזילה גם אם היתה טעות.

ולפי זה יוצא שבנידון דין שלא היתה לקיחה בעל כרחם של הלקוחות אלא הכל היה תשלומים מדעת הלקוחות לא יהיה כאן חיוב גמור של השבת הריבית.

ד] גדר חיוב לצאת ידי שמים באבק ריבית

והנה עדיין שואל בעל החנות האם כדי לשוב בתשובה שלמה צריך להחזיר את כל הריבית, והרי בשו"ע פוסק בסעיף ב' **אבק ריבית אינה יוצאה בדיינים, ואם בא לצאת ידי שמים חייב להחזיר** - וא"כ לכאורה צריך להשיב כל הרווחים שהרויח באיסור. אלא שיש לדון האם צריך להוציא על מצוה זו יותר מחומש מנכסיו, או דלמא כיון שאין כאן חיוב ממוני אלא מצוה בעלמא אינו חייב למכור כל נכסיו כדי לקיים מצות השבת אבק ריבית.

ונראה שזה תלוי בגדר החיוב של 'לצאת ידי שמים' האם פירושו שזה מצוה ממונית להחזיר את הנשך והחסרון שהחסיר את חברו, אלא שלא דנים את זה בדיני בית-דין, אבל בשמים יש עליו חיוב ממוני שלא פרע, או דלמא זה מצוה

בעלמא של 'וחי אחיך עמך' או שזה רק כעין תשובת המשקל ותיקון להחזיר מה שלקח, אבל לא בגדר מצוה ממונית אלא מצות תשובה לשמיים.

ומצינו בגדר חיוב זה דבר מחודש בדברי המחנ"א [בסי' ג'] שכתב שאם המלוה נטל מהלווה אבק ריבית ולא החזיר לו, יכול הלווה לנכות מחובות אחרים שהוא חייב למלוה ולקזז כנגד שווי הריבית שהמלוה חייב להחזיר לו לצי"ש, משמע שסובר המחנ"א שמה שאבק ריבית אינו יוצא בדיינים הוא רק דין על הבי"ד שלא ניתנה להם רשות כפיייה על זה, אבל יש על המלוה חיוב ממון להשיב. וזה כעין דין קלב"מ שהגמ' בב"ק אומרת שהוא רק דין שאין בי"ד יכולים לגבות חיוב ממון אבל הוא עצמו נשאר מחוייב, ולכן כתב רש"י שם דמהני תפיסה [דכשתופס בלי להזדקק לבי"ד אי אפשר להוציא ממנו מה שחייב לו חיוב גמור]. ולפי זה מסתבר שלא שייך לומר כאן שאינו חייב למכור כל נכסיו, שהרי זה חיוב ממון וכמו מי שגזל ודאי מחוייב להשיב כשווי מה שגזל אפילו אם זה יותר מחומש מנכסיו. אבל כל זה נסתר מהשו"ע שפוסק בסעיף ג' **אבק ריבית אם תפס לוזה משל מלוה מפקין מיניה - עכ"ל**. מוכח דסובר השו"ע שאין החיוב כאן כמו קלב"מ, אלא כאן לא מועילה תפיסה, ומוכח שזה אינו חיוב ממון גמור. ובאמת מקור חיוב זה של לצי"ש הוא מדברי הראשונים שכתבו דאבק ריבית לדין הוא כמו ריבית קצוצה אליבא דר' יוחנן דס"ל שאינה יוצאת בדיינים, ובדעת ר' יוחנן כתב הריב"ן לפרש מה שהגמ' דרשה **'ויראת מאלוקיך'** למורא ניתן ולא להשבון, ומשמע שזה חיוב בעלמא ואינו חיוב ממון גמור, וכמו שכתבו

הראשונים בהמשך סוגיית הגמ' שהגמ' אמרה דאליבא דרבי אלעזר שריבית קצוצה יוצאה בדיינים נחשבים הלאוים של ריבית כלאו הניתק לעשה של החזרת ריבית, אבל אליבא דר' יוחנן אף שיש חיוב להחזיר לצי"ש אין זה נחשב לאו הניתק לעשה או לאו הניתק לתשלומין, מוכח שאין כאן חיוב גמור אלא רק מצוה בעלמא. וא"כ אפשר שאין כאן חיוב להוציא יותר מחומש מנכסיו כמו כל מ"ע שאינו חייב להוציא יותר מחומש.

ה) תקנת חז"ל שאין מלוי בריבית צריכים להשיב

אלא שעדיין אפשר שהוא פטור מלהשיב את הריבית משום תקנת חז"ל, דהנה השו"ע בסעיף ז' כתב בזה"ל **-אם רוב עסקן ומחייתו בריבית אין מקבלין ממנו כדי לפתוח לו דרך לתשובה, וכל המקבל ממנו אין רוח חכמים נוחה הימנו - עכ"ל** השו"ע. והנה יש לעיין מה הגדר של התקנה שתקנו חז"ל לפתוח להם דרך לחזור בתשובה, ונקדים לבאר מחלוקת הראשונים לגבי מחילה על ריבית, דהנה בפ"ד מהלכות מלוה ולוה הלי"ג כתב הרמב"ם **-הורו מקצת הגאונים שהלווה שמחל למלוה בריבית שלקח ממנו או שעתידי ליקח, אע"פ שקנו מידו שמחל או נתן מתנה אינו מועיל כלום, שכל ריבית שבעולם מחילה היא אבל התורה לא מחלה ואסרה מחילה זו, ולפיכך אין המחילה מועלת בריבית אפילו בריבית של דבריהם. יראה לי שאין הוראה זו נכונה, אלא מאחר שאומרים למלוה החזר לו וידע הלווה שדבר אסור עשה ושיש לו ליטול ממנו, אם רצה למחול מוחל כדרך שמוחל הגזל, ובפירוש אמרו חכמים שהגזלנים ומלוי בריבית שהחזירו אין מקבלין מהן מכלל שהמחילה להם מועלת - עכ"ל** הרמב"ם.

והנה הלחם-משנה כתב ליישב ראיית הרמב"ם בזה"ל -דנימא דהחכמים הם שהפקיעו מעות הלווה ונתנום למלוה, וכמה פעמים מצינו חכמים שהפקיעו מעות בשביל שום תקנה- עכ"ד.

מתבאר כאן ב' דרכים בתקנת חז"ל להקל בתשובתם של מלוי בריבית, שלפי הרמב"ם התקנה היתה על הלווים שכשבאים להחזיר להם את הריבית שימחלו על הריבית, אבל לפי הראשונים דס"ל שלא מועילה מחילה בריבית, ע"כ צריך לפרש שגדר התקנה היתה שכשבאים לחזור בתשובה אפקעינהו רבנן לחיוב השבת הריבית.

ו] על ריבית דרבנן אין לנו ראייה שנתקנה תקנת השבים

והנה תקנת חז"ל המבוארת בברייתא היא על מלוי בריבית דאורייתא שיש עליהם חיוב גמור של השבת ריבית, אבל צ"ע מה הדין באבק ריבית שחיובו להחזיר הוא רק לצי"ש, האם נימא שחכמים תקנו גם בזה הפקעת החוב אליבא דהראב"ד או שתקנו שהלווים ימחלו על החוב לפי הרמב"ם, או דלמא הואיל ובלא"ה אין עליו חיוב בידי אדם להשיב ויכול הוא לחזור בתשובה ולהיות יהודי כשר והגון גם בלי

להחזיר את הריבית א"כ אולי בזה אין כ"כ מכשול שימנעו מלעשות תשובה ומנלן לחדש שתקנת חכמים היתה גם על ריבית דרבנן. ויש להוסיף עוד בזה דאי נימא שאין חיוב עליו להוציא יותר מחומש מנכסיו כדי להשיב אבק ריבית רק בשביל לצי"ש, א"כ בודאי אינו דומה למלוי בריבית קצוצה ששם צריך למכור כל נכסיו כדי להשיב את הריבית שלקח, ולכן דוקא שם הוצרכו לתקן וכמו שאמרה הברייטא בב"ק [דף צד:]-מעשה באדם אחד שביקש לעשות תשובה, אמרה לו אשתו ריקה אם אתה עושה תשובה אפילו אכנס אינו שלך ונמנע ולא עשה תשובה, באותה שעה אמרו הגלנין ומלוי בריבית שהחזירו אין מקבלין מהם- עכ"ל הברייטא שם, וא"כ אין לנו לחדש שגם על ריבית דרבנן נאמרה תקנה זו, ודו"ק.

העולה מהדברים: שיש לצדד שאין עליו חיוב מן הדין להשיב הריביות [אע"ג שהיתה נתינה בטעות], ויש עליו רק חיוב לצי"ש, ולגבי השאלה כמה חייב להוציא, נראה שאינו חייב להוציא על זה יותר מחומש מנכסיו דאינו נידון כחיוב ממון, ומ"מ יצטרך להשיב מה שיכול (עד חומש) דלא נאמרה עליו תקנת השבים לפטרו מתשלומין.



הרב ישראל מאיר ויינשטיין

תפרח

הנהג בהן מנהג דרך ארץ

ישמעאל, אלא שסובר רשב"י שאין זה עיקר "רצונו של מקום", והעושים כר' ישמעאל, אין נחשבין לצדיקים גמורים. כן כתבו התוס' [ד"ה כאן], שהקשו סתירה, מהא דרמין לעיל קראי אהדי, דכתיב ולקחתי דגני בעתו, וכתיב ואספת דגנך, ומשני, דקרא דואספת דגנך מיירי כשעושים רצונו של מקום, והכא מוקים ר"ש להאי קרא כשאין עושים רצונו של מקום, ותירצו וז"ל וי"ל דמיירי ודאי שעושים רצונו, אבל אין עושים רצונו כ"כ, דאינם צדיקים גמורים, ועו"ל, דפליג ליה אהא דלקמן שבא לפרש מה בין עושים לאין עושים, והכא בעושים ואין עושים כי הדדי נינהו. עכ"ל התוס'.

בדבריהם בתירוצ ראשון מפורש, דהא דקאמר ר"ש דמיירי כשאין עושים רצונו של מקום, פירושו שהם צדיקים שאינם גמורים, ולא שהוא איסור. ובדבריהם בתירוצ שני מבוארים בארוכה בגליון הגמ', ומסקנת דברי הגליון הוא, שגם תירוצ שני מודה לתירוצ ראשון, דלרשב"י מיירי בצדיקים שאינם גמורים, אלא דרחב"פ לעיל סובר כר' ישמעאל ולא כרשב"י. (ההוכחה לזה מבוארת בארוכה בדברי הגליון).

ובתוס' הרא"ש כתב וז"ל, ר"ש אומר **אפשר אדם חורש**. לאו משום דסבר ר"ש שהוא חובה, דהא איהו אמר בפרק שתי הלחם במנחות, דאפילו לא קרא אלא ק"ש שחרית וערבית, קיים מצות לא ימוש ספר התורה הזה מפין. עכ"ל. וכ"כ בתוס' ר"י חסיד.

א. בביאור הסוגיא בברכות ל"ה ע"ב

(לפי שסוגיא זו היא יסוד ועיקר לענייני הבטחון, נחוצן מאוד לברר סוגיא זו).

וזה לשון הגמרא:

ת"ר, ואספת דגנך מה ת"ל, לפי שנאמר לא ימוש ספר התורה הזה מפין. יכול דברים ככתבן, ת"ל ואספת דגנך, הנהג בהן מנהג ד"א, דברי ר' ישמעאל, ר"ש בן יוחאי אומר, אפשר אדם חורש בשעת חרישה וזורע בשעת זריעה, וקוצר בשעת קצירה, ודש בשעת דישה וזורע בשעת הרוח, תורה מה תהא עליה, אלא בזמן שישראל עושים רצונו של מקום מלאכתן נעשית ע"י אחרים, שנאמר ועמדו זרים ורעו צאנכם וגו', ובזמן שאין ישראל עושים רצונו של מקום מלאכתן נעשית ע"י עצמן, שנאמר ואספת דגנך, ולא עוד אלא שמלאכת אחרים נעשית על ידן, שנא' ועבדת את אויביך וגו', אמר אביי הרבה עשו כר' ישמעאל ועלתה בידן כרשב"י ולא עלתה בידן.

עד כאן לשון הגמרא.

ויש להסתפק, האם לר' ישמעאל אסור לעשות כרשב"י, ולרשב"י אסור לעשות כר' ישמעאל, או"ד שניהם מודים שמותר לנהוג בדרך זו או זו, והנידון הוא רק מה היא הדרך העיקרית, שרוח המקום ורוח חכמים נוחה הימנו.

ומצינו תשובת שאלה זו בראשונים, ומפורש בדבריהם דלרשב"י מותר לעשות כר'

הרי מפורש בדברי רבותינו הראשונים, שדברי ר"ש אינם חובה גמורה, וכן כתב גם המהרש"א, יעו"ש שהקשה, היכי מוקים לה ר"ש כשאין עושין רצונו של מקום, הלא מפורש בתחילת הפרשה והיה אם שמע תשמעו, ותירץ עפ"ד תוס' הנ"ל שהם צדיקים שאינם גמורים.

והרי נתבאר בדברים ברורים, שאין ר"ש סובר שהוא חייב גמור לנהוג כשיטתו, אלא שזו הנהגת צדיק גמור, והעוסק לפרנסתו הוא צדיק שאינו גמור. אבל לר' ישמעאל, העוסק לפרנסתו נחשב צדיק גמור. ומעתה יש מקום לומר, דלר' ישמעאל אסור לנהוג כרשב"י, דמאחר שהוא סובר שהפסוק ואספת דגנך מתפרש כפשוטו, הרי יש כאן מקרא מפורש שצריך לעסוק לפרנסתו.

ובספרי ראה (פיסקא קכ"ג) על הפסוק (טו יד) וברכך ה' אלקיך בכל אשר תעשה, אמרו, יכול אפילו יושב ובטל ת"ל בכל אשר תעשה, הרי מפורש בדברי חז"ל, שאין הברכה חלה אלא ע"י השתדלות. והובא מאמר זה במסילת ישרים פכ"א.

ובלשם ספר הקדו"ש שער ז' פ"ד אות ח' הביא דברי הספרי הללו, ומפרש, שאחר שנברא אדם הראשון, רצונו ית"ש הוא שייעשה הכל ע"י התעוררות התחתונים, ומפרש שם שזה הוא גם ענין התורה והמצוות, שעל ידם מתעורר השפע מלמעלה. ובפי' ספרי דבי רב על הספרי (להר"ד פארדו בעל חסדי דוד) מפרש עפ"ד הזוהר בכמה מקומות (תרומה קנ"ה ע"א, צו ל"ד ע"א, ועוד) דלית ברכתא שריא בפתורא ריקניא.

ודברי הספרי הם שלא כדעת ר"ש, ואל תטעה לפרש בדברי ר"ש, שדבריו רק במי שכבר יש לו נכסים, וכוונתו,

דכשישראל עושין רצונו של מקום, יזמין להם הקב"ה נכסים, כדי שלא יצטרכו לטרוח לפרנסתם, אבל מי שאין לו נכסים, מודה ר"ש שהוא מחויב לטרוח לפרנסתו. זה אינו, וא"א לפרש כן. ושתי הוכחות לזה, חדא ממה שאמרו בסוגיין, הרבה עשו כר' ישמעאל ועלתה בידן כרשב"י ולא עלתה בידן, ואם הענין מדבר במי שיש לו נכסים, ויכול להתפרנס אפילו אם ילמד כל היום, למה יתיר לו ר' ישמעאל לבטל מזמנו לעסוק בפרנסתו, ואיך יתכן שיאמרו בכח"ג, הרבה עשו כר' ישמעאל ועלתה בידם.

וע"כ שהענין מדבר במי שאין לו ממון, וע"פ הטבע אין לו אפשרות להתפרנס אם לא יעמול להרויח ממון, ואעפ"כ סובר ר"ש, שהדרך הראויה היא, להשליך כל עניני עוה"ז, ולסמוך על הקב"ה שיספיק לו צרכיו. וכמו שעשה ר"ש עצמו, שברח למערה בלי לגלות לאיש את מקומו, ואפילו אשתו לא ידעה, וסמך על הקב"ה שיספיק לו צרכיו. וכך היה, שנברא להם שם חרוב ומעין מים, וכמבואר כ"ז בשבת ל"ג ע"ב.

ועוד ראינו לזה מהמסופר בשבת שם, שכשיצאו ר"ש ור"א בנו מן המערה, וראו אנשים חורשים וזורעים, אמרו מניחין חיי עולם ועוסקין בחיי שעה, והלא ברור שאותם אנשים עסקו לצורך פרנסתם, ואעפ"כ הקפידו עליהם ר"ש ור"א, וע"פ שיטתו של ר"ש, שהדרך הראויה היא, לעזוב כל עניני העוה"ז ולסמוך בהם רק על הקב"ה.

ב. מה הפירוש "תורה מה תהא עליה"

נתבאר בעה"י בדברים ברורים, שדעת ר"ש, שהדרך הראויה היא לא לעסוק כלל בצרכי עוה"ז, ולסמוך בהם רק על הקב"ה, אלא שמבואר בראשונים, שגם

לר"ש אין חיוב לנהוג כן, אלא שזה הוא רצונו של מקום.

ועדין הענין צריך ביאור, מאחר שר"ש מודה שאין חיוב לנהוג כדבריו, ולענין מצות ת"ת, סובר ר"ש עצמו במנחות צ"ט ע"ב, שאפילו לא קרא אדם אלא ק"ש שחרית וערבית קיים לא ימוש, ומזה הוכיח בתוס' הרא"ש (שהבאנו באות א) דר"ש אינו סובר שיהיה חיוב לעשות כדבריו. ומעתה צריכים אנו להבין, מה הוא זה שטען ר"ש בסוגיין תורה מה תהא עליה, והלא הוא עצמו אמר שמצות ת"ת מתקיימת בק"ש שחרית וערבית.

אכן, ביאור דברי ר"ש למדנו מדבריו במקום אחר, שהוא אמר (מכילתא בשלח על הפסוק שמות טז ב למען אנסנו הילך בתורתך אם לא, וכן בתנחומא בשלח ב' ועוד מקומות), לא נתנה תורה לדרוש אלא לאוכלי המן ושניים להם אוכלי תרומה. הרי שהוא סובר שא"א לזכות לכתרה של תורה אלא מי שאין לו שום צורך לעסוק בענייני העולם, וכמו אוכלי המן ותרומה, אשר לפ"ז דבריו בסוגיין מתפרשים פשוטם כמשמעם, תורה מה תהא עליה, ר"ל איך יזכה אדם לכתרה של תורה, ואע"פ שמצד חובת ת"ת אינו מחויב כ"כ, אבל שלימות מעלת התורה, א"א להגיע אליה בלא זה.

ובך הדברים מבוארים בארוכה ברמב"ם הלכות תלמוד תורה, ששני עניינים נפרדים הם, יש עיקר חובת תלמוד תורה, שבזה האריך ברמב"ם בפרקים א' וב', ויש ענין כתרה של תורה, שמאריך בזה בפרק ג', וכתב בהלכה ו' וז"ל, מי שנשאו לבו לקיים מצוה זו כראוי לה, ולהיות מוכתר בכתרה של תורה, לא יסיח דעתו לדברים אחרים, ולא ישים אל לבו שיקנה התורה עם העושר והכבוד כאחד, כך היא דרכה של תורה פת במלח תאכל וכו', יעוי"ש כל דבריו בארוכה.

ומבואר מלשונו להדיא, שכל זה אינו חיוב גמור, ואין אדם מחויב להסתפק בפת במלח ומים במשורה, אלא מי שנשאו לבו לזכות לכתרה של תורה, א"א לזכות לזה אלא ע"י קיום כל העניינים המבוארים ברמב"ם שם.

ועפ"ז נראה ברור ופשוט, שגם דברי ר"ש כך הוא עניינם, שהוא סובר שא"א לזכות לכתרה של תורה, אלא מי שאינו עוסק בפרנסתו כלל, וזה הוא ביאור דבריו בסוגיין תורה מה תהא עליה. ומעתה נראה ברור, שבנקודה זו חולק עליו ר' ישמעאל, והוא סובר, שאפשר לזכות לכתרה של תורה גם אם עוסק בפרנסתו כפי הנצרך לו, ועושה תורתו קבע ומלאכתו עראי (וכמבואר בהמשך הסוגיא).

וא"א להעלות על הדעת שהלכה כדברי ר"ש, שא"א לזכות לכתרה של תורה אם עוסק לפרנסתו, שהרי מצינו הרבה מגדולי התנאים ואמוראים שהיו עוסקים במלאכה לפרנסתם, וכמבואר ברמב"ם פ"א מת"ת ה"ט, ובפיהמ"ש פ"ו דאבות מ"ז, ובתשב"ץ ח"א סי' קמ"ז, ומהם גדולי עולם, כמו הלל הזקן ור' עקיבא ור' מאיר ורב הונא ועוד הרבה. וכי יעלה על הדעת שהם לא זכו לכתרה של תורה, וע"כ כדברינו, שבזה גופא הוא פלוגתא דר"ש ור' ישמעאל, ואע"פ שבמכילתא ותנחומא לא מצינו חולק על ר"ש, במה שאמר לא נתנה תורה לדרוש אלא לאוכלי המן, אבל ר' ישמעאל שבגמרא חולק עליו. ועוד יעויין בהגהות הגר"א על המכילתא, שמהפך את סדר הדברים במכילתא, שבמכילתא לפנינו הובא תחילה דברי ר' יהושע, שאם לומד מעט הלכות ביום, ובשאר היום עוסק בפרנסתו, נחשב כאילו לומד כל היום. ואח"כ הובא במכילתא דברי רשב"י, והגר"א מהפך הסדר. ולכאור

כוונתו, כדי שיהא דברי ר' יהושע בדרך פלוגתא על רשב"י.

וע"פ דרכנו, זכינו לתוספת הבנה בדברי נפש החיים שער א' פ"ח, שכתב שוודאי אין דעת ר' ישמעאל שיהא רשות לאדם לפרוש ח"ו אף זמן מועט מעסק התורה ולעסוק בפרנסה, ויהיה בטל אותו העת לגמרי מעסק התורה ח"ו. אמנם רמזו ר' ישמעאל בלשונו הק' הנהג בהן מנהג ד"א. ר"ל עמקן עם הד"ת, היינו שגם באותו העת ושעה מועטת שאתה עוסק בפרנסה, כדי ההכרח והצורך לחיות נפש, עכ"פ ברעיוני מחשבתך תהא מהרהר רק בד"ת. עכ"ל הנפש החיים.

והדברים צריכים ביאור, מה היא כוונתו, האם הוא סובר להלכה למעשה,

שאין רשות לעסוק בפרנסה אלא שעה מועטת כדי הצורך וההכרח, וגם באותה שעה מועטת להרהר רק בד"ת, ובחלתי זה אין רשות לעסוק בפרנסה. תמוה מאוד לומר כן, וגלוי וידוע שלא נהגו כן בישראל מעולם.

אבל ע"פ דרכנו, שהענין מדבר במי שנשאו לבו לזכות לכתרה של תורה, בזה דברי נפש החיים מבוארין, שא"א לזכות לכתרה של תורה אלא באופן זה, והוא מתאים היטב לדברי הרמב"ם פ"ג מת"ת ה"ו שהעתיקנו לעיל, שא"א לזכות לכתרה של תורה אלא אם אינו מסיח דעתו לדברים אחרים, ואוכל פת במלח ומים במשורה. ואעפ"י שנקט הנפש החיים בלשונו כאילו כל זה חיוב גמור, דע כי בכל ספר נפש החיים אין עיקר עניינו לבאר מה הוא חיוב גמור, אלא איך להגיע למעלות רמות ממעלות החסידות (וכמפורש בדבריו פרקים פ"א) וכך דרכם של העוסקים בעניינים אלו, לנקוט דבריהם בלשון חיוב. והכוונה שהוא חיוב גמור למי שמתקדש בדרכי החסידות.

ומעתה, לדעת הנפש החיים כך הסוגיא מתפרשת, שכמו שדברי ר"ש הם לבאר איך זוכים לכתרה של תורה, כך הם גם דברי ר' ישמעאל, ולדעתו זוכים לזה כשעוסקים גם בדרך ארץ. ולזאת צריכים אנו לדיוקו של הנפש החיים מהלשון הנהג בהן, שלא יסיח דעתו מד"ת בשעת המלאכה.

ויש לנו עוד תוספת דברים בביאור דברי נפש החיים הנ"ל, שדבריו הללו הם כלפי מה שמבאר בהמשך דבריו, שכשהכרוכים פניהם איש אל אחיו מרמז על הנוהגים כרשב"י, וכשמצדדי אצדודי מרמז על הנוהגים כר' ישמעאל. אבל אם בשעה שעוסקים במלאכתם פונים לגמרי מעסק התורה, אז אינם אפילו מצדדי אצדודי, ולכן הוצרך הנפה"ח להקדים זאת.

והנה מי שיש בכוחו לחשוב בד"ת בכל הזמן שהוא עוסק במלאכתו, פשיטא שהוא מחויב לעשות זאת, ודברינו רק לענין מה שמשמע לכאורה מדברי הנפה"ח, שאין רשות לעסוק במלאכה אלא אם אינו מפסיק מלהרהר בד"ת, וע"ז אמרנו שא"א שיהיה זה חיוב גמור לכל אדם, אלא זה רק למי שנשאו לבו לזכות בכתר תורה. ולדעת ר' ישמעאל דקיי"ל כוותיה, גם הוא יש לו לעסוק במלאכה, ולענין זה אמר הנפה"ח, שזה א"א אלא אם אינו פוסק מלהרהר בד"ת, ולכן הוא חייב לקנות לעצמו את היכולת להרהר תמיד בד"ת.

ויש להעיר עוד, שיש מיני מלאכות שהם דורשות ריכוז מחשבה (למשל - ניהול חשבונות), וא"א להרהר במשהו אחר כשעוסק בהן, ומסתבר שבוזה לא אמר הנפה"ח את דבריו, כי עיקר הענין הוא, שיהא אדם מפנה את כל כוחותיו לעבודת ה', ואם בשעה שעוסק במלאכתו, מחשבתו עוסקת בדברים בטלים, הרי חלק זה

המספיק לו, בלי שום השתדלות מצידו כלל. עד כאן לשון מרן רי"ז הלוי.

לא זכינו למצוא היכן הם דברי הגר"א הללו. אכן קרוב לזה כתב בברכת שמואל קידושין סי' כ"ז אות ו' בשם מרן הגר"ח זצ"ל, שמוכח מכאן שהרמב"ם פוסק כרשב"י. עכ"ד. דברים אלו כמות שהן א"א לקבלם, כי איך יעלה על הדעת שהרמב"ם פסק כרשב"י, והלא בגמ' דחו דבריו ואמרו הרבה עשו כרשב"י ולא עלתה בידן, ועוד אמרו שרבה אמר לתלמידיו ביומי ניסן וביומי תשרי לא תתחזון קמאי, וגם בדברי הרמב"ם פ"א מת"ת ה"ט מפורש דלא כרשב"י.

ולכן נראה ברור, שכוונת הגר"ח זצ"ל הוא ע"פ יסוד דברי בנו מרן הגר"ז זצ"ל, דאע"ג דקיי"ל כר' ישמעאל, מ"מ גם הנהגת רשב"י מידה היא. ולפ"ז נראה שר' ישמעאל חולק גם על זה, והוא סובר שאין רשות לשום אדם לנהוג כרשב"י, ומסקנת הגמ' היא דרך הכרעה ביניהם, שהנהגה לרבים כר' ישמעאל, ויש יחידים שנתעלו וראויים לנהוג כרשב"י, ומ"ש הגר"ח שהרמב"ם פוסק כרשב"י, הכוונה שהוא פוסק גם כדברי רשב"י, וכנ"ל.

ויש להביא מקור ליסודו של מרן הגר"ז בשם הגר"א, דאע"ג דקיי"ל כר' ישמעאל, מ"מ מידת רשב"י מידה היא, מגמ' שבת ל"ג ע"ב, שכשיצאו ר"ש ור"א מן המערה בפעם הראשונה וחזו אינשי דכרכי וזרעי, הקפידו ואמרו מניחין חיי עולם ועוסקין בחיי שעה, כל מקום שנותנין בו עיניהם מיד נשרף, ויצאה בת קול ואמרה להם, להחריב עולמי יצאתם, חזרו למערכתכם, וכשיצאו בפעם השניה, אמר ר"ש לר"א בנו, די לעולם אני ואתה, הרי מפורש, שמכח הבת קול חזר בו ר"ש, והודה לנהוג

מכוחותיו הולך לאיבוד. וענין הנהג בהן מנהג ד"א, פירושו שכל כח פנוי שנשאר לו ממלאכתו יהיה מיוחד רק לד"ת.

ולפ"ז נראה עוד, במה שמבואר בנפה"ח, שההיתר לעסוק בפרנסה הוא רק כדי הצורך וההכרח, ומשמע שאסור להוסיף במלאכה כדי להוסיף הרווחה יותר מההכרח. ג"ז הוא רק לענין מי שנשאו לבו להיות מוכתר בכתרה של תורה, אבל שאר אינשי, מותר להם לעסוק מעט יותר מן ההכרח, כדי להתפרנס בהרווחה, וכך מפורש להדיא בלשון הרמב"ם פ"ג מת"ת ה"ו שהעסקנו לעיל.

ג. בדברי הרמב"ם בזה

כתב הרמב"ם סוף הלכות שמיטה ויובל וז"ל, ולא שבט לוי בלבד, אלא כל איש ואיש מכל באי עולם אשר נדבה רוחו אותו, והבינו מדעו להיבדל לעמוד לפני ה' לשרתו ולעבדו לדיעה את ה', והלך ישר כמו שעשהו האלקים, ופרק מעל צוארו עול החשבונות הרבים אשר בקשו בני האדם, הרי זה נתקדש קודש קדשים, ויהיה ה' חלקו ונחלתו לעד ולעולמי עולמים, ויזכה לו בעוה"ז דבר המספיק לו בעולם הזה כמו שזיכה לכהנים ללויים, הרי דוד אומר ה' מנת חלקי וכוסי אתה תומיך גורלי. עד כאן לשונו.

ובחי' מרן רי"ז הלוי פר' חיי שרה כתב, וכמדומני שראיתי בשם הגר"א, שמקור דברי הרמב"ם אלו מפני שזו היא מדתו של רשב"י וחבריו, ולמדנו מזה דאע"ג דאיפסיקא הלכתא כר' ישמעאל, דהנהג בהן מידת ד"א, מ"מ גם זו המידה של רשב"י וחבריו מידה היא, ואם בא איש מכל באי עולם להתנהג במידה זו, אינו צריך לשום דבר בעוה"ז, כי ה' יזכה לו בעוה"ז דבר

כר' ישמעאל, ואעפ"כ אמר די לעולם אני ואתה, דמ"מ מידה דידן נמי מידה היא, והיא יותר מעולה.

עד כאן נמשכנו אחר דברי רבותינו הנ"ל, שהם מפרשים דברי הרמב"ם שדבריו כמידת רשב"י. אכן לכאורה אין הדברים מוכרחים בכוונת הרמב"ם, כי דברי רשב"י הם שאע"פ שאינו יודע מהיכן יתפרנס, בכל זאת אינו עוסק לפרנסתו, וסומך שיזמין לו הקב"ה, אבל בדברי הרמב"ם יל"פ שיזמין לו הקב"ה ממון להתפרנס, באופן שלא יהיה צריך לטרוח לפרנסתו, והוא יודע מהיכן יתפרנס, וכן הם דברי החוה"ל שער הבטחון פ"ג בהקדמה החמישית, שמי שמגביר עבודת האלקים ובוחר ביראתו, יסתלק מעליו טורח הגלגול והסיבוב בהבאת טובו, יעו"ש בארוכה, וקרוב לזה מפרש בספר דרך אמונה ס"ק ס"ב, שכוונת רבנו שיעשה השתדלות מועטת, והקב"ה ישלח ברכה במעשי ידיו, שיוכל להתפרנס מזה ככל מה שצריך לו. ומייחס זאת הד"א להרדב"ז ומעשה רוקח, ובענינותו אין הפירוש הזה מוכרח לא בדברי הרדב"ז ולא בדברי המעשה רוקח, יעו"ש בדבריהם. ונמצא שאין לנו מקור ברור לפרש את דברי הרמב"ם דלא כרבותינו הגר"ח והגר"ז, אלא שצריכים אנו להבין מהיכן למדו רבותינו הנ"ל לפרש בדברי הרמב"ם כרשב"י, וז"ל שלמדו זאת מתחילת לשון הרמב"ם שכתב "שנדבה רוחו אותו והבינו מדעו להיבדל לעמוד לפני ה' לשרתו", והלשון הזה פירושו, שנדבה רוחו אותו להיבדל מכל ענייני העולם, ולעסוק רק לשרתו ולעבדו ית', וכן מ"ש הרמב"ם "והלך ישר כמו שעשהו האלהים", הלא בתחילת בריאת האדם, ידוע שלא היה לו שום עסק וטירחא בפרנסה, ורק ע"י החטא נתקלל בזיעת אפך תאכל לחם.

ועי' נפש החיים ש"א סוף פ"ח, שכתב דלר' ישמעאל נמי, יחיד שאפשר לו להיות עסוק כל ימיו אך בתורתו ועבודתו ית', ודאי שחובה מוטלת עליו שלא לפרוש אף זמן מועט, וכדעת רשב"י (ועיי"ש בהג"ה), ואין הכרח שכוונתו כדברי הגר"ז הנ"ל, די"ל דאיירי דאיירי במי שיש לו ממון, ואי"צ לעסוק במלאכה.

ד. העולה לדינא

א. לדעת ר' ישמעאל, מי שאינו יודע מהיכן יתפרנס, אין לו רשות לעסוק רק בתורה ולבטוח על הקב"ה שיזמין לו פרנסתו, אלא חייב לעסוק במלאכה. ולדעת רשב"י מותר לעשות כן, וזו היא הדרך הראויה ועיקר רצונו של מקום.

ב. אכן מודה רשב"י שאין חיוב לנהוג כן, ומי שרוצה לעסוק לפרנסתו הרשות בידו, אלא שהעושה כן הוא צדיק שאינו גמור, ואינו יכול לזכות לכתרה של תורה.

ג. אבל לדעת ר' ישמעאל, מי שאין לו מהיכן להתפרנס, חובה גמורה לעסוק לפרנסתו, ואפשר לזכות כך לכתרה של תורה, אלא שאי אפשר לזכות לכתרה של תורה אלא אם עושה תורתו קבע ומלאכתו עראי, ועוסק במלאכה רק לפי ההכרח.

ד. אכן, ענין כתרה של תורה, הוא חיוב על כלל ישראל שיהיו בתוכה אנשים שזכו לזה, ואינו חובה על כל יחיד. ולכן מי שלא נשאו לבו לזכות לכתרה של תורה, מותר לו לעסוק במלאכה לצורך הרווחה יותר מכדי ההכרח, וגם ר"ש מודה בפרט זה.

ה. ובזה מחדש הנפש החיים, שגם לדעת ר' ישמעאל, א"א לזכות לכתרה של תורה, אלא אם גם בשעת מלאכתו אינו מסיח דעתו מדברי תורה.

ו. ולענין הכרעת הלכה, ביארו רבותינו הגר"ח והגר"ז בדעת הרמב"ם, שעשה אביי הכרעה בין ר' ישמעאל לר"ש, שההוראה לרבים היא כר' ישמעאל, אך אין הלכה לגמרי כר' ישמעאל, כי הוא סובר שאין רשות לנהוג כר"ש, ואין הלכה כן, אלא גם הנהגת ר"ש מידה היא ליחידים הראויים לזה.



הרב חיים חדר

פרטי הלכה בדין ברכת ברקים ורעמים

הפסק כ"כ בין הברק לרעם שנוצר מספר שניות לפני הברק [עי' מור וקציעה סי' רכ"ז]. או ששמע רעם וראה מיד אחריו ברק ששייך לרעם הבא [כ"נ מהמ"ב שמקורו מהמ"א שהקדים את שמיעת הברק לראיית הרעם אע"פ שתמיד הברק נראה קודם שמיעת הרעם וכמש"כ בברכת ה' ח"ד עמ' רמ"ז]] - מברכים ברכה אחת והיא עושה מעשה בראשית על שניהם.

ומצאנו לפוסקים שנחלקו בטעם שמברך על שניהם ברכה אחת - האם הוא משום שאין להרבות בברכות. או משום שהברכה חלה ממילא על שניהם אחר שהיא שייכת בעצם לשניהם (והיינו שאף אם מתכוין לפטור את הברק בלבד אינו יכול לברך שוב על הרעם). ולכאן נפקא מינה באדם שהורגל כבר מילדותו שישנם ברכות חלוקות לברק ולרעם ועתה ראה הברק ושמע הרעם יחד כוונתו הייתה לפטור רק את הברק - ושוב אמרו לו שברכה אחת פוטרת לשניהם - האם יכול לברך על רעם אחר שישמע - ועיין בהערה שהרחבנו בכל זה^א ודו"ק.

והטעם שמברכים מעשה בראשית על שניהם ולא שכוחו וגבורתו וכו' - משום

א. הנה אף שבשו"ע (סי' רכ"ז ס"א) מובא שעל הברקים והרעמים מברכים בתוך כדי דיבור (שם ס"ג - דלא כהט"ז שתוכ"ד אינו מעכב) של שמיעתם וראייתם ב'שם ומלכות' (כפי הסכמת רוב מוחלט של הפוס') עושה מעשה בראשית ואם האדם רוצה יכול לברך עליהם 'שכוחו וגבורתו מלא עולם' - מ"מ מנהג העולם לברך על הברקים עושה מעשה בראשית ועל הרעמים ש'כוחו וגבורתו מלא עולם' - היות שברוב הפעמים הם באים זה אחר זה מיד, ואין רוצים לברך ברכה אחת ב' פעמים זה אחר זה - כי טוב יותר לשבח להשי"ת ברוב תשבחות מלשבחו בשבח אחד - ובחרו לרעם ש'כוחו וגבורתו מלא עולם' היות וע"י הרעם ניכרת גבורת הבורא יותר מאשר ע"י הברק (שועה"ר סדר ברכת הנהנין פ"ג סט"ו. וזו גם כוונת ברכת שכוחו וגבורתו מלא עולם - ברוך הנותן כח לטבע להראות כח יוצר בראשית כדי שייראו מלפניו. מ"ב). ומ"מ (מ"ב) כל אחת מהברכות שייכת על שניהם (ולכן אם טעה ובירך להיפך יצא יד"ח). ואשר על כן (מ"ב) אם אירע שראה ברק ושמע רעם ביחד (דבר זה שייך כשהרעם נעשה בקירוב מקום בו הוא נמצא [וכגון שהעננים נמוכים] שאז אין

א. הנה ב'באר היטב' ביאר טעם הדין שאם ראה ברק ושמע רעם יחד מברך ברכה אחת - משום שאין להרבות בברכות. ומבואר שאף כשהברק והרעם באים ביחד שייך להתכוין בברכת עמ"ב לפטור דווקא את הברק ולא את הרעם אלא שמ"מ אין להרבות לחינם בברכות. וע"ע בפמ"ג (א"א סק"א) שאחר שהביא ד' הא"ר שנח' על המ"א בדין זה ודעתו שיש לברך ב' ברכות על הברק והרעם סיים דבריו 'ומכל מקום למעט בברכות עדיף' - ומשמע מדבריו שהכריע כטעמיה דהמ"א משום שלמעט בברכות עדיף ולכאן כוונתו שזהו הטעם של המ"א שמברך ברכה אחת (אם כי עדיין אי"ז מוכרח ד"ל שאמר כן אפי' לטעמיה דהא"ר שנח' על

המ"א - ואיהנ"מ טעמיה דהמ"א משום שברכה אחת חלה ממילא על שניהם וכדלהלן וצ"ע). וכן ביאר ד"ז הגר"מ לוי בספרו ברכת ה' (ח"ד עמ' רמ"ז) ע"ש (וע"ע בהלכה ברורה שהעתיק ד' הבאה"ט). ואין להעיר על הבנה זו ממש"כ הברכ"י (הו"ד בפוס' - עי' מ"ב סק"ה) שאם בירך על הברק ונתכוין לפטור את הרעם שיבוא אח"כ יצא (והיינו אף שהרעם בא אחר כדי דיבור) - וא"כ למה נהגו בכלל לברך ב' ברכות על ברקים ורעמים אחר שאפשר לפטור זאת בברכה אחת - די"ל שמכיון שמד' המ"ב מבואר שיצא בזה רק בדיעבד אין לחשוש בזה לריבוי ברכות בחינם. אולם ראיתי בברכת ה' (שם עמ' רמ"ד) שהביא שיש שנוהגים כשוראים הברק מיד לברך שכוחו וגבורתו וכו' ומתכוונים לפטור את הרעם שיבא אח"כ. ושם (עמ' רמ"ה) כ' לחלוק ע"ד המ"ב שכ' ע"ד הברכ"י שזה מועיל רק בדיעבד אלא כ' שזה מועיל לכתחילה בשביל שלא להרבות בברכות ע"ש (ולכא"ו צ"ע דהרי מדינא דגמ' והשו"ע מברך על ברקים ורעמים ב' ברכות - ובעל כרחך חזינן שא"צ לחוש לריבוי ברכות. ואדרבה הרי מצד הדין מברך את אותה ברכה פעמיים על שניהם). אמנם ע"ש שאף הוא כ' שראוי לברך יותר על הברק בנפרד ועל הרעם בנפרד כפי מנהג העולם משום כמה טעמים (שהרבה פעמים אין מתכוין לפטור את הרעם שיבא אחר הברק וכמו"כ מהר"א אזולאי הסתפק אם מועיל זאת וכן הרב בית עובד נח' על החיד"א וסובר שאי"ז מועיל כיון שאי"ז לפניו. וכן שהמ"ב כ' שיצא רק בדיעבד) ולכן אין בזה חשש של ריבוי ברכות. ובפרט ש"ל שאחר שאין הרעם נמצא עתה לפני האדם אין מוטל עליו לפטור זאת בברכתו עתה.

ועיין בא"ר שנח' על המ"א וס"ל שכאשר הברק והרעם באים יחד - יכול להתכוין לברך על הברק והרעם ברכות אחרות "דהא הברירה בידו א"כ יכול לומר שמברך על אחד שכחו ועל אחד עושה מעשה בראשית". וי"ל שבשביל לקרב הדעות הבין הבאה"ט שלכו"ע שייך להתכוין לפטור בברכת עמ"ב את הברק בלבד אלא שנח' המ"א והא"ר האם העניין לברך על הברק והרעם ב' ברכות שונות הוא מספיק טעם חשוב שיכול להוציא מידי ברכה שאינה צריכה ודו"ק. אולם ראיתי בערוה"ש שנחלק על דברי הא"ר ולדעתו הברכה השניה שמברך - לדעת רוב הפוס' היא ברכה לבטלה (מלבד דעת הראב"ד ורש"י שמברכים שני הברכות אפי' על ברק בלבד ואכמ"ל). וחזינן שם"ל להערוה"ש שזו 'ברכה לבטלה' ולא 'ברכה שאינה צריכה' - וזה למרות שכוונתו לפטור בברכתו עתה את הברק בלבד. ובעל כרחך שהבין שטעמיה דהמ"א שכיון שהברכה שייכת על שניהם הרי שחלה ממילא על שניהם ואין דעתו מעלה או מורידה בזה (וע"ע בברכת ה' במה שתמה על עצם ד' ערוה"ש - אך י"ל שכוונת ערוה"ש שמנהג העולם לברך ב' ברכות אף שהרעם היה בתוכ"ד מהברק - דהא חזינן שאיירי בהציור של הא"ר ע"ש וצ"ע).

ועתה ראיתי לרבינו הגר"א (אמרי נועם ברכות נ"ט ע"א ד"ה התם מברך) וז"ל "צ"ע על המנהג שלנו שאנו מברכין על הרעמים שכוחו וכו' ועל הברקים עושה מעשה בראשית הא על תרוייהו יכול לברך איזה שירצה (עי' ט"ז סי' רכ"ז סק"א). וגם יש מזה נ"מ דהיינו אם שמע קול רעם וראה ברק בבת אחת וביין שברך על הראשון איזה ברכה שברך נפטר איך נמצא בשמברך ברכה אחרת כמי שאנו נוהגין הוה ברכה לבטלה" - וחזינן ג"כ בפירוש מדבריו שמכיון שכל ברכה שייכת לשניהם הרי כשברך על אחד נפטר השני ממילא ולכן אם מברך שוב על הרעם וכו' (וכפי מנהגינן שמברכים על ברק ועל רעם ברכה שונה) הוי ברכה לבטלה (ולא ברכה שאינה צריכה).

שו"ר בס' ברכת הבית (שער ל' ס"ד הו"ד בפסק"ת) שכ' בזה"ל "כשהיה הרעם והברק קודם הברכה - שכבר נתחייב בברכת שניהם יצא בברכה אחת אף שדעתו היה שלא לפטור רק אחת מהם אין דעתו מועלת בזה דעל כרחו יצא בשניהם כמו מי שנתחייב בברכה אחרונה על שני דברים ובירך ברכה אחרונה והיה בדעתו שלא לפטור רק אחת מהם דודאי אסור לחזור ולברך ב"א על השנית אם ברכה אחת לשניהם. ואפילו בברכה ראשונה כשהיה לפניו הרבה פירות ודעתו לאכול כולן ורוצה לברך על כאו"א בפ"ע לא מהני דעתו כמבואר בשער א' פ' ל"ב דמה לנו בדעתו כיון שטעה בדין. ומכש"כ בב"א שכבר נתחייב בה ודאי דיצא על כל מה שנתחייב ע"ע. אלא דאם מתחילה ראה ברק והתחיל לברך ואח"כ שמע הרעם לא יצא על הרעם כיון דתחילת הברכה היה על הרעם לבדו" ע"כ. וחזינן ג"כ מדבריו שדעתו לא מעלה ולא מורידה בעניין זה כיון שבעל כרחו יצא בשניהם. ומה שדימה זאת לברכה אחרונה וראשונה וכו' כוונתו לד' התבואות שור (יו"ד סי' סוסי"י י"ט - הו"ד בחי' רעק"א על השו"ע סי' ר"ו ס"ה) שדן כענין נידו"ז אלא ששם איירי שטעה בזה וחשב שצריך לברך על כ"א (ונודע לו האמת שברכה אחת פוטרת הכל) - וצידד התבו"ש שמכיון שדעתו לאכול

שנהגו העולם להדר ולא לברך שכוחו וגבורתו על הברק (מ"ב. וצ"ל שבכך שיברכו ברכת שכוחו וכו' על הברק כביכול מצמצמים את כוחו של הקב"ה שזה גבורתו [בלבד]. דאין לומר שכוונת המ"ב לחשוש לבאה"ט סק"א שלדעתו אין לברך כן על הברק אחר שאינו נראה בכל העולם - שהרי בשעה"צ סק"ז דחאו לגמרי. ובאמת מקור ד' השעה"צ ממחצית השקל ושם משמע מדבריו שאי"ז משום ד' הבאה"ט. וכן משמע מהלשון ש'נהגו להדר' שאי"ז משום שיש בזה חשש. אולם ראיתי בפסק"ת שהביא לחשוש לבאה"ט היות שכן אף דעת המגן גיבורים וע"ע בהליכות ברכות בזה - וא"כ יתכן ג"כ שזה הטעם שנהגו העולם להימנע מלברך על הברק שכוחו וכו'). ומ"מ אם בירך שכוחו וגבורתו על שניהם גם כן יצא ידי חובה וכנ"ל.

ב. נחלקו הפוסקים באופן שהתחיל לברך מיד על הברק ושומע את הרעם תוך כדי ברכתו באופן שהרעם נשמע תוך כדי דיבור לראיית הברק. דעת הח"א (כלל ס"ג ס"ז)

והקיצוץ"ע (סי' ס"ב) שלא יברך על הרעם כיון שנפטר בברכה שעל הברק. אולם דעת הגר"ח צנזאר (בהגה' על המ"א סק"א. וכ"נ מברכת הבית הו"ד בהערה לעיל) שכיון שנהגו העולם לברך על ברק עמ"ב דווקא ועל הרעם שכוחו וכו' א"כ כשבירך על הברק עמ"ב מוכח שבירך רק על הברק ולכן יברך אח"כ על הרעם שכוחו וכו' - ובפשוט דברי הגר"ח צ"צ ברורים (ולכאור' זה נכון אף למ"ד מצוות א"צ כוונה [שחוששים לדבריו בספק ברכות] שהרי הוי ככוונה נגדית אחר שכך מנהג העולם אך יל"ד עוד בזה) - ודברי הח"א באמת לכאור' צריכים ביאור.

ובביאור דעת הח"א כ' בס' הליכות ברכות (עמ' תקי"ג) עפ"י"מ שביאר המ"ב ד' החיד"א שאם התכוין בעת שמברך על הברק לפטור את הרעם (שבא אחר כדי דיבור מהברק) יצא - שמאחר שטבע הבריאה שאחר הברק בא רעם - א"כ חלה ברכתו על הרעם שיצא אח"כ (ועי' הערה בביאור ד' המ"ב) - וזו כוונת הח"א שאע"פ שלא התכוין בברכת הברק לפטור הרעם מ"מ כיון

את כולם א"צ לברך שוב כיון ששאר המינים נפטרים ממילא. ומ"מ מסתבר שאף אם מתכוין בפירוש שלא לפטור נכונים בזה ד' התבו"ש דסו"ס מה החילוק בזה אחר שבשניהם לא התכוין לפטור זאת (שהרי התבו"ש לא כ' שיוצא יד"ח משום שטעה בזה). שו"ר לדון באדם שהורגל בילדותו שברכת עושה וכו' שייכת לברק ושכוחו וכו' שייכת לרעם וראה ברק ושמע רעם יחד ובירך רק עושה וכו' וכיון רק על הברק מה דינו כשישמע אח"כ רעם - ודנו בזה מצד ד' התבואות שור הנ"ל. והביאו מהגרא"ל שטיינמן שאפי' אם נאמר שבספקיו של התבו"ש בעיניו לברך שוב מ"מ זה דווקא בברכות הנהנין שאסור ליהנות בלא ברכה והרי הברכה היא המתיר ופוטרי של כל כזית וכזית - ובזה יש צד שמכיון שלא התכוין לפטור זאת אין הברכה חלה ע"ז. אבל בברקים ורעמים שהם ברכות השבח ואי"ז גדר של 'פוטרי' ו'מתיר' אלא שעל כזה דבר הוא צריך לתת שבח הרי במציאות נתן הוא שבח וי"ל שנפטר בזה (ויש לפלפל בדבריו ואכמ"ל).

ומ"מ עדיין אינו ברור לי שיש להשוות בין העניינים כיון שלפי"ד התבו"ש לכאור' בוודאי אין לדון בעניינינו שיועיל כיון שהיו מין ברכה אחת - אא"כ נאמר שמ"מ ס"ל לאותם פוס' שיש לברך בצירוף דעת הראב"ד שעל ברק יש לברך ב' ברכות אלו וכמש"כ הא"ר לצרף דבריו וה"ה בעניינינו לצרף לספקיו של התבו"ש - אך הדברים אינם ברורים כלל ולע"ע צ"ע בכ"ז.

ב. בברכת ה' (ח"ג עמ' רמ"ב ועמ' מ"ב) הסביר שרשאי האדם לברך ברכות השבח גם קודם שיראה את הדבר שמברך עליו כל שבוודאי יראה אותו לאחר הברכה. ושטעם הדבר שברכת השבח אינה הודאה לה' על עצם ראיית הדבר שרואה אלא שבח לה' על גדולתו שניכרת בדבר שרואה וכיון שמיד עתיד לראותו א"כ שייך

ברק ורעם הבאים יחד - והיינו שאם נאמר שהטעם משום ש'אין להרבות בברכות' - ד' הגרס'צ ברורים ביותר שהרי שייך בעצם לברך ב' ברכות אף כשהם באים יחד - אלא שהיו ברכה שאינה צריכה, וא"כ כל זה דווקא כשעדיין לא התחיל לברך דאז כוונתו לברך ברכה אחת על שניהם - אך כשראה קודם את הברק והתחיל לברך עליו הרי סתמו כפירושו לצאת יד"ח הברק בלבד כמנהג העולם שמיידים לברק ולרעם ב' ברכות שונות ולכן צריך לברך שוב על הרעם. **אכן אם נאמר** שהטעם משום שברכה אחת חלה על שניהם ממילא, הרי שד' הח"א לכאור' מבוארים היטב - דהיות הברק והרעם באים בתוכ"ד חשוב כאילו באו ביחד וממילא ברכה אחת חלה על שניהם ואע"פ שאין כוונתו לפטור את הרעם (וכפי שהרחבנו לעיל) - וזה ע"פ המבואר בגמ' בנדרים (פ"ז ע"א ושם בר"ן ובשו"ע סי' ש"מ סכ"ה) שמי שהיה לו חולה בתוך ביתו ונתעלף וסבר שהוא מת וקרע עליו, ונמצא שטעה והוא חי - ואח"כ הוא מת. אם מת תוך כדי דיבור של קריעה א"צ קריעה אחרת ד'כל תוך כדי דיבור כדיבור דמי' - והיינו שאע"פ שבשעה שקרע עדיין לא מת ואי"ז קריעה כלל כיון שמת תוכ"ד לקריעה הוי

שהרעם בא תוכ"ד לברק הברכה על הברק פוטרנו (שהטבע שהרעם בא אחר הברק מחשיב כבר בזמן שמברך על הברק כמחויב בברכת הרעם וכיון שהרעם נשמע בתוכ"ד לברכתו חשוב כאילו בירך אף עליו אחר שברכה אחת שייכת לשניהם. ולפי' הברכה ה' הנ"ל [המובא בהערה] שכוונת המ"ב לדין כללי הנאמר בברכות השבח א"כ אין להבין זאת בענייננו שיפטור מברכת הרעם במה שבירך על הברק אחר שסו"ס לא התכוין לפוטרו וצ"ע).

אולם האמת היא שלכאור' אין זה מספיק בשביל לבאר את ד' הח"א - שהרי חזינן מהמ"ב בביאור ד' החיד"א שאף כשהרעם נשמע אחר כדי דיבור מהברק מ"מ חשוב כבר שמחויב בברכת הרעם קודם (אלא שמ"מ כל שלא התכוין לפוטרו בברכתו אין הברכה חלה עליו - דאין הכוונה שהרעם נמצא כאן אלא רק שחויבו בזה שייך מעתה) - וא"כ מדוע הדגיש הח"א שהרעם נשמע תוכ"ד לברק - הא היה לו להדגיש שנשמע תוכ"ד לברכת האדם על הברק וצ"ע.

ויתכן לבאר היטב את עומק מח' של הח"א והגרס'צ לפי המובא לעיל שנחלקו הפוסקים בהטעם שיש לברך ברכה אחת על

שישבת את ה' גם קודם שראה זאת - ושכן אנו משבחים את הקב"ה על המצוות שציוונו לפני עשיית מצוה מן המצוות ע"ש. ולפי"ז כוונת המ"ב במש"כ שטבע הבריאה שאחר הברק בא הרעם רק לומר שבוודאי דבר זה יהיה כיון שכך טבע הבריאה וממילא יכול לברך ע"ז ברכת השבח.

אכן לכאור' אם נאמר שכוונת המ"ב במש"כ 'שא"כ חלה ברכתו על הרעם שיצא אח"כ' היינו שמעתה חלה ולא שכאשר יצא הרעם אז תחול עליו הברכה לכאור' אין לזה הבנה אם הוא דין כללי בברכות השבח שאפשר לברך אף קודם שרואה את הדבר שמשבח עליו להשי"ת. וגם שאם כוונת המ"ב לזה שהוא דין בברכות השבח היה לכאור' צריך המ"ב להדגיש זאת שלכן זה מועיל וצ"ע. וראיתי למי שהסביר כוונת המ"ב באופן מחדש שמכיון שטבע הבריאה שאחר הברק בא רעם נחשב כבר מעתה שמחויב בברכת הרעם ולכן יכול בברכתו על הברק להתכוין לפטור הרעם. ויתכן להסביר יותר את הדברים שמאחר שבזמן ראיית הברק הרעם כבר נוצר (שהרעם נוצר קודם הברק וכו"ל) ורק עדיין האדם לא שומעו אז י"ל שמחויב בזה כבר מעתה (ומ"מ קשה לומר שלכן חשוב שהרעם כבר נמצא כאן עתה - כיון שסו"ס אינו שומעו) - וזה בשונה משאר ברכות השבח שעד שלא רואה את הדבר שצריך לשבח עליו אינו מחויב בברכה עליו וצ"ע.

כאלו קרע אחר מותו. והוא הדין לכא' בענייננו שכל שהרעם הגיע תוכ'ד לברכת הברק הרי זה כאילו בירך על הרעם (דע"י התוכ'ד נחשב שהרעם לפנינו והוא בירך עליו. וכ"ש בענייננו שהרעם כבר נוצר ורק עדיין לא שמעו - דשם כל עוד שלא מת לא התחדש סיבת הקריעה. ואכן אין להעיר מזה על הגר"צ כיון שהוא סובר שאע"פ שהברק והרעם באו ביחד שייך לברך ב' ברכות ורק משום שאין להרבות בברכות אין עושים כן - וממילא בענייננו שכוונתו לצאת יד"ח הברק דווקא הרי אף שבאים יחד יכול לברך ב' ברכות שהטעם שלא להרבות ברכות אין שייך בנידו"ד. משא"כ להח"א שס"ל שכאשר באים יחד אי אפשר בעצם לברך ב' ברכות א"כ בנידו"ד שהיו כבאו יחד אע"פ שכוונתו רק לפטור הברק בלבד מ"מ יצא בברכה אחת על שניהם ועי' להלן במה שהבאנו מהגרא"ל וכו' לדון [עכ"פ] שאם הרעם בא תוכ'ד לראיית הברק אף שברכתו הייתה לאחר כדי דיבור מראיית הברק די בברכה אחת לשניהם - וחזינן מזה שבכה"ג נחשבים כבאו יחד וע"ש עוד במש"כ לדון בזה) ודו"ק.

ומכאן יש להעיר לכא' על ד' ברכת הבית

(הו"ד בהע' לעיל) שאע"פ שסובר שהטעם משום שברכה אחת חלה על שניהם (וכנ"ל בהערה) מ"מ לכא' סובר בזה כד' הגר"צ שאין הרעם נפטר בברכת הברק (אף שהרעם בא תוכ'ד לברק - כ"נ לכא' כוונתו) "כיון דתחילת הברכה היה על הרעם לבדו" והרי כפי שנתבאר מכיון שחשובים כבאו יחד בכה"ג ברכה אחת עולה לשניהם - ולע"ע צ"ע עוד בזה¹.

ולעניין הלכה כ' בחזו"ע (עמ' תס"ה ד"ה
אם ראה) ובהלכה ברורה (עמ' תס"א) ובהליכות ברכות (שם) שספק ברכות להקל ולא יברך על הרעם ואף לא על הרעמים שיבואו אח"כ (שמכיון שאפשר שבירך על הרעם, שוב א"צ לברך עליהם). אולם דעת הגריש"א (אשרי האיש פ"מ אות ג' - אולם עי' בשערי ברכה סוף עמ' תע"ב במה שהביאו מהגריש"א וצע"ק) שהרועה יכול לברך כדעת הגר"ח צאנזר (בצירוף דעת הא"ר שיכול לברך ב' ברכות אף כשבאו יחד)². וע"ש בהליכות ברכות שכ' שכדי לא להינס לספק זה יכוין בפירוש כשמברך על הברק (ועדיין לא שומע הרעם) שכוונתו לפטור רק את הברק ולא את הרעם העתיד

ג. וראיתי מובא מהאמרי בינה (אחר חידושיו לאהע"ז תשובה ג' אות ג') לפשוט מהגמ' בנדרים הו"ו שאם שמע קול אוירון וכדו' וחשב שהוא רעם ובירך עליו ושוב שמע בתוכ'ד לברכה רעם אמיתי הרי שיצא בברכה שבירך קודם בטעות.

ד. והנה המ"ב לא הביא ד' הח"א בזה ויל"ע מדוע. וראיתי במ"ב הוצא' עוז והדר שכ' שיתכן לדייק מד' המ"ב שכ' "אם לא היו תכופים זה אחר זה מברך תחלה על הברק (שהוא מתראה תחלה לעין האדם) עושה מע"ב ואח"כ על הרעם שכחו וגבורתו מ"ע" - שממה שלא חילק שאם התחיל הרעם תוכ'ד לברק אחר שכבר התחיל ברכתו (שהוא דבר מצוי) שאינו מברך שוב על הרעם משמע שבכל עניין מברך. ולענ"ד אדרבה לכא' מדוקדק במ"ב כהח"א שכ' "אם לא היו תכופים זה אחר זה" והיינו שרק אם לא היו תכופים - והיינו שהרעם בא אחר תוכ'ד מהברק אז מברכים שנים דהרי פ' תכופים שבא אחריו אלא שמ"מ תכוף והיינו בתוכ'ד ואעפ"כ כ' המ"ב שאינו מברך והיינו כהח"א. אא"כ נדחה שאיירי המ"ב שעדיין לא התחיל לברך על הברק ותוכ'ד מראיית הברק נשמע הרעם שאז מברך על שניהם ואיהנ"מ אם כבר התחיל לברך אי"ז מועיל לפטור הרעם (וע"ע בזה להלן). אך מ"מ לכא' בוודאי כבר אין לדייק מהמ"ב שלא כהח"א. שו"ר להגריש"א (אשרי האיש ח"א פ"מ אות ג') שאמר שאע"פ שהשמיט המ"ב ד' הח"א בזה אין ראייה שלא סבר כמותו.

ובפרט שמד' החיד"א (המובא לעיל) משמע שרק משום ש'טבע הבריאה שאחר הברק בא רעם' אז שייך לפטור בברכת הברק את הרעם הבא אחר כדי דיבור - ולולי סברא זו אף שהם באו מסיבה אחת לא היה הרעם נפטר בברכת הברק ואף שמתכוין לכך (וכ"ש להבנת הגר"מ לוי שטעם הדבר מצד דין כללי הנאמר בברכות השבח). **אא"כ** נחלק שסברא זו נצרכה מאחר שעדיין לא שמע את הרעם משא"כ בענייננו שכבר ראה את הברק י"ל שדי בטעם זה בשביל לפטור בברכת הרעם. אולם לכאור' אין סברת חילוק זו מוכרחת כמבואר למעיין וצ"ע. ומ"מ זה חזינן מהגראי"ל שהבין שהטעם ששייך לברך על הברק אף שברכתו אחר כדי דיבור מראיית הברק נכון הוא אף כאשר הרעם בא אחר כדי דיבור מהברק שעתה שיברך על הרעם יפטור את הברק - וזה כפי שנתבאר חידוש גדול. **ובאמת** הגראי"ל שם הניח כל דין זה בצ"ע לעניין הלכה (די"ל שהולכים אחר זמן הברכה וכיון שהיא אחר כדי דיבור לראיית הברק אין יכול כבר לפטור). ומ"מ כיון שהוראה זו להקל שלא לברך שוב על רעם ברכת שכוחו וכו' - הרי בוודאי שיי"ל שכך ההוראה הנכונה כיון ש'ספק ברכות להקל' (ואכן היה אפשר להשתמש בעצה שהביא ההליכות ברכות וכו"ל להתכוין שלא לפטור בברכתו את הברק - ועי' בזה לעיל וצ"ע. ובעיקר העניין יש להתבונן מדוע יכול לברך על ברק עמ"כ מיד כשוראהו הרי שייך שיבא רעם תוכ"ד לברק ויוכל לפטור בברכה אחת את הברק והרעם ואין להרבות בברכות. ולכאור' צ"ל שאם הרעם יבא רק אחר כדי דיבור להברק יפסיד האדם את ברכת הברק ובכה"ג י"ל שאי"ז ברכה שאינה צריכה שהרי יש לו צורך עתה בברכת הברק. אולם הוא דווקא להגר"צ הנ"ל - אך להח"א

לבא - ושיכול לגלות דעתו בזה פעם אחת לכל ימי החורף של שנה זו - ולפמש"כ הרי שיל"ד אם אכן תועיל כוונה זו וצ"ע בזה.

ג. ראיתי בהליכות ברכות שכ' שבמקרה שראה ברק ולא בירך עליו ותוך כדי דיבור (לסיום הברק) שמע רעם - מברך רק ברכה אחת (עושה מעשה בראשית וכו"ל) - ואף שסוף סוף ברכתו על הרעם הינה אחר כדי דיבור מראיית הברק (ודקדק כן מד' המ"ב המובא לעיל שמבואר מדבריו שמברך ברכה אחת על ברק ורעם אף שהרעם לא נשמע יחד עם ראיית הברק כל שהרעם היה בתוכ"ד של הברק - וזה למרות שע"פ רוב שכשמתחיל לברך כבר עבר תוכ"ד מראיית הברק. אמנם לפמש"כ לעיל יל"ד שכוונת המ"ב לד' הח"א. ומ"מ מסתבר יותר כד' ההליכות ברכות כיון שלכאור' היה להמ"ב לציין לד' הח"א אם כוונתו הייתה לדבריו - ועי' בזה לעיל וצ"ע). **והטעם** - שהיות שיצירתם מסיבה אחת שייכים הם זה לזה ומועילה ברכה אחת לשניהם. ושם ציין ג"כ להגראי"ל שטיינמן (קובץ מוריה) שפסק כן. **אלא** שראיתי להגראי"ל שדן לפי טעם זה שאף במקרה שהרעם נשמע אחר כדי דיבור מראיית הברק ובירך עתה על הרעם שיפטור בברכה את הברק שהרי סו"ס יצירתם (של ברק ורעם אלו) מסיבה אחת ושייכים הם זל"ז אפי' שנשמע הרעם לאחר כדי דיבור מראיית הברק. וזה בוודאי חידוש גדול - שאף בהליכות ברכות כ' שאי"ז מועיל וכפי שהוכיח כן מהמ"ב (עי' לעיל) - ויוביח זאת ממנהג העולם שמברכים קודם על הברק ולא ממתינים לשמיעת הרעם (שבא בד"כ אחר כדי דיבור מראיית הברק) בכדי לברך ברכה אחת על שניהם.

שהבאנו לעיל איהנ"מ אם ישמע הרעם תוכ"ד לראיית הברק הרי הוא נפטר בברכת הברק ודו"ק).

ד. פשטות הפוסקים מורה (ושכן מנהג העולם) שאדם היושב בביתו אע"פ שאינו רואה את אור הברק מבריק בשמים אלא רואה דרך החלון רק את הבזק האור של הברק יכול לברך עמ"ב (כמובן באופן שיודע שאור זה מגיע מברק וכגון בימים גשומים) - מפני שגם בראיית אור זה ישנה התפעלות (הגרשו"א - הליכו"ש פכ"ג הע' ל"ט. ועי' בצי"א חיי"ב סי' כ"א שהרחיב להוכיח כן - ועיקר דבריו ממה שלא הוזכר לשון של 'הרואה ברק' ומשמע שא"צ לראות את גוף הברק אלא רק את קרני אורו ושבלא"ה אף כשרואה את הברק בשמים אינו רואה את גוף הברק. ושיש להוכיח כן ממה שנפסק בשו"ע רכ"ז ס"ג שאם היה יושב בבית הכיסא וראה ברק אם יכול לצאת ולברך תוכ"ד יצא - ובפוס' מובא דוג' נוספות [ע"ש בא"ר ובמ"ב]. ואם היה צריך לראות את גוף הברק בשמים בוודאי היו הפוס' צריכים להדגיש שזה דווקא מתי שראה דרך החלון את הברק עצמו בשמים).

אולם דעת הברכה ה' (עמ' רל"ט) שצריך לראות את הברק ממש מבריק מהעננים ואין מספיק לראות הבזק בעלמא

של אור". ומ"מ מכיון שהעידו הפוסקים שמנהג העולם לברך וכך דעת רוב הפוסקים מסתבר שאין צריכים לחשוש לספק ברכות בעניין זה. ומ"מ אם בנקל יכול לעמוד סמוך לחלון לראות דרכו את הברק מבריק ממש מהעננים ראוי לעשות כן (כיון שיש מקום בסברא לד' הברכה ה' וכנ"ל בהערה). ואכן אם אינו רואה את אור הברק דרך החלון אלא רואה הבזקי אור בתוך החדר עדיף שלא יברך (הליכות ברכות - וטעמו בעיקר משום שפעמים אין בראיה זו התפעלות [ויל"ד עוד בדבריו עפי"מ שכ' לדון לדחות ד' הברכה בהע' הנ"ל]. ומ"מ בוודאי שאין לברך כשרואה את אור הברק משתקף ע"י מראה - דנחשב ידיעה ולא ראייה ע"ש בהליכו"ב).

ה. בשו"ע (סי' רכ"ז ס"ב) איתא שאם בירך על הברקים ועל הרעמים פעם אחת, אינו חוזר לברך עליהם אלא אם כן התפזרו העננים ושוב באו ברקים ורעמים שאז יכול לברך עליהם שוב אפילו באותו יום. דין זה מקורו בירושלמי (ברכות פ"ט ה"ב) ושם הובא ראייה לזה מדין אדם שנכנס לחנותו של בשם (מוכר בשמים) שמברך בפעם הראשונה על הבשמים ואינו מברך שוב אף שהוא נמצא כל היום בחנות. אבל אם יצא מהחנות (ולא היה בדעתו לחזור אליה) ונכנס שוב

ה. וטעמו - שאולי הוא אור אחר (אך אם זה יום גשום א"צ לחשוש לזה). ועוד ש"ל שדווקא בראיית ברק ממש שייך להתפעל ולא מהבזק אור בעלמא (והיינו שעל דברים המעוררים התפעלות מגדולתו של השי"ת במעשה בריאת העולם [שאז הברק נברא] אנו מברכים ברכת השבח שברא ועשה דבר מופלא זה אז, וממשיך עדיין לקיים את מעשה הבריאה בכל יום ויום). ואפשר שעומק כוונתו - שהבזקים של אור שקרובים לקרקע שייכים אף בדרך אחרת וזה אינו גורם כ"כ התפעלות לאדם ורק כשרואה זאת בעננים במרחק - אז דבר זה גורם להתפעלות וממילא לשבח את הקב"ה. ובפרט שכאשר לא רואה את הברק בעננים אלא אור קרוב לקרקע וזה שייך שיעשה בצורה אחרת הרי אף שיודע שזה ברק מ"מ אינו רואה כאן דבר המזכיר את הנעשה במעשה בראשית כיון שדבר זה יכול להיעשות בצורה אחרת. **אא"כ נדחה שמ"מ** כיון שיודע שאור זה שרואה עתה הינו אור הברק מתעורר אצלו רגש ההתפעלות מעצם הפלא של הברק ומשבח את הקב"ה על עצם הברק.

התפזרו העננים ובאו חדשים לא הסיח האדם את דעתו מלראות ומלשמוע ברקים ורעמים נוספים - אולם כאשר התפזרו מסיח האדם את דעתו וחושב שלא יהיו ברקים ורעמים נוספים - ולכן כאשר הם באים שוב הרי זה דבר חדש וצריך לברך עליהם (עי' ב"ח ומאמר בס' רכ"ז ולהגר"א בס' רי"ז ס"א - וכ"כ בס' ברכת ה' ובהלכה ברורה בענייננו).¹

בחזרה צריך לברך שוב (ונפסק כן בשו"ע ר"ס רי"ז). וטעם הדין ב'בשם' מפני שלא הסיח דעתו מהריח כל זמן שהוא בחנות (ע"ש בטור ובמ"ב סק"ד ובשעה"צ סק"ה וסק"י והרחבנו בזה בהערה¹) ורק כשיוצא שלא על דעת לחזור מסיח דעתו מן הריח - וממילא כשחוזר צריך לחזור ולברך. וא"כ ה"ה בענייננו הטעם הוא שכל זמן שלא

1. ע"ש בטור שהביא הטעם שאם דעתו לחזור לחנות א"צ לברך שוב משום שלא הסיח דעתו. וע"ע במ"ב (סק"ד ובשעה"צ סק"י) עמש"כ השו"ע שאם יושב כל היום בחנות מברך רק פעם אחת - שכן שאין נ"מ בזה אם הסיח דעתו או לא כיון שהריח עולה לו תדיר כל זמן שהוא יושב בחנות ובכה"ג חשוב כלא הסיח את דעתו (וע"ש בשעה"צ סק"ה במה שציין בדין זה להפמ"ג - והיינו שלא רק לדעות שמברך על הריח אף שאין כוונתו ליהנות מזה פשוט שאינו חוזר ומברך בכה"ג - שהרי כל זמן שנמצא בחנות הוא נהנה מהריח וחייב בברכה ע"ז אף שאין כוונתו ע"ז. אלא אפי' להט"ז שאין מברך אלא כאשר מתכוין ליהנות וא"כ היה אפשר לומר שאם באמצע ישיבתו שם אינו מתכוין ליהנות [שאז בכה"ג אינו חייב בברכה מתחילה] הרי תיחשב שהיה זו להיסח הדעת ושחוזר ומתכוין שוב להריח, יצטרך לברך שנית - צ"ל שמכיון שהריח מגיע אליו שוב ללא הפסק אי"ז חשוב היסח הדעת). ומש"כ המ"ב (סק"ו) שדווקא כשהיה בדעתו לחזור מיד אז א"צ לחזור ולברך - ומשמע שאע"פ שלא הסיח דעתו מ"מ צריך לחזור ולברך כשהיה בדעתו לחזור אחר זמן ארוך [וא"כ י"ל שכל ד"ז אינו תליא בהיסח הדעת] - זהו משום טעם אחר, דהא בא"ר כ' שאף כשחוזר מיד מ"מ בעינן שלא יסיח דעתו מלהריח (עי' בא"ר סק"ג שהוכיח זאת. ואפשר שהטעם שצריך לחזור לברך כשחוזר רק אח"ז מרובה משום הפסק. ואדרבה לכאורה ממה שהביא שם מהתשב"ץ משמע שרק כשחוזר מיד אז אין כאן הסחת דעת - דכשחוזר אח"ז מרובה יש היסח הדעת ולא רק הפסק בלבד. וע"ע במ"א שם שהוא המקור לדין זה שמ"מ צריך לחזור מיד במה שציין לס' תרל"ט סק"ז שיש לחלק בין יציאה גמורה ללא יציאה גמורה אף שדעתו לחזור לסוכה - וע"ש היטב במ"ב שמבואר מדבריו שכשיצא יציאה גמורה אז הוי היסח הדעת [והפסק] משא"כ כאשר יוצא מהסוכה ודעתו לחזור מיד אז לא הוי היסח דעת).

וע"ע בביאור הגר"א (ר"ס רי"ז) עמש"כ השו"ע שהדין שאם נכנס ויוצא וכו' לחנות מברך שוב נאמר דווקא כשלא היה בדעתו לחזור שכן "כמו בברקים ורעמים בס' רכ"ז ס"ב אף על פי שבכל פעם ברק אחר הוא [לא מברך] כיון שלא הסיח דעתו. ובירושלמי מדמי להו אהרדי כמש"ש והביאו רי"ף ורא"ש בפ"ט סי"ג ח"י"ל דר"י מן הדא כו'. ודברי מ"א [סק"ג] בתי' ראשון ליתא [אלא כהתי' הב' וע"ע במ"ב ובשעה"צ] ועמ"א בס' רי"ח ס"ק ה" ע"כ. וחזינן בפי' מדבריו שב' העניינים של פיזור העננים ויציאתו מחנות הבשם הינם מצד היסח דעת.

2. וראיתי בפסק"ת (סי' רכ"ז הע' 33) שכן שמסתבר לומר שאע"פ שידע ע"פ שירותי החיזוי שעתיד לרדת עוד גשמים ביום זה (וא"כ י"ל שאע"פ שעתה התפזרו העננים אינו מסיח דעתו), אין בכך כלום, כיון שבמציאות זכו השמים לגמרי מענני גשם, והגשמים שאח"כ הם דבר חדש ואינו בוודאי שיבוא כי לעיתים מזומנות יש טעות בחיזוי ע"ש. ואולי י"ל עוד עפ"מ"כ להלן שאפשר שכל שיש עתה מציאות חדשה המחייבת בעצם ברכה נוספת אין מסתכלים על האדם אם הסיח דעתו או לא - כיון ש"ל שבכה"ג תקנו רבנן לברך. וא"כ ה"ה בענייננו י"ל שמה שלא מסיח דעתו מצד מה ששמע וכו' אינו משנה את תקנת רבנן לברך שוב בכה"ג אחר שנוצר כאן מצב חדש המחייב בעצם בברכה וצ"ע (ואגב לפי"מ שהבאנו להלן מס' הליכות ברכות שהדין לברך שוב כשהתפזרו העננים אינו מדין הסחת דעת אלא שכבר אין לברכה הראשונה כח לפטור את המציאות החדשה - א"כ אף באופן שידע שעתידים לבא ברקים ורעמים נוספים אי"ז סותר את המציאות החדשה המחייבת אותו לברך שוב. אולם עי' להלן שלכאורה דבריו צ"ע).

וע"ע בפסק"ת שם שכי' לדון באם התכוין בפירוש לפטור את כל הברקים והרעמים של כל היום אם פטור זאת (ודימה זאת להדין שבירך על פרי ונתכוין בפירוש לפטור את כל מה שיביאו לפניו, אף על פי שפסק לו אם יובא לפניו, דשפיר דמי למיפטרנהו נע"י במ"ב סי' ר"ו סק"א. וע"ע בפסק"ת שם אות י"ח)) - ולכן הסיק שעדיף שיכוין בפירוש שאינו מכוין לפטור (בברכה עכשיו) אלא את הברקים והרעמים שיהיו עד פיזור העבים מעל פני הרקיע ע"ש. ולכא' יש להוכיח מהמ"ב שלא כדבריו - שהרי המ"ב (סק"ה) הביא את ד' הברכ"י שאם התכוין בפירוש לפטור בברכת הברק את הרעם (שברכת מעשה בראשית אפשר לברכה מעיקר הדין אף על הרעם) שיוצא יד"ח. והסביר המ"ב שהוא משום שטבע הבריאה שאחר הברק יוצא רעם ולכן חלה ברכתו ע"ז. ולפי"ד הפסק"ת מדוע נצרך המ"ב לטעם זה ולא כ' בפשטות שדבר זה יועיל בעצם כיון שמתכוין עתה לפוטרו (שכפי שהרחבנו בזה לעיל כוונת המ"ב בזה או משום שהוא דין בברכת השבח שאפשר לברך אף על דבר שעתיד לראותו אם בוודאי הוא יבא [ובענייננו מלבד מרחק הזמן ששוב יבואו ברקים ורעמים הרי אי"ז ודאי כלל שיבואו] או משום שמעתה מחויב בברכת הרעם כיון שהברק והרעם שייכים זל"ז ובפרט שהרעם כבר נוצר רק עדיין לא נשמע [ובענייננו כמובן אין הדבר נכון שאלו עננים חדשים ותהליך חדש]). ובעל כרחך לכא' צ"ל דעכ"פ לגבי ברכות השבח אין מועיל להתכוין לפטור כשאין הדבר קיים עדיין בעולם (ובפרט שהברקים והרעמים נוצרים ע"י תהליך מסוים) ובפרט דזה דבר התלוי בידי אחרים אם יווצרו ברקים ורעמים נוספים - ועל הכל שלא ברור כלל שיווצרו (ולכן ביאר המ"ב שדווקא את הרעם שאחר ברק זה אפשר לפטור מהסיבה שכתב).

שו"ר בהערות על המ"ב הוצא' עוז והדר (סי' רכ"ז הע' כ"ב) לבאר כעניין ממש שכתבנו להעיר ע"ד הפסק"ת - ששם איירו בד' הברכ"י הנ"ל שהביא המ"ב ומה שהסביר המ"ב בטעמו - ומתחילה כתבו שלטעם המ"ב אם לא ראה את הברק אלא שמע רעם ומתכוין לפטור בברכת הרעם 'ברק אחר' שיבוא אח"כ אי"ז מועיל (שאין טבע הבריאה שאחר הרעם בא ברק אלא להיפך). וכמו"כ אם בירך על ברק וכיון לפטור רעמים שיבואו בהמשך ולא את הרעם שבא אחר הברק שעליו בירך, יצטרך לברך שוב אם ישמע רעם, כיון שלא נפטר בברכה שבירך על הברק (שהרי הרעמים האלו אינם באים בטבע שאחר הברק). ושם הביאו מפתח הדביר (ח"ב ס"ק ה-ו) שהביא את ד' הבית עובד (חי' שו"ע מכת"י) שאחר שציין לד' הברכ"י האלו כ' שנראה לו פשוט שלא כהברכ"י כיון שכשלא שמע את הרעם עדיין לא נתחייב בברכה וא"כ כיצד תחול הברכה שעל ראיית הברק על קול הרעם שיבוא אח"כ - וכיון שבשעת הברכה לא היה לברכה מקום תחול על הרעם לכן לא יצא וצריך לברך כששומע הרעם אח"כ. וכ' ע"ז בפתח הדביר שמכיון שנפסק (ראה מ"ב סי' ר"ו סק"א) שיכול להתכוין בעת שמברך על דבר אחד לפטור דבר שעתיד לבא לפניו כל שברכותיהם שוות וכגון שבירך על דגים והביאו לו שכן אם היה דעתו בפירוש לפוטרו אע"פ שאינו עתה לפניו פטור - א"כ הוא הדין בזה שפוטרו את הרעם בברכת הברק כיון שהתכוין לכך (ודימוי זה לדגים ושכן נכון יותר מלדמות לבירך על פרי מסוים והביאו לו פרי אחר אך ברכתו שווה שא"צ לברך שוב וכמש"כ שם השו"ע ס"ה שהרי רעם וברק חשובים מינים שונים וכמו דגים ושכן ואע"פ שברכותיהם שוות וכמש"כ בפירוש בפתח"ד. ובפרט דאם זה דומה לב' סוגי פירות הרי שא"צ לכיון לפטור המין השני וכפי שמבואר במ"ב שם סק"א). וכן דימה זאת למי שעמד ליד אמת המים שיכול לברך ולשתות אף שהמים ששותה לא היו לפניו כשבירך מפני שנתכוין לכך והם בוודאי יבואו לפניו (עי' בשו"ע סי' ר"ו ובמ"ב סק"ט) וה"ה בענייננו שבוודאי הרעם יבא ומתכוין לכך ע"ש.

ושם כתבו (בהע' על המ"ב) להעיר מדוע באמת המ"ב הסביר טעמו של הברכ"י שטבע הבריאה וכו' והיינו באופן חדש ולא כמש"כ בפשטות בפתח הדביר. וכ' לבאר כעניין שכתבנו לעיל - שאולי י"ל שהמ"ב סובר שאי"ז דומה לשכר (ולעומד ליד אמת המים), כיון שבעת שמברך השכר נמצא בעולם אף שאינו לפניו ולכן יכול לכיון לפטור אותו (וכן המים שזורמים באמת המים) וממילא א"א ללמוד שיועיל משום כך לפטור את הרעם שעתה בברכת הברק לא נחשב שהיה בעולם (כיון שבפועל עדיין לא נשמע בעולם - דלא נתקנה ברכה על הימצאותו בעולם אלא על שמיעתו) ולכן הוצרך המ"ב לטעם אחר להסביר מדוע יוצא יד"ח בכה"ג (שבוודאי אינו שייך בהציור שכי' הפסק"ת שמתכוין עתה בברכת הברקים והרעמים לפטור ברכת הברקים והרעמים שיבואו אחר פיזור העננים). ובאמת יש להתבונן בד' פתח הדביר שהק' כ"כ בפשטות ע"ד הבית עובד אע"פ שלכא' יש לחלק בפשטות ביניהם וכנ"ל וא"כ אפשר שכך ס"ל להבית עובד. ויתכן באמת לומר

אע"פ שעתה השמש נראית (כשזה ביום - וכן שהירח נראה כשזה בלילה) אינו חוזר לברך. ואכן יש שהקלו לברך אף באופן שישנם ענני גשם 'אחד הנה' ו'אחד הנה' כל שהשמש מאירה באותו מקום - אלא ש'ספק ברכות להקל' - ועיין היטב בהערה^ט.

ו. מובא מהגרא"ל שטיינמן (מוריה קובץ קכ"ג) שאם היו ברקים ורעמים ובירך עליהם - ובנתיים טהרו השמים ושוב קדרו ויש ברקים ורעמים ואותו אדם לא ידע משינוי מצב זה (וכגון שלא יצא מביתו)

וגדר התפזרו העננים לעניין הלכה (כמבואר למעין היטב בד' המ"ב - עי' בהלכה ברורה עמ' תס"ה ובמ"ב הוצא' עוז והדר) - שדווקא כאשר אותם עננים של גשם הסתלקו לחלוטין ועתה הרקיע זך ללא כל עננה (של גשם. אך של ענני כבשה או נוצה בוודאי חשוב שהתפזרו - עי' פסק"ת והליכות ברכות) - אז יכול לברך שוב כאשר התחדשו ברקים ורעמים. אולם אם רק התפזרו העננים ע"י הרוח לצדדים (ואפי' אם הם רק עננים מועטים וקטנים) כך שעדיין מעונן הרקיע^ח -

שהתיר פתח הדביר מסבא זו דווקא כשמתכוין לפטור את הרעם שבא אחר ברק זה - והטעם כיון שאע"פ שהרעם עדיין לא נשמע מ"מ הוא כבר קיים בעולם ולכן יכול לפוטרו עתה בברכת הברק (ומה שלא כ' כסברת המ"ב י"ל או שהבין סבבא זו עדיפה או שאיהנ"מ אולי זה עומק כוונת המ"ב או שלא ס"ל כסברת המ"ב וכפי שחזינן שהבית עובד ג"כ לא נחית לד' המ"ב וצ"ע). ולפי"ז כמובן שאף מד' פתח הדביר אין להביא ראיה לד' הפסק"ת שתועיל כוונה מעתה לפטור בברכה את הברקים והרעמים שיבואו אחר פיזור העננים (ומ"מ מש"כ הפסק"ת שעדיף שיכוין בפירוש שאינו מכין לפטור בברכה עכשיו אלא את הברקים והרעמים שיהיו עד פיזור העבים מעל פני הרקיע זה תמוה ואכמ"ל) ודו"ק.

ח. כ"כ המ"ב. ובפשטות כוונתו שמאחר שהעננים לא הסתלקו אלא רק התפזרו אחד הנה ואחד הרי שישנם עדיין עננים ברקיע.

ט. עי' מאמ"ר סי' רכ"ז שנראה מדבריו שהיקל ביותר - והיינו שאם בין ברק לברק הרוח פיזרה את העננים אחד הנה ואחד הנה אע"פ שעדיין חלק גדול מהרקיע מעונן הרבה (מחמת העננים המפוזרים) מ"מ כל שהשמש הצליחה להאיר מחמת פיזור העננים באותו מקום אע"פ שעתה שוב התענן [כל] הרקיע יכול לברך על הברק והרעם - כ"נ לכאז' בהבנת דבריו ע"ש ודו"ק. וע"ש במאמ"ר שהוכיח כן מד' רבנו פרץ (הגה' על הסמ"ק סי' קנ"א. וע"ע בריקאנטי סי' ע"ח) שהכל תלוי באם זרחה השמש בנתיים. וע"ע בשו"ת פעולת צדיק (ח"ג סי' רט"ו) שנראה מדבריו שהיקל דווקא מתי שהרוח פיזרה לגמרי את העננים מהמקום שהיו כך שלא נשאר רושם כלל מהעננים שהיו שם קודם - וגם עתה יש רק עננים זעירים בצדדים שהרוח פיזרה אותם לשם. ועתה שוב התענן הרקיע יכול לברך (ועיקר דיוק ש' זו ממש"כ 'נתפזרו העבים' ולא 'נמחו העבים' או 'הלכו העבים' ומשמע שכל שהתפזרו לצדדים אף שהם עדיין נראים ברקיע יכול לברך שוב) וע"ע היטב במש"כ בזה באשל אברהם (מבוטשאטש). אלא שלפי"ז לכאז' נח' הפוס' במציאות האם באופן זה מסיח האדם דעתו מראיית ברקים ושמיעת רעמים נוספים וזה ק"ל לומר. א"כ נאמר שמכיון שאין הדבר ברור כלל שישוכו להיות ברקים ורעמים נוספים מאותם עננים נח' הפוס' האם די בחוסר ידיעתו שיתחדשו ברקים ורעמים בשביל להחשיב זאת כהסחת דעת או שצריך שיחשוב בסתמא ששוב לא יתחדשו ברקים ורעמים נוספים בשביל להחשיב זאת כהסחת דעת (דלכאז' ק' לומר שס"ל למאמ"ר שכל שעתה זרחה השמש ואין ברקים בד"כ במצב זה חשוב הסחת דעת אע"פ שיודע שעתידים להתחדש ברקים ורעמים שוב מעננים אלו).

והנה מצאנו לכמה ראשונים שכ' שדווקא כאשר הברקים תדירים וסמוכים זל"ז אז מברכים ברכה אחת אך אם יש ביניהם הפסק גדול מברך בכל פעם (עי' ס' המכתם ברכות נ"ט ובפסקי ריא"ז פ"ט ה"ג אות ד' וברוקח סי' שמ"ג ובס' האשכול ח"א סי' כ"ג עמ' נ"א ובס' הבתים ברכות שער י"ג אות י"ב). ויש להתבונן אם כוונתם כד' המאמ"ר שהפסק הזמן הגדול בין ברק לברק היה מחמת שהעננים התפזרו אנה ואנה והאירה השמש בנתיים ושוב לאח"ז שבו עננים אלו (ובכח"ג חשוב היסח הדעת לחייבו לברך). או שכוונתם שעננים

על כך שלא יהיו שוב ברכים ועתה ג"כ רואה ושומע ברכים ורעמים. ובלא"ה מד' הגראי"ל לא משמע כטעם זה).

ויתכן לבאר שדעת הגראי"ל שהיות סוף סוף נוצר מצב חדש המחייב בעצם ברכה נוספת תקנו רבנן ברכה בכה"ג - שרבנן לא הניחו הדין לכל אחד ואחד אם הסיח דעתו או לא אלא קבעו שבמקום שיש מציאות חדשה המחייבת לברך שוב - אזי מברכים שוב ואע"פ שבפועל אצלו לא היה הסחת דעת (ומ"מ זה שונה מאדם שהיה ער כל הלילה שי"א שאינו מברך אע"פ שאם היה ישן היה מברך שוב [וכדלהלן] - כיון ששם לא נוצר מצב חדש אלא שאם היה ישן היה מצידו הסחת דעת ולכן היה צריך לברך) ויש להתיישב עוד בכ"ז לעניין הלכה.

ז. אם היה בעיר אחת ששם היו ברכים ורעמים ונסע לעיר אחרת - ובדרכו ראה שנטהר הרקיע לגמרי מעננים ושוב לאחר

וממילא לא הסיח דעתו - ועתה שמע על אותו שינוי מצב שהיה - שדין הוא שיכול לברך שוב כיון שלמעשה היה פה מציאות אחרת. וראיתי בהליכות ברכות (עמ' תקט"ו) שהסביר ד' הגראי"ל שטעם הדין שיכול לברך שוב אחר שהתפזרו העננים וכו' אינו משום 'הסחת דעת' (שנאמר שבענייננו שלא הסיח דעתו אינו יכול לברך) אלא משום שהמצב הקודם נגמר ונוצר מצב חדש שהברכה הראשונה אינה יכולה לפוטרו. ולכן אף שהאדם היה במקום סגור ולא ראה את זריחת השמש בנתיים היות שסו"ס נוצר מצב חדש יכול לברך ע"ש. ודבריו צ"ע שהרי כפי שנתבאר לעיל טעם הדין שמברך שוב כאשר התפזרו העננים הינו מצד הסחת דעת וצ"ע. **אלא שלפי"ז לכאן** ד' הגראי"ל צ"ע כיצד יכול לברך שוב אחר שבפועל לא הסיח דעתו (ומה שיודע עתה על שינוי המצב אין גורם הסחת דעת כיון שסו"ס לא ראה מצב המורה

אלו נמצאים עתה אלא שמ"מ אין הברקים סמוכים זל"ז ואף בכה"ג כל שיש הפסק מברך שוב על הברק. ונ"מ לכאן' אם היה אפשר לדון לצרף דבריהם לד' המאמר ולסמוך לברך בכה"ג שהיה הפסק זמן גדול וגם העננים התפזרו אנה ואנה וכו' וכו"ל - שאם טעמים חלוקים הם יל"ד לסמוך בזה. וראיתי בהלכה ברורה עמ' תס"ג ותס"ה ובס' ברכת ה' ח"ד עמ' ר"מ שהבינו כוונת אותם ראשונים שעננים אלו נמצאים עתה אלא שמ"מ אין הברקים סמוכים זל"ז (והסביר הברכת ה' שכל שהם רצופים חשובים כברק ורעם אחד ארוך משא"כ כאשר יש ביניהם הפסק מברך על כ"א שמ"מ הם ברכים ורעמים נפרדים וחוזר ומתפעל בראייתם ושמיעתם - וכנראה שאין כוונתו כפשוטו שזה ברק ורעם ארוך שהרי ז"ב שהם ברכים ורעמים נפרדים אלא הכוונה שכאשר הם רצופים נראה הדבר בעיניו כאחד ארוך ולא מתפעל מזה כ"כ משא"כ כשיש ביניהם הפסק נראים בעיניו כנפרדים והיינו כלפי זה שמתפעל מהם בכל פעם וכ"נ שם מדבריו ע"ש) - אולם האמת היא שאף שנאמר כן מ"מ אי"ז מועיל להתיר לברך כיון שאומרים 'ספק ברכות להקל' אף בספק ספיקא וכ"ש בענייננו שדעת רוב הפוס' שלא כהני שיטות - וכ"כ בהלכה ברורה ובברכת ה' שם.

י. ויש לכאן' להוכיח עוד שהוא מצד הסחת דעת - שהרי פעמים שיש יום שלם גשם רצוף (או אפי' כמה ימים שאם לא ישן בלילה א"צ לברך להרבה פוס' וכדלהלן) ואינו מברך שוב כיון שלא התפזרו העננים בנתיים - והרי בוודאי שאותם עננים שהיו בזמן שברך כבר נמוגו ועתה אלו עננים חדשים (שכל הזמן באים) והרי בוודאי שאין לומר שהברכה חלה על אותם עננים וכמו בהתפזרו העננים שאע"פ שהלכו למקום אחר מ"מ לפי דעתו לא חלה הברכה כבר כיון שהעיקר תלוי בעננים שכאן ועי' בא"א מבוטשאטש. ואם אין הדבר תלוי בהיסח הדעת מדוע נפטר בברכה הראשונה (ועכ"פ היה לו לברך שוב אחר שיעור זמן שבוודאי העננים שהיו בזמן ברכתו נמוגו) - ובע"כ חזינן שהעניין תלוי בהיסח הדעת בלבד ולכן כל שהרקיע מעונן תמיד אינו מסיח דעת מלראות ולשמוע ברכים ורעמים נוספים ולכן די בברכה אחת על הכל (אא"כ נאמר שכל העננים חשובים כיחידה אחת שאולי הם מחוברים וכדו' אך זה ח"י) ודו"ק.

התפזרו העננים יכול לברך אף כמה פעמים ביום וכנ"ל) - ומזה דייק המ"ב (סק"ח) שאם עבר אותו יום צריך לברך שוב ואע"פ שלא התפזרו העננים. ופשטות הפוסקים מורה (עי' מאמ"ר סי' רכ"ז וברכת הבית שער ל' וכה"ח) שיום אחר לעניין זה הוא שעבר הלילה שבבוקר צריך לברך שוב (ולכן אף אם בירך בלילה למחרת צריך לברך שוב). וטעם הדברים כתבו כו"כ פוסקים (ברכת הבית שם וציץ אליעזר חי"ח סי' ע"ח וברכת ה' והלכה ברורה) שהיות ודבר זה תלוי בהיסח בדעת (שהרי היה שייך לברך בעצם על כל ברק ורעם אלא שאינו מברך משום שלא הסיח דעת מראיית ברקים ושמיעת רעמים נוספים) הרי שכאשר ישן שינת קבע יש כאן היסח הדעת. ואשר על כן הרי שיוצא שדווקא אם ישן בלילה צריך לברך שוב - אך אם נשאר ער אין צריך לחזור לברך שוב אם לא התפזרו העננים וכנ"ל (ברכת ה' והלכה ברורה וכנ"ל מד' הפוס' הנ"ל).

ולפי זה יש להבין ביותר את הוראת הגרש"ז אויערבך (הליכות שלמה תפלה פכ"ג סכ"ה) שאף אם קם משנית הלילה קודם שהאיר היום יכול לברך. שהיות שהיה כאן הסחת דעת מחמת שינת הקבע אין צריך דווקא שיאיר היום בשביל לברך שוב. ובאמת שכבר קדמו בדין זה בברכת הבית (שם) ושם כ' בפירוש כן בטעם דין זה ע"ש. מצד שני י"א (חזו"ע) שכל שעבר הלילה יכול לברך שוב ואע"פ שלא ישן. וכך פסק בהליכות ברכות (עמ' תקט"ז). אך מ"מ אין דבריהם מוכרחים. ועל כל פנים מסתבר שמכיון שדעת פוסקים רבים שחיוב ברכה שוב ביום

שהמשיך בדרכו הגיע למקום שיש בו עננים וברקים ורעמים - ראיתי במשנה הלכות (ח"י סי' מ"ו) ובהלכה ברורה (עמ' תס"ה) שכ' שצריך לברך שוב. שמאחר שנטהר הרקיע מענני גשם הסיח דעתו מלראות ברקים ולשמוע רעמים עוד ולכן כשרואה שוב ברק ושומע רעם צריך לברך (וע"ע בהליכות ברכות עמ' תקט"ז). ולכא' היה נראה לדון בזה שמאחר שמצוי שינויי מזג אויר בארץ ישראל - ששייך מאוד שבמקום אחד יהיה עתה ברקים ורעמים ובמקום אחר ממש באותו זמן לא יהיה כן (ע"ש במשנה הלכות) א"כ כיון שאין בדעתו לשהות באותו מקום שבו עובר עתה בנסיעתו ורואה שנטהר הרקיע מדוע שנאמר שכבר הסיח דעתו משום כך מלראות שוב ברקים וכו' הרי יודע בהחלט שבהמשך הדרך יכול להיות שיוורד גשם וכו' (והדין שאם התפזרו העננים מברך - היינו באותו מקום שבו הוא שוהה)^א. אולם יתכן עדיין לומר שאם במשך זמן רב שנוסע השמים בהירים - מחשבת האדם שלא יהיו שוב ברקים ורעמים (באופן כללי) וממילא הסיח דעתו וכל שרואה שוב ברקים וכו' צריך לברך שוב. (ואפשר שאין לטעון בזה מצד שא"כ 'נתת דברך לשיעורים' כיון שיסוד דין זה הינו מצד הסחת דעת של האדם וכל שהאדם באמת חושב שמזג האויר הכללי השתנה הרי שהסיח דעתו וצריך לברך שוב) ויש להתיישב עוד בזה לעניין הלכה.

ח. בירושלמי מובא (לגירסת הרא"ש) ש'דיו פעם אחת כל יום' לברך ברכת ברקים ורעמים כל זמן שלא התפזרו העננים (שאם

יא. ואע"פ שכ' לדון שכל שהשתנה המציאות י"ל שתקנו לברך שוב ואע"פ שבפועל הוא לא הסיח את דעתו - מ"מ בענייננו שאינו מתכוין לשהות באותו מקום וידוע שיש שינוים במזג האויר (ולכן לא מסיח דעתו) מדוע שנאמר שתקנו רבנן לברך בכה"ג ודו"ק.

חדש תלוי בשינה בלבד (אם לא התפזרו העננים בנתיים) י"ל שכל שלא ישן אין לו לברך מכיון ש'ספק ברכות להקל'י. אולם מצד שני מסתבר שאם בירך ביום על ברכים ורעמים - וישן שינת קבע בלילה וקם קודם שהאיר היום - וכ"ש אם ישן שינת קבע ביום לא יברך שוב (אם לא התפזרו העננים בנתיים) - שמאחר שי"א שאי"ז תלוי בשינה

אלא ביום חדש א"כ י"ל בזה 'ספק ברכות להקל' (ומ"מ יל"ד עוד באופן הראשון שקם בלילה קודם שהאיר היום ואין דעתו להמשיך לישון [ע"ש בהליכו"ב] - שמד' הגרשז"א משמע שמברך ע"ז משום שנראה לאדם כיום חדש - ומשמע שזה לכו"ע ועי' בהערה במש"כ בזה וצ"ע) - ובהערה הרחבנו בכל נידון זה^י.



יב. ובפרט שדעת הגדולות אלישע שאין לברך שוב אף שעבר יום חדש - וכפי שנתבאר להלן דבריו מובנים מאוד לגירסת כמה ראשונים בירושלמי. ולכן התייחס שלא נחשוש להם לעצם הברכה על יום חדש כיון שלגירסת רוב הראשונים בירושלמי אין ד' הגדולות אלישע מסתדרים - ועל הכל שמנהג העולם לברך שוב ביום החדש (עי' א"א מבוטשאטש) - אולם באופן שיש להסתפק בעצם הדבר י"ל שאין להקל בזה יותר. יג. הנה ז"ל הירושלמי שלפנינו 'רבי ירמיה ורבי זעירא בשם רב חסדאי דיו פעם אחת בכל היום' ומדברים אלו דייק המ"ב שאם עבר אותו היום צריך לברך שוב. אולם בגדולות אלישע (סי' רכ"ז סקי"ג) העיר על כך ממה שהשו"ע לא הזכיר דין זה (למרות שציין לד' הירושלמי). ושבעל כרחנו צריך לפרש בד' הירושלמי שמה שאמרו 'דיו פעם אחת בכל היום' אי"ז בדווקא. וכ' להכריח כן מראיית הירושלמי לדין זה מדין נכנס לחנותו של בשם שמברך פעם ראשונה אך אח"כ אינו מברך שוב אף אם היה יושב בחנותו של בשם כל היום - וכיון שפשוט שמש"כ בירושלמי שאם היה יושב בחנותו של הבשם כל היום, אין הכוונה שאם ישב שם ב' ימים רצופים מברך כל יום (עי' ט"ז סי' תרל"ט סק"כ) א"כ גם מש"כ הירושלמי לעניין ברכים ורעמים אין הכוונה שצריך לברך כל יום אלא הכל תלוי באם התפזרו העננים או לא. והיינו שלשון 'כל היום' היא לשון הפלגה שאפי' אם יושב הרבה זמן בחנות אינו מברך שוב א"כ יצא ממנה וכך גם הלשון של 'דיו פעם אחת כל היום' היא לשון הפלגה שאפי' אם יש הרבה זמן עננים אינו מברך שוב עד שיתפזרו ע"ש. ובאמת לכאור' ד' הגדולות אלישע נכונים הם.

אמנם הנה בשעה"צ (סק"י) כמקור לדין זה ציין לעיין בד' הרא"ש שהביא ד' הירושלמי - ולכאור' יש להעיר מדוע ציין המ"ב לעיין ברא"ש ולא לד' הירושלמי גופיה (ולא נראה לומר שכוונת השעה"צ רק לומר שהעתיק הרא"ש להל' פרט זה כיון שאין סברא לומר שלא נפסוק כחלק זה של הדברים הכתובים בירושלמי ובפרט שע"ז נסובים ד' הירושלמי שאם התפזרו העננים צריך לברך שוב שזה בוודאי נפסק להלכה). ובאמת המעיין בד' הרא"ש יראה שנוסחתו בד' הירושלמי שונה מהנוסחא שלפנינו - שהרא"ש כתב נוסח "דיו פעם אחד בכל יום" ולא כנוסחתנו "דיו פעם אחת בכל היום" ונוסחא זו בוודאי אין לפרשה כמש"כ בגדולות אלישע שהיינו אפי' אם זמן רב ישנם עננים אינו חוזר לברך שוב - ומשמע בפירוש שאם עבר אותו היום צריך לברך שוב. ומאידך לעניין בשם (שכ' בכל הנוסחאות שלפנינו 'כל היום') הוא באמת לשון הפלגה (ולמדו מבשם רק את עניין הסחת הדעת המחייבת בברכה אפי' באותו יום אם התפזרו העננים וכמו בבשם שאם יצא מהחנות צריך לברך שוב). ומצאנו לראשונים רבים שגרסו בירושלמי כגירסת הרא"ש (רי"ף וראב"ה ובתוס' ר"י שירליאון והמאורות והמכתם והרא"ה והמאירי והנימוק"י ופסקי ריא"ז. ומ"מ יש שגרסו כהג"י שלפנינו עי' בבעה"מ ובאהל מועד).

אלא שיל"ע באמת מהו החילוק בין בשם שלא מברך שוב אף שעבר אותו יום לבין ברכת ברכים ורעמים שמברך ככה"ג. ומה שהיה אפשר' בזה דהנה יש להתבונן כיצד נמדד בעניינינו יום חדש - האם מעלות

השחר (שאם בירך ביום יוכל לברך רק למחרת - אך מ"מ אם בירך בלילה יוכל לברך שוב בעלות השחר) או מצאת הכוכבים (שלפי דיני התורה מתחיל היום כבר מהלילה - כך שיוצא שאם בירך ביום יוכל לברך שוב מיד בצאה"כ) - וזה **מצאנו בפירוש** לכמה גדולים שכתבו שמודדים מעלות השחר (מאמר מרדכי וברכת הבית - הובאו בכה"ח ובציץ אליעזר). ויש להתבונן מדוע מודדים דווקא כך (ועי' בגדולות אלישע). וביזה י"ל בפשטות (ברכת הבית צי"א וברכת ה' והלכה ברורה וכן דין בקצה"ש) שכוונת העניין שאם עבר יום חדש צריך לברך שוב, היינו משום שבליילה אדם ישן ושינה חשובה הסחת דעת (שאינו יכול לראות הברק ולשמוע הרעם) - וממילא מובן ג"כ למה מודדים לפי עלות השחר ולא לפי צאה"כ כיון שההיתר לברך שוב הינה מחמת שהסיח דעתו מצד השינה שבליילה. ומה שלא כתבו **כן לעניין בשם** (והיינו להדגיש שצריך לברך כל יום והעדיפו להדגיש את החי' שאפי' ששונה שם זמן רב א"צ לחזור ולברך) צ"ל שלעניין ברקים ורעמים מצוי שיוירד גשם כמה ימים (ללא שמתפזרים העננים) ולכן ראה הירושלמי להדגיש שייברך כל יום מחדש - משא"כ לעניין בשם בוודאי אינו מצוי שישנה בחנות כמה ימים ברצף - ולכן העדיפו להדגיש שם שאע"פ שנמצא שם זמן רב מ"מ כל שלא יצא א"צ לברך שוב ודו"ק. ואשר על כן נתבאר שאם נשאר ער כל הלילה (ולא התפזרו העננים בנתיים) אינו צריך לברך שוב כיון שסו"ס לא הסיח דעתו (וצ"ל שאין לכאור' לדייק מסתימת ד' הירושלמי שיש לברך בכל יום בכל עניין - כיון שהירושלמי לא כ' בצורה חיובית שיש לברך בכל יום שנדרש מסתימת דבריו שאי"ז תלוי בשינה אלא בעצם זה שהוא יום חדש שצריך לברך שוב. אלא כ' רק דיו פעם אחד בכל יום' והיינו שלכל היותר יכול לברך פעם אחת ביום - והיינו שכאשר ישן בלילה כפי הרגילות אז יכול לברך פעם אחת ביום ודו"ק).

אולם מצאנו לכמה פוס' שכ' שאין הדבר תלוי באם ישן בלילה אלא בעצם זה שעבר יום חדש שצריך לברך שוב. ולכן לפי"ד אע"פ שהאדם לא ישן בלילה מ"מ בבוקר צריך לברך שוב על הברקים והרעמים. עי' היטב בקצות השולחן (סי' ס"ו בדה"ש סק"ג) שהאריך בזה והקשה שאם הדבר תלוי בשינה שגורמת היסח הדעת הרי שיוצא שאף אם ישן ביום שינת קבע יצטרך לברך שוב - וזה מעולם לא ראינו למי שנוהג כן ובוודאי היה לפוסקים לומר כן בפירוש. ולכן כתב שצ"ל שאין השינה (אפי' של הלילה) גורמת לחייבו שוב בברכה שדווקא בדברים שהם ביד האדם לעשותם והוא עושה אותם (וכגון אכילה ולימוד) דבזה שהוא ישן הוא מפסיק פעולתו ומסתלק ממנה וכשהוא מתעורר הרי הוא מתחיל בפעולה חדשה (שהרי פעולה זו תלויה בו) - משא"כ ברקים ורעמים שהם באים מאליהם ואינם פעולת ידו אין השינה מהווה הפסק (שאינן האדם מפסיק אותם ובפרט שאף בלעדיו תהליך זה ממשיך) - אע"פ שע"י השינה הוא גורם לעצמו שלא יראה הברק - שאין זה נוגע לעצם הפעולה וכמו מי שהוא יושב בחדר סגור זמן מרובה ואינו רואה הברק שפשוט שאי"ז הפסק. ושם כתב שלפי"ז שכ' הירושלמי שאם עבר היום צריך לברך שוב הרי שמבואר שא"א לפטור בברכה של היום את יום המחר - ושא"י דומה ליושב בחנותו של בשם שא"צ ברכה אם היה יושב שם ג"כ כל הלילה כיון שי"ל ששם כיון שחזור ומריח את אותם הבשמים עצמם הלילה לא חשוב הפסק (וכמש"כ המ"א סי' רי"ז סק"ב חילוק זה לגבי עניין אחר) משא"כ בברקים שכל ברק הוא אחר. **אלא ששוב ציין** הקצה"ש לד' הב"ב בס' מ"ו שהסביר ד' האגור מדוע דווקא בשינת הלילה צריך לברך שוב ברכות התורה משא"כ בשינת צהרים - וכ' שא"כ ה"ה בענייננו (ובאמת אם היה ער כל הלילה א"צ לברך שוב) ולכן כ' שצ"ע בכ"ז לעניין הלכה (ובאמת המעיין היטב בדברים יראה שיל"ד הרבה בכל דבריו ואכמ"ל). וע"ע בחזו"ע (עמ' תס"ז) שהעלה לעניין הלכה שאפי' אם היה ער כל הלילה צריך לברך שוב - ושם דימה זאת בעיקר לברכת התורה שקי"ל שאפי' אם הוא ער כל הלילה צריך לברך שוב. ועי' בהלכה ברורה (עמ' תס"ז) שכ' להעיר שלכאור' יש לחלק בין העניינים שלעניין ברכת התורה י"ל שקבעו חכמים לברך בכל יום, וכל שעל עמוד השחר של היום שלאחריו חשוב כיום אחר לעניין זה, אבל לעניין ברכת ברקים ורעמים דבהיסח הדעת תליא מילתא י"ל שכל שלא הסיח דעתו אפי' אם הוא יום אחר א"צ לחזור ולברך וע"ש עוד בכ"ד.

והנה כפי שנתבאר עולה שבעניין שינת קבע ביום העיד הקצה"ש שמעולם לא ראינו למי שבירך ברכת ברקים ורעמים. והקצה"ש כ' להסביר שאפי' לסוברים שמה שמברכים שוב למחרת בעלות השחר תלוי בשינה - בשינת קבע של יום יורדו שאין לברך שוב. אולם בברכת הבית ובהליכות שלמה כתבו שאף אם התעורר האדם קודם עלות השחר יכול לברך שוב על ברקים ורעמים. ובברכת הבית כ' הטעם משום שע"י שינת

הרב משה חליוה
מח"ס 'ענפי משה' וש"ס

בענין בי"ת שאין לה עקב והמסתעף

גרירה מדהוי ח"ת אלא יוסיף עליה דיו לעשותה עגול אם לא כתב עדיין יותר כדי דלא ליהוי שלא כסדרן, וקמוסיף אהא וז"ל ואפשר דבזה שיש לה זוית מלמעלה ועגולה מלמטה אם התינוק קוראה כהלכתה צורתה עליה מקרי ויכול לתקנה בתיקון הנ"ל אף שכתב יותר ואין בזה משום שלכ"ס וכנ"ל בל"ב סכ"ה עכ"ל,

ובביאור הלכה (שם. ד"ה אם התינוק וכו') אפשר וכו') עמד במאי דנקט במשנ"ס להא דהנ"ל בלישנא דאפשר ובסוד כתב וז"ל ועוד נ"ל ראייה לזה דעיקר ההיכר תלוי בלמטה מרבינו ירוחם שפירש על הא דאיתא בשבת שלא יכתוב בתי"ן כפי"ן היינו שיזהר הסופר בעוקץ שאחורי הבי"ת למטה לצד ימין שלא יראה כ"ף א"כ ממילא נמי פשוט דצריך לפרש כפי"ן בתי"ן נמי כהאי גווי אצד מטה וכל דברי רי"ו איתא ברא"ש בהלכות קטנות עיי"ש אלא שהוא ביאר לנו דקאי אצד מטה ועכ"פ ע"י תינוק ובהוספת דיו יש להקל, עכ"ל.

והנה רבינו ירוחם (נתיב שני, חלק שני, דפוס ויניציאה די"ח ע"א מדפי הספר

כתב המ"ב במשנת סופרים (אות ב') בתו"ד וז"ל גם יהיה לה עקב עד למטה כי תמונתה כמו דלי"ת תוך גרון של וא"ו ע"כ צריך להיות לה זוית למעלה שיהיה כדלי"ת ועקב טוב למטה שיהיה במקום ראשה של וא"ו וכו'.

ובשעה"צ (שם. ס"ק ו') כ' אמ"ש גם יהי' לה עקב עב למטה וכו' וז"ל בית יוסף, והיינו לכתחילה, כי כן כתב בחתם סופר (יו"ד) סימן רס"ה בית בלי עקב אין לפסול כיון שאינה עגולה מאחוריה כעין כ"ף רק כעין דלי"ת ומשמע מזה דכשהיא עגולה ממש למטה יש לפסול ועיין ברבינו ירוחם דמשמע ג"כ דהעיקר תלוי בלמטה, עכ"ל.

ובמשנת סופרים (שם, אות כ') כתב דכ"ף כפופה יכתבנה עגולה מאחריה שלא תדמה לבי"ת ותהיה עגולה מאחוריה מב' הצדדים וכו' וכו' וע"ש דדן בגוונא דעשה לה זוית מאחוריה למעלה או למטה והעלה דפסולה ודיש מקילין ביש לה זוית מלמעלה כיון שהיא עגולה למטה וכיון שהוא מלתא דאורייתא צריך להחמיר כדעה ראשונה שפסולה. ולא יועיל לה תיקון ע"י

הקבע הוי היסח הדעת ולכן צריך לחזור ולברך. אולם יש להתבונן מדוע לא כ' כן אף שינת קבע ביום. ואולי ס"ל כמש"כ בקצה"ש שבזה כולם מודים שאין לו לברך שוב. אכן בהליכות שלמה הסביר הטעם משום שאף באופן שקם האדם קודם עלות השחר זה נראה לאדם כיום חדש. וחזינן מדבריו שבשינת קבע של יום בוודאי אין לו לברך שוב (שא"כ לא היה צריך להסביר הסבר זאת שקם קודם עלות השחר). אלא שבאמת יש להתבונן בד' הגרשז"א שאם הדבר תלוי בשינה מדוע הגיע להסבר חדש זה. ואם אי"ו תלוי בשינה מדוע שבאמת זה יועיל הא סו"ס לא עבר עדיין יום חדש (ובהליכות ברכות ג"כ כ' שד' הגרשז"א המה חידוש) ולע"ע דברי הגרשז"א צ"ע אצלי.

אמריו במ"ש "וצריך ליהזר הסופר כמו כן בעוקץ שאחורי הבית למטה לצד ימין שלא יראה כף" וכו', דאפשר דיש לומר דר"ל שיהי' סיומא דבית מאחוריו בצורת ריבוע ולא עיגול, ומכנה לזוית הריבוע שם עוקץ, והיינו דאי לא יזהר בזה תראה הבי"ת ככ"ף, דכ"ף צורתה עגולה ולא מרובעת, ולהאי פירושא לא קשיא מידי אדברי מרן החת"ס ז"ל גבי בי"ת דלית לה עקב מדברי רי"ו ז"ל, ואדרבה תנא דמסייע הוי ליה, והוא גופא מ"ש השעה"צ בסו"ד, ברם איכא למדחי לה ממ"ש רי"ו ז"ל גופיה בהמשך דבריו "וכן בין דלת וריש שיזהר שיהא הדלת חודה של ימין בולט שלא יראה ריש ויקראו אותה ריש", ע"ש. ומשמע דקרי ליה לזוית, חודה, ולא קרי ליה עוקצה, וי"ל. ועוד היו בזה איזה פירושים שנידונו בחבורה,

אכן ידידנו הרה"ג ר"א הכהן טוויל שליט"א אמר דנראה דכוונתו דרי"ו ז"ל דיזהר ליעביד עוקץ קטן הבולט בתחתית הבית, ועוקץ זה הוא ניהו המבדיל בין אות בי"ת לאות כ"ף, (וי"ל ע"ד דלפי"ז לכאורה משמע דההבדל בין אות בי"ת לאות כ"ף היינו ע"י עוקץ זה ולא בשינוי הצורה דלמטה אם ריבוע הוא או עגול, ואולי דצ"ל דצורת ריבוע או עגול לא מינכר כולי האי, ועל ידי עוקץ זה שפיר מינכר, וי"ל) ועי' בלישנא דהרא"ש ז"ל בהלכות קטנות הל' ספר תורה (דפוס וילנא דקי"ג ע"א מדפי הספר) דכ' בהא וז"ל "ויזהר הלבנר בתג שאחורי הבי"ת שלא יהיה נראה ככ"ף", ע"ש, ובביאור"ל (אות כ') דמיתנין לעיל מבואר דמשווה דברי הרא"ש ורי"ו ז"ל, ובפשיטות ש"מ דמ"ש הרא"ש ז"ל תג ומ"ש רי"ו ז"ל עוקץ, לדבר אחד נתכוונו, ודוק היטב.

מיהו יש לעיין בזה לפום לישנא דהטור סי' ל"ו דכ' וז"ל "בי"ת צריך ליהזר בתג

טור א' כתב וז"ל צריך לכתוב כתיבה תמה שלא יוכלו לטעות בה שלא יכתוב אלפין עיינין או בהפך פי' לפי שהן דומין בקריאתן ולא ביתין כפין וכפין ביתין לפי שהן דומין בכתיבתן, והבית צריך שיהא בראשה לצד שמאל תג קטן כדאיתא בירושלמי וצריך ליהזר הסופר כמו כן בעוקץ שאחורי הבית למטה לצד ימין שלא יראה כף ע"כ וע"ש בכל דבריו, וממ"ש רי"ו ז"ל בסו"ד וצריך ליהזר הסופר כמו"כ בעוקץ שאחורי הבי"ת למטה לצד ימין וכו' הוכיח הביאור"ל דמינה דעיקר ההיכר בין אות ב' לאות כ' תליא בהעוקץ דהבי"ת למטה.

והנה ידידנו הרה"ג ר"י קריספין שליט"א אמר להעיר אדברי מרן החת"ס ז"ל דמיתני המ"ב במשנ"ס (אות ב') דהכשיר אות בי"ת בלי עקב, ממ"ש רבינו ירוחם ז"ל גופיה דצריך הסופר ליהזר בעוקץ שאחורי הבי"ת למטה לצד ימין שלא יראה כ"ף, דלכא' מינה דכל דלא עביד עוקץ להבי"ת קאי בשאלה אי הויא כאות כ"ף,

אמנם המעיין הישר יחזו פנימו דהמ"ב במשנ"ס (שם) אחר דמיתני לדברי החת"ס ז"ל כתב וז"ל "ועיין ברבינו ירוחם דמשמע ג"כ דהעיקר תלוי בלמטה", ולא העיר מדברי רי"ו ז"ל אדברי החת"ס ז"ל ולא מידי, וצ"ל דקמפרש בדעתו דרי"ו ז"ל דיש ליהזר בעוקץ דבי"ת, דאם לא יזהר בהאי עוקץ יכנס בזה לשאלה דידמה לכ"ף, אך אה"נ אם מחמת שלא עשה העוקץ אין אות הבי"ת נראית כ"ף (ע"י שאלת תינוק וכיו"ב) שפיר דמי ומיתכשרה, והם הם דברי החת"ס ז"ל דאין לפסול בי"ת שאין לה עקב, דהוא דוקא בגוונא שאינה נראית כאות כ"ף, ודוק בזה,

וחן אמת דלעיקרא דמילתא יש מקום לדון בלישנא דרבינו ירוחם ז"ל למאי יכוונו

של אחוריה לרבעה שלא תהא נראית ככ"ף" ע"כ, [וגירסא זו דלרבעה קחזינא דבמק"א לא גרסו לה, ויל"ע] ולפום הא לכאו' יש מקום לפרש כדפרשינן בקמייתא דעוקץ ותג ר"ל חוד הריבוע והיינו שיזהר שיהי' מרובע כדבעי ולא עגול, ועמ"ש תוס' דמנחות (דכ"ט ע"ב, ד"ה ומאי) ע"ש היטב.

ועי' בשו"ת להורות נתן חלק א' (סימן ג') מ"ש לדון בדברי מרן הח"ס ז"ל בתשו' (יו"ד, סי' רס"ה) גבי אות יו"ד שאין לה עוקץ בשמאלה ולמעלה אין לפסול כי י"א שאין צריך עוקץ ממש בולט לחוץ ונמשך למטה רק זוית למעלה ולמטה לאפוקי עגולה דעמדו בדבריו המקדש מעט (סי' ל"ו צורת אות יו"ד סק"ד) והחזון איש ביו"ד (סי' קס"ב סק"ג) ואחר דנו"ג בדבריו כתב הלהו"נ (שם, ס"ק ה') וז"ל ויותר נראה דמש"כ החת"ס די"א דאין צריך שהעוקץ יהא בולט אלא לאפוקי עגולה, כוונתו למ"ש הרא"ש (ה' ס"ת פרק י"ב) בשם רבינו תם דתג של ה"א היינו "בעוקץ שמאחוריה שלא תהא עגולה מאחוריה" הרי דס"ל לר"ת בעצמו דכל שאינו עגול נקרא עוקץ ותג, וכ"כ במעדני יו"ט שם (אות ר') "דהאי תג דלאחוריו [של ביי"ת] היינו עשיית הריבוע שאינו מעוגל ונמצא עוקץ כמין תג קטן, וכההיא דר"ת לקמן גבי הה"א "הרי דכל ריבוע יש לו דין עוקץ ותג, ולסברא זו י"ל דגם ביו"ד דבעינן קוץ סגי כל שאינו עגול, עכ"ל, וע"ש דהרחיב בהא ואם הא דהכשיר הח"ס ז"ל הוא דוקא בס"ת, ותו מייתי מתשו' הגה"ק רבי אליהו גוטמכר זלה"ה הגאב"ד גריידיץ הנדפסת בספר פסקים ותקנות להגרעק"א ז"ל (ירושלים ת"ו תשל"א) מ"ש לדון על ס"ת הנכתב בכתב ועלש והי' חסר הקוץ השמאלי התחתון, ועי"ש מאי דמייתי דהורה בזה הגרעק"א ז"ל, ע"ש, והגרא"ג

ז"ל גופיה מסיק דבשעת הדחק גדול שא"א להוציא ס"ת אחר יש להקל כשאינו עגול בעוקץ השמאלי למטה שאפשר לומר שגם זה נקרא עוקץ אם אינו ככתב ועלש שהוא עגול מלמטה, ע"ש, וזהו כסברת הח"ס ז"ל, ועמ"ש משו"ת שבט הלוי ח"א (סימן ז', ס"ק א') ומ"ש אדבריו, ע"ש. ועיין נמי בשו"ת תשובות והנהגות ח"א (סימן תרל"א) ע"ש באורך. [ושו"ר דיל"ד בכל זה ממ"ש בשו"ת דעת כהן (סימן קנ"ו) ע"ש].

אכן בעיקר מאי דחדית מרן הח"ס ז"ל (שם) דבי"ת בלי עקב אין לפסול וכו' הנה בספר ליקוטי הערות על שו"ת חתם סופר (שם, ס"ק ה') כתב בהא וז"ל בס' גידולי הקודש כלל ט"ו אות ט' האריך להוכיח דעיקר החילוק שבין ביי"ת לכ"ף הוא העקב של הב' למטה. ואף שיש לה זוית למעלה כל שלמטה עגולה תחשב ככ' ודחה דברי שו"ת אור נעלם סי' כ"א שלא כתב כן ע"ש באורך. וסיים בסוף האות דאף הח"ס כאן לא יצא י"ח שכתב ב' בלי עקב אין לפסול כיון שאינה עגולה מאחורי' כעין כ' רק כעין ד', דמשמע מדבריו דסגי בהיכר של ימין הגג שהוא שם בעוקץ כבד', וז"א, ויש ליישב דמיירי שגם למטה היא בזוית רק שאין לה עקב בולט כראוי מ"מ קיצר במקום שאמרו להאריך. [לפי הצורה של הב' שנדפס לעיל בשאלה נראה ברור שגם למטה הי' לה זוית וכל עיקר השאלה היתה על שלא הי' לה עקב ועי"ז השיב הח"ס דאף שאין לה עקב כיון שאינה עגולה מאחורי' כעין כ' כשרה, אבל אין נראה דכוונת הח"ס דאינה עגולה מאחורי' על הזוית שלמטה דעי"ז לא מתאים לומר כעין דלי"ת דהחילוק בין כ' לד' אינה למטה אלא למעלה] ועיין שו"ת נטע שורק חיו"ד סוס"י צ"ה, עכ"ל,

דמיירי אריבוע גופא דמקרי תג - יעויין מש"כ
בביאור הסופר סי' ה' עמוד מ' ד"ה בתג וכן
בעמוד מ"א ד"ה לרבעה, - וכעת עלה בדעתי
שיש מקום לפרש עוד דאף שעושה לבית
בליטה למטה (וזה הוא כמעשה תג) מ"מ צ"ל
דוקא מרובע ולא עגול דלפעמים לא יועיל
בליטתו אלא הבליטה צ"ל מרובע דוקא אמנם
אם הוא בולט הרבה יש להכשיר ועי' ילקוט
הסופר עמ' מ' ד"ה אם ודו"ק, דברי ידידו
דוש"ת מצפה לרחמי ד', יעקב מאיר שטרן,
עכ"ל. [רצוף בזה צילום מכתבו של הגרי"מ
שטרן שליט"א בו צייר להאותיות המדוברות
במכתבו הנ"ל].

אחר הדברים האלה שלחתי קמיה הגאון
הגדול רבי יעקב מאיר שטרן
שליט"א בעמח"ס משנת הסופר ואמרי יעקב
לאיזה מדברינו וכבדני בתשובתו, תשובה
מאהבה, וז"ל:

ב"ה ה' תמוז תשפ"ב, לכבוד ידידי החו"ב
טובא בחדרי תורה וחלכה הרה"ג בש"ת
מוה"ר משה חליוה שליט"א מח"ס ענפי
משה - אופקים יצ"ו, אחדש"ת ביקר, לנכון
קיבלתי מכתב תורתו והאותיות שאלוני אודות
לשון הטור שכתב באות ב' ליוהר בתג של
אחוריה לרבעה שלא תהא ניכרת ככ"ף ע"ב,
והקשה כ"ת דמה שייך לרבע תג, ובע"כ

הרב אבינועם טאובנר

יש לו שמן לקיים מהדרין ולחבירו אין כלל

(הדברים נדונו בכולל "נחלת משה" אופקים)

שהוא חייב. ועוד, שהרי יש עוד מצוות שחייב לחזור על הפתחים.

יותר פרסום הנס

ואולי י"ל לשיטתו של הרמ"א דמהדרין מן המהדרין מדליקין נ"ח לכל א' מבני הבית, כדי לפרסם את הנס, ה"ה כאן ס"ל למג"א, דאם יתן לחבירו וכו' יתפרסם הנס בעוד בית מישראל, וזה עדיף מאשר שהוא יהא מוסיף והולך, וחבירו כלל לא. [ובעל "השפתי צדיק" (לקמן) הוסיף סברא, שאצל חבירו זה עיקר ההדלקה ואצלו זה רק הידור.] וא"כ יוצא שהנאות עצמו "מרויח" בפרסום הנס יותר. ולכך כיוונו הבחורים י.מ. שטיין נ"י ואי"ש הלוי נ"י. אך אין לומר כן: א. שלא מבואר במג"א או במשנ"ב דדין זה אליבא דהרמ"א. ב. הרי אם הוא דר עמו, כ' המחזה"ש והביאו המשנ"ב, דאדרבא הוא יהא המהדרין וחבירו יצא עמו. וסיים המחזה"ש שלדעת המחבר שהיא כהתוס' זה מעיקר הדין ע"ש. והרב ג.ארצי שליט"א טען שעכ"פ יש חיוב ערבות שחבירו יקיים המצוות עכ"ד. וכיוון לדברי בעל חוט השני זצ"ל (חנוכה ע' שכב), שכתב בתחילה משום פרסום הנס. אך אח"כ חזר בו, שהרי המג"א בסוף סימן תרנ"ח כ' שאם יש לאדם אתרוג מיוחד ובעירו יש אתרוג הקהל, ובעיר אחרת אין כלל, יש לו ליתן את האתרוג שלו לעיר האחרת, והוא ישתמש עם אתרוג הקהל. וע"כ לא משום פרסום

כ' בזה המג"א, תרע"א, סק"א דמוטב שיתן לחבירו ג"כ לקיים, מאשר הוא יהא מהדרין וחבירו לא יקיים כלל, דהא מדינא סגי בנר אחד והעתיקו המשנ"ב, וז"ל: מוסיף והולך. נ"ל דמי שאין לו שמן הרבה יתן באחד שמן כשיעור והמותיר יחלק לכולם, שאם יעשה לכלם בשוה לא ידלק אפי' א' כשיעור. ואם יש לו שמן בצמצום ולחבירו אין לו כלל מוטב שידליק בכל לילה א' ויתן גם לחבירו דהא מדינא א"צ אלא א' עכ"ל.

מה יסוד החיוב לתת שמן לחבירו

והאם גם בשאר מצוות כך, כגון אם יקנה ד' מינים מהודרים, לא יהא לחבירו כלל (כגון שהוא בעיר אחרת ואינו יכול להגיע אליו ביו"ט). ואם יקנה פחות מהודר, יוכל לקנות גם לחבירו. וטען הבחור דוד בר יוסף נ"י, דלכאורה הוא ק"ו, דאם למצוה דרבנן חייב ליתן לחבירו, ק"ו ללולב דאו' ביום הראשון עכ"ד. אך ח"א מהבולל שליט"א טען, דאפשר דדוקא לגבי נ"ח הוא דין זה, ששם יש דין לחזור על הפתחים, וכיוון שבא אליו חבירו, מדין מחזור על הפתחים חייב ליתן לו. משא"כ לגבי ד' מינים שאין דין לחזור על הפתחים פטור מליתן לו עכ"ד. אך זה צ"ע, דמחזור על הפתחים צריך ליתן לו כאשר יש לנותן לתת, אך כאן על חשבון הידור מצוה שלו מנין

יל"ע על ראית הגר"נ זצ"ל מהמג"א הזה, לוותר גם על מצוה שאינה משום פרסום הנס, מהא דאתרוג אין בו פרסום הנס. מ"מ הא באתרוג יש מעלה שהוא לעיר שלימה וצ"ע (כך טען לי הבחור אי"ש הלוי נ"י). אך בשע"ת תרנח"ב הביא מח', ששו"ת בית יעקב כ' דא"צ לשלוח ליחיד, ובא"ר חולק שחייב, ובלבד שאותו יחיד לא פשע כמו בעירוב תבשילין.

דברי השפת אמת

כ' בשבת כא: ד"ה ת"ר מצוה, דמשמע מדברי המג"א דההידור אינו מצוה גמורה, דאל"ה פשיט שאינו חייב לוותר על מצוה בשביל חבריו. אך הקשה לפ"ז איך כל אחד מבני הבית (כדינו של הרמ"א) מברך משום הידור, וכן אם שכח אדם לברך עד לאחר שהדליק את עיקר הנר חנוכה, בכל זאת יברך על ההידור. וכ' דעכצ"ל דהוי מצוה גמורה, מ"מ כ' המג"א שיוותר על נרות ההידור לחבירו, דאין ב' וג' נרות ההידור נחשבות ב' וג' מצוות. וזה המהדר אינו עושה אלא מצוה אחת. ונמצא שחסר לו רק ההידור וע"ז צריך לוותר לחבירו שאין לו כלל.

לוותר על טליתו וליטול טלית שאולה

הביא במשנ"ב סימן י"ד ס"ד בבה"ל ד"ה מותר, בשם שו"ת בית יעקב דאין מחויב לשלוח טליתו לאחר והוא יברך על טלית שאולה עכ"ד. ולא מבואר מדוע אינו יכול לקבל הטלית במתנה ע"מ להחזיר [ואולי משום "דניחא ליה לאיניש למעביד מצווה בממוניה", זה עושה רק רשות ליטול, אך עדיין חסר כאן את ההסכמה למתנה עמ"ל. וכן באתרוג כה"ג ואכמ"ל]. מ"מ מכאן אין ראייה להנ"ל, דהא בטלית שאולה

הנס אלא משום ערבות, שאדם צריך לוותר על הידור מצוה שלו כדי שלאחרים יהא מצוה, וה"ה לשאר מצות עכ"ד. [שמעתי מהגרד"א שליט"א ששיטת החכמת שלמה על השו"ע, דאם יש לאדם אפשרות לקנות לולב או סוכה, שיקנה לולב, כי יש בו פרסום הנס, שלאחר יוה"כ יצאנו זכאים בדימוס כמבואר במדרש. אך דוחק לומר כן בכוננת המג"א.] בחוט שני שם הביא את דברי המחזה"ש שעל פי רוב אתרוג הקהל נפסל מהר. אך יעויין במשנ"ב סו"ס תרנ"ח שכ' דכל ספק זה, רק לגבי שאר הימים, אבל לגבי היום הראשון בוודאי שלא יפסל עכ"ד. ולכאורה כוונתו או שלגבי שאר הימים חסר כשר, או שלאחר היום הראשון יקחנו בחזרה. וחבירו (וכל העיר השניה) יזכו לאתרוג (מיוחד) ביו"ט א' מדאורייתא בלבד. עכ"פ חזינן במשנ"ב שטרח בתקנת אלו שאין להם אתרוג.

הסברא לחלק בין נ"ח לאתרוג

לכאורה ההידור בנ"ח הוא חוצה לו, כלומר בנר הנוסף לידו. משא"כ באתרוג ההידור הוא בו בעצמו. ולפ"ז היה מקום לומר דאם יש לאדם שמן בצמצום לכל שמונת הימים, ולחבירו אין כלל, ואם יקנה נרות שעווה יוכל ליתן לחבירו שארית הכסף לקנות ג"כ נרות שעווה, היה מקום לומר שאינו חייב לוותר על הידור "שבתוך המצווה", אך יש לדחות: א. מלשון המג"א שכתב דמדינא א"צ אלא רק נר אחד, והרי גם בנר שעווה יוצא מדינא. ב. ע"פ מה שכ' המג"א בסו"ס תרנ"ח במי שיש לו אתרוג מיוחד שיוותר עליו לעיר אחרת שאין להם כלל, וישתמש עם האתרוג שבעירו, ואפ"ה ישלח לעיר אחרת. חזינן שיוותר גם על הידור שבגוף המצוה. ושמא דווקא כאן ששלח לעיר שלימה, משא"כ ליחיד. ולפ"ז

שהרי כל הדלקתם היא כהידור להדלקת האב. ואמרו הבב' י. שטיין ואי"ש הלוי נ"י שלא. וכיוונו להגרד"א שליט"א, כיון שכל א' זו הדלקה נפרדת.

האם צריך לוותר עבור מצוות "ערבות" יותר מחומש

עוררני ח"א מהכולל שליט"א לדברי בעל החוט שני זצ"ל, דיסוד הויתור על ההידור הוא משום "ערבות", א"כ יכול להיות מקרה שיש ב' נרות כגון ביום השני, ובא אליו חבירו, וצריך ליתן לו נר אחד. נמצא שעבור מצות ערבות יתן יותר מחומש (אלא חצי), ומנין שכך הדין. ונלע"ד, דכ' הראשונים דדין ערבות זה ממש כפשוטו, דאם אין הלזה משלם, אז המלוה צריך לשלם, וכאילו הערב לא יצא ייד"ח עדיין נע' ר"ן ספ"ג דר"ה ד"ה דתני, וכיון שלא יצא חבירו, כמי שלא יצא הוא דמי עכ"ל. וכ"כ בשעה"צ תרנ"ה, ה: ואם יחסר לו (לחבירו) כאילו יחסר לי עכ"ל. ולפ"ז בוודאי צריך ליתן יותר מחומש, דאין זה עבור תוספת המצוה, אלא עבור עיקר המצוה.

איך יתכן שאדם יצטרך להדליק כל ימי ההנוכה ח' נרות

כך שאל הגר"י זילברשטיין שליט"א בספרו "חשוקי חמד" עמ"ס נדה על דף טז. והתלמידים י.לינטופ וי.מ.שטיין נ"י אמרו במדליק לפי מספר בני הבית ע"כ. וכוונתם לשיטת הרמב"ם, אך החידה היתה לשיטת המחבר או הרמ"א. והביא הגר"י שליט"א בשם השפתי צדיק כגון מי שאמרו לו הרופאים, שזמנו לחיות קצר (ל"ע), ידליק כבר ביום הא', ח' נרות. והוכיח כן מדיוק הגמ' באריכות הלשון בטעם של ב"ש שאם אינו יכול לעשות כב"ה של מוסיף והולך יעשה כב"ש מיד, כי טעם זה יכול לקיים.

אין יוצאים יד"ח כלל, ורק לאחר ל' יום מתחייב מדרבנן בלבד.

לוותר על הידור שכל בני הבית מדליקים

לפמשתנ"ל דעל עצם המצוה אינו חייב לוותר, ורק על ההידור, דן הגר"א גניחובסקי זצ"ל אם פנה אליו חבירו, שגם אביו מדליק, ולו אין כלל, אם צריך לוותר על הידור של בני הבית. ודן במקרה שהאב כבר הדליק, וטען א"כ הבן הסיח דעתו מלצאת יד"ח בנרות אביו כמש"כ הגרעק"א זצ"ל בשו"ת מה"ת י"ג, וטרח שם למצוא תקנה אם אותו פלוני יבוא לדור בביתו של זה, וידליק הבן עבור חבירו. עכ"פ משמע שאם עדיין האב לא הדליק, יצא הבן ייד"ח בנרותיו, ויתן את שלו לחבירו. ושאלנו הגר"מ שפירא שליט"א, מאי חזית ע"כ. ולכאורה י"ל דאם הדין "ערבות" מחייב כן, הרי יש תועלת מרובה כנ"ל, דעוד יהודי ידליק נרות חנוכה מעיקר הדין, וחבירו יוותר על נר הידור. [כאן עוררנו מורינו הגר"י טשנר שליט"א דיש לחשוש שאולי בני ביתו יפגעו כשלוקחים להם הדלקת נר ההידור ע"כ. ולכאורה צריך בית יהודי להיות מחונך, שרגשי הפגיעה הם כפי דרישות ההלכה, וכשההלכה מחייבת כן, אדרבא יש לשמוח על ההזדמנות הנפלאה לוותר על הידור, כדי שחבירו יקיים עיקר הדין.]

לחצות נר אחד לשנים

והנה המג"א באותו ס"ק (תרעא, א) כ' דאם אין לו מספיק נרות, ידליק אחד בשיעור ואת השאר יחלק לכמה נרות אע"פ שלא יהא בהם שיעור ע"ש. ויל"ע אם כך הדין גם אם ביום הראשון, לאב ושני בניו יש רק שני נרות, והאב ידליק אחד שלם, האם ב' בניו כל א' ידליק נר בחצי שיעור,

ואח"כ הסתפק אם יחיה למחר, ואז ידליק כב"ש ז' נרות, או יחזור לב"ה וידליק ב' נרות. והסיק למעשה שידליק כל יום ח' נרות ויקיים עכ"פ אין מורידין עכ"ד. דברי המשנ"ב כשיש לו סה"כ ט' נרות. בט' נרות פסק שביום ב' ידליק שניים ע"כ. חזינן דאע"ג דלמחרת יום ג' ידליק רק א', ויש כאן כביכול "מורידין", צ"ל, שהדין של מוסיף והולך לפרסם "שהנס גדל והלך" עדיף על מעלין ולא מורידין. ואין לומר דכאן סו"ס אין לו יותר. די"ל דאם ענין "אין מורידין" עדיף על פרסום הנס של אותו היום, א"כ ה"ל למשנ"ב לכתוב שלא ידליק ביום ב' שניים שהרי למחרת ידליק רק א'. ונראה לפ"ז בנידון דידן, ביום ב' יחזור לב"ה לפרסם שהיום היה תוספת נס מהיום של אתמול, כבשאר עמ"י, ולא יחוש למעלין ולא מורידין.

ובשיש לו י' נרות פסק המשנ"ב דביום ב' ידליק ב' וביום ג' רק א' ע"כ. וביאר הבחור י.סוקולובסקי נ"י דאם ידליק ביום ג' שני נרות לא יהא ניכר באותו יום כמה ימים התמיד הנס ע"כ. וידועים דברי מרן האב"י עזרי דידליק ביום ג' שניים כי יש תוספת פרסום הנס מכל נר ונר דלא כהביה"ל עכ"ד. ולמעשה נוהגים העולם כהמשנ"ב (רק צ"ע אמאי לא הציע המשנ"ב לחצות הנר הנוסף ביום הג' לשניים כדברי המג"א הנ"ל. ושמא בא להורות את עיקר הדין וצ"ב). עכ"פ גם כאן חזינן במשנ"ב דמעלת פרסום הנס של אותו היום בדיוק, עדיף על מעלין ולא מורידין. אך כאן יש לדחות שהמורידין אינו כ"כ כדינו, ומשו"ה לא ידליק ביום ג' ב' נרות, וזה עדיף אפילו שמוריד מיום ב' ליום ג'. כיצד מדליקין ב' נרות לכתחילה בחנוכה. כך שאלני בני יצחק שמשון נ"י, וענה כגון שיבוא משיח צדקנו באמצע חנוכה, ביום החמישי, כך שמיים א' עד ד' היה מוסיף

והולך (והדליק עשר), ומיום ה' עד סוף חנוכה יהא פוחת והולך, כמו שידוע בשם האריז"ל והגר"א ז"ל, דלעת"ל תהא הלכה כב"ש, א"כ ידליקו מארבע ועד א', ושוב עשר, וסה"כ עשרים עכ"ד. אך ידידי הרב איתמר וינרב שליט"א דחה הדברים בסברא, דלא מסתבר שבחנוכה אחד, יקיימו חצי כב"ה וחצי כב"ש עכ"ד. [ועפ"ז מיושב גם מדוע לא הציע המשנ"ב למי שיש לו עשר נרות, שביום השביעי ידליק את הנר המיותר, ויהא לפחות כב"ש בב' הימים האחרונים, של פוחת והולך כנגד פרי החג. וה"ט דאין לעשות חציו כב"ה וחציו כב"ש.]

דברי המג"א רק בתחילת חנוכה. כ"כ בשפתי צדיק שם, דמש"כ המג"א דחייב ליתן לחבירו נרות אע"פ שיפסיד את ההידור, כ"ז טרם שהתחיל להדליק, ולא יעבור על "אין מורידין". אך אם כבר הדליק ועכשיו אם יתן לחבירו יעבור על "אין מורידין", אין אומרים לאדם "חטא כדי שיזכה חבירך" ע"ש. ולכאורה י"ל דליתן לחבירו זה מדין "ערבות" וכנ"ל, "ואין מורידין" זה רק ענין. וכך טען הבחור י.גרינבלט נ"י שהרי חזינן שהמשנ"ב פסק כשיש לו ט' נרות ידליק ביום ב' שנים, ולא חשש שלמחרת יהא מורידין.

אם כבר הדליק האם יתן לחבירו. גם בזה כ' "השפתי צדיק" דכל שכן שלא מחויב ליתן לחבירו לוותר על ההידור, שעכשיו הוא קלקול בהידור, ואף שאצל חבירו זה יתעלה לעיקר המצוה עכ"ד. והבחורים י.מ.פישר וי.מ.שטיין נ"י הסתפקו דילמא לאחר שהדליק "אם כבר קיים את ההידור בגדר של "כבתה אין זקוק לה", ואמנם לכתחילה אין לכבות אך אולי לצורך מצוה רבה כזו מותר עכ"ד. (אחרי כותבי כל זאת ראיתי שכיוונתי לרוב הדברים הכתובים בספר "פרדס יוסף" להרה"ג ר' גמליאל הכהן שליט"א.)

להעיר את חבריו לקיים מצוה

(הדברים נדונו בכולל "נחלת משה" אופקים)

להעיר את הוריו שהם יקיימו ערכות עליו. וצ"ל דכיון שידוע שהם מעוניינים בכך, מותר לו לעשות כן, ולא מטעם ערכות.]

וב' דיש לומר על פי מה שכתב הראב"ד (ב"ק דף ק"ז ע"ב הו"ד בשטמ"ק) שאדם חייב להציל את חבריו רק כאשר יודע שחבריו נמצא בצרה, אבל אם אינו יודע מכך לא חל עליו החיוב להציל, וגם על ממונו לא חל החיוב, ולכן אסור לאדם להציל עצמו בממונו של חבריו, אף שלכאורה אילו חבריו היה רואה אותו, היה צריך להוציא ממונו כדי להצילו, מכל מקום כיון שאינו יודע מכך לא חל עליו החיוב. גם בענייננו כל מה שדיבר השער הציון שבדין ערכות אם חסר לחבריו זה כאילו חסר לי, היינו דוקא באופן שהוא יודע שחסר לחבריו מצוה, אבל כשאביו ואמו ישנים ואינם יודעים את החסר להם, לא חל עליהם החיוב ערכות ולכן אסור להעירם. אך לגבי בני ביתו שכתב המשנ"ב שמותר להעירם, יתכן שטעמו כיון שהם משועבדים לו לכל צרכיו, וזה כולל גם את הדלקת נר חנוכה. עכ"ד. [א.ה. ואף דלא קי"ל כהראב"ד כלפי פקו"נ (ע' חו"מ, שנ"ט, ד), מ"מ דבריו נשמעים לגבי שאר המצוות. אך אולי כוונת הגריש"א צ"ל דכיון שיש כאן מ"ע חמורה של כבוד אביו ואמו ומוראם, והוקש כבוד לכבוד המקום. א"כ שאני אביו ואמו, דאף שיש להם ערכות, מ"מ לא הותר לו לצערם עבור כן. ושמא חשש הגריש"א צ"ל שכל בחור ישיבה המאחר לבוא

בספר חשוקי חמד להגרי"י זילברשטיין שליט"א עמ"ס נדה לדף יב. הביא כמה מקורות לדון בענין: כתב המשנ"ב (שם) שאם בא לביתו קודם עלות השחר ומצא בני ביתו ישנים, מן הנכון שיקיצם כדי שיוכל להדליק בברכה [א.ה. ולקמן כ' דבפשטות בני ביתו כבר יצאו יד"ח ע"כ. והיינו כגון בניו, בהדלקת עצמן, וצ"ע איך אשתו יצא יד"ח ושמא בהדלקת בניו, כשהיתה מסופקת אם יבוא בעלה קודם עה"ש. א"נ אף באופן שבטוחה שיבוא, ומעיקר הדין א"צ להקיצה כיון שיוצאת יד"ח כטפילה להדלקתו וצ"ע.]

ושאל: מה הדין באדם הדר אצל הוריו, ובא לביתו קודם עמוד השחר, האם יכול להעיר את אחד ההורים כדי שיוכל להדליק נר חנוכה עם ברכה? תשובה: שאלתי שאלה זאת את מו"ח מרן הגרי"ש אלישיב שליט"א (צ"ל) והשיב לי: 'חס ושלום'. וביאר דבריו, שאף שהרי כתב השער הציון (סימן תרנה סק"ה) שאנו מצווים מטעם ערכות לראות שגם חבריו בן ישראל יעשה מצוות התורה, ואם יחסר לו הרי הוא כאילו חסר לי עכ"ל. [א.ה. כ"כ הר"ן ספ"ג דר"ה ד"ה דתני, וכיון שלא יצא חבריו, כמי שלא יצא הוא דמי עכ"ל.] ואם כן אם אביו או אמו לא הדליקו עדיין נר חנוכה צריך להעירם כדי שיקיימו המצוה כמבואר בחיי אדם (כלל סז, יא), ולמה כאשר הוא לא קיים אין חייב להעירם, והרי זה כאילו ההורים לא קיימו את המצוה. [א.ה. צ"ע הרי בפשטות אין ערכות על ערכות, וא"כ איך הצריך לבן

לביתו בלילה, יעיר כל לילה את הוריו, ולכן צעק "ח"ו".]

להציל עצמו בממון חבירו

[א.ה. בשו"ע חו"מ שנ"ט, ד פסק דאסור לגזול אפילו להציל את נפשו, אא"כ ע"מ לשלם. וכ' הסמ"ע, אבל ע"מ לשלם מותר, דאין לך דבר העומד בפני פקו"נ ע"כ. ולכאורה צ"ב, מה הדין כאשר האדם בהול להצלת נפשו, ואם יטול ממון חבירו לא ידע להיכן להשיב. דמצד א' פסק השו"ע שאסור, ומאידך גיסא כ' הסמ"ע דאין דבר העומד בפני פקו"נ. ונ"ל דהנה בשו"ע שם סימן שפ"ג מובא דאם אדם בורח מהרודף, ושבר כלים בדרך חייב לשלם. אך הבא להציל את הנרדף התירו אפילו אם לא ישלם, כדי שלא ימנעו מלהציל ע"כ. ונראה דאם בא להציל את נפשו ויודע שלא יוכל להחזיר, אין כאן כ"כ שלא ע"ד להחזיר, דהא אנוס הוא ע"ז. ועוד דבפשטות דעת התוס' בהכונס שם ס: ד"ה דהנידון בגמ' אם חייב להחזיר או לא, ולא אם ע"ד להחזיר או לא. ולמ"ד שמותר, הכוונה שמותר ליטול, רק אח"כ צריך להחזיר. אך הרא"ש כתב דצ"ל ע"ד להחזיר. ואולי במקום שהוא אנוס יודה הרא"ש וכו"ל.]

להעיר את אביו כדי שילך לבית הכנסת

בענין הנ"ל כתב בספר חסידים (סימן שלז) וז"ל: הבן שבא לידו ריוח ואביו ישן, למדנו מדמה בן נתינה שאסור להעירו, אבל אם בא ריוח לאביו ונפסד אביו, וכשמקיץ מצטער יותר שלא הקיצו, והבן יודע דעת אביו ששמח כשמקיץ בשביל אותו דבר, מצוה להקיצו מאחר שאביו שמח על זה. וכן כשמקיץ ללכת לבית הכנסת או לדבר מצוה עכ"ל.

והנה בביאור דבריו נאמרו שני פירושים, א. ברוח חיים (יו"ד סימן רמ אות טו) כתב שמדובר כאשר יודע שאביו מרוצה שיעירו כדי שיוכל ללכת לבית הכנסת. ב. אמנם בחיי אדם (כלל סז סעיף יא) כתב הטעם ששניהם חייבים בכבוד המקום, וכן ביאר האדר"ת.

מה הדין כאשר אביו אומר לו שלא יעירו

כך הביא החש"ח שהסתפק האדר"ת, שאולי צריך להעירו, וזה בכלל שלא ישמע לו לעבור אפילו על מצוה דרבנן ע"כ. ולכאור' צ"ב הרי גם כלפי אחר ל"ש זה. דכבר אמרו חז"ל (יבמות סה:) "כשם שיש מצוה על אדם לומר דבר הנשמע, כך מצוה על אדם שלא לומר דבר שאינו נשמע". וכל מה שאמרו שלא לשמוע לאביו רק עד כמה שנוגע לעצמו ולא לאביו ואף לא לאחר. והקשה ח"א מהכולל שליט"א אטו אם רואה א' שעובר עבירה ואביו א"ל שלא יוכיחו, כלום ישמע לו ע"כ. ולענ"ד אינו דומה. ששם התוכחה לא נוגעת לאביו, אך כאן הרי אביו א"ל שלא יעירו וכן באדם אחר, ומ"ש כאן להעיר אדם שאינו רוצה שיעירו אותו. וצ"ל דאמנם א"ל אביו שלא יעירו, מ"מ לאחר שהעירו בוודאי ילך להתפלל, דלא מיירי במזיד כזה שאף שלאחר שהעירוהו לא יתפלל. [א.ה. ויל"ע אם מותר להקיצו ע"י שער מעורר. ושם חשיב מעשה ידיה משא"כ ע"י אחר הוי גרמא.] והביא החש"ח דבערוך השולחן (יו"ד סימן רמ ס"מ) התיר להעירו רק כשעובר זמן תפילה, וכתב שטוב להקיצו על ידי אחר, וסיים ע"ז החש"ק כמדומני שכן המנהג וכן נכון לעשות עכ"ד. ולענ"ד כנ"ל אם יודע, שאביו רוצה בכך, יעירנו הוא בעצמו, ואם יודע שאינו מרוצה בכך, לא יעירנו גם ע"י אחר.]

להעיר אדם שנרדם לאחר שקרא ק"ש כדי שיתפלל תפילת ערבית

שאלה: אדם שקרא קריאת שמע של ערבית, אבל נרדם ושקע בשינה מבלי להתפלל ערבית האם לגרום לו צער ולהעירו?

והביא החש"ח תשובה: נאמר במסכת נדה דף יב ע"א שאשה שיש לה וסת, אם היא ערה צריכה לבדוק, אבל ישנה אינה צריכה לבדוק, ופירש"י (ד"ה ערה) ערה דליכא טרחא לצעורה, אבל ישנה דאיכא צערא ולא אטרחיה רבנן. מבואר ברש"י שלהעיר אשה משנתה הרי זו טרחא, ורבנן לא הטריחו את האשה להקיצה. ואם כן אולי גם בנידוננו לא הטריחו רבנן להקיצו כדי לקיים תפילת ערבית שהיא רשות. [א.ה. צ"ע] הרי קיבלו עליהם ערבית כחובה. אך יש לחלק בין הנושאים, דבמסכת נדה מיירי בחשש רחוק שתיקנו חז"ל באשה שעסוקה בטוהרות, בחשש כזה שכרוך בטרחא לא חששו חז"ל, משא"כ בתפילת ערבית דאמנם היא רשות, אך היא מצוה אשר לא תסולא בפז ותפילה זו לעולם לא תשוב לו, ובכה"ג אמרינן מה לך ישן 'קום קרא לאלקיך'. [א.ה. ואולי י"ל כמו שו"ת קרן לדוד לקמן, שיש הבדל בין איסור (וחשש איסור) לבין הפסד מצוה, דלא אמרינן כמאן דעביד דמי. אגב דעסקינן בקיבלו עליהם כחובה. הקשה הגר"א גניחובסקי זצ"ל בספר בני ראם, צט"ט, דעמש"כ המשנ"ב דהמדליקים בצה"כ יתפללו ערבית תחילה מדין תדיר, ע"כ. והקשה הרי נ"ח הוא מדינא דגמ', וערבית מעיקר הדין רשות, רק קיבלו עליהם כחובה, אך מנין שקיבלו עליהם יותר מנ"ח דהוא דינא דגמ'.

אולם בשו"ע (או"ח סימן סג ס"ה) כתב אם

היה ישן מצערים אותו, ומעירים אותו עד שיקרא פסוק ראשון והוא ער ממש, מכאן ואילך אין מצערים אותו כדי שיקרא והוא ער ממש, שאף על פי שהוא קורא מתנמנם יצא. וכ' החש"ח דלכאורה משמע שרק במצוה דאורייתא צריך להעירו, ולא עבור מצוה דרבנן. [א.ה. צ"ע דמ"מ לא מצאנו שיפסיד מצוה דרבנן לגמרי, רק יהא בגדר קרא מתנמנם יצא.]

כמו כן כתב הרמ"א (יו"ד סימן שעב ס"א) כהן שהוא ישן, ומת עמו באוהל, צריכין להקיצו ולהגיד לו כדי שיצא. וכתב הש"ך (סק"ג) שדוקא באיסור דאורייתא יש להקיצו, אבל אם הטומאה היא דרבנן, אין צריך להקיצו.

ולכאורה מבואר שאין חיוב להקיץ אדם עבור מצוה דרבנן, או כדי שלא יכשל באיסור דרבנן, ורק במצוה דאורייתא יש להקיצו כדי שיקיים המצוה. [לכאורה צ"ע כנ"ל דסו"ס יקיים דרבנן ברמה של מתנמנם. ועוד יש לחלק, דהתם הכהן שישן כבר בבית שיש בו עכשיו טומאה דרבנן, וא"צ להקיצו. אך בנרדם אחרי ק"ש, הרי פשע בזה שלא נזהר להרדם טרם שיתפלל ערבית. וכמו שהביא לקמן את הקרן דוד.

ולכאורה קשה, שהרי מדברי השו"ע משמע שרק במצוה דאורייתא מעירין, אבל עבור מצוה דרבנן אין מעירין אפילו מי שאינו אביו, וכ"ש שלא יעיר את אביו, וכן מבואר בש"ך שלא להעיר כהן בטומאה דרבנן.

ובשו"ת קרן לדוד (סימן יח) כתב שאין ראייה מהש"ך, שבאיסור אם הוא אנוס רחמנא פטריה, אולם בקיום מצוה אונסא כמאן דעביד לא אמרינן, ובעיקר

השאלה אם להעיר עבור מצוה דרבנן כתב שאם הוא יצטער כשישמע שלא העירו אותו, מצוה להעירו משום גמילות חסד, אבל אם אינו מקפיד על זה אין חיוב להקיצו, שהרי הוא אנוס, ואין בזה חיוב תוכחה. [א"כ כ"ש באביו ואמו דחמור מוראם וכיבודם.] ועיי"ש שכל זה כשהלך לישון בהיתר, אבל אם הלך לישון בפשיעה, הוה תחילתו בפשיעה וסופו באונס וצריך להעירו. עכ"ד. מש"כ שאינו מקפיד ע"ז, צ"ל דהכוונה שאינו רוצה, שיעירו אותו עבור תפילה, כי אם יודע שרוצה בוודאי שיעירו וכו"ל. ולפ"ז אין להעירו אף הלך בפשיעה, דבכה"ג אנן פטורים מתוכחה. [כאן צ"ל דאף דאינו רוצה מ"מ אם יעירוהו לבסוף כן ילך להתפלל דאינו מזיד כלל.

חולה שיש בו סכנה שצריך תרופה, האם יעיר את חבירו או שיחלל שבת להשיגו

כתב בשו"ת מנחת שלמה (סימן ז) שמותר לבשל עבור חולה שיש בו סכנה שדרוש לו אוכל חם או שתיה חמה, אף אם אצל שכנו ישנו אוכל חם ושתיה חמה, אלא שהעמדתם לרשות החולה תגרום לשכן צער וסבל גדול כגון ששכנו ישן ויש צורך להעיר אותו או שהלה יישאר ללא אוכל ושתיה חמים בשבת, וגם אין השכן או כל אדם אחר חייבים מעיקר הדין למסור בשבת את האוכל שהכינו לעצמם, כדי למנוע בישול עבור החולה שבסכנה, אם ע"י מסירתם לחולה יישארו הם ללא אוכל חם בשבת.

ויש לשאול מהנאמר במשנ"ב (סימן תרעב ס"ק יא) שכהיום שמדליקים בבית אפשר להדליק בברכה עד עלות השחר, ובלבד שיהיו בני ביתו נעורים, ואם בא

לביתו קודם עלות השחר ומצא בני ביתו ישנים מן הנכון שיקיצם כדי שיוכל להדליק בברכה. ועיי"ש בשער הציון (ס"ק יז) שבספר חמד משה כתב שאם שכח או נאנס ולא הדליק עד שישנו כולם יקיץ ב' או ג' מהם וידליק. ולכאורה משמע שהם כבר יצאו ידי מצות הדלקת נר חנוכה, ורק משום שיהיה לו פרסום הנס מעירם, ולמה הם חייבים להצטער בשביל שהוא רוצה לקיים מצוה דרבנן, והוא כל שכן שאם בשביל חילול שבת אין להעירו, כל שכן בשביל קיום מצוה דרבנן.

עוד יש לשאול שנחלקו הפוסקים אם ישן מצטרף לעשרה, וכתב המשנ"ב (סימן נה ס"ק לח) לכתחילה בודאי צריך להקיצו. ויש לשאול בשביל שהם רוצים לקיים מצות תפילה בציבור, הם יעירו ויצערו אותו.

ויש לומר שאני חנוכה שמצוותו גדולה והוא פרסומי ניסא, עד שאמרו חז"ל שצריך למכור כסותו כדי לקיימה, ואם כן אם אדם צריך למכור כסותו, ודאי שבני ביתו חייבים לעזור לו כדי שלא יצטרך למוכרה, וכן כאן, יתכן שכונת המשנ"ב שכיון שהיא מצוה גדולה, ואי אפשר לקיימה אלא בעזרת בני ביתו הרי הם משועבדים לו, וכן להעירו כדי להשלים מנין, הרי הוא מצוה דרבים, ורבי אליעזר עבר על עשה עבור כך ושחרר את עבדו, ואולי גם מותר להעירו עבור כך.

אבל לגבי חילול שבת, שהרי מעיקר הדין מותר לחלל שבת עבור החולה, וגם אם אפשר לו למצוא בקל חמין במקום זה ונסע למקום אחר, לא עבר על איסור תורה, אלא שרבנן אמרו שיש לעשות הקל הקל תחילה, ולכן משום מצוה זו שקבעו רבנן לעשות הקל הקל, אין השכן חייב להצטער

עבור כך, כיון שהחולה מחלל שבת בהיתר.
ע"כ דברי החש"ח.

להקיץ את השכנים אם נכבה הגז
בליל ש"ק

להקיץ אדם שישן עם תפילין

בשו"ע או"ח, מ"ד כ"ז שהתפילין בראשו או בזרועו אסור לישן בהן אפילו שינת עראי וכו'. וכ' בבה"ל ששנת עראי היא עד כדי הילוך ק' אמה ע"כ. ובפמ"ג א"א, סק"ג כ' (לתירוצ' אחד) דהרואה את חבריו שישן עם תפילין יותר מק' אמה צריך להקיצו ע"כ. וא"ת הרי הובא לעיל ששיטת הש"ך דבאיסור דרבנן א"צ להקיץ את האדם וכאן הרי באיסור שינה שמא יפיה, והוא בפשטות רק מדרבנן. ותירץ המרא דאתרא שליט"א דכ"ז כלפי האיסור גברא, אך כאן יש איסורא ביזוי "החפצא של התפילין" ולכן חמיר טפי ע"כ.

ע"מ להעביר לפלטה שלהם. שאלתי את פי מוריני הגר"י טשזנר שליט"א ואמר תחילה שעצם להעביר לפלטה של אחרים זה תלוי במחלוקת, ויש מקילים בשעת הצורך ואפשר לסמוך עליהם, בתנאי שהפלטה גרופה וקטומה, ובתנאי שעדיין הסיר חם. ולעצם להעיר את השכנים אמר שזה תלוי באיזה שכנים. יש כאלו שאם לא יעירו אותם, אדרבא יתרגזו למה לא הערתם אותנו, ויש שיקפידו. וא"כ אין להקשות כלום ממש"כ במנחת שלמה, דהתם נקט שיהא לשכנים צער גדול, וכאן אנו דנים שיש שלא יקפידו.



הרב יצחק ירחי

אכילת עוגה שמודפסת עליה תמונה בשבת

ולכן אוכלים העוגות שיש עליהם ציורים
עכ"ל ע"ש.

ובספר דגול מרבבה חזק את דבריו, שאם
יש איסור באותיות גם בצורה יהיה
אסור, וזה א"א שהרי אמרו יוצאים בסריקין
המצויירים בפסח, ויוצאים היינו בלילה
הראשונה שהיא יו"ט, וסריקין המצויירים
היינו שמצייר עליהם צורות עופות ודגים.
ולכן אם איתא לדין זה, ע"כ מוכרח להיות
חילוק של הר"ש הלוי, דדוקא שכותב מדבר
אחר אסור, אבל אם היה מהעוגה עצמה
שרי ע"ש.

ב והנה בעיקר הדין שכתב המרדכי בשם
הר"ם, הקשה הט"ז (סק"ב) דהא אפי'
במקום שיש אב מלאכה כגון בורר, אין שייך
במקום אכילה, כיון שהוא עושה כן לצורך
אכילה וכן בטוחן, כ"ש בזה שהוא מקלקל
כיון שאין מוחק ע"מ לכתוב, וכל
המקלקלים פטורים למה יהיה אסור דרך
אכילה, והניח בצ"ע.

והפמ"ג תירץ קושייתו (מש"ז שם) דלעניין
בורר במקום אכילה יש לומר אין
דרך בורר בכך, ובסימן שכ"א סעיף י"ב
לעניין טוחן י"ל דרך אכילתו בכך, ולא
שם מלאכה עליה, מה שאין כן שובר
אותיות ע"ש.

ומשמע דר"ל דשובר אותיות הוי דרך
מחיקה, ושם מלאכה עליה, ונראה
דמשום הכי דקדק הרמ"א וכתב אסור
לשבר' עוגה שכתב עליה כמין אותיות,

שאלה: עוגה שיש עליה אותיות או צורות,
כגון חקוקים או בולטים בדפוס או
בידים, או שכתובים בצבע מאכל, שוקולד
וכיו"ב מדבר אחר, וכן אם מודפסת עליה
תמונה, היאך אוכלים אותה בשבת, ואם אין
בזה איסור משום מוחק?

תשובה:

א כתב הרמ"א באו"ח סי' ש"מ (סעי' ג)
אסור לשבר עוגה שכתב עליה כמין
אותיות, אף על פי שאינו מכוין רק לאכילה,
דהוי מוחק. ומקורו מהמרדכי ס"פ כלל גדול
[הב"ד הב"י שם] שכתב וז"ל: נשאל לרבינו
מאיר, על עוגות התינוקות שכותבין עליהן
האותיות ותיבות, איך אוכלים אותם
התינוקות ביום טוב? והשיב אי משום מוחק
ביום טוב, ליכא איסורא דאורייתא במוחק
אלא על מנת לכתוב, כדאמרינן פרק כלל
גדול. מיהא איסורא דרבנן איכא, ובתינוק
אין לחוש, דקטן אוכל נבלות אין בית דין
מצווין עליו להפרישו, היכא דלא ספינן ליה
בידים עכ"ל, ומשמע דלגדול איסורא דרבנן
מיהא איכא, ורק בקטן שעושה מעצמו כתב
שא"צ להפרישו.

והקשה הרמ"א (שם סק"ו) דא"כ אפילו
כתובין עליו צורות יהא אסור,
דהא הצר צורה חייב וא"כ המוחקה נמי
חייב, והניח בצ"ע. ושוב הביא (שם) דהר"ש
לוי (סי' נ"ז) כתב דדוקא כשכותבין על
העוגות אותיות מדבר אחר, אבל כשהכתיבה
היא מהעוגה עצמה בדפוס או בידי שרי,

והנה לפי מה שנתבאר בט"ז על פי הפמ"ג, אין פסק הרמ"א סותר לדבריו, דכבר הוכחנו דלא אסר הרמ"א אלא לשבר בידים^ב, דהוי מוחק גמור מדרבנן לכן אסור. ולפ"ז נמצא שאין חילוקו של הר"ש הלוי מוכרח, דהא דשרינן בסריקין המצויירין היינו דרך אכילתן בפיו, ומ"מ לשברם ביד י"ל דאסור משום דהוי מוחק.

ונלע"ד להכריח את סברת הדגמ"ר, דמהר"ם איירי בעוגות הנעשים לסגולה לתינוקות, ממ"ש מהר"ם בסוף התשובה שם [הובא בחי' אנשי שם על המרדכי שם] ומביצה קלופה ששאלת אמאי לא חיישינן לרוח רעה וכו', אי נמי כתב ודיו שעליהם מציל וכו' ע"ש. הרי להדיא דמיירי בכתב בדיו, שרגילים לכתוב על העוגה והביצה, שעושים זה לסגולה לתינוק להתחכם, והמרדכי לא העתיק רק מה שנוגע לעניין מחיקה דשייך לאיסור שבת ודו"ק.

ד ונראה עוד דאין לאסור לגדולים לשבור מדרבנן, אלא כעין אותה תשובה שהיו

דמשמע לשבור ביד כדי לאכול דבכה"ג הוי דרך מחיקה, אבל אי עביד בפיו הוי דרך אכילה, ואין בזה בית מיוחד ושרי, כדרך שמותר בבורר וטוחן וכסברת הט"ז.

ומיהו לשון המרדכי [שהוא מקור הדין] איך 'אוכלים' אותם התינוקות וכו', משמע דעל האכילה קאי שאין צריכים להפריש התינוק, ומינה דגבי גדול בכהאי גוונא אסור, ולא שרינן מטעם דהוי דרך אכילה.

ג ולזה צריכים אנו לסיום דברי ה'דגול מרובה' [שם] וז"ל: ונלע"ד דמהר"ם שם נשאל על עוגות התינוקות שכותבין עליהם אותיות ותיבות, איך אוכלין אותן התינוקות ביו"ט וכו', וכיון שכתב 'עוגות התינוקות' בה"א הידיעה, נלע"ד שהיו רגילים לכתוב בכוונה שיאכלנו לסגולה להתחכם, וא"כ הוה זה מתכוין וגם לא מקלקל, לכן לא התיר רק לתינוקות, אבל בעניין אחר מותר אף לגדולים^א, והמחמיר יחמיר לעצמו ולא לאחרים עכ"ל.

א. ובטעם ההיתר כתב שם, דלא מבעיא לתה"ד שהביא המ"א [בס"י שיד] דפסיק רישיה באיסור דרבנן מותר, דהכא לא הוי אלא איסור דרבנן דהוי מוחק שלא ע"מ לכתוב, א"כ שרי דלא מתכוין למחיקה, אלא אפילו לדעת המ"א שם שאוסר פ"ר גם באיסור דרבנן, מ"מ הרי היכי דאינו מתכוין ומקלקל ועושה כלאחר יד גם המ"א מתיר, וכ"ש כאן דכולהו איתנהי וכו', ומכ"ש אם אינו שובר בידו רק בפיו דרך אכילתו, וגם איסור דרבנן שאינו ע"מ לכתוב, פשיטא דאינו מתכוין מותר אפילו בפסיק רישיה, ולכן נלע"ד היתר גמור בדבר זה וכו' ע"ש.

ב. והנה כעין סברת הפמ"ג כתב גם החזון איש (דיני שבת ס"י סא) והעיר על דברי הט"ז וכתב שהוא תמוה, דהאכילה התמידית היא דרך ברירה ודרך טחינה ולא חייל עליה שם עמל מלאכה, הלכך גם במכין האוכל סמוך לסעודה, לאו בורר ולא טוחן הוא אלא נטפל לאכילתו, אבל אין באכילה התמידית דרך מחיקה, ומלאכת מחיקה שפיר הויה מלאכה אף כשהיא דרך אכילה, וכ"ש כשהוא משבר העוגה קודם אכילה ע"כ. אולם בשו"ת הרשב"א (ח"ד ס"י עה) הביא דברי הירושלמי הדין דשחיק תומא, כדמפרין ברישיה משום דש, כדמבחר בקליפתה משום בורר, כי שחיק במדוכתיה משו' טוחן, כדיהיב משקין משום לש, גמר מלאכתו משום מכה בפטיש. וכתב דמן הירושלמי נלמוד שהכל תלוי בין עושה ואוכל לאלתר, לעושה ומניח לבו ביום. דהא דמפרין ראש של שום מחייב משום דש ומשום מכה בפטיש, ואלו לאכול לאלתר כבר התירו בגמרא בפרק תולין וכו' ע"ש. ומעתה י"ל מדלא כתב דין זה מרן בשו"ע, אע"פ שהעתיק דין המרדכי בב"י בסתם, דס"ל דגם בכה"ג חשיב דרך אכילה כסברת הרשב"א, ושרי במכל שכן מבורר וטוחן וכמ"ש הט"ז דלא כרמ"א וצ"ע.

כותבים בדיו, וה"ה שאר דברים המתקיימים דאית בהו דררא דאיסור תורה, משא"כ בדברים שאינם מתקיימים אפשר דלא החמירו בהם כלל, מהטעמים שכתבו הט"ז והדגמ"ר דמקלקל וכלאחר יד, אפילו אם שובר בידו.

ואפילו היכא שכתובים בדבר המתקיים, נראה דאין לאסור אלא לחתוך האותיות עצמן, אבל אם חותך בין האותיות אע"פ שמחלק התיבה אין לאסור, וראיה מדגרסינן בפרק הבונה (שבת קד:) אמר ר' אבהו כתב אות אחת בטבריא ואחת בציפורי חייב, כתיבה היא אלא שמחוסר קריבה. והתנן כתב על שני כותלי הבית ועל שני דפי פנקס ואין נהגין זה עם זה פטור, התם מחוסר מעשה דקריבה הכא לא מחוסר מעשה דקריבה. ופירש"י התם אינו מקרבן אלא ע"י קציצת המפסיק ביניהם, וכי קאמר ר' אבהו כגון כתב על שפת לוח זו בטבריא ועל שפת לוח זו בציפורי, ואתה יכול לקרבו שלא במעשה רק בקריבה בעלמא עכ"ל. הרי קמן דקריבה לא מקרי מחוסר מעשה כלל, א"כ ה"ה אם היו אלו ב' אותיות כתובים כבר אחת בציפורי ואחת בטבריא ומקרבן יחד לאו כלום עבד, וה"ה אם היו מקורבים והרחיקם לאו כלום עביד ולא מקרי מוחק.

ומיהו מה שמצוי כהיום שמדפיסים תמונה ע"ג עוגה, לפי מה שנתבאר במ"א שאין חילוק בין כתב לצורה, והוא דבר המתקיים גם כן, נראה דאין היתר לחתכה

בשבת קודם אכילה, דאע"ג דמקלקל וכלאחר יד הוא, מ"מ אסור מדרבנן.

ומ"מ נראה דכל זה לסברת הרמ"א דס"ל דהחיתוך לא מיקרי דרך אכילה, וכמו שתירץ הפמ"ג את קושיית הט"ז, אכן מרן השו"ע שלא כתב איסור זה, י"ל דס"ל דכל זה דרך אכילה ושרי כדרך שהתירו גבי בורר וטוחן, ועדיפא מנייהו וכקושיית הט"ז. וכן מסתבר לענ"ד בדעת מרן השו"ע, דהא חזינן כמה טרחו הפוסקים לבאר טעם האיסור לסברת הרמ"א, ואי הוה ס"ל למרן לאסור כדבריו לא הוה מישתמיט מלכתבו, דהסברא הפשוטה להתיר ודו"ק.

המורם מהאמור:

א. מותר לאכול בשבת עוגה שכתובים עליה אותיות או צורות, בין בכתיבה בין בחריטה שקוע או בולט, ואין לחוש למחיקה הואיל ודרך אכילה הוא, ואין שם מלאכה עליה.

ב. ולשבור בידו קודם אכילה, יש לאסור לסברת הרמ"א וסייעתו, דאע"ג דמקלקל פטור מ"מ אסור מדרבנן. ומיהו הני מילי בכתב המתקיים, שאם אינו מתקיים, וכ"ש היכא שעשוי מהעוגה עצמה, אין כאן בית מיחוש כלל.

ג. ואין לאסור גם בכתב המתקיים, אלא לחתוך האותיות עצמן, אבל בין האותיות אין לחוש, מדמחייבין בש"ס כותב ב'

ג. וניחא בזה מ"ש באגודה [הביאו המ"א סק"ה] ואני הורגלתי לכתוב בדבש מעורב במעט מים, דהוי מי פירות ולא הוי מוחק ע"כ, וכתב עליו המ"א וצ"ע דעכ"פ רישומו ניכר ע"ש, וניחא השתא דאע"ג דרישומי ניכר מ"מ לא הוי דבר המתקיים, וזה הוי סיוע לדברינו.

ד. וראיה זו הביא בשו"ת רמ"א (סי' קיט) להתיר לפתוח או לנעול בשבת, ספר הכתוב עליו מבחין אותיות ע"ש. ולענייננו אע"ג דאוכל מה שנחתך מן העוגה, כבר נתבאר בדברינו דכל שהוא דרך אכילה מותר ודו"ק.

מנורה אכילת עוגה עם תמונה בשבת בדרום צא

ושאר סברות שנאמרו בפוסקים, וההיא דמרדכי בעוגת התינוקות כמ"ש הדגמ"ר, ולא שייכא לנידון דידן כלל.

ו. ומפני שאין זה מפורש בשו"ע להיתר, ראוי לכתחילה להחמיר לחוש לסברת רמ"א, ומ"מ אין למחות ביד הנוהגים היתר, וכ"פ מרן מלכא בספרו הבהיר 'חזון עובדיה' (שבת ח"ה עמ' רו) דמצד הדין אפשר להקל לשברה ביד או בסכין, אבל עדיף להחמיר לשברה בפה דרך אכילה ע"ש.

אותיות גם במחוסרות קריבה, א"כ ה"ה היכא דמרחיקן לא מיקרי מחיקה בכה"ג.

ד. והיתר זה לא יצוייר בעוגה שמודפסת עליה תמונה, ונראה דאסור לחתכה קודם האכילה, ורק דרך אכילה ממש יש להתיר.

ה. ומיהו לסברת מרן השו"ע נראה דשרי בכל עניין, דחידוש הוא והרבה טעמים נאמרו בפוסקים להתיר, ומדלא כתבו בשו"ע שמע מינה דס"ל דכל זה חשיב דרך אכילה,

מצבת זיכרון

לעילוי נשמת חמותי האשה הכשרה והצנועה

מרת אסתר בת מוזל ארוש ע"ה

נלב"ע ה' טבת ה'תשפ"א

ת. נ. צ. ב. ה.



הרב ערן כברה

ראש כולל בטחה המרכזי

בדברי הגר"ח קניבסקי זצ"ל דלדעת רבי שמעון דגיד הנשה הוי אסור בהנאה אין להושיב ילד קטן על ברכיו

ענף א' - כותב להקשות לדעת רבי שמעון היאך מותר לאדם לילך על רגליו, והרי הוי נהנה מגיד הנשה

ילד על ברכי אביו, כי נמצא נהנה מהגיד, אבל אי"ז להלכה, והוא יכול להמשיך לשבת עליך, עכ"ד.

(א) הנה ראיתי בגליון דברי שי"ח (פרשת וישלח - תשפ"ב) דפעם ראה רבינו הגר"ח קניבסקי זצוק"ל את אחד הנכדים הקטנים יושב על ברכי אביו, חיין ואמר לאביו בדרך צחות: יש שרצו לומר שאם אסור ליהנות מגיד הנשה, יהא אסור להושיב

(ב) וכתב ה'עורך' שיחי' דכוונת מרן הגר"ח זצ"ל דמצינו בשו"ע (יו"ד סימן ס"ה סעיף י') דפסק דגיד הנשה מותר בהנאה, אבל רבי שמעון סובר שגיד הנשה אסור בהנאה (פסחים כב.), וכך פסקו התוס' (חולין צט:): בד"ה והלכתא*, ולדעתו יהא אסור

א. א) והיינו דאיתא בגמ' בפסחים (כא:): דאמר רבי אבהו, כל מקום שנאמר "לא יאכל", נופירש"י שם, מדקרינא לא יאכל, משמע לא יהא בו היתר המביא לידי שום אכילה, וסתם הנאות לידי אכילה הם באות, שלוקח בדמים דבר מאכל, עכ"ל, "לא תאכל", "לא תאכלו", אחד איסור אכילה, ואחד איסור הנאה במשמע, עד שיפרט לך הכתוב [נופירש"י שם, היתר הנאה, כדרך שפרט לך בנבילה, שלא היה כתוב בה אלא לא תאכלו, והוצרך להיתיר בהנאה, כדכתיב או מכור לנכרי, עכ"ל] כדרך שפרט לך בנבילה.

(ב) והנה בגמ' התם (כב.) מתיב רבי יצחק נפחא, והרי גיד הנשה דרחמנא אמר "על כן לא יאכלו בני ישראל את גיד הנשה", ותנן, שולח אדם ירך לנכרי, וגיד הנשה בתוכו, מפני שמקומו ניכר, נופירש"י שם, שמעינן מינה מיהא דגיד מותר בהנאה, וקשיא לר' אבהו, עכ"ל. ומשנינן, קסבר רבי אבהו, כשהותרה נבילה - היא וחלבה וגידה הותרה, נופירש"י שם, לפיכך כל חלב וכל גיד מותרין בהנאה, שהן בכלל לגר אשר בשעריך תתנה ואכלה, שגם הן קרויין עמה נבילה, והרי לך היתר הנאה בלאו דגיד, לא שנא נבילה ולא שנא כשירה, עכ"ל. הניחא למאן דאמר יש בגידין בנותן טעם, נופירש"י שם, טעם בשר - הרי הוא בכלל נבילה, עכ"ל, אלא למאן דאמר אין בגידין בנותן טעם, נופירש"י שם, דאיסור נותן טעם בשר, אם נתבשלו עם הבשר - אלמא לאו טעם בשר אית בהו, ולאו נבילה מיקרו, אלא כעצמות דהן עץ בעלמא, ולא אישתרי בכלל נבילה, ועץ הוא, והתורה חייבה עליו, מאי איכא למימר, עכ"ל, מאי איכא למימר. ומשנינן, מאן שמעת ליה דאמר אין בגידין בנותן טעם - רבי שמעון, דתניא, האוכל מגיד הנשה של בהמה טמאה, רבי יהודה מחייב שתיים, ורבי שמעון פוטר, נופירש"י שם, לגמרי, מבהמה טמאה פטור דקסבר אין בגידין בנותן טעם בשר, ומגיד נמי פטור, דכי אזהריה רחמנא אגיד היכא דבשרה מותר, דהיינו בהמה טהורה, דהכי משמע גיד לא תאכל, הא בשר אכול, אבל טמאה לא הזהיר על גידה, ולרבי שמעון הכי נמי דאסור גיד דטהורה אפילו בהנאה, אלמא לא תאכלו איסור הנאה משמע, וכשהותרה נבילה בהנאה, היא לא הותרה לרבי שמעון, דלאו בכלל נבילה היא וכו', עכ"ל. רבי שמעון הכי נמי דאסר בהנאה, דתניא, גיד הנשה מותר בהנאה דברי רבי יהודה, ורבי שמעון אוסר, עיי"ש.

ג) והרי מבואר בדעת רבי שמעון בטעם דסבר דגיד הנשה הוי אסור בהנאה, היינו משום דכתיב "על כן לא יאכלו בני ישראל את גיד הנשה", ואיסור הנאה הוי בכלל אכילה, ואע"ג דהתורה התירה בשר נבילה בהנאה,

לזרוע אותה, ופרה שפטמה בכרשיני עבודת כוכבים, תיאכל, וכן כל כיוצא בזה, עכ"ל. והרי מבואר מדבריו דנקטינן לדינא דזה וזה גורם מותר.

(ב) והשתא לפי"ז נראה לבאר הטעם דסבר רבי שמעון דמותר לאדם להלך ברגליו, ואף דנהנה מגיד הנשה דהוי אסור בהנאה, משום דבהליכה נשען על בשרו המותר בהנאה, ועל גיד הנשה דהוי אסור בהנאה, דהו"ל זה וזה גורם דמותר, ואע"ג דמצינו בב"י (שם) דכתב דדוקא בדיעבד דוקא שרי, וכפשט לישנא דברייתא, אבל לכתחילה לא יזבל שדה בזבל עבודה זרה, ולא יפטם פרה בכרשיני עבודה זרה, וטעמא משום דאע"ג דקיי"ל זה וזה גורם מותר, הני מילי בדיעבד, אבל לכתחילה לא, ואע"ג דגבי ירקות שרי ליטע לכתחילה תחת האשירה, כבר כתבתי בשם הר"ן דלא דמו אהדדי, עיי"ש. וכן הוא בדברי הש"ך (ס"ק כ"ה) והט"ז (ס"ק ט"ז) כן, מכל מקום נראה לחלק דדוקא בגוונא דהוי יכול לעשות בהיתר, אין לו לכתחילה לצרף איסור מטעם דזה וזה גורם מותר, מה שאי"כ בנידון דידן דלא משכחת לה לילך על רגליו בלא גיד הנשה, שפיר אמרינן לכתחילה דזה וזה גורם מותר.

(ג) ונראה דאין לדחות דלעולם עד כאן לא אמרינן זה וזה גורם מותר, דוקא בגוונא דהוי נהנה מדבר היוצא מן האיסור, וכגון הנוטע ירק תחת אשירה דנהנה מהירק הגדל מהאיסור, ואי נמי מפטם בהמתו בכרשיני עבודה זרה דנהנה מהפרה הגדילה מהאיסור, והצד השווה שבהן דהוי נהנה מגרמת האיסור בלבד, ולאפוקי בהולך על רגליו

להושיב ילד על ברכיו, כי נהנה מהגיד שיושב עליו, וכעין זה העיר הגרע"א (פסחים כב:) דאם נקטינן דאבר מן החי אסור בהנאה, הרי למאן דאמר (חולין קג.) דבהמה בחייה לאיברים עומדת, דהיינו דבהמה בחייה אסורה משום אבר מן החי, א"כ לכאורה תיקשי מאי טעמא צריך לאו שאסור לחרוש בשור ובחמור יחדיו, תיפוק ליה משום שאבר מן החי אסור בהנאה, עיי"ש. והרי מבואר מדברי הגרע"ק זצ"ל דסבר דלדעת רבי שמעון דסבר דגיד הנשה הוי אסור בהנאה, א"כ אסור להושיב ילד קטן על ברכיו מחמת דהו"ל הנאה מאיסורי הנאה.

(ג) ולכאורה תיקשי דלפי"ז נראה דלדעת רבי שמעון דסבר דגיד הנשה אסור בהנאה, אי הכי יהא אסור לאדם לילך על רגליו, מחמת דהוי נהנה מגיד הנשה, והא ודאי דליכא למאן דאמר דאין לאדם לילך על רגליו כלל ועיקר.

ענף ב' - מבאר הטעם דרבי שמעון דסבר דמותר לאדם לילך על רגליו מחמת דזה וזה גורם מותר, ודוחה בזה

(א) ונראה לבאר בהקדם הא דמצינו בשו"ע (יו"ד סימן קמ"ב סעיף י"א) דכתב דמותר ליטע תחת האשירה ירקות, בין בימות החמה שהם צריכים לצל, בין בימות הגשמים, מפני שצל האשירה שהוא אסור, עם הקרקע שאינה נאסרת, גורמים לירקות אלו לצמות, וכל שדבר איסור ודבר מותר גורמין לו, הרי זה מותר בכל מקום, לפיכך שדה שזבלה בזבל של עבודת כוכבים, מותר

מכל מקום אין ההיתר אף בגיד הנשה, כיון דאין בגידן בנותן טעם, למימרא דאין דינו כבשר הנבילה דנימא דהוי בכלל ההיתר של בשר נבילה בהנאה, ולפי"ז הדר אסרינן לגיד הנשה מחמת דהתורה אכילתו, וכבר אמרינן דאיסור הנאה הוי בכלל איסור אכילה.

וסילקו, וכן בזה וזה גורם כשנפלו שניהם בבית אחת, ושמע מינה בדעת רבנן דלעולם אמרינן דזה וזה גורם מותר אף בגוונא שהאיסור עצמו נמצא בעיסה.

(ו) ואולם שוב אתא לידן שו"ת הר"ן (סימן ע') דנשאל בההוא עובדא שהגויים נותנים חומץ לתוך עיבוד העורות בשעה שצובעים אותו צבע שחור, והחומץ שלהם אסור בהנאה, המנעלים הנעשים מאותם עורות האם מותר להשתמש בהן אם לאו. תשובה: ראוי לברר ראשונה אי חזותא בכהאי גוונא מילתא היא או לאו מילתא היא, ואם תימצי לומר דמילתא היא, צריך לברר האם הוי כאילו נתערב גוף האיסור, שאין להתיר הצבע הנעשה בדבר המותר ובדבר האסור מטעם זה וזה גורם, או שנאמר שאינו כאילו גוף האיסור מעורב בו, אלא גרמא בעלמא הוא, ולפיכך כל שקלט צבעו בסמנין של איסור ושל היתר, יש להתירו מטעם זה וזה גורם.

(ז) ותחילה יש לדון ולומר בחזותא דצבעא בנדון שלפנינו וכו', אלא ודאי סבירא ליה דחזותא מדינא מילתא היא, ואפשיטא בעיין, וכיון שכן יש לאסור בנידון שלפנינו. שמא תאמר, עדיין יש לו צד היתר, לפי שאין החומץ לבד גורם לצבע שיבוא, אלא העפצים ושאר הדברים המשחירים גורמים גם כן, דהו"ל זה וזה גורם דשרי. ליתא, דודאי כי שרינן זה וזה גורם, היינו כשאין שם גוף האיסור, שאין האיסור אלא גורם בלבד, אבל כל שנתערב שם גופו אי אפשר להתירו מטעם זה וזה גורם, שהרי שנינו (ע"ז עד.) אלו אסורים ואיסורן בכל שהן, ואין תערוכתם מותר מטעם זה וזה גורם, ולא התירו זה וזה גורם אלא כגון תנור שהסיקוהו בקליפי ערלה, שאין גוף האיסור בפת, וזורעים תחתיה ירקות, שאין גוף האיסור

דהוי נהנה מהאיסור עצמו, דלא אמרינן דהוי בכלל זה וזה גורם דמותר.

(ד) שהרי מצינו ראייה בהדיא דלעולם אפילו באיסור עצמו אמרינן דזה וזה גורם מותר, והוא מהא דאיתא בגמ' בפסחים (כו:): דתנן שאור של חולין ושל תרומה שנפלו לתוך עיסה [ופירש"י שם, של חולין, עכ"ל], ואין בזה כדי להחמיץ, ואין בזה כדי להחמיץ, ונצטרפו וחמצו, רבי אליעזר אומר, אחר אחרון אני בא. וחכמים אומרים, בין שנפל איסור לכתחילה, ובין שנפל איסור לבסוף - לעולם אינו אסור עד שיהא בו כדי להחמיץ. ואמר אביי, לא שנו [ופירש"י שם, דאחר אחרון אני בא, ואם נפל היתר בסוף מותר, אלא שקידם את האיסור וסילקו, מכיון שנפל בו היתר מיד, דהואיל וסילקו ועדיין לא החמיץ - בטל והלך לו, ואע"ג דהועיל בה קצת, שיכול זה האחרון לגמור חימוץ על ידו, אעפ"כ כבר בטל לו, ושוב אין חזור וניעור בו, אבל לא קדם וסילק, ונגמר על ידי שניהם, ואינו יכול ליבטל - אסור, אלמא זה וזה גורם אסור, עכ"ל] אלא שקדם וסילק את האיסור, אבל לא קדם וסילק את האיסור - אסור, אלמא זה וזה גורם אסור, עיי"ש.

(ה) והרי מבואר דשורש פלוגתא הני תנאי בזה וזה גורם, דרבי אליעזר סובר דזה וזה גורם אסור, ולא אמר שאם האחרון היה שאור של היתר מותר, אלא כשקדם וסילק את האיסור מיד כשנפל בו ההיתר, שהואיל וסילקו כשעדיין לא החמיץ בטל והלך לו, ואע"פ שהועיל קצת שיכול זה האחרון לגמור החימוץ על ידו, אעפ"כ כבר בטל לו, ושוב אינו חזור וניעור, אבל אם לא קדם וסילקו, ונגמר החימוץ על ידי שניהם אסור, שזה וזה גורם אסור, ורבנן סברי דזה וזה גורם מותר, ולכן אפילו נפל האיסור לבסוף מותר, וכל שכן כשנפל בתחילה ולא קדם

דלא גרע מבהמה טמאה דקיי"ל (חולין קא).
כרבי שמעון דאינו נוהג בטמאה, משום
דבעינן גידו אסור ובשרו מותר, ולדעת
הרשב"א ז"ל דסבר דבשר האדם מותר
באכילה, א"כ איסור גיד הנשה נוהג אף
באדם, [וכן הוא ב"מנחת חינוך"] (מצוה ג'
אות ב') בהדיא כן], עיי"ש.

(ב) והשתא לפי"ז אפשר לומר בדעת רבי
שמעון דסבר דבשר אדם הוי אסור
באכילה מהתורה, ונמצא דאין איסור גיד
הנשה נוהג באדם, ושפיר מותר לאדם לילך
על רגליו, ואף דהוי נהנה מאיסורי הנאה,
שהרי אין איסור גיד הנשה נוהג באדם,
והוא הדין דמותר להושיב ילד קטן על
ברכיו, ודו"ק.

(ג) ועפי"ז נראה לבאר דמהאי טעמא מותר
אליבא דרבי שמעון לרכוב על סוס או
חמור דהוי אסורין באכילה, כיון שאין נוהג
איסור גיד הנשה בבהמה טמאה, ואולם
מאידך נמצא לדעתו דאין היתר לרכוב על
בהמה טהורה, כגון שור וכדומה, משום דהוי
נוהג בבהמה טהורה איסור גיד הנשה, ונמצא
דברכיבתו הוי נהנה מגיד הנשה, וזה פשוט.

**ענף ד' - מבאר הטעם דהוצרכה
התורה לאסור לחרוש בשור ובחמור
אף דאסור לחרוש בשור מטעם
דנהנה מגיד הנשה**

(א) ואלא דאכתי לכאורה תיקשי למאי
דנמצא לדעת רבי שמעון דאין היתר
לרכב או לחרוש בשור מטעם דהוי נהנה
מגיד הנשה, דאי הכי אמאי הוצרכה התורה
לאסור לחרוש בשור ובחמור יחדיו, הא
בלאו הכי אין לחרוש בשור אפילו בפני
עצמו, מחמת דהוי נהנה מגיד הנשה, [ונראה
לעיל (ענף א' אות ב') בשם הגרע"א]. וכי

בירקות, ושאור של חולין ושל תרומה נמי
אע"פ שגוף השאור בעיסה, גופו של איסור
כבר נתבטל במאתים, שאין כאן אלא החימוץ
הבא בגרמתו של איסור, אבל להתיר תערובת
גוף האיסור כל שלא נתבטל מטעם זה וזה
גורם חס ושלום, והכא אי אמרינן חזותא
מילתא היא, הרי הוא כאילו גוף האיסור שם
וכו', עיי"ש. והרי מבואר מדבריו דלעולם לא
אמרינן זה וזה גורם מותר דוקא שאין גוף
האיסור קיים אלא הוי רק גורם בלבד,
ובשאור של תרומה מיירי דכבר נתבטל
בעיסה במאתים.

(ח) והשתא לפי"ז הדרן לקמייתא דלעולם אין
להתיר לאדם לילך על רגליו אליבא דרבי
שמעון דסבר דגיד הנשה הוי אסור בהנאה,
ולא מצינו להתיר מטעם דהו"ל זה וזה גורם,
מחמת דהו"ל נהנה מגוף האיסור עצמו,
דהיינו גיד הנשה, ואי הכי הדר לכאורה
תיקשי דהרי הא ודאי דליכא למאן דאמר
דאין לאדם לילך על רגליו כלל ועיקר.

**ענף ג' - מבאר הטעם דסבר רבי
שמעון דמותר לאדם לילך על
רגליו, משום דאין איסור גיד הנשה
נוהג באדם**

(א) ושוב מצאתי ב"שער המלך" (הלכות
מאכלות אסורות פרק ח' הלכה א')
דכתב לאתויי דברי ה"משנה למלך" דכתב
דאיסור גיד הנשה נוהג אף באדם, כן כתב
בשו"ת הרשב"א (חלק א' סימן שס"ד),
עכ"ל. והנה הרב ז"ל הביא דין זה בתור
הלכה פסוקה דאיסור גיד הנשה הוי נוהג
באדם, ונראה לעניות דעתי שדין זה תלוי
במחלוקת האם בשר אדם אסור מהתורה או
לאו, והיינו שלדעת הרמב"ם (שם פרק ב'
הלכה ג') דסבר דבשר האדם אסור בעשה,
א"כ נראה ודאי שאין גיד הנשה נוהג באדם,

הנאתו, וכל דבר הראוי באכילה אין דרך הנאתו אלא דרך אכילה כתיקנו, עכ"ל. והשתא לפי"ז נראה דלעולם לוקין באיסור הנאה בגיד הנשה, והוא למאי דאיתא בגמ' בפסחים (כב). דאמרינן מאן שמעת ליה דאמר אין בגידין בנותן טעם, [ופירש"י שם, דאיסור נותן טעם בשר, אם נתבשלו עם הבשר, אלמא לאו טעם בשר אית בהו, ולא נבילה מיקרו, אלא כעצמות, דהן עץ בעלמא, עכ"ל], רבי שמעון, דתניא, האוכל מגיד הנשה של בהמה טמאה, רבי יהודה מחייב שתיים. ורבי שמעון פוטר, [ופירש"י שם, לגמרי, מבהמה טמאה פטור, דקסבר אין בגידין בנותן טעם בשר וכו', עכ"ל], עיי"ש. והרי מבואר בדעת רבי שמעון דסבר דאין בגידין בנותן טעם, למימרא דאין גיד הנשה בכלל דבר הראוי באכילה, ונמצא דהנהנה מגיד הנשה הוי חשיב דרך הנאתו, ולוקה משום הנאתו, ולפי"ז הדרא קושיין לדוכתא.

ד) ונראה לעניות דעתי לומר בדעת רבי שמעון דלעולם מודה דאין לוקין משום הנאת גיד הנשה, והטעם כהא דמצינו בספר ה"חיונוך" (מצוה קי"ג) דכתב דאכל כזית מן הבשר והחלב שנתבשלו יחד, במזיד לוקה, אבל נהנה בו, כגון שנתנו או מכרו, אינו לוקה, לפי שאפשר להנאה בלי מעשה, וכל שאין בו מעשה אין לוקין עליו, עיי"ש. והשתא לפי"ז נראה דהוא הדין דאינו לוקה בגוונא דנהנה מגיד הנשה, שהרי אפשר להנאה בלא מעשה, ולפיכך הוצרכה התורה לאסור לחרוש בשר וחמור, כדי לחייבו מלקות על החרישה, וצ"ע.

ה) אלא דאכתי לכאורה הוי מילתא תמיה לומר בדעת רבי שמעון דסבר דאין היתר לחרוש או לרכוב על שור גרידא, מחמת דהוי נהנה מגיד הנשה, והא בשלמא לא תיקשי מהא דאיתא בגמ' בזבחים (פו). דאמרינן

תימא, דאף דלעולם לא הוצרכה תורה לאסור בשור ובחמור, מכל מקום למאי דמצינו בשו"ע (יו"ד סימן רצ"ז סעיף י') דכתב אסור לעשות מלאכה בשני מינין, כגון לחרוש ולמשוך בקרון וכיוצא בזה, בין שאחד טמא ואחד טהור, בין ששניהם טמאים, בין ששניהם טהורים וכו', עכ"ל. והרי מבואר מדבריו דהאיסור לחרוש בב' מינין מיירי אפילו בב' מיני טמאין, ואי הכי אימא לך דאתי רחמנא לאסור אפילו בב' מינין טמאים. הא אכתי יש לדחות דאי הכי אמאי נקיט רחמנא שור וחמור, ולא נקיט ב' מינין טמאים דאין נוהג בהן איסור גיד הנשה.

ב) ושמא יש ליישב קצת בהקדם הא דמצינו ברמב"ם (פרק ט' מהלכות כלאים הלכה ז') דכתב דכל העושה מלאכה בשני מיני בהמה או חיה כאחד, והיה אחד מהן מין טהור והשני מין טמאה, הרי זה לוקה בכל מקום, שנאמר "לא תחרוש בשור ובחמור יחדיו", עכ"ל. ומאידיך מצינו ברמב"ם (פרק ח' מהלכות מאכלות אסורות הלכה ט"ז) דכתב דכל מאכל שהוא אסור בהנאה, אם נהנה ולא אכל, כגון שמכר או נתן לעכו"ם או לכלבים, אינו לוקה, ומכין אותו מכת מרדות, עכ"ל. והשתא לפי"ז אימא לך, דהא דהוצרכה תורה לאסור לחרוש בשור וחמור, ולא נפקא לן מחמת דבלאו הכי אסור ליהנות מגיד הנשה, כיון דאף דבגוונא דחרש בשור דהוי נהנה מגיד הנשה מכל מקום אינו לוקה, לפיכך הוצרכה תורה לאסור לחרוש בשור וחמור כדי לחייבו מלקות על החרישה.

ג) ואולם שוב חושבני לדחות למאי דראיתי בדברי הרב המגיד ז"ל (הלכות מאכלות אסורות שם) דכתב לבאר מקור דברי הרמב"ם דאין לוקין באיסורי הנאה, מהא דאיתא בגמ' בפסחים (כד:): דאמרינן דכל איסורין שבתורה אין לוקין עליהם אלא דרך

צז

בדרום

איסור הנאה מגיד הנשה

מנורה

דבקרבן עולה הוי מעלה אף גידין למזבח, ליהנות ניתנו, אלא הא הוי מילתא דתמיה
שהרי קיי"ל (עירובין לא.) דמצוות לאו דאין לחרוש או לרכוב על שור, וג"ז צ"ע.



הרב אוריאל כהן
ראש כולל 'תולדות יוסף'

דיני חציצה במצבים רפואיים שונים

ב^{תשובות} האחרונים האריכו בנדונים שונים הנוגעים לחציצות הנובעות מצרכים רפואיים, ונאמרו בזה סברות רבות עד מאד כל אחד לפי דרכו, ואנו לא באנו לחזור על הראשונות אלא ללבן ולברר איזה יסודות הינם מוכרחים לקוצ"ד מדברי הש"ס והראשונים וגדולי האחרונים.

ראשית יש להעמיד את הנידון: דבר שניתן על הגוף רק לצורך רפואי ואלמלי כן לא היה ניתן, יש להסתפק אי חשיב אינו מקפיד, כיון שלמעשה לא ניחא ליה בו וטוב לו שלא בא לעולם ושאר בני אדם שאין להם אילוח זה נמנעים מזה ולכן חשיב מקפיד, או דילמא כיון דס"ס אף שהוא עושה כן מחמת האילוח, מ"מ השתא ניחא ליה וטוב לו, ולא שייך לומר בטלה דעתם אצל כל אדם שאין עושין כן, שהרי גם שאר בני אדם אם היו מצבו ג"כ היו עושים כן, ודמי לצבע או טבח דדם או צבע אינו חוצץ בהם, אף ששאר אינשי מקפידים בזה, כיון שגם שאר בני אדם אילו היו אומנים כמותם ג"כ לא היו מקפידים.

ויש לחלק נידון זה לכמה פנים:

א' דיש מקום לחלק בין אביזר רפואי שניתן על הגוף לעולם, לבין דבר שניתן רק באופן זמני עד שתעבור המחלה - והדבר תלוי במה שהובא בפוסקים בשם הראב"ד ונפסק בשו"ע סעיף כ"ג דטבעת חוצצת כיון שבשעת לישא מסירה אותה, וצריך לדון בדבר אי דמי או לא. וגם בזה יש לדון אם יש לחלק בין דבר שמסירים בידים לבין דבר

ב' ישנם אופנים שהוא צורך פיקוח נפש, וישנם אופנים שאין בזה פיקוח נפש אלא צורך רפואי גרידא, ויש לדון אם יש לחלק בזה.

ג' עוד יש בזה אופנים שיש דבר שהוא עצמו רפואה ממש וניחא לו בזה מחמת כן, וישנם אופנים שאין בזה שום צורך רפואי ממש אלא רק ישנו מצב שהסרת החציצה היא סכנה - ואז מחמת האילוח הזה ודאי לא יסירנו אי חשיב מחמת כן אינו מקפיד.

ד' דבר שאינו רפואה, אלא שיש צער בהסרתו ומחמת כן נמנעים מלהסירו.

הנה בעיקר הנידון מצינו כמה ראיות שצורך רפואי נחשב חציצה:

(א) בשו"ע סעיף י' כתב רטיה שעל המכה חוצצת - ומקורו במשנה פ"ט דמקואות מ"ה.

(ב) בשו"ע סעיף כ"ג כתב השירים הנזמים והטבעות אם הם מהודקים חוצצים, וכן הדין באגד שע"ג מכה וקשקשים שע"ג השבר - ומקורו בתוספתא פ"ו דמקואות ה"ד, (לפרוש הרמב"ם וכמבואר בב"י שם).

(ג) בשו"ע סעיף מ"ג כתב אספלנית מלוגמא ורטיה שעל בית הסתרים, חוצצין - ומקורו בתוספתא פ"ח ה"ה.

(ד) בשו"ע ס"ח כתב כחול שבעין אינו חוצץ

מ"ש מדבר שניתן לנוי או תכשיטין שמצד האמת פעמים רבות הם מצערים ומגבילים את האשה ורק משום נוי "נאלצת" לסבול ואעפ"כ אינו חוצץ, וע"כ טעמא משום שכך דעתם של בני אדם "שכדאי להם ליסבול בשביל" - להתנאות ולכך חשיב אינה מקפדת, וה"נ מאי אכפ"ל דבאמת מצטערת, הא ה"נ דעתם של כל בני אדם במצב זה שיש חור בשן "כדאי להם ליסבול בשביל" - רפואה, וה"נ ליחשיב אינה מקפדת. ועיין שו"ת אבני נזר סי' רנ"ח דכתב דפשיטא דדבר שהושם לרפואה דחשיב אינו מקפיד, (וכיו"ב כתב בשו"ת זרע אמת ח"ב סי' פ"ו בסופו ובשו"ת כתב סופר סי' צ"א). אבל עכ"פ צריך ליישב הראיות הנ"ל.

ד] ובאמת דלאידך גיסא מצינו ראיות להיפך:

(א) בב"י (ס"ט) כתב בשם המרדכי (רמז תשמח) ואפילו אם יצטער אם יסיר הגלד מעל גבי המכה או אבעבועות שחין שאין דעתו להסיר עתה, וקרוי אינו מקפיד מ"מ "רגילות" הוא להסיר הכל, וכ"כ שם כע"ז בשם הסמ"ק וכ"ה בספר התרומה (סימן ק"ג). ומשמע דמעיקר הדין אינו חוצץ - אע"פ שבאמת לא ניהא לה בזה ומשאירה רק שלא יגרם צער, וא"כ מבואר דהרי זה בהגדרת אינו מקפיד.

וי"ל דיתרץ הבינת אדם כמש"כ הסד"ט ס"ק כ"ו דשאני התם דהחציצה מדבר שבגופו ובכה"ג קיל טפי, משא"כ בסתימה שהוא דבר שאינו מגוף האדם חמיר טפי ובעי ביטול גמור.^א

(ב) דתניא בתוספתא (מקואות פ"ח ה"ד) הנכנס לו חץ בירכו רבי אומר אינו חוצץ וחכמים אומרים הרי זה חוצץ, במה

ושחוצץ לעין חוצץ, וכתב הש"ך (ס"ק י"ד) לשון בה"ג (לפנינו הוא בסימן מא - הלכות נדה עמוד תלט) וכי טבלה לא תישוף משחא ולא תכחול עיניה דאמר שמואל כוחלת אם לרפואה הרי זה חוצץ ואם בשביל שתראה עיניה פורעת אין חוצץ.

(ה) כתב המרדכי בהלכות מקוואות (רמז תשנא) נשים שיש להם וולקשטר"ש בשערות שנעשה להם כלילות מחמת שד וסכנת נפשות לגלחו דלא חייצי שכיון דלא מצי לגלחן מפני הסכנה הוי רביתיה ולא חייצי כדאמר' פ' הערל העובר היינו רביתיה, ע"כ. ומשמע דעצם זה שסכנה לגלחן לא נחשב אינו מקפיד.

ג] והבינת אדם בסי' י"ב הביא את חלק מהראיות הנ"ל וכתב שמכאן מוכח שסתימה בשן חוצצת, כיון שאלמלי הצורך הרפואי לא היתה חפיצה בו ולכך חשיב מקפיד!

וז"ל שיש חילוק בין לרפואה לנוי וכללל הוא דלנוי או שמלאכתו בכך אפילו יש בו ממש אינו חוצץ, אבל מה שהוא לרפואה כמו רטיה ומארלאקן שכל זה ודאי מקפדת רק שאינה יכולה להסירה ולכן חוצץ, ואינו דומה למלאכתו בכך, שאינה מקפדת עליו כלל, והראיה שאפילו כשאינה עוסקת במלאכה אינה מקפדת, מה שאין כן מה שהוא לרפואה דמקפדת ורצונה להסיר רק שאינה יכולה וכו', ולפי זה יצא לנו דשן תותבת אינו חוצץ כיון שהוא לנוי מה שאין כן כשסותמת הנקבים של השיניים לרפואה זה חוצץ שהרי מקפדת עליו אם לא היה לה לרפואה, עכ"ל.

ולקוצר דעתי ל"ז להבין את החילוק, דאכתי

א. ואחד האחרונים תמה על עיקר חילוק זה דמה טעם יש בו. ונראה בביאור הדברים כעין מש"כ האבנ"ז סי'

דברים אמורים בשל מתכת אבל בשל עץ הרי זה חוצץ. ופירש הר"ש בסוף מקואות דבשל מתכת עיילי מיא טפי משל עץ שאינו נדבק כל כך עם הבשר א"נ בשל מתכת איכא סכנה טפי כשמוציאו ודבר שאינו מקפיד אינו חוצץ, עכ"ל. הרי מפורש דחשיב אינו מקפיד.

וי"ל דהבינת אדם יתרץ דבאמת בהא פליגי רבי וחכמים, דחכמים דלא מפלגי בין של עץ לשל מתכת ס"ל דמשום סכנה לא חשיב אינו מקפיד, ואנן קי"ל כחכמים - אך עיין בסמוך², (וכבר העיר בזה בשו"ת הגרעק"א במהד"ק סי' ס').

(ג) הנה במה שהביא בינת אדם ראה מהמרדכי גבי שערות המסובכות ע"י שד דהתיר רק מטעם דהוי רביתיה, אלמא אף שהוא סכנת נפשות לא חשיב אינו מקפיד, יצא לו כן מפני שבימיו עדיין לא נדפס ספר ראבי"ה שהוא מקור דברי המרדכי, ושם (בתשובות וביאורי סוגיות סימן תתקצ"א) כתב להדיא דכיון דיש סכנה בדבר חשיב אינו מקפיד והביא ראה מחץ של מתכת דאינו חוצץ. והן אמת שבהמשך דבריו הוסיף

דמחמת שסכנה לגלחן חשיב רביתיה, וכבר כתבו כמה מגדולי האחרונים דהוכרח לזה במקום שרוב השערות סבוכות דבכה"ג לא סגי בטעמא דאינו מקפיד ולכך בעי לטעמא דרביתיה דמהני אפילו בכולו.

הרי מפורש דנקטינן דכל שאינו נוטלו מחמת סכנה חשיב אינו מקפיד, [ומכאן מוכרח כמו מסקנת הגרעק"א הנ"ל גבי חץ דע"כ רבנן לא פליגי על רבי בנקודה זו, ע"ש].

אך י"ל קצת דהנה הבינת אדם הוכיח מהמרדכי דלא התיר משום סכנה אלמא דמחמת כן לא חשיב אינו מקפיד, וא"כ מוכח דהבינת אדם אינו מחלק בין סכנה לרפואה, וכיון שהוכחנו מהראבי"ה דמחת סכנה חשיב אינו מקפיד א"כ לשיטתו הוי תיובתיה. וליתא די"ל דכונתו בהוכחתו דאם סכנה חשיב מקפיד ק"ו רפואה, אבל לאידך גיסא י"ל דאה"נ דאף אי נמא שסכנה חשיב אינו מקפיד י"ל דרפואה חשיב מקפיד. אברא דמצד "סברת" הבינת אדם אין מקום לחלק ביניהם ודו"ק, ועיין הערה¹.

רס"ז להקשות סתירה בר"ן דבשבועות (ז). העתיק דברי הראב"ד גבי טבעת דחוצצת משום שעתיד ליטלנה. ובחי' בחולין (עב). גבי ידות הכלים דעתיד לקוצצם פסק דאינו חוצץ משום דעתה ניחא בהו. ותירץ דשאי ידות הכלים דמגופו, משא"כ בטבעת דצריך לבטל אותו - ואם דעתו להסיר לא חשיב ביטול, משא"כ כשזה מגופו הרי הוא מבוטל ועומד אם ניחא ליה עתה, ומחשבה על העתיד אינה מפקיעה ממה שמבוטל ועומד - וא"כ ה"נ י"ל כה"ג. ושו"ר כע"ז בבדי השלחן.

ב. ולפ"ז צ"ל דמשנה דרטיה ותוספתא דאגד ואספולנית אתי דלא כרבי.

ג. ומפורש שם בראבי"ה להדיא בשם רבינו יצחק מסימפונט זצ"ל וז"ל וטעמא דמתכת וכו' לא מפיק ליה דילמא מיית הילכך לא חייץ אבל בשל עץ מקפיד עליה לאפוקי חייץ. ורבנן סברי מתכת נמי קפיד עליה לאפוקי.

עכ"ל. הרי מפורש שאין טעמים של חכמים דמשום חציצה חשיב חציצה וכמסקנת הגרעק"א.

ד. עיין בשו"ת שואל ומשיב מהד"ת ח"ג סימן ק"ח שכתב וז"ל נשאלתי במה שאירע שאשה אחת היה כאב השיניים ונעשה נקב שם בשן ורופא עשה לה רפואה וסתם הנקב בעופרת ואמר לה שאחר כלות שלשה חדשים תסיר העופרת מהשן, וע"ז נשאלתי היאך תעשה בטבילה של מצוה. והנה יש לדון אם משום שאינו ראוי לביאת מים כיון שסתם בעופרת אם מצד שחוצץ כיון שיש קפיצא בזה. ולפענ"ד נראה וכו' אמנם מצד החציצה לכאורה היה נראה דלא שייך כאן חציצה כיון דהוא עושית כן משום רפואה וא"כ זו בודאי אינה מקפדת, דאף שיותר היה נוח לה שלא תצטרך לסתום בעופרת אבל כעת שצריכה רפואה לא שייך לומר דמקפדת ואף דרובא דעלמא מקפידות, נראה לפענ"ד דזה דוקא אם נשאר עליה דבר החוצץ במקרה או

ועוד נראה דאף לדברי הסד"ט י"ל דבצורך רפואי חשיב אינו מקפיד, דהנה הסד"ט שם נתקשה מ"ש גלד שמחמת שיש צער בהסרתו חשיב אינו מקפיד ואילו בקוץ של עץ לכו"ע חשיב מקפיד, והרי יש צער בהסרתו. והנה עיקר קושיתו צ"ע, דהא חילוק גדול איכא ביניהו, דבגלד מחמת הצער דרך העולם לא להסיר ולכך חשיב אינו מקפיד, משא"כ בקוץ למרות שיש צער בהסרתו מ"מ דרך העולם להסירו, (כמפורש בשו"ע או"ח סי' ש"ח סעיף י"א), ושו"ר בטה"ב עמ' מ"ו שהביא כמה אחרונים (ערך שי יו"ד סי' קצ"ח סי"א, צ"צ סי' קנ"ח ססק"ז, בית שערים יו"ד ס"ס ער"ה). שהמה

ה] אלא דעתה מוטל עלינו ליישב את שאר הראיות הנ"ל דמוכח דמחמת צורך רפואי חשיב מקפיד, והיה מקום אולי לחלק בין מקום "סכנה", לצורך רפואה וצער בעלמא, (עיין הערה דלעיל). אבל מדברי המרדכי והסמ"ק הנ"ל גבי גלד שעל המכה מוכח דצער בעלמא נמי חשיב אינו מקפיד, אא"כ נחלק כדברי הסד"ט הנ"ל בין חציצה שמגופה לחציצה דמלמא. מיהו נראה דהוא דוחק בלשון המרדכי שכתב אם יצטער אם יסיר הגלד מעל גבי המכה או אבעבועות שחין שאין דעתו להסיר עתה, "וקרוי" אינו מקפיד, ע"כ. ומשמע דר"ל דכשמצטער הרי זה בהגדרת "אינו מקפיד".

שעכ"פ לא עשתה כן לרפואה אבל כל שעושה לרפואה א"כ בלי ספק כ"ע אם היו צריכין ח"ו לזה הי' עושין כן ואיך שייך לומר דבטלה דעתה בדבר שצורך לרפואה לעשות כן, עכ"ל. הנה בטרם נראה את המשך דבריו - בכל מה שהסביר זה נתינת טעם ברורה לצורך רפואה אף בלא סכנה. ושוב כתב וז"ל וראה ברורה לפענ"ד מדתניא בתוספתא והובא בר"ש סוף מסכת מקוואות הנכנס לו חץ בירכו וכו' א"נ בשל מתכת איכא סכנה טפי כשמוציאו ודבר שאינו מקפיד אינו חוצץ וכ"כ המרדכי הובא בד"מ סי' קצ"ח אות ה' ע"ש וא"כ יקשה מה בכך שאיכא סכנה והיא אינה מקפדת והא רובא דעלמא מקפידין אף שהיא אינה מקפדת הא אזלינן בתר רובא דעלמא וגם הא יותר היה נוח לה שלא יתחוב חץ ול"צ להסירו וע"כ דעיקר אנו דנין אם הי' אנשים או נשים ח"ו במעמד הלז אם הי' מקפידות וא"כ מזה ראייה ברורה דכל שצריך לרפואה ועשתה לרפואה דא"צ להסירה וזו ראייה נפלאה לפענ"ד. ואין לומר דשאני התם דאיכא סכנה להסירו ובכה"ג ודאי מקפידין כל אדם ומי שלא חש לזה בטלה דעתו אבל כל שאינן בכלל סכנה מנ"ל. הנה באמת יש מקום לומר כן, אבל עכ"פ בנ"ד בשינוי דק"ל דכל שהוא מהשינויים ולפנים ושינויים עצמן בכלל מחללין עליו השבת וכמבואר סי' שכ"ח ס"ב באו"ח א"כ שוב כל שיש סכנה ועשתה לרפואה הסכנה פשיטא דאינה מקפדת, עכ"ל. הרי מבואר דלמסקנא ס"ל לחלק בזה. מיהו נראה יותר כמו שדקדקנו לעיל דמצד ה"סברא" נראה לו דבכל רפואה חשיב אינו מקפיד, אלא דאין "ראיה מוכרחת" לרפואה אלא רק לסכנה.

ומ"מ צ"ב מה הסברא לחלק ביניהם. ובתשובת הגרעק"א הנ"ל מבואר טעמא דבמקום סכנה בודאי לא תסיר.

ואבתי צ"ב למה צריך ש"ודאי" לא תסיר, ואמאי לא סגי בכך שדעתה לא להסיר, הגע בעצמך במה שצובעות הנשים לנוי דאינו חוצץ, וכי ודאי שלא תסיר, והרי עיננו רואות שפעמים שמסירות (וכן באומן שמשנה אומנותו), אע"כ כיון שדעתו לא להסיר ודי בכך.

ועכ"פ ארווחא בדברי השואל ומשיב דחזינן דלמעשה מיקל בסתימה זמנית, ועוד מבואר בדבריו דא"צ שיהיה סכנת נפשות ממש ודי לכאורה בדבר שיש בו חשש שיכול לבא לידו סכנה, וכן לכאורה מוכח מחץ של מתכת דאין מדובר בסכנה גמורה וכמבואר בחשובת הגרעק"א. ונראה דלפ"ז דה"נ דיש להקל בגבס משום דחשיב סכנת אבר ודי בכך בולא בעי שיהיה באופן שודאי שלא תסיר.

(מיהו אבתי צ"ב דהדין הנ"ל מבוסס על הדין "דכל שהוא מהשינויים ולפנים ושינויים עצמן בכלל מחללין עליו השבת", וא"כ יש להעיר דוכי כולי נשי גמירי דשינויים חשיב כדבר שיש בו סכנה - והרי העיקר תלוי בדעתה שמחמת הסכנה תקפיד לא להסיר, וצ"ע).

ראו כן תמהו. ועכ"פ על קושיא זו תירץ הסד"ט דיש לחלק בין דבר שמגופה לבין דבר דאתי מעלמא. וא"כ י"ל דהן אמת דבוקין ודאי שלא ניחא ליה כלל בו ואדרבא "באמת" מצטער מאד ומחפש כל דרך להסירו ורק מחמת שאינה יכולה להסירו נשאר בגופה ולכך חוצץ. משא"כ בדבר שהיא ברצונה הטוב הניחתו לרפואה ודאי שניחא לה בו מאד, ובזה גם הסד"ט מודה דחשיב אינו מקפיד. (ואי"ה בסמוך נוכיח כן מהסד"ט במק"א).

איברא דבתשובת הגרעק"א הנ"ל כתב וז"ל ומ"ש רומעכ"ת בשם ידידי הגאון מה' יעקב נ"י אב"ד דק"ק ליסא דקשה דהסמ"ק (דגלד הנ"ל) מאגוד שע"ג המכה וקשקשים שע"ג שבר, וע"כ צ"ל דיש חילוק בין דבר שבגופה לחוץ מגופה, עכ"ל. הרי לן דמחלק גם לעניין צורך רפואה בין דבר דמגופה ומעלמא. ועיין בהמשך דברינו בבירור שיטת הגרעק"א למסקנת דבריו.

[ו] מיהו עיקר החילוק הנ"ל צל"ע מהמבואר בשו"ע סי' מ"ז מין כנים שדבוקים בבשר ונושכים בעור במקום שיעור ונדבקים בחוץ בבשר, צריך להסירן ע"י חמין ולגורדן בצפורן; ואם אינו יכול להסירן, אינו חוצץ. וטעם הדין מבואר במקור הדין בב"י בשם הרוקח (סי' שע"ו) שכתב וז"ל אבל אם אינו יכול להסירן הוי כטיט שתחת הציפורן או בצק מועט שאינו מקפיד, עכ"ל. הרי מבואר דאף דבאמת לא ניחא לה בכינים הנותרות, אלא מחמת שהיא מעדיפה לסבול מהם מאשר להצטער בטורח החיפוש אחריהם, בכ"ז דנים את מה שלמעשה לא אכפ"ל בקיומם, ואע"פ שאין זה דבר שמגופה. ושור"ר בתשובה לבעל התשובה מאהבה שהובאה בשו"ת ר' בצלאל רנשבורג (סי' כ"ג ואילך) דהביא ראייה זו, ודחה דשאני

התם דמתיאשת מהם ויותר לא מוציאה אותם, משא"כ ברטיה וכיו"ב אחרי שמעלה ארוכה מקפידה להסיר אותה ולכך י"ל דחוצץ, ע"כ. ואדון לפניו בקרקע, דהרי אין חולק בדבר דהכינים מצערות את האדם ודרכו מידי פעם לנקות עצמו מהם, אלא דא"א להתפטר מהם לגמרי ותמיד מקצתן נמלטות מידו עד שמתיאש מלרדוף אחריהם עד שמתרבות ושוב חוזר חלילה, וא"כ ל"ז להבין דבריו במה שכתב לחלק בינם לרטיה, דהא ודאי שאינו מתיאש מהם וסופו להוציאם, (ואותה כינה שנימלטה מידו עתה בפעם הבאה מרה תיהיה אחריה), וא"כ דמי ממש לרטיה. כך שלקוצר דעתי קמה וגם נצבה ראיתנו. ושור"ר שכינותי בראיתי זו לבעל החכמת אדם (כלל קי"ט ס"ז) שהקשה קושיא זו "דמאי שנא (רטיה) מפילץ לייז (ר"ל כינים) בסימן הקודם היכא דאי אפשר להסירן אין חוצצין".

[ז] ואכתי צריך ליישב את הקושיא מדברי השו"ע גבי רטיה וכיו"ב דמוכח דלרפואה חשיב מקפיד.

והנה כתב הב"י בסכ"ג גבי אגד שע"ג מכה וקשקשין שע"ג השבר, דהנה במקור הדברים בתוספתא איתא ושאמרו חוצצין ושאמרו אין חוצצין לא מטמאין ולא מיטמאין חוץ מקרום שעל גבי המכה והאגד שעל גבי המכה והקשקשים שעל גבי השבר והשירים והנזמים והקטלאות והטבעות אוצין חוצצין רפין אין חוצצין. והרמב"ם (פ"ב דמקואות ה"ד) באמת הביא דין זה גבי חציצה. אבל מדברי הר"ש (פ"ט דמקואות מ"ד) נראה שמפרש רק דשירין נזמים וטבעות דקאי אחציצה, וכ"מ ברשב"א וברא"ש שהשיטו דין זה גבי חציצה והביאו רק את הרישא של התוספתא גבי שירים ונזמים. וכתב הב"י דהטור שהיביאה גבי

ר"פ), דנמצא דאינה מבטלת אותם מחמת הנוי, משא"כ ברטיה אם מה שמסירה זה לצורך הרטיה ותיחזוקה נראה דלא חשיב מקפיד, (ושור"ר כע"ז בבדי השלחן ס"ק פ"ז) והגע בעצמך (לפום ס"ד דהראב"ד, וכן הוא למעשה למש"כ הגן המלך הובא בסד"ט ס"ק מ"ד דאשה שאינה לשה בצק דאינו חוצץ), גם אם אינה מסירה לצורך לישא וכי אינה מנידה אותה באצבעה אילך ואילך וכן כשזזה ממקומה או כשמגרד לה וכיו"ב, אע"כ דכה"ג ל"ח "קפידה" ואינו חוצץ, וכ"כ יסוד סברא זו כמה אחרונים.

ח] ובשו"ת זכרון יוסף סי' י' כתב בזה יסוד גדול דעד כאן לא קאמר הראב"ד דטבעת חוצצת אלא מחמת שצורך לישא ומלאכה מצוי כל שעה ולכך חוצץ, משא"כ בדבר שמשימה אותו לזמן קצוב וקודם לכן לא תסירנו הרי כל זמן שהוא עליה חשיב אינו מקפיד, והביא ליסוד זה ראיות כבירות ובמק"א הרחבנו בזה בס"ד, ולכן כתב להתיר לאשה לטבול עם טבעת הנתונה באו"מ אף שמסירה אותה בשעת לידה או בזמן שרוצה לעשות הפס"ט.

אבל בשו"ת נו"ב מה"ק סי' ס"ד ג"כ נשאל על נידון הטבעת הנ"ל וכתב דחוצץ משום דמסירים אותה בשעת לידה או בשעת הפס"ט, (ולמעשה התיר מטעם בלוע). הרי מבורר דלא נחית לחילוק הזכרון יוסף. וגם בשו"ת חת"ס סי' קצ"ב הסכים לדברי הנו"ב דמשום הפס"ט חשיב מקפיד. וכן מדברי הגרעק"א מוכח כן. וכתב בספר חוט השני דאף שיש אחרונים שכתבו להקל בסתימה זמנית מ"מ מדברי הנו"ב והחת"ס והגרעק"א (דהם עמודי ההוראה) מוכח דפליגי על הזכרון יוסף וע"כ אין לסמוך ע"ז.

אלא דכבר העירו מדברי הנו"ב גופיה במהד"ת סי' קל"ה שנחית להדיא

חציצה פסק כרמב"ם. נמצא דיש ראשונים דס"ל דאגד שע"ג המכה אינו חוצץ. אלא דלבסוף מסיק הב"י וז"ל ויותר נכון לומר שאע"פ שראה (הטור) פירוש ר"ש וידע דהרא"ש והרשב"א תפסו עיקר כמותו כתב ההיא דאגד וקשקשין סתם בלא מחלוקת משום דמשמע ליה דליכא נפקותא בינייהו לענין דינא שאפילו לדברי האומרים שלא הוזכרו אגד וקשקשין בתוספתא לענין חציצה מ"מ נלמדים הם מדין שירים וטבעות דמאי שנא, ע"כ. הרי מבורר דהא דאגד וכיו"ב חוצצין הוא מאותו טעם שטבעת וכיו"ב חוצצין, ולהבנת הבינת אדם טעמם שונה, דטעמא דטבעת חוצצת כתב הראב"ד משום דמסירה אותה בשעת לישא, משא"כ ברטיה טעמא משום שבאמת מקפדת עליו וצורך רפואי לא מבטל את קפידתה.

ולכאורה ע"כ צ"ל דטעמא דאגד וקשקשין דחוצצים או משום שמדי פעם מחליפים אותה, או מסירים אותה כשרוצים לעשות איזה פעולה שהרטיה מעכבת מלעשות אותה, ובזה הדבר דומה לטבעת שמסירים אותה כדי לעשות איזה פעולה אחרת כגון ללוש בצק או שאר מלאכה.

ועל דרך זה יש לפרש ג"כ טעמא דרטיה דסעיף י' ואיספלנית דסעיף מ"ד.

והנה כמה אחרונים (פחד יצחק ח"א ערך אשה רואה דם, שו"ת משיבת נפש יו"ד סי' י"ב אות י"ג ועוד) כתבו לבאר הא דרטיה חוצצת משום דלפעמים מסירים אותה כדי לתקנה. ונראה דלפ"ד הב"י הנ"ל משום הא לא איריא, דדוקא דומיא דטבעת דהטעם שבגללו היה ראוי שלא יחצוץ (ר"ל קושיית הראב"ד אמאי אינו חוצץ), משום שרוצה להתנאות בה, ובכ"ז חוצץ משום דמסירה אותה ללישת בצק או שאר מלאכה (או בשעת שינה או רחיצה - תשב"ץ ח"ג סי'

לסברת הזכרון יוסף, שבא להסביר מ"ש טבעת דחוצצת משום שסופה להסירה מעובר שבעי אמו דל"ס דגמ' ביבמות טעמו דמהני ליה טבילה (בגר) מדין אינו מקפיד, והא סופו לצאת, וכתב וז"ל "דבהנהו אם היתה עתה רוצה ללוש או לחוף ולרחוץ היתה גם עתה מקפדת, משא"כ בעובר שבמעיה וכן המאכל שבמעיה אינה מקפדת כלל כל זמן שאין זמנו לצאת", עכ"ל. והנה מלבד הסתירה בדבריו יותר קשה שהרי נחית לסברא זו ולמה באותה תשובה לא כתב להתיר בטבעת הנ"ל מטעם זה.

ולדברינו א"ש, דעד כאן לא פליגי הזכרון יוסף ונו"ב אלא בכגון טבעת דההסרה אינו קשורה לצורך הסיבה שהושמה שם, דטעם נתינת הטבעת באו"מ היא כדי

למנוע נפילת הרחם ועתה מוציאה לצורך הפס"ט או לידה שהוא צורך צדדי ועצם ההסרה סותר את צורך מניעת הנפילת הרחם ודמי לטבעת שמתנאה בו ומסירה לצורך לישא, משא"כ בעובר במעי אמו צורך חיותו הוא עד זמן הלידה ואח"כ צורך חיותו זה לצאת מהגוף וכן לעניין אוכל שבמעיו, ולכך חשיב אינו מקפיד.

ולפ"ז שפיר מודו כל הנך רבותא דסתימה הניתנת בשן לצורך רפואתה ובזמן קצוב צורך רפואת השן הוא עתה להניח סתימה קבועה, שפיר לא חשיב חציצה ודמי לעובר במעי אמו ואוכל שבמעיו.

ועיין בהערה בירור שיטת הגרעק"א בתשובותיו.

ה. הנה מצינו ב' תשובות שדן בעניין נשים שיש להם נפילת רחם וצריכות לשים טבעת באו"מ אם חוצץ, אחת בשו"ת מה"ק סי' ס' ואחת במכתבים שבסוף ספר דרוש וחידוש (דף פו), ולפז"ר יש סתירה בין ב' התשובות, ונראה בס"ד איך ליישבם.

בשו"ת שם מבואר בדברי השואל דהנידון מצד שסכנה להסיר את הטבעת, ודימה את זה להמבואר בסעיף ו' ברמ"א דקלאנטי"ש שסכנה להסירו אינו חוצץ. והשיב המחבר דברמ"א לא מבואר שטעם ההיתר משום סכנה אלא דזאת המציאות ובמקור הדין במרדכי נזכרו טעמים אחרים ורק בלבוש כתב טעם זה, (ולעיל הבאנו דבראבי"ה שהוא מקור דברי המרדכי מפורש טעם זה, ומ"מ הגהמ"ח הסכים דאין לטעם זה סתירה מהמרדכי כיון שמייירי ברוב השיעור ולא מהני מטעם אינו מקפיד). והביא ראייה מדברי המרדכי דגלד שעל המכה היכא שיש צער בהסרתו מהאי טעמא מעיקר הדין אינו חוצץ, ואף הסמ"ק דס"ל דחוצץ (ולא ידעתי היכן מצא כן בדברי הסמ"ק דז"ל הבית יוסף וסמ"ק (סי' רצג עמ' שכג) כתב וז"ל הרגילו הנשים להסיר מעליהן כל גרב וכל שחין אף על פי שמן הדין לא היה צריך לפי זה אין לאסור מלטבול אשה שיש לה חטטין בראשה, עכ"ל. ושור"ר בספר דרך ישראל סי' כ"ט שעמד ע"ד), היינו משום שחושש שמדי יום תסיר מעט מעט אף שמצטערת ומוכח ממעשיה דמקפידה, אבל במקום סכנה דודאי לא תסיר לכו"ע אינו חוצץ. ושוב הביא קושית הגאון מליסא מקשקשים שע"ג השבר דחוצצת אע"פ שיש צער בהסרתה, ותיריך (הגאון מליסא) דשאני גלד שהוא מגופה ומהני מה שמצטערת בהסרתו להחשיבו כאינו מקפיד, משא"כ קשקשים אינו מגופו ולא מהני מה שמצטער בהסרתו, (וכסברת הסד"ט שהבאנו לעיל). ור"ל דלפ"ז אין להתיר בטבעת הנ"ל. והמחבר כתב קצת לדחות את הקושיא הנ"ל (ע"ש), ושוב כתב דאפי' אם צורך בזה אכתי י"ל דבמקום סכנה אף דבר שאינו מגופו אינו חוצץ, והביא ראייה מקרן של מתכת דאיתא מעלמא ואינו חוצץ משום שכנה להסירו.

היוצא מדבריו דבדבר שיש צער בהסרתו אף שבא לרפואה יש מקום לחלק בין דבר שמגופו לדבר דאיתא מעלמא. ובדבר של סכנה אפי' באיתא מעלמא אינו חוצץ. נויש לדקדק מדבריו דבקשקשים שע"ג השבר מבואר שחוצץ משום שליכא אלא צער בהסרתו אבל אין סכנה, אלמא דבמקום סכנה אינו חוצץ ואפילו שאינו אלא לזמן ואחר שמתאחה השבר מסירים אותו. ומוכח דבדבר שהושם לזמן ויש סכנה בהסרתו אינו חוצץ, (וכן מסתבר בחץ של מתכת שאין מניחים אותו לעולם וכדמשמע קצת מהמשך התשובה ע"ש וכ"כ כמה אחרונים

מנורה חציצה במצבים רפואיים שונים בדרום קה

ט] אלא דאכתי צריך ליישב הראיה מדברי הש"ך בשם בה"ג גבי כחול שבעין דלרפואה דחוצץ.

והנה לעצם העניין שדימה הבינת אדם נידון דסתימה בשן לכוחלת ולכל הני, יש לתמוה, משום דרב החילוק ביניהם, דבכחל היא באמת היא מצטערת בקיומם ומחכה מתי תתרפא ותסירם וי"ל דלכך חוצץ, משא"כ בסתימה אדרבא ניחא לה בהם מאוד דמחמת כן מועיל לה שלא יכאבו שיניה וגם תוכל ללעוס המאכלים בלא שיכנסו לנקבי שיניה. ומכאן מוכח לכאורה כמו שכתב האגרות משה (ח"א סי' ע"ז) דהבנת אדם

להדיא]].

ובדרוש וחדוש נוסח השאלה היא שיש לה צער להסירו (ובהמשך התשובה מבואר שאין סכנה להוציאו לפי שעה), ומבואר שם שפשיטא ליה דסכנה נחשב אינו מקפיד והנידון כאן הוא משום שיש צער בהסרתו אי חשיב מקפיד, והוכיח דחשיב אינו מקפיד מהמרדכי גבי גלד דמשום שיש צער בהסרתו חשיב אינו מקפיד. והוסיף עוד די"ל דכיון דאם תסיר לגמרי יכולה לבא לידי סכנה אינו חוצץ אף שבהסרה לצורך טבילה אין סכנה, והטעם משום שכיון שצריכה לטבעת שיהיה באו"מ מחמת סכנה מבטלת לגופה ואינה מקפדת מיקרי. ומ"מ מהמשך דבריו מבואר דסומך על הראיה הנ"ל מגלד דצער מיקרי אינו מקפיד, (והוצרך לסברת סכנה משום דין שם שאולי יש פוסקים החולקים וסוברים דגלד חוצץ אף שמצטערת). ול"ק מאספולנית ורטיה, דהתם מיירי באינה מצטערת בהסרתו.

ומבואר מתשובה זו דלא נחית לחילוק של הגאון מליסא לחלק בין דבר שמיגופו לבין דבר דאחי מעלמא, וצ"ל דבתשובה שבשו"ת כתב כן למטוטיה דהגאון מליסא שכתב כן, אבל איהו ל"ס לחלק בהכי וכמו שתיקן את הקושיא מאספולנית דמיירי באינה מצטערת.

ומכאן היה אפשר ללמוד לעניין סתימה זמנית כיון שיש צער בהסרתה חשיב אינו מקפיד, (ומוכח כן - דהרי בקשקים שע"ג השבר משמע שאם היה צער בהסרתו לא היה חוצץ אף שהוא רק לזמן), ועוד יש להוסיף מש"כ השואל ומשיב הנ"ל דחולי בשינים חשיב כדבר שיש בו סכנה, ובפרט למש"כ בדרו"ח שם דאף שאין בהסרתו סכנה ומ"מ אם ע"י הסרתו בעתיד אפשר לבא לידי סכנה סגי בכך. ואף לעניין גבס אף שבדר"כ אין צער בהסרתו, (בשברים חמורים יש צער), פעמים שהסרת הגבס יכולה לגרום לסיבוכים שונים בעתיד, וא"כ י"ל דחשיב אינו מקפיד.

וכן לעניין תפרים שעושים בניתוחים כיון שיש צער בהסרתם חשיב אינו מקפיד וכן מטעם שבהסרתם אפשר בעתיד לבא לידי סכנה.

ו. הנה לא ראיתי את הגהות בן אריה אלא מה שהובא בשמו ואיני יודע מהיכן דקדק כן - אבל כן נראה לענ"ד דמוכח כן בבה"ג דלרפואה דחוצץ היינו בחוץ לעיל, דז"ל הבה"ג שם: וכי טבילה לא תישוף מישחא ולא תכחול עינה, דאמר שמואל (נדה סז א) כוחלת אם לרפואה הרי זה חוצץ ואם בשביל שתראה עינה פורעית אין חוצצת, ושנו חכמים כוחל שחוץ מן העין חוצץ, עכ"ל. והנה במה שסיים שכוחל חוץ לעין חוצץ - אי מיירי לנוי מאי נפ"מ, אע"כ דקאי על רפואה וע"ז קאמר דמה שיוצא חוץ לעין חוצץ משום שמקפידה ע"ז, אלמא דבתוך העין שהוא מרפא אינו חוצץ. [אך עיין שו"ת פעולת צדיק ח"ב סי' קמ"ז דכתב דכוונת הש"ך ז"ל לומר דבה"ג ז"ל מחלק בכחול שבתוך העין דאם לרפואה חוצץ ואם אינו לרפואה אינו חוצץ. אמנם

מוכח דמה שניתן לרפואה חשיב אינו מקפיד.

מיהו בספר האשכול סי' ס"ד הביא דברי הבה"ג הנ"ל ונראה מדבריו דהבין בכוונתו דמיירי בכחול שבתוך העין ובכ"ז לרפואה חוצץ, וז"ל (אחר שהביא לשון הבה"ג) מסתבר מה שהוא לרפואה ודעתה להסיר חוצץ, עכ"ל, וא"כ הדק"ל דמוכח דברפואה שמסירים חשיב מקפיד, (ועיין הערה)¹.

אלא דאכתי תקשי דכיון שטעמא משום שמסירים אותו ואינו לעולם, א"כ לנוי מיירי בכה"ג ג"כ וא"כ צ"ב אמאי אינו חוצץ, וצ"ל דאורחא דמילתא דלנוי אין מסירים ולרפואה מסירים כשמתרפא. (מיהו במציאות אין הדבר כן, דבכחול כשמתחיל לרדת כבר אינו נאה ומקפידים להסיר ג"כ, ויש קצת לחלק).

ובפרד"ר הנ"ל העלה שם סברא לומר דכחול שבעין שנעשה לרפואה שונה הוא במהותו מכחול הנעשה לנוי, ולכן גנאי גדול הוא לאשה לצאת בפני בני אדם עם הכחול שלרפואה, ודרכה להסירו בפני חברותיה ולכך חוצץ. וא"כ י"ל דזהו כונת האשכול ד"מסתבר מה שהוא לרפואה ודעתה להסיר חוצץ"².

ולפ"ז יוצא דבתחבושות, גבס, סתימות וכיו"ב דבזמנה"ז אין דרך להסירם בפני בני אדם אינו חוצץ כיון שנעשה לרפואה.

ובאמת שנראה דיסוד סברת הפרד"ר מצינו לה בית אב בדברי המעדני יו"ט (בפרק כל הבשר סי' י"ח אות פ'), דהקשה סתירה בדברי הרא"ש דשם כתב דאינו חוצץ ובסימן ט"ו כתב דרטיה חוצצת. ותירץ דמיירי התם במקפדת, משא"כ הכא מיירי במקפדת. (והביאו דבריו המג"א ועוד אחרונים באו"ח סי' קס"א). ובתחילה נתקשתי בביאור דבריו דממנ"פ אי צורך רפואי חשיב אינו מקפיד א"כ תמיד אינה מקפדת, ואם צורך רפואי חשיב מקפיד א"כ בתרויהו ליתסרי. ובדברי הפרד"ר א"ש דמקפדת היינו שמתביישת להשאירה בפני בנ"א ובוזה מיירי בסי' קצ"ח, אבל בהלכות נט"י מיירי באינה מקפדת להשאיר בפני בנ"א לכך אינו חוצץ.

מיהו במעדני יו"ט בהלכות מקואות סימן כ"ו אות נ' ג"כ הקשה כעין הנ"ל סתירה בדברי הטור בין סי' קצ"ח שפסק דחוצץ ובהלכות נט"י פסק דאינו חוצץ, ותירץ דס"ל דאע"פ דמן הסתם אינו חוצץ לעניין טבילה החמירו, וצ"ע. דיל"ע למסקנת דבריו אם זה כעין חומרא שהחמיר הטור ולפ"ז אף אם כל העולם לא מקפידות חוצץ, או דילמא רק כיון שכך מנהג רוב העולם בזמן הטור החמיר למעשה.

וראיתי בפיתחא זוטא (פתיחה אות ט"ו) דכתב בביאור הדבר דכל דבר שאינו מבורר עד תומו אזלינן בתר דין

בכחול שחוצץ לעין פסיק ותני ושנו חכמים כחול שחוצץ לעין חוצץ דבכחול שחוצץ לעין אין חילוק בין לרפואה או לא ופשוט, עכ"ל. והדברים לפר"ר צ"ע.

ולקמיה הבאנו מספר האשכול, אבל הוא לא הביא את סיום לשונו "ושנו חכמים כחול שחוצץ מן העין חוצץ", ואפשר דלא גריס לה.

ז. הנה יש לשים לב דאין מכאן ראיה לבינת אדם - דאדרבא ממש"כ משום שמסירים אות מוכח דעצם זה שזה לרפואה אינו חוצץ ורק משום שאינו לעולם חוצץ.

ח. ובשו"ת חלקת יואב סימן ל' הביא דברי האשכול והעלה אפשרות לבאר דבריו כנ"ל, והעיר דהוא נגד המוחש דאין דרך להקפיד ולהסיר, ולקמיה אי"ה נוכיח ונבאר דע"כ דנשתנו העיתים.

(כלומר דכשיוצאים לשוק וכיו"ב מתביישים בה ומסירים אותה).

[והנה ז"ל התוספתא דמקוואות (פ"ו ה"ה) סם יבש שעל גבי מכה והכחול שבעין הרי אלו אין חוצצין הדם והדיו והדבש והחלב ושרף התות ושרף התאינה ושרף השקמה ושרף החרוב יבשין חוצצין לחין אין חוצצין ושאר כל השרפין בין לחין בין יבשין הרי אלו חוצצין שהן של שעף לכלוכי פירות והכחול שחוץ מן העין הרי אלו חוצצין:

ובהגהות הגר"א שם הגיה בסיומא דהתוספתא וז"ל: "סם יבש חוץ למכה" והכחול שחוץ וכו'". הרי מבואר כפרוש הבן אריה בדעת הה"ג, דסם יבש וכחול שעל המכה אינו חוצץ וחוץ למכה חוצץ. וא"כ מוכח דכל לרפואה לא חוצץ. מיהו יד הדוחה נטויה די"ל דכחל וסם אין דרך להסירו אף כשמתרפאים אלא דהוא נופל מאליו, אבל ברפואה שמסירים אותה בידים מאן לימא לן דאינו חוצץ. מיהו אפשר דאכתי י"ל דפעמים שהמכה מתרפאת ועדיין יש כחל או סם על המכה ואז מסתמא מקפידים להסיר ובכ"ז לא חוצץ. (ועיין הערה). ועכ"פ בלא זה כבר הוכחנו לעיל מהא דסעיף מ"ז גבי כינים).

הנכתב במשנה, ולכך ברטיה א"ז ברור כ"כ שאין מקפידין ע"ז ולכך גבי טבילה דאיתמר במתני' דחוצץ הכי נקטינן, משא"כ גבי נט"י דלא אתמר אם אינה מקפדת יכולה לסמוך ע"ז דאינה מקפדת. נמצא דלפ"ז אם המציאות ברורה שאין דרך בנ"א כלל להקפיד אינו חוצץ. ועיין בלבוש שכתב רטייה שעל המכה חוצצת, דודאי אין המים באים תחתיה וגם הכל מקפידין עליו להסירו. ומשמע דבזממה"ז דאין מקפידים אינו חוצץ^ט.

ושו"ר באשכול באות ס"ב (עמ' 153) גבי רטיה שחוצצת שכתב וז"ל שרוב בני אדם מקפידים ואין מניחים רטיה", ויש לפרשו בב' פנים די"ל דכונתו דמשום שאילמלי הרפואה האנשים מקפידים לכך חוצץ, ומש"כ רוב בני אדם היינו דאף שלמעשה מיעוט בני אדם שצריכים לרפואה לא מקפידים, מ"מ אזלינן בתר רובא דעלמא. אלא דא"כ תיקשי למה לא דמי לצבע, דהרי לכולם כשיש רטיה מקפידים להניח רטיה. ועוד דא"כ תיקשי מיניה וביה למה הוצרך גבי כחל לומר מטעם דמסירים אותה תיפוק ליה משום שרוב בנ"א מקפידים שלא להניח כחל. וע"כ צריך לדחוק דכונתו כמש"כ הפרד"ר, דר"ל שרוב בנ"א בוששים ברטיה ואין מניחים אותה עליהם אלא מסירין אותה,

ט. ושוב התבוננתי דיש לדחות דהלבוש לא ס"ל כלל כהמעדני יו"ט הנ"ל, אלא ס"ל דכל דלרפואה חשיב מקפיד כיון שכשמתרפאת סופה להסיר.

י. איברא, דהן אמת שזו גירסת הר"ש בתוספתא "סם יבש שעל גבי המכה והכחול שבעין הרי אלו אינן חוצצין" וכ"ה הגירסא בתוספתא שלפנינו, ועפ"ז ביססנו את הוכחתנו. אבל הרבה ראשונים גורסים "סם יבש שעל גבי המכה והכחול שבעין הרי אלו חוצצין", (רוקח סימן שעג, או"ז סימן שסג, מאירי בפ"ט דמקוואות). ולפ"ז אין ראייה, אבל מ"מ אין מכאן הוכחה להיפך, די"ל דחוצץ מאותם טעמים שרטיה חוצצת. אלא דיל"ע דאף דבהגות הגר"א על התוספתא מפורש דגריס כדלעיל וכן מהגהותיו על המשניות, אבל בהגהותיו על השו"ע בסי' קצ"ח ס"ק ט"ו כתב וז"ל דם יבש כו'. תוספתא הביאה הר"ש (בפ"ט) מתני' ד' סם יבש כו' וט"ס הוא וצ"ל דם יבש, וכ"ה ברא"ש שם סכו'. (א"ז גירסת הראשונים הנ"ל שגרסו סם וגרסו חוצץ, אלא במקום סם גורס דם. ועיין בתפארת צבי סק"ז דהביא את גירסת הר"ש וכתב דכ"ה גירסת התוספתא כפי הנדפס לפנינו, ועל כן כתב "וא"כ נתחלף לרא"ש מילת דם תחת מילת סם ומילת חוצץ תחת אינו חוצץ", ולא זכר מגירסת הראשונים הנ"ל דאע"פ שגרסו "סם" מ"מ גרסו "חוצץ"). ולפ"ז נפלה בבירא הראיה, ומסתמא דנקטינן טפי

יא [ניהדר אנפין לדברי המעדני יו"ט הנ"ל דרטיה חוצצת רק מטעם שמקפידים להסירה בפני בנ"א. ויש לי בזה מקום עיון גדול, דהנה הסד"ט ס"ק כ"ד הביא את דברי במעדני יו"ט הנ"ל ומסיק: "אע"ג דבדברי הטור בהלכות נט"י מבואר דס"ל דמן הסתם לא קפדי על הרטיה, מ"מ לעניין טבילה החמיר". א"כ מבואר דפשיט"ל דכל שהוא לרפואה אם ודאי וברור שלא מקפיד הרי הוא בגדר אינו מקפיד.

וצ"ע ממש"כ לעיל בס"ק י"ט, דשם הביא תשובת פנים מאירות (ח"ב סי' קמ"ז) גבי אשה שחלתה ואמרו הרופאים שתקנתה ע"י שתערב סמין כתושים בראשה כמין עיסה, והיקל אם זה במיעוט שיערה דחשיב אינו מקפיד, כיון דשאר נשים אילו היה להם כן ודאי שגם היו עושות כן, ואף שלא ברור שבאמת תתרפא, מ"מ כיון שכל הנשים במצב זה היו שומעות לרופא חשיב אינו מקפיד. וכתב עליו הסד"ט דסברא קלושה היא. ועוד דא"כ ברטיה שע"ג המכה דסעיף י' ובאגד שע"ג מכה וקשקשים שע"ג השבר דסעיף כ"ג נמי נימא הכי, שהרי כל בני אדם שיש להם מכה או שבר אינם מקפידים בכך

כיון שמתרפאים בו. וע"כ צריך לחלק בין סיבון השערות שהיקל בו המרדכי שסכנה להסירו אפי' לפי שעה, משא"כ באגד וקשקשים שאפשר להסירם לפי שעה, וה"נ בנד"ד מאן לימא לן שהוא סכנה אם תסירם, ואולי כיון שהיא דואגת שלא תשוב לחוליה הוי אינו מקפיד וצ"ע, את"ד. והרי לדבריו בס"ק כ"ד רטיה מיירי בכה"ג שמקפידה ע"ז להסירה, משא"כ הכא שאדרבא מקפדת שלא להסירם כלל. ואולי יש לדחוק דהיא גופא מספקא ליה אי מאמנת לדברי הרופא שסכנה להסירו כיון שלא מדובר ברפואה ידועה. ולפ"ז יוצא שבדבר שידוע שנגרם נזק גדול אם מסירים אותו, מודה הסד"ט דאינו חוצץ^א. ועכ"פ בסיום דבריו בסד"ט הנ"ל כתב דאם הסמים הכתושים הנ"ל ברוב שיערה לא עלתה לה טבילה, ומבואר דבמיעוט עלתה לה טבילה. הרי מבואר דאע"פ שהעיר בזה מ"מ למעשה לא סתם עלינו הדרך להקל בחציצות הנוגעות לרפואה, (ועיין הערה)^ב.

וביותר צל"ע בדברי החכמ"א כלל קי"ט ס"ז דכתב רטיה שעל המכה וכו' חוצצים וכו' וצ"ע באם אי אפשר להסירן דמאי שנא מפילץ לייזו בסימן הקודם היכא דאי אפשר

כגירסתו בשו"ע דנחית להלכתא, וצ"ע.

יא. ובעיקר דבריו לא הבנתי את עומק החילוק, דמאי נפ"מ אם "אפשר" להסירם לפי שעה או לא, דלכאורה הכל תלוי בלמעשה אם "דרך" בנ"א להסירם חשיב מקפיד, ואם אין דרך להסירם חשיב אינו מקפיד - דמאי שנא מטבעת דתלוי אם בפועל דרך להסירה או לא, וודאי שבכל גוונא "אפשר" להסירה אם תרצה, וא"כ ה"נ כיון שאין דעתה להסיר הני סמין שעל ראשה הרי אינה מקפדת - וה"נ היה צריך ליהיות באגד ובקשקשים. וע"ע בסד"ט בתחילת הס"ק שהוכיח ג"כ מהמרדכי וסייעתו גבי גלד שע"ג המכה דכשמצטערות להסירו חשיב אינו מקפיד - אע"פ שאין שום סכנה בדבר רק לא ניהא לה להסירו ויכולה אם תרצה להסירו. ואולי י"ל דס"ס יש צער בהסרתו וא"כ יש "סיבה" שלא להסיר משא"כ ברטיה שלא אכפת להסירו לפי שעה, אבל עכ"פ קשה מ"ש מכל שאר דבר שתלוי אם דעת בני אדם שלא להסיר, וצ"ע.

ובעיקר דברי הסד"ט הנ"ל עיין טה"ב עמ' מ' שהביא אחרונים רבים שהשיגוהו.

יב. והנה מפשטות דברי הפנים מאירות שם משמע דהסמים כתושים לא נתונים לזמן מוגבל [דז"ל שם וכשמדיחים במים הסמים הנ"ל אי אפשר לשערות להסתבך והחולי חוזר וניעור]. ואי ס"ל לסד"ט לחלק בין דבר שניתן לזמן לדבר שניתן לעולם א"כ מאי קשיא ליה מרטיה דמעיקרא ניתנה ע"ד להסירה, אע"כ דמוכת דל"ס לחלק בזה, ובמקום דאינו חוצץ מחמת רפואה ה"ה כשניתן לזמן.

אינו מקפיד, אע"ג שמסתמא לא נחא לה בה אלמלי הרפואה.

[יד] והנה אע"פ שנראה שדעת גדולי האחרונים שדבר שהוא לרפואה אינו חוצץ, אכתי עיקר הנידונים בתשובות האחרונים הוא בכה"ג שהדרך להסירו האם גם בכה"ג אינו חוצץ - משום דבפשטות רטיה דחוצצת היא משום שסופו להסירה. ובכה"ג יש לחלק בין מקום שמסירים אותו בידים למקום שנופל מאליו.

ונסבם את מה שהעלנו בדברינו דלעיל; (א) לסברת הזכרון יוסף אף דבר שעתיד להסירו אינו חוצץ. (ב) מדינא דכינים מוכח דאף כשעתיד להסירה אינו חוצץ. (ג) לביאור המעדני מלך וסייעתו מעיקר דינא רטיה שאין דרך בני אדם להקפיד לצאת עמה בפני בני אדם אינה חוצצת. (ד) לביאור הפרד"ר והבן אריה כן מוכח בכה"ג, וכן הכרחנו בדעת האשכול. (ה) לגירסת הר"ש בתוספתא מפורש שסם ע"ג המכה אינו חוצץ, [מיהו צידדנו שמסתמא אין הכרח אלא דומיא דסם שנופל מאליו, משא"כ בדבר שעתיד להסירו בידים אולי חוצץ, וכן י"ל ג"כ על כחל]. (ו) מדברי הב"י הכרחנו דרטיה שאין דעתו להסירה עד לזמן הנצרך לה אינה חוצצת, והכרחנו כן מהסתירה בדברי הגו"ב.

[טו] ועתה נעיין במש"כ בשו"ת תשובה מאהבה (ח"ג בגליון בסי' קצ"ח) דבתשובה הוכיח לאסור רטיה העשויה לזמן ובתוך הזמן א"א להסירה ואח"כ נופלת מאליה, והסכימו עימו כמה מגדולי הדור. ומחמת עדותו, כמה אחרונים שלא ראו את התשובות הנ"ל אף שהיה דעתם להקל נסוגו אחור ולמעשה לא רצו להקל. והנה לאחרונים הנ"ל לא היתה התשובה נגד עיניהם, וכעת זכינו לאורם שנדפסה בשו"ת

להסירן אין חוצצין. וכן ברטיה באינה מקפדת עיין באורח חיים סימן קס"א ובסדרי טהרה ס"ק כ"ד, הרי נדחת בזה לדברי הסד"ט הנ"ל דיש צד דרטיה אינה חוצצת, וזה אינו עומד בקנה אחד עם שיטתו בבינת אדם לגבי סתימה דכל לרפואה חשיב מקפיד. זאת ועוד דשם בסעיף ה' כתב ואם קליעות הנ"ל נעשה בידי אדם על ידי סמים אם הוא על פי רופא מומחה שאומר שהוא רפואה לה אם אינה בכל השיער אף על פי שהוא ברוב השיער דעל כל פנים אינו אלא מדרבנן דמסתמא כל הנשים שיש להם חולי אינן מקפידות על זה (דומיא דמוכרי רבב לקמן סעיף י"א) אפשר דיש להקל וכו' כן היה נראה לי, עכ"ל. והרי זה עומד בסתירה גלויה לשיטתו בבינת אדם דחילק להדיא בין אומן שמלאכתו בכך לבין רפואה, והכא אדרבא הביא ראיה ממוכרי רבב. ואמנם דשם סיים "אבל דעת בעל פנים מאירות (חלק שני סימן קמ"ו) וסדרי טהרה דאפילו ברוב שערות חוצץ אפילו בדיעבד ובטלה דעתי נגד דעתם". אבל עכ"פ מבואר דדעתו ודאי להקל בזה במיעוט שערות - וזה עומד בסתירה לדין סתימה שהוא במיעוט.

[יג] וכן מוכח מתשובות רבים מהאחרונים דנקטו דדבר שהוא לרפואה אינו חוצץ, דהאריכו הפוסקים בדיון טבעת הנתונה באו"מ אי חוצצת, דהזכרון יוסף בסי' י' היקל בזה מטעם אינו מקפיד, והגו"ב מה"ק סי' ס"ד כתב על דבר האשה אשר הושם טבעת של שיעור תוך עומק הפרוזדור לצורך רפואה: ודאי קרי מקפיד שהרי הוא מתלכלך תמיד בימי נדתה וצריכה להסירה בעת שתפסק בטהרה לנקותו. והחת"ס סי' קצ"ב הסכים עימו מטעם נקיון בז"נ - וטעמם דדמי לטבעת שדרכה להסירה בשעת לישא. ועכ"פ מוכח דאלמלי זה שמסירה את זה היה נחשב

ר' בצלאל רנשבורג (שם), ודעת הגהמ"ח ר' בצלאל להתיר ברטיה הנ"ל כיון שאמרה האשה כמסיחה לפי תומה שלא אכפת לה מהרטיה, ואין לומר בטלה דעתה, כיון דמסתמא גם שאר נשים לא היו מקפידות כיון שנמצא במקום סתר מתחת כיפת ראשה, ועוד כיון שיש צער בהסרתה חשיב אינו מקפיד. והגר"ש לייב קוידר בסי' כ"ד הוכיח דרטיה חוצצת מגמ' ערוכה בעירובין קג: דהקשתה על כהן שיש לו רטיה הר"ז חוצץ בינה לבגדי כהונה ולא תירצה שמייירי שאינו מקפיד כיון שרוצה לצורך רפואתו, אלא ע"כ כיון שסופו להקפיד כשיתרפא חשיב כבר עתה מקפיד. ומה שאומרת האשה שלא אכפת לה בזה אין להאמינה כיון דאתחזק איסורא דנדה ואין בידה להסיר הרטיה. ובסי' ל"ב כתב הגאון ר' ניסן מקעלין דא"א להאמין לאשה שאינה מקפדת דודאי בשעה שנזקקת עם בעלה ודאי מקפדת על הרטיה מפני מיאוסה. (ובמה שטען שם עוד, כבר השיב לו בטו"ט הגר"ח מארקברייט בסי' ל"ד). וכ"כ שם בעל תשובה מאהבה בסי' כ"ה דאינה נאמנת כיון שרוב בני אדם מקפידים ע"ז והוכיח כן מלשון הלבוש שכתב רטייה שעל המכה חוצצת, דודאי אין המים באים תחתיה וגם הכל מקפידין עליו להסירו, עכ"ל. ובסי' כ"ז הביא ראייה דהא דיש צער בנטילתו אינו סיבה להתיר כדמוכח מקוץ דחוצץ אע"פ שיש צער בנטילתו. ובסי' ל"א כתב ג"כ בעל האור חדש להחמיר דהא המרדכי שדן בנידון דקליעת שערות ע"י שד לא היקל מטעם אינו מקפיד אלא בצירוף טעמים אחרים.

ועתה אדון בקרקע לפני רבותינו נ"ע ותורה

היא וללמוד אנו צריכים, דהנה בעיקר הוכחת הגר"ש לייב קוידר מרטיה במקדש, יש להשיב בתרתי, חדא דיל"כ כמו שהבאנו לעיל בשם המעדני יו"ט דנשתנו העיתים, דבזמן חז"ל היו בושים לצאת עם רטיה, ויש להוסיף דהתם מייירי ברטיה של גמי דודאי בושה לילך עימו, משא"כ ברטיה דידן שמוקנת יפה ובצורה נאה דאין מקפידים בזה. ועוד דכבר הוכיחו אחרונים"י דשאני התם בחציצה דבגדי כהונה דאפי' אויר חוצץ ואפי' מיעוט חוצץ מה"ת, וגם שעה כל שהיא חוצצת בין בשרו לבגדיו אע"פ שמסתמא אינו מקפיד ע"ז, וכתבו כמה אחרונים דגדר הדין התם דבעינן על בשרו ולכך לא מהני מה שבגדרי ההלכה חשיב ביטול, דס"ס בעינן על בשרו וליכא, (ונאמרו בזה עוד ביאורים שונים), וא"כ קושיא מעיקרא ליתא.

ובמה שדנו אם יש להאמינה במה שאומרת שלא אכפת לה. הווקקו לזה מפני שהמציאות היא דמסתמא היא כן מקפידה. ומ"מ מבואר דאף לדבריהם ודאי דבזמנא"ז המציאות היא שאף אחד לא מקפיד על סתימות שבשיניו דכך דרך רובא דרובא דעלמא, וא"כ ארווחנא דגם לשיטתיהו יש להקל ולומר דבסתימה באמת חשיב אינו מקפיד.

ומה שהביא ראייה מהלבוש, הרי לעיל כתבנו דיש לפרש דמש"כ וגם הכל מקפידים עליו להסירו, כונתו כמש"כ המעדני יו"ט דמצד המציאות על אף הצורך הרפואי בני אדם בושים בו ומסירים אותו בצאתם לרה"ר, וא"כ בזאת הרטיה שאין דרך וגם א"א להסירה פשיטא דאינה חוצצת.

יג. עיין בברכי יוסף או"ח סי' כ"ז סק"א ובתשובה לבעל חלקת יואב שהובאה באבני נזר סי' שצב אות ז,

מנורה חציצה במצבים רפואיים שונים בדרום קיא

וקפיד עליהו, ואין חוצץ אלא דבר המקפיד עליו". אלמא דדבר שנופל מאיליו אינו חוצץ, ושו"ר שהביא ראיה זו בשו"ת הר צבי יו"ד סי' קס"ג ובסי' קס"ז. מיהו אכתי יש להעיר דבב"י בסי' ר"ב אחר שהביא דברי רש"י כתב דהסמ"ג פליג ע"ד רש"י וס"ל דחוצץ, וא"כ לכאורה תלי באשלי רברבי, ושו"ר דכבר העיר בזה בשו"ת חזון נחום ח"א סי' ס"ז.

ונראה דלק"מ, דעד כאן לא פליגי אלא בדבר שעתה באמת לא נחא ליה שיהיה דומיא דטיט"ז, אלא דמ"מ לא מקפיד להסירו מחמת שבלא"ה יפול מאליו, וס"ל לסמ"ג דחוצץ כיון שעתה באמת מקפיד עליו ואינו רוצה בקיומו, משא"כ הכא מיירי שרוצה את הרפואה, אלא דמ"מ אח"כ יפול ובזה י"ל דלכו"ע אינו חוצץ.

ויש להביא ראיה לזה, דהנה בתשובת חת"ס הנ"ל כתב דהא דמוציאה את הטבעת מהרחם אינו סיבה לחצוץ כיון שנראה שלמעשה א"צ להסיר בשעת לידה דמאליה היא נופלת. וקשה דהתינח לרש"י הנ"ל אבל לסמ"ג חוצץ בכה"ג, אע"כ צ"ל כדאמרן.

וכן יש להוכיח מדברי הרמב"ן בדף סז

ומה שהביא ראיה מקוץ דחוצץ אע"פ שיש צער להסירו, הנה כבר הבאנו לעיל דכן הקשה הסד"ט, וכבר תמהו ע"ז האחרונים דלק"מ דבקוץ אע"פ שיש צער בהסרתו מ"מ המציאות שאנשים מוכנים לסבול את צער ההסרה וא"כ מאי נפ"מ כלל בזה שיש צער בהסרתן, ולא דיינינן הכא אלא בדבר שמחת הצער מהסרתו נמנעים מלהסירו דכה"ג י"ל דחשיב אינו מקפיד.

ומש"כ בעל האור חדש מדברי המרדכי שדן בנידון דקליעת שערות ע"י שד לא היקל מטעם אינו מקפיד אלא בצירוף טעמים אחרים. כבר השיבו ע"ז רבים מהאחרונים וכמש"כ לעיל דטעמו של המרדכי משום דרצה להתיר אפילו ברוב השערות והתם לא מהני טעם דאינו מקפיד.

מז ובעיקר מאי דפשיטא להו להנך רבנותא דלא משגחינן בהא שסופו ליפול, יש להוכיח דאינו חוצץ, דזה יצא ראשונה מדברי רש"י בשבת (טו:) גבי הא דתנן הזפת והמור חוצצין בכלי זכוכית והטיט אינו חוצץ משום ד"כלי זכוכית - שהן חלקין, ואין אדם מקפיד על טיט ודבר אחר הנדבק בהן, לפי שנופל מאיליו, והני (מור וזפת) הוא דמדבקי טובא

ועי"ש סי' שצד אות ב. וכע"ז באו"ש אסו"ב פ"ד ה"ח, ועי"ש מש"כ בע"א ע"פ הגר"ח. ועי' זכר יצחק סי' סא ועוד.

יד. בסי' קס"ג מיירי לעניין אשה שהיתה לה מכה [פצע] באצבעה, והטיף לה הרופא כף סם - חריף לרפואה, ועי"ז נעשתה אצבעה שחורה מהסם וא"א להסיר המראה השחור שקלטת האצבע מהסם רק צריכה לשהות שבוע או שתיים ותתרפא מאליה. ובסי' קס"ז מיירי לעניין קילופי עור יבשים דלא חייצי כיון שסופם ליפול. וזו ובמק"א כתבנו דהיראים הרמב"ן והתשב"ץ כולו קיימי בשיטת רש"י.

מז. וחזות קשה הוגד לי בדברי הכת"ס בסי' צ"א שאחר שהאריך בנידון רטיה שנופלת מאליה, ואחר שהאריך טובא ופסק למעשה להקל בזה, כתב אחר חותם המכתב קודם שלחי אל הב"ד מאת ד' היתה זאת לי כי חפשתי עוד בארגז ספרים שלי ובא לידי ספר תשוב' מאהבה ח"ג בגליון בסי' קצ"ח וכ' וז"ל נשאלתי באותה רטי' וכו' ואח"כ נופלת מעצמה וכו' והוריתי דהלכה רטיה שע"ג המכה חוצצת אינה זזה ממקומה ולא חילק ולא בילק שמענו וכו', ושמעתי ששאל השואל אחרי לה"ג בעל אור חדש ולה"ג מו"ה ניסן שידליב מקעלין ולה"ג מהר"ל פישלס ז"ל וכולם הסכימו עמי שחלילה להקל עכ"ל שם: ולהיות כי כבר הורו זקנים אלו וצ"ל להחמיר בנדון שלנו ממש הגם שאין אתנו ידיעה על מה אדניה' הטבעו וטעמ' ונימוקם

שכתב וז"ל וגלד שעל המכה נמי משום האי טעמא הוא, דלא עביד איניש לקלף גלד מכתו משום דקשה למכה עד דיביש ומקליף מנפשיה, עכ"ל. ומשמע דאחר שמתייבש כבר לא קשה למכה ובכ"ז אינו חוצץ משום שנופל מאליו, הרי להדיא כסברת החת"ס הנ"ל.

ואמנם דיש לדחות קצת שאין מכאן ראיה "לדברי" החת"ס, וכעין הסברא שכתבנו לעיל, דשאני הכא שכל עוד ויש צורך בו מהסיבה שחשיב לא מקפיד אינו מוסר משם, ורק אחר שכבר אין את הסיבה הוא נופל, משא"כ בטבעת באו"מ הרי בזמן שיש צורך לסיבה שהושמה היא נופלת מאליה. אבל מ"מ אין מכאן דחיה לעיקר הנידון שדבר שניתן לרפואה ונופל מאליו כשכבר אין צורך בו דחשיב אינו מקפיד.

יז] ועוד נראה דבעיקר דין אגד שע"ג המכה הבאנו לעיל דברי הב"י שדקדק שהר"ש רשב"א ורא"ש מפרשים דהתוספתא דאגד וקשקשים לא מיירי לעניין חציצה ורק טבעת מיירי לעניין חציצה, ומשמע דס"ל דאינו חוצץ, ולבסוף חזר בו כיון שהטור סתם את הדין דחוצץ ולא הזכיר שהנך רבונתא פליגי ע"ז. אבל במאירי בפ"ט דמקואות נראה דהכי ס"ל בדעתם שכתב וז"ל האגד שעל המכה והקשקשים שעל השבר והם חתיכות קנים שאדם קושר על שבר המכה להעמיד הזרוע או השוק כתקנו והשירין והנזמין והטבעות אוצין ר"ל דחוקים חוצצין רפין אינן חוצצין ויש מפרשים באגד שעל המכה וקשקשים שעל השבר שלא הוזכרו כאן לענין חציצה

אלא לענין טומאה והם קורין לא מטמאין ולא מיטמאין חוץ מקרום שעל גבי המכה ואגד שעל המכה וקשקשים שעל השבר ואחר כך מתחלין לענין חציצה השירין והנזמים וכו' וכן כתבוה אחרוני הרבנים בפירושי המשנה ולא יראה כן וגדולי המחברים כתבוה בשיטתנו, עכ"ל. ומרהיטת דבריו משמע דס"ל דאינו חוצץ. ועיין שו"ת רעק"א מה"ק סי' ס' הנ"ל שצייד לומר דבאמת כך ס"ל להסמ"ק. וא"כ חזי לאיצטרופי שיטתם להקל בכל הנידונים הנ"ל. ועוד יש לצרף את מש"כ המאירי בחיבור התשובה (עמ' 325) דיש מי שכתב דבמקום דהדבר דבוק היטב ליכא דין חציצה כלל, וא"כ יש מקום לדון בחציצות שונות כגון בסתימה זמנית וכיו"ב דאינו חוצץ.

יח] ועוד יש לצרף הא דכתב בשו"ת משיב דבר ח"ב סי' ל"ו דסברא הוא דכל דבר שהוא בא לרפואת הגוף אינו חוצץ כלל מהמבואר ביבמות עח: דמהני לעובר טבילת אימו ול"ח אימו חציצה משום דהיינו רביתיה, ובביאור הגר"א סי' קצ"ח ס"ק י"ג הוסיף מקור לדברי המרדכי (גבי קליעת שערות הנ"ל דסכנה להסירם) דהתיר מטעם רביתיה מהא דידות הכלים שהכניסן כדרכן דאינן חוצצות. ובא בזה לאפוקי ממש"כ הגאון ס"ט סקצ"ח ס"ק י"ט דהכי רביתי' לא שייך אלא מה שהוא כן בתולדה, וליתא אלא כיון דדרך אשה זו להתרפאות ע"י קליעות היינו רביתא דידה שיהו שערותיו גוש אחד. ולכן אין לחלק בין סכנה לרפואה בעלמא דמה לי חולי שיש בו סכ"נ או אין בו סכ"נ

לא נתגלו לנו בכל זאת חס לי להקל כהוראה שהחמירו בה גאוני קמאי בדור שלפנינו קדושים אשר בארץ החיים המה וירי מסולקת מלהורות, עכ"ל. ומלבד דלפמש"כ בעניותן להעיר בזה אפשר שאם היה רואה דבריהם לא היה חוזר בו. אבל פלא עצום שלא הזכיר הכת"ס מדברי אביו בעל החת"ס שפשיטא ליה דדבר שנופל מאליו חשיב אינו מקפיד.

ובחלקת יואב הנ"ל כתב לדמות לקשר של קיימא דעכ"פ אם הוא עומד לשבוע חשיב של קיימא מדרבנן, וכלפי חציצה דרבנן י"ל דסגי בהכי. מיהו באבנ"ז סי' רס"ב העיר דכיון דגזרת מיעוטו היא אטו רובו צריך ביטול שיועיל לדאורייתא. ויש שכתבו להקל כשמימים עכ"פ לחודש וכשמעוה הב"י (או"ח סי' ש"ז) בדעת רש"י דבכה"ג הוי קשר של קיימא, (וכמדומה דכן נוקט למעשה הגריש"א זצ"ל, ודעת הגרשז"א זצ"ל להקל דסגי בז' ימים)^ט.

מ"הו יש להעיר שלכאורה מוכח שדעת גדולי הפוסקים אינה כן, דלעיל הבאנו דעת הנו"ב והחת"ס ורעק"א (ועוד) שדנו בטבעת באו"מ ולא העלו על דעתם להקל מטעם שאין מסירים אותה בתוך ז' ימים, (ונו"נ אם מה שמסירה בשעת הלידה מחמת כן חשיב מקפיד, והרי מסתמא יש יותר מל' יום עד הלידה). ועכ"פ כנראה שדעת חלק מפוסקי זמנינו

כל מחלה וכאב קשה לסבול ועושין רפואה במה שאפשר, עכת"ד^י. ונראה להוכיח עוד ג"כ מדברי הגר"א בס"ק נ"ג גבי מה שנפסק בשו"ע סעיף מ"ז דאחר שהסירה את הכינים במה שביכולתה אינו חוצץ, וכתב הגר"א שם משום כיון דרביתיה הוא (מלבד מה שאינה מקפדת), הרי מבואר דבמקום שגדל חשיב רביתיה ואינו חוצץ, וה"נ לעניין כל דבר רפואה כיון שהוא מגדל ומרפא את הגוף היינו רביתיה ואינו חוצץ^י.

יט וסברא נוספת להקל ברטיה לזמן כתבו כמה אחרונים (שו"ת מהרי"ד יו"ד סי' י"ג, קהלת יעקב מקרלין סי' יו"ד סי' ז', חלקת יואב סימן ל' ועוד) מהא דאיתא בעירובין קד. דבזקין מלח ע"ג הכבש בשביל שלא יחליקו, ומבואר שם בגמ' דאי מבטל ליה לא הוי חציצה בין רגלי הכהנים למזבח, ובסוכה (ד). גבי תבן ובטלו דהוי ביטול. ופרש"י, שבטלו לז' ימי החג וכ"ה בהרא"ש שם, וה"נ לענין חציצה אמרינן הכי.

^{יז} ושם נתקשה אמאי רטיה חוצצת הא היא לצורך רפואה ונימה רביתיה, ותירץ דשאני רטיה דאינה באה אלא לצורך מכה חיצונית בעלמא שאינה אלא לשעה, משא"כ בחולי פנימי. ול"ז להבין החילוק, דמה בכך הא ס"ס היינו רביתיה דגופה, ומה גם דאף בקשקשים שע"ג השבר חוצצים, אע"ג דשבר הוא חולי חמור. ומ"מ סברתו היא יתד חזק וצ"ע ליישב הקושיא. (ודוחק גדול לומר מטעם שכתבנו לעיל דדרכם היה להסיר את הקשקשים שלא לצורך רפואה ולכך חוצץ, דסברא זו שייכא למיחשביה מקפיד, אבל לעניין רבותיה מאי נפ"מ, דס"ס כיון שהוא מרפא ומגדל את הגוף היינו רביתיה וליכא חציצה כלל, ובגמ' ביבמות מבואר דמהני אפילו בכולו, אע"ג דבאינו מקפיד מהני מדאורייתא רק לרובו, ועיין מש"כ בהערה הבאה בביאור דברי הגר"א ודו"ק).

^{יח} מיהו דברי הגר"א הנ"ל צ"ב דאי שרי מטעם רביתיה א"כ למה אינו חוצץ דוקא אחר שהסירה מה שביכולתה, אפי' לא הסירה כלל לא ליחצוץ כיון דהיינו רביתיה. וראיתי בספר חוט השני שפירש דבריו דהיינו רביתיה קאי אאשה, ור"ל דאחר שהסירה מה שביכולתה אף שבאמת מקפדת, מ"מ אינו חוצץ משום דהיינו רביתיה, שכן דרך העולם שתמיד נשאר מעט כינים שאין מסירים אותם וחיים עם זה, וכה"ג חשיב אינו מקפיד. (ועיין שיעורי שבט הלוי שהעיר דא"כ בזמה"ז שמקפידים אפי' על מעט כינים א"כ לכאורה יש להחמיר). ועכ"פ ה"נ י"ל לעניין רפואה דאף דבאמת מקפדת על הרטיה וכיו"ב, מ"מ כיון שדרך העולם במצב זה לשים רפואות היינו רביתיה ואינו חוצץ. (והדברים ק"ו שהכא מרצונה ודעתה מניחה את הרטיה).

^{יט} ועוד נחלקו בזה ממתי יש למנות את הזמן הנ"ל, האם מזמן הטבילה בפועל, אי מזמן שהניחה אותם על גופה, דהגריש"א החמיר להצריך שלא תסיר ל' יום מיום הטבילה, ודעת הגרשז"א דסגי במה שדעתה היה בשעה שהניחה אותו, (וראה מקשר של קיימא שחייב עליו ולא מהני מידי שרוצה עתה להתירו שיחשב לא של קיימא, דכיון שקשקשו אותו מעיקרא היה דעתו לזמן מרובה חשיב של קיימא וחייב על התרתו,

להקל משום דבלא"ה יש בנידונים אלו צירופים רבים להקל.

[כ] מיהו יש להעיר בזה הערה גדולה לכאורה, ממש"כ הרמ"א בסעיף ד' דחוטי שיער מוזהבים חוצצים משום שלא יטנפו ולא יתלכלכו במים, הרי מבואר דגם בדבר שמצד עצמו חשיב אינו מקפיד מ"מ אם דרך בני אדם להסיר בשעת רחיצה פן יתקלקלו חשיב מקפיד, ועיין בפרוש משנה ראשונה אמתניתין דרטיה חוצצת, דכתב בתחילה דטעם הדבר שחוצץ משום דמקפידה על המישחה שיש מתחת הרטיה שלא תתקלקל. ולפ"ז העיר הרב יחזקאל כהן דלא מובן במה שדנו הפוסקים אם יש להקל לטבול עם גבס, והא פשיטא דחוצץ כיון שדרך בני אדם להקפיד שלא ירטב כיון שהמים מקלקלים אותו, ואפי' זאת האשה שמוכנה לסבול הקילקול בשביל רצונה להיטהר לא יהי לה מידי וכמבואר, דאזלינן בתר דרך בני אדם בלא רצונה להיטהר ופשוט, וצ"ע.

ושוב התבוננתי דלק"מ דדוקא לגבי שיער מוזהב וכיו"ב דהדרך "להסיר" אותו בשעת טבילה א"כ תו ליכא ביטול לגופה ולא עדיף מטבעת שמסירים בשעת לישה, משא"כ בגבס אין דרך להסיר בשעת רחיצה, ואחת מן השתים, או שמחמת כן אין מתרחצים כלל, או שמתרחצים עימו, אבל כיון שאין מסירים אותו לא חשיב מקפיד שפיר אפש"ל דלא חייץ. (ואכתי יל"ע מהמשנה האחרונה - וי"ל דהפוסקים פליגי על פרושו דבלא"ה נאמרו בביאור משנה זו פרושים רבים באחרונים ומקצתם הבאנו לעיל).

[כא] אך מאידך גיסא, לעניין תפרים דנו בזה הפוסקים ודעת כולם נוטה דאם זה בולט יש להחמיר דומיא דקוץ שבולט שחוצץ. ול"ז להבין מ"ש מכל הרטיות וסתימות זמניות וכיו"ב דרבים הקילו בהם משום דמחמת צורך רפואה חשיב אינו מקפיד, וצ"ע.



הרב אביחיל לוי

בביאור דין המדליק בהנוכה בנר של ב' פיות

מהשני, ואי נימא שאם מובדלים מהני צ"ב אם יש שיעור לדבר ומהו השיעור.

ועוד צ"ב בטעם פסול מדורה לאדם אחד אמאי לא מהני.

ועוד צ"ב איך מועיל לרבא כשכפה עליה כלי לכמה בני אדם הרי כולם יונקים מאותו שמן ואמאי מהני.

ובפירש"י כתב שתי פיות שהנרות שלהם של חרס הן ומכוסין ועושים לו נקב בצדי כיסויו להכניס לו הפתילה והוא הפה ולמעלה בכיסויו יש נקב וגם חלל יש למעלה מן הכיסויו וממלאו שמן והוא נכנס דרך הנקב מעט מעט אם יש בו שני נקבים משני צדדין עולה לשני בני אדם למהדרין העושין נר לכל אחד ואחד.

וחזינן בשיטת רש"י דלשני בני אדם דנקט היינו למהדרין העושין נר לכל אחד ואחד.

ובר"ן כתב נר שיש לה שתי פיות עולה לשני בני אדם שאם היו שני בני אדם דרים בחצר אחת ומדליקים בחצר מבחוץ עולה לשניהם אי נמי למהדרין שעושין נר לכל אחד ואחד.

וחזינן בר"ן שהביא דמירי בב' דרכים בביאור עולה לשני בני אדם ודלא כרש"י שפירש דמירי רק במהדרין שעושים נר לכל אחד ואחד.

ויש לחקור בשיטת רש"י אם מה שלא הביא נמי דמירי בשני בני אדם שדרים בחצר אחת היינו משום שחולק בזה שאז לא יהיה

איתא בשבת כג: אמר רב יצחק בר רדיפה אמר רב הונא נר שיש לה ב' פיות עולה לב' בני אדם. אמר רבא מילא קערה שמן והקיפה פתילות כפה עליה כלי עולה לכמה בני אדם, לא כפה עליה כלי עשאה כמין מדורה ואפי' לאחד נמי אינה עולה.

ולכאן צ"ב מה החידוש בדברי רב הונא שגר שיש לה ב' פיות עולה לב' בני אדם, דפשיטא היא אחר שיש בה ב' פיות.

ועוד צ"ב בביאור עולה לב' בני אדם אם מיירי במהדרין שעושים אחד לכל בני הבית או שמיירי בשני בני אדם שדרים בחצר אחת ומניחים בפתח החצר או דמירי בשני דינים אלו שבשניהם מהני.

ועוד צ"ב איך מהני לשני בני אדם הרי כל פה של הנר יונק מהשמן של שניהם.

ועוד צ"ב אמאי לא חוששים למראית העין וחשד שמא הוא של אדם אחד.

ועוד צ"ב בדברי רבא שאמר מילא קערה שמן והקיפה פתילות כפה עליה כלי עולה לכמה בני אדם אי מיירי נמי בכמה בני אדם שבבית אחד שמהדרין למנין בני הבית או דמירי אף לכמה בני אדם שדרין בחצר אחת שמועיל להם או דמירי בשני דינים אלו וליכא חילוק בהם.

ועוד צ"ב במה שאמר רבא לא כפה עליה כלי עשאה כמין מדורה ואפי' לאחד נמי אינה עולה אם מיירי אפי' שמובדלים ומופרשים אחד מהשני הרבה אפ"ה לא מועיל, או שיש חילוק במה שמובדלים אחד

מהני או שאחד מב' דרכים נקט, ואי נימא שחולק בזה צ"ב במאי פליגי רש"י והר"ן.

והיה מקום לומר שרש"י דרך אחד נקט ואינו חולק על הר"ן.

אולם באליה רבה ובאליה זוטא (או"ח תרעא, ג) כתב שרש"י חולק על הר"ן ולשיטתו דוקא במהדרין שעושים נר לכל אחד מהני נר של שתי פיות ומשא"כ לשני בני אדם שהם מצד החיוב אין יוצאים בזה.

ולכאנ' צ"ב לפי"ז בשיטת רש"י אמאי לא מהני בזה ומה חילוק בין דין זה למהדרין שמועיל שני פיות לשני בני אדם.

ונראה לבאר שרש"י לשיטתו אזיל דהנה יש לחקור במהדרין שעושים נר לכל אחד מבני הבית אם ההידור בזה שבעל הבית מדליק בשביל כל בני הבית כמניינם או שהמהדרין היינו שמזכים נר לכל אחד מבני הבית ונר זה הוא בשבילו.

ובפירש"י כא: כתב והמהדרין אחד המצות עושין נר אחד בכל לילה לכל אחד ואחד מבני הבית.

וחזינן מדלא כתב והמהדרין נותנין נר לכל אחד מבני הבית משמע שההידור הוא על בעל הבית לעשות כמנין בני הבית.

ובזה יש לבאר שבזה אמר רב הונא שנר של שתי פיות עולה לשני בני אדם שהרי הוא דין בבעל הבית לעשות כמנין אנשי ביתו, ומשא"כ בשני בעלי בתים שדרים בחצר אחת בזה ס"ל לרש"י דלא מהני והיינו משום שתיקנו רבנן שיהיה היכר בנר לכל אדם בפני עצמו מנר נפרד, וכן שצריך שהנר ידלק משמן של כל אדם בנפרד ולא שני בני אדם מאותו שמן וכן יש לחשוש לחשד שמא יחשבו שנר זה הוא של אדם אחד.

אולם הר"ן חולק בזה בשלושה דברים אלו וס"ל שגם בזה מהני דכיון דקיי"ל שיש ברירה בדרבנן, א"כ הוברר שהנר של כל אחד יונק מהשמן שלו.

וכן שאחר שהפיות נפרדות די בזה שיועיל לשני שני אדם.

ולחשד נמי לא חיישינן אחר ששתי הפיות נפרדים או דמילתא דלא שכיחא לא גזרו בזה רבנן.

ונראה עוד לבאר דפליגי רש"י והר"ן במצות רבנן נר איש וביתו שרש"י ס"ל נר איש וביתו נר ממש שלכל אחד יהיה נר משלו ולא לשני בני אדם מנר אחד, והר"ן ס"ל שאם מופרדים הם בפיותיהם די בכך.

ולשיטת הר"ן אתי שפיר החידוש דרב הונא שמהני נר של שתי פיות אף לשני בני אדם שאינם מבית אחד, ולרש"י יש בזה חידוש שמועיל רק במהדרין ולא בשני בני אדם משני בתים.

ובפירש"י כתב אם יש בו נקבים משני צדדין עולה לשני בני אדם וחזינן חידוש ברש"י שאף לבני הבית מהני שני פיות דוקא שהם משני צדדין, אולם אם הם מצד אחד לא מהני.

ולכאנ' צ"ב בטעם הדבר שמצד אחד לא מהני.

ובמאירי כתב ונראה לי דוקא שהפיות משני צדדין אבל מצד אחד אין בזה היכר כלל.

אולם כתב זה אחר שהביא שיטת הר"ן דמיירי נמי לשני בני אדם משני בתים, וא"כ שייך טעם היכר.

אולם לשיטת רש"י דמיירי במהדרין שעושים לכל בני הבית אמאי צריך היכר.

לב' בני אדם דמשמע ב' בני אדם משני בתים.

ולשיטת רש"י צ"ב אמאי נקט לשני בני אדם, היה לו לומר לשני בני ביתו למהדרין שרק בזה מיירי.

ובטור (או"ח תרע"א) כתב נר שיש לו שתי פיות עולה בשביל שנים כגון מליל ראשון ואילך.

וחזינן שהביא דרך שלישית דמיירי לאדם אחד בליל שני.

ולכא' צ"ב אמאי לא מיירי כדמשמע בגמ' בב' בני אדם ולא באדם אחד ובלייל שני.

ובבית יוסף כתב דכיון שבזמן הזה עושים כולם מהדרין מן המהדרין ולא משכחת לה ב' בני אדם, לכן כתב בליל שני.

אולם אכתי צ"ב אמאי לא כתב כמו שהביא הר"ן דמיירי בשני בני אדם בחצר אחת.

ונראה לבאר דס"ל כרש"י שבזה לא יוצאים ידי חובה, או דס"ל שיותר מצוי בליל שני משני בני אדם בחצר אחת שמדליקין מנר אחד.

ובשו"ע (או"ח תרע"א, ג) כתב נר שיש לו שתי פיות עולה לו בשביל שנים ולשון זו סובלת פירש"י והטור ולא שיטת הר"ן שעולה לו היינו לאדם אחד בשביל שנים והיינו בליל שני או שנים מבני ביתו ולא אמר עולה להם.

אולם בבית יוסף הביא דברי רש"י ולא הר"ן וביאר שהטור הביא הדין המצוי.

ונראה לבאר דאפ"ה כיון שהוא לשני בני אדם צריך שיהיה מופרד כל אחד מחבירו.

ואם נאמר הכי יש חידוש בשיטת רש"י דלא כהרמב"ם בהל' חנוכה שכתב (פ"ד ה"ב) שמהדרין היינו להניח נרות כמנין בני הבית ולא הזכיר שצריך שיהיו במקום אחר.

אולם נראה לבאר בשיטת רש"י שכוונתו שאם שני הפיות בצד אחד א"כ יש חשש שהשלהבת תתחבר ויהיה כמדורה דפסול וכמאמר רבא שאף לאדם אחד אינו מועיל.

אולם יעו' במאירי שכתב ויש מפרשים בה לפי הסוגיא שאפי' אינה מכוסה הואיל והפיות חלוקות זו מזו בין מצד אחד בין מב' צדדים עולה לשני בני אדם. ולא אמר במילא קערה שמן שצריכה כיסוי כמו שיתבאר אלא מפני שאין לה פיות.

וחזינן שהביא שאף מצד אחד מהני ודלא כרש"י.

ויעו"ש שהביא פלוגתא אם בנר שיש לו ב' פיות בעינן נמי שיהיו מכוסים. ולשיטה שהביא שבזה לא צריך כיסוי אתי נמי שפיר החידוש בדברי רב הונא ששני פיות עולה לשני בני אדם אף ללא כיסוי שהפיות הם עצמם ככיסוי.

ולשיטת רש"י חזינן עוד חידוש בדברי רב הונא שמהני רק בשני צדדים ולא בצד אחד.

וליש מפרשים שהביא המאירי החידוש בדברי רב הונא הוא שאף בשני צדדים מהני.

ולשיטת הר"ן אתי שפיר לשון הגמ' עולה

ובמגן אברהם כתב ונראה לי דלדידן דמוסיפין בכל לילה לא ידליקו שני אנשים בנר אחד שאז אז לא יהיה היכר כמה נרות מדליקין.

ובדברי רבא שאמר מילא קערה שמן והקיפה פתילות כפה עליה כלי עולה לכמה בני אדם גם בזה שייך פלוגתא דרש"י והר"ן.

ויעו' במגיד משנה בהל' חנוכה (ד, ד) דס"ל נמי כהר"ן.

ולכאז' צ"ב בדברי רבא שלא כפה עליה כלי עשאה כמין מדורה ואפי' לאחד נמי אינה עולה שלמה לא יעלה כנר אחד, ומה טעם הפסול במדורה.

ובפירש"י כתב עשאה כמדורה שהאש מתחברת לאמצעיתה ואינו דומה לנר.

וחזינן שטעם פסול מדורה הוא שאינו דומה לנר, ותקנת רבנן היתה לעשות נר איש וביתו ולא מדורה.

ולכאז' צ"ב אכתי אמאי לא תיקנו שיוצאים נמי במדורה.

ונראה לבאר שאינו דומה למנורה שהיו מדליקין בה נר ולא מדורה ומצות נר חנוכה היא כמנורה שהיתה בבית המקדש.

ונראה עוד לבאר שבמדורה לא ניכר שעושה כן לקיים מצות חנוכה שנראה שעושה לצורך עצמו להתחמם כנגדה ולהנות מאורה.

ונראה עוד לבאר שמדורה לא נצרכת לשמן שדי בה בהדלקת עצים, ותקנת רבנן

במצות חנוכה היתה לקיימה בשמן שבזה היה הנס שמצאו כד שמן שהספיק לשמונה ימים, ולכן לא יוצא ידי חובה במדורה.

ובדברי רבא הביא הר"ן את דברי בעל העיטור שכתב מסתברא דהני מילי בשלא הרחיקם זה מזה כאצבע אינו נעשה כמדורה ויצא.

ובטור (או"ח תרעא) חולק על בעל העיטור שכתב ונראה לי שאפילו הרחיקם אין להתיר בלא כפיית כלי דמה גבול יש בהרחקה אם הפתילות גסות והלהב גדול אפי' ביותר מכאצבע מתחברות ואם הן דקות אפי' בפחות מכאצבע סגי בהכי, להכי קאמרינן כפיית כלי דהוא מילתא דפסיקא.

ולכאז' צ"ב במאי פליגי העיטור והטור.

ומדברי הטור חזינן שמסברא נמי היה מקום לומר שתלוי בהרחקת המקום שבפתילות גסות יש להרחיק יותר מפתילות דקות ואז לא היה כמדורה אף ללא כפיית כלי, אלא דס"ל שלא פלוג רבנן שלא נתנו דבריהם לשיעורים ולכן אף שרחוקות ביותר אסרו, אלא אם כופה כלי שמותר.

ובבית יוסף יישב שיטת העיטור משאלת הטור שכתב על שאלתו דברי טעם הם, ומיהו יש לומר דשיעור הרחקת אצבע שאמרו בפתילות בינוניות ולפי אותו הערך צריך להוסיף ריחוק בגסות ולמעט בריחוק בדקות, והיינו נמי שבעל העיטור נתן שיעור אצבע אולם בזה חילקו רבנן בשיעורים בין פתילות גסות שצריך להרחיק יותר מדקות.

ובריטב"א נמי חולק על בעל העיטור שכתב ומדלא אשכח תקנתא אלא בכפיית הכלי או בשיש לה שני פיות שמעינן

ולחמבואר החילוק שכתב המהרש"ל הוא כשיטת המאירי.

ובשו"ע (או"ח תרעא, ד) כתב מילא קערה שמן והקיפה פתילות אם כפה עליה כלי כל פתילה עולה בשביל נר אחד, לא כפה עליה כלי אפי' לנר אחד אינו עולה לפי שהיא כמדורה.

וכתב הרמ"א ולכן יש לזהר להעמיד הנרות בשורה בשוה ולא בעיגול דהוי כמדורה ומותר להדליק בפמותות שקורין לאמפא מאחר שכל נר מובדל הרבה מחבירו ויזהרו כשעושין נרות אפי' בשעוה שאין לדבקן ביחד ולהדליקן דהוי כמדורה אפי' בנרות של שבת ויום טוב יזהרו שלא לעשות כן.

וחזינן בשו"ע שלא הביא שיעור החילוק של אצבע כמש"כ בעל העיטור והר"ן.

אלא רק החילוק דאיתא בגמ' אם כפה עליה כלי או לא וכשיטת הטור והריטב"א.

ובבאר היטב (תרעא, ה) הביא מהר"א הלוי בספר גן המלך קנא שצריך שיכפה עליה כלי קודם שידליק, שאם ידליקנה ואח"כ יכפה עליה כלי הרי הנרות היו דולקות מקמי הכי כמדורה ולית בהו שום מצוה, ועל ידי כפית הכלי נתקנה להיות כנרות וצריך שתהיה בשעת הדלקתם לשם מצוה.

וכן הביא דבריו בערוך השולחן (תרעא, יב) וכן הביא המשנ"ב (תרעא, יג) שכתב ודוקא כשכפה ואח"כ הדליק אבל אם הדליק ואח"כ כפה צריך לכבות ולכסות בכלי ולחזור ולהדליק.

ובשער הציון (יח) הביא דין זה מהפרי חדש ושאר אחרונים.

דלא סגי לה בהרחקת פתילות כסברת הרב בעל העיטור.

אולם לא ביאר הריטב"א טעם הדבר ואפשר דס"ל כשיטת הטור שלא פלוג רבנן.

ונראה עוד לבאר דס"ל שחששו רבנן שמא לא ירגיש בדבר ואף אם ירחיק שמא יתקרבו ויהיה כמדורה ולכן גזרו רבנן שההיתר הוא רק בכפיית הכלי.

ובמאירי חזינן חילוק בהבנתו בשיטת העיטור שכתב חכמי פורווינצא כתבו בחיבוריהם שאם הרחיקם זו מזו כאצבע אינה כמדורה ולאחד מיהא יצא.

וחזינן שהבין בשיטת בעל העיטור שמה שמועיל שמרחיק שיעור אצבע היינו רק שלא יהיה כמדורה שיעלה לנר אחד, אולם לענין שיעלה לשנים אף בהרחקה לא מועיל.

ונראה לבאר שהלא פלוג רבנן ששואל הטור היינו נמי לענין שלא יעלה לכמה בני אדם, אולם להפקיע מזה שם מדורה דיו בכך.

וחילוק זה שכתב המאירי בביאור שיטת העיטור הובא נמי במהרש"ל שהובא בפרי חדש (או"ח תרעא) שהביא שכתב המהרש"ל בשו"ת (סימן פה) אם כפה עליה כלי עולה לכמה נרות אבל אם לא כפה עליה כלי והרחיקה כראוי אינו נעשה כמדורה אלא שאין יוצא בו אלא בנר אחד.

וכתב על זה הפרי חדש ואין לזה טעם מאחר שאינו כמדורה למה לא יעלה לכמה בני אדם, והעיקר כדעת הטור דכל שלא כפה עליה כלי אפי' הרחיק אצבע הוה ליה כמדורה דלא פלוג רבנן.

בביאור דין הרואה נר חנוכה שצריך לברך

ועוד צ"ב בדברי רב יהודה מה החילוק בין ברכת להדליק שהרואה אינו מברך לברכת על הנסים ושהחיינו שהרואה מברך. ובפירש"י כתב הרואה העובר בשוק ורואה באחד החצרות דולק.

ומצאתי בשם רבינו יצחק בן יהודה שאמר משם רבינו יעקב דלא הוזקק ברכה זו אלא למי שלא הדליק בביתו עדיין או ליושב בספינה.

וחזינן בשיטת רש"י שהרואה נרות חנוכה אחר שהדליק בזה לא נאמר דין שהרואה מברך אלא במי שעדיין לא הדליק או יושב בספינה.

ולכאן צ"ב במה שהביא רש"י ב' דרכים אלו שלא הדליק בביתו עדיין או יושב בספינה שאם לא הדליק בביתו עדיין ואח"כ מדליק מברך כשרואה כל שכן יושב בספינה שכלל לא ידליק.

ועוד צ"ב במש"כ רש"י שלא הדליק בביתו עדיין דמשמע שאם אח"כ ידליק בביתו אפ"ה יברך כשרואה, וצ"ב בזה.

ועוד צ"ב בשיטת רש"י כשמברך קודם שהדליק בביתו אם אח"כ שיבא לביתו יברך שוב או שלא יחזור לברך שעשה נסים.

ועוד צ"ב בשיטת רש"י אם עדיין דקאמר היינו בדוקא שאע"פ שידליק אח"כ יברך או שעדיין דקאמר לאו דוקא אלא דומיא דיושב בספינה שלא ידליק אח"כ כלל, אולם אם ידליק אח"כ בביתו לא יברך על הראיה.

ויעו' בריטב"א שכתב הרואה נר חנוכה צריך

איתא בשבת כג. אמר ר' חייא בר אשי אמר רב המדליק נר של חנוכה צריך לברך ורב ירמיה אמר הרואה נר של חנוכה צריך לברך. אמר רב יהודה יום ראשון הרואה מברך מברך ב' ומדליק מברך ג' מכאן ואילך מדליק מברך ב ורואה מברך אחת. מאי ממעט ממעט זמן. ונימעוט נס, כל יומי איתיה.

ולכאן צ"ב מה החידוש בדברי רב שאמר המדליק נר של חנוכה שצריך לברך.

ועוד צ"ב אם רב שאמר המדליק נר של חנוכה צריך לברך חולק על רב ירמיה ורב יהודה שאומרים שהרואה צריך לברך ולא הרואה, או שמילתא באפי נפשה קאמר ולא נחית לדינא דהרואה, ומדקאמר בגמ' ורב ירמיה אמר ולא קאמר אמר רב ירמיה משמע דפליגי, וא"כ החידוש בדברי רב שהרואה לא מברך רק המדליק, וא"כ צ"ב במאי פליגי.

ועוד צ"ב בדברי רב ירמיה שאמר שהרואה נר חנוכה צריך לברך אם מיירי ברואה אע"פ שכבר הדליק בביתו או רק כשלא מדליק כלל בביתו או כשאין לו בית כלל או שאין מברך בביתו אלא יוצא על ידי אחר.

וכן צ"ב אם רואה וחזור ורואה אם מברך על כל ראייה וראיה.

ועוד צ"ב אם רב ירמיה חולק על רב יהודה וס"ל שהרואה מברך גם להדליק או שבזה מודה לרב יהודה וא"כ ליכא פלוגתא בין רב ירמיה לרב יהודה.

ועוד צ"ב כמאן הלכתא אם כרב או כרב ירמיה ורב יהודה.

הרואה אלא במי שלא בירך ולא יברך אלא שהביא יש אומרים שאם מדליקין עליו בביתו נמי לא יברך. ובוזה חולק המאירי וס"ל שיברך.

ובר"ן נמי ס"ל כדברי הרשב"א שכתב ומסתברא שלא הוזקקה ברכה זו אלא למי שלא הדליק ולא הדליקו עליו בתוך ביתו ואינו עתיד להדליק הלילה הא לאו הכי לא שלא מצינו יוצא במצוה שיתחייב לחזור ולברך על הראיה וא"כ חזינן פלוגתא בין המאירי לרשב"א והר"ן שלמאירי אם אינו מברך אע"פ שמדליקין עלנו בתוך ביתו יברך על הראיה, ולר"ן ולרשב"א לא יברך.

ויש לחקור בשיטת המאירי במי שאינו מברך אולם שומע הברכה מבעל הבית אם בכה"ג נמי יברך על הראיה כיון שלא בירך בעצמו אע"פ ששומע כעונה לענין ברכת הראיה יברך או דמיירי בכה"ג שמדליקין עליו בביתו ולא שמע הברכה, אולם אם שמע הברכה אמרינן שומע כעונה ולא חוזר ומברך על הראיה.

וברא"ש כתב המהלך בספינה ורואה נרות שהדליקו בעיר והוא אינו מדליק.

וחזינן שהביא כדברי רש"י אלא שהשמיט תחילת דברי רש"י שעובר בשוק ועדיין לא הדליק וחזינן דס"ל שאם הדליק או ידליק ליכא לברכת הרואה רק אם לא הדליק ולא ידליק.

וכן איתא בטור שכתב (או"ח תרעו) שהרואה מברך דוקא שאינו עתיד להדליק ואין מדליקין עליו כגון שהולך בדרך ורואה הנרות בעיר אבל בענין אחר אין צריך לברך.

ובב"ח הביא פלוגתא בהבנת דברי רש"י.

ובט"ז כתב שאע"פ שמלשון רש"י שכתב

לברך יפה. פירש"י בשם רבותיו שלא הוזקקה זו אלא למי שלא בירך עדיין אבל דעתו להדליק הוא עצמו בתוך ביתו ורואה נר אחד יש אומרים שמברך על הראיה וחוזר ומברך בשעה שמדליק ויש אומרים שכיון שדעתו להדליק בביתו אינו צריך עכשיו לברך על ראייתו ואין בזה משום אין מעבירין על המצות כיון שעל ידי הדלקה עדיף טפי. ונהגו להדליק בבתי כנסיות לעשות פרסומי ניסא במקום רבים.

וחזינן פלוגתא שהובא בריטב"א אם אף שידליק אח"כ בביתו יברך כשרואה ויחזור ויברך שוב כשמדליק או שאם מדליק אח"כ בתוך ביתו בזה לא נאמר שהרואה מברך.

וברשב"א נמי הביא ב' השיטות אלא שהכריע בזה שכתב הרואה מברך שתים ומסתברא בשלא הדליק ולא הדליקו עליו בתוך ביתו ואינו עתיד להדליק הלילה הא לאו הכי אין צריך לברך דלא מצינו יוצא מן המצוה וחוזר ומברך על הראיה. ויש מרבותא ז"ל שפירשו שאע"פ שמדליקין עליו בתוך ביתו צריך לברך על הראיה ואין להם על מה שיסמוכו.

ובמאירי נמי הובא פלוגתא בזה שכתב רואה זה שאנו מחייבים לברך אם בירך כבר בביתו אין ספק שאינו חייב לברך אבל אם לא בירך עדיין בביתו אם אינו עתיד לברך כגון בן בבית אביו או אורח בבית אושפיו מברך ואין עתיד לברך עדיין אינו צריך לברך בראייתו עכשיו, ומ"מ מי שלא בירך ואינו עתיד לברך אלא שמדליקין עליו בתוך ביתו יש פוטרין אותו מלברך ולא יראה לי כן.

וחזינן נמי בשיטת המאירי שמי שעתיד לברך או שכבר בירך ליכא ברכת

בירכו שם על ההדלקה יכול לברך על כל בית שברשותו על הנסים שהרי כל בית מחוייב ברכה בפני עצמה כשלא כיוון בברכת אחד על שאר הבתים.

וחזינן שפסקו הראשונים שמברכים על הראיה כרב ירמיה ורב יהודה ולא כרב או דס"ל שאף רב לא חולק בזה אלא שבא לחדש שמברכים על מצות הדלקת נר חנוכה ולא הוי כמצות שלא תיקנו בהם ברכה.

אלא שצ"ב אי נימא הכי בהא דקאמר בגמ' ורב ירמיה אמר ולא אמר רב ירמיה וא"כ צ"ל שפוסקים כרב ירמיה ורב יהודה שהם רבים כנגד רב ואף שרב היה רבו של רב יהודה.

ונראה לבאר בפלוגתא דרב ורב ירמיה ורב יהודה דרב ס"ל שברכת שעשה נסים שהיא ברכת השבח נתקנה על המקיים את המצוה בגופו ומדליק ומברך שכשם שברכת המצוה מברך רק מקיים המצוה כך נתקנה ברכת שעשה נסים רק על מקיים מצוה ולא על הרואה, ומשא"כ רב ירמיה ורב יהודה ס"ל שברכת שעשה נסים שהיא ברכת השבח לא נתקנה רק למקיים המצוה אלא גם לרואה שהרי היא ברכת השבח.

ובב"ח ובערוך השלחן כתבו שלשטות שאם מדליקין עליו בתוך ביתו יברך מיירי בשלא שמע הברכה שהרי אם שמע חשיב שבירך משום שומע כעונה.

ובתוס' בסוכה מו. הקשו בדין זה שתקנו ברכה לרואה נר חנוכה אמאי בשאר מצות כגון לולב וסוכה לא תקנו לברך לרואה כנר חנוכה, ותירצו ג' תירוצים משום חביבות הנס וגם משום שיש כמה בני אדם שאין להם בתים ואין בידם לקיים המצוה וטעם ראשון ניהא דלא תיקשי ליה מזוזה.

עדיין משמע שאם ידליק אח"כ בביתו אפ"ה יברך על הראיה.

וכתב עוד שהטור הבין בדברי רש"י שעדיין דקאמר לאו דוקא אלא דמיירי כשלא ידליק בביתו דומיא דספינה.

וברמב"ם (בהל' חנוכה ג, ד) כתב שבלילה הראשון כל הרואה אותה ולא בירך מברך שתים שעשה נסים ושהחיינו, ובשאר הלילות המדליק מברך שתים והרואה מברך אחת שאין מברכין שהחיינו אלא בלילה הראשון.

ובמגיד משנה כתב שדעתו שאע"פ שיצא מן המצוה כגון שהדליקו עליו בתוך ביתו מברך.

ובשו"ת הרמב"ם פאר הדור (קיא) נשאל ותורינו במי שהדליק נר חנוכה ובירך ואח"כ נזדמנה לו אחרת או שראה אחרת אם צריך לחזור ולברך על הדלקתה או לא.

והשיב הרמב"ם דבר זה תלוי בכוונת המברך כמו בשאר ברכות אם היתה כוונתו להוציא בברכה זו בתים אחרים ברכה אחת לכולן ואם בירך והדליק ואח"כ נזדמנה לו בית אחרת יברך פעם אחרת ואפי' מאה פעמים.

וחזינן בשיטתו שאפשר לברך ברכת הראיה אף פעמים רבות ולא כמש"כ בחיבורו שהרואה רק אם לא בירך מברך ולא מברך אם בירך.

ונראה ליישב שיטת הרמב"ם שעיקר תשובתו היתה על לברך על כמה בתים. ובזה חולק אם היה בכוונתו לפטור על הבתים שברשותו יוצא בברכה אחת ואם לא היה בכוונתו מברך על כל בית וכן כיון שכל בית מחוייב בפני עצמו אפשר דס"ל שאם

לברך על הראיה, ומשא"כ בשאר המצות שאין עשייתן בשביל אחרים שיראו אלא בשביל האדם עצמו.

ובשו"ע (או"ח תרעו, ג) כתב מי שלא הדליק ואינו עתיד להדליק באותו הלילה וגם אין מדליקין עליו בתוך ביתו כשרואה נר חנוכה מברך שעשה נסים ובליל ראשון מברך גם שהחיינו ואם אח"כ בליל שני או שלישי בא להדליק אינו חוזר ומברך שהחיינו.

ובמשנ"ב (ס"ק ו) כתב ויש פוסקים דסברי דאפי' יודע שמדליקין עליו בביתו כיון שהוא בעצמו אינו מדליק וגם אינו משתתף עם אחרים בפריטי צריך לברך על הראיה להודות על הנס וגם לברך אז שהחיינו ומכל מקום אינו כדאי לעשות כן למעשה דספק ברכות להקל.

ועוד יש לפרש דאין שייך לתקן לרואה ברכה שאין העושה מברך.

ונראה לבאר שבזה פליגי הראשונים שלטעם משום חביבות הנס א"כ שפיר אתי שיטת רש"י שהרואה יברך אע"פ שאח"כ ישוב ויברך בביתו והיינו שברכה זו נתקנה על חביבות הנס ומשא"כ לטעם שמה שתיקנו ברכה זו היא משום שיש אנשים שאין להם בתים להכי מברך הרואה רק כשלא מדליקים עליו בביתו.

ונראה עוד לישב שאלת התוס' שבחנוכה חזינן שכל מצות ההדלקה היא להראות הנר חנוכה לאחרים לרבים שלכן מדליק בפתחו ובחלון הסמוך לרשות הרבים וכן נמי שתיקנו משום החשד להדליק בשני פתחי החצר כשהם בשתי רוחות ומעל עשרים אמה פסול ולכן רק בנר חנוכה תיקנו



הרב יאיר מיינקוס

בדין העושה מצוה בפעם הראשונה בחייו

ביאור סוגיא דמנחות

ומקור הדין, הוא מהא דאמרי' בגמ' (מנחות דף ע"ה ע"ב, ובברכות דף ל"ז ע"ב) "תניא היה עומד ומקריב מנחות בירושלים, אומר ברוך שהחיינו וקיימנו", ופרש"י (שם ד"ה היה עומד) דמירי "כגון שלא הקריב כהן זה, עדיין מנחה מימיו".

מבואר מדברי רש"י דהא דמברך שהחיינו בהקרבת המנחה, הוא משום שמקיים מצוה זו בפעם הראשונה.

ובן כ' הרוקח (סי' שע"א) בשם מהריב"ק שפירא, דעל כל מצוה שעל אדם לעשות ולא עשה, ומחנך לכתחילה צריך לברך שהחיינו, והביא ראיה מגמ' דלעיל, דמברך שהחיינו על הקרבת המנחה, לפי שנתחנך לעבודת הזמן.

והפרי תואר (יו"ד סי' כ"ח סק"ד) הביא את דברי הגמ' דלעיל, וכ' לבאר ברמ"א שעל מצוה שנתחנך לעשותה בפעם הראשונה יברך שהחיינו, והברכה אינה על המצוה עצמה, אלא ע"ז שלא היה ראוי לעשותה מקודם זמן זה, והגיעו ה' לגבול זה, שבו ראוי לקיים המצוה, ולא מת קודם באפס תקוה קיום המצוות.

ובן התבואות שור (שם) הביא את דברי הגמ' דלעיל, וכן את דברי רש"י והרוקח, וכ' דכן הוא מנהג הישנים דמברכין בפעם הראשונה שעשה מצוה, ואף שהלכה רופפת,

הרמ"א (יו"ד סי' כ"ח סעיף ב') כתב וז"ל "מי ששחט פעם הראשון, מברך שהחיינו על הכיסוי הדם, אבל לא על השחיטה דמזיק לבריה".

מבואר דפעם הראשונה ששחט, חיה או עוף, ומכסה את דמו, מברך שהחיינו, נוסף על ברכת כיסוי הדם.

הט"ז (או"ח סי' כ"ב סק"א) הביא את דברי הרמ"א, וכ' דמיניה לכל מצות שאדם עושה בפעם ראשון, מברך שהחיינו, ובין בציצית ובין בתפילין, יש לברך בפעם הראשונה, שהחיינו.

וכ"כ הלבוש (שם סעיף ב') "השוחט בפעם הראשונה ומכסה הדם, יש לו לברך שהחיינו על הכיסוי, כמו על חינוך שאר כל המצוות".

ואמר לי אמו"ר שליט"א דאפשר לדייק כהט"ז והלבוש בדברי הרמ"א, דכ' "דעל שחיטה, אינו מברך שהחיינו בפעם הראשונה, כיון דמזיק לבריה, ואי ס"ל לרמ"א דרק בכיסוי הדם, מברך שהחיינו בפעם הראשונה, כיון דהוא דין מיוחד בכיסוי הדם, אמאי הוצרך לתת טעם, אמאי אין מברכין בשחיטה, הרי רק בכיסוי הדם מברך, ולכן אפשר להוכיח כהט"ז, דצריך לברך שהחיינו על כל מצוה שיעשה בפעם הראשונה, ולכן צריך לתת טעם למה בשחיטה אינו מברך, כיון דמזיק לבריה.

מנורה העושה מצוה לראשונה בחייו בדרום קכה

ובעי"ז כ' הפרי חדש (יו"ד סי' כ"ח סק"ה) דיש לפרש את הגמ' במנחות, כהתוס' והרשב"א, דאי"ז המנחה הראשונה בחייו, אלא שבא במשמרות, וא"כ הוא מצוה הבאה בזמן, ולכן מברך שהחינו, ודבריהם נראים עיקר, ועוד דספק ברכות להקל, ולכן הכריע דלא כהרמ"א, דאין מברכין שהחינו במצוה שעושה בפעם הראשונה.

שוב שיטת הרמ"א

ובאמת לט"ז אליבא דהרמ"א לא קשיא קושיית הש"ך, דמ"ש כיסוי הדם דמברך בפעם הראשונה מציצית ותפילין ושאר מצוות, דהא סבירא ליה להט"ז, דבכיסוי הדם מברך בפעם הראשונה ומיניה לכל המצוות, וא"כ אה"נ דמברך גם בשאר מצוות, וקושיא מעיקרא ליתא.

ואף אי נימא דלא כהט"ז, אלא דס"ל לרמ"א דדוקא בכיסוי הדם מברך, ולא בשאר מצוות, אפשר ליישב דברי הרמ"א, כמו שכ' הצבי לצדיק (שם) דיש לחלק בין תפילין וציצית, לכיסוי הדם, דכיון דציצית ותפילין מתחנך בעודו קטן, וא"כ כשיגדל אי"ז דבר חדש, שהרי נתחנך כבר, ואף אם לא הניח תפילין קודם י"ג, בכאו"פ לא יברך, דלא פלוג רבנן בתקנתן, משא"כ בכיסוי הדם וכן בעבודת הקדשים, שהוא דבר חדש לו, מברך.

וכך יישב התבואות שור (שם סק"ב) את החילוק בין כיסוי הדם לתפילין וציצית, דציצית ותפילין מתחנך בעודו קטן, [וה"ה גבי מזוזה קיימא לן, דאפי' לקטן מחנכין לעשות מזוזה לפתחו], ובעודו קטן לא תיקנו חז"ל חיובא לדרדקי, וכשיגדיל כבר מחונך, ולכן לא מברכין עליהם שהחינו, משא"כ גבי עבודה דאין מניחים אותו לעבוד עד שיהא בן עשרים, וכן בכיסוי

אמרו בירושלמי כ"מ שהלכה רופפת הלך אחר המנהג.

וסיים דהמהרי"ק כ', דמנהג עוקר ברכה לבטלה, ובפרט בשהחינו דמקילים בה טפי, דברכת הרשות הוא.

ביאור שיטת הש"ך

הש"ך (שם סק"ה) הביא את דברי הרוקח, על דברי הגמ' במנחות דלעיל, וכ' דאפשר דזהו מקור לדברי הרמ"א, דמברכים שהחינו בפעם הראשונה בכיסוי הדם.

אלא דהקשה מ"ש כיסוי הדם משאר מצוות שמתחנכים בה, כגון ציצית, תפילין, קידושי אשה, או נישואיה, דאין מברכין שהחינו?

ולכן פליג על דברי הרמ"א, וס"ל דאין מברכין שהחינו, על מצוה שמתחנכים בה בפעם הראשונה, ורק מברכין שהחינו במצוה שזמנה קבוע.

והוסיף דאין להקשות מסוגיא דמנחות, דאמר' "היה עומד ומקריב מנחות בירושלים, אומר שהחינו", כיון דיש לפרש כפי' התוס' (שם ד"ה היה, ובברכות דף ל"ז ע"ב ד"ה היה) והרשב"א (ברכות דף ל"ז ע"ב ד"ה היה) דהא דמברכין שהחינו במנחות, הוא משום שהיו משמרות מתחלפות, ולכל משמר היו בתי אב, נמצא שלא היו מקריבין, אלא שני ימים בשנה, וכיון דזמנן קבוע להקריב לחצי שנה יום אחד, ולכן שפיר מברכין שהחינו, משום שהוא מצוה הבאה מזמן לזמן, ולא כמו שפירשו רש"י והרוקח דמברכין משום שמתחנך לעבודה.

וסיים הש"ך בצ"ע לרמ"א, דמברכין שהחינו בפעם הראשונה שמכסה הדם?

הדם ושחיטה, [ואף על גב דאשכחן קטן שוחט, מ"מ מילתא דלא שכיחא שיהא יודע לאמן], ולכן שפיר מברכין עליהם שהחיינו בפעם הראשונה.

ועוד כ' ליישב ע"פ האבודרהם שהביא תשובות הגאונים, שכ' שאין מברכין שהחיינו אלא בדבר שיש בו שמחה והנאה לגוף, ומה שמברכין בהפרשת תרומות ומעשרות, הוא משום שע"י ההפרשה מותר לו לאכול, שהרי קודם לכן היה טבל דאסור באכילה, ועל ההנאה הזאת מברך, וא"כ כך גם הכא גבי כיסוי הדם, דאף דאין הנאה בעצם הכיסוי, אבל מאחר שנשחט ונתכסה הותר באכילה, נהנה בזה, ולכן מברך על מצות כיסוי הדם, משא"כ במצוות ציצית ותפילין, אין לו הנאה בעצם המצוה, [ואף שלא יכול ללבוש בגד ד' כנפות בלא ציצית, בכא"פ יכול ללבוש בגד של ג' כנפות, ולא יתחייב בציצית], ולכן לא מברך עליהם שהחיינו.

והוסיף ליישב דמה שאין מברכין אקידושי אשה ונישואיה, הוא משום דתלוי בדעת אחרים, שאם לא תאבה האשה יתבטל המעשה, ולכן ל"ש לברך ע"ז שהחיינו, משא"כ בכיסוי הדם.

ועוד תי' דקידושין ונישואין אינם עיקר המצוה, כי אם בפריה ורביה, ולכן אין מברך בהם שהחיינו, משא"כ כיסוי הדם, וכע"ז תי' בגליון מהרש"א (שם).

לפי"ז א"ש לומר דס"ל לרמ"א דרק בפעם הראשונה שמקיים מצות כיסוי הדם, או מקריב מנחה, מברך שהחיינו, משא"כ בשאר מצוות, ודלא כהט"ז, וקושית הש"ך מיושבת.

והשתא אפשר לומר נמי דס"ל להרמ"א

כשיטת רש"י במנחות (שם), דהכהן המקריב מנחות מברך שהחיינו, כיון שעדיין לא הקריב מנחה מימיו, ואין הוכחה מזה לשאר מצוות.

ובך כ' להדיא בתבואות שור (שם), ואף הוסיף דגם התוס' (שם), דחלקו וסברו דמייירי בכהן שהגיע משמרתו, ואין זו הפעם הראשונה, אלא הוא זמן קבוע, ובכא"פ אין חולקים על עיקר דברי רש"י דבפעם הראשונה מברך, דלא גרע מי שלא הקריב מעולם ממי שמקריב ב' פעמים בשנה, אלא דחלקו רק בלישנא דברייתא דהתם דקתני בסתמא "היה עומד ומקריב", דלא משמע להו דהוא דוקא במי שלא הקריב מעולם, אלא בכל כהן.

בירור אי יש הוכחה מהרמ"א לדברי הט"ז

והשתא שמא אפשר לדחות, את הוכחת אמו"ר שליט"א [בריש דברינו], בשיטת הט"ז אליבא דהרמ"א, דמברכין שהחיינו בכל המצוות שמקיימים לראשונה, מהא דכ' הרמ"א "דבשחיטה אינו מברך שהחיינו דמזיק לבריה", דאי נימא דהוא דין מיוחד בכיסוי הדם דמברך שהחיינו, אמאי הוצרך לתת טעם אמאי לא מברך בשחיטה, ולכן הוכיח דס"ל לרמ"א, דמברך על כל המצוות בפעם הראשונה.

דאפשר לדחות, דמה שכ' הרמ"א טעם דבשחיטה לא מברך שהחיינו, הוא משום דגדר מצות כיסוי הדם, הוא ג"כ הגדר בשחיטה, [כמו שביאר התבואות שור (הובא לעיל) דיש הנאה בכיסוי הדם שמתיר לו לאכול את הבשר, ומטעם זה מברך שהחיינו, בכיסוי הדם, הרי טעם זה שייך ג"כ בשחיטה], ולכן היה מקום לומר שיברך שהחיינו ג"כ בשחיטה, דגדרו הוי ככיסוי

מנורה העושה מצוה לראשונה בחייו בדרום קבו

הוא על דבר המשמחו, כגון קנה כלים חדשים ובנה בית חדש, או על פרי חדש, אבל על מצוות גזירת מלך הן, ואין לו שמחה כל כך, ורק גבי מצוות הבאות מזמן לזמן, שחיכה והמתין לזמן הזה, יכול לברך שהחיה ה' אותו לזמן זה, וכ"כ הפרי מגדים (משבצות זהב סי' כ"ב סק"א) וא"כ כך הוא ג"כ במצוה שאינה שכיחא, דשמח ומתרגש לקיימו, דיכול לברך שהחיה ה' לאותו הזמן.

ולפי"ז יוצא ביאור אחר בדברי הרמ"א, דעד השתא ביארנו דס"ל לרמ"א דמברך על כל מצוה שעושה אותה לראשונה בחייו, על זה שמתחנך למצוה, וע"ז מברך שהחיינו. וע"ז הקשה הש"ך, מ"ש מצות כיסוי הדם, משאר מצוות, דלא מברך בפעם הראשונה, ולכן פליג הש"ך על הרמ"א.

אבל השתא ביאר המג"א דמה דס"ל לרמ"א דמברך שהחיינו, גבי כיסוי הדם, אינו משום שהוא הפעם הראשונה שמתחנך למצוה, אלא משום דמצות כיסוי הדם, אינה מצוה שכיחא, ולכן הברכה היא על המצוה גופא, כמו שמברך על פדיון הבן.

והשתא לא קשיא קושיית הש"ך מ"ש משאר מצוות, דודאי דלא דמי מצות כיסוי הדם, לשאר מצוות, דהרי דווקא כיסוי הדם דאינו מצוי שיעשה אדם מצות זו, ולכן דווקא בכיסוי הדם מברך שהחיינו, משא"כ בשאר מצוות דהן מצויות.

וא"כ נמצא דהמג"א פליג על הט"ז (שם סק"א) בשיטת הרמ"א, דמברך שהחיינו על כל מצות שאדם עושה בפעם ראשון.

ביאור שיטת הרמב"ם

הרמב"ם (שו"ת פאר הדור סי' מ"ט) כ' וז"ל "אמרו היה מקריב מנחות

הדם, ולכן הוצרך הרמ"א לומר דבשחיטה אינו מברך, כיון דמזיק לבריה.

ואדרבה נראה טפי דס"ל להרמ"א, דרק במצות כיסוי הדם מברך בפעם הראשונה, דאי ס"ל בכל המצוות מברך, למה הזכיר את הדין הזה גבי כיסוי הדם דווקא, ויותר היה מקום להזכיר דין זה גבי נער בר מצוה המניח תפילין, או ציצית לראשונה בחייו, (באו"ח סי' כ"ב), וכמו דהט"ז והלבוש כתבו לדין זה שם.

ואמר לי אמור"ר שליט"א דאי"ז פירכא, כיון דפשוט ליה לרמ"א דמברך על כל המצוות, ולכן לא כ' דין זה בשאר מצוות, ומה שהזכירו בכיסוי הדם, הוא משום דהיה מקום לומר שלא יברך, כמו דגבי שחיטה אינו מברך, דמזיק לבריה, וה"ה כיסוי הדם, ולכן הוצרך להשמיענו דין זה דמברך, בכיסוי הדם.

ביאור שיטת הרמ"א באופן אחר

המג"א (או"ח סי' כ"ב סק"א) הקשה על דברי הרמ"א, דס"ל דמברך שהחיינו על כיסוי הדם בפעם הראשונה, דהרי אינה מצוה הבא מזמן לזמן, ורק על מצוות הבאות מזמן לזמן מברכין שהחיינו?

ותי' דכיסוי הדם הוא כמו מצוות מילה ופדיון הבן, דכיון דלא שכיחי כ"כ, מברך עליהם אף דלאו מצוות הבאות מזמן לזמן.

ואפשר דמקורו מהרמב"ם (בפי"א מהל' ברכות ה"ט) כ' דמצוה שאינה שכיחא מברך שהחיינו, וז"ל "ומצוה שאינה תדירה ואינה מצויה בכל עת, דומה למצוה שהיא מזמן לזמן, ומברך עליה בשעת עשיה שהחיינו וקיימנו".

ובביאור הדברים נראה דגדר ברכת שהחיינו

כמצוות אלו שאינן תדירות, ומשום הכי מברך שהחיינו, ולכאור' מדיוק כן, מדבריו "מצוה אשר לא תקרה תמיד", וכו'.

וזוהו שכ' מיד אחר זה את דינא דפדיון הבן, שגם היא מצוה שאינה תדירה, שמברך עליה שהחיינו.

וא"כ יוצא ביאור נוסף בדברי הגמ' במנחות, דמה שמברך שהחיינו, אי"ז משום שהוא הפעם הראשונה, כמו שפי' רש"י והרוקח, או משום שהוא בא מזמן לזמן, דהיה להם זמן קבוע שני ימים בשנה, כמו שפי' תוס' והרשב"א, אלא מפני שהוא מצוה שאינה תדירה, כמו פדיון הבן, ומשום הכי ס"ל לרמב"ם דמברך שהחיינו.

וב"ז א"ש כביאור המג"א אליבא דהרמ"א, דכל מה שמברך שהחיינו בכיסוי הדם, הוא משום שהוא מצוה דאינה תדירה.

שיטת הב"ח

הב"ח (או"ח סי' כ"ב סק"א) כ' וז"ל "יש לתמוה, למה לא פסק רבינו [הטור], גם בתפילין ומזוזה, לברך שהחיינו, והרמב"ם פסק לברך?

ונראה דרבינו נמשך אחר דעת התוס', דאין מברך שהחיינו על עשיית תפילין, אע"ג דמשמע מדבריהם דגם בציצית לא תקנו, לא כתבו כך, לפי שלא מצאו בתלמוד לברך ע"ז, ורבינו לפי שמצא בתוספתא שפסק כך לגבי ציצית כתבה בספרו, וסבירא ליה דבציצית, ודאי כיון שעל ידה יזכור כל מצות השם, איכא שמחה בפעם ראשון כשלבשן, מה שאין כן בתפילין דצריכין גוף נקי, איכא מורא ועונש ליכא שמחה, [וה"ה במזוזה, ליכא שמחה טפי משאר מצוה], עכ"ל.

בירושלים, מברך ברוך שהגיענו, היה מקריב זבחים בירושלים אומר ברוך שהגיענו וכו'. והחלק השלישי הוא, כל מצוה אשר לא תקרה תמיד, כי אם לפעמים, גם לא כל אדם, כי אם לאחד תבוא המצוה היום, ואחר לאחר זמן, או לא תבוא כלל, אז בבוא המצוה לידו יברך שהחיינו, כמו שאמרו במקריב מנחות. וכן אמרו בפדיון הבן, אבי הבן מברך שתיים אשר קדשנו וכו', ושהחיינו.

יש לדון בדברי הרמב"ם, אי ס"ל כרש"י והרוקח, דמיירי בכהן שלא הקריב עדיין מנחה מימיו, והוא מדין מצוה שמקיימה בפעם הראשונה בחייו. או דס"ל כתוס' והרשב"א, דמיירי בכהן שמשמרתו המתחלפת לכל חצי שנה יום אחד, דמברך שהחיינו, משום מצוה הבאה מזמן לזמן.

והנה בהגהות על הרמב"ם (להגרד"י שליט"א, הערה 3) כ' דס"ל כרש"י והרוקח, מהא דכ' דחלק השלישי הוא כל מצוה אשר לא תקרה תמיד, ודימה למקריב מנחות, והרי כתוס' והרשב"א לא א"ש, שהרי פירשו הגמ' דמיירי במשמרות המתחלפות, ויש לה זמן קבוע אחת לכל חצי שנה, וא"כ ע"כ דס"ל כרש"י והרוקח, דמה שמברך שהחיינו, הוא משום דמקיימה לראשונה בחייו.

אולם לענ"ד נראה דאפשר דלא ס"ל כתוס' והרשב"א ולא כרש"י והרוקח, אלא באופן שלישי, וביאר הסוגיא באופן אחר, והוא דס"ל דמקריב מנחות הוא מצוה שאינה תדירה, ומפני זה מברך שהחיינו, כמו שכ' בהלכות (פי"א מהלכ' ברכות ה"ט) "יש מצות שאינם תדירות, שגם עליהם מברך שהחיינו בעשייתם, כגון פדיון הבן", וא"כ אפשר לומר דס"ל דמקריב מנחות, הוא

מנורה העושה מצוה לראשונה בחייו בדרום קכט

ליזהר שלא יפיח בהם, ושלא יסיח דעתו מהם, כש"כ בשו"ע (סי' ל"ז סעיף ב'), לשמירת גופו וקרבותיו בטהרה, דהרי לא מצוי טומאה בבית המקדש, ולכן אי"ז טרדה בעבודתו, ואינו דוחה השמחה, ושפיר יוכל לברך שהחיינו, משא"כ בתפילין דצריך לשמור עצמו, כל שהתפילין עליו, ליכא שמחה מחמת מורא ועונש, ולכן א"ש מש"כ הב"ח דלא יברך עליהם שהחיינו.

ביאור שיטת הב"ח

ולאחר מחשבה חשבתי דאפשר, דקושיא מעיקרא ליתא, דאפ"ל דאין כוונת הב"ח לפעם הראשונה שמניח תפילין, אלא רק בפעם הראשונה שמניח את התפילין האלו, שהם תפילין חדשים עברו, אבל ודאי שהניח תפילין כבר, וכמו דמירי הטור (שם), גבי טלית חדשה, דמברך שהחיינו, אף שאין זו הפעם הראשונה שמתעטף בטלית בכלל אלא פעם הראשונה בטלית זו.

וא"כ כוונת הב"ח לחלק בין טלית חדשה לתפילין חדשים, דרק בטלית חדשה יברך שהחיינו, ולא בתפילין חדשים.

והשתא לא דמי כלל לסוגיא דמנחות, דמירי במצוה הבאה מזמן לזמן, או במצוה שמקיימה בפעם הראשונה בחייו, אבל הב"ח מירי גבי טלית ותפילין חדשים, [ומדין כלים חדשים], ולכן ולא קשיא מידי.

סיכום השיטות

ובסיכום הדברים יוצא ג' שיטות.

שיטת הט"ז, והלבוש (אליבא דהרמ"א):
דבכל מצוה שעושה אותה בפעם הראשונה, מברך שהחיינו.

שיטת התב"ש (אליבא דהרמ"א): דרק על כיסוי הדם בפעם הראשונה, מברך שהחיינו.

בפשטות משמע דהב"ח דס"ל, שמברכין שהחיינו, בפעם הראשונה שמתעטפים בציצית, משא"כ בתפילין אין מברכין שהחיינו בפעם הראשונה, כיון דאיכא מורא ועונש ליכא שמחה.

קושיא על הב"ח ויישובו

והקשה בבית מרדכי (להרב מרדכי פוגלמן סי' ל"א) מדברי הגמ' (בברכות דף ל"ז ע"ב, ובמנחות דף ע"ה ע"ב, הובא לעיל), דאמרי "תניא היה עומד ומקריב מנחות בירושלים, אומר ברוך שהחיינו וקיימנו". ומבואר שיש מי שמקריב מנחות בירושלים, דמברך שהחיינו, והרי ירושלים פירושו מקדש.

וא"כ הקשה דהרי במקדש איכא מורא ועונש, כדאמרי בגמ' (יבמות דף ו' ע"ב) "אי זו היא מורא מקדש, לא יכנס אדם בהר הבית במקלו, במנעלו, ובפונדתו, ובאבק שעל רגליו, ולא יעשנו קפנדריא", וכן צריך לשמור עצמו וקרבותיו בטהרה, ואפילו הכי חזינן דאף במקום שיש מורא ועונש מברכין שהחיינו, וא"כ קשיא לב"ח דכ' דאין מברכין, שהחיינו בתפילין בפעם הראשונה, משום דאיכא מורא ועונש?

ונראה לענ"ד דאפשר ליישב דברי הב"ח, דיש לחלק בין מורא דמקדש למורא דתפילין, דמורא דמקדש אינה בעצם עבודתו, שהרי רק בכניסה להר הבית, צריך לדאוג שלא יהא אבק ברגליו, ושלא יהא במקלו ובתרמילו, ודברים אלו אינם בעצם העבודה דהקרבת המנחות, ובעצם העבודה ליכא מורא, משא"כ בתפילין בשעה שלובש התפילין, צריך שיהיה לו מורא, כל זמן שהתפילין עליו, ולכן רק בתפילין אין לברך שהחיינו.

וכן אין לדמות דין דגוף נקי דתפילין, דצריך

שיטת הש"ך, והפר"ח: דאין לברך שהחיינו, על שום מצוה שעושה אותה בפעם הראשונה, [ואף על הקרבת קרבנות ומנחות, אין מברך בפעם הראשונה].

הלכה למעשה

ולמעשה באלהו רבה (או"ח סי' כ"ב סעיף א') כ' כהט"ז, שמברך שהחיינו בכל מצוה שעושה אותה בפעם הראשון שמתחנך בה, ודלא כהש"ך.

והוסיף דאין לחוש לספק ברכות להקל, דהרי הב"ח (סי' כ"ט) כ' דלא אמרי' ספק ברכות להקל בשהחיינו, [והביא ראיה לדבריו עיי"ש]. ולכן הכריע לברך שהחיינו, בפעם הראשונה שעושה מצוה.

אולם הפרי חדש (יו"ד סי' כ"ח סעיף ב', הובא לעיל) כ' דכיון דתוס' והרשב"א מסכימים שלא לברך שהחיינו, ודבריהם נראים עיקר, ועוד דספק ברכות להקל, הכי נקטינן דלא לברך שהחיינו, ודלא כהרמ"א. והביאו הבאר היטב (שם סק"ג).

ובבית לחם יהודה (שם סק"ב) ג"כ הביאו, והוסיף דהכנסת הגדולה (שם סק"ז) הסתפק בזה, "ולכן נראה דיש להזהר מזה, דספק ברכות להקל".

וכך בפרי מגדים (שפתי דעת שם סק"ה) הביא את הש"ך שהקשה על הרמ"א, והניח בצ"ע. וכן הביא מהכנסת הגדולה שג"כ הניח בצ"ע, והתבאר שם שהסכים לברך, והפר"ח שהסכים שלא לברך, שהחיינו בפעם הראשונה בכיסוי הדם.

וסיים "דלכן יראה וודאי, דאין להכניס עצמו בספק ברכה".

וכן בחיי אדם (הלכ' ברכות כלל ס"ב סעיף

"') הביא את הש"ך והפר"ח, דהוי ספק ברכה, וכ' דלכן "אין מברכין שהחיינו על מצוה, אלא בדבר שקבוע לו זמן, כרגלים, או שיש בו שמחה כפדיון הבן, אבל על עשיית שאר מצוות, אפילו לא עשה מעולם מצוה זו, אין מברכין".

וכן בערוך השולחן (יו"ד סי' כ"ח סעיף ג' ובאו"ח סי' כ"ג סעיף ג') הביא את הרמ"א והתבאר שרצה לקיים דבריו, והש"ך והפר"ח שחלקו, וסברו שאין לברך שהחיינו בכיסוי הדם, ולכן "ספק ברכות להקל, וכמדומני שכן המנהג פשוט שלא לברך".

וכן בזבחי צדק (יו"ד סי' כ"ח ס"ק י"א) הביא את הרמ"א, וכ' "דחלקו בזה האחרונים ז"ל וכתבו שלא לברך, וקצת מרבני האחרונים, כתבו לברך.

וסיים דמנהגינו פה בגדאד, שלא לברך שהחיינו על הכיסוי, ודלא כהרמ"א".

וב"כ בערך לחם למהריק"ש (שם סעיף ב') "דלא נהגו כן ולא הוזכר בתלמוד".

ובדרכי תשובה (שם ס"ק כ"א) ג"כ הביא שהתבואות שור כ' לברך, והש"ך והפר"ח שחלקו שאין לברך, והפרי מגדים שהכריע שאין לברך משום ספק ברכות להקל, וכ' שכ"כ בבבי חיי (יו"ד סי' כ"ב) ובמסגרת השולחן הספרדי, ובבנין עולם (יו"ד סי' ט'). והוסיף מהמנורה לזובחים (סי' ז') ומהקומץ (ס"ג) "שכדי להוציא עצמו מספק פלוגתא, יראה להדר אחר כלי, או פרי חדשה, או בגד חדש, ולברך עליו, ולכוין גם על הכיסוי".

ובבבא החיים (שם ס"ק י"ג) ג"כ הביא את הדברים האלו. וכ' "דאמנם אם יש מקום שנהגו לברך, אין מזיחין אותם, דבמקום מנהג לא אמרי' ספק ברכות להקל".

מנורה העושה מצוה לראשונה בחייו בדרום קלא

ובעי"ז כ' בביאור הלכה (או"ח סי' כ"ב ד"ה קנה) גבי תפילין, אם הוא לובש עתה פעם ראשונה בימי חייו, בודאי יראה שיכניס עצמו להתחייב שהחיינו מצד אחר, ויכוין לפטור גם את זה, דיש פוסקים שסוברים שעל כל מצוה שאדם עושה פעם ראשונה בימי חייו, יברך שהחיינו.

[ונסיים במעשה שסיפר לי הגר"ד שטרן שליט"א, בשם מחותנו הר"פ שטיגל שליט"א, שהביא להגרי"ש אלישיב זצ"ל, דם תרנגולת [כפרות] שנשחטה, כדי לקיים מצות כיסוי הדם, ובירך על מצות כיסוי הדם, ולא בירך שהחיינו [אף שהיה

פעם הראשונה], ולאחר זמן, התקשרו מביתו לומר לו שהגריש"א הצטער ע"ז שלא בירך שהחיינו, ולאחר זמן נודמן לבית הגר"ח קנייבסקי זצ"ל, וסיפר לו על כל המעשה עם הגריש"א, ואמר לו הגר"ח, שפשוט שאין לברך שהחיינו בכיסוי הדם, כיון שהוא פלוגתא בפוסקים, אין להיכנס לספק ברכה, ושיבדוק שוב עם הגריש"א, מיד הלך לבית הגריש"א לשאלו אי מברכין שהחיינו על כיסוי הדם בפעם הראשונה, ואמר לו שאין לברך משום ספק ברכה, ומה שהצטער בזמנו שלא בירך שהחיינו, הוא משום שהיה לו בגד חדש, ורצה לברך עליו, ולכוין גם על מצות כיסוי הדם].



הרב נחום מנדלבוים

הקדמת מילין, לכבוד השמחה הגדולה, בהכתרת מורינו הגאון
רבי מנחם גולדברג שליט"א לרב ומנהיג לקהילתנו הקדושה:

מנהג ישראל בדורות שעברו, שבהכתרת רב ומנהיג חדש - יצאו בני הקהילה, זקנים ונערים, כשספרי תורה בידם, לקבל את פניו של רבם הנערץ, והיה ממש כדוגמת 'הכנסת ס"ת' חדש, שמנהג ישראל שמוציאים הס"ת הישנים שנמצאים בהיכל - לקבל את פניו של הס"ת החדש.

וטעם לדבר נראה, שבאים להראות דהס"ת החדש שמגיע כעת - הוא ממש אותו ספר התורה שכבר נמצא בהיכל, והחידוש שיש הוא אך ורק בקלף, שהקלף חדש, אבל אין שום הבדל ושינוי באותיות התורה"ק, ואולי זהו גם הטעם שבהכתרת הרב יוצאים לקבלו בצורה זו.

[והנה כאשר האדם נפטר והולך לבית עולמו, מצינו בגמ' שבאים רבותיו ללוותו לעולם האמת, ונראה שזה ממש מאותו הטעם - כדוגמת ס"ת חדש שנכנס להיכל, ודו"ק].

קהילתנו 'אילת השחר' היא קהילה חדשה וצעירה, וכעת זכתה בדמות בעל שיעור קומה, היוצק בתוכנו יין ישן, תורה בטהרתה, תורת אמת. הלוואי ונזכה שקהילתנו תפרח ותשגשג יחד עם שאר קהילות אופקים המעטירה. תיכון מלכותו של מורנו הרב שליט"א, שיזכה הוא וכל הנלווים אליו, לבראות איתנה, יישוב הדעת, ברכה מרובה, וסייעתא דשמיא בכל העניינים כולם, אכ"ר.

כיסוי הפת בשעת הקידוש

לכבוד שבת, לכך מביאים את השולחן אחר קידוש או שמכסים את הלחם, וכלשון הרשב"ם שם דדמי ש'כמי שאינו', והוא כאילו שהביאו את לחם רק לאחר הקידוש.

תוס' שם כתבו [בד"ה 'שאינ'] דיש מפרשים דהוה זכר למן [שלא היה יורד בשבת ויו"ט] שהיה טל מכסה את המן מלמעלה ומלמטה והמן באמצע.

ובטור הביא בשם הירושלמי דהטעם הוא משום 'שלא יראה הפת בושתו',

פעם ראשונה שזיכני הבורא לדבר בביה"כ אילת השחר, וכעת אעלה את הדברים ע"ג במה חשובה זו. בענין כיסוי הפת בשעת הקידוש, הטעמים, הנפק"מ, ומנהגים שונים.

הטעמים לכיסוי הפת

במה טעמים מצינו למנהג כיסוי הפת לפני הקידוש [ויש נפק"מ בין הטעמים] הרשב"ם בפסחים דף ק' [ע"ב, ד"ה 'ה'ג'] הביא בשם השאילתות שזה משום דתיתי סעודה ליקרא דשבתא, שיהא ניכר שהסעודה

דהרי תמיד בסדר הברכות הפת קודמת ליין, וכעת היין קודם, לכך מכסים את הפת.

שלושת הטעמים שהבאנו שייכים בסעודה הראשונה, אמנם בסעודת הבוקר אין את הטעם של הרשב"ם, וכמו שכותב המרדכי- שהרי זה כבר ידוע שהסעודה באה לכבוד שבת. אמנם לשני הטעמים האחרים צריך לכסות גם בסעודת הבוקר. ובסעודת שלישית יש רק את הטעם דזכר למן, וכדלקמן.

בסעודה שלישית

יש לדון האם צריך לכסות את הפת גם בסעודה שלישית, דהרי לטעם דזכר למן צריך לכסות גם בסעודת שלישית, וכך סובר האשל אברהם, אמנם הרבה נהגו שלא לכסות בסעודה שלישית, וכך מביאים שנהג החזו"א [וכך מדוקדק במ"ב שכתב שצריך לכסות גם בשבת בבוקר, משני הטעמים הנ"ל, ולא הזכיר את הסעודה שלישית] וכן כתב הערוך השולחן דהמנהג שלא לכסות, וביאר לפי שאין עיקר הטעם כשיטה שזה זכר למן.

ויש להעיר מדברי השו"ע שפסק דצריך לכסות הפת גם מלמעלה וגם מלמטה, וזה ודאי מטעם דהוה זכר למן, ועוד צ"ע ממה שנביא שכתב הערוך השולחן שמנהג העולם לכסות הפת עד אחר ברכת המוציא מטעם דזכר למן, וכדלקמן.

עד מתי צריך לכסות הפת

יש לדון עד מתי צריך שתהיה הפת מכוסה, דעיין ברשב"ם שם שכתב שנהגו לפרוס המפה עד לאחר הקידוש וזה לכאורה לשיטתו דהטעם בשביל שיהא ניכר שהסעודה באה לכבוד שבת.

אמנם לפי הטעם הנוסף שהביא הטור שלא

יראה הפת בושתו, לכאורה די שיכסה את הפת רק בשעת ברכת הגפן, וכ"כ המג"א [בסי' רע"א ס"ק כ', ורואים מזה דהבושת לפת הוא שמקדימים היין לברכת הגפן, ולא לזה שמקדשים דווקא עליו, ועיין בזה].

מאידך העיר האמרי דוד [על המג"א, מובא בקובץ המפרשים על השו"ע] דלפי הטעם הנוסף שהביא התוס' דהוה זכר למן, היה נראה להצריך לכסות הפת עד אחר ברכת המוציא.

וכן הביא המ"ב בשם החיי אדם [המ"ב שם, בס"ק מ"א, והח"א בכלל ו' אות י"ג] שיש ענין לכסות עד אחר ברכת המוציא, אמנם הביא המ"ב דמשמע מהפמ"ג- שלכל הטעמים די שיכסה עד לאחר הקידוש.

אלא דיש להעיר בדברי המ"ב, דהרי הח"א שם דיבר רק לגבי מי ששכח לכסות בשעת הקידוש, ואדרבא כתב הח"א בכלל ה' אות ז', שיסיר המפה העליונה לאחר הקידוש, וצ"ע ג', ועיין בערוך השולחן שכתב, דמפני זכר למן- יכסה עד לאחר הברכה על הפת, והביא שכך המנהג [ויש לתמוה דהרי הבאנו מדבריו שטעם דזכר למן לא נפסק ולכך לא מצינו שנהגו לכסות בסעודה שלישית, וצ"ע],

כאשר מקדש על הפת

הט"ז כתב נפק"מ נוספת, כאשר מקדש על הפת, דבזה אין בושת לפת [וגם לפי הטעם דתיתי ליקרא דשבתא, נראה לכאורה שלא צריך לכסות, דהרי הקידוש שעל הפת מגלה שזה בא לכבוד שבת], ורק מפני הטעם דזכר למן בעינן לכסותו, וע"ש בט"ז ובמ"ב שהביאו דהמנהג לכסות גם כאשר מקדש על הפת, וצ"ע דא"כ גם צריך לכסות בסעודה שלישית מטעם דזכר למן.

כיסוי במפה שקופה

עוד יש לדון ולעיין במפה שקופה, דלפי הטעם דבושת הפת- אולי לא חשיב כיסוי, דהרי הפת רואה בושתה, וראיתי במהדורת דרשו שהביאו שכך כתב בחוט שני [ואמנם לטעם דזכר למן אולי היה עדיף שיהא מפה שקופה כדוגמת הטל-עייין בא"ר שכתב דזכר למן יקח מפה לבנה]. מאידך הגרש"ז אויערבך זצוק"ל כתב דיש לזה דין כיסוי גם במפה שקופה ואין חסרון דבושת לפת, והוסיף הגר"י מינקוס שליט"א דיש לדון במפה שלא מכסה את כל החלה האם יש בזה חסרון משום בושת לפת, וצ"ע למעשה.

קידוש בביה"כ

כאשר עושים קידוש על מזונות בביה"כ, לכאורה בזה א"צ לכסות את המזונות [אם שאר המסובים שלא טועמים מהיין], דהרי הטעם דתיתי סעודה ליקרא דשבת- לא שייך בקידוש של בוקר [-וכמו שהבאנו מהמרדכי], והטעם שלא יראה הפת בושתו- לא שייך כאשר לא טועם היין [לפי הגרש"ז בשש"כ ח"ב, פמ"ז, קכ"ה, ויש חולקים] ולפ"ז המזונות שאצל המקדש וכן ממי שדעתו לטעום- כן צריך לכסות, וזכר למן לא שייך במזונות [לפי השיטות שלא יוצאים יד"ח לחם משנה בפת הבאה בכיסנין, ובפרט שלא קובע סעודתו ע"ז, אמנם בקיצור שו"ע כתב שיעשה לחם משנה גם על המזונות, ולא מצינו שעושים כן, ועיין ברמ"א סי' רצ"א, ד'], והגר"פ יצחקי שליט"א האריך בזה בקובץ מנורה בדרום גליון ו', והביא את כל השיטות שבזה, וצ"ע מהו המנהג בזה למעשה.

יקרא דשבתא בסלטים

עוד נראה להביא נפק"מ, האם צריך לכסות

במפה גם את שאר המאכלים שהביאו לסעודה [כגון הסלטים], דלטעם דתיתי סעודה ליקרא דשבת היה נראה להצריך לכסות את כל דברי הסעודה- שיבואו לכבוד שבת [אמנם י"ל דבזה שגילה בלחם שמביאו לכבוד שבת הוה גם גילוי לשאר הדברים].

והנה מדברי הלבוש והפמ"ג נראה שגם שאר מאכלים צריכים לבוא רק אחר קידוש, וכן היה נראה לדקדק מדברי הרשב"ם אצלנו שכתב דגם את החזרת והצנון בליל הסדר- צריך להביא ליקרא דשבתא.

אמנם יש לדחות את הראיה מהרשב"ם דכל דבריו הם לפי המנהג הקדום שהביא שם שלא היו מביאים את השולחן עד לאחר הקידוש, אבל לפי מנהגינו שמביאים את השולחן כמו שכתבו הרשב"ם ותוס', בזה די בפריסת המפה על הלחם לחוד, וכמו שמשמע קצת מדברי הרשב"ם בסוף דבריו שם.

וגם בדברי הפמ"ג והלבוש שכתבו שצריך לפרוס מפה על השולחן כולו, יש לדון דהרי ע"ש שדיברו בכה"ג שהתחילו לאכול מבעוד יום- ובזה דילמא בעינן לכסות את כל השולחן, משא"כ בתחילת הסעודה [אלא דהרשב"ם שם בע"א ד"ה 'ולא כר"י' כתב דפריסת מפה באמצע סעודה הוה כדין פריסת מפה לפני הסעודה, לפי פירוש אחד שם].

ובאמת יש לדון בזה, דמה מהני פריסת מפה כאשר התחיל סעודת חול, ואולי מה"ט כתב רשב"ם שם, דהוה כר' יוסי שחשיב שאוכל סעודת שבת, כמש"כ התוס' [שם, בד"ה 'מפסיקין', ובדף ק"ב ע"ב ד"ה 'ונימרינהו', ודו"ק]

אמנם מביאים דבמעשה רב איתא דבעינן להביא את המאכלים רק לאחר

קלה

בדרום

כיסוי הפת בשעת הקידוש

מנורה

בתשובות שעל הענין הזה בגליונות ז', ח',
מה שהביא הגר"א יפהן שליט"א, ובמה
שהמליץ ליישב הגרא"י הלר שליט"א בשם
הגר"ש אדלר שליט"א.

הקידוש נוע"ע בענין זה בקובץ מנורה בדרום
גליון ו', עמ' ס"ה מאמרו של הגר"פ יצחקי
שליט"א, שערך את הדברים כשולחן ערוך,
והאריך בזה בטוב טעם ודעת, ועוד עיין



הרב שאול נזרי

בדין שחיטת בהמה ביו"ט

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

אולם אין הכי נמי שאפשר לקיים הגירסאות ככו"ע שלרב חסדא אלא 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.

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, לאכול ממנה כזית צלי מבעוד יום.

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

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

ולכא' צריך ביאור בשינוי הגירסאות, והאם יש נפק"מ בזה לדינא.

ועוד צריך לבאר במאי פליגי ת"ק ורבי עקיבא.

ועוד צריך ביאור אם הלכה כת"ק או כר"ע.

ועוד צריך ביאור אם די בזה שיש שהות ביום לאכול או שצריך שחייב נמי שיאכל בפועל.

בפסחים מו: איתא איתמר האופה מיום טוב לחול רב חסדא אמר לוקה רבה אמר אינו 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

רבינו ירוחם שכתב ואע"פ שלא אכל כזית כיון שגמר בלבו לאוכלו למאן דלית ליב הואיל ואי מיקלעי ליה אורחים ולמאן דאית ליה הואיל אפי' גמר בלבו אינו צריך, והיינו שלשיתו אף להפוסקים כרב חסדא דלא אמרינן הואיל לא צריך ממש לאכול, אלא צריך שיגמור בלבו לאכול.

ולכא' 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 שיך לאנוס את עצמו כשיודע שלא מחוייב לאכול ממש.

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

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.

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 לכאורה צריך ביאור בשיטת הרמב"ם שכתב בהלכות יו"ט (א, טו) מי שהיתה לו בהמה מסוכנת לא ישחוט אותה ביום טוב אא"כ יודע שיוכל לאכול ממנה כזית צלי מבעוד יום, ומשמע שצריך ממש לאכול ולא די בשהות 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 בשהות ביום.

ובשו"ע (תצח, ו) כתב בהמה מסוכנת שירא שמא תמות והוא כבר אכל ואין צריך לה אסור לשוחטה אא"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 בשהות שיש לאכול ממנה כזית.

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

אולם יעו' בב"י (או"ח תצח) שהביא דברי

ונראה עוד לבאר דפליגי בשמחת יו"ט שלר' עקיבא אגב אונס ממון יכול לאכול כזית בשר חי, ולת"ק כיון דמייירי 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 כח 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.

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 שיודע לך במה נשחטה, נשחטה בחזקת היתר עומדת עד שיודע לך במה

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 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 ולבדה.

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

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

ונראה להביא ראייה לשיטה זו דאי נימא שתלוי בפלוגתא דת"ק ור"ע אמאי בגמ' שמקשה על רמי בר אבא מדברי רב הונא שיש ראייה ממתני' לרב הונא, ולכן

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.

ולכאור' 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 דנקט 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 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 שלפי"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 מחבירי, ומאידך בגמ' מביאה ראייה לדינא מדברי ר' עקיבא, ומאידך

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 שמשמע 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 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

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 ראייה 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 בריאה 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

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 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 שהיתה מסוכנת ומיהר לשחטה 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 בני"א או אפי' באדם אחד אסור.

ובפירש"י כתב לא יביאנה במוט ובמוטה בשני בני אדם משום דאושא 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

עדיף, ומר סבר מעוטי במשווי 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 דאושא מילתא היא ומזלזל ביום טוב. 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 דאושא 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.

מרבה בהילוך, והתם בגמ' איתא מעוטי בהילוכא עדיף.

ונראה ליישב לשיטת רש"י שכל האיסור הוא רק בשני שני אדם דאושא מילתא, וא"כ י"ל דאימתי מעוטי בהילוך עדיף כשמרבה אדם אחד במשוי, ומשא"כ בשני בני אדם דאושא מילתא וזלזול יו"ט לא אמרינן מיעוטי 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 כשנושאי כמה ביחד אין בזה טירחא בשלימה, והתינוח 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 בפרסון 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

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 דאושא 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 ראיה לרש"י מהפס' דכתיב וישאווהו 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

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.

וחצבא זוטא, ומשא"כ בהבאת איברים שאינה דרך חול, בזה שרי ביו"ט אף שמרבה בהילוך.

ולכא' 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



הרב און אברהם הכהן סקלי

תפלת ערבית בפלג המנחה בליל שבת

יבואר בעז"ה דין תפלת ערבית של ליל שבת בפלג המנחה, אי ש"ד להתפלל כן לכתחלה, למי שנוהג במשך כל השבוע להתפלל מנחה עד השקיעה, וערבית אחר צה"כ.^א

מ"מ אין ראוי לברך אז גם ברכות ק"ש, אלא רק תפלת העמידה, וק"ש וברכותיה יקרא אחר צה"כ, בלא סמיכת גאולה לתפלה, שכן דעת רבים מרבתינו הגאונים והראשונים^ב, וסב"ל.

דהנה מצוי אצל הרבה אברכים, שאף שמקפידים במשך השבוע שלא להתפלל ערבית קודם צה"כ, מ"מ בליל שבת נוהגים להתפלל ערבית בפלה"מ - חלקם כדי לקיים מצות תוספת מחול על הקודש, וחלקם משום שהילדים רכים, וקשה להם להמתין עד שעות מאוחרות, בפרט בימי הקיץ הארוכים.

ובעת נברר בעז"ה, אם דין תפלת ערבית בליל שבת שווה לדין תפלה בחול,

במאמרנו בגליון חשון [גליון מא], הארכנו להוכיח דלרבים מרבתינו הראשונים, יש לנהוג תמיד כדעה אחת - או כרבנן שזמן תפלת ערבית מצה"כ [או מהשקיעה], או כר"י המקדים תפלת ערבית מפלה"מ אך מאידך ס"ל דאין להתפלל מנחה בזמן זה^ג. וע"כ, הנוהגים להתפלל ביום חול תפלת ערבית בפלג המנחה, אף שלעתים מתפללים מנחה עד השקיעה - אף שיש להם ע"מ שיסמוכו, שכן הקילו כמה ראשונים שאפשר לעשות תרתי דסתרי שני ימים^ד, מ"מ לא ראוי לעשות כן כלל לדעת רבים מהראשונים, ולדעת מרן הש"ע.

ועוד ביארנו שם, דאף מי שמקדים תפלת ערבית מפלה"מ בשעת הדחק וכיו"ב,

א. ואף בענין זה, האריך ידידי וחביבי הרב **עמנואל מולקנדוב** נר"ו, בספרו הבהיר תורת הקדמונים [ח"א סי' ג], ע"ש בדבריו, ומסקנותי כמסקנותיו.

וב**הזדמנות** זו אברכהו, לרגל ההו"ל של הכר"ך הנורא - חלק ב' מספרו הנ"ל [וכן הוצאת החלק הראשון במהד' חדשה עם הוספות רבות, ובי"ה רבים מהמאמרים אשר התפרסמו בשני החלקים הנ"ל, פרסמם בקובץ **מנורה בדרום**] - שיזכה שיפוצו מעינותיו חוצה, ויתבדרן שמעתתיה בבי מדרשא.

ב. כ"ד רב הרי גאון, ר"ח, ריצ"ג, העתים, האשכול, ההשלמה, ראבי"ה, או"ז, תר"י, הרשב"א, הרא"ש, הטור, המכתם, אורחות חיים, הבתים, נימוק"י, השלחן, ועוד ראשונים.

ג. כן היקלו מהר"ם, המאורות, הרא"ה, המדכ"י, המאירי ועוד ראשונים.

ד. כ"ד הגאונים רב פלטי, רב נטרונאי ורב האי. וכן דעת ריצ"ג, העתים, האשכול, הרמב"ם, הראב"ד, הרא"ש מלוניל, ריב"א, רי"ד, רא"ה, הרמ"ך, הבתים, השלחן, אהל מועד ועוד ראשונים.

ומאידך, דעת כמה ראשונים שהמקדים להתפלל ערבית מבעו"י, יכול גם לקרוא ק"ש בברכותיה - כ"ד ר"ח, ר"ת, ר"י, ראב"ן, ראבי"ה, בעה"מ, הרא"ש, המדכ"י, סמ"ק, על הכל ועוד ראשונים. וכנ"ד רש"י.

ויש שהתירו דוקא משקיעת החמה - כ"ד ההשלמה, ר' יונה, הרא"ה, המאירי, הטור ועוד.

הגמ' שם: 'מדרב הונא ורבנן לא הוו מצלו עד אורתא, ש"מ אין הלכה כר"י, דמה הוכחה יש בזה, הלא גם לר' יהודה אם ירצה יכול להשהות תפלת ערבית עד הלילה, בפרט לפי מה שכתבו רבים מרבתינו הראשונים^ה, דהמתפלל מבעו"י אין לו לקרוא ק"ש וברכותיה, אלא רק להתפלל תפלת י"ח, א"כ יש לומר בפשטות שמה שהקפידו רב הונא ורבנן להתפלל בלילה דוקא - הוא כדי לסמוך גאולה לתפלה.

וע"כ נראה להסביר, שרב הונא ורבנן שלא היו מתפללים קודם הלילה, היינו נמי בערב שבת, ודומיא דרב שהיה מתפלל של שבת בע"ש, וראית הגמ' - דאי הוה ס"ל לרב הונא ולרבנן דשרי להתפלל מבעו"י כר"י, בודאי הוה להו להקדים תפלת ערבית בשביל לקיים מצות תוספת שבת, ומדלא עשו כן אלא היו מתפללים בלילה, ש"מ דס"ל דאין הלכה כר"י. שו"מ בס"ד בצל"ח שם שפירש כן^ו.

ולפ"ז, מוכח שוב דלא בלבד שאין חכמים מודים לר"י בע"ש, אלא אדרבא, מזה גופא שאף בע"ש הקפידו להתפלל בלילה ממש, הוכיחו דהלכה כחכמים.

דעת הטור

כתב הטור בסי' רס"ז: "ומקדימין להתפלל ערבית יותר מבשאר ימות החול, כדאמרינן עיולי יומא מקדימין ליה, וא"ר יוסי יהא חלקי עם מכניסי שבת בטבריא שהיתה יושבת בעמק, ובעוד היום גדול היה נדמה להם ערב. ופירשו התוס' שמפלג

ואף אותה אין ראוי להקדים מבעו"י, או שמא בליל שבת, דאיכא נמי מצות תוספת שבת, קיל טפי.

דלכאורה היה מקום לומר, דרבנן פליגי אדר"י דוקא בתפלת ערבית של חול, דס"ל דאין להקדימה, אך בע"ש, מאחר ויש מצות תוספת שבת ואפשר לקבל שבת מבעו"י, א"כ שמא מודו רבנן דאפשר גם להתפלל ערבית של שבת מבעו"י, דהרי מקבל שבת בתפלתו ולדידיה הוי כאילו הגיע הלילה.

פשטות הגמרא

הנה, לכאורה מפורש בסוגיין בגמ', דאין חילוק בזה בין שבת לחול, ולדעת חכמים אף בע"ש אין להקדים תפלת ערבית מבעו"י. דהלא איתא התם בגמ' (כז.), דרב חסדא בעי כמאן הלכתא - כר"י או כרבנן, וז"ל הגמ' שם בהוכחתו: "מדרב מצלי של שבת בע"ש מבעוד יום, ש"מ הלכה כר"י. אדרבה, מדרב הונא ורבנן לא הוו מצלו עד אורתא, ש"מ אין הלכה כר"י".

הרי, שפושטת הגמ' דהלכה כר"י, מכך שרב התפלל ערבית של שבת מבעו"י. וא"כ מוכח, דלרבנן אף בע"ש אין להתפלל מבעו"י, דאל"ה, אין שום ראיה מרב, דיתכן דבאמת ס"ל כרבנן, ודוקא בע"ש היה מתפלל מבעו"י, אך בשאר השבוע לא היה נוהג כן, אלא מתפלל בצה"כ, ופשוט.

עוד עלה בדעתי כעת, דיש להוכיח כן עוד מהגמ' שם. דלכאורה אין הבנה בראיית

ה. והבאנו דבריהם במאמרנו בגליון מא.

ו. וז"ל שם: "אדרבה מדרב הונא ורבנן לא הוו מצלו עד אורתא וכו'. נלע"ד דרצה לומר כיון שהיה בערב שבת אקדומי שבת מקדימין, ואי הוו סברי כר' יהודה ודאי היו מקדימין להתפלל מבעוד יום, ומדאחרו עד אורתא שמע מינה דאין הלכה כר' יהודה".

דוקא להקדמת תפלת מנחה, אך איחור תפלת ערבית ממילא לא בא בחשבון. כן נלענ"ד להסביר בדעתו.

והנה, מצאתי בסידור רב עמרם גאון (ח"ב סי' ב), וכמדומה שהוא מקור דברי הטור, וז"ל: "ובלילי שבתות מקדימין ומתפללין, שכך אמרנו עיולי יומא כמה דאפשר מקדמינן ליה וכו' וא"ר יוסי יהא חלקי ממכניסי שבת בטבריה, וממוציאי שבת בצפורי, וכך עושין וכך המנהג".

ואף שבדוחק ניתן להסביר שכוונתו בהקדמה זו, אולי להקדים תפלת ערבית לשקיעה, ולא קודם לשקיעה^ז, מ"מ זה דוחק, ומפשטות דבריו משמע שאפשר להקדים אף קודם השקיעה^ח.

דעת מרן הב"י

וכתב שם (סי' רסז) מרן הב"י, וז"ל: "שם בגמ' אמרינן דרב צלי של שבת בערב שבת, וכתב הרא"ש ע"ז: צלי של שבת בערב שבת, מפלג המנחה ולמעלה, ולאחר יציאת הכוכבים היה קורא קריאת שמע בעונתה, ואף על פי שלא היה סומך גאולה לתפלה, כיון שהיה מכוין למצוה להוסיף מחול על הקודש לא חייש לסמיכה עכ"ל. וכ"כ הרמב"ם בפ"ג מהל' תפלה (ה"ז), וז"ל: ויש לו להתפלל תפלת ערבית של לילי שבת בערב שבת קודם שתשקע החמה, וכן יתפלל ערבית של מוצאי שבת בשבת, לפי שתפלת ערבית רשות אין מדקדקין בזמנה, ובלבד שיקרא קריאת שמע בזמנה".

ואח"כ כ' מרן שם, וז"ל: "בסימן רצ"ג כתב רבינו בשם ר"צ בן גיאת,

המנחה ולמעלה יכול להדליק הנר ולקבל שבת בתפלת ערבית, רק שימתין לקרות שמע עד עונתה שהוא צאת הכוכבים".

והנה, בסי' רל"ג כתב, וז"ל: "ואסיקנא דעבד כמר עבד ודעבד כמר עבד, והוא שיעשה לעולם כחד מינייהו".

ולכאורה קשה, דמאחר וס"ל לטור שאין לעשות תרתי דסתרי אפילו מיום ליום, מדוע לענין ערבית של ליל שבת כתב בסתמא שיש ענין להקדימה, ולא התנה זאת דוקא למי שנוהג תמיד כר"י?

וע"כ נראה לכאורה דס"ל לטור דאף שתמיד אין לו לעשות תרתי דסתרי, מ"מ בע"ש מותר להקדים תפלת ערבית מבעו"י אפילו למי שנוהג תמיד כרבנן, מחמת מצות תוספת שבת. ולכאורה הוא תמוה, מ"מ ש לעיל, שהרי מוכח בגמ' דלרבנן אין חילוק בין שבת לחול, ואף בע"ש אין להקדים תפלת ערבית מבעו"י.

אכן היה אפשר לתרץ, דלא הזהיר הטור בסי' רס"ז שלא לעשות תרתי דסתרי, מאחר ומשמע מדבריו בסי' רל"ה דהמנהג היה להתפלל בכל יום ערבית מבעו"י כר"י [כדהיה באמת המנהג הפשוט באשכנז בזמן הראשונים, וכמו שכתבו במפורש הרבה ראשונים], וע"כ רק בסי' רל"ג הזהיר הטור לענין תפלת מנחה, שיש להקדימה קודם הפלג, כדי שאחר כך שמתפלל ערבית בפלג לא יהיו תרתי דסתרי. ובסי' רס"ז כתב לפי המנהג הפשוט שהיו מקדימים ערבית מבעו"י, ולכן כתב שבע"ש יקדים כמה שיותר מאחר וממילא מקדימים, ואין כאן המקום להזהיר על תרתי דסתרי, דזה נוגע

ז. וכמו שהבאתי במאמרי הקודם, שכמה ראשונים כתבו שאפשר להתפלל ערבית כבר מהשקיעה.
ח. ויתכן שכלל אינו סובר שיש איסור לעשות תרתי דסתרי, עכ"פ בשני ימים.

הרמב"ם אין הבדל כלל בין שבת לחול, וכל דבריו אמורים רק במי שנוהג תמיד כר"י, אך מי שנהג כבר כרבנן, שוב אינו יכול להתפלל מבעו"י.

הרי דלכא' אין כלל הבנה בדברי מרן הללו, מה ראה בדברי הרמב"ם והרא"ש סתירה לדברי ריצב"ג.

ועלה על דעתי, דאין כוונת מרן בזה לדחות את דברי ריצב"ג בענין הקדמת תפלת ערבית, רק לדחות את מ"ש דלנוהגים כרבנן, אין להקדים קידוש וסעודה מבעו"י, ובזה כתב שהוא נגד הרמב"ם והרא"ש.

והנה, באמת כתב שם בב"י לעיל מיניה, וז"ל: "וכתב הגאון מהר"י אבוהב ז"ל, וזאת הקבלה יראה שיכול לקבל שבת ולאכול מיד, כך נראה בפסקים [=פסקי הרא"ש] שאומר בפ' תפלת השחר ובר"פ ערבי פסחים, שדוקא אכילת מצה הוא משתחשך, דאיתקש לפסח, אבל אכילת שבת נראה שיכול לאכול אפילו בזה הזמן". הרי דבאמת הביא את דעת הרא"ש בזה. אך אכתי קשה, דלא מצאתי שם כלל שהביא מרן את דברי הרמב"ם, אף שזו באמת דעת הרמב"ם, וכמו שכתב בפכ"ט מהל' שבת (הי"א), וז"ל: "יש לו לאדם לקדש על הכוס ערב שבת מבעוד יום, אף על פי שלא נכנסה השבת, וכן מבדיל על הכוס מבעוד יום אף על פי שעדין היא שבת, שמצות זכירה לאמרה בין בשעת כניסתו ויציאתו בין קודם לשעה זו במעט". הרי זו באמת דעת הרמב"ם, אך קשה שלא הביא הב"י את דבריו.

וגם בשו"ע לא משמע כן, דכתב שם מרן בסע"ב, וז"ל: "מקדימין להתפלל ערבית יותר מבימות החול, ובפלג המנחה יכול להדליק ולקבל שבת בתפלת ערבית ולאכול מיד". הרי דפסק בסתמא דאפשר

שכיון שנהגו כל ישראל כרבנן, שאין מתפללין ערבית אלא משחשכה, אין להתפלל של שבת בע"ש, ולא של מוצאי שבת בשבת, ואין לקדש ולהבדיל אלא בכניסת היום, בין יין מצוי בין אינו מצוי, דהא אפשר בפת עכ"ל. ולענין הלכה, כיון שהרמב"ם והרא"ש מסכימים לדעת אחת - הכי נקטינן, ודלא כריצב"ג".

והנה, לכאורה לא מובן מה מצא מרן בדברי הרמב"ם והרא"ש, שסותר לדברי ריצב"ג, דהלא הרא"ש, קאי על דברי הגמרא שם, דרב שהיה מתפלל מבעו"י, סבר כר' יהודה דערבית יכול להתפלל מפלה"מ, והוקש לרא"ש מדוע רב היה מתפלל ערבית בלא ק"ש וברכותיה מבעו"י, ולא חשש לסמיכות גאולה לתפלה, ותיריך, דמאחר ורצה לקיים מצות תוספת מחול על הקודש, לכן לא חשש לסמיכות גל"ת. ולכאורה, גם ריצב"ג מודה בזה, אלא דס"ל דמאחר ואנו נוהגים תמיד כרבנן, שוב אין להקל להתפלל מבעו"י כר' יהודה, אפילו בשביל תוספת שבת, ואיה ראה מרן בדברי הרא"ש דפליג בזה?

ובן בדברי הרמב"ם, אמנם מפשטות לשונו משמע דיכול להתפלל מבעו"י בע"ש ובמוצ"ש, ולא חילק בין אם נוהג תמיד כרבנן או כר"י, אך הלא כבר כתב מרן במפורש בכס"מ, בביאור דברי הרמב"ם הללו, וז"ל: "ויש לו להתפלל תפלת ערבית וכו' - כלומר כבר אפשר לו לעשות כן, והיינו אם לא יתפלל מנחה מפלג המנחה ולמעלה, וכמו שכתבתי לעיל בפרק זה, ולא דוקא של שבת בערב שבת, או של מוצאי שבת בשבת, דה"ה בכל יום, אלא שרבינו העתיק לשון הגמרא".

הרי דלפי ביאור מרן בכס"מ, אף לדעת

צלי של מוצאי שבת בשבת, כתב בשם רב האי גאון כיון דנהוג עלמא כרבנן אין לו להקדים להתפלל ערבית קודם שקיעת החמה אלא כשהוצרך לדבר מצוה, ע"ש. ומדלא כתב כן בעובדא דרב דצלי של שבת בערב שבת, משמע דאפילו בלי דבר מצוה סגי בזה דמשום מצות תוספת שבת רשאי להקדים, אף על גב דנהוג עלמא כרבנן.

אמנם, לענ"ד יש לעיין בראיה מדברי תר"י הללו, דשם כתב [והוא המקור הראשון שהפנה אליו מחצה"ש], וז"ל: "רב צלי של שבת בע"ש, כלומר היה מתפלל קודם שקיעת החמה, ולאחר יציאת הכוכבים היה קורא ק"ש בעונתה, ואף על פי שלא היה סומך גאולה לתפלה, כיון שהיה מתכוין למצוה לקבל שבת מבעוד יום ולהוסיף מחול על הקדש לא חיישינן להכי". ודברים אלה כבר הובאו ברא"ש, וכע"ז ברשב"א.

ומבואר בדבריו, שרב שסבר כר"י, היקל להתפלל מבעו"י, ולא לסמוך גל"ת, משום שהעדיף לקיים מצות תוספת שבת, מלקיים סמיכת גל"ת. ואין מבואר בדבריו כלל, דאף לרבנן מהני.

ואחרי זה, כתב שם: "ורבי יאשיה מצלי של מוצאי שבת בשבת - כתב רבי" האי גאון ז"ל, שזה לא היה עושה אלא למצוה, שהיה לו להחשיך על התחום לדבר מצוה, כגון על עסקי המת או על עסקי חתן וכלה, אבל שלא לדבר מצוה, כיון שכבר נהגו העולם להתפלל מנחה עד שקיעת החמה, אין לו להתפלל ערבית אלא משקיעת החמה ואילך, אלא כשצריך להקדים בעבור דבר מצוה שיש לו לעשות כמו שאמרנו".

ובאמור, הסביר המחצה"ש, דממה שלא כתב תר"י אף בענין הראשון, שרב היה מיקל להקדים משום צורך מצוה,

להקדים ולקבל שבת מפלה"מ, ולא חילק כלל שזה דוקא למי שנהוג תמיד כר"י.

דברי המג"א, ומו"מ בראיותיו

ואכן, כבר המג"א שם (סק"א) העתיק דברי מרן בב"י, והאריך להקשות ע"ד, וז"ל: "וצ"ע, דבגמרא אמרין מדצלי רב של שבת בע"ש ש"מ דהלכה כר"י, משמע דלרבנן אסור. וכ"כ הרא"ש שם, דכולם כר"י ס"ל, וכ"כ השלט"ג. וכ"כ הכ"מ פ"ג מתפלה, דדעת הרמב"ם דשבת וחול שוין, וא"כ דבריו סותרין אהדדי". הרי כמו שהקשנו לעיל, דלכאורה מפורש בגמ' דלדעת רבנן אף בע"ש אין להקדים תפלת ערבית, וכן הקשה, דאין ראיית הב"י מהרמב"ם והרא"ש מובנת.

ועוד כתב שם המג"א, וז"ל: "אך בתר"י משמע דבע"ש רשאי להקדים, דדוקא גבי מוצ"ש בעינן לדבר מצוה, ע"ש ודוק, וצ"ע דהוא נגד הגמ'. אח"כ מצאתי שכתב בה"ג, וז"ל דרב צלי של שבת בע"ש, וצלי ר' ירמיה אחוריה תפלה של חול, ולא פסקיה לר' ירמיה, ש"מ דלאו עד פלג המנחה בלחוד הוא דמצלינן מנחה, ומכאן ואילך ערבית קאמר רב, דהא לא פסקיה לר' ירמיה, דצלי מנחה, ורב הכי סבר - אי בעי לצלו"י של שבת בע"ש מצלי, כלומר מוסיפין מחול על הקודש עכ"ל. וצ"ל לדידה, דמעיקרא הוי בעי למיפשט מרב דהלכה כר"י, אבל להמסקנא דאי בעי עביד כמר וכו' רשאי להקדים בע"ש, אף על פי שבחול עושה כרבנן, וכ"ד הרמב"ם למעיין שם, דלא כמ"ש בכ"מ".

במ"ש בדעת תר"י, ביאר המחצה"ש, וז"ל: "ר"ל, על עובדא דרב דצלי של שבת בערב שבת, נתן טעם משום מצות תוספת שבת הקדים, ואחר זה בעובדא דרבי יאשיה

תר"י שיכול להקדים ערבית בליל שבת, אף למי שנוהג תמיד כרבנן.

ועב"פ בעיקר דבריו, יש לעיין אם כל מה שהעתיק הוא מדברי רב האי, או שמא, דברי רב האי נמשכים רק עד: 'עסקי חתן וכלה', ומשם ואילך מ"ש: 'אבל שלא לדבר מצוה, כיון שכבר נהגו העולם להתפלל מנחה עד שקיעת החמה, אין לו להתפלל ערבית אלא משקיעת החמה ואילך', אינם כבר דברי רב האי, אלא דברי תר"י בעצמו. וא"כ, שוב מיושבת הסתירה בדעת רב האי.

ואף שגם במרדכי שם (רמז פט) כתב, וז"ל: "הגה"ה כתב רב האי גאון שזה לא היה עושה רבי יאשיה שהיה מתפלל של מו"ש בשבת אלא למצוה שהיה לו להחשיך לדבר מצוה כגון על עסקי המת אבל בשלא לדבר מצוה אין ראוי להתפלל דכיון שכבר נהגו העולם להתפלל מנחה עם שקיעת החמה אין לו להתפלל ערבית אלא משקיעת החמה ואילך עכ"ל". וא"כ יש להוכיח לכאורה שכל אלה דברי רב האי, שהרי יש לנו שני מקורות שונים שמעתיקים בשמו, מ"מ נלענ"ד דאינו מוכרח, דאמנם אם המרדכי גופיה היה מביא זה, אכן זו ראייה, אך בדקתי במהד' החדשה של המרדכי בהוצ' מכון ירושלים, ושם כתבו שהגהה זו אינה נמצאת בכת"י של המרדכי, וא"כ, מאחר ולא ידענו מבטן מי יצאה, ובאיזו תקופה חי, יתכן שבעל הגהה זו העתיקה מדברי תר"י גופיה, ושמא אף הוא טעה בהבנת הדברים, עד היכן מגיעים דברי רב האי.

ומ"ש עוד המג"א בשם בה"ג, אמנם אכן מפורש כן בדבריו כמ"ש המג"א, אך הנה בדקתי בה"ג מהד' 'מקצי נרדמים',

משמע דבתוספת שבת סגי בשביל להקדים, וא"צ כלל עוד צורך מצוה.

אכן צ"ע לענ"ד, דהלא מה שכתב תר"י לעיל הוא לדעת רב שסבר כר"י כאמור, ומה ראייה זה לדידן, שהרי לרב שסבר כר"י, באמת א"צ שום צורך מצוה כדי להקדים תפלת ערבית, שהרי לר"י אף לכתחלה יכול להקדים, וכל מה שהצטרך רב לתוספת שבת, היינו דוקא בשביל לגבור על סמיכות גאולה לתפלה - ולכאורה אין שום ראייה שסובר תר"י זה להלכה אף לדידן דפסקינן כרבנן [שהרי תר"י כתב לעיל מזה במפורש, דאין לעשות תרתי דסתרי, ולדידן דנהגינן כרבנן, אין להקדים ערבית מבעו"י].

וראיית מי שרצה להסביר, דממ"ש תר"י בשם רה"ג, דבשביל צורך מצוה מותר להקדים ערבית של מוצ"ש, א"כ יש לומר דה"ה בערבית של ליל שבת, דמשום צורך מצוה מותר להקדים, וא"כ בשביל תוספת שבת שהיא מצוה, נמי מותר להקדים.

אכן, אם זו כוונת רה"ג, צ"ע בזה, דהלא מצינו כמה מקורות מפורשים בשם רה"ג הפך זה, שגם בליל שבת אין להקדים כלל תפלת ערבית, וכמו שנעתיק לקמן אי"ה.

ושמא באמת לרב האי, דוקא משום צורכי מצוה כמו אלו שהזכיר תר"י - כעסקי מת ועסקי כלה, דוקא לזה מקלינן, אך שמא בשביל תוספת שבת לא מקלינן להקדים תפלת ערבית, שהרי יכול לקבלה גם בדרכים אחרות [שהרי אף לרבנן יש מצות תוספת שבת, אף דס"ל דאין להקדים תפלת ערבית, וע"כ דלדידהו אפשר לקבל שבת בדרכים אחרות]. ולפי יישוב זה, אין סתירה בדעת רב האי, וכמו כן אין שום ראייה מדברי

הרמב"ם אין חילוק בין חול לשבת [וכמו שכתב מרן בכס"מ שם], ומה שנקט בדוקא שבת ומוצ"ש, אפשר לומר דנקטינהו לפירושי איזו תפלה מתפלל, כדאיתא כע"ז במפורש בס' העתים (סי' כה) בשם הל' פסוקות. ע"ש בדברי באורך. ועכ"פ נראה לענ"ד שאין הכרע בדעת הרמב"ם.

בדברי העולת שבת, ובדעת מרן הב"י

כתב העולת שבת שם ע"ד הש"ע, דאף לדעת רבנן הסוברים שאין להתפלל ערבית, ה"מ בחול, אך בשבת אף הם מודים דאפשר להקדים, משום שצריך להוסיף מחול על הקודש.

אכן דבריו לכא' תמוהים, דהלא מפורש בגמ' הפך מזה, שהרי הוכיח רב חסדא בגמ' שם, ממה שרב התפלל של שבת בע"ש, דס"ל כר"י, וכמו שביארנו לעיל. וכבר העיר על דבריו בקצרה המג"א שם בהמשך דבריו, שלא עיין בגמ'.

וכן מצאתי, במאמ"ר שם (סק"א), שהעתיק דברי הע"ש, וסתר דבריו, וז"ל: "ואחר הס"ר, נ"ל שאין דבריו מחוורין, דפשיטא דלרבנן אף בשבת אינו מתפלל ערבית אלא בצה"כ, כיון דלא מטא זמניה, ותוספת שבת מצי למעבד בקבלת שבת ובהפרשתו ממלאכה".

ובביאור דעת מרן כתב המאמ"ר, וז"ל: "אלא דאנן, כיון דחזינן דלר"י זמנה מפלג המנחה ולמעלה, ומסקינן בש"ס דעבד כמר עבד ודעכמ"ע, נהי דקי"ל כרבנן להתפלל תפלת המנחה עד הערב, מ"מ הרי קי"ל דבדיעבד יצא ידי תפלת ערבית

ושם כל הקטע הארוך המובא לפנינו בהלכות גדולות, אינו נמצא כלל בשני כתבי היד של ה"ג שעליהם התבססה המהד' הנ"ל, ושם איתא רק: "הואיל ולא איתמר הל' לא כמר ולא כמר, דעביד כמר עביד ודעכמ"ע", והתוספת שלפנינו מופיעה רק בדפוס ראשון¹. נמצא, שיתכן מאוד שאין זו גם דעת בה"ג, רק אולי איזו הוספה מאוחרת שנוספה לספר ה"ג [אף שיתכן שמקורה כבר בגאונים או בראשונים, מ"מ אין לה תוקף של ה"ג]. ואכן, לא מצינו לאחד מרבותינו הראשונים שהעתיק בפירוש דברים אלו מבה"ג.

ומה שהסביר פשט ברמב"ם [ולשון הרמב"ם העתקנו לעיל מהב"י], הנה במאמרנו הקודם [בגליון חשון] הארכנו לפרש דברי הרמב"ם הללו בכמה אופנים, וע"כ לא נאריך בזה כאן, רק אזכיר זה בקצרה.

דהבאנו שם פי' ידידי הרב עמנואל מולקנרוב נר"ו², שפי' כמו כן בדעת הרמב"ם דמאי דנקט ערבית של שבת ושל מוצ"ש, בדוקא נקט, וביאר בדעתו, דמשום מצות קידוש השבת בדברים בכניסתו וביציאתו, שיכול לקיימה אף מעט קודם זמנה [כמבואר בדברי הרמב"ם בהל' שבת פכ"ט], ע"כ יכול להקדים מעט תפילת ערבית, שבה יש קידוש דברים והבדלת דברים. ולפי פשט זה, אמנם יכול להקדים ערבית בע"ש אף מי שנוהג תמיד כרבנן, אך לא משום מצות תוספת שבת [שהרי לדעת מרן הב"י, אין לרמב"ם כלל מצות תוספת שבת - לא מדאורייתא ולא מדרבנן], אלא משום הקדמת קידוש דברים הנ"ל.

ואני כתבתי שם לפרש באופן אחר - דלדעת

¹. שמסתבר שגם לו יש תוקף של כת"י, דמסתמא גם הוא הודפס מכת"י.

². יא. בספרו תורת הקדמונים ח"א סי' נ.

מתפללין ערבית, ומנחה ג"כ לא מצלו אז - הוא דלא קי"ל כוותיה, דאילו הווי מצלו אז מנחה אה"נ דאין להתפלל של (ע"ש בשבת) [שבת בע"ש] כדמוכח בגמ'. והרמג"א תמה על הב"י מהגמ' הנז', ולעד"נ כדכתיבנא". הרי דס"ל בכלל, דאף מרן הב"י לא התיר כלל לעשות תרתי דסתרי אף בע"ש, אלא ס"ל דמי שנהג תמיד כרבנן, אף בע"ש יש לו לנהוג כן. ולדבריו, לכא' צריך להסביר בדברי מרן בשו"ע, שהביא בסתמא שאפשר להתפלל בע"ש מפלה"מ, דאף שלא חילק, מ"מ סמך עמ"ש לעיל בהל' תפלת ערבית, דאין לעשות תרתי דסתרי.

ושו"ר לרבינו החיד"א במחבר"ר (סק"ד), שהביא דברי המג"א וקושייתו על הטור ובי"י מהגמ', ותירצה, וז"ל שם: "ואפשר לישב דשפיר מוכח בגמ' מדרב צלי של שבת בע"ש דסבר הל' כר"י, דבשלמאאנן דלא ידעינן הלכתא כמאן אי כר"י אי כרבנן, ומסקי תלמודא דעבד כמר עבד ודעכמ"ע, הגן דבחול מצלינן ערבית משחשיכה, מ"מ כיון דמעיקר הדין אפשר לן לצלווי ערבית מפלה"מ כר"י, בע"ש עבדינן הכי לקבל שבת מבעו"י ולהוסיף מחול על הקודש. אמנם רב, דכחו גדול וכו' אין סברא לומר דאיהו נמי לא ידע הל' כמאן וסבר דעבד כמר עבד וכו' ולהכי צלי של שבת בע"ש וכו'. והשתא כי חזינן דצלי של שבת בע"ש יש להוכיח דסבר הל' כר"י".

ובעניותי לא הבינתי דבריו, דהלא אנן פסקינן כדעת מרן הש"ע, שאין לעשות תרתי דסתרי אפילו בשני ימים, וא"כ כיצד אנו שלא ברורה לנו ההלכה, יכולים לתפוס כדעת ר"י בע"ש? וצ"ע.

מפלה"מ ולמעלה, וכן בשעת הדחק מתפלל ערבית אפילו לכתחלה באותה שעה, ולכן בע"ש מקדימין להתפלל ערבית אפילו לכתחלה לכבוד שבת לקבלו מבעו"י בתפלה, כנ"ל מתוך דברי מרן ז"ל בב"י, והכי מוכחי דברי הטור, וממילא אין מקום לדברי ע"ש ז"ל".

הרי דביאר בדעת מרן, דודאי איהו נמי מודה דלדעת רבנן בגמ' אף בע"ש אין להקדים תפלת ערבית, אך מ"מ משום מצות תוספת מחול על הקודש, ס"ל למרן דש"ד לסמוך על ר"י, שהרי אף מי שנוהג תמיד כרבנן, והתפלל פעם אחת כר"י, יצא יד"ח, ואף יכול לעשות כן לכתחלה בשעת הדחק, וה"נ בניד"ר, משום המצוה ש"ד לסמוך על ר"י.

אכן, אחר שראינו שגאונים וראשונים רבים כתבו במפורש דאף בע"ש אין להקל כר"י [ויובאו דבריהם לקמן אי"ה], נראה לכאורה דקשה לסמוך ע"ז.

ובאמת מצאתי לרב נהר שלום שם, שהביא קושיית המג"א על מרן הב"י, אך תי' באופן אחר, וז"ל: "ועל מ"ש בב"י דאפי' מאן דעביד כרבנן, בע"ש אם ירצה יעשה כר"י, אפשר לענ"ד דדוקא אם עושה כרבנן, היינו שאינו מתפלל ערבית אלא עד שחשכה, אמנם מנחה ג"כ אינו מתפלל אז אלא קודם פלה"מ, דאילו מתפלל מנחה אז, מוכח בגמ' דאסור לו להתפלל של ע"ש בשבת, ואיתא שם מדצלי של שבת בע"ש ש"מ הלכה כר' יהודה. והיינו דכ' הב"י עמ"ש הריצ"ג, שכיון שנהגו כרבנן שאין מתפללים ערבית אלא משחשכה, אין להתפלל של ע"ש בשבת, דלא קי"ל כוותיה, ע"ש. ודוקא בזה שאין

ג' כוכבים, מי שקורא ק"ש ומתפלל קודם לכן יוצא יד"ח או לא? [תשובה-] אל יקרא ק"ש עד שיראה ג' כוכבים, שכן אמרו חכמים, סי' לדבר צה"כ. אבל בע"ש ובמוצ"ש ופעמים שאין לו יין בעירו אבל יש בעיר אחרת ואין יכול לילך בערבית, הולך במנחה של ע"ש ומתפלל תפלה של שבת בע"ש ואומר קדושה על הכוס. וכן למוצ"ש שישנו בעיר שיש בה יין, ומבקש לילך לעירו ואינו יכול לערבית, מתפלל של מוצ"ש ואומר הבדלה על הכוס, ואינו קורא ק"ש קודם לכן". הרי מוכח מדבריו דאף בע"ש, אין היתר להקדים תפלת ערבית אלא במקום צורך, כגון שאין לו יין לקידוש וכיו"ב.

כאמור לעיל בדברי הב"י, כ"כ במפורש ריצב"ג (סו"ה הבדלה), ומלבד מה שהעתיק הב"י בשמו, האריך שם ריצב"ג והעתיק תש" רה"ג, וז"ל: "והרבה טעו בו לפנינו בשמועה זו, ולא הבינו, הני דצלי של שבת בערב שבת ושל מוצאי שבת בשבת, ולא דוקא שבת ומוצאי שבת בלחוד, אלא אפילו בכל יום מצלי דערבית בפלג המנחה, וק"ל כרבי יהודה, וגמרא בהדיא אמר רב חסדא נחזי אנן מדרב צלי של שבת בערב שבת ש"מ הלכתא כר' יהודה, ודקאמר ליה אדרבה מר רב הונא וכולהו רבנן לא מצלו עד לאורתא ש"מ הלכתא כרבנן. והרי דברים ברורים דלא תלינן הא מלתא במוצאי שבת ובערב שבת, אלא בכל יום, מן עדן דנפיק זמן תפלה ערבית", וע"ש עוד באורך. [ומובאת תשובה זו גם בס' העתים סי' כו].

וב"כ בס' העתים (סימ' כה), וז"ל: "וחזי לן לפיענ"ד, דהאידינא לא מצלינן של

וכן מצאתי בס' בני ציון^י שם, שהאריך להקשות על פסק הש"ע מדברי הגמ' והראשונים, וכתב ליישב את עצם הפסק, דמשום מצוה להוסיף מחול על הקודש, אפשר לסמוך על כמה מהראשונים שהתירו לעשות תרתי דסתרי בשני ימים^י, אך סיים שם: "כ"ז כתבתי כדי ליישב ד"ז שפסקוהו הטור והש"ע, ומ"מ לענ"ד הגון שגם בע"ש יתפלל ערבית בלילה, דבכי עדיף טפי לפי שיטת ההלכה, עפ"ד הגאונים ורוב הפוסקים". [ומ"ש שיישב פסק הטור והש"ע, לכאורה אין כוונתו שכן הם סוברים, דהלא דעת רוב הראשונים שסוברים כדעה הנ"ל, כלל לא הובאו ביתה יוסף, אלא צ"ל שכתב זה כדי ליישב את עצם הפסק, כנ"ל].

נמצא, שאין ישוב מספיק ליישב דברי הב"י והש"ע.

ראשונים שכתבו במפורש, דאף בע"ש אין להקדים ערבית לדעת חכמים

והנה, אף שכאמור לעיל, מפורש בגמ' דלדעת חכמים אף בע"ש אין להקדים תפלת ערבית מבעו"י, מ"מ מאחר וכאמור נראה מפשטות דברי הב"י לא כך, וכן הביא המג"א את חידושו של בה"ג [בחלק מהנוסחאות] שמותר להקדים משום תוספת שבת, ע"כ אמרתי להעתיק כאן כמה מדברי הראשונים, אשר מבואר בדבריהם במפורש, שלדעת חכמים אין להקדים ערבית אף בע"ש.

כן יש להוכיח, מתש' רב פלטי גאון המובאת בריש אוצ'ה^ג לברכות^י, וז"ל שם: "מהו להתפלל תפלת ערבית קודם ראות

י.ג. לרב"צ ליכטמן.

יד. כהרא"ה, המרדכי, המאירי ועוד, וכמו שכתבנו במאמרנו הקודם בגליון חשון.

טו. ומקורה מ'חמדה גנוזה' סי' קג.

היינו משום דס"ל כר"י לענין תפלת הערב שהיא שעה ורביע קודם הלילה". וכע"ז כ' בתום הרא"ש.

ובעי"ז כ' הרשב"א שם בשם רה"ג, וז"ל: "ורבי ורב וכל הני דצלו של שבת בערב שבת, כר' יהודה ס"ל, ולא מאחרו תפלת המנחה לעולם מפלג המנחה ולעיל".

וכן מצאתי לריטב"א בשבת (לה.), בסוגיא דשקעה"ח וצה"כ, דהביא את דעת ר"ת דיש שתי שקיעות, ושלפי דבריו הסביר הרמב"ן דמשקיעה הראשונה מתחיל זמן תוספת שבת, וכתב ע"ז הריטב"א שם, וז"ל: "אם רצה לעשותו כולו קדש או מקצתו עושה, כשיתפלל תפלת ערבית אליבא דרבי יהודה דאמר דתפלת הערב מפלג המנחה, וכדאמרינן התם רב מצלי של שבתות בערב שבת ואוקימנא כרבי יהודה, ולרבנן דאמרי תפלת המנחה עד הערב יקבלהו עליו בקדוש היום". הרי במפורש, דאף בע"ש ולצורך תוספת שבת, אין היתר לפי חכמים להתפלל מבעו"י, רק לר' יהודה.

וכן מוכח מפסקי רי"ד שם (כז:), ע"ש בדבריו ודוק.

והנה, אף שאר רבותינו הראשונים שדיברו בסוגיא זו, ולא כתבו במפורש למסקנא דהלכתא דבע"ש ש"ד להתפלל ערבית מבעו"י משום תוספת שבת כדעת בה"ג, נראה בפשטות דלא סבירא להו לחלק בזה בין שבת לחול, דהרי אי ס"ל כביאור המחודש של בה"ג, שהמסקנא הראשונה של הגמ' נדחתה, בודאי ה"ל לומר כן בפירוש, ולא לסתום.

וכן, הראשונים שכתבו שאין לעשות בזה תרתי דסתרי, אי באמת הוה ס"ל דאף דפסקינן כרבנן, ושאף שרבנן נחלקו על ר"י

שבת בע"ש, וליכא מאן דקא מצלי של שבת בערב שבת מכמה אנפי, חדא משום דלא קיי"ל כר' יהודה וכו'. ובפסוקות]=בהלכות פסוקות[, דרבנן דצלו של שבת בערב שבת, ושל מו"ש בשבת, לאו דוקא שבת ומו"ש בלחוד, אלא בכל יום מצלו דערבית בפלג המנחה כד ניחא להו וקיימי כר' יהודה, וכל עידן דנפיק זמן תפילת המנחה, עייל זמן תפילת ערבית, ודאיצטרכי למימר בע"ש ובמו"ש לפרושי מאי תפילה מצלו".

וכן נראה מסידור רשב"ן (פ"ב, עמ' ל), וז"ל: "נפנה עתה לבאר תפלות השבת מערב ועד ערב, ונגיד, שבתחלה יש לקיים תפלת מעריב בזמנה הידוע, היינו זמן הופעת הכוכבים".

ובעי"ז כ' האו"ז (ריש ברכות), בשם ר"ח, וז"ל: "פר"ח זצ"ל וכו' וראינו לרבותא הגאונים שפי' הא דמצלי רב של שבת בע"ש והא דאמר ר"י אמר שמואל מתפלל אדם של שבת בע"ש ואומר קדושה על הכוס וכו' והא דאמר רב נחמן אמר שמואל מתפלל אדם של מוצאי שבת בשבת ואומר הבדלה על הכוס, וכן ר' יאשיה היה מתפלל של מוצאי שבת בשבת, אלו כולם היו מתפללין בכל יום תפלת ערבית בעוד היום כר' יהודה, ולא הזכירו של שבת ושל מוצ"ש אלא שהיו מתפללין ומקדשין ומבדילין, וכש"כ ביום חול".

וכן כתבו שם בהדיא בתוספות, וז"ל: "דבר צלי של שבת בע"ש - תימה דהא אמרינן בפרק במה מדליקין ובלבד שלא יקדים ושלא יאחר. וי"ל, דהתם בשאינו מקבל עליו שבת מיד, אבל הכא מיירי שמקבל עליו שבת מיד, הלכך לא הויא הקדמה, וטעמא משום דס"ל כרבי יהודה, וכן הנך דלקמן שהתפללו של מ"ש בשבת,

להקדים תפלת ערבית בליל שבת משום תוספת מחול על הקודש, כבר הארכנו שדברים מוקשים מאוד, ואין יישוב מספיק להסביר את דבריהם, וכמו שתמהו עליהם אחרונים רבים^{טז}.

למסקנא

תפלת ערבית בליל שבת, דינה כמעט לגמרי כדין תפלת ערבית בחול לענין הקדמה בפלה"מ. וע"כ, אף שהנוהגים להתפלל ערבית של ליל שבת מבעו"י יש להם על מה שיסמוכו, מ"מ יותר ראוי למי שנהג כבר בחייו כדעת רבנן להתפלל מנחה אחר פלה"מ - שלא לנהוג כן, מאחר ורבים מרבתינו הגאונים והראשונים אוסרים לעשות כן, ואף בע"ש שיש מצות תוספת מחול על הקודש.

ובפרט למי שמקדים תפלת ערבית בע"ש לשם מצוה, להוסיף מחול על הקודש [ולא משום צורך הבית וכיו"ב], מצוה יותר גדולה להתפלל אותה בזמנה אחר צה"כ.

והנוהגים להתפלל אחר הפלג מנחה וערבית ביחד [בין בחול ובין בשבת], אין להם ע"מ שיסמוכו.

ועכ"פ, אף הנצרך להקדים תפלת ערבית מבעו"י [בין בחול ובין בשבת] משום צורך או שעת הדחק, ראוי שיתפלל תפלת עמידה בלבד בלא סמיכת גאולה לתפלה, וק"ש וברכותיה יברך רק אחר צה"כ - מאחר שלדעת רבים מרבתינו הגאונים והראשונים, המברך ברכות אלה

אף בע"ש, מ"מ אפשר להקל בע"ש להתפלל מבעו"י כר"י משום מצות תוספת שבת [כביאור המאמר בדעת מרן הב"י, וכמו שיתכן להבין בדעת תר"י], בודאי הוה להו לכתוב כן בפירוש, ומדלא חילקו בזה, אלא כתבו בסתמא דאין לעשות תרתי דסתרי - נראה פשוט דס"ל דאף להלכה אין להקל בזה כלל, אף משום מצות תוספת שבת.

לסיכום

לדעת רבים מרבתינו הגאונים והראשונים, יש לתפוס תמיד כשיטה אחת בזמן תפלת ערבית - או כרבנן או כר"י, וע"כ מי שהתפלל כבר פעם אחת מנחה אחר פלג המנחה [וכמדומה שאין אדם שלא התפלל כן], שוב אינו יכול להתפלל ערבית לעולם קודם השקיעה.

והבאנו שדעת רוב ככל הראשונים, דאין הבדל בזה בין חול לשבת, ואף בע"ש אין היתר להתפלל מבעו"י לדעת רבנן, אע"פ שי ש מצוה להוסיף מחול על הקודש.

ואמנם כתב המג"א שדעת בה"ג, הרמב"ם ותר"י, שיכול להתפלל בע"ש מבעו"י, משום מצות תוספת מחול הקודש. אך הבאנו שבכת"י של בה"ג אין תוספת זו רק בדפו"ר, וע"כ היא כפי הנראה אינה מבה"ג. ואף דעת הרמב"ם אינה ברורה, כי דבריו מוקשים, ואפשר לפרש בהם כמה פירושים. וגם מתר"י אין הוכחה ברורה לזה.

אך מסידור רב עמרם משמע לכאורה שיכול להקדים.

ואף שמדברי הטור ומרן הב"י, משמע דיכול

טז. והרב נהר שלום אף הסביר בדעת מרן, שאין לעשות תרתי דסתרי אף בע"ש, עי' בדבריו המובאים במאמר.

מנורה ערבית בפלג בליל שבת **בדרום** קנה

מבעו"י, הוו ברכות לבטלה. ועכ"פ, הנוהג שיסמוך [בפרט אחר השקיעה], אך כאמור
שכן לברך ברכות ק"ש מבעו"י יש לו ע"מ אין ראוי לעשות כן.



הרב אליעזר פלקוביץ

ריחא מילתא

ד"ה רבא אמר מותר שחלקו על רש"י ופסקו כרב דריחא מילתא, ונפסק בשו"ע שבדיעבד ריחא אינו מילתא, ומי שצלה בשר כשר עם בשר נבילה באותו תנור הבשר הכשר, מותר באכילה! ויש מקרים שמותר לעשות כן לכתחילה, ולעומת זה יש מקרים שאוסרים אפי' בדיעבד כגון תנור קטן וסתום, או אם האיסור או ההיתר הם דברים חריפים, ע"י בכל זה בסימן קח סעיף א והרמ"א שם*.

אולם כל המקרים שמדובר בהם שמה בסימן קח א, ב הם בשיש חום שמפיק הריח מן המאכל כגון הצליה ואפיה, ויש לשאול מה הדין כשהמאכלים קרים. ובאמת גם בזה יש משנה וגמ' ושו"ע! דהגמ' ע"ז סו:, וכן בפסחים עו: הגמ' מביאה משנה ממסכת תרומות (פ"י מ"ד) "הרודה את הפת חמה ונתנה ע"פ חבית של יין של תרומה ר"מ אוסר ר' יהודה מתיר ור' יוסי מתיר בשל חיטים ואוסר בשעורים מפני שהשעורים שואבות! ... לרבא ודאי תנאי היא לאביי אמר רבה בר בר חנה אמר ר"ל בפת חמה וחבית פתוחה דברי הכל אסורה בפת צוננת וחבית מגופה ד"ה מותרת, לא נחלקו אלא בפת חמה וחבית מגופה פת צוננת וחבית פתוחה..., זאת אומרת למ"ד ריחא לאו מילתא רק מסתדר כר' יהודה או ר' יוסי ולא כר"מ שודאי סובר ריחא מילתא ולמ"ד ריחא מילתא לפי ההסבר של ריש לקיש במשנה יכול לסבור ככל השיטות שמה במשנה!

ברצוני לברר שני נידונים שנקלעו לפונדק אחד בדיני איסור והיתר.

א. אם שייך בכלל ריחא מילתא כששני המאכלים קרים.

ב. אם הרגשת טעם שלנו יכול לשנות הלכה המקובלת ממקומו בין להחמיר בין להקל, כלומר במקום שאנחנו כן מרגשים או להיפך לא מרגיש טעם בניגוד למה שנראה מהלכה! או בציור שלישי שאנו מסופקים מה הדין אם יש איזו משקל בהלכה להכריע ע"י טעימא שלנו!

שמעתי מעשה מירידי הרב ישראל מאיר לוי שליט"א.

שמשפחה הניחו במקרר עוגת גבינה בלי מכסה, ובלי ידיעתם היה באותו מקרר קופסא של פסטרמה פתוחה לאחר זמן מה אחד טעם מן העוגה וטען שטועם בו טעם הפסטרמה והסתפק האם העוגה אסורה או מותרת באכילה! ואני אפתח ביסודות של הדין "ריחא דמילתא".

והנה בש"ס פסחים עו: נחלקו רב ולוי אם ריחא מילתא וכן כעין זה בע"ז סו: נחלקו אביי ורבא [ונחלקו הראשונים אם זה אותו פלוגתא], רב אסר ולוי שרי, ולפי הרבה ראשונים (רש"י, והרי"ף, ועוד) הלכה כלוי שריחא לאו מילתא, ויש מבעלי התוס' שפסקו כרב דריחא אוסר, (ע"י תוס' ע"ז סו:

א. והגר"א ס"ק יג בליקוט משמע שחולק על האו"ה, ושאיין לאסור המאכל ההיתר במקרה שהתיר חריף, והאיסור אינו חריף.

בחיתים, וגם רק בציור כזו אוסר בשיעורים. וכתב הפר"ח שכן מבואר בשיטת הרמב"ם [והרי"ף והרשב"א] וכן הוא פוסק.

ובספר כו"פ מצדד לומר שהשו"ע כתב רק להחמיר בפת חמה וחבית פתוחה בפת חיתין ביין נסך שאסור בהנאה דבזה י"ל דאע"פ שאין הריח משפיע כ"כ שיהיה נחשב שיש כאן אכילת הדבר שנתן הריח מכ"מ הנאה יש, וא"כ בדברים שהם רק איסור אכילה אפשר שגם השו"ע מודה. וכתב שם שבשעת הדחק מסכים לפסוק כהפ"ח לגמרי, שאפי' בפת חמה אין ריחא מילתא.

ויד עוד פרט בדעת הפרי חדש, דהמעין יראה שיש לשיטתו שתי קולות א. שבפת חמה וחבית פתוחה בפת חיתים אין איסור ועל זה השו"ע מפורש חולק, רק כנ"ל הכרתי ופלתי העלה דאפשר רק ביין נסך. ב. שזה שאסר ר' יוסי בפת שעורים ג"כ רק מדובר בפת חמה ולא בצוננת, ובזה אין דיוק שהשו"ע חולק, להיפך קצת מדויק שמסכים, רק צ"ע איך לפצל בין שני הנידונים, זאת אומרת ללמד שחיתים כן נאסרות מחבית יין שתחתם בפת חמה ופת שעורים ג"כ רק יאסר בפת חמה והמשנה מפורש שלר' יוסי שעורים יותר מחמירים, נאסרים בקלות יותר מחיתים! אולם כמו שכתבנו למעלה בזה הש"ך מפורש אוסר, רק ראה זה מצאתי בספר יד יהודה פירוש הארוך סימן קח א' כז שחידש שגם השו"ע בכוונה רק אסר פת שעורים חמה כמו שמדויק בלשון המשנה במסכת תרומות [ולא כשהוא קר אפי' על חבית פתוחה], ושם ביאר איך לחלק בין שני

והשו"ע סימן קח סע' ד פסק כר' יוסי "פת חמה שמונחת על גבי חבית פתוחה של יין נסך אסורה (הגה - ודוקא כנגד המגופה) אבל פת צוננת אפי' אם החבית פתוחה או פת חמה וחבית מגופה מותר ואם היה של שעורים אסור אם היה הפת חמה אפי' חבית מגופה, והש"ך ס"ק כג הוא הדין בחבית פתוחה ופת צוננת.. כדמבואר בגמ' לעיל! ועכשיו ניחזי אנן, דנ' מבואר מכאן, דמאכל קר לכו"ע אין ריחא מילתא, דפת חיתין צונן על פי החבית פתוחה מותרת. רק יש למפקפק לבוא ולומר כמו שחז"ל אמרו שבפת שעורים שהטבע שלהן "לשואב טעם" כמו כן אולי הכרם מעל העוגה שהוא מאד אוורירי גם כן טבעו לשואב טעם לתוכו, וגם בזה נאמר שבזה ריחא מילתא אפי' בשניהם קרים, ובעזה"י אני אסדר כאן לענ"ד כמה טעמים נגד זה.

א. אפי' בפת שעורים מבואר ברמ"א [על פי האו"ה] - שרק אם הלחם מונח מעל החבית מקבל ממנו טעם ולא במונח לצידו, זאת אומרת כשהמאכל מקבל "פגיעה ישרה" מהריח מיד בצאתו הוא סופג מספיק ריחא להיות מילתא², אבל לריחא שכבר התפזר לצדדים אין בכח לאסור המאכל.

ב. הדין הזה של השו"ע שאוסר בפת חמה וחבית פתוח, אינו מוסכם לגמרי, דהפרי חדש והכו"פ שניהם מעלים פקפוקים על הפסק הזה, דהלא אנחנו פוסקים כרבא ותירוצו זה בגמ' נאמר אליבא דאביי, ורבא יכול ללמוד המשנה כפשטה שמדובר בפת חמה וחבית פתוחה, ואפי' הכי ר' יוסי מתיר

ב. ואע"פ שהרמ"א כתב דינו על הרישא של השו"ע בפת חיתים חמה וחבית פתוחה הוא הדין שנכון לומר כן בסיפא, ועי' בדי השולחן בבאורי' שמסתפק אם הככר הגדול ורק חלק ממנו כנגד פתח החבית אם רק החלק של הלחם המונח שם נאסר או שאפשר שהטעם או הריח מתפשט גם לשאר חלקי הלחם דרך חלק הזה המונח כנגד הפתח!

הנידונים. וכן פוסק בקצר להקל בזה למעשה! א"כ גם להשו"ע לא ברור ששום מאכלים קרים יכולים להיאסר ע"י ריחא, ואת"ל שכן אפשר זה רק בפת שעורים, ואת"ל שיש מאכלים הדומים לפת שעורים, אפשר רק באיסור יין נסך שהוא איסורי הנאה נאסר ולא בבשר וחלב, ואת"ל שגם בבשר וחלב יש לאסור זהו רק כשהמאכל מקבל ריחא ישיר מהאוסר שמונח עליו ולא לצידוי.

לסיום, לא מצאנו ריחא מילתא במאכלים קרים חוץ משיטת הש"ך בפת שעורים וחבית פתוחה. וגם זה רק אם המאכל האוסר אגור בכלי ופתח הכלי פתוח ועליו מונח מאכל ההיתר, ולא כשמונח לצדו. ואפי' אם נאמר שו"ע מסכים להש"ך הוא רק בגוונא הנ"ל שהמאכל מונח על הכלי שיש בו האיסור, וגם זה רק בפת שעורים והרוצה להחמיר בבשר וחלב דרבנן (שאינו דרך ביטול) במאכל שלא הוזכר בפוסקים שהטבע לשאוב ריחא וכש"כ שמונח לצדו עליו להביא ראיות חזקות ליסוד כזה.

וידעתי שיש גם כן צד להחמיר ולומר שהרמ"א בסעי' א החמיר בריחא כשהאוסר הוא מאכל חריף, ואולי יש לומר "שנקניק פסטרמה" הוא בכלל זה.

אולם גם בזה כל סע' א' מדובר בצליה, זאת אומרת מאכלים חמים בזה מצאנו שהרמ"א מחמיר "במאכל חריף" אבל במאכלים קרים לא מצאנו שום רמז ש"חריף" משפיע על עוצמת נתינת הריח

(וכל המקור "רמז" לדין זה באו"ח כלל לט סימן כ"ח הוא מתנור שהסיקו בו כמון ששם הוי ריח ע"י אש או חום!).

ועוד הדין הזה גופה שיש בחריף יותר "ריחא, עי' כו"פ א' ו שמפקפק על זה הרבה, וכתב לדין שפוסקים כהרי"ף שבדיעבד אין ריחא מילתא... אבל מכ"מ אין לו שורש גמור בש"ס ולכן במקום הפסד קצת יש להקל, כמ"ש הפרי חדש, ומהרש"ל! ועוד נראה לי יותר שנקניק אינו חריף כלל, ולכל היותר הוא מאכל אם קיוהא, לא חריפות, ועוד כמדומני בזמננו עיקר הריח וטעם בנקניק פסטרמה תעשייתי הוא מחומרי טעם וריח וכדומה ולא ע"י תבלינים החריפים בטבע!

וא"כ תבנא לדינא לא נראה שום מקור מוסמך בשו"ע ונושא כליו לבוא ולומר שיש חשש ריחא מילתא לאסור עוגת גבינה שנשארה פתוחה במקרה אם נקניק'.

ומעתה יש לנו לברר נושא הבא - כשיוצא מהשו"ע שדבר מסויים אין בו טעם לאסרו, וכציור שלנו ומכ"מ טוען האוכלו שכן הוא מרגיש בו טעם, או להיפך כשו"ע פוסק שיש טעם, והטועם טוען אין שום טעם, איזהו משקל יש לדברי הטועם הזה.

ואני אקדים ששאלה כעין זה חוזרת ונשאלת בריבוי מקומות לאורך כל הלכות בשר וחלב תערובות והכשר כלים.

מהמפורסמות - רב - ושמואל חלקו אם "עילאי גבר" או "תתאי

ג. וא"כ העלנו כאן ד' פקפוקים חזקים שעוגה יאסר מכח ריחא במקרה.

ד. מראה מקום למי שרוצה להעמיק בסוגיא, עי' ביאור הגר"א א' יב - שמקשר בין שיטת השו"ע בסעי' ד, להרמ"א בסעי' א לענין חריף והכל בנוי על מהלך שלא יחלוק רבא בע"ז על שיטת לוי ורב בפסחים, וזהו שיטת התוס', וכנראה מהגר"א השו"ע ורמ"א אע"פ שפוסקים לעיקר כהרי"ף, דחקו עצמם לקיים הבנה זו של תוס' שיש "סוגי ריחות" שלכו"ע הוי מילתא ע"ש היטב!

המיוחדת הזו נעשה מדברים מרים במיוחד, ודבר זה נתן טעם בפועל בהבישול שנשפך לקערה אחר כך. אבל אה"נ גם רב מסכים שבדרך כלל אין נתינת טעם בנ"ט בר נ"ט. ואני מביא בהגמ' הזאת בדוקא, ששאר רוב מקומות אפשר להסביר שמחלוקת בין השיטות לא נובע מאיך כל אחד טעם בפועל בפיו, אלא מכח ההבנה והיקף שיכלי איך אמורים הדברים להיות נפעלים, כמה, ואיזו עוצמה, ולאיזה עומק והיקף אמור "חום" או דוחקא, או כבישת משקה לחדור והסכמת כל שיטה היה נובע רק מראית הלב ולא טעימת הפה, אבל בגמ' זה לענין נ"ט בר נ"ט משמע לכל הפחות בזה לא כן הדברים!

וי"ש עוד גמ' בש"ס לדעתי נוגע לסוגיא שלנו, פחות ידוע כי אינו במסכת חולין.

גמ' ב"ב צז. ת"ר שמרים של תרומה ראשון ושני אסור [פי' רשב"ם - מים ראשונים ושניים שהוציא משם] ר"מ אומר אף שלישי בנותן טעם, ושל מעשר [אם השמרים מפרי מעשר, לא מתרומה], ראשון אסור ושני מותר ר"מ אומר אף שני בנותן טעם ושל הקדש שלישי אסור רביעי מותר, ר"מ אומר אף רביעי בנותן טעם. וע"ש בהמשך הגמ' ששואלת סתירה בין ברייתא זו לעוד ברייתא, ומחלקת הגמ' בין מעשר ודאי למעשר של דמאי ובהקדש בין קדושת הגוף לק. דמים. וכל מי שילמוד גמ' זו עם פי' רשב"ם ותוס' יראה פה תימה, רשב"ם לומד שהת"ק מתיר במעשר מים השניים, ותרומה השלישים, ובהקדש הרביעים. אפי' יש בו טעם יין וע"ש היטב ברשב"ם ד"ה "אסור לזרים", למה הקילו! ותוס' ג"כ מתקשים במה מדובר, ולמסקנה לומד תוס' שמדובר שאין בו טעם יין, אלא "קיוהא" בעלמא וכל האיסורים פה הם חומרא בעלמא, ועדיין תמוה כי לשון ר"מ שלישית בנותן טעם ומשמע בנתינת

גבר", [מאכל חם הנופל על מאכל קר או להיפך] ואיך שייך מחלוקת, יטעום ויראה מי צודק. [עי' כרתי ופלתי סימן צא, א ב שהקשה כן וע"ש מהלך שלו ועי' ג"כ בפלתי צב, א] וכן נחלקו הפוסקים אם חום כלי שני יכול להבליע ולהפליט י"א שאינו מפליט או בולע [ולפי השו"ע והרמ"א כן הוא עיקר הדין] וי"א שהוא כן מבליע... ועוד פעם תטעום ותבדוק, וכן בזה שנחלקו כמה מבליע עירוי מכלי ראשון וכן נחלקו כמה זמן הוא שיעור כבישה, יום שלם או ג' ימים, ונחלקו עוד אחר כמה זמן נעשה סיר אינו בן יומו [זאת אומרת טעם פגום] אחר "כ"ד" שעות או לילה אחד, וגם סכין שבלוע בו טעם יש ג' שיטות כמה הוא מבליע כשחותכים בו מאכל חריף ויש לטעום ולברר. ואין לדבר כמעט סוף, ובחלק מהמקרים לעיל כבר נשאלה השאלה ע"י ראשונים ואחרונים, ובאמת יש כבר פתח לכל הנושא הזה בסוגיא מפורשת בש"ס חולין קיא: שנחלקו רב ושמואל אם נ"ט בר נ"ט אוסר בבו"ח, שרב אסר ושמואל שרי, אומרת הגמ' והדרב לאו בפירוש איתמר אלא מכללא איתמר דרב אילקע לרב שימי בר חייא בר בריה וחש בעיניו עבדו ליה שייפא בצעא [הכינו לרב משחת עיינים לרפואה בצלחת מסויימת] בתר הכי רמו ליה בישולא בגווה [אחר כך שפכו איזהו מאכל חם לתוך אותו צלחת] טעים ליה טעמא דשייפא [רב הרגיש טעם המשחה במאכל] אמר יהיב טעמא כולי האי ולא היא שאני התם דנפשיה מררה טפי, ומפרש רש"י שהרואה סובר כשרב הוציא מפיו "יהיב טעמא כולי האי" שרב בא לפסוק שכל אוכל מקבל טעם מן הבלוע בכלי משימוש הקודם בכל עוצמתו, ולכאורה בשלו זה בגמ' פליגי רב ושמואל במציאות אם יש טעם שאפשר לזהותו בכל נ"ט בר נ"ט, אלא דוחה אח"כ שונה הסם - המשחה

הכותח" ורואים שלפעמים הטעם שיש בתערובת הוא טעם של חמץ ממש ולפעמים רק ("אִיפִיקט") השפעה של חמץ שקוראים קיוהא בעלמא ואינו טעם של עיקר!"

ובי"ן שכן נראה פשוט שאין להתייחס כלל לאמירת בני אדם, שכן טועמים או ילא טועמים במקום שהדין יוצא מפורש משו"ע ונושא כליו מה דין המאכל!

רק עדיין יש להוסיף בקיצור מהו משקל טעימת טעם שלנו כשאין ההל' ברורה, או כשהלכה מפורשת אומרת שיש לטעום ולנהוג כפי איך שטועמים.

השו"ע סימן צח סע' א - פוסק כהרמב"ם שתערובת מין בשאינו מינו, שטעומו עכו"ם, נוהגים כפי מה שהעכו"ם מספר לנו [ואני בכוונה לא נכנס לסוגיות של מסל"ת, וקפילא או לא קפילא] ורמ"א על אתר כתב שאין נוהגים עכשיו לסמוך על טעימת עכו"ם, והש"ך מדייק בהרמ"א - שרק על טעימת עכו"ם אין סומכים אבל בטעימת ישראל כשהדבר אפשרי כן סומכים, וכן פסק הב"ח וכן משמע בשו"ת הרמ"א דלא כמו הלבוש שאפי' על טעימת ישראל אין סומכים בזמננו. ועי' שם בפתחי תשובה אות ג שהביא מהבכור שור שבשו"ע סימן מב, משמע בשיטת הרמ"א לא כדיוק הש"ך אלא שאין לסמוך גם על טעימת ישראל בזמנינו, והובא שם מהלך של הפמ"ג לחלק בין שתי סוגי טעימות ורק בטעימות הלשון לבד אין לסמוך בזמנינו. ועי' סימן צו, א - לשון השו"ע או שיתעמנו ולא יהיה בו טעם בשר וע"ש ש"ך ס"ק ה - שכתב כמו דבריו

טעם עסקינן, ואיך זה משתנה לפי חומר האיסור? ולהבין כוונת תוס' לא צריך בקיאות אלא הגמ' הסמוכה לגמ' הנ"ל באותו עמוד בעי מיניה רנב"י מרב חייא ב' אבין שמרים שיש בהן טעם יין מהו, [פי' רשב"ם - לברכת היין]? אמר ליה מי סברא חמרא הוא קיוהא בעלמא הוא, רואים שיש טעם מסופק שהאמורא ר' נחמן בר יצחק לא ידע הגדרתו, עד שרחב"א הסביר לו שאין זה טעם יין אלא טעם קיוהא - הדמייה של טעם יין! חוזרים לגמ' הראשונה ב"ב זאת אומרת מבואר בגמ' בב"ב - שיש מצב שהלשון והחייך מזהים טעם מסויים, ואם ישאל הטועם טעמת טעם יין אין ספק שיגיד חיובי כן היה בזה טעם יין, והוא טועה, שאין זה טעם אמיתי של יין שיש בו כדי לאסור או לחייב במים ברכת בורא פרי הגפן, ועל טעם מסוג כזה דיברו ח"כ ור"מ עד כמה להחמיר באיסור מעשר, ותורמה, והקדש ולאסור תערובתו!

ומכ"מ מוכח כמה מן הזהירות צריך לפני שמחליטים שכן טעמו טעם של הדבר!

ודומה לזה נמצא בטור בהל' פסח סימן תמב קרוב לתחילת הסימן - שהטור מביא כמה שיטות בדיני תערובת חמץ כגון "כותח הבבלי" "ושכר המדי", וכתב בסוף "ודוקא שאין בתערובת טעם חמץ כגון שאין נותנים אותו בו אלא לקיוהא בעלמא, אבל יש בו טעם חמץ חייבים עליו דטעם כעיקר דאורייתא.

ועי' בב"ח שם שלומד שודאי מדובר שיש בו ממשות של חמץ "פירורי פת בתוך

ה. ומכ"מ בדעת הטור מבואר שיש בכוחנו להבחין מתי זה טעם חמץ מתי זה רק "קיוהא".
ו. לא הוכחתי מסוגיות הש"ס שלפעמים לא טועמים ויש באמת טעם רק בין כל מה שכתבתי כאן זה לפלפולא בעלמא שברור לכל שאין לשנות מההלכה המקובלת גם להחמיר על פי השערות החושם, ודמיון שלנו!

בסימן צח, ועי' רעק"א שם שציין לט"ז
ופמ"ג בהל' כבד סימן מב הנ"ל, ששמה
מדובר בהמה שאחר שחיטה פתחו ונראה
שחסר המרה, שההלכה הוא שאם יש טעם
מר בכבד אין הבהמה טריפה, והרמ"א כותב
בסוף הסימן "ואף עכשיו נוכל לסמוך על
טעימת כבד" ושלשוננו מורה באמת לא דבר
פשוט לסמוך על בהירות כוח הטעימה שלנו.
והט"ז מסביר, שהסיבה לסמוך בזה על
בקיאות שלנו הוא "כי רבו המכשירים
בחסרה המרה וכדאי הם לסמוך עליהם
בכהאי גוונא, דרכי משה", עכ"ל הט"ז!
וא"כ נ' קצת שרעק"א מסכים לפקפוק של
התבואות שור, רק לענ"ד א"א לומר כן כי
רעק"א עצמו סי' צח סע' א מתקשה להבין
למה נהגו לא לסמוך על טעימת (קפילא)
עכו"ם. ומבואר בדבריו שאין להגאון רעק"א
צד שהוחלש בזמנינו הכח לטעום ולזהות
טעמים ע"ש!

היוצא מכל זה בקיצור שלפי השו"ע - ברור
שגם בימינו מועיל הטעימה שלנו
במקום שהדין או מציאות מסופק. ולהרמ"א
יש דיוקים לכאן ולכאן ולכל הפחות שיטת
הש"ך ברור שגם לדידן מועיל טעימה במקום
ספק רק לא מועיל טעימת עכו"ם! אח"כ
ראיתי שהיד יהודה סי' צח פ. הארוך א' ה
באמת נוטה לפסוק שלא מועיל טעימה שלנו
ואפי' בדיעבד, בגלל שהוחלש הבחנה שלנו
בטעם, וע"ש שמסביר איך אפשר לומר
שהמאכל אסור, אף אם נאמר "שטעם"
האוסר הוא טעם שמורגש לסתם בני אדם!
ויש לי להוסיף שכל הנ"ל הוא כשיש
ריעותא לפנינו וצריכים הטעימה להכריע

הדין, אבל כשאין ריעותא, ורק חוששים
שמא קרא מקרה בלתי טהור זה יותר מפורש
להקל, עי' ב"י או"ח סימן תמו [הוצאת שירת
דבורה ע' שפ] "ומצאתי כתוב השיב ר"ת על
כלים המחומצים שמבשלים הגויים מי תותים
אין לחוש אפי' אין להם כלים (מיוחדים)
מתוקנים לכך חדא דאחוזקי איסורא לא
מחזקין ועוד דהא טעמא להו כוליה שתא
ולכא טעם חמץ ע"כ, והדרכי משה שמה א'
ח כתב לא לסמוך על הוראה זו, אולם כנ'
טעם הד"מ אינו משום שחושש שאין אנו
טועמים יפה, אלא משום חששות אחרים,
אפשר שטעם לפגם או משהו אוסרים בפסח,
ועי' בספר בית מאיר סימן תמו סעי' ה שדן
להתיר "עלי תה" שהגיעו "מאסיה" שאנשים
חששו שיש להן בליעות של חמץ, והוא
פוסק בכח דהתירא דיש לסמוך על ר"ת בזה,
ואין חשש שיש בעלי התה בליעות חמץ
דיום יום שותים ולא טועמים בו שום טעם
חמץ! ולומד שהד"מ חולק רק כשאפשר
שהגוי הכין המאכל בפסח עצמו שיהיה שייך
איסור משהו, ולא מאכל שנשלח מארץ
מרחק, וכל החשש שמא לפני חודש ונבלע
בו טעם! ולכן נ' נכון מה שכתבתי שבמקום
שאין ריעותא ברורה ודאי לכו"ע מועיל
טעימה לנו לברר שאין כאן בית מיחוש כי
אין לומר שיש טעם במאכל והעולם לא
מזהים מהו'.

לסיכום - לא מצינו מפורש שהטעימא שלנו
נחלש ושאין לסמוך עליו,
ולהש"ך בדעת הרמ"א במקום של נפילת
איסור שאפשר" לישאל לטעום, טועמים
וסומכים על" זה, וכש"כ כשאין ריעותא

ז. ועי' יו"ד סוף סימן קיד, ואולי קצת קושיא על הנ"ל.

ח. כגון תרומה לכהן, מאכל שנאסר בנדר שיטעום אחר שלא נדר!

ט. ועי' רעק"א סי' צו חגה"ה הראשונה, יראה שלפעמים צריך זהירות כשטועמים לברר אם בלע לבדוק באופן הנכון!

לפנינו. וכשיש מחלוקת בין הפוסקים לא זכיתי לברר משנה ברורה, מה סמיכות טעימא שלנו להכריע בין הדעות, אבל נראה ברור שאין משקל לטעם שלנו מכח הסוגיא ב"ב שהבאתי לעיל, וביותר ממה שנשארו ריבוי ספקות לדינא בשו"ע ונושאי כליו ואף אחד לא כתב לעשות "סקר" וטעימת רבים ולהכריע המחלוקת! וכל מקום שיש לנו הלכה ברורה אין לזוז מזה כלל מכח טענת הטועם הפך הדין!



הרב מרדכי פרוש

טעה וחזר, היאך נחשב תפילה קמא

זיע"א סבר דהוי חיסרון ב'תפילה במנין' בכהאי גוונא. [ולכן הגר"א זי"ע היה נזהר ומשתדל בימים הראשונים לאמירת אמירה המעכבת כגון בחול המועד, ר"ח, וימים שאחר ז' במרחשוון, וכד', מלהתפלל במנין מצומצם פן יחסרו העשרה בשכחת היחיד, אלא ביכר בתר מנין מרווח טפין]

והנה בהערות דרשו בסימן מו' בשמעתתא של מנין המאה ברכות ביום, בהערה 14 כתבו: 'ואם שכח הזכרה בתפילה, וצריך לחזור ולהתפלל, הורה החזו"א (הגר"ח קניבסקי בשמו בספר ארחות רבנו ח"ה עמ' צג) שגם בתפילה שלא עלתה לו עולה להשלמת מאה ברכות, וכן הורה הגרש"ז אויערבאך (הליכות שלמה שם פ"ח דבר הלכה אות ו') עכ"ל.

מזה יתכן כי יש להוכיח גם להנ"ל, כי גם מה שהתפלל ונצרך לחזור, אכתי תפילה קמא נחשבת תפילה, {וכתפילה במעמד מנין,} והבקשות שהתפלל אז יעלו לרצון ושב ורפא, ואי"צ לחזור ולהתפלל שנית בעד.

שאלה: הנהוג להוסיף בברכות אמצעיות דשמו"ע, בקשות אישיות, והנה אחר שהאריך וביקש, הבחין כי שכח בתפילתו דבר שאי-אמירתו מעכבת ונאלץ לשוב ולהתפלל, האם צריך לשוב ולבקש בקשותיו האישיות שביקש והתחנן עליהם או דלמא מה שכבר התחנן קודם בתפילה ההיא נחשב לו שהתפלל וביקש.

כמובן שבכל מקרה אין מחויב, וא"כ הטוב בעיניו יעשה, אולם האם צריך בשביל חפצו ובקשתו לשוב ולהתפלל או אין צורך כלל. א"נ נפק"מ אם סיכם עם חבריו כי יזכיר שם לרפו"ש בתפילתו או שאר בקשה, האם נחשב שקיים התחייבותו.

והנה נחלקו מרנן זצוק"ל אודות המתפלל בעשרה במנין מצומצם, ואח"כ התברר כי היו מהם ששכחו בתפילתן דבר שאי-אמירתו מעכבת, והם צריכים לשוב ולהתפלל, האם נחשב לשאר חברי המנין (שכן זכרו והתפללו כהוגן) כתפילה בציבור או שהתברר למפרע שהיו תפילתן כביחידות. הגר"א זיע"א סבר דעלתה תפילתן כתפילה בציבור, ואילו הגר"א גניחובסקי



הרב יובל קורסיה

מקום הטיית התפילין של יד

הנה שמעתי וראיתי כאלה הנוהגים להטות התפילין הרבה לצד הגוף באופן שהתפילין נוגעות בגופו ואינו יכול להצמיד את היד לצד הגוף. נתתי אל לבי לחקור בדיון זה אם ישר בעיני האלקים.

הנה רב עמרם ביאר לשון הגמ' שיהא כלפי פנים דהיינו לקשור את התפילין למטה. ועל זה ביאר הרא"ש כוונת רב עמרם שיטה את התפילין כלפי פנים כלומר לצד ימין. ועוד הוסיף רב עמרם שאין מורידין למטה הרבה. כלומר אחר שהוריד את התפילין למטה, כלומר הטא אותו לצד ימין, יטה מעט ולא יטה הרבה. (כך ביאר במעדני יו"ט סק"ג).

והטור בקיצור פסקי הרא"ש כתב - קשר של תפילין צריך שיהא למעלה י"מ אותו של יד שיהא בגובה הזרוע נוטה מעט לצד ימין. עכ"ל. ויש להוכיח מדבריו שלהלכה יוצא מדברי הרא"ש דברים כפשוטם, שיש להטות מעט את התפילין לצד ימין, לצד הגוף. כפשוטו מעט ממש ואין להרבות בהטייה. (וכתבתי זאת מפני ששמעתי באומרים לי, שמסוף דברי הרא"ש שכתב כדי שיכוף זרועו למטה יהיו התפילין כנגד לבו, כוונתו לומר שאם יכוף את הזרוע ויצמיד אותה לגוף יהיו התפילין מוצמדות לגוף באופן שיהיו נוגעות בצד גופו, באופן שאינו יכול להצמיד את היד לגוף. וזה אינו, שלשון הרא"ש הנ"ל אין במטרתו לומר את מקום התפילין על היד, אלא סימן בעלמא שכשיטה את התפילין יהיו התפילין מונחות כנגד הלב, כלומר על החזה במקום הכי קרוב ללב. ולכן השמיט הטור משפט זה. וזה ברור. וע"ע להלן ממנה"ר (בירב).

בגמרא מסכת מנחות (לה:): איתא אמר רב יהודה קשר של תפילין צריך שיהא למעלה, כדי שיהו ישראל למעלה ולא למטה. וצריך שיהא כלפי פנים, כדי שיהו ישראל לפני ולא לאחור.

רוב הראשונים ביארו כפי שפירש רש"י דקאי בתפילין של ראש ע"ש.

אמנם הרא"ש (הלכות קטנות תפילין סימן יב) הביא בשם רב עמרם גאון שפירש הגמ' על תפילין של יד.

וז"ל הרא"ש שם - ורב עמרם ז"ל כתב קשר של תפילין צריך שיהא למעלה בתפילין של יד קאי דכתיב ושמרתם שיהא שימה כנגד הלב. מאי עביד ליה מניחו בגובה שבוזרועו כדתני' (מנחות לו ע"א וע"ב) רבי מנשיא על ירך זו קיבורת. וקושר למטה מן התפילין ואין מורידין למטה הרבה. ומרחיק הקשר מן מעברתא של תפילין שיעור מה שמכניס רצועה לתוכו ואי קיים ליה דרבי יעקב דאמר צריך שיהא קשר למעלה והיא לפני זרועו וכנגד לבו. ואקיים ליה כלפי פנים כדי שיהו ישראל לפני ואקיים ליה דר' יצחק צריך שתהא שימה כנגד הלב ודרבי חייא בריה דרב אויא דמנח להו להדי ליביה. כוונת הגאון כשישים התפילין בגובה זרועו יטה אותן מעט כלפי פנים דהיינו לצד ימין כדי שיכוף זרועו למטה שיהו התפילין כנגד לבו. עכ"ל.

שיש להטות מעט את התפילין ואין להטות הרבה. וכל זה כדי שהתפילין כולל הקשר יהיו מונחים בגובה הזרוע דהיינו השריר. ואם יטה הרבה יהיה מונח על הצד של השריר (מתחת לבית השחי) ואם לא כל התפילין לפחות חציו לא יהיה מונח על השריר.

ובביאור הלכה (סעיף ב ד"ה המנהג) כתב דמשמע שם [הרא"ש] דאין להרחיב הרבה את כפל קשר העניבה רק כדי שתהיה הרצועה עוברת בתוכה. והכל מטעם כדי שיהיה מקום הידוק הרצועה סמוך לתפלה ולא לצד מטה. וכ"ש שצריך ליהדר שלא יתרחק הקשר של יו"ד גופא מהתפלה לצד מטה וכמו שכתב בסעיף ב'. וזהו הכל נכלל במה שאמר הגמרא דהקשר צריך להיות למעלה ולא למטה. עכ"ל.

וכן ראיתי בחידושי הגרי"ז מברסק (מנחות לה: ד"ה והנה בגמ') שכתב שנראה דבגמ' מבואר דקשר בעי שיהא מונח במקום הנחת תפילין דגם על הקשר יש דין הנחה במקום הנחת תפילין. ולדין הנחה בעי שיהא הקשר למעלה ולא למטה שאינו מקום הנחה ונאפילו לפי המבואר בשו"ע דבעי שיהא הקשר של יד סמוך למעברתא עפ"י קבלה היינו סמוך ממש אבל שיהא הקשר במקום הכשר להנחת תפילין זה מדינא דגמ'. עכ"ל.

רבינו אברהם בן הרמב"ם בספר המספיק לעובדי השם (פרק לא על התפילין עמ' 96. - 96 ע"ב) ג"כ כתב כדברים האלה וכך לשונו שם - יניח תפלה שליד וזאת על ידי שיקשור אותה אל אמצע הקיבורת שלו, בין מרפקו לכתפו, קרוב יותר למרפקו, באופן שבהצמידו ידו לצדו, תהא כנגד חזהו, במקביל למקום לבו, ותהא התפלה בחזית הקיבורת ואילו הקשר בחלקה האחורי.

העיטור (שער א הלכות תפילין דף נט טור ג) ג"כ הביא פירוש רב עמרם וז"ל - רב עמרם ריש מתיבתא קשר של תפילין צריך שיהא למעלה בתפילין של יד קאמר וכתבתם ושמתם שיהא שימה כנגד הלב. מאי עביד ליה מניחה בגובה שבזרוע כדתנא דבי מנשיא על ירך זה קיבורת, וקושר למטה מן התפילין ואינה מורידה למטה הרבה, אלא מחזיק קשר מן מעברות של תפילין שיעור מה שמכניס לרצועה לשלשה. דאי קיים ליה דר' יעקב דאמר קשר של תפילין צריך שיהא למעלה והוא לפני זרוע דאמר שתהא שימה כנגד הלב. ודר' חייא ברי' דרב אויא דמנח אליב' וכיון דאיכא פלוגתא בהדין פירושא אזלי' בתר מנהגא ונהגו שנוטה לצד ימין. עכ"ל. הבית יוסף בסמ"ק כז (סעיף ב) הביא מש"כ מהר"י אבובב לפרש דברי העיטור וז"ל שם - ומהר"י אבובב כתב דהא דאמרינן בגמרא קשר של תפילין צריך שיהא למעלה ולא למטה לפנים ולא לאחור פירש רבינו האי בתפילין של יד ונראה ממה שכתב העיטור בשמו שגם לסברא זו הקשר יהיה לצד ימין והתפילה יהיה למעלה, ולא בא לומר אלא שלא יעשה המעברתא כל כך גדולה שיטה הרבה למטה כשיקשור התפלה אלא שלא תהיה גדולה אלא כדי שתכנס בה הרצועה ואז יהיה הקשר סמוך לתפלה ויהיה הקשר והתפילין בגובה. אבל בעל המאור כתב וצריך שיהא הקשר מלמעלה ולמטה ממנו מעט בעיגול הזרוע תהיה התפלה ששם לב האדם הנה נראה מזה שצריך שיהיה הקשר למעלה לצד שמאל והתפילה למטה לצד ימין ובעל העיטור (שם) כתב עוד דבמנהגא תליא מילתא וכתב שנהגו שיהא הקשר נוטה מעט לצד ימין עכ"ל.

יוצא מכל הנ"ל שגם בעל העיטור הדגיש

עכ"ל. ומשמע שהיד צריכה להיות מוצמדת לצד הגוף, ולא שתהא התפילין מפסיק בין ידו לצד גופו. ועוד מוכח מדבריו שלשון כנגד לבו הוא במקביל למקום לבו, כלומר רק כנגד אותו מקום שבו נמצא הלב, היינו צד שמאל. וזהו שכתב שהתפילין יהיו כנגד חזהו. אבל לא שצריך שתהא התפילין ממש צמודות לגוף כדי שהיו התפילין קרוב ככל היותר לגופו. וזה ברור. ועוד מפורש, שאת התפילין יניח בחזית הקיבורת, כלומר על השריר ממש. ורק הקשר יהיה בצד הקיבורת.

בדומה לזה כתב הרי"ז בפסקיו (הלכות תפילין אות כא) שאת תפילין של יד יניח בגובה הזרוע שהוא הקיבורת. וכן צריך שיהיה הקשר כלפי פנים, שבתפילין של יד יהיה כנגד פני הקיבורת, שהוא מכוון כנגד הלב ולא בצדו של הקבורת. וכ"כ הרי"ד (מנחות דף לה:) שאת תפילין של יד יהיה בפני הזרוע הרואה את הלב, ולא בצידי הזרוע, כדי שיהיו ישראל בזכות זה לפנים ולא לאחור. ע"ש. ומוכח שאין להניח התפילין בצד הקיבורת על הקיבורת מלמעלה. וכן ביאר דבריו בהלכה ברורה (ס' כז שער הציון סק"ט).

ובפשטות זהו לשון חז"ל שקראו לקיבורת הגובה שביד (מנחות לז:). ולמדו חז"ל שיש להניח דוקא בגובה היד ולא על היד עצמו, כמו שמניחים תפילין בגובה שבראש ה"ה שיש להניח תפילין בגובה שביד. ולכן אם יטה הרבה את התפילין לא יהיו על הגובה שביד אלא על היד.

ברמב"ם (תפילין פרק ד הלכה ב) כתב שנמצא כשהוא מדבק מרפקו לצלעיו תהיה תפלה כנגד לבו ונמצא מקיים והיו הדברים האלה על לבבך. וכן בספר החינוך (מצוה תכא) כתב - ובאי זה

מקום מן הזרוע קושרין אותה על הקיבורת והוא הבשר התפוח שבמרפק שבין פרק הכתף ופרק הזרוע שנמצא כשהוא מדבק מרפקו לצלעיו יהיו התפילין שוכבין כנגד לבו, ונמצא מקיים והיו הדברים האלה על לבבך. עכ"ל. ופשוט לענ"ד שמה שכתבו כשידביק מרפקו מרפקו לצלעיו, אין הכוונה מרפקו ממש, כי זה דבר קשה, אלא כוונתו שיצמיד ממש את ידו. ויצא מדבריהם שאף שמטה את התפילין מ"מ אפשר להצמיד את היד לצלעיו.

ומרן השלחן ערוך בריש סימן כז העתיק את דברי הרא"ש הנ"ל ופסק מקום הנחתן של יד בזרוע שמאל, בבשר התפוח שבעצם שבין הקובד"ו ובית השחי, ויטה התפלה מעט לצד הגוף בענין שכשיכוף זרועו למטה יהיו כנגד לבו, ונמצא מקיים והיו הדברים האלה על לבבך.

וכשבדקתי בלשונות האחרונים לא מצאתי שיבארו כיצד יש להטות. וצ"ל שאין קושי בהלכה זו אלא כפשוטו שיש להטות מעט.

הגר"ז בש"ע שלו כתב לבאר הלכה זו בזה"ל - צריך להניחה בגובה הבשר שבפרק הזרוע שבין המרפק שקורין להכתף וזה המקום נקרא קיבורת. אבל לא יניחנה למעלה מהקיבורת דהיינו שלא יניחנה למעלה מחצי הפרק שבין המרפק לכתף. ואפילו בחצי התחתון של זה הפרק לא יניח בתחתיתו ממש למטה מהקיבורת שנאמר ושמתם את דברי אלה וגו' צריכה שתהא שימה כנגד הלב וזהו קיבורת שהוא מכוון ממש כנגד הלב. לכן צריך שיטה את התפילין של יד לצד הגוף מעט בענין שכשיכוף הזרוע למטה תהא התפילין של יד מכוון כנגד לבו ממש. עכ"ל.

לבו יורה שהס"ת מעמידנו לצד ימין. ויגביהנו עד כנגד לבו לצד ימין. ויהיה פירוש המאמר שצריך להגביה הס"ת בחיקו של ימין שאם ימתחו חוט מחיקו של ימין למקום הלב יבא מקום הגבהתו נגד הלב. דומיא דתפילין שהקיבורת שהוא כנגד הלב הוא, שאם תמתח חוט אחת שוה מן הקיבורת ללב יבוא שוה בשוה. ומה לי קיבורת של הזרוע שמפני שהוא כנגד הלב ואתה קורא לו נגד לבו גם חיקו של ימין כשיהיה למעל' נכח הלב כל שכן שיקרא נגד הלב כיון שהוא קו ישר נגד הלב ובצידו. עכ"ל.

והנה הדברים מפורשים כשמלה וכשמש ביום בהיר, שמקום הנחת תפילין הוא, שאם ימתחו חוט ממקום הלב עד לצד שמאל במקום הקיבורת, שם הוא מקום התפילין.

וראיתי שכן כתב בשו"ת שבט הקהתי (ח"ד ס' יב) שכן הוא פשוט דברי הרא"ש והטור והריא"ז ע"ש.

גם הגר"ח קניבסקי מובא בשמו (בספר דעת נוטה הל' תפילין עמ' קכג הערה 347) ששיעור ההטיה משהו.

ובספר אור ההלכה (ח"א עמק רסא) כתב בשם סבו הגרב"צ אבא שאול שהיה מזהיר להטות מעט ולא שיהא מונח על צד הזרוע אלא על מקום התפוח. ע"ש.

זאת תורת העולה, שהדבר ברור שיש להטות את התפילין מעט ממש ואין להרבות בהטיה, שאם יטה הרבה לא יהיו מונחים במקום קיבורת שהוא לעיכובא כש"כ המשנ"ב שם סק"ב.

והנה אין לדייק מכך שכתב בסוף שיש להטות התפילין כדי שיהיה מכוון כנגד לבו 'ממש' והיינו שיטה הרבה שאז הוא מאוד מכוון ללב. וזה אינו. דכבר בתחילה עוד לפני שכתב שיש להטות את התפילין, כתב שעצם הקיבורת הוא מכוון כנגד לבו 'ממש'. דהיינו, החצי התחתון של הקיבורת הוא נמצא הכי קרוב לכיוון הלב. ולבסוף הוסיף שכדי התפילין יהיו יותר מכוונות ללב, יש להטות 'מעט'. וזה פשוט.

עוד מצאתי בספר חידושי מהרי"ש (לרבי יצחק שלמה גינסברגר והובא בספר אוצר ההלכה) שכתב לבאר מדוע אם יטה התפילין נמצא מקיים על לבבך - ונמצא מקיים והיו הדברים האלה על לבבך. רצונו לומר, על בסמוך, כמו "ועליו מטה מנשה" [במדבר ב', כ'], ונמצא מקיים יד שמאל לצד שהלב שם, וגם על הקבורת שהוא סמוך ללב. עכ"ל. בא לבאר שלשון התורה על לבבך פירושו כמו ועליו מטה מנשה, שפירושו בסמוך (כמשמעות הגמ' במנחות צו ואונקלוס שם) א"כ ה"ה כאן שיהיו התפילין מונחות בסמוך ללב שזה הקיבורת.

וממש כדברים האלה מצאתי בס"ד בשו"ת מהרי"י בירב (ס' נג) שביאר הא דאיתא ביו"ד (רפב סעיף ג) היה הולך ממקום למקום וס"ת עמו, לא יניחנו בשק ויניחנו על גבי חמור וירכב עליו, אלא מניחו בחיקו כנגד לבו והוא רוכב על החמור. וביאר שכוונת המאמר הוא שכשיקח הס"ת והוא רוכב שיגביהנו הס"ת עד כנגד לבו שהוא בחקו של יד ימין יותר מצד שמאל. שאם היה מכריח להוליכו לצד שמאל היה לו לומר ומניחו על לבו, אלא על כרחך כנגד



הרב אברהם ישעיהו קשש
מח"ס 'קובץ מיסודות הש"ס'

מיסודות [סוף] מסכת כתובות [חלק ז']

אין אונאה לקרקעות (צה. צט: ק.).
אפטרופוס (ק.).
כבוד אחיו הגדול (קג.).
כבוד אשת האב (קג.).
כבוד חמיו
טומאת מת בצדיקים (קג:).
שם רשעים ירקב (קד:).
שוחד (ק"ה).
ישוב ארץ ישראל (קי:).

דבר קיים לעולם דרך הבריות למחול בו כל
אונאה אחר שלקחו אותו.

האם יש איסור - שי' רש"י (ב"מ נו: ד"ה
דבר הנקנה ונו: ד"ה ואין רבית) כ'
דאין איסור, דהמיעוט הוא אף מהאזהרה, אך
שי' הרמב"ן (שם) שיש אזהרת לאו.

והסמ"ע (סי' רכז ס"ק נא) הביא דעת
המהרש"ל דאע"ג דאימעיט
מאונאה מ"מ לא גרע מאונאת דברים וגניבת
דעת², וכ"כ הרש"ש (ב"מ נו:).

ועי' במנח"ח שדן מ"ט אין לוקין על לאו זה
והא אי"ז ניתן להישבון, וכ' דהוא
מגזיה"כ או משום דמוחל ע"ז [והיינו
דמשו"ה חשיב בגדר לאו הניתן להישבון].

אין אונאה לקרקעות (צה. צט: ק.).
המקור - תנן (ב"מ נו. והכי אי' שם קח.
ובכתובות צט: ותמורה כז.) אלו
דברים שאין להם אונאה העבדים כו'
והקרקעות כו'. ובגמ' אי' מנה"מ דת"ר
"וכי תמכרו ממכר לעמיתך או קנה מיד
עמיתך" דבר הנקנה מיד ליד, יצאו קרקעות
שאינן מטלטלין, יצאו עבדים שהוקשו
לקרקעות כו'.

הטעם - שי' תוס' (ב"ב סא:) דהוא גזיה"כ
דליכא אונאה בקרקעות, אמנם
ברשב"ם (שם) מבואר דהוא מסברא דלקרקע
אין שווי קבוע וכל מחיר נחשב שוויה^א,
וכע"ז כ' הרמב"ן (ויקרא כה, יד) והחינוך
(מ' שלז) דהוא מדין מחילה, דלפי שהקרקע

א. בזה יישב הרשב"ם מ"ט לא אמרי' התם הדמים מודיעים במכירת קרקעות, ותוס' חלקו ע"ז גופא וס"ל דיש
שוויות קבועה לקרקע ע"ש.

ב. וכ' שם דהוא בכלל לאו ד"לא תונו איש את אחיו" [שהוא הלאו שנאמר באונאת ממון], ובפ"ת כ' דהוא
ט"ס וצ"ל דהוי בכלל "לא תונו איש את עמיתו" [שהוא הלאו שנאמר באונאת דברים]. אמנם יש שביארו
דלעולם כוונתו ללאו דאונאת ממון, וכוונתו רק להביא סייעתא מאונאת דברים, דלא מסתברא דנתמעט לגמרי
אף מאונאה, דהלא לא גרע מאונאת דברים.

מקח (ונחלקו בזה להלכה השו"ע והרמ"א רכז, כט).

אפטרופוס (ק.)

המקור – הנה מבואר בכמה דוכתי (ועיקר הסוגיא בגיטין נב. וקידושין מב.) הדין שאפטרופוס ממונה על נכסי היתומים, ובקידושין (שם) אי' מנין שב"ד מעמידים להם אפטרופוס לחוב ע"מ לזכות, ת"ל "ונשיא אחד נשיא אחד ממטה תקחו".

הגדר – הראשונים נחלקו בגדר כחו של האפטרופוס, האם הוא מדין זכין לאדם שלא בפניו [ועדיף מכל זכיה דעלמא דמהני אפי' אם היתומים אח"כ יסרבו, וכן דמהני אפי' בלחוב ע"מ לזכות], או"ד הוא מדין הפקר ב"ד הפקר, או"ד הוא מתקנ"ח רק לעשות חלוקה דהוי גילוי מילתא בעלמא, אך אינם יכולים להוציא ע"מ לחוב שלא בחלוקה^ה.

ביטול מקח – הגמ' (נז.) דנה אם יש ביטול מקח בקרקעות, והביאור בהך גיסא דיש אונאה – מרש"י נראה דדין ביטול מקח אינו מדין אונאה, אלא דין נפרד של מקח טעות. אך מהריטב"א בשם הראב"ד נראה דלעולם זה מדין אונאה, אלא דכ"ה האומדנא בדעת בני אדם דעד שתות אין ניכר לרוב בנ"א ואין המתאנה מתבייש עליה, אבל ביותר משתות ניכר הטעות לרוב בנ"א ובושת גדול הוא, ולפיכך טוב לשניהם שיבטל המקח כדי שלא תזכר האונאה (וע"ע בחזו"א תמורה לד, ג).

והנה תוס' כ' דמשמע מהסוגיא דקיי"ל שיש ביטול מקח, אמנם כ' בשם ר"ת (ע"פ הגמ' בב"מ קח.) דהשיעור ביטול מקח הוא לא ביותר משתות אלא מפלגא ואילך^ג, אמנם שי' הרי"ף והרמב"ם (פי"ג ממכירה ה"ח) דבכל אופן אין בהם ביטול

ג. ונחלקו הפוסקים מה הדין בפלגא ממש (וע"ע בתוס' כתובות צח.).
ד. דע שבסוגיא זו יש סתירות בדברי הראשונים וכפי שכבר עמדו ע"ז האחרונים (וכן עי' בהגהות על ספרי הראשונים בגיטין ובקידושין שבמהדורת מוה"ק), ולא הספקתי כעת לברר היטב כיצד ליישב כל שי' היאך ס"ל, ולכן קיצרתי קצת בציוני מראי המקומות ורק העמדתי את שרשי הענין (ועי' שיעורי הגר"ש ב"ב קלא: אות קיז).

והיסוד לכל סוגיא זו היא במה שיש לדון בב' סוגיות: א' בביאור הסוגיא בקידושין שמביאה כמקור לדין זכין לאדם שלא בפניו את הדין שאפטרופוס יכול לחוב ע"מ לזכות בנכסי היתומים והילפו' מהפס', והראשונים דנו אם אכן קיי"ל הכי או לא, והאם הפס' הוא אסמכתא בעלמא [וזה תליא גם בגדר זכיה, דאם הוא מטעם שליחות ק' שהרי אין שליחות לקטן, וכמו"כ זה תליא בנידון אם יש זכיה מאדם]. ב' שבגיטין (נב.) מבואר שאפטרופוס יכול להפריש תרו"מ מפירות היתומים, והגמ' מחלקת בין אם תורם לאכול דמהני לתורם ע"מ להניח דל"מ, וק' היאך יכול לתורם להאכיל והרי יש מיעוט "אתם" ולא אפטרופסין, ומצינו בזה ג' שיטות: א. דמהני מדין הפקר ב"ד הפקר, אך מעיקר הדין באמת לא היה יכול להפריש (עי' תוס' גיטין מ: רמב"ן ורשב"א שם נב. בפ"י הא'). ב. דלכל מה שאמרו חכמים שיעשה האפטרופוס מהני מה"ת מדין זכין, אך להניח שלא נתנו לו חכמים כח לא הוי בכלל זכין (רמב"ן בפ"י הב'). ג. יד האפטרופוס כיד היתומים, ולפי"ז מה שאינו תורם להניח הוא מתקנ"ח, והמיעוט של אפטרופסין מ"אתם" זה אסמכתא בעלמא (רשב"א בפ"י הב').

ה. וע"ע קצוה"ח (רמג, ז) שנחלק בזה עם הש"ך לענין מינוי אפטרופוס לפדות בן שאביו מת בתוך ל' ללידתו, דהש"ך הוכיח מהפרשת תרו"מ ע"י אפטרופוס דמהני מעיקר הדין אפי' ע"מ להניח – לרשב"א שבהערה לעיל, והקצוה"ח דחה דשאני הפרשת תרו"מ דדמיא לחלוקה דמתנות שלא הורמו כמי שהורמו דמין, אך בדבר שאינו חלוקה ל"מ אפטרופוס.

ועוד יל"ד בגדר כחו של האפוטרופוס אם הוא נחשב כיד היתומים ממש, או"ד לא הוי ממש כידם אלא הוא רק פועל במקומם וכשומר שלהם¹.

כבוד אחיו הגדול (קג).

א"י בכתובות (קג). "כבד את אביך ואת אמך" וי"ו יתירא לרבות אחיו הגדול.

והראשונים נחלקו אי הוי דרשא גמורה מה"ת², או דהוי בגדר 'דברי סופרים'³, או דהוי מדרבנן⁴ [דקיי"ל דלא דרשינן וי"ו יתירא⁵, או דהוי אסמכתא בעלמא⁶]. ויל"ד עפ"ז נפק"מ בספק אי אזלינן לחומרא או לקולא (ועי' חשוקי חמד בכורות מח.).

ובגדר הדין נחלקו הראשונים, דהרמב"ן (סה"מ שרש שני) כ' דהוא חלק ממצות כיבוד אב, דגנאי הוא לאב שיתבזו תולדותם והם מצטערים הרבה בזה, ועפ"ז כ' הרמב"ן דמצות כיבוד האח הגדול שייכת רק

סמכו אצל בעה"ב- במשנה בגיטין (נב). מכו' דמהני אפוטרופוס גם שלא במינוי האב מחייו או במינוי ב"ד, אלא גם בסמכו היתומים מעצמם אצל בעה"ב. ויש לחקור אם בכה"ג מהני מצד שהיתומים ממנים אותו להיות אפוטרופוס שלהם, או"ד זה תקנ"ח מיוחדת שגם בכה"ג יהיה לו דין אפוטרופוס. ולכאור' בזה נחלקו הראשונים אם יש לו בכה"ג כח למקור גם קרקעות, דמתעסק בכל מה שלתועלת ליתומין (-שי' הרא"ש גיטין פ"ד סי' ו), או שיכול למכור רק מטלטלין ולא קרקעות, כדין היתומים עצמם דלא מצו מזבני בנכסי אביהם עד שיהו בני כ'

1. בשיעורי הגרש"ר (שם) כ' דמד' הרשב"א (הנ"ל) מבואר דגדר אפוטרופוס הוא דין חדש שידו כיד היתומים, והביא דכן משמע מהרא"ש (ב"מ י). בשם הר"ח שכ' דאפי' למ"ד תופס לבע"ח לא קנה מ"מ אפוטרופוס יכול לתפוס ליתומים כיון שידו כידם.

2. ובה"ל לכאור' נחלקו הראשונים (עי' תוס' גיטין לד. קידושין מב. וכתובות ק.), דשי' ר"ת שכשיש כמה יתומים בוררין לכ"א חלקו ע"י גורל ולא ע"י אפוטרופוס, ואין האפוטרופוס עושה השומא אלא רק הב"ד והאפוטרופוס הוא רק שומר לכ"א חלקו, ולא עבדינן גוד או איגוד במה שאין בו שיעור חלוקה, אך הר"י חולק על ג' הדינים הנ"ל - שא"צ גורל, וא"צ שומת ב"ד, ויכולים לחלוק גם מה שאין בו שיעור חלוקה ע"י גוד או איגוד, וביאור פלוגתתם היא לכאור' דהר"י למד שהאפוטרופוס הוא כיד היתומים ממש וממילא יש לו דינים כמו לבע"ד עצמו ממש, אך ר"ת למד שהוא רק כשומר של היתומים (וכן מכו' בלש' התורא"ש בקידושין וברשב"א גיטין לד.).

3. כ"כ רבינו יונה (ס' היראה אות רג) הרשב"ץ בזוהר הרקיע (אות כד) והסמ"ק (אות נ) וכ"מ ברמב"ן (סה"מ שרש שני), וכן נקט הח"ח (פתיחה עשין) (ועי' בהערה הבאה בדעת הרמב"ם).

4. כ"כ הרמב"ם (פ"ו מממרים הט"ו), והכס"מ והרדב"ז ביארו דהרמב"ם אזיל לשיטתו דכל מה שאינו מפורש בתורה נקרא דברי סופרים, ולפי"ז גם לרמב"ם הוי מה"ת [ויל"ע אי הוי בדרכת חיוב פחותה מדבר המפורש בתורה (ועי' בלב שמה על סה"מ שרש שני)], וכן נקט המנח"ח (מ' לג). אך יש שפירשו ככוונת הרמב"ם דהוי מדרבנן (עי' עיון יעקב ועץ יוסף על הע"י בכתובות, ערוה"ש רמ"מ, פסקי הלכות יד דוד ריש ח"א). 5. (עי' בהערה לעיל מש"כ בד' הרמב"ם) כ"כ המאירי (בכתובות) ס' חרדים (פמ"ז אות לב-לו) וכן נקט בס' דרך פקודין (מ' לג).

6. עי' ברמב"ן (סה"מ שרש שני) שצידד כן, וכ"כ בס' חרדים (שם).

יא. כ"כ המאירי (בכתובות).

מנורה מיסודות [סוף] מסכת כתובות בדרום קעא

ג. האם המצוה שייכת רק באח הגדול שבאחים או גם בכל האחים הגדולים ממנו?¹

ד. האם המצוה שייכת גם באחותו הגדולה?²

ה. האם המצוה שייכת לאחר מיתת האב?³

ו. חנה החיוב הוא רק בכיבוד ולא במורא, וכי

המנח"ח (מ' לג) דלא מצינו שיהיו

נזהרים בכל עניני הכבוד כמו כלפי אביו

ואמו (וע"ע בספרי ההלכה).

כיבוד אחי אביו- מצינו דבר חידוש ברבינו

יונה"ט (ס' היראה אות רג) שאף כבוד

אחי אביו ואחי אמו דרשו חז"ל מן המקרא

בחי האב ולא לאחר מיתתו. אמנם מהרמב"ם⁴ דייקן האחרונים דס"ל דהוא דין כיבוד עצמי [מגזיה"כ או מדרבנן, ובמהר"ם שיק (תרי"ג מצוות מ' לג) ביאר דגזיה"כ שהוא כעין האב כדכתיב "תחת אבותיך יהיו בניך"], ולפי"ז יוצא דזה שייך גם לאחר מיתת האב.⁵

ויש עוד כמה נפק"מ שיל"ד ע"פ פלוגתא זו:

א. אי מהני מחילת האב?⁶

ב. אי מהני מחילת האב?⁷

יב. דהנה הרמב"ם בסה"מ הביא את הבה"ג שמנה את מצות יראת חכמים כמצוה בפנ"ע, והרמב"ם חלק דא"כ נמנה גם מצות כיבוד אחיו הגדול למצוה בפנ"ע, וע"כ דלא מנינן בפנ"ע למצוות שאינם מפורשות אלא אתיין מדרשא. והרמב"ן דחה דלא מנו כיבוד האב בפנ"ע משום דהוי חלק מכיבוד האב וכו"ל, אך מהרמב"ם שהק' כן על הבה"ג מבוי' לכאור' דנקט שגדר מצות כיבוד האב הגדול הוא מגדר עצמי. ועוד דייקן כן האחרונים מהרמב"ם (פ"ו מממרים הט"ו) שלגבי כבוד אשת אביו כ' 'שזהו בכלל כבוד אביו' ואילו באחיו הגדול סתם ולא כ' כן ומשמע שזה דין עצמי (כל זה עי' במגילת אסתר ולב שמח על הרמב"ם, מהר"ם שיק ומנח"ח מ' לג).

יג. וכן דייקו הלב שמח (על סה"מ שם) והעץ יוסף (בע"י כתובות שם) מרש"י (ד"ה ה"מ) שפי' אהא דקאמר בגמ' הני"מ מחיים אבל לאחר מיתה לא - דקאי על כבוד אשת אביו בחי אביו, ומשמע דבא לאפוקי כבוד האב שבזה חייב גם לאחר מיתת האב.

יד. עי' בדרב"מ (רמ, ו) הביא ד' הרמב"ן שזה מדין כבוד האב, וכי' דצ"ע לפי"ז אם האב יכול למחול על כבודו.

טו. כן נראה פשיט דתליא בשיטות, דאם הוא מדין כבוד האב ל"מ מחילתו, משא"כ אם הוא דין כבוד עצמי מהני. טז. בשו"ת הלכות קטנות (ח"א סי' קכג) כ' דמסתבר דהיינו דוקא גדול האחים שהוא נכנס במקום האב, ובשו"ת שבות יעקב (ח"א סי' עו) הביא את ד' הרמב"ן הנ"ל דס"ל דהוא חלק ממצות כיבוד האב, וכי' ע"ז- פירוש לפירושהם לפי שכבוד וגדולת אביו ואמו יורש בנם הגדול להניח כתרם לבנם הגדול, וכדאי' בש"ס כתובות (קג:.) אע"פ ששמעון בני חכם גמליאל בני נשיא שנא' ואת הממלכה נתן ליהורם כי הוא הבכור כו', ומטעם זה יפה פסק בתשובת הלכות קטנות דאינו מחוייב רק באחיו הגדול שהוא הראשון ולא השני אף שגדול ממנו בשנים. ויל"ע לפי"ז אי תליא בדין בכור. ושור"ר מובא שבעיקרי הד"ט (כו, ז) חידש דאפי' לפי"ז אם מת האב הגדול נכנס האח השני במקומו, ויל"ע כיצד יתכן שעד עתה לא היה חייבים בכבודו ולאחר ימים יתחייבו (כן העיר בשו"ת רי"ט וייל - בן הקרבן נתנאל, סי' נט) (וראה עוד ציונים ע"ז בס' פסקים ותשובות רמ, נז).

יז. השבוי"י (שם) כ' ע"פ הרמב"ן דאי"ז שייך באחותו הגדולה וכ"כ המהר"ם שיק שם והחת"ס ח"ו סי' כט, והברכ"י (שם) חלק דשייך (וע"ע שבט הלוי ח"ה ק' המצוות טו, ב).

יח. המנח"ח (מ' לג) כ' שחייב בכבודו גם לאחר מיתתו דעדיין אחיו הוא [ול"ד לאשת אחיו ובעל אמו דפקע הקורבה], וכי' בשו"ת בצל החכמה (סי' לה) דהיינו לפי השי' דהוא דין כבוד עצמי, אך אם הוא מדין כבוד האב א"כ לאחר מיתתו שאינו ראוי לירש את אביו אינו חייב בכבודו (וכן נקטי בעיקר הד"ט הנ"ל).

יט. והו"ד בשו"ת הרשב"ש (סי' שיא), חרדים (מע' מה"ת התלויות בפה בקנה פ"ד אות ז), ברכי יוסף (רמ, יח), תשובה מאהבה (בה"ג לסי' רמ) בן איש חי (ש"ב פר' שופטים ס"ו ל), פלא יועץ (ערך דבור וע"ש).

הנו"כ דזה נלמד מצואת רבי. אמנם יש שכתבו דיש מצוה מדרבנן לכבדם גם לאחר מיתה^{כא}, ויותר מזה הביא החיד"א (עין זוכר מערכת כ' אות יג) מפ' רבינו אפרים (ע"ה"ת שמות כ, יב) שנראה מדבריו דהוי חיוב מה"ת [ורבי הא גופא קמ"ל]^{כב}.

ובגדר דין הכיבוד, גם כאן דנו האחרונים האם יסודו הוא מדין כבוד האב, וזה גופא הטעם דלאחר מיתת האב אין חיוב^{כג}, או"ד הוא דין בפנ"ע, אלא דלאחר מיתת האב נפסקה הקורבה ביניהם ושוב אין כבר סיבה שיצטרך לכבדם^{כד}.

ונפק"מ אם יש מצוה לכבדה לאחר מיתתה, והאם מהני מחילתה או מחילת האב וכו'.

כבוד חמיו

ב' הטור (סו"ס רמ, וכ"פ השו"ע סכ"ד) דחייב לכבוד חמיו, דכתיב (שמואל-א כד, יב) שדוד אמר לשאול "ואבי ראה גם ראה"^{כה}.

בס' חרדים (מ"ע מה"ת התלויות בפה בקנה

"כבד את אביך", אך דרשא זו לא נמצאת בחז"ל שלפנינו ואף גדולי הפוסקים לא הביאו דין זה, ומ"מ ראוי לחוש לזה^{כז}.

כבוד אשת האב (קג.)

אי' בכתובות (קג.) שרבי ציוה את בניו בשעת פטירתו הזהרו בכבוד אמכם [שהיתה אשת האב ולא היתה אמם], ומקשי' דאורייתא היא, דתניא "את אביך" לרבות אשת אביך, "ואת אמך" לרבות בעל אמך כו', ומתרגי' הני מילי מחיים אבל לאחר מיתה לא.

מבואר בגמ' שמחיים יש חיוב לכבדם מדאורייתא, אמנם המאירי כ' שזה מדרבנן וקרא אסמכתא בעלמא.

ולאחר מיתה - בפשטות הגמ' נראה דאין שום דין לכבדם אלא רק רבי ציוה כן את בניו, וכן דייקו האחרונים מהרמב"ם (פ"ו מממרים הט"ו) שלא הזכיר כלל שיש ענין לכבדם לאחר מיתה, אמנם הטור (סי' רמ) כ' דמ"מ מצוה לכבדם, ובשו"ע (שם סכ"א) הלש' ש'דבר הגון' לכבדם, וביארו

כ. ראה בס' בית יהודה (סי' יט).

כא. רש"י במהרו"ק, מאירי, סמ"ק (מ' נ) וכ"כ בארעא דרבנן (סי' שלו והו"ד בעין זוכר דלהלן).

כב. אמנם כ' החיד"א דאי"ז משמעות הש"ס, ולכן כ' דיל"פ בכוונתו דהוי מצוה דרבנן שיש לה אסמכתא בפסוק.

כג. כן מפורש בהשגת הרמב"ן על הרמב"ם בסה"מ (שרש שני וכדהובא לעיל בענין כבוד אחיו הגדול בהערה), אמנם מק' הרמב"ם על הבה"ג משמע לכא' דס"ל דהוי דין עצמי (וכ"כ מההר"ם שיק תרי"ג מצוות מ' לג.) אמנם מלש' הרמב"ם ביד החזקה (פ"ו מממרים הט"ו) שכ' לבאר הטעם דחייב בכבודה רק בחי' האב "שזה בכלל כבוד אביו" משמע שהוא חלק ממצות כבוד האב (וכ"כ הרדב"ז שם והשיט"ק בכתובות). ולפי"ז יוצא לכא' סתירה ברמב"ם, ובאמת המנח"ח (מ' לג) כ' דהרמב"ם ביד החזקה חזר בו ממש"כ בסה"מ. וע"ע בלב שמה (בסה"מ). ובשו"ת רעק"א (סי' סח) הוסיף ביאור דאף שיש מצוה לכבוד אביו גם לאחר מיתה, מ"מ א"צ לכבד אשת אביו לאחר מיתתו, דלאחר מיתה שייך עניני כבוד כאמירת דבר בשמו וכו', אך ענייני עונג ומוניע צער [דומיא דמאכילו ומשקהו] זה לא שייך לאחר מיתה.

כד. ע' באתון דאורייתא (סוף כלל ח) שדן בזה.

כה. הב"ח הביא דמקורו ממדרש שוח"ט (תהילים מזמור ז פ' ד, ה) וכו"ה בסמ"ק (מ' נ). והגר"א (סקל"ב) הביא מקור נוסף מהמכילתא (יתרו פ"א) שמשא רבינו נישק ליתרו חתנו - מכאן אמרו שיהא אדם מוכן לכבוד חמיו [וגי' הילק"ש: "נוהג", וגי' הלקח טוב 'חייב']. והגר"ש אלישיב זצ"ל (אבני זכרון עמ' שג) (אבני זכרון עמ' שג)

מנורה מיסודות [סוף] מסכת כתובות בדרום קעג

היה נטמא לו, וכ' האגודה והב"י (סי' שעד) בדעתו דגדול הדור דינו כנשיא וכמבואר בריטב"א (מגילה ג:) דנשיא לאו דוקא יט, ולפי"ז כל ההיתר הוא רק בשעת הלוייה והקבורה עד סתימת הגולל משום כבודו, אך אח"כ מטמאים ולא הותר לכהנים להטמאות להם. אמנם יש שלמדו בשיטה זו דטעם ההיתר הוא משום שקברי צדיקים אין מטמאין [ע"פ הדברים שיבואו להלן].

אמנם תוס' שם הביאו פי' נוסף בגמ' שם דמשמת רבי בטלה הענוה ויראה (כדאי' בסוטה מט.) ו'קדושה' בכלל, ולפי"ז אין מהגמ' שם שום מקור להיתר.

ב. במדרש (מדרש משלי פ"ט וכן בילקוט משלי סי' תתקמד) אי' שאליהו הנביא התעסק בקבורת ר"ע, ושאלו ר' יהושע הגרסי רבי והלא אמרת לי כהן אתה וכהן אסור להיטמא למת, אמר לו- חייך רבי יהושע בני, ח"ו שאין טומאה בצדיקים אף לא בתלמידיהם. אמנם תוס' (יבמות סא. וב"מ קיד:) כ' דאין ללמוד מזה שאין טומאה לצדיקים, דדרכו של אליהו לדחות את שואליו בטעם שאינו נכון^{לא}, אך הרמב"ן והרשב"א (יבמות שם) כ' דלא יתכן שאליהו

פי"ב) כ' שזה מצוה דאורייתא^י, וביאר הטעם משום דאיש ואשתו כחד גופא חשיבי ואב ואם של זה כאב ואם של זה. אך כמה אחרונים^י כ' שהוא מדרבנן.

והנה הב"ח ושאר פוסקים כ' שאינו חייב לכבדו כאביו ואמו אלא רק כשאר זקנים [חשובים, אמנם לפי הס' חרדים הנ"ל נראה שצריך לכבדם כאביו ואמו (וכ"מ בלבוש)].

טומאת מת בצדיקים^{כח} (קג:)

ידוע הפולמוס הגדול בדין צדיקים האם הם מטמאים בטומאת מת, והאם מותר לכהנים להטמאות להם. ושורש הנידון הוא מכמה מקורות מחז"ל: א. בכתובות (קג:) אי' דבאותו היום שמת רבי בטלה קדושה, והביאו תוס' מרבינו חיים כהן שפי' דבטלה קדושת כהונה (וכ"ה בירושלמי בברכות פ"ג ה"א), וכ"כ הראשונים (עי' ר"ן, תורא"ש ומביא שכ"כ הראב"ד ומאירי) ופירשו דהוא מטעם שנשיא שמת ה"ה כמת מצוה שהכל קרוביו, והיינו משום שכבודו מרובה אין בכל המתעסקין בו די לפי כבודו. אמנם רח"כ הוסיף דאילמלי היה בשעת פטירתו של רבי

ביאר דשאר פוסקים לא הביאו מקור זה משום שאין למדים מקודם מתן תורה.

כו. עוד הביאו מאגרת הגר"א שכתב 'וגם באתי לבקש מאשתי שתכבד את אמי כמו שכתוב בתורה'.

כז. עי' פ"ת (יו"ד שעד, ג) שהביא תשובה מאהבה (ח"א סי' שעה) חיי אדם (סז, יז) מנחת אלעזר (ח"ג סי' לג).
כח. נכתב לפני משא 'אשכביה דרבי' של מרן רשכבה"ג שר התורה בעל הדרך אמונה זעוקללה"ה. ובעריכת הדברים נסתייעתי בס' 'אדמת קודש' מהג"ר מרדכי גרוס שליט"א ששם נפרסו הדברים ממקורותיהם כשמלה יעו"ש. ואחר כתבי כ"ז ראיתי שהאריכו בזה גם בספרים 'תורת כהנים' (תשנ"ב), בית אהרן (לר' אהרן מגיד, ח"ב, ערך אדם צדיק) באר הלכה (לר' אלדד סבאג, תש"פ, סי' מא), קובץ בית אהרן וישראל (גליון קכב, עמ' פז) ועוד ע"ש.

כט. וכ' הב"י דאע"פ שבהג' מימוני (אבל פ"ג אות ד) מספק"ל אי גדול הדור דינו כנשיא, הר"ר חיים פשיט ליה.
ל. עי' רש"ש ויפה עינים (כתובות שם), ערול"ג (יבמות סא. ונדה ע:), אמנם עי' בדבריו בסוכה כה: שהסתייג מפ"י (זה), פנים יפות (חוקת), וכבר העיר הכלי חמדה שם דאיהו גופיה בחיבורו ה'הפלאה' על כתובות פי' דהוא משום דהכל כקרוביו, וברור שהגאון ז"ל חזר בו בספר הפלאה ודבריו אמיתיים שם בלי ספק, (ע"כ), וכ"כ הרבה מהראשונים והאחרונים מפרשי התורה שיצוינו להלן בהבאת ד' הוזה"ק.

לא. והטעם האמיתי שנטמא לו הוא מפני שר"ע היה מת מצוה, שהיה מהרוגי מלכות והיו יראים לקבורו.

גופא דלהו, דלא שרא עלייהו רוח מסאבא ל', וע"ז מביא הוזה"ק את ב' המקורות הנ"ל מר"ע ורבי, ועד"ז כ' הראשונים והאחרונים מפרשי התורה ל', ובדבריהם מבואר דהיינו דוקא בצדיקים שמתו במיתת נשיקה, אמנם יש לבאר (עפ"ד הבן יהודע שבת ל.) דיש ב' דרגות במיתת נשיקה ל', א' הבאה מתוך דביקות מוחלטת בהקב"ה בלא שליטה של מלאך המות כלל, והיא מיתה שעל פי ה', וכדאי' בב"ב (יז.) ששה לא שלט בהם מלאך

ידחה אותו במקום שיכול להכשילו בדין תורה ויעבור על "לפני עור לא תתן מכשול" ל'. אך באשכול (הל' טומאת כהנים) כ' דאין סומכין על הלכות שבמדרשים אם לא נראה שנתקבלו לבעלי התלמוד.

ג. בזה"ק (וישלח קסח.) ל' אי' ר' אלעזר אמר כל מאן דאשתדל באורייתא לשמה, לאו מיתתיה על ידא דיצר הרע, בגין דאתתקיף באילנא דחיי ולא ארפי מניה, ובגין כך צדיקא דמשתדל באורייתא לא מסתאבי

לב. והרמב"ן לשיטתו בפ"י עה"ת שהנפטרים בנשיקה אינם מטמאין מן הדין - ראה בהערה להלן. לג. ויש שפקפקו באמיתות דברי הוזה"ק שהם מוקפים בסוגריים ונראה שזה תוספת מאוחרת של א' מהאחרונים (ר' אברהם גלאנטי בעל הוזהרי חמה, פאת השולחן לר' ישראל משקלוב הל' א"י פ"ב סי"ח, חיי אדם בהקדמה לספרו שערי צדק). אמנם יש סימוכים לכך ממקורות אחרים בזה"ק, דבחי' שרה (קכה:) א': "זכאין אינון צדיקא דלא אסתאבו ולא אשתארו בהו מסאבותא", ובתרומה (קמא:) א': "גופיהון דצדיקא דלא אתמשכו בהאי עלמא בתר הנאין דההיא קליפא תקיפא, לא שלטא עלייהו רוח מסאבו כלל". לד. והדברים מבוארים ע"פ המתואר בזה"ק (פקודי רסז.) על שעת יציאת הנשמה [ע"פ הפסוקים במשלי] שכאשר אדם מתפתח אחרי האשה זרה - היצה"ר, שהוא מלאך המות בעוה"ז ומגיע זמנו להסתלק מזה העולם, היא עומדת לפניו ומתלבשת לפניו בגולם של גוף אש וחרב שנונה בידה, וג' טיפות יש בה ועל ידן מת האדם (עי' ע"ז כ:), טיפה א' שהיא מרה כלענה באה תחת אותה מתיקות שטעמו בה בעוה"ז כשנמשכו אחריה, והיא עוקרת את הנשמה ממקומה. טיפה ב' שעל ידה הנשמה יוצאת והאדם מת. וטיפה ג' שעל ידה פניו מוריקות וממנה הוא מסריח. והטעם שהנשמה יוצאת ע"י הטינופת הוא מפני שהנשמה היא קדושה וכששולט עליה מלאך המות שהוא הס"א הטמא היא בורחת מפניו ואינה מתיישבת עמו ביחד, לפיכך ככל שהאדם נדבק יותר בנשיקות הרעות של הס"א בעוה"ז, כך באותה המידה הוא נדבק בשעת הפטירה בס"א, ואז נשמתו יוצאת בקושי ובצער כמו שמוציאים חבל עבה מנקב צר שיוצא בדוחק גדול (עי' ברכות ח.), וכל זה הוא בעבור הנשיקות שהיתה נושקת לו בעוה"ז שהיו מתוקות ובסוף בזמן יציאת הנשמה הם מרירים לו, אך על הצדיקים שלא נמשכו כלל אחר הס"א אין לו שליטה עליהם כלל. וע"ע בהערה הבאה.

לה. רבינו עזרא מגרוניא (רבו של הרמב"ן בקבלה בקונטרס תרי"ג מצוות הנרמזים בעשרת הדברות הנספח לשה"ש דף כה) וזת"ל: ומה שאתה צריך לדעת, כי טומאת המת מצד המלאך המשחית הממית אותו שהוא נקרא יצה"ר, כמו שאמרו הוא שטן הוא היצר הרע הוא המלאך המות... ולכן אמרו חז"ל על הצדיקים הידועים שלא שלט בהם מלאך המות ואלו הן אברהם יצחק ויעקב משה אהרן ומרים... וכמו שאמרו חז"ל (במ"ר יא, יז) היה ר"מ אומר גדול השלום שלא ברא הקב"ה מדה יפה מן השלום שנתנה לצדיקים, שבשעה שנפטרים מן העולם ג' כתות של מלאכי השרת מקימין אותן לשלום... וכפי הענין הזה אמרו משמת רבי בטלה כהונה, ר"ל שבו נתעסקו להיטמא למתים לפי שלא היתה מיתתו אלא ע"י השכינה.

וב"ב הרמב"ן (חוקת יט, ב:) וטעם טומאת המת - בעטיו של נחש, כי הנפטרים בנשיקה לא יטמאו מן הדין והוא שאמרו צדיקים אינם מטמאים, וכן הרחיב רבינו יצחק דמן עכו (תלמיד הרמב"ן) בס' מאירת עינים (בפר' ויחי, חוקת וכי תצא) שטעם טומאת מת הוא כדי להרחיק מהם יצה"ר שהוא המלאך המות הממית, ולפיכך אין הכהן הבא מצד טהרה רשאי ליגע במת שלא יטמאנו רוח הטומאה שבגוף המת, אבל הצדיקים שאין רוח הטומאה שולט עליהם כגון יעקב אבינו ע"ה ור"ע ורבינו הקדוש וכיוצא ב"ה, מתים בנשיקה שהיא ע"פ ה' שהיא השכינה, ולפיכך הכהנים מתעסקים בו כאילו אינם כהנים ולא היו צריכים

מנורה מיסודות [סוף] מסכת כתובות בדרום קעה

טעמים: א. דקיי"ל מכמה היות בש"ס דנקטינן לאיסור מעיקר הדין^ב. ב. דכל מה שאין מטמאין היינו מה"ת אך מדרבנן מטמאים^{מא}. ג. שאם יתפרסם להיתר בגדול הדור אז ינהגו קולות גדולות בזה בכל ת"ח ורב שאינו אולי גם ת"ח כראוי, ויפריזו על המידה ויטמאו שלא ברשות^{מב}, ואכמ"ל עוד.

שם רשעים ירקב (קד):

א"י ביומא (לח:): מאי "ושם רשעים ירקב" (משלי י, ז), אמר ר"א רקביבות תעלה בשמותן דלא מסקינן בשמייהו.

י"ל"ד אם יסוד הדין הוא בעצם הקריאה על שמו, דכיון שאנו רוצים להשכיח ולהעלות רקביבות בשמו לכן אין לקרוא על שמו^{מג}, או"ד הכוונה ששם הרשע גורם רקבון ומזל רע על מי שנקרא על שמו^{מד}.

המות, וע"ז הרחיב הזוהר שזה שייך גם בצדיקים גמורים קדושי עליון כר"ע ורבי, ועל אלו אמרו שאין שולטת בהם הטומאה. ב' מדרגה נמוכה מזו, שמתגלה לפניהם אור השכינה והוא מושך נפשם מקרבם כאבן השואבת וכך לא תרגיש שום צער בפטירה, וכדאמרו בברכות (ח). שהיא כמישחל בניתא מחלבא, ובזה עדיין יש זוהמת נחש ומטמא. ולפי"ז למעשה אין אפשרות להכריע איזה צדיקים [שלא נתפרשו להדיא] זכו להיות בדרגה הא' של מיתת נשיקה. [אמנם יש שחידשו שהטעם שצדיקים אינם מטמאים הוא משום שצדיקים במיתתם קרויים חיים ל"ז].

ולהלכה למעשה האחרונים^{לה} מאריכים לאסור בענין זה, ולהשקיע המנהג שהתפשט להיתר^{לט}. וזהו מכמה

לשמור טהרתם ממנו, כי אדרבה היו מתקדשים ומוסיפים טהרה על טהרה בהתעסקותם בו וכיוצא בו. וכן מבאר החינוך (מ' רסג) ע"ש לשונו המיוחדת, וכן הריקאנטי (פר' ויחי, וע"ש בפר' חוקת), הרבינו בחי (כד הקמח ערך אהבה, ובפר' אמור), בעל העקידה (שער המאה וחמשה לסדר וזאת הברכה) האברבנאל, הכלי יקר (ר"פ חוקת) והאזה"ח (פר' בחוקות).
לו. גם עומד על המבואר שם שדור המלך נפטר ע"י מלאך המות [וכן מצינו במו"ק (כח). ועוד על הרבה אמוראים שמלאך המות נטל את נשמתם], וע"ע במכתב מאלהו (ח"ג עמ' כח).
לז. כן ראיתי בס' ישמח משה (פר' שמיני עמ' לה).
לח. כגון: הבתי כהונה (ח"א סי' כג) חיי אדם (בהקדמה לשערי צדק) פאת השולחן (הל' א"י פ"ב) קיצושו"ע (רב, יד) שו"ת טוב טעם ודעת (מהדו"ג ח"ב סי' רלא) שערי דעה (מהדו"ק סי' לז) זית רענן (ח"ב סי' כו) שו"ת דברי יחזקאל (לר' יחזקאל שרגא הלברשטאם משינאו סי' לז) השד"ח (אסיפת דינים מערכת ר"ה סי' א אות ו שהאריך בזה ואסף כעמיר גרנה ע"ש) ועוד, ע"ש בלשונויהם החריפים.
לט. כפי שהעידו המהרי"ל הבתי כהונה ועוד מהספרים הנז"ל.
מ. כ"כ בשו"ת מהרי"ל (סי' קנ) עפ"ד התוס' בב"מ (קיד:), והוכיח כן מסוכה (כה:): שנושאי ארונו של יוסף או מישאל ואלצפן שעסקו בנדר ואביהוא שהיו טמאים ולא יכלו לעשות הפסח. ועוד הוכיח האחרונים מברכות (כח: פסחים פז). סוטה (כ). סנהדרין (לט). ב"מ (פה: ב"ב נח). וידים (ד, ו).
מא. כ"כ מרן שר התורה בעל הדרך אמונה זצוקללה"ה בהערה לס' ברכת האהל (עמ' תלג), ודייק כן מלש' הרמב"ן (בפר' חוקת - שהר' לעיל) שהנפטרים בנשיקה לא יטמאו 'מן הדין', והיינו מדאורייתא אך מדרבנן מטמאים. ומה שאלהו נטמא לר"ע היינו דאיסור דרבנן הותר משום כבודו ושהיה מת מצוה ע"ש עוד.
מב. כ"כ בשו"ת מנחת אלעזר (ח"ג סי' סד), [נע"ש בתשובה זו שתר אחר כל צדדי ההיתר להיטמא למתים, אך למעשה כ' שכבר הורה זקן אדמו"ר הקדוש זי"ע משינאווע בתשובה הנדפס בספר דברי יחזקאל לאסור לכהנים בקברי צדיקים], וכ"כ האבנ"ז (יו"ד סי' תסח) ועוד.
מג. כן מבואר במהרש"א (תענית כח). ובחיד"א (פתח עינים יומא שם). ועי' בפ"ת (יו"ד קטז) שכ' דכן משמע

- כמה** אופנים בענין זה היוצאים מן הכלל:
- א.** תוס' (שבת יב: יומא שם כתובות קד:)
כ' דאם יש עוד אנשים שאינם רשעים
הקרויים בשם זה מותר.
- ב.** במקום שהקב"ה קרא את השם [דבכה"ג
מהות השם הוא טוב]. (תו"י יומא).
- ג.** בשביל עוון אחד אין להחזיק אדם רשע
שאין לקרות בשמו, אלא רק כדואג שהיה
רשע גמור (פסקי תוס' סוטה אות כ).
- ד.** היכא שקורא ע"ש מאורע (חיד"א יוסף
אומץ סי' יא בשם צמח צדק ע"פ
ב"ר לז).
- ה.** במקום חשש איבה או שלום מלכות (עי'
גר"א או"ח קלט שו"ת משנה הלכות ח"ד
סי' קיד).
- ו.** י"א שהאיסור התחיל רק מזמן שחיבר
שלמה ברוה"ק את ספר משלי ואמר פסוק
זה, אך בדורות שלפני כן לא הקפידו על כך
(שו"ת יהודה יעלה למהר"י אסאד או"ח ח"א
סי' קצט).
- ז.** י"א דבשם שמצד עצמו הוא נאה אלא
שמעשיהם כעורים, השם ניתן מעצמו
לקרות (כ"כ בשו"ת בשמים ראש סי' קצ).
- ח.** וי"א יותר מזה, שכל האיסור הוא רק
- באופן שהשם גופא מורה ע"ז שהיה רשע
(פנ"י כתובות קד:).
- ומצאתי** בס' שיח השדה (למרן הגר"ח ק'
זצ"ל, סוף קו' בשער המלך) שכ'
שלא מצא בפוסקים שהזכירו דין זה, ולכן
צידד שאי"ז איסור ממש אלא זהירות ממידת
חסידות, ועו"כ די"ל ד"ושם רשעים ירקב"
זה לא הוראת הלכה אלא הבטחה ששם של
רשעים יהיה נרקב דהיינו שלא יקראו אחרים
בשם ע"ש, אך אח"כ הוסיף (בכת"י)
שהראוהו במהרש"א (תענית כח.) שכ' שזה
'איסור' לקרוא בשם (וכ"מ מהמקורות
שהובאו לעיל ע"ש).
- עוד** מבואר בגמ' (יומא שם) דשם רשעים
ירקב היינו דכשמזכירים שמם מזכירים
גנותם, ואמרי' מדאורייתא מנ"ל דכתיב
"ויאהל עד סדום" וכתיב "ואנשי סדום
רעים וחטאים לה' מאד", ויותר מזה מבואר
במדרש רבה (וירא מט,א) דכל מי שמזכיר
את הרשע ואינו מקללו עובר בעשה, מ"ט
"ושם רשעים ירקב", וכן הביא בס' חרדים
(פל"ח) בכלל המ"ע שמדברי קבלה. וכ"כ
בעה"ת במושב זקנים (ויקרא יט,יד) ד"לא
תקלל חרש" היינו רק בעושה מעשה עמך,
אבל אם הוא אדם רשע 'חובה' על כל
בריה לקלל^מ.

ביומא (שם) ויל"פ בכוונתו דמבואר שם המקור מ"אנשי סדום רעים וחטאים" והרי שם לא שייך הצד הב'
דהוא מחשש מזל רע, אלא שאנו רוצים למחות את שם הרשע.

מד. כן צידד הפ"ת (שם), וכ"מ בר"ח (יומא שם) שפי' 'שאין אדם נקרא בזה השם ומצליח', וכ"מ מדאמרי'
התם על דואג 'חזי מאי סליק ביה'.

מה. וראיתי שבאשד הנחלים (נדפס בליקוטים על המד"ר 'עם כל המפרשים') שפי' ענין העשה -דאחר שהכתוב
אומר שמדרך הטבע כן הוא לקלל הרשע מפני רשעותו והוא אינו מוצא זאת בנפשו, לכן עובר ע"ז התכונה.
ומשמעות דבריו שהבין שאי"ז איסור גמור.

וכן א"ל הגר"מ חליהו שליט"א שאל את מרן הגר"ח קנייבסקי זצ"ל בהאי ענינא, והשיבו דאין חיוב לקלל
כשמזכיר שם הרשעים, אלא דלכאור' צ"ע מהמקורות הנ"ל. אמנם שוב מצאתי בשו"ת הרמ"א (סי' מ) שכ'
דכל מה דאמרו ביומא היינו רק דלא ליקרי לאחר על שמם, אבל שלא להזכיר הרשע עצמו לא מצינו,

הדין, ואפי' קבלו על דעת שיזכה את הזכאי ויחייב את החייב, מ"מ טבעו נוטה שלא לראות חובה לנותן לו ולחזר אחר זכותו, ואפי' היה חכם גדול לא יסמוך על דעתו בכך, שהשוחד יעזור עיני חכמים, ר"ל שמעלים מהם אופני הדין - ניתנו מעות ונתחדשו הלכות.

ובדרשות הר"ן (דרוש יא) ביאר דהתורה נתנה ב' טעמים, א' כמשנ"ת מהמאירי, וביאר דזהו אמרו "כי השוחד יעזור עיני חכמים", ונתן טעם עוד באמרו "ויסלף דברי צדיקים" כלומר שגם אם ישפוט משפט אמת יהיה נראה למי שנתחייב בדינו שהשופט עיות משפטו מפני הכסף שלקח, ומתועלות המשפט הוא שגם אותו שנתחייב בדין אינו נעצב על הדבר ע"ש.

והחינוך (מ' פג) כ' שהאיסור ליקח שוחד אפי' לדון את הדין לאמיתו, הוא כדי להסיר מבינינו ההרגל הרע פן נבוא מתוך כך לדון בשוחד דיני שקר.

החזו"א (אמונה ובטחון פ"ג אות ל) כ' בלשונו הזה"ב וזת"ל: שאזהרת השוחד אינה מכלל המשפטים אלא מכלל החוקים, שהרי לא אסרה תורה להורות לעצמו ואדם רואה טריפה לעצמו, אף אם הוא דל וכל חייו תלויים בו... ואף במשפט בין איש לרעהו לא פסלה תורה רק בשוחד שבזמן המשפט, אבל לא אסרה תורה לשפוט

ויל"ע מ"ט לא מצינו שמקפידים כ"כ בדין זה. ויש ליישב במקצת ע"פ מש"כ ביפה תואר^מ (על המד"ר שם) דהיכא שמקללו מחמת שהרשע מצערו, הר"ז בכלל כל שחבירו נענש על ידו אין מכניסים אותו במחיצתו של הקב"ה, והיינו דצריך שיקללו לש"ש רק מחמת רשעותו כלפי המקום. ועוד כ' דהיכא שהוא חי ויש תקוה שיחזור בתשובה אין לקללו, ורק אחרי שכבר מת אפשר לקללו.

שוחד (ק"ה)

(הסוגיא בכתובות ק"ה)

הגמ' מביאה ברייתא דמדכתיב "לא תטה משפט" לומדים שלא יזכה את החייב ולא יחייב את הזכאי, ומדכתיב "ושוחד לא תקח" לומדים שאפי' לזכות את הזכאי ולחייב את החייב אסור.

הטעם - עוד אי' בגמ' אמר רבא מאי טעמא דשוחדא^מ [ופירש"י: למה אסור ליטלו לזכות את הזכאי], כיון דקביל ליה שוחדא מיניה איקרבא ליה דעתיה לגביה והוי כגופיה, ואין אדם רואה חובה לעצמו, מאי שוחד - שהוא חד [ופירש"י: הנותן והמקבל נעשים לב אחד].

המאירי מבאר דעיקר מה שאסרה תורה קבלת השוחד הוי מחשד הטיית

שהרי התורה והנביאים וכל התלמוד מלאים מזה בהזכרת שם הרשעים שעברו, ולא גרע שם הרשע משם ע"ז עצמה שאם היה שמה מתחילה שלא לשבח מותר להזכירה באותו שם כדא' במדכתי (פ"ק דע"ז) והג' מיימוניות (פ"ה מע"ז). וילע"ע.
מו. דע"ש שהק' מברכות (ז). דמבואר דרחמיו על כל מעשיו, וגם ענוש לצדיק לא טוב, וכן הק' משם (י). במעשה דר"מ וברוריא.

מו. האחרונים העירו שהרי קי"ל דלא דרשינן טעמא דקרא, וביארו: א. דהיכא דלא פוסקים הלכה ע"פ הטעמא דקרא לכו"ע דרשינן (אך עי' להלן שהתומים הוציא הלכה לענין שוחד לגוי ע"פ טעם זה). ב. דהכא התורה מפרשת הטעם "כי השוחד יעזור עיני חכמים" וא"כ הגמ' מפרשת מה שייך טעם זה כשמכין לדון דין אמת.

את אהובו ואת שנאו אלא רק את שושבינו ושונאו שלא ידבר עמו ג' ימים... אלא ענין השוחד הוא בהיות שאמרו הסתכל באורייתא וברא עלמא - חייבה התורה כח בשוחד לעור ולסלף, ובנוסף על כח הנגיעה הטבעית, הוזמן גם כח טומאה בשוחד לטמטם הלב ולרדם הבינה להנעים בפי הדיין לזכות את משחדו, ואחרי שהתורה פסלתו לדיין זה לדון בין משחדו לרעהו, הוסר ממנו גם מחסה החכמה אשר הובטח בה תמיד לבלי להכשל בחטא ואשמה אם יעבור ע"מ שהזהירה התורה וישב על כסא המשפט בניגוד למצות התורה (ע"ש עוד).

ומבואר בגמ' דאפי' כשנוטל שוחד משניהם וליכא למיחש לאצלו דינא מ"מ אסור. המאירי מבאר ע"פ דרכו הנ"ל דגם בכה"ג לבו נוטה לזה ולזה עד שנוטה להכריע ביניהם ושלא לדונם בדיון גמור (ועד"ז פי' ההפלאה ע"ש). והדרישה (ר"ס ט) פי' שהוא כדי שלא תחלוק בין שוחד לשוחד, וכע"ז כ' הפנ"י שהוא משום שסופו ליטול מא' מהם. ועי' באגר"מ (חו"מ ח"ב כו, ד) משה"ק ע"ז ובמה שביאר באופ"א. **הגדר** - יש לחקור האם גדר האיסור הוא

עצם לקיחת השוחד^מ, או מה שדן את הדין אחרי שקיבל את השוחד^מ.

חזרת השוחד ודין מלקות - והנה הרמב"ם (רפכ"ג מסנהדרין) כ' שחייב להחזיר השוחד כשיתבענו הנותן, וביארו הנתיב"מ (ט, א) והמנח"ח (מ' פג) הטעם לחיוב החזרת השוחד, משום דקיי"ל כרבא דכל דאמר רחמנא לא תעביד אי עביד לא מהני, והיינו דאי"ז גדר של חיוב השבה כגולן שזכה בממון, אלא כאן הממון הוא כעין פקדון שלא זכה כלל בממון. והביא התומים (באורים ט, ב) מהכנה"ג שחידש דכל החיוב להשיב היינו דוקא כשנטל השוחד ע"מ לזכות את החייב, אך כשנטל ע"מ לזכות את הזכאי א"צ להחזיר. והק' ע"ז התומים והמנח"ח שהרי הרמב"ם לא מנה את הנוטל שוחד בכלל הלוקח, וע"כ היינו משום שאין לוקין על לאו שניתן לתשלומין, ולכנה"ג הרי משכח"ל דאינו ניתן להישבון, אלא ודאי בכל אופן צריך להשיג את השוחד.

והאמרי בינה (דיינים סי' טז) מביא מהמוצל מאש (סי' ב) שביאר הטעם דאין לוקין על לאו זה, משום דבשעת לקיחת המעות הוי התראת ספק דשמא לא ידון.

מח. הנה בשו"ת חות יאיר (סי' קלו) הק' מ"ט לא מוקמינן לקרא ד"לא תקח שוחד" לומר שעובר משעת קבלת המעות (כעין ב"מ סא:), והוכיח מזה דזה היה פשוט לגמ' דאין איסור עד שידון (ועי' הערה הבאה). אמנם אכתי יל"ד אם גם גדר האיסור הוא רק מה שדן, או"ד לעולם האיסור הוא לקיחת הממון אלא שזה דוקא כשהלקיחה היתה ע"מ שידון, ואם לא דן בסוף הוברר למפרע שהמעות לא ניתנו עבור זה. ובגלויני הש"ס תי' על קו' החו"י עפ"מ ש"כ היראים (סי' רצה) לענין שוחד דברים שבעצם הדיבור עובר איסור אע"פ שעדיין לא היטה בפועל, וא"כ כ"ש בקבלת שוחד ממון עובר ג"כ משעת הקבלה, אפי' כשלא דן (וכ"כ השואל ומשיב מהדו"ק ח"א סי' רל), ולפי"ז מוכח כצד הא' שהאיסור הוא הלקיחה. וכן מוכח מהתומים והמנח"ח להלן שנקטו דחשיב לאו הניתן להישבון, ואם האיסור הוא מה שדן א"כ מה שמשיב את הממון לא חשיב תיקון הלאו. וגם למוצל מאש שביאר שזה התראת ספק, נראה שהאיסור הוא הלקיחה אלא שיש ספק מצד שזה תלוי ועומד אם ידון אח"כ. (וע"ע ביאור הגר"א לד, מד).

ממ. כן נראה מתירוצי חות יאיר הנ"ל שכ' בזה"ל - ונ"ל בזה כי אין תנינת שוחד איסור מצד הנתינה עצמה כמו ריבית, רק מצד הטיית המשפט שגורם. **נ.** העירו ע"ז, דלכא"ו כל מה שאין לוקין על לאו הניתן לתשלומין היינו כאשר החיוב תשלומין הוא מחמת חסרון הממון, משא"כ כאן שהוא מטעם אחר דאי עביד ל"מ.

לא תקח" אינו צ"ל שוחד ממון אלא אפי' שוחד דברים נמי אסור, מדלא כתיב "בצע לא תקח", היכי דמי שוחד דברים כו' ע"ש.

הראשונים נחלקו בדין שוחד דברים:

א. שי' תוס' (והגאון המובא בטור סי' ט) דבכל גווני אינו נפסל מעיקר הדין, אלא רק האמוראים החמירו על עצמן, וכ' המהרש"א דלפי"ז צ"ל דהילפותא היא אסמכתא בעלמא.

ב. שי' הרמב"ם (ע"פ הבי"י סי' ט) הטור (שם) והמהרי"ק (שורש טז ה' בב"ח) דבכל גווני פסול מדאורייתא.

ג. שי' התוס' בסנהדרין (ז: ע"פ הבי"ח דאם עתה מקבל שירות ומלאכה פסול מעיקר הדין, אך אם רק מזכיר טובה שנעשה לו בעבר מעיקר הדין כשר אלא שהאמוראים החמירו על עצמן.

ד. הבי"י מביא מהרד"ך (בית כו) דלכל הראשונים בכל גווני פסול מדאורייתא, כיון שאם יעשה כן לפני בעל דינו יסתמו טענותיו, ומש"כ תוס' שזה רק חומרא היינו דוקא באופן שהבע"ד לא נמצא שם.

ישוב ארץ ישראל (קי:)

(הסוגיא בשלהי כתובות קי: ואילך)

נחלקו הראשונים בענין מצוה זו: שיטת הרמב"ן (בסה"מ שכחת העשין מ"ע ד ועה"ת מסעי לג, נג) דמצות ישוב א"י היא מדאורייתא שנא' "והורשתם את הארץ וישבתם בה" וגו',¹ ואף נמנית במנין המצוות, ויש במצוה זו ב' חלקים, א' לכובשה [בין אם נשארו שם האומות בין אם ברחו או השלימו], ב' להושיב שם שבטינו.

שוחד לגוי- הנה כ' הרמב"ם (שם) שנותן השוחד עובר על איסור לפני עור לא תתן מכשול, ועפ"ז דנו הפוסקים האם מותר ליתן שוחד לגוי שהרי גם הוא מצווה על הדינים ויהיה אסור להכשילו. ובאמת ברמב"ן (וישלח לד, יג) הביא בשם הירושלמי (והעירו דליתא קמן) דב"נ שלקח שוחד נהרג, ועפ"ז נקטו החת"ס (ח"ו סי' יד) והמנח"ח (שם, ה) דאין ליתן להם שוחד בכל אופן.

אמנם החות יאיר (סי' קלו) האריך בדין זה, והסיק דזה תלוי - דאם יודע שהדין עמו ונותן השוחד רק להציל את שלו הר"ז מותר, אך אם יודע שהצדק עם בעל דינו אסור ליתן שוחד, דכשנותן עובר על גזל ושוחד ועיוות הדין, ע"ש.

התומים (ט, א) חידש ע"פ הטעם המבו' בגמ' באיסור שוחד דאיקרבא דעתיה, דזה שייך רק בישראל שפסולים לדון קרובים, אך ב"נ שכשרים לדון קרובים לא שייך אצלם איסור שוחד.

פחות משה פרוטה- מלש' הגמ' (קה). משמע דאיסור קבלת שוחד הוא דוקא בשוה פרוטה, אמנם המנח"ח כ' דעובר גם בפחות משו"פ כיון דלא גרע משוחד דברים, ועפ"ז הק' מ"ט אין לוקין בכה"ג שאינו ניתן לתשלומין. ולכאו' י"ל כמש"כ המנח"ח גופיה דהטעם שצריך להשיב היינו משום דאי עביד ל"מ וא"כ נמצא שזה כפקדון בידו וממילא א"צ להגיע לדין השבון וזה שייך גם בפחות משו"פ, וא"כ שגם בפחות משו"פ חשיב לאו הניתן לתשלומין (וע"ע בס' 'חמש פרוטות הן' להגר"נ סגל שליט"א סי' לב).

שוחד דברים- עוד אי' בגמ' ת"ר "ושוחד

נא. הרמב"ן (בסה"מ) מוכיח שכוונת הפס' לציווי ולא להבטחה, דכתיב "עלה רש כאשר דבר ה' אלקיך לך אל

והוסיף הרמב"ן שהיא מ"ע לדורות [בין הכיבוש בין הישיבה], ומתחייב בה כל אחד ממנו ואפי' בזמן הגלות. ומבואר בדבריו שהיא מצוה על כל יחיד ויחיד ולא מצוה כללית לכל ישראל^{נב}.

ועפ"ז כ' הרמב"ן (ע"ה"ת בכמה מקומות^{נג}) דעיקר קיום המצוות שייכות בארץ ישראל.

שיטת רש"י (מסעי שם) דאין מצוה בעצם

הישוב בא"י [וכונת הפס' הנ"ל להבטחה]. אמנם כ' האוה"ח דגם לרש"י הירושה דהיינו הכיבוש מצוה היא.

שיטת התוס' (כתובות שם) דמצות ישוב א"י אינה נוהגת בזה"ז^{נד} דאיכא סכנת דרכים. ועוד כ' בשם רבינו חיים דעכשיו אינו מצוה לדור בא"י כי יש כמה מצוות התלויות בארץ וכמה עונשין דאין אנו יכולים ליהרהר בהם ולעמוד עליהם^{נה}. ומבו' דבעצם

תירא ואל תחת" (דברים א, כא וכע"ז שם ט, כג), וכאשר לא אבו לעלות במאמר הזה כתוב "ותמרו את פי ה'" וכן "לא שמעתם" - הוראה שהוא מצוה, לא יעוד והבטחה. ועי' במהרי"ט (קידושין כו). משה"ק על מקור הרמב"ן, ובדבר אברהם (ח"א סי' י) שיישב.

נב. הנה במגילת אסתר העיר על הרמב"ן מדאמר^{נו} (ק"א). דג' שבועות השביע הקב"ה את ישראל וא' מהן שלא יעלו בחומה, ופירש"י שלא יעלו יחד בחזקה, וא"כ היאך יתכן מצות ירושה וישיבה בזה"ז. ויעוין בשו"ת הרשב"ש (סי' ב הו"ד בפאת השולחן א, ג) שעמד ע"ז, וכ' דבזה"ז המצוה היא לא על כלל ישראל מפני השבועה, אלא המצוה על כל יחיד בפנ"ע, ומשמעות דבריו שלמד שלולא השבועה גדר המצוה היא על כלל ישראל.

אמנם כיבוש הארץ לכאור' לא יתכן בפועל ע"י יחיד אלא ע"י ציבור, וצ"ל דאיה"נ מעיקר יסוד המצוה אף הכיבוש שייך בזה"ז, אלא דיש איסור שנתחדש אח"כ ע"י השבועה המעכב מלקיים בפועל את הכיבוש, אך החלק של המצוה ע"י הישוב עדיין קיים, דב' חלקי המצוה אינם מעכבים זא"ז [ועי' בהערה להלן שנתבאר בדעת הרמב"ם דפליג ע"ז גופא דהדין ירושה מעכב את הדין ישיבה].

נג. בפר' תולדות (כו, ה) הק' הרמב"ן היאך נשא יעקב אבינו ב' אחיות, והיאך עמרם נשא דודתו, והרי האבות קיימו את התורה, ותי' שהאבות קיימו את התורה ע"פ טעמיה וסודותיה כמי שאינו מצווה ועושה, ושמרוה בארץ ישראל בלבד, כי המצוות משפט אלוקי הארץ הם, משא"כ יעקב ועמרם נשאו בחו"ל, ורק אח"כ הוזהרו בחובת הגוף בכל מקום.

וכן האריך בפר' אחרי (יח, כה) בענין איסורי עריות דכתיב "ותטמא הארץ ואפקוד עונה עליה ותקיא הארץ את יושביה", וז"ל בתו"ד: אבל ארץ ישראל, אמצעות הישוב היא נחלת ה' מיוחד לשמו לא נתן עליה מן המלאכים קצין שוטר ומושל כו', כי עיקר כל המצוות ליושבים בארץ ה', ולפיכך אמרו בספרי ישיבת א"י שקולה כנגדה כל המצוות שבתורה. ועע"ש ובפר' עקב (יא, יח) שהביא דברי הספרי ע"פ "ואבדתם מהרה וגו', ושמתם את דברי אלה" וגו', אע"פ שאני מגלה אתכם מן הארץ לחו"ל היו מצויינין במצוות, הניחו תפילין, עשו מזוזה כדי שלא יהיו עליכם חדשים לכשתחזרו, וכ' הרמב"ן שוראי מצוות אלה הם חובת הגוף ודינם בכל מקום כמו בארץ אבל יש בו במדרש הזה סוד עמוק כו'.

נד. מצינו בפוסקים פטורים נוספים: אין שם קיבוץ בחורים ות"ת, ויש שם בני ברית מערביים נחשבים לרשעים גמורים הטורדים ומבלבלים את לומדי התורה (תרוה"ד פסקים סי' פח), שמוזנות דחוקים ומצומצמים שם מאוד והרווחים קשים כו' (שם וע"ע פ"ת אהע"ז עה, ו). וע"ע מש"כ בס' יואל משה (מאמר ישוב א"י) בכל זה, וכן בתשובות והנהגות (ח"א חו"מ סי' תתק, ח"ד סי' שכז, מועדים וזמנים ח"ה סי' שמו).

נה. בשו"ת מהרי"ט (ח"ב יו"ד סי' כח) כ' ע"ז דדברי תימה הם, ומי שירצה לקנות לו קרקע בא"י יכול לקיים כל מ"ע ומי מעכב על ידו, וע"ש עוד משה"ק וכ' שזה הגהת תלמיד ולא דסמכא היא כלל. ובאגרו"מ (אהע"ז ח"א סו"ס קב) ביאר בד' תוס' דס"ל דאי"ז מצוה חיובית אלא קיומית. ובאופ"א י"ל ע"פ הצד דלהלן (מהתשב"ץ) דיסוד המצוה היא כדי לקיים המצוות התלויות בארץ, ולכן כשלא יקיים המצוות לא שייך לחייבו במצות ישוב (וכן עי' בבית הלוי ח"ב סו"ס נ). וביואל משה (מאמר ישוב א"י אות סח) ביאר

מנורה מיסודות [סוף] מסכת כתובות בדרום קפא

(כמש"כ בשורש ג). ד. ויש שביארו בזה באופ"א, דס"ל דיסוד המצוה היא לא משום הישיבה מצד עצמה^נ, אלא כדי לקיים המצוות התלויות בארץ^נ, וממילא זה כבר כלול בכלל אותן המצוות (וכמש"כ הרמב"ם בסה"מ שורש י). ויל"ד ע"פ הצדדים הנ"ל - אם זה מצוה בפנ"ע או בכלל המצוות התלויות בארץ] אם מקיים המצוה בקניית בית בא"י כשאנו דר בה בפועל^נ, וכן להיפך - כשמבקר בארץ ומהלך בה אך אינו משתקע בה^ס.

איסור יציאה מא"י - מקור הדין מבואר בכתובות (קיא.) ובב"ב (צא.) ע"ש. ובטעם הדין ביאר הרמב"ן (סה"מ שם) לפי שיטתו הנ"ל שיש מ"ע דאורייתא בישוב א"י שכשיוצא הרי הוא מבטל מ"ע. הרשב"ם (ב"ב שם) פ"י דהוא משום שמפקיע עצמו מן המצוות התלויות בארץ. והמאירי (כתובות

יש מצוה בישוב א"י, ונוהגת גם בזה"ז, אלא דלמעשה אינה נוהגת בזה"ז מהטעמים הנ"ל.

בשיטת הרמב"ם שהשמיט מצוה זו ממנין המצוות מצינו כמה מהלכים: א. דס"ל דליכא מצוה כלל (תשב"ץ ח"ג סי' ר, בית הלוי ח"ב נג, אגר"מ יו"ד ח"ג סי' קכב). ב. דמה"ת אכן ליכא מצוה אך מדרבנן הוי מצוה (רשב"ש סי' ב, וכן ע"י בארעא דרבנן ערך י' אות רצו שכ"כ בשם כנה"ג יו"ד רלט ורדב"ז ח"ב סי' קטו) [ואפשר דהיינו משום דמדרבנן יש מצוה להכניס עצמו לידי חיוב במצוות התלויות בארץ]. ג. לעולם ס"ל דאיכא מצוה מה"ת, אלא דלא נמנה כמ"ע בפנ"ע במנין המצוות. - ובמגילת אסתר ביאר בזה, דהמצוה מה"ת היתה נוהגת רק בזמן משה ויהושע ודוד וכל זמן שלא גלו מארצם, אבל לאחר שגלו מארצם תו אין מצוה זו נוהגת, ולכן לא מנאה הרמב"ם^י

באופ"א דלא קאי רק על המצוות התלויות בארץ, אלא על כל המצוות שהעובר עליהם בא"י נענש יותר. נו. ולכאור' צ"ב שהרי מצוות הקרבנות ג"כ לא שייכת בזה"ז ואעפ"כ מנאה הרמב"ם, וע"כ דכיון שנוהגת בזמן הבית וכן ינהג בימות המשיח שפיר חשיב מצוה לדורות, וא"כ ה"נ מצות ישוב א"י תחשב שנוהגת לדורות. וע"י בכלי חמדה (ר"פ מסעי) שפי' ככוונת המגילת אסתר דדוקא בבית ראשון היה שייך מצות ישוב א"י שאז היתה א"י לגמרי ברשות ישראל, משא"כ בימי עזרא כבר השביע הקב"ה את ישראל שלא יעלו בחומה וממילא בטל מאז מצות כיבוש וירושת הארץ עד שיבא משיח צדקינו בב"א, ולכן אי"ז נחשב מצוה הנוהגת לדורות שהרי אפי' כשהיה הבית השני קיים כבר לא היתה נוהגת מצוה זו, משא"כ קרבנות. והוסיף דלפי"ז המצות ישיבת תלויה במצות ירושה, שהרי גם בבית שני היתה שייכת מצות הישיבה ואעפ"כ לא מנאה הרמב"ם [ולפי"ז יל"ב דהרמב"ן פליג ע"ז גופא דהישיבה אינה תלויה בירושה, וע"ע בהערה לעיל].

נז. וכהן גיסא מבואר בשו"ת מהרי"ט (ח"ב יו"ד סי' כח) בדעת הרמב"ן דהמצוה היא משום קדושת א"י ואפי' בזה"ז [והוכיח כן מדכופה האשה את בעלה לעלות לא"י, והרי עליה לא מוטל המצוות התלויות בארץ דכל מה שקנתה אשה קנה בעלה]. וע"ע בחרדים (פנ"ט) וברדב"ז (פ"ד מסנהדרין ה"ו) בשם ס' כפתור ופרח שמבואר ג"כ שנקטו שהמצוה היא מחמת הקדושה.

נח. וכהן גיסא מבואר בשו"ת תשב"ץ (ח"ג סי' ר), ובפשטות זוהי כוונת הרבינו חיים שהביאו תוס' וכמשנ"ל, וכ"מ בתוס' בגיטין (ב.) ודר"ק.

נט. במהרי"ט הנ"ל נקט לשיטתו שקיים המצוה, ובאבנ"ז (יו"ד תנה, ה) כ' שקניית קרקע נחשבת קצת כישיבת א"י (וע"ע בספר ויואל משה מאמר ישוב א"י קלג, יב). אך לשיטות שזה תלוי בקיום המצוות התלויות בארץ אם אינו מקיימן לכאור' לא קיים המצוה.

ס. ע"י בשלט"ג (שבועות פ"ג ח. מדה"ר) שנקט דליכא מצוה בכה"ג, וכן נקט המהרי"ט הנ"ל לשיטתו ובמג"א (רמח, טו), אמנם הביא המג"א דיש חולקים, וכן ע"י בשו"ת ריב"ש (סי' קא) וע"ע בשו"ת משנה הלכות (ח"ב סי' נו) שבט הלוי (ח"ב סי' קח) ציץ אליעזר (ח"ד סי' ה פ"ב).

שם, וכ"מ ברש"י שם ד"ה כך, וכ"כ הלח"מ פ"ה ממלכים הי"ב) מבאר דסתם א"י חכמה ויראת חטא מצויין בה עד שמתוכם משיגים כבוד בוראם וזוכים ליהנות מזיו השכינה, וכשיוצא הרי הוא מפקיע ממנו מעלות רוחניות אלו. ובס' חכמת אדם (בס' שערי צדק, שער צדק משפט הארץ פי"א ה"ד) כ' טעם מחודש שהוא כדי שלא תשאר א"י ריקה מישראל המתפללים בעד כלל ישראל, ותפילתם בא"י מקובלת יותר.

ובפשטות נראה שאיסור זה הוא מדרבנן^א, אך יש שצידידוס^ב דלדעת הרמב"ן הוא מה"ת.

ובאופן האיסור מצינו כמה שיטות [מהקל אל החמור]^ג: א. למהרי"ט (קידושין לא:): אסור רק ביוצא ע"מ להשתקע בחו"ל, אך ביוצא ע"מ לחזור אין איסור

[אלא רק ממידת חסידות], ולת"ת ולישא אשה מותר לצאת אפי' שלא ע"מ לחזור.

ב. לתוס' (ע"ז יג.) ובעל השאלות (המובא בתוס' שם) אסור גם ביוצא ע"מ לשוב וחכמים התירו לצאת ע"מ לשוב לדבר מצוה, אלא שנחלקו בהא- דלתוס' התירו רק במצוות חשובות כת"ת ולישא אשה, ולשאלות התירו בכל המצוות.

ג. לרמב"ם (פ"ה ממלכים ה"ט) הדין כשי' התוס' הנ"ל, אלא שהוסיף שגם לצאת לסחורה מותר דסתמה ע"מ לחזור היא.

ד. לראב"ד (שהו' ברא"ש מו"ק פ"ג ס"א) מותר לצאת גם להרווחה דהיינו להתעשר, ורק יציאה הדומה לטיול אסור.

ה. למג"א (או"ח תקלא, ז) גם לראות פני חבריו מותר לצאת דחשוב כצורך מצוה^ד.

ארבעים ושלוש - מי יודע?

לרגל גליון הארבעים ושלוש של הקובץ 'מנורה בדרום'!

* **יש מ"ג** פרשיות פתוחות בספר בראשית^ה למצרים (שפ"ח וארא ו, טז מהרא"ם ע"פ סדר כרשום בסיום החומש).

* **לוי** היה בן ארבעים ושלוש כשנכנסו * **עשירית** האיפה הוא ארבעים ושלוש ביצים

סא. עי' בשד"ח (מערכת א"י אות ב) שנסתפק בזה, אך במקו"א (מערכת א' אות רמו) כ' דמדברי הסמ"ג (לאוין רכז) וכן בהג' מיימוני (פ"ה ממלכים אות ה) משמע שהוא מדרבנן, וכ"כ בקרן אורה (מו"ק יד.) ואגרו"מ (אהע"ז ח"א סו"ס קב).

סב. עי' שו"ת אהל משה (צווייג, ח"ב סי' כג).

סג. הסיכום ע"פ ס' אדמת קודש (להגר"מ גרוס שליט"א, פכ"ט) ע"ש שהאריך להציע השיטות.
סד. כמש"כ ברמ"א (סו"ס רמח). ולכאז' צ"ב מה המצוה בזה, והנה הגר"א (שם) ציין על הרמ"א לענין המבואר בעירובין (לו: ופב.) ונפסק בשו"ע (סי' תטו ס"א), ושם מבואר בשו"ע דהיינו להקביל פני חבריו שבא מן הדרך, ובמשנ"ב (סק"ג) מביא מהא"ר דס"ל דבעי' שחבירו יהיה חכם, ולפי"ז יוצא לכאז' דלא בכל גוונא איירי, ויל"ע אם גם המג"א שסתם התכוין לכך.

סה. ומענין לענין, ראיתי בס' אמרי שמאי (לר' שמאי גינזבורג ז"ל משב"ק האמרי אמת, סוף בראשית) שחישבן שלבני מערבא שהיו מסיימים לקרוא את כל התורה בג' שנים (כדאי' במגילה כט:) יוצא שהיה להם קנ"ד פרשיות, ובחומש בראשית יש מ"ג פרשיות.

מנורה ארבעים ושלש - מי יודע? בדרום קפג

וחומש ביצה, והוא שיעור לחלה ולמנחות (רש"י בשלח יז, לו ועוד)^{טו}.

* **ארבעים** ושלש מתנות בדמים הפנימיים של יום הכיפורים^{טז} (זבחים מב.).

* **בפסוק** "ושמרו בני ישראל את השבת לעשות את השבת לדרתם ברית עולם" (כי תשא לא, טז) יש מ"ג אותיות, לרמז לפסוק "ואף ג"ם זאת בארץ אויביהם לא מאסתיים" וגו' (בחוקתי כו, מד), ששמירת השבת גורמת לכך (פי' עץ יוסף בסידור אוצר התפילות, תפילת ערבית לשבת).

* **ההוא** דאתא לקמיה דר"ש ברבי, א"ל אבא לא שיער במ"ה ואני אשער בארבעים ושלש [לענין דין ביטול ברוב ע"ש] (חולין צח.).

* **כ' הרמב"ם** (פ"א משגגות ה"ד): נמצאת למד שכל העבירות שהיחיד מביא על שגגתן חטאת קבועה ארבעים ושלש, ואלו הן כו' (ע"ש וכן בפ"ד ה"א).

* **י"א שדרגת חום של ארבעים ושלש מעלות** צלזיוס נחשב י"ד סולדת' (שו"ת אגרות משה או"ח ח"ד סי' עד) [וי"ח].

* **המון** ובניו היו תלויים בעץ במ"ג אמות וזרת^{טז} (מדרש אבא גוריון, מועתק באוצר המדרשים - גרינבוים, וכ"ה בתרגום שני).

* **י"א שדרגת חום של ארבעים ושלש מעלות** צלזיוס נחשב י"ד סולדת' (שו"ת אגרות משה או"ח ח"ד סי' עד) [וי"ח].

הידד: מה הקשר של המספר 'ארבעים וארבע' לחנוכה? [הפתרון יתפרסם בעז"ה בגליון הבא]



סו. וכ"ה במד"ר (קרח יח, כא), ושם אמרו דהמקור לשיעור זה בחלה הוא מה"ת, דכן הוא מנין הגימטריא של 'חלה'. סז. וז"ל: בא וראה היכן היו צלובים בו, תן לכל א' וא' שלש אמות וזרת, הרי לעשרת בניו שלשים וחמש אמות, ושלש אמות וזרת להמן עצמו, ובין נבילה לנבילה זרת ואצבע, הרי **ארבעים ושלש אמות וזרת**, ושלש אמות שנטע תחת הארץ, ושתי אמות וזרת שהניחו מן הארץ בעד הנבילה שלא יבוא הכלב או החיה ויאכל מהם, הרי מ"ט אמות, ואמה אחת הניחו על ראשו של המן הרשע שלא יבוא העוף ויאכל ממנו, הרי חמשים אמה.

סח. פירש"י: אחת למעלה ושבע למטה על בין הבדים מדם הפר, וכנגדן מדם השעיר - הרי ט"ז, וכנגדן על הפרוכת - הרי ל"ב, וארבע על קרנות המזבח הפנימי משניהם כאחד מעורבין כו' - הרי ל"ו, ושבע הזאות על טהרו - הרי מ"ג.

הרב גמליאל הכהן רבינוביץ

מח"ס 'גם אני אודך' ו'פרדס יוסף' החדש על המועדים ועל שבת קודש

מדוע לגבי נרות חנוכה יש חשד בשני פתחים, ולגבי בית הכנסת שיש לה שני פתחים אין חשד

שאינו מתפלל, והני מילי כשיש לבית הכנסת רק פתח אחד, אבל אם יש לבית הכנסת שני פתחים מותר, דליכא חשדא שיאמרו שהוא נכנס בפתח השני, ומה נשתנה הדלקת נרות חנוכה מתפילה, דבחנוכה אמרינן שיחשדו אותו דכיון דלא הדליק כאן לא הדליק גם בפתח השני, ולגבי בית הכנסת אמרינן דליכא חשד, מפני שיתלו שנכנס בפתח השני, ויש ע"ז הרבה תירוצים באחרונים, ונסדרם כאן בקצרה.

א. תפילה שאני, דמי שאינו מתפלל הרי הוא פורק עול מלכות שמים מעליו, ולכן כשיש פתח אחר לבית הכנסת אין חושדין אותו, דזהו חשד רחוק לחשוד שאינו מתפלל כלל, משא"כ לגבי נר חנוכה (בית יוסף).

ב. הדלקת נר חנוכה שאני, שיש בה הפסד ממון, ולכן חושדין אותו יותר, משא"כ לגבי תפילה דליכא הפסד ממון לכן ליכא חשד כשיש שני פתחים (בית יוסף).

ואולם המגן אברהם (ס"ק י"ב) הקשה על זה דאטו לגבי בית הכנסת ליכא הפסד ממון, והרי בזמן שהוא בבית הכנסת הוא מתבטל מלישא וליתן בשווקים, ותירץ האליה רבה (סקט"ז) דמ"מ הוי רק ספק אם יש לו בזה הפסד ממון, ומשום הכי ליכא כ"כ חשד, משא"כ בנרות חנוכה דהוי ודאי הפסד ממון, ומשום הכי יש יותר חשד. [ועיין בהגהות ר"ב פרנקיל עוד תירוץ על קושיית המג"א].

בקובץ הנפלא והבהיר "האיחוד" שמוציא לאור הגה"ח הרב יהודה פישמן שליט"א גליון ט"ז (עמוד ל"ו אות ג') שאלו בזה הלשון, או"ח (סי' צ' ס"ח) אסור לעבור חוץ לבית הכנסת בצד שהפתח פתוח בו בשעה שהציבור מתפללים, מפני שנראה ככופר, כיון שאינו נכנס להתפלל, ומ"מ כתב המחבר (שם) שאם יש לבית הכנסת פתח אחר מותר, וצ"ע מדוע בהלכות חנוכה (סי' תרע"א ס"ח) מבואר שחצר שיש לה ב' פתחים מב' רוחות צריך להדליק בשניהם מפני החשד, שיאמרו שכמו שלא הדליק בצד זה, כך לא הדליק בצד אחר? עכ"ש שם.

והנה בקובץ "קול אמונים" (גליון כ"ב עמוד ט') ערך להפליא אחי הגאון הבהיר רבי אליעזר הכהן רבינוביץ שליט"א, (מח"ס "חינוך הבנים כהלכתו", וש"א"ס נכבדים) י"ג תירוצים מהאחרונים על קושיא זו, ואעתיק לשונו,

מבואר בגמרא שבת (כ"ג.) ובשו"ע (סימן תרע"א ס"ח) דחצר שיש לה שני פתחים משני רוחות צריך להדליק בשניהם, מפני החשד של העוברים ושבים, שעוברים אצל פתח אחד ויאמרו, כשם שכאן לא הדליק כך לא הדליק גם בצד השני.

והקשה הבית יוסף (בסימן תרע"א) מהא דאיתא בגמרא ברכות (ח: ס"א.) שאסור לעבור אחורי בית הכנסת בשעה שהציבור מתפללים, מפני שחושדים אותו

ג. ובעי"ז כתב בשו"ת חכם צבי (סימן צ"א) דהחשד בנרות חנוכה הוא מפני הטועים שסוברים דמדינא צריך להדליק בכל הפתחים משום פירסומי ניסא, וכיון שרואים שלא הדליק בפתח זה, יאמרו, כשם שלא קיים מצוה מן המובחר להדליק בכל הפתחים, כך מסתמא לא הדליק כלל, משא"כ בבית הכנסת דודאי סגי במה שנכנס באחד מהצדדים.

ובשו"ת אגרות משה (שם) הוסיף בזה עוד, דלפעמים צד זה שלא הדליק יש בו יותר עוברים ושבים, ואז ודאי יש יותר הידור להדליק כאן, וכיון שלא הדליק שם יחשדוהו שלא הדליק כלל.

ז. העובר סמוך לבית הכנסת אין חשד שאינו נכנס לבית הכנסת להתפלל ולא חששו לזה כלל, רק הטעם הוא דהוי בזיון שעובר סמוך לפתח ואינו נכנס, דאם אינו יכול להכנס, יתרחק לפחות מן הפתח ויתבייש בזה שאינו יכול להכנס, משא"כ כשיש לה שני פתחים ליכא כלל בזיון, דהרי אפשר שיכנס בפתח השני (מג"א ס"ק י"ב, ועיין בפמ"ג סימן צ' א"א סק"ד מה שהעיר בזה, ועיין גם בחכמת שלמה).

ח. בית הכנסת שאני, שיש סברא למה נכנס דוקא בפתח השני, וכגון שמקומו בבית הכנסת סמוך לפתח ההוא, או כדי שלא לעבור נגד המתפללים, ולכן ליכא חשד (ט"ז סק"ט, והוסיף בזה עוד סברא דיש רבים שאינם נכנסים בפתח זה, וכל הנעשה לרבים אין בו חשד, ועיין בפמ"ג ובלבושי שרד ובחכמת שלמה מה שפירשו בכוונתו).

ט. תפילה שאני שהוא מדאורייתא לדעת הרמב"ם ומשום הכי אין בזה כ"כ חשד שהוא עובר אדאורייתא, משא"כ נר חנוכה

ג. תפילה שאני, שזמנה מרובה, ומשום הכי ליכא חשד, שיאמרו שיכנס אח"כ בפתח השני, משא"כ נר חנוכה שזמנה קבוע משתשקע החמה עד שתכלה רגל מן השוק, ולכן יש יותר חשד (ב"ח).

ד. נרות חנוכה שאני, שיש בה פירסום, והעובר בפתח זה אומר, אילו היה מדליק בפתח השני היה מתפרסם ונודע לכל, וכיון שאינו יודע מסתמא לא הדליק כלל, משא"כ בבית הכנסת אין הדבר מתפרסם כשנכנס בפתח השני, ומשום הכי ליכא חשד (ב"ח).

ה. נרות חנוכה שאני שמצותם בפתח, ולכן כל מי שרואה שלא הדליק בפתח זה חושדו שמא לא הדליק כלל, משא"כ בבית הכנסת דליכא מצוה שיכנס בפתח בית הכנסת, רק שיהיה בבית הכנסת, ולכן גם אם רואים אותו עובר ואינו נכנס אין חשד, שיאמרו שנכנס בפתח השני. (מהר"ח).

ובשו"ת אגרות משה (אבהע"ז ח"א סל"ו) הוסיף בזה ביאור דבנר חנוכה כיון שהמצוה בפתח אז תיכף כשרואים שלא הדליק עולה בליבם החשד, ושוב אינו מסתלק מליבם, אף שנזכרים שיש לו שני פתחים, ודוגמא לדבר הא דאסור לדיין לשמוע דברי בעל דין אחד משום שנקבעים דבריו בליבו, עיי"ש.

ו. החשד בנרות חנוכה הוא שבני העיר יחשדו אותו, שכשם שלא הדליק בפתח זה מפני אנשי עיר אחרת שאין יודעים שלבית זה יש שני פתחים, כך מסתמא לא הדליק כלל גם בפתח השני, משא"כ בבית הכנסת שכל הנמצאים יודעים שיש לה שני פתחים, ממילא ליכא חשד (מהר"ח, ובאליהו זוטא סק"י כתב שלתירוץ זה נתכוין הלבוש שם).

(שו"ת שבות יעקב ח"ג סמ"ח). עכ"ל אחי הגר"א שליט"א.

ושמעתי עוד לתרץ מאאמו"ר הגה"צ רבי אלחנן הכהן רבינוביץ שליט"א, מח"ס מועדי קדשין וש"א"ס נכבדים, דהנה בתפילה לא יחשדוהו, דיתכן שהוצרך לנקביו, ואינו יכול להתפלל כעת (כשו"ע או"ח סימן צ"ב סעיף א'), או ששתה יין וצריך להסיר יינו מעליו, לפני שמתפלל (כשו"ע או"ח סימן צ"ט סעיף א'), או שיש לו מנין אחר בבית פרטי, כגון בבית האבל רח"ל, ולכן לא יחשדוהו שלא נכנס בפתח זה לבית הכנסת, אבל בנר חנוכה אין במה לתלות למה לא הדליק בפתח זה, ולכן יחשדוהו, עכ"ד.

וע"ע בספר חנוכת אברהם (ספר זכרון, חנוכה תש"ע) עמודים ק"ח-ק"ט, מה שכתב עוד לתרץ על קושיא הנ"ל ע"ש.

ועיין עוד בגליון הנפלא ביותר "פנינים", ליד ידי הגה"צ מגדולי מזכיי הרבים בדורנו, רבי מרדכי חיים שליט"א, גליון מ' מ"א, שהאריך טובא ביותר בזה, והביא ח"י תירוצים, עיין שם.

ולענ"ד נראה לתרץ בס"ד, ע"פ מש"כ בשו"ע יור"ד (סימן רמ"ד סעיף ו') "אין ראוי לחכם שיטריח על הציבור לכוין לעבור לפניו שיעמדו מפניו, אלא ילך לו בדרך קצרה, כדי שלא ירבו לעמוד, ואם יוכל להקיף הדרך כדי שלא יעבור לפניו, זכות הוא לו". עכ"ל.

ולפי זה י"ל שלכן בתפילה ליכא חשדא שלא נכנס בפתח זה, דיתכן שמקיף הדרך להיכנס בפתח אחר, כדי שלא להטריח הציבור לעמוד מפניו, משא"כ בחנוכה אין סיבה לתלות למה לא הדליק בפתח זה, ולכן יחשדוהו, והבן.

שהוא מדרבנן לכן יש יותר סברא שיחשדו אותו (חכמת שלמה למהרש"ק עיי"ש).

י. תפילה שאני שיש בה שכר פסיעות, ולכן יתלו לומר שמאריך את דרכו להכנס בפתח שני משום שכר פסיעות, משא"כ בנרות חנוכה דלא שייך סברא זו (ספר יהושע אות א', והובא בהגהות הכת"ס).

ובן תירוצי המהרש"ק בחכמת שלמה, והוסיף דלפי זה ה"ה בנרות חנוכה באופן שבצד השני יש יותר עוברים ושבים וא"כ יש הידור להדליק שם, נמי ליכא חשדא שיתלו לומר דמשום הכי לא הדליק כאן רק שם.

ושוב ראיתי בספר דרשות המראנ"ח הנקרא הנותן אמרי שפר (בסו"פ וישב) שאף הוא עמד על קושיא זו, ותירץ דנרות חנוכה שאני שאין טעם למה ידליק דוקא בפתח השני, ואדרבא משום הידור ראוי להדליק בשניהם, ולכן יחשדו אותו שלא הדליק כלל, משא"כ בבית הכנסת דיש לתלות שרוצה ליכנס בפתח השני משום שכר פסיעות (עכ"ד), והרי ששילב בזה שני תירוצים יחד.

יא. נרות חנוכה שאני, דכיון שהיא באה מזמן לזמן ממילא יחשדו אותו ששכח לקיימה, משא"כ בתפילה שהיא מצוה תדירית (פרי חדש)

יב. תפילה בבית הכנסת הוא רק מדרבנן, ולכן לא חששו כ"כ לחשדא, משא"כ נרות חנוכה דהוי פירסומי ניסא לכן החמירו בו כדאורייתא וחששו יותר לחשדא (הגהות רבי עזריאל, וזהו להיפך מתירוצי המהרש"ל הנ"ל באות ט').

יג. כיון דקיי"ל דהרואה נרות חנוכה צריך לברך שעשה ניסים, לכן יחשדוהו שלא הדליק כלל, ומסתמך על ברכת הראייה, ואינו מקיים את עיקר המצוה, משא"כ בתפילה דליכא כ"כ חשד שאינו מתפלל כלל

חצי שלהבת מעל כ' אמה

הגבוהה מכ' אמות פסולה, והתם בגמ' י'היב רבה טעמא, דבעינן 'למען ידעו דורותיכם', היינו דבעינן ידיעה שהוא נמצא בסוכה, וכל למעלה מכ"א לא שלטא ביה עינא, ואינו יודע שהוא בסוכה. ואמרינן התם דלהאי טעמא, אם מגיעות הדפנות לסכך, אף שהסכך מעל כ' אמות כשר, ובפשטות הטעם משום שהעין נמשכת אחר הדפנות ומגיעה לסכך. וכן הבינו שם תוספות, שהרי כתבו שם, וז"ל: "וכיון דדפנות מגיעות לסכך מישלט שלטא ביה עינא - ולא דמי לנר חנוכה וקורת מבוי דלא חשיב היכר למעלה מעשרים, אף על פי שהקורה על גבי כתלים, דהתם קורה טפח לא שליט בה עינא כמו בסוכה דרחבה טובא". [אמנם לפי הרא"ה והריטב"א שם לא א"ש, ע"ש ודוק].

ומינה, דפשטות אם חצי השלהבת נמצאת תוך כ"א, נמשכת העין אחר החצי התחתון של השלהבת אף לחצי השני, וממילא שלטא עינא בכל השלהבת. כנ"ל.

בברכת חנוכה שמח,

א.א. הכהן סקלי

אופקים.

הסתפקתי מה הדין בנר חנוכה שהניחה כך שחצי מהשלהבת בתוך שיעור כ' אמה, וחצי ממנה מעל שיעור כ' אמה, האם יוצא בזה יד"ח. ושלחתי את השאלה לידידי הרב און אברהם הכהן סקלי שליט"א, וזאת תשובתו:

לידידי וחביבי, הרה"ג גמליאל הכהן רבינוביץ נר"ו, מח"ס "גם אני אודך" ו"פרדס יוסף החדש" על המועדים, ושא"ס מאירים ומזהירים.

באשר שאלני מר:

נר חנוכה שהניחה למעלה מכ' אמה פסולה. רציתי לשאול אם חצי שלהבת בתוך הכ' אמה וחצי השלהבת למעלה מכ' אמה האם כשר?

נראה לענ"ד פשוט דכשר מתרי טעמי: חדא, דהלא חצי שלהבת בתוך השיעור, ודי בחצי שלהבת הזאת כדי לצאת יד"ח מצות נר חנוכה, שהרי אין שיעור לגודל השלהבת במצות נ"ח, וממילא אפילו אי נימא דהחצי דמעל כ' אמה הוא כמאן דליתא, די בחצי שלמטה מכ' אמה לצאת יד"ח.

ועוד, מדאיתא בריש מסכת סוכה, דסוכה



הרב חן ריחניאן

מח"ס 'הוצק חן'

בהיתר קנית מוצר באשראי על אף שהוצע תשלום זול למזומן

יו"ד סי' קעג סעיף ג'.

הקדמה, מבואר בשו"ע שאסור למכור מוצר בעל ב' מחירים - למזומן ולאשראי, שבכך תוספת התשלום מתקבלת כאגר נטר. אולם אם כבר הסתיים המכר במחיר הגביה לאשראי יוכל המוכר להציע הוזלה בתשלום מידי ואעפ"כ ישאר הדבר בהיתרו על אף שיבחר הקונה לשלם בתשלומים במחיר הגבוה, שכן אחר שהסתיים המכר במחיר הגבוה נמצא שזהו מחירו ושווי של החפץ, וההוזלה אינה אלא זילזול במכר ורשאי אדם למכור סחורתו של מאה מנה בדינר ולפ"ז יש שדנו לאסור לשלם בכמה תשלומים בכרטיס אשראי באופן שהמוכר מציע לקונה הוזלה בתשלום מזומן. ובע"ה יתבאר שהדבר מותר מכמה פנים.

א. באחרונים הקדמונים דנו בסוגי מסחר הידועים בימיהם בהם שער החפצים נקבע ע"פ תשלומי לאחר זמן. ולכן המוכר סתם חפץ לחברו ינקוב בסכום המיועד לאשראי. ועל כל אף אם יאמר לו שאם ישלם במזומן יוזיל לו המחיר שרי. באשר הדבר מתבטא כזילזול המקח ולא כרביית עבור איחור התשלום. ראה דברי המחנ"א בהל' מלוה ולוה סי' ל"א [וכן הוא בחכמ"א כלל קל"ט סעיף ה'].

ב. והנה לימינו אנו נלע"ד דאיכא נפ"מ רבתי לעולה ממסקנת דבריהם להיתר, שכן לדין במציאות היום רוב מוחלט של הקניות מתבצעות באמצעות כרטיס אשראי עד

שמצוי שאדם יצא לשוק ואין בידו מטבעות או שטרות. והמוכרים מודעים לכך ומחזיקים ברשותם את המיכשור המתאים לכך ומאפשרים בשופי לשלם את מחיר המוצר בשניים או שלשה תשלומים ללא אומר וללא דברים. ועל כן מראש קובעים את מחיר המוצר שיתאים לרוח בו הם חפצים בהתאם לרביית העמלה של חברת האשראי - כערך שגובים על כל פעולת גביה המתבצעת על ידה שהיא סך אחוזים מסויים הנגבה מהמוכר מסך המכר - העיסקה ולחילוק התשלומים שיחפון הלוקח. [וע"פ זה נולד הרעיון במכירת תלושי קניה בסך כמה אחוזים באשר מכירתם מהחנות למתווך מתבצעת במזומן בלבד ובכך נחסך לבעלי העסק הוצאת עמלה זו שהיו משלמים בלאה"כ לחברת האשראי בתוספת מועטה בחלקי האחוז בתלושים עצמם למשוך לב הקונה והמחיר בחנות על כנו עומד ולא הופסדו מאומה ממחיר הקרן ובנוסף על הרווח שקיבלו מחיר מלא על המוצר כעת ולא בתשלומים.] נמצא שלימינו אנו שהמחיר המוצהר לתשלום הוא המחיר בדרך הרגילה לשלמו והוא אשראי ואף למזומן מקובל שכן הוא המחיר ולא מחלקים ויכול המוכר לעמוד על המקח שאף מי שישלם במזומן כן הוא המחיר ולא זולתו הגם שע"כ יש לו יותר רוח שא"צ לשלם עמלת הגביה ולא יחשב בין המתמיהים, נמצא שלמעשה זהו מחירו של המוצר. מעתה אף אם ירצה המוכר למכור ללוקח בזול שפיר דמי, ע"פ האמור בסי' קע"ג סעיפים ג', ד', שיכול המוכר למכור בזול

הגאון שליט"א עיכוב התשלום באופן מידי בשעת קבלת הסחורה ודחייתו לשלושים יום אכן נתפס הדבר בשם רבית דיש מחיר למזומן ויש מחיר גבוה יותר לאשראי, אלא לפי שכך היא צורת המסחר אין הדבר מתקבל כאגר נטר שפירושו תשלום הלוח על אחזקת כספו של המלוה, דלפי שזו צורת המסחר מעתה שהקונה ממשיך לשאת ולתת בכספו אין הדבר נחשב שהוא משתמש בכספו של המוכר אלא כמשתמש בכספו שלו, שכן מעיקרא לא היה כסף זה אמור להגיע למוכר אחר שהיום לא נהוג לשלם בזמן קבלת הסחורה, ואף שמוסיפים תשלום על כך, ודבריו שם נסובים על סוג מסחר שכן הדרך לעולם - לשלם לאחר זמן. ואילו לדברינו התבאר שזו צורת התשלום המקובלת בכל מקום ובכל מוצר ואין מוכר שימצא שאינו מאשר תשלום בכרטיס אשראי ובתשלומים [לפחות מועטים ללא תוספת תשלום] נמצא מעתה שהמחיר "הגבוה" הוא הוא מחיר המוצר כיום, שכן אין מחיר למזומן כשנת"ל שיכול המוכר לעמוד על המקח שלא להוזיל לתשלום מזומן [בשונה מדברי הגאון לעיל שישנם ב' מחירים ואיכא שם ריבית ללא אגר נטר]. ולכן אף אם יוזיל למזומן אין זה אלא זילזול מחיר המוצר ומותר לאדם למכור סחורתו בזול, וליכא שם ריבית כלל.

ד. וראיתו שם היא מדברי שו"ת אמרי יושר לר' מאיר אריק בסי' ק"נ ודברי השואל שם הגאון ר' שמואל זנוויל הכהן. ואלקט לשונותם בקצרה הנוגעים לענייננו - א"כ מה שנקרא קאס"ט שקאנט"א [תוספת תשלום לאשראי] אינו כפי האמת רק כן הוא המקח במזומן [שמפחיתים את דמי האשראי] רק כפי הנהוג שמשלמין לשלושים יום מעלין קצת בדמים דכיון שאינו אומר בהדיא אם

מקח ששומתו ידועה ביוקר אף שמפרש שמוזיל לו לפי שמשלם במזומן. דדוקא להוסיף על מחיר המקח הידוע לפי שמלוה לו אסור אך להוזיל שרי, כמבואר בב"י ובשו"ע כאן שאין איסור לאדם למכור סחורתו בזול. ולכן דוקא בזמנים עברו בהם רוב המו"מ היה בכסף מזומן ומיעוטו באשראי היה אסור להציע תשלום מזומן זול באשר השינוי הוא בריבוייה מכר משום ההלואה, [ואזי צריך למצוא פתח וסיבה אחרת לריבוי המכר שלא יהא ניכר שהתוספת הינה עבור המתנת התשלומים כמבואר בדברי המטה אפרים, יובא בהמשך] אך לדידן שהמציאות התהפכה ממש שהשינוי הוא במיעוט סכום המכר א"צ לכל זה באשר מותר לאדם למכור סחורתו בזול.

ג. ובס"ד זכיתי לכוון בזה למעין סברת הגאון ר' אשר וייס שליט"א ראב"ד דרכי תורה בשיעורו בענינים אלו. שנקט שהסוחרים הגדולים הקונים בכמויות גדולות שמקובל בעולם המסחר לשלם באשראי ואינו דבר זר נמצא שעל אף שהקונה אינו משלם במזומן בשעת קבלת הסחורה, מ"מ היום אין הדרך לשלם בשעת קבלת הסחורה אלא לאחר כמה חודשים וכהיום מרבין על המכר כשם שמרבין על השכר, שאינו עשוי להשתלם אלא בסופו באשר כך המנהג. ואזי נמצא שאף שהקונה לא שילם ומשתמש עם כספו במקומות אחרים, אין הדבר מתקבל ככסף שלוח מהמוכר וצריך ליתן לו שכר עיכוב המעות שכן מעולם לא היה צריך ליתנו למוכר בשעת קבלת הסחורה [אחר שאין המנהג כן], אלא כספו שלו הוא ולא הוי אגר נטר. ומשכך אם יוזיל לו לתשלום במזומן שפיר דמי.

אלא שישנה הבחנה דקה בין הגדרת הגאון שליט"א למה שנתבאר לעיל, דבדברי

בהם התשלום באשראי וזהו השער בסתם. פוק חזי שכן הוא המנהג בכל מקום שלאחר שכל מוצרי הקניה עבור בקופה והגיע הסך הכללי לתשלום עתה ממתינ המוכר לקבלת תשלום באופן כל שהוא, במזומן או באשראי, וכאשר יקבל את כרטיס האשראי על אתר ישאל בכמה תשלומים, ולא יציע סך לתשלום זול יותר אם הוא בתשלום אחד. מה שמורה שזהו מחירו של המוצר, ומשו"ה אף אם יצהיר לקונה שאם ישלם במזומן יוזיל לו והקונה בכל זאת יבחר לשלם בתשלומים, אין בו עוון ופשע ואריך למעבד הכי.

ו. הנה שפתי לא אכלא מלברר למעיין עוד בזה. דבשו"ת מהר"ם שיק חיו"ד סי' קס"ד נקט לאסור דבר זה. אולם בתשובתו שם מובא להדיא שכותבין כן כפורש מחיר למזומן ומחיר לאשראי. ובדברי האמרי יושר הנ"ל מבואר בגוף תשובתו שהוא דוקא באינו מפורש, אולם בדברי תלמידו ר' שמואל זנוויל שנדפסה בגליון ע"פ רשותו של הר"מ אריק עצמו מבואר להדיא להיתר אף שנכתב בשטר. אולם אף שנכתב לא נכתבו ב' מחירים אלא מחיר אחד בלבד אלא שיוזיל לו סך מה [את הקאס"ט שקאנט"א] אם ישלם במזומן. וא"כ לדידן שלעולם יש רק מחיר אחד והוא גם לאשראי יצא לדידן שאף באופן שהמוכר יתלה שלט בחנותו בו יכריז שהמשלם בכסף מזומן ולא בכרטיס אשראי יקבל הנחה של 2% [כגון שזהו סך גבית עמלת חברות האשראי] מותר הדבר ע"פ דברי הגאונים הנ"ל.

ז. ולענ"ד קצת צ"ב בדבריהם שאחר שיסדו שכן הרגילות ונמצא שזהו השער, מדוע בגמ' בדף ____ אמר להו רבא להנהו דמנטרי באגא וכו' היינו שהיו שומרים על השדות ולא שילמו להם שכרם בשעה שסיימו לשמור אלא בשעת מכירת הפירות והיו

מעכשיו בפחות ולאחר מכאן ביותר ואין השער קבוע כל כך שרי וכו' [אולם מסייג הוא דבריו אם נכתב כן מפורש] ובגוף ענין הקאס"ט שקאנט"א הנהוג צ"ע טובא כיון דכותבין כן וכו' אסור ליקח יותר כמבואר בסי' קע"ג ובתשובה אחרת כתבתי בזה ואכ"מ עכ"ל האמרי יושר. ובשולי הגליון נדפסו דברי תלמידו וז"ל לפ"ז י"ל כיון דהמנהג כעת דמי שלוקח סחורה אינו משלם מיד רק לזמן כפי המנהג בעניינים הנמכרים ובפרט מי שלוקח סחורה למכור וגם הסוחרים הגדולים וכו' [לוקחים] באופן זה וי"ל דתקנו זאת להרבות המסחר כי אין הסוחרים יכולים לשלם מיד במזומן ע"כ תקנו השער מכל ענין כפי מנהג הסוחרים או לל' יום או לג' חדשים או לו' חדשים א"כ דינא הוא דמי שלוקח סתם א"צ לשלם מיד דהמנהג עיקר בדיני ממונות וכו' ונלע"ד ברור דמי שלוקח סתם א"צ לפרוע רק לזמן כפי המנהג וכו' וכלומר כיון דהמנהג כן הוא כמפרש דמי, ולפ"ז מה שנקרא קאס"ט שקאנט"א הוא כפי האמת שאינו חייב לפרוע רק לזמן הנהוג אפילו בסתם והראיה שבעת שהקונה שואל וכו' ששולח לו הסחורה ושולח לו חשבון נדפס בו פרטי העניינים כותב בו שאם ישלם מקודם יתן לו [יוזיל לו] קאס"ט שקאנט"א, ואם יתבע המוכר המעות מיד כפי המחיר שרשם יהיה לצחוק בעיני כל, א"כ עיקר השער כפי המנהג לזמן. ובמה שנותן לו קאס"ט שקאנט"א אוזילו הוא דמוזיל גביה עכ"ל הנוגע לענייננו.

ח. מבואר שדבריהם אמורים על מנהג הסוחרים שהיה נהוג בימיהם, וע"פ המנהג נקבע השער ואף שפירש לו שיוזיל לו אם ישלם במזומן שרי מישרא אחר שהשער בסתם הוא השער לאשראי, וכ"ש הוא לדידן שבכל מוצרי הקניה מתאפשר

מוסיפים להם קצת על שכרם וא"ל רבא שיסייעו לבעה"ב משהו בשעת התשלום כדי שרק אז תגמר שכירותם שאינה לשכירות אלא לבסוף ובכך התוספת תתקבל כשכרם ולא כריבית ע"כ. והלא אחר שכך היא רגילותם של הבעלים שלא לשלם כי אם לאחר זמן ולכך היו מוסיפים להם, נאמר שעתה זהו השער לשכירות פועלים לסך הגבוה ובכך אף שלא יסייעו בשעת מכירת הפירות יבוא על שכרם מושלם ללא כל חשש רבית. ונ"ל דאפשר דהתם לתוספת לא היה שיעור ידוע אלא כל בעה"ב לפי עינו ורצונו א"כ א"א לקבוע שער לשכירותם בכך. ועוד ששער כל שכירות פועלים בעלמא ברורה וידועה היא ומה"ת ששכירות פועלים לשמור שדות תהא יותר מפועל העובד באדמת טרשים. על כן תשלום יתר דוקא לפועלים אלה יתבטא כרבית ועל כן הצריכם רבא לסייע בשעת התשלום.

ח. העולה מן האמור עד כה הוא, שלשיטת התירים אשראי בקאס"ט שקאנט"א פשיטא שיתירו שימוש בתשלומי כרטיס אשראי בימינו אנו, ואפילו אם יכריז המוכר בשלט בולט על ענין ההזולה, ולדעות החולקות שם [כגון מהר"ם שיק ודעימיה] אפשר שנקטו לאיסור שזהו מנהג הסוחרים בלבד, אך לדידן שכן הוא המסחר הכללי אף הם יודו להתיר, כן מסתבר לענ"ד.

ט. ואף אי נימא דלאוסרים גם כאן לימינו יהא הדבר באיסור, נ"ל להליץ על ההיתר על פי דברי המטה אפרים שחידש שברבית הבאה ע"י משא ומתן - דרבנן, כל שאינה ניכרת שרי. ועל כן פסק שאם המוכר נוקב בסכום עבור החפץ, ומאפשר ללוקח לשלם לו במקום אחר או בעיר אחרת או לקרובו וכו' אלא שישלם תוספת עבור טרחת הבאת הכסף ושמירתו מהתם להכא, שרי. הגם

ששניהם יודעים שלמוכר אין טרחה בכך ואף נח לו שהכסף ימצא במקום האחר והתוספת היא משום עיכוב התשלום, מ"מ משום שאפשר לתלות את יקרות מחיר המוצר בסיבות נוספות לא גזרו עליו חכמים איסור אבק רבית ע"ז.

י. א"כ לדידן כאשר המוכר מבצע את עסקת התשלום ע"י כרטיס אשראי ולא במזומן, נצרך הוא לשלם על כרחו ב' תשלומים נוספים שלא בהכרח היה צריך לשלם במידה והלוקח היה משלם במזומן. האחת היא עמלת הגביה של חברת האשראי, והשנית היא המס שמוכר הוא לדווח עליו ולא יוכל להעלימו, סך כולל המגיע כמעט לעשרים אחוז מהמכר. ואם נותן הוא קבלה גם על המזומן נחסך ממנו רק תשלום העמלה. ולפ"ז אף אם נאמר שלהציע הזולה בתשלום מזומן אסור, לפי דבריו שרי משום שאפשר לתלות את סיבת הזולת המחיר לתשלום מזומן בחסכון הממון הנ"ל ולא לשם רבית דאגר נטר.

יא. אולם בכל הנ"ל צריך להתיישב למעשה, חדא דהמטה אפרים התיר באופן שהמחיר ידוע למזומן והוא מחדש מחיר לאשראי. אולם לדידן האופן הוא הפוך שהמחיר הידוע הוא לאשראי והוא מחדש מחיר למזומן ובפשטות לא נראה שיש נפ"מ בהבדל זה וצריך להתבונן בזה. ואולם ישנה הבחנה נוספת בין ימיהם לימינו, שכן אחר שידוע באופן כללי מהו סך התשלום לחברת האשראי שאינו פחות מ-1.5% ואינו יותר מ-3% וכן ידוע מהו סך התשלום עבור המס נמצא אפוא שכל שיוזיל לו יותר מאותו סך ידוע ומדוייק הן של האשראי והן של המס אפשר שהדבר יכלל בשם רבית ניכרת, שכן את התוספת אין במה לתלות.

יב. ואף אם נמאן בכל הנ"ל ונימא דיש מחיר למזומן ויש מחיר לאשראי, ומחיר המוצר לא יקבע לפי המנהג לשלם לאחר זמן, המחיר לאשראי הוא לשם עיכוב התשלום דהוי אגר נטר, דע דאעפ"כ אין הדבר שונה מהאמור כאן לעיל בסעיף ב' בשו"ע, ומקורו הוא הרמב"ם ונעתיק לשונו - היו לו פירות שאם ירצה למוכרם בשוק וליקח דמיהם מיד מוכרן בעשרה ואם תבע אותם הלוקח לקנותם ויתן המעות מיד יקנה אותם ב"ב הרי זה מותר למוכרם ב"ב עד י"ב חדש שאפילו הביא זה מעותיו ב"ב היה קונה אותם וכן כל כיוצ"ב עכ"ל. ונימק הב"י טעמו בזה"ל כלומר שמאחר שהם שנים עכשיו י"ב שכן יקנם כל הבא לקנותם אלא שהמוכר בשוק בפחות אוזולי הוא דקא מוזיל "מפני שצריך למעות" עכ"ל. ואם כאשר המוכר נשאר מוכר בין ב"ב ובין ב' מותר הדבר כאשר הוזלתו נובעת מהצטרכותו למעות ואין בכך רבית שתובע י"ב ל"ב חדשים. כ"ש כאן שחפץ זה נמכר אפי' בשוק [לא רק שתובעים אותו] ב"ב בין במזומן ובין בתשלומים יכול המוכר להציע תשלום זול למזומן, ואעפ"כ הקונה יוכל לבחור לשלם י"ב בתשלומים ואין הדבר נחשב לרבית, שכן יש מי שישלם עליו י"ב אף ללא הרחבת תשלומים, שרק אם בעה"ב יהא נוכח בחנות או שאר דברים שיוכל להוזיל למזומן, יוכל לקבל הדבר בזול, אך באופן כללי יתכן שגם אם יהא שם לא יועיל לו.

יג. ונלע"ד להוסיף נדבך נוסף בהבחנה בכל הנ"ל להתיר הדבר שנהגו בו ישראל והצדיקו את הצדיק. שכן האופן בו דיבר המטה אפרים שהמוכר אומר אם תשלם "לי" במזומן אתן לך בפחות אך אם תשלם "לי" באשראי אתן לך ביותר, שעי"ז נעשה המוכר

מלוה כלפי הקונה הנעשה לוה. אך כאשר בימינו שהקונה נוגש לחנות לקנות והמוכר מציע לו ב' אפשרויות תשלום בכסף מזומן או באשראי במספר תשלומים ידוע. אזי כי יבחר הקונה באפשרות לשלם באשראי לא יהפך המוכר עי"ז למלוה כלפי הקונה, שכן תיכף ומיד אחר שהתבצעה העסקה באשראי ובתשלומים נותק הקשר באופן מוחלט בין המוכר לקונה. ומעתה אף אם בחדשים הבאים חשבון הבנק של הקונה לא יאפשר תשלום, הרי שהמוכר כלל לא ירגיש בכך אלא יבוא על שכרו מושלם, וחברת האשראי היא זו שתבוא בדין ודברים עם הקונה על פיגור התשלום. מה שמורה שהמוכר אינו מלוה כלפי הקונה כספו מובטח לו [במידת מה] ע"י חברת האשראי שהסכימה לבצע את העסקא - הוי אומר את ההלוואה בינה לבין הלוקח. מבואר יוצא שע"י תשלומים באשראי המוכר נעשה מלוה לחברה - והחברה לוה ממנו. והחברה חוזרת ומלוה לקונה - והקונה נעשה לוה ממנה. וכמוהו הוא אשר אם הלוקח היה עוזב את החנות וניגש לאחת העמדות ברחוב ומוציא ע"י כרטיס כסף מזומן רב אותו יתחייב לשלם בתשלומים לפי הסדריו עם הבנק, ובמעות אלו יחזור למוכר וישלם את סכום החפץ למוכר, מה שמורה שבענין זה המוכר לא נהפך למלוה כלפי הקונה, אלא הקונה נהפך ללוה כלפי החברה.

יד. נמצא שלמוכר ב' שמות - מוכר ומלוה לחברת האשראי. ולחברת האשראי ב' שמות - לוה כלפי המוכר ומלוה כלפי הקונה. ולקונה שם אחד - לוה כלפי חברת האשראי.

טז. וא"כ כל דיונם של האחרונים הוא באופן שהמוכר מציע לקונה להיות ביניהם עסק

כאמור בס"ס קס"ו בב"י בשם הרי"ף דמי שאינו צריך ללוות מעות רק לטובת המלוה א"ל בנה לך חורבה זו וכל מה שתוציא עלי לשלם לך וכל זמן שאיני משלם לך דור בה בחינם מותר [על אף שהאפשרות לדור בחורבתי שוה כסף] הואיל ואין כאן הלואה רק עשה לטובת המלוה עכ"ל. וכן כאן החברה איננה זקוקה ללוות חפץ זה, ואינה לווה אותו אלא לטובת המוכר שנצרך למכור חפץ זה שיוכל למכרו על אף שאין ביד הקונה כסף מזומן [שכן אף ללא תשלומים יש שימוש בכרטיס אשראי] וא"כ אין כאן הלואה. והרווח של חברת האשראי מתבטא באחוזי הגביה והעמלה בהם היא משתכרת ע"י השירות שהם נותנים למוכר ולקונה. וכן שאר תנאי דין זה שצריך שלא יפייסנו לא שייך בנדו"ד.

מז. באופן נוסף נ"ל להתיר הענין אם יסכימו עמי חברי דאחר שהחק הוא שאחר שהוצהר מחיר המוצר על המדף אין המוכר רשאי להעלות מחירו [ולכן בפרסומים מוסיפים תנאים כגון ט.ל.ח. ועוד, לשלא יתבעום אם יעלו המחיר]. ובמוצרים שעל המדף ישנו מחיר מוחלט ללא אפשרות חזרה להעלות מחירו. נמצא שכשהלוקח נוטל מוצר ידוע מחירו וברור מהו סכום העסקה. ואזי שהלוקח ניגש לקופה הרי שמצד המוכר העסקה כאילו כבר נעשתה, שהרי להוסיף על המחיר אין בכוחו. וכן שלא למכור ללוקח זה אינו יכול כהנ"ל. וכמובן מאפשר הוא תשלום בכרטיס אשראי, נמצא אפוא שענין זה תואם לאמור בסעיף ד' בשו"ע וז"ל מי שיש לו שט"ח על חברו או מלוה ע"פ מותר למוכרם לאחר בפחות ואפילו לא הגיע זמן הפרעון ואין בו משום רבית וכו' וכמ"כ כאן עסקה זו עשויה בקלות להעשות שט"ח אם

של מוכר וקונה בזול, או עסק של מלוה ולוה ביוקר, ובוזה יל"ד בחיובי רבית וכנ"ל. אך לימינו שהמוכר כלפי הקונה נשאר בשם מוכר לעולם בין שמשלם במזומן ובין שמשלם בכרטיס שראי, כך שנותן לו את האפשרות שהוא - המוכר, ילוה לחברת האשראי ועל סמך הבטחתם לתשלום עתידי יקנה החפץ לקונה כבר עתה. נמצא שאף אם ישנם ב' מחירים למזומן ולתשלומים בכרטיס אשראי, הרי שלמזומן הקונה הוא קונה מהמוכר. אך באשראי הקונה אינו קונה אלא לווה מהחברה וכנ"ל, נמצא שתוספת התשלום באשראי מתקבלת כאמור לעיל בס"י ק"ס סעיף י"ג וז"ל השו"ע מותר לומר לחברו הילך זו והלוה עשרה דינרין לפלוני עכ"ל. וכמ"כ כאן הקונה אומר למוכר שיקח ממנו סך מעות כך וכך יתר על תשלום מזומן ותלוה לחברת האשראי סך כך וכך. כגון מוצר שלמזומן עולה תשעים ש"ח ולאשראי מאה ש"ח, שהקונה בוחר לשלם בכרטיס אשראי נמצא שאומר למוכר קח עשרה שקלים והלוה מאה שקלים לחברת האשראי. [ולאחר מכן החברה תלוה לקונה מאה שקלים] ואין בעיה עם התנאי בהמשך - והוא שלא יחזור ויקחנו מהלוה, שתנאי זה אמור שהמעשה דהיינו הקונה לא יגבה מהלוה - מחברת האשראי את אותם עשרה שקלים ששילם כדי לשדל את המלוה - המוכר להלוות לה, וכאן ידוע שאינו גובה מהם כלום. וכן בתנאי שכתב הטור - ודוקא שיאמר כך מעצמו בלא דעת הלוה, וכאן ההלואה נעשית במודע ע"י חברת האשראי שהיא הלוה, עדיין אין נראה לי לאסור, חדא דהפרישה הביא שם שהרמב"ן ונימוק"י ור"ן ומ"מ כולו ס"ל דאפילו פייסו הלוה לנותן שרי. ועוד דכאן אפשר שהחברה ברוכה בממון ואינה נזקקת ללוות חפץ זה והו"ל

ישלמנו בכרטיס אשראי, והמוכר הרי חייב למכור לו ודוקא במחיר זה כאמור לעיל [ועי"כ הושלם התנאי האמור ברמ"א בסעיף ג' שהוא דוקא לאחר שנגמר המקח, שהרי לאחר נטילת הלוקח אין למוכר נס והמלטה שלא לבצע העסקה בשטר חוב]. מעתה שהמוכר יציע ללוקח לשלם בזול ובמזומן. מדוע א"א להחשיבו למוכר שט"ח יקר בזול. דמה ההבדל בין האופן שהלוקח חייב לו כסף בהלוואה ומוכר לו אותו בזול עתה, לבין מכירה זו שמצידו של המוכר היא תיכף תעשה הלוואה בעל כרחו, ומוכרה ללוה עצמו אותה בזול דשרי מישרא.

סיכום.

הובאו דברי המחנ"א סי' ל"א והחכמ"א קל"ט ה' שהתירו תשלום גבוה בענפי מסחר ידועים שאין דרכם לשלם מיד.

התבאר שלימינו אנו כן ההתנהלות בכל מישורי הקניה וא"כ לדידן ה"ה להיתר אף באופן שהמוכר יציע הוזלה למזומן, אחר שמחיר המוצר נקבע ע"פ תשלומיו באשראי.

הובא מעין ראיה מדברי הגאון הגדול ר' אשר וייס שליט"א ליסוד זה, ולשונות

הפוסקים שנשמך עליהם הנוגעים לענייננו. **בבירור** שגם האוסרים הוא דוקא שנכתב במפורש.

אופן שני להתיר הדבר ע"פ היתרו של המטה אפרים שהתיר להוסיף באופן שאינו ניכר וכמ"כ כאן שאפשר לתלות בטעמי חסכון, אך גם זה עד סך מה.

אופן שלישי להתיר אף אם נמאן בהנ"ל ונאמר שישנם ב' מחירים ע"פ האמור בסעיף ב' שישנו מחיר יקר לבא לקנות יותר מאילו היה מוכרו בשוק כשנצרך למעות.

אופן רביעי התלוי בשינוי זמננו בו עסק התשלומים אינו נעשה בין המוכר לקונה אלא בהצטרפות חברת האשראי ביניהם. והו"ל כאמור בסי' ק"ס סעיף י"ג דמותר לומר לחברו הילך זוז והלוה עשרה דינרים לפלוני.

הוצע אופן היתר נוסף באשר לימינו המוכר איננו יכול לחזור מהמקח, ואזי נמצא שעוד קודם התשלום נחשב כנגמר המקח.

* העולה מן האמור, דהקונה חפץ בחנות מצויה [בה אפשר לשלם באמצעות כרטיס אשראי] והוצע לו מחיר זול יותר לתשלום במזומן, עדיין תישאר בהיתר הברירה לקונה לשלם ביוקר ובתשלומים.



הרב שרון שרפי

בגדרי קדושת ביכורים

"מן החג ועד חנוכה מביא ביכורים ואינו קורא" (ביכורים פ"א מ"ו)

- (א) הקדמה כללית - ובגדר קדושת הביכורים - כמעשר, כתרומה או כקודש
- (ב) ביכורים כמעשר שני
- (ג) ביכורים כתרומה
- (ד) ביכורים כקודש
- (ה) דעת החזו"א ודיון בדבריו
- (ו) ארבע הערות ביסוד דין קדושת ביכורים
- (ז) ביאור חדש בגדר קדושת ביכורים

יחד עם הכהן, להניחם בצד המזבח (בקרן דרומית מערבית), משתחוה ויוצא.

(א) הקדמה כללית - ובגדר קדושת הביכורים

רק לאחר ההנחה בצד המזבח, מותרים הביכורים באכילה לכהנים (בירושלים בלבד), והם ממון כהן לכל דבר, ומתחלקים לאנשי המשמר כשאר קדשי המקדש.

מצות עשה להביא ביכורים למקדש, והם הפירות הראשונים שגדלו באילן, שנאמר (שמות כג) "ראשית ביכורי אדמתך תביא בית ה' אלוך".

וברמב"ם (ביכורים פ"ג הי"ד) סיכם את כללות המצוה וז"ל, "נמצאת אומר, שהביכורים טעונים שבעה דברים: א] הבאת מקום ב] כלי ג] קריאה ד] קרבן ה] שיר ו] תנופה ז] לינה".

עוד מבואר בסוגיא מכות (יט.), ששני חלקים וזמנים יש ביחס לקדושת הביכורים:

א] קריאת שם ביכורים (במחובר) - שבזה חל שם ביכורים על הפירות.

ומן המשניות (ביכורים פ"ג) עולה כי המצוה היא, להפריש (במחובר) מפירות שבעת המינים שביכרו והתחילו להבשיל (והיא המתנה הראשונה הניתנת מן הפירות, לפני שמפרישים מהם תרומות ומעשרות), להביאם^א בתוך כלי לעזרה (ברוב עם ובדרך שמחה^ב), לקרוא בעזרה (בעוד הסל על כתיפו) את הפסוקים האמורים בפרשת ביכורים ("מקרא ביכורים"), ולאחר שמוריד את הסל מעל כתיפו, להניף את הביכורים

א. יעויין בחידושי רבי מנחם זעמבא (סימן ג) שהביא בשם האר"י ז"ל, שמצות הבאת הביכורים באה לתקן את חטא המרגלים, שיסודו היה כפיות טובה לה' על המתנה של א"י, ואילו כללות מצות הביכורים, היא הכרת תודה לה' על הארץ שנתן לנו, ועל פירותיה הטובים.

ב. ואיתא בדעת זקנים מבעלי התוס' (כי תבא), שכל שלא ראה שמחת ביכורים, לא ראה שמחה מימיו.

ג) קדושת הביכורים - כתרומה

ומאידך מצאנו שיש לביכורים דין קדושת תרומה. וכדתנן (פ"ב מ"א) "התרומה והביכורים חייבים עליהן מיתה וחומש, ואסורים לזרים והן נכסי כהן וכו'".

ובן כתב הרמב"ם (בפירוש המשניות - ביכורים פ"ב מ"א) "כבר ביארנו שגם הביכורים נקראו תרומה, וביארנו בפרק שלישי ממסכת תרומות, שהראייה לזה הוא מה שנאמר 'והבאתם שמה עולותיכם וכו' ותרומת ידיך - אלו הביכורים. לפיכך נתחייבו הביכורים בכל דיני התרומה".

ובן כתב הרמב"ם (בספר המצוות) "המצוה הקל"ג היא, שהזהיר כל זר מאכול כל תרומה, והוא אמרו - 'וכל זר לא יאכל קודש', וירצה בקודש הזה - תרומה. וכן הביכורים שהם נקראו תרומה כמו שאבאר (בסוף ל"ת קמ"ט)".

ובן פסק הרמב"ם (ביכורים פ"ג ה"ה) להלכה, "אכילת ביכורים כאכילת תרומה לכל דבריו".

והנפק"מ בזה להלכה, כתב בדרך אמונה (שם) שלביכורים יש את כל דיני התרומה, ומהם:

א] שאין הביכורים נאכלים אלא לכהן. **ב**] הביכורים הם ממנו של כהן לקדש בו אשה. **ג**] אכילת הביכורים טעונה נטילת ידיים **ד**] כהן שנטמא חייב להמתין להערב שמש - לאכילת הביכורים. **ה**] השלישי פוסל בו כבתרומה. **ו**] בת כהן שמת בעלה ישראל, חוזרת לבית אביה לאכילת ביכורים כתרומה. **ז**] אסור להפסיד את הביכורים כשם שאסור להפסיד את התרומה. **ח**] אסורים לערל.

ב] לאחר כניסת הביכורים לעזרה¹ - חלה קדושה לענין שנאסרים הפירות באכילה לזרים ולטמאים (ואם אכלם זר או טמא במזיד - חייב מיתה בידי שמים, ובשוגג משלם קרן וחומש), ונאסרים באכילה לכהנים חוץ לירושלים (וכהן שאכל כזית מן הביכורים מחוץ לירושלים, או קודם הנחתם - לוקה).

גדר קדושת ביכורים

הנה ידוע שג' דרגות כלליות הם בקדושה (ודיניהם חלוקים), זו למעלה מזו: קדושת מעשר שני, קדושת תרומה, ולמעלה מכולם קדושת הקודש (יעויין משנה חגיגה יח:, ובתחילת פרק חומר בקודש באורך).

והנה יש לעיין בגדר קדושת הביכורים מהי, אם דרגת קדושתם היא כקדושת המועטת ביותר - כמעשר שני, או שמא קדושתם גבוהה יותר כתרומה, או שמא דרגת קדושתם למעלה בקודש - בקודש ממש, ונפק"מ להרבה הלכות וכפי שיתבאר.

ב) קדושת הביכורים - כמעשר שני

והנה יעויין במשנה (ביכורים פ"ב מ"ב), שביחס לכמה דינים יש לביכורים דיני מעשר שני:

א] יש חובת הבאה לירושלים כדי לאכלם שם, כבמעשר שני. **ב**] יש בהם דין וידוי, כבמעשר. **ג**] הביכורים אסורים באכילה לאונן, כמו מעשר. **ד**] יש בהם חובת ביעור. **ה**] אסורים באכילה חוץ לירושלים.

והנה דינים אלו מיוחדים למעשר שני ואינם נמצאים בתרומה או בקדשים. ונמצא, שיש בקדושת הביכורים דיני מעשר שני.

1. ולשיטת הרמב"ם (ביכורים פ"ג ה"א) כבר משנכנסו לפניו מחומת ירושלים.

הפרשת הביכורים - הראשונה מסדר הפרשת תרו"מ

ולא רק שהביכורים נקראים תרומה - ודיניהם כתרומה, אלא שבאמת הביכורים הם השלב הראשון בהפרשת תרומות ומעשרות. כלומר, שמדיני סדר תרו"מ הוא להפריש תחילה ביכורים במחובר, ולאחר תלישת הפירות להוסיף שאר דיני תרו"מ.

וכך שנינו במשנה (תרומות פ"ג מ"ז), ומנין שיקדמו הביכורים לתרומה, זה קרוי תרומה וראשית, וזה קרוי תרומה וראשית. אלא יקדמו ביכורים לכל (ההפרשות) - שהן ביכורים לכל. ויקדמו תרומה למעשר ראשון - שהיא ראשית, ומעשר ראשון לשני - שיש בו ראשית.

ד) קדושת הביכורים - כקודש

אלא שמאידך גיסא, מצאנו מקורות מפורשים שקדושת הביכורים היא למעלה מקדושת התרומה, והוי כקודש.

לינה בביכורים

א] מבואר במשנה (ביכורים פ"ב מ"ד) שהביכורים טעונים לינה, ואף אם לא הביא קרבן שלמים איתם (כפי הנדרש במשנה שם). ומוכח מכך, שעצם הבאת הביכורים - זוקקת לינה. ועיין בראשונים שם (ר"ש ועוד ע"פ הירושלמי), שחובת לינה זו היא משום דין לינת קרבן. ונמצא, שהמביא ביכורים נחשב כמביא קרבן - לענין לחייבו בלינה.

והביאור בזה, שאף שאין הביכורים עולים ממש על גבי המזבח, מ"מ דין קרבן יש להם, כיון שסו"ס יש בהם

עבודת הגשה ותנופה לפני ה', והנחת הטנא בצד המזבח (כמבואר במשנה פ"ג מ"ו), והרי שמחמת זה נחשבים כקרבן לחייב המביא בלינה.

הגשה ותנופה בביכורים - עבודת הקרבה

ב] יעויין בסוגיא ב"ב (פא:): לענין ספק ביכורים, שאסור להביאם לעזרה מספק, דכיון שיש צד שהם חולין - ממילא הוי ספק חולין בעזרה.

וכתבו התוס' (שם ד"ה ודלמא) אימתי חיישינן לחולין בעזרה וז"ל, "בכל מקום שיש כעין הקרבה כי הכא בביכורים, שיש הגשה או תנופה - חשיב חולין בעזרה, אבל דבר שאין עושין בו הקרבה כלל, אין שייך איסור חולין בעזרה.

הרי מבואר, שהגשת הביכורים והנפתם חשיב עבודת הקרבה, וכעין קרבן.

שירה בביכורים - מדין שירה על קרבן

ג] תנן (פ"ב מ"ד) שהביכורים חייבים בשיר של הלויים בשעת הבאתם. וכן בסוגיא (ערכין יא.) למדנו, "אמר רב מתנה, מנין לביכורים שטעונין שירה". וכן הביא הרמב"ם להלכה והובא לעיל.

ולכאורה יש בזה חידוש, משום שאין בשום קרבן יחיד שירה - חוץ מביכורים. ולא עוד, אלא אף שהביכורים אינם קרבן גמור ואין עולים ממש על המזבח, יש בהם שירה.

והנה יעויין בסוגיא בערכין (שם), "שאינן אומרים שירה בלילה - משום שהוקש שיר לכפרה, מה כפרה ביום - אף שיר ביום".

ואפילו הכי ביכורים בעי נמי מן המותר לישראל. אלמא ביכורים - חומר קדשים עליהם. וכיון שכן, הוא הדין נמי שאין מביאין ביכורים בלילה - כקדשים".

ושוב מתבאר, שלביכורים יש דין קדושת קדשים.

ג' לשונות הרמב"ם - שהביכורים

כקדשי מקדש

והנה בשלושה מקומות פירש הרמב"ם שהביכורים הם כקדש.

[א] בפ"ב הט"ז כתב הרמב"ם, "אשרה שבטלה (היינו אילן שעבדוהו כע"ז ונאסר, ואח"כ נתבטל כדין ע"י גוי), אין מביאין ממנה ביכורים, שהביכורים כקדשי מקדש הן" (ומשום דמאס לגבוה).

[ב] בפ"ב סוף הי"ט כתב הרמב"ם, "יראה לי שהביכורים שנטמאו אינו מסיק בהן התנור כתרומה טמאה, מפני שהן כקדשי מקדש".

[ג] בתחילת פ"ג כתב הרמב"ם, "הביכורים נותנין אותם לאנשי משמר, והן מחלקין אותן ביניהן כקדשי המקדש".

מקרא מפורש - שהביכורים - קרבן

ולכאורה הוא מקרא מפורש (ויקרא ב, יא), "כל המנחה אשר תקריבו לה' - לא תעשה חמץ, כי כל שאור וכל דבש לא תקריבו ממנו אשה לה', קרבן ראשית תקריבו אותם לה', ואל המזבח לא יעלו לריח ניחוח".

כלומר, אף שאסור להקריב על המזבח שאור ודבש, מ"מ יש להביא מהשאור והדבש - קרבן ראשית.

ופירש"י, מה יש לך להביא מן השאור ומן הדבש: "קרבן ראשית" - שתי

והקשה המנחת חינוך (מצוה שצד אות ג), מדוע צריך פסוק למעט לילה משיר, והרי אמירת השיר היא בשעת הבאת הקרבן - ואין הקרבה בלילה, וממילא אין אפשרות של שירה בלילה, וקרא למה לי. יעוי"ש במה שתירץ.

ובכתבי הגר"ז (ערכין שם) כתב לתרץ, שביחס לכלל הקרבנות טענת

המנ"ח נכונה, שבכל הקרבנות חייב השיר בא מחמת ניסוך היין - וניסוך היין הוא בשעת ההקרבה ביום בלבד, והרי שממילא אין אפשרות של שירה בלילה.

אמנם בביכורים אין ניסוך יין, ששיר הביכורים אינו מחמת היין אלא מחמת הנחת הביכורים שהיא בקרבן, וכיון שאין יין, היה אפשר לשיר בלילה לאחר הקרבת הביכורים. ולזה נצרך הפסוק לחדש, שאין אומרים שירה בלילה.

ומ"מ למדנו מדברי מרן הגר"ז, דדין שיר שהיה בביכורים - הוא מדין שיר של קרבן, שהנחת הביכורים (שהיא כהקרבה) - מחייבת קרבן, וכמו בכל קרבנות ציבור שהיה בהם שיר.

טורי אבן - בביכורים יש דין

"ממשקה ישראל" - כקדשים

[ד] יעויין בדרך אמונה (ביכורים פ"ב ס"ק נא), שהביא דעת הטורי אבן (במגילה כ:), שאין מביאים ביכורים בלילה.

ונעתיק את מקור הדברים, וז"ל לשון הטורי אבן שם, "תנן התם (מנחות סח:), אין מביאין מנחות וביכורים קודם לעומר, ואם הביא - פסול. וטעמא, משום דכתיב "ממשקה ישראל" - מן המותר לישראל באכילה, כדמוכח התם. והא האי "ממשקה ישראל" - גבי קרבנות כתיב (זבחים פח:),

ומאחר שדין הביכורים בחלק מן הדינים - כקודש (וכלשון הטורי אבן "חומר קדשים עליהם"), אמאי פסק החזו"א בסכינא חריפא, דינים כתרומה בלבד, וצ"ב.

(ו) ארבע הערות ביסוד קדושת דין ביכורים

והנראה אולי בזה, בהקדמת ארבע הערות בענין הביכורים.

הערה א - מדוע אפשר לקדש אשה בביכורים

הנה תנן (קדושין נב:) "המקדש בחלקו בין בקדשי קדשים ביו בקדשים קלים (ולהלכה אף במעשר שני שהוא ממון גבוה) - אינה מקודשת, והטעם מבואר בגמרא, משום שמשלחן גבוה קזכו, ואינו ממונו של כהן לעשות בו כרצונו.

וצ"ב, דכיון שביכורים יש בהם דין קודש ממש (לכמה עניינים), מדוע לא נאמר בהם "משלחן גבוה קזכו", ואיך על אף קדושת הביכורים - הם ממונו של כהן.

הערה ב - מדוע אין פסול "יוצא" בביכורים

הנה איתא בחולין (סח:) בברייתא, "בשר בשדה טריפה לא תאכלו", מה ת"ל, לפי שמצינו במעשר שני וביכורים שאף על פי שיצאו חוץ למחיצתן וחזרו - מותרים, יכול אף זה כן, תלמוד לומר "טריפה". מאי תלמודא, אמר רבה כטריפה, מה טריפה כיון שנטרפה שוב אין לה היתר, אף בשר כיון שיצא חוץ למחיצתו שוב אין לו היתר."

ואף בזה צ"ב, מה נשתנו ביכורים שלכמה דינים יש בהם קדושה כקודש, ומאידך אינם נפסלים ביוצא כקודש.

הלחם של עצרת הבאים מן השאור שנאמר "חמץ תאפינה". וביכורים מן הדבש - כביכורי תאנים ותמרים.

והרי מקרא מפורש שנקראו הביכורים "קרבן", על אף שאינם עולים ממש על המזבח.

(ה) דעת החזו"א ודיון בדבריו

והנה בדרך אמונה (הלכות ביכורים) הביא בעמוד רד מכתב מהחזו"א זצ"ל, בענין החילוקים שיש בין ביכורים לקודש וז"ל המכתב:

"לבו"ע ביכורים הם כתרומה ולא כקודש. א] זר האוכל קודש אינו במיתה, והאוכל ביכורים במיתה. ב] טמא האוכל קודש בכרת, והאוכל ביכורים במיתה (בידי שמים). ג] מחוסר כיפורים מותר בביכורים (כבתרומה), ואסור בקודש. ד] חלק הכהנים מן הקדשים (אפילו קדשים קלים), אינם ממונם לקדש בהן אשה, ובכורים נכסי כהן. ה] קודש אין צריך הכשר, וביכורים צריך הכשר (תוס' פסחים כ.). ו] רביעי בקודש ואין רביעי בביכורים. ז] חוזרת לביכורים (בת כהן שמת בעלה ישראל, חוזרת לבית אביה לאכול ביכורים), ואינה חוזרת לחזה ושוק (קדשים קלים).

ומבואר, שדעת החזו"א שהביכורים הם כתרומה בלבד, ואינם כקדשים או כקדושת מעשר שני.

והנה דברי החזו"א לכאורה צריך להבין, דאף שאמנם מנה החזו"א שבעה דינים שבהם הביכורים שוים לתרומה, מ"מ הרי למדנו שישנם דינים (המפורשים לעיל) שבהם ביכורים דינם כקודש ואפילו בקרבן לעניינים מסויימים (מלבד הדינים שיש לביכורים דין מעשר שני - וכפי שהתבאר).

הערה ג - מדוע בביכורים די בהערב שמש

תנן (ביכורים פ"ב מ"א) "הביכורים טעונים הערב שמש", כלומר שכהן אף שנטמא בטומאה חמורה (מחוסר כיפורים - כזב או מצורע) יכול לאכול ביכורים מיד לאחר שטבל והגיע לילה (צאת הכוכבים), ואין צריך להמתין להבאת קרבן כפרתו, ורק לאכילת קדשים צריך להיתר של הבאת כפרתו.

ואף כאן צ"ב, דכיון שלמקצת דינים הביכורים כקודש, למה במחוסר כיפורים די בהערב שמש.

הערה ד - ממתי חלה קדושת הביכורים

וביותר יש להעיר, דהנה איתא בסוגיא (מכות יט.) "אמר רבא בר אדא אמר רבי יצחק, ביכורים מאימתי חייבים עליהן (מיתה על אכילתם), משיראו פני הבית".

ומביאה הגמרא ברייתא דכוותיה, "רבי אליעזר אומר, ביכורים מקצתן בחוץ (חוץ לחומה) ומקצתן בפנים, שבחוץ - הרי הן כחולין לכל דבריהם. שבפנים - הרי הן כהקדש לכל דבריהם".

וכן פסק הרמב"ם (פ"ג ה"ב) "היו מקצתן בפנים ומקצתן בחוץ, זה שבפנים חייבים עליהן מיתה, והרי הוא הקדש לכל דבריו, וזה שבחוץ - הרי הוא חולין לכל דבריו".

ולפי פשוטו משמע, שמשעת קריאת שם

ביכורים ועד הכניסה לירושלים, לא חל כל איסור על הפירות, וכל חלות איסור אכילת ביכורים מתחיל רק לאחר הכניסה לחומות ירושלים¹.

למנחת חינוך - אין שום איסור בביכורים קודם שנכנסו לירושלים, ולחזו"א - לפני ירושלים יש איסור עשה, ולאחר הכניסה איסור לאו

וכן נראה שהבין המנ"ח. דהנה כתב המנחת חינוך (מצוה תמט אות א) "הנה ביכורים קודם שנכנסו לחומת ירושלים הם כחולין, ופטור עליהם בין זר ובין כהן. ואחר שנכנסו לפנים מן החומה, זר חייב עליהם מיתה בידי שמים ומלקות אם אכלם בכל מקום.

ובאות ד הוסיף המנחת חינוך, שאם אכל את הביכורים לפני שנכנסו לירושלים, לא רק שלא עבר בלאו כאמור, אלא אף בעשה לא עבר (ובחזו"א חלק על המנ"ח בזה וכתב, שאף שאין חייב על הביכורים לפני הכניסה לירושלים, מ"מ עובר בעשה, שרצון התורה שיובאו הפירות לעזרה ויאכלו רק לאחר הנחה).

והנה זה צ"ע, שהרי כתב הרמב"ם (פ"ב הי"ט) "כיצד מפרישין הביכורים, יורד אדם לתוך שדהו ורואה תאנה שביכרה וכו', קושרן בגמי ואומר "הרי אלו ביכורים", והם נעשים ביכורים במחובר, משקרא להם שם". ומפורש, שקדושת ביכורים חלה על הפירות במחובר לקרקע.

ד. ונראה אולי טעם לדבר, ע"פ מה שכתב הרמב"ם (פ"ג הי"ב) "המביא את הביכורים יש לו רשות ליתנם לעבדו וקרובו בכל הדרך, עד שמגיע להר הבית. הגיע להר הבית - נוטל הסל על כתיפו הוא בעצמו". וביאר שם בדרך אמונה (ס"ק סט), שמהר הבית ואילך מתחיל מצות ההבאה, דכתיב "תביא בית ה' אלוהיך". ומשמע, שעיקר המצוה מתחילה מהכניסה לירושלים, ואשר על כן "מעשה הכניסה" (שהוא תחילת מעשה המצוה), מחדש דינים על הביכורים.

שקדשי מזבח אינם קנויים בעצם לגבוה, ונשארים ממון הדיוט. אלא שע"י הקדושה שחלה - חלים על בעלותו הגבלות.

ודוגמא מפורסמת לדבר, שהנה ידוע בשם הגר"ה מבריסק זצ"ל (הובא בספר תורת זרעים מע"ש פ"ד מ"ח), דאף למ"ד מעשר שני ממון גבוה, אין ביאורו שהוא ממון הקדש ואינו שלו, אלא שהוא ממון הדיוט עם הגבלות מחמת הקדושה (ממון גבוה).

ממון של גבוה - רק בקודש ולא בתרומה ומעשר

והנה דו"ק ותשכח, שכל שמצאנו ממון של גבוה (קדושה בעצם), הוא רק בקודש ממש (קדשים קלים וקדשי קדשים וכו'), אמנם בקדושת תרומה ומעשר לעולם הקדושה היא רק בתורת הגבלות שימושים על בעלות ההדיוט. ונראה הטעם בזה, שרק קדושה חמורה יכולה להפקיע בעלות ההדיוט ולהעבירה לרשות הקדש, ומה שאין כן קדושה קלה שרק מגבילה את שימושי הבעלים.

ביאור קדושת הביכורים

ובזה נראה אולי לבאר את סוגית קדושת הביכורים, שכל עניינה כאמור הוא הגבלות על בעלות ההדיוט, אלא שלא הרי קדושת מעשר כקדושת תרומה, ולא זה וזה כקדושת ביכורים, שכל קדושה והגבלותיה המיוחדות. שבמעשר מוגבלים שימושי הבעלים בצורה אחת, ובתרומה בצורה אחרת, וכן בביכורים.

אלא שלעיתים מצאנו הגבלות חופפות בין סוגי הקדושות, שישנו צד שווה בהגבלות - בין ביכורים תרומה ומעשר, וכפי ששינו בתחילת פ"ב דביכורים, "יש

ולשיטת המנ"ח צ"ע, דאם הפירות כחולין גמורים גם לאחר הפרשה, לענין מה נעשו ביכורים מתחילה, ומה הועילה קריאת שם ביכורים מעיקרא.

ועוד צ"ע, שאם מתחילה (בשעת הפרשה) - לא חל על הפירות כל איסור, כיצד מתחדש איסור לאחר הכניסה לחומות, והרי אין איסור חל מעצמו ללא סיבה.

ואף לשיטת החזו"א לכאורה צ"ע, שאם בשעת ההפרשה חל רק איסור עשה, אין לאחר הכניסה לירושלים מתעצם האיסור (לכאורה מאליו), ומגיע עד כדי מיתה ומלקות.

ז) ביאור חדש בגדר קדושת ביכורים

והנראה אולי בביאור סוגיא זו, ע"פ הקדמה אחת שעל פיה יתבאר יסוד ענין קדושת הביכורים.

שני דיני קדושה הם: א) קדושה בעצם (ממון גבוה) ב) הגבלת ממון בעלים

דהנה מצאנו שהמושג "קדושה" או "ממון גבוה", מתפרש בתרי אנפי:

א) שהוא קדושה **בעצם** - והוי ממון של גבוה - ודוגמא לדבר הם קדשי בדק הבית, שע"י שמקדיש חפץ לבדק הבית עובר החפץ לרשות הקדש ונעשה ממון הקדש בעצם. וביאור הדברים, שע"י אמירתו לגבוה נקנה החפץ להקדש כמסירתו להדיוט (אמירת ההקדשה היא כקנין מסירה), ולאחר שנעשה החפץ רכוש הקדש ממילא חלה קדושה עליו.

ב) שהקדושה היא **הגבלה** על ממון הבעלים (הגבלת שימושים) - וכמו שמצאנו במקצת קדשי מזבח, "דמעיקרא תורא דראובן והשתא תורא דראובן" (ב"ק עו.),

בביכורים ומעשר שאין בתרומה" ולהיפך, וכן במעשר.

שתחילתו מותר ולבסוף אסור (בלא פעולת חלות הקדש נוספת באמצע).

ביכורים - דיני קדש ולא קדש

והנה, בגוף קדושת הביכורים מצאנו דינים והגבלות מיוחדות עד מאד. שבדיני הביכורים נמצאים כמשולבים יחד, דיני מעשר תרומה וקדש.

ונראה שזו כוונת הרמב"ם במה שכתב (בכמה מקומות בהלכות ביכורים), "הביכורים כקדשי מקדש", כלומר, שיש בהם דינים והגבלות שנמצאים אף בקדש ולא שהם קודש ממש.

ובזה נראה לבאר, מדוע אף שיש בביכורים דיני קודש, מ"מ אכתי הוא ממון הכהן לקדש בו אשה, ולא אמרין בהם "דמשלחן גבוה קזכו", וכן טעונים הערב שמש בלבד, ואין בהם פסול "יוצא", שעל פי האמור, אין הביכורים ממון קודש אלא ממון בעלים שיש בו מגבלות של קדושת קודש במקצת.

ביאור שיטת המנ"ח והחזו"א

ובזה נראה לבאר אף שיטת המנ"ח והחזו"א.

שהנה זה דבר ברור, שאילו ביכורים היו קודש בעצם משעת הפרשה, לא היה שייך לומר שמתחילה הם מותרים ובשעת כניסה לירושלים נאסרים בלאו, דאם מעיקרא הם ממון הקדש, היכן מצאנו ממון הקדש

אמנם אם נאמר שאין כאן קדושה אלא רק דיני קודש (הגבלות ודינים) אתי שפיר, שבאמת כבר משעת הפרשה (ע"י קריאת שם ביכורים), חלה קדושת ביכורים על הפירות. אלא כיון שחלות קדושה זו היא "הגבלות ודינים על פירות הבעלים", הרי שכפי צורת ההגבלות המיוחדת לביכורים, מעיקרא כך הם דיניה של קדושה זו: מחוץ לירושלים - מותרת האכילה (למנ"ח, ולחזו"א - אסורה באיסור עשה), ובתוך החומות נאסרה בלאו (מלקות ומיתה), וכן שאר הדינים כפי עניינים בכל מקום וזמן. ולא תקשי, היאך מתחדש איסור (שלא היה קודם) בשעת כניסת הפירות לירושלים, שבאמת אין זה איסור חדש, אלא שכך הוא דין קדושת ביכורים שחל מעיקרא, להיותו מחייב מיתה ומלקות בשעת הכניסה לחומות.

קדושת ביכורים - קדושה לעצמה

(תמהיל של כמה סוגי קדושות יחד)

ונמצאנו למדים לפי זה, שיסוד קדושת הביכורים היא "קדושת ביכורים", והיינו קדושה מיוחדת לעצמה (ואינה רק קדושת תרומה), והטעם בזה כמבואר, לפי שיש בה דינים והגבלות מכל סוגי הקדושות, מעשר תרומה והקדש, וכפי שנתבאר.





תגובות הקוראים



מכתב א'

הרב אוריאל ראובן אייזנבך

א] קידוש במקום סעודה

אבל בכה"ג שמקדש ואח"כ השאיר מקצת בני חבורה והלך, וחזר אח"כ לעשות סעודה הרי נתברר [ע"י אלו שנשארו במקום הקידוש] שהסעודה הזאת היא המשך של הקידוש, וא"כ גם לגבי זה שיצא, מתברר למפרע שהקידוש היה חלק מהסעודה, והרי בקידוש הוא כן השתתף, וכבר חל על הקידוש ההוא שם שהוא חלק מסעודה, וא"כ יכול ג"כ לחזור, וסגי בהכי.

והדברים מבוארים להדיא באותה עובדה עם הגר"ח ז"ל הנ"ל ששם ג"כ יצא אותו בחור תיכף אחר הקידוש, ואעפ"כ הקיל לו הגר"ח ז"ל מהטעם הנ"ל.

הרב פלקוביץ שליט"א דן במי שהוצרך לצאת אחר הקידוש לחזור אחר לחם משנה, והביא מתשו' הגר"י מסלוצק ז"ל שהעיד שהגר"ח מואלוז'ין ז"ל סמך על מה שנשארו מקצת חברים להתיר להמשיך בסעודה עי"ש העובדה, והעלה מזה שישתה כוס נוספת ואח"כ יצא לחזור אחר פת.

ואיני מבין מדוע לא סמך על נשארו מקצת בני חבורה, גם בין הקידוש לסעודה, שהרי הרעיון בהצמדת הקידוש לסעודה היא בשביל שהקידוש יהיה חלק מסעודה, ואם עשו אחריו סעודה תיכף, הרי שהוא היה חלק מהסעודה, ואם ניתקו אותו מהסעודה ממילא הו"ל כמו שלא קידש עדיין כלל.

ב] נר חנוכה בפנים

לשונאיהן של ישראל מלה"ד למלך בשור ודם שעשה סעודה לעבדיו והניח פנס לפניהם, כעס עליהם ואמר לעבדו טול פנס מפניהם והושיבם בחושך, ומבואר להדיא שהפנס עניינו שמפיץ אורה.

ואמנם ברמב"ם שם פ"י דאיירי בכלי חרס עם נקבים שנותנין בו נר, ודרך הנקבים הוא מאיר, אבל בתוספתא דכלים (בבא בתרא פ"ז ה"ד) תניא בהדיא "פנס של זכוכית שיש בו בית קיבול שמן טמא, בית קיבול נר טהור", ומבואר שהיה ג"כ של זכוכית, וכמ"ש הרב ויינשטיין שליט"א.

הרב ויינשטיין שליט"א האריך להוכיח בדברים אמיתיים נכונים ונכוחים ומתוקים וישרים שאין שום טעם בהדלקת נר חנוכה בפנים בזה"ז, ודפח"ח.

ורק אבא אחריו למלא דבריו במה שחזר (בעמ' מו) אחר לשונות חז"ל שנזכרה העשית, והיא משנה מפורשת בכלים פ"ב מ"ד "פנס שיש בו בית קיבול שמן טמא, ושאין בו טהור", ופירשו כל המפרשים שם שהוא ע"מ שלא תכבה השלהבת מהרוח.

וציינו שם הראשונים גם לברייתא דסוכה (כט.) "בזמן שהחמה לוקה סימן רע

ג] חיוב בן הבת בכבוד זקנו

עובדא הכי, ולא חיישי לכל הנך סוגיי, ואם יש סוגיות אחרות דמשמע שיש להם ייחוס, בהכרח צ"ל כד' המהרש"א [עכ"פ בד' המהרי"ק].

מה שהוסיף שם (בעמ' קי) דפליגי ר"ת ור"מ מיוני אם סמכי' אמילתיה דלבן, והערת הגר"ח"ק ז"ל היאך סמכי' עליה הא רמאה הוי, ותירוצו דעכ"פ הכא אמרה לן תורה טענתו, משמע שיש בזה סברא קצת.

הנה שמעתי ממו"ח שליט"א בשם אחיו הג"ר יצחק ארנד שליט"א ראה נפלאה דגם בזה היה לבן רמאי, דהא כתיב (בראשית יא כט) "ויקח אברם ונחור להם נשים, שם אשת אברם שרי, ושם אשת נחור מלכה, בת הרן אבי מלכה ואבי יסכה".

והנה בפשטות אברם היה הבכור, ונשא את יסכה שהיא שרי, ואילו נחור שהיה השני נשא את מלכה שבפשטות היא היתה הגדולה, א"כ כבר היו דברים מעולם בחרן שנתנו את הצעירה לפני הבכירה, שאברם הבכור לקח את יסכה קודם שנחור הצעיר לקח את מלכה הבכורה, ואף שאין הדברים מפורשים ומוכרחים, מ"מ האמת יורה דרכו שכן הפשטות, ודפח"ח.

הרב ליבוביץ שליט"א הביא (בעמ' קט) את מחלוקת המהרי"ק והרמ"א אם בן הבת חייב בכבוד זקנו, והביא שהגר"א הכריע כמהרי"ק מהא דסוטה (מט). "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 בר ברתך אנא", ועוד הוכיח שם מהמדרש (ב"ר פצ"ד ו) "א"ר יהודה בר אלעאי בני בנים כבנים בני בנות לאו כבנים".

והביא שם שהתורה תמימה הקשה דבכמה דוכתי מוכח איפכא ומאי חזית להעדיף מילתא דאגדתא ע"פ מילי דהלכתא.

והעיר דתלוי במחלוקת המהרש"א והשד"ח אם המילי דהלכתא הנ"ל עוסקים בכל מילי, או דוקא לגבי פו"ר או ירושה וכיו"ב, ואין ראייה לגבי כיבוד אב.

ובאמת איני מבין את הקושיא, וכי הגר"א הוכיח ממילי דאגדתא, הוא הוכיח מדהכי נקטי אמוראי ועבדי עובדא, כמבואר להדיא בסוטה, ומה שהביא מבראשית רבה הוא רק להגדיר את החילוק בין בני הבת לבני הבן, אבל עיקר מה שהוכיח הוא מדעבדי אמוראי



מכתב ב'

הרב ישראל מאיר ויינשטיין

תפרח

בענין ברכה על טלית שאולה

שלא נזכר בדברי הראשונים האלה דמיירי במשאל ע"מ לברך, אשר בזה כתב הרא"ש סברא אחרת, דאמרינן שהתכוון להקנות במתנה ע"מ להחזיר, כדי שיוכל לברך. וכך ממש נפסק גם לענין לולב בסי' תרנ"ח, ומנין לנו שהראשונים הנ"ל חולקים גם על זה?

שלישית - והיא העיקרית, הכה"ח כבר הביא שיש חולקים, אלא שכתב שבמקום מנהג לא אמרינן ספק ברכות להקל. והרב מולקנדוב טוען, שאלו שהנהיגו את המנהג, לא ידעו שדעת הרבה ראשונים שאין לברך. ובעניוּתִי זה אינו נכון, אלא אותם הראשונים שדעתם שאפשר לברך, הנהיגו כן בקהילותיהם, ומהם נשתלשל המנהג באופן ישיר עד השו"ע, ומן השו"ע אל האחרונים, ומנהגים כאלה מצויים לרוב בכל רחבי השו"ע, ויש לסמוך עליהם כעמוד ברזל ויתד שלא תמוט.

יישר כוחו של הרה"ג ר' עמנואל מולקנדוב שליט"א על תגובתו למאמרי, ודבריו נאמרו בהשכל ודעת ובהיקף הרבה ראשונים וכדרכו. ואעפ"כ לפי קוצר דעתי, אי אפשר לקבל את מסקנתו, מפני הטעמים שיתבארו.

ראשית, לדעתו של הרב מולקנדוב, אין לברך על טלית שאולה בכל אופן שהוא, והרי הוא עוקר את הוראת מרן השו"ע סי' י"ד סעיף ג-ד ועמו רוב האחרונים, וכן הסכמת רבותינו המ"ב וכה"ח. ובעניוּתִי, עמלנו צריך להיות מתוך השתדלות ליישב ולקיים את דברי רבותינו גדולי הפוסקים, ולא לדחותם. ואני הקטן, כל דברי במאמרי הם ליישב את הוראת השו"ע, על דרך שביארו רבינו המ"ב.

שנית, הביא הרבה ראשונים שסוברים שאין לברך על טלית שאולה. ויש להעיר



מכתב ג'

הרב עובדיה יוסף

בית שמש

בדין הלל לנשים בחנוכה

הללה, והרי נשים חייבות, ואי נימא שנשים פטורות מהלל א"כ לטעם זה שיהיו פטורות מקריאת מגילה, עכ"ד. והנה מו"ז שם הביא משם שו"ת מרחשת ח"א (ס"ס כב) שכו' שנ"ל שטעמו של בה"ג שאין נשים מוציאות אנשים י"ח מקרא מגילה, משום שבמצות מקרא מגילה נכללת מצות קריאת הלל, כדאמרין (מגילה יד) קריאתה זו הלילא, ומכיון שנשים פטורות מהלל לכן אינן מוציאות האנשים י"ח מק"מ, משום ההלל שאנשים חייבים בו. ע"ש. הרי שהרגיש מזה, וכתבו לדעת הפוסקים. אמנם בשד"ח מערכת חנוכה סי' ט אות ב כתב הרב בנין שלמה שהרמב"ם הלא לא סובר כן אלא נשים מוציאות י"ח במגילה. ויש להוסיף לראיה לדברי האור לציון בזה, הוא מדברי הר"ן בסוכה מו לישב קושית התוספות מדוע אין ברכת שהחיינו על ההלל שבא מזמן לזמן, וכתב הר"ן לישב, שאע"ג שתלוי בזמן כיון שתקנו לומר על כל צרה וצרה שלא תבוא אין זמנו קבוע, ע"כ. וא"ש טובא להנ"ל. ועמש"כ בזה במנחת שלמה דלקמן.

ב. והנה לדברי הגר"פ בביאורו לס' המצות של רס"ג (עשין נט - ס, דף רנ"ח ע"ב) שכתב לבאר דברי הגאון כדעת ר' דניאל הבבלי, ודחה השגות הר"א בן הרמב"ם, וכי, שלדעתם אחר שהדליק נר חנוכה קיים בזה מ"ע דאורייתא של פרסומי ניסא, וממילא יצא י"ח מדאו' גם ידי קריאת ההלל, שכמו יצא ידי חובת פרסומי ניסא של הדלקת נ"ח

ראיתי את מאמרו של הרב ערן כברה שליט"א בגליון האחרון של מנורה בדרום, הדין בחיוב נשים בקריאת ההלל בחנוכה, ואצרף כאן מה שכתבתי בענין זה בס"ד.

א. הנה כתב יפה בזה בחזו"ע אות ד וביב"א ח"ו ס' מה ויחז"ד ח"א סי' עח, ושם כתב, שהיות ויש מחלוקת אם הלל דאורייתא או דרבנן, מימלא למ"ד דאורייתא פטורות ככל מ"ע שהזמ"ג, משא"כ אם דרבנן יותר י"ל שחייבות ומסתימות לשון הרמב"ם משמע שפטורות שסתם בהלכות חנוכה בזה, ע"ש. אמנם שמעתי מהרב הגאון רב"צ אבא שאול בשנת תשמד במסיבת הודיה כשהחלים מחוליו הגדול, שהחמיר בזה, שאפילו אם דאורייתא חייבות, כיון שכמש"כ הרמב"ם שקבעום להלל ושמחה, מימלא קריאת ההלל הוא משום שמחה ובה נשים חייבות וכמש"כ במה משמחה, ולא שייך לומר בזה מ"ע שהזמ"ג כמש"כ הטו"א לענין ביכורים, שמביאים עד סוכות או עד חנוכה ואפ"ה אשה חייבת, כיון שזה הזמן שמתבכרים הפירות, שהיות והשמחה תלויה בזמן הנס, ומתי שיהיה נס יהיה שמחה לא נחשב זמ"ג, והיות וכתב הרמב"ם שתמיד כשיש נס צריך לברך על ההלל. מימלא אין זה נחשב זמ"ג אלא הנס גרם אותו, [וע' באור לציון ח"ג (הלכות ברכת הלבנה פרק ד אות א בהערה באורכה)], והראיה לדבר מהא שאמרו חז"ל שלא קוראים הלל בפורים כי קריאתה זו

כדברי האור לציון שם משם הגר"ע עטיה שס"ל שעל ברכות השבח מברכות היות וחייבות ביראה ואהבה, [והנהגה לכאורה אף שיכולה לברך אי אפשר לחייבה כמו כל התפילות שלא חייבת, רק יכולות לברך, וכדין ברכות שאמר וברכות השבח שיכולות לברך למ"ד אבל לא שחייבות, אך כאן נראה יותר שחייבות]. וחשבתי שאף אם יכולות לברך לא שמענו שחייבות כמו שלא חייבות בכל התפילות, וכ"כ הרב שטרנבוך במועדים וזמנים ח"ח (ס' קמו), ולאידך היות וחייבות בנ"ח גם הלל בכלל זה, ודוק.

והגר"ש אלישיב כותב שפטורות וכן הוא נדפס מחדש בקובץ תשובות ח"ג (ס' קה). על כן נראה שיקראו בלא ברכה וסב"ל.

ד. אמנם הגאון הרב ב"צ אבא שאול אמר בהסבר הרמב"ם בכלל זה שנראה שחייבות בהלל, שהרי כתב הרמב"ם הלכות מגילה וחנוכה (פרק ג הלכה יד), הקורא אומר אנא ה' הושיעה נא והן עונין אחרינו אנא ה' הושיעה נא, אע"פ שאינו ראש פרק, הוא אומר אנא ה' הצליחה נא והן עונין [אחרינו] אנא ה' הצליחה נא, הוא אומר ברוך הבא וכל העם אומרים בשם ה', ואם היה המקרא את ההלל קטן או עבד או אשה עונה אחריהם מה שהן אומרים מלה מלה בכל ההלל. זה הוא המנהג הראשון ובו ראוי לילך, אבל בזמנים אלו ראיתי בכל המקומות מנהגות משונות בקריאתו ובעניית העם ואין אחד מהם דומה לאחר. ע"כ. ואם סובר שהם פטורים ולא מוציאים י"ח, היה צ"ל זה מנהג הראשון ולאחר מיכן דין של אשה ועבד. ונראה שהוא חלק מהמנהג אבל באמת חייבות, ומש"כ שאם אשה וקטן מקרים אותו חוזר אחריהם מילה במילה, הוא לא כרש"י והתוספות שחוזרים מילה במילה כי לא

בקריאת ההלל מה"ת, כמ"ש ר' דניאל הבבלי, כך יוצא י"ח קריאת ההלל בהדלקת נ"ח, ומיהו גם בקריאת ההלל אחר הדלקת נ"ח מצוה דאורייתא קעביד, שאין שיעור קבוע לדבר, וכל דמפרסם ניסא טפי מצוה קעביד, אלא דחובה מיהא ליכא שכבר יצא י"ח בהדלקה, ולפ"ז גם וצונו של ברכת ההלל אינו אלא מלא תסור. ע"ש. וכ"כ כיו"ב בשו"ת חתם סופר (חיו"ד ס"ס רלג), שנ"ל שקביעת יום מועד ביום עשיית נס הוא ק"ו דאורייתא, ולכן ימי פורים וחנוכה מדאורייתא ניהו, ורק מה שיש לעשות בהם, אם הדלקת נרות או עשיית זכר אחר זהו מדרבנן, והעובר ואינו עושה שום זכר לימי חנוכה ופורים עובר על מ"ע דאורייתא. ואפשר דקריאת הלל ומגילה הוי ק"ו דאורייתא, דכשם שמצוה לספר ביציאת מצרים בפה, ומעבדות לחירות אמרין שירה, ממות לחיים לא כ"ש שמצוה לומר בפה דוקא. ועפ"ז נחא ד' בה"ג שמנאם בכלל המצות. עכת"ד. הנה היות וחייבות בנ"ח ה"ה שיהיו חייבות בהלל, ועוד שהלל הוי דרבנן לכו"ע לדבריו א"כ באנו לזה שמ"ע שהזמ"ג בדרבנן נשים חייבות. אך התוספות בברכות כ: כתבו שגם במ"ע שהזמ"ג בדרבנן נשים פטורות. וע' לקמן.

ג. והגר"מ אליהו זצ"ל בקול צופיך (גליון 61), כתב שהשד"ח באות ט ס"ב כתב שקו"ט בזה, ולדינא קשה לומר שהם לא חייבות היות והם חייבות בנ"ח ועל הניסים, ולא אמרו שפטורה מהלל בחנוכה, ומה שהרמב"ם סובר שפטורות אמרו לדין של הלל של סוכות ולא על הלל של חנוכה שבזה פשיטא שקוראת ומברכת, ובר מין דין אנו פוסקים שכל מה ששייך לתפילת ב"ש ישתבח יכולה אשה לברך כן בהלל, עכ"ד. והב"ד במקראי קדש (ע' קל ע' לו), והוא

מוציאים י"ח, אלא זהו חלק מחילוק המנהגים, שבכה"ג מוציא י"ח אבל המנהג שחוזר אחריו. ומה טעמו של הרמב"ם ונראה שפסק שקטן מוציא י"ח בברכהמ"ז כשלא שבע הגדול, ובמגילה כתב חוץ מחש"ו, ורק טוב לחנכם, ובק"ש פטורים מק"ש, ומחנכים אותם. הרי שאין חיוב לקטן כמו לגדול, ואפ"ה בדרבנן אפשר לקרות ולהוציא י"ח את הגדול, א"כ מדוע עונה אחריהם מילה במילה, לא מפני שפטור אלא סובר שנשים חייבות לא רק בחנוכה אלא גם בסוכות ובשאר מקומות, ורק חילוק המנהגים הוא שבכה"ג חוזר אחריהם. ולכן לא מצינו בשום פוסק שיפטור בהלל ולכן יכולות לברך על ההלל, ודפח"ח. והנה לדבריו לכאורה עדיין שיטת רש"י ותוספות שנשים פטורות, מימלא למה לא נימא סב"ל, אך יש לומר דקאי על ג' רגלים ששייך בזה מ"ע שהזמ"ג ופטורות מהסוכה וכו' וכן מההלל, משא"כ בחנוכה שחייבות במצוות שבחנוכה וכן במגילה על כן גם בהלל חייבות. כיון שהוא פרסומי ניסא. והוא דוחק במעט. והיותר נראה לומר שפטורות בהלל של כל החגים ושאני חנוכה ופורים שהוא על הנס, וכדאיתא בערכין, ועל כן בזה אין הזמ"ג, משא"כ כל הלל של החגים נחשב לזמן גרמא ולא על הנס, וכן העלה ברץ כצבי (סי' יג ע' ריא), ודפח"ח. אך בדברי הרמב"ם אי אפשר לאומרו שכלל את הכל יחד. וע"כ שחייבות בכל הלל שיהיה, ודוק.

וע' להגאון הראגצ'ובי בספר צפנת פענח על מס' סופרים (פרק כ) בד"ה וצריך לברך, שכתב, שלכאורה לפי מ"ש התוס' (סוכה לח). שההלל דליל פסח על הנס הוא בא, ולכן אף הנשים חייבות בו, א"כ יש לומר שגם בחנוכה הנשים חייבות בהלל, אך באמת יש לומר שכיון דקי"ל בטלה מגילת תענית

(ר"ה יח:), ורק חנוכה ופורים לא בטלי משום המצות שלהן, הרי בטל גדר הנס, ומצוה לא שייכא בנשים, דהו"ל מ"ע שהזמן גרמא שהנשים פטורות. עכת"ד. ועוד כתב בזה בכללי התורה והמצוה של הרב כשר במערכת הלל אות לט שהביא שיש שני סוגי הלל אם בתורה קריאה או בתורת שירה, ובזמן שגומרים הוא בתורת שירה משא"כ כשלא גומרים הוא בתורת קריאה, ולכן הא דאיתא במסכת סופרים פ"א דשל חנוכה ושל ליל א' דפסח בנעימה כי הוא בתורת שירה, ולכן גם הנשים חייבות בזה כמו ההלל של ליל פסח ע"ש וציין למש"כ בהדיא הכי בצפנ"ע מהד"ת דף ט ע"א. ואין תח"י ספרו על מסכת סופרים ומש"כ בפרק א על זה. וע' בברכת מועדיך סי' ח שתמה שאין לנו במסכת סופרים אלא רק בפרק כ ה"ט ולא כתוב חנוכה וליל א דפסח אלא כל ימים שגומרים את ההלל, ועוד שהלא קריאת מגילה בגדר קריאה ואפ"ה חייבות, ורק על הלל של ליל פסח איתא בר"ן בפרק עשירי דפסחים משם רב האי גאון שהוא בגדר שירה וע' מה שביארו הגר"ז בפ"ג מה' חנוכה ה"ו, וע"ע מה שהעיר בכל זה בקה"י מגילה סו"ס ג.

וראיתי בספר ברכת רפאל רובינשטיין על פורים סי' סח, שהביא משם הרב עמק ברכה (קריאת המגילה ע' נ), שלחדש יצא שכל מה שנשים לבה"ג לא מוציאות י"ח הוא מפני שלא חייבות בשמיעה, הנה מ"מ בקריאה של יום שהוא משום הללה, יכולות להוציא י"ח כיון שחייבות בקריאה ג"כ, [ולהיפוך מזה כתב בטו"א, שכל מה שהוא מד"ק הוא רק ביום ולא בלילה, וחמיר יותר ביום]. וכה"ג כתב בקהילות יעקב קנייבסקי מגילה סי' ג אך סיים דלא פלוג רבנן, ועוד כתב שנשים לא חייבות בהלל רק

הסדר. ואיך אפשר להפרידם. וצריך לחלק כמש"כ הגר"ד מבריסק על סוכה שם ששאני הלל שם ליל פסח שהוא חלק מפרסומי ניסא משא"כ בהלל של חנוכה שהוא מופרד וצ"ע. הרי שאין הדברים ברורים, נושמעתי מהרב שלמה גולדרייך ששמע מהרב אהרן סלובייצקי שאמר משם אביו וצ"ל לבאר דברי בה"ג שנשים לא מוציאות י"ח שעל פרסומי ניסא פטורות, וחייבות רק מדין שאר המצוות, ולכן לא מוציאות, ואין הדברים ברורים, ולפ"ז מדוע חייבות בנ"ח].

והאמת היא שכתבו התוס' (סוכה לח) בד"ה מי שהיה עבד או אשה וכו', כ' בזה"ל: משמע כאן שאשה פטורה מההלל דסוכות, וכן דעצרת, וה"ט משום דמ"ע שהז"ג היא, ואע"ג דבהלל דליל פסח משמע בפסחים (קח) דמחייבי בד' כוסות, ומסתמא לא תקנו ד' כוסות אלא כדי לומר עליהם הגדה והלל, שאני הלל דפסח דעל הנס הוא בא ואף הן היו באותו הנס, אבל כאן לא על הנס אמור. עכ"ל. ומפשט דבריהם משמע, דאה"נ דבהלל דחנוכה מיהא שאף הן היו באותו הנס חייבות, כדין הלל של ליל פסח שנתחייבו מה"ט גופא. וכמש"כ בשו"ת יביע אומר חלק ו' (חלק אורח חיים סימן מה אות ב), וכן העלה בשבט הלוי ח"א סי' רה לקראת סופו, מימלא פש גבן רק דברי הרמב"ם שגם מהם מוכח שחייבות כנ"ל. ואפילו אי לא תימא הכי, יש לומר בזה ג' ס"ס שמא הלכה כרמב"ם שחייבות ואין בזה מ"ע שהזמ"ג, ואפילו אי נימא שיש בזה מ"ע שהזמ"ג, כדברי התוספות ורש"י, שמא שאני הלל דחנוכה כמש"כ התוספות, ושמא בברכות השבח יכולות לברך, ובפרט שבאמת נראה שיש לברך לכו"ע. ומדברי האול"צ קצת משמע שקבלנו הוראות הרמב"ם, וכן כתב במקראי קדש הררי שם, שכן המנהג

של ליל הסדר שהוא משום שירה כמש"כ הר"ן בערבי פסחים משם רב האי גאון ועל כן חייבות משא"כ בכל הלל וכן במגילה לא חייבות מדין של הלל, ע"ש. אך אי נימא שחייבות בהלל א"ש כנ"ל ועוד צידד לומר להיפוך שלגברים יש חיוב נמי מדין ת"ת כמו קריאת התורה, ולכן ביום לא מוציאות י"ח, משא"כ בשל לילה, רק לא פלוג רבנן, וכן נראה כוונת הרא"ם שלכן נשים לא מוציאות י"ח כמו קריה"ת, אך נראה יותר כמש"כ במג"א שהוא משום כבוד ציבור ולא כמו שחידש שם, ע"ש.

ובבלי חמדה על חנוכה בחלק ה, כתב שאי נימא שהלל דרבנן נשים פטורות כיון שרק בפרסומי ניסא חייבות כמו בניירות ובקריאת המגילה, הלא"ה פטורות אף שהיו באותו הנס, ואי נימא שהוא דאורייתא א"ש שלא מוציאות י"ח את הגברים כמש"כ בטו"א על מגילה, ע"ש. ויש להקשות קצת, ממש"כ התוספות שחייבות בהלל של פסחים, הרי שאף שאין בו משום פרסומי ניסא חייבות. אך התם שאני שהוא חלק מליל הסדר שחייבות ודוק. ועוד קשה מה שחייבות בפורים במשלוח מנות וכו' אפילו שאין בזה לכאורה פרסומי ניסא, וכן ראיתי שהרגישו בזה הרב עקיבא יוסף שלזינגר בעולת החדש תשלט נופלא מה שאותו מאמר כדמותו בצלמו כתב ח"א בקובץ הפרדס כסלו תשמד הרב אהרן ראום, והנראה שלמדוהו יחד], וכן העיר ח"א בקובץ בית אהרן וישראל (שנה יא גליון ג (סג), ע' קמג), ובברכת רפאל סי' סח כתב שיש במשלוח מנות גם משום פרסומי ניסא, ע"ש. ובספר רץ כצבי (סי' יג), שכתב יפה שאי אפשר לומר שמשום פרסומי ניסא לא חייבות בהלל, שהרי בהדיא בתוספות בסוכה לח שחייבות בד' כוסות וגם בהלל של ליל

לקרות את ההלל בברכה, ולאידך הרב לבנצאל שם כותב שגם האשכנזיות לא נהגו כל כך בזה. ע"ש.

ומש"כ בחזו"ע שהיות וההלל הוא על נס נצחון המלחמה ונשים לאו בנות מלחמה נינהו לכן פטורות, כ"כ בשד"ח מערכת חנוכה אות ט סי' ב משם הרב בנין שלמה, ופרך בעצמו שלא נראה כן שהרי בפורים הוא גם על הנס של הצלת המלחמה, ובאמת יש להם השלכות למלחמה ג"כ. שאם היו מפסידים היו הולכים בשבי וכו', ע"ש. ועוד הלא הנס נעשה על ידי יהודית, וע' בכה"ח סי' תרע, וע' בשער הכוונות שעל כן מניחו על צד שמאל שהיות והניסים נעשו על ידי נשים ע"ש. וסיכם בבנין שלמה שם שנראה שחייבות עכ"פ בפרק אחד כמש"כ במג"א לענין תפלה, ע"ש. וכתבו כל האחרונים גם במנחת שלמה ועוד של"נ לומר כן ולא מצינו בפוסקים דין שכזה.

עוד כתב בחזו"ע ואפשר שמלבד שי"ל הטעם, משום דכל דתקון רבנן כעין דאורייתא תקון, ומכיון שבימים טובים שהם דאורייתא נשים פטורות מהלל, כגון עצרת וסוכות ושמיני עצרת, לכן פטרו אותן גם בחנוכה. ע"ש. אך כל זה אי נימא שדעת הרמב"ם שפטורות ולנמק דעת הפוסקים, ואחר שאין לנו ראיות מימלא אין לחדש סברה זו.

ועוד הוסיף שם שלפטור מהלל כ"כ הגר"י קמינצקי בספר אמת ליעקב (סי' תרפג) הנ"ל.

עוד כתב בשו"ת יחוה דעת חלק א (סימן עח), ויש להסביר דעת הרמב"ם, ולחלק בין אמירת ההלל של חנוכה שלא נתחייבו בו הנשים כלל, להדלקת נרות חנוכה שאף הנשים חייבות, מטעם שאף הן

היו באותו הנס, משום שעיקר מצות הדלקת נרות חנוכה הוא כדי לפרסם הנס לרבים, לעוברים ושבים, ולבני הבית, שרואים את נרות החנוכה דולקים, ועל ידי כך זוכרים את ניסי הקדוש ברוך הוא ונפלאותיו, וכמו שאנו אומרים בנוסח על הנסים (והמקור במסכת סופרים פרק כ' הלכה ו'): הנרות הללו קודש הם, ואין לנו רשות להשתמש בהם, אלא לראותם בלבד, כדי להודות לשמך על נסיך ועל נפלאותיך ועל ישועותיך. לפיכך גם הנשים שהיו באותו הנס חייבות לפרסם הנס, אבל אמירת הלל, אע"פ שגם הוא נאמר לשם פרסומי ניסא (כמבואר בברכות י"ד ע"א), אבל אין זה אלא בינו לבין קונו. ולכן לא חייבו חז"ל את הנשים בקריאתו בחנוכה, כדי להשוות מדותיהם בדין אמירת ההלל לנשים, שכשם שהן פטורות מאמירת ההלל בכל הימים טובים, כך פטורות הן מאמירתו בחנוכה. דכל דתקון רבנן כעין דאורייתא תקון (פסחים קט"ז ע"ב). ורק באופן יוצא מן הכלל חייבו חז"ל את הנשים בהלל של ליל פסח, משום מצות ארבע כוסות, מפני שארבע כוסות נתקנו על ארבע מצות של ליל פסח, והם: כוס א' על הקידוש, וכוס ב' על ההגדה, וכוס ג' על ברכת המזון, וכוס ד' על ההלל, והואיל וההלל קשור קשר בל ינתק מכוס הרביעי, לכן נתחייבו בו הנשים. עכ"ד ודפח"ח.

ה. וראיתי במנחת שלמה לגרשז"א ח"ב (שהוציאו הבנים סי' נד ובהוצאה שניה סי' נח אות ה), שהביא דברי הבנין שלמה לדייק שהלא מובא בהלכות חנוכה משמע שפטורות ונסמך על זה וכתב לבאר שלא רק ההלל בא על ההודאה על המלחמות אלא גם הדלקת נ"ח בא על זה ולא על נס פח השמן, ולכן אומרים בנוסח הנירות הללו,

כדי להודות ולהלל, נובאמת בנוסח אשכנז איתא גם על המלחמות מה שאין לנו, וכן בעל הניסים]. וזוהי חייבות גם נשים, אבל ההלל הוא ככל תקנת נביאים שבימים טובים אומרים הלל, וכן כתב הגר"ש אלישיב בהערות על מסכת סוכה שם, שחייב ההלל הוא לא מהתקנות של חנוכה אלא מהתקנה הכללית של ההלל, ומדייק קצת מרש"י בפסחים, וכן הוא נדפס מחדש בקובץ תשובות ח"ג (ס' קה). וכן העלה במועדים וזמנים שטרנבוך ח"ב (ס' קמו), ע"ש. וכה"ג כתב בימי החנוכה שכטר ע' קכא והנה כל דוחקיהם בגלל שהבין ברמב"ם שפטור, ולאור לציון א"צ לכל דוחקים הללו ובאמת חייבות.

אמנם בספר שיצא לאחר מיכן כתבו שללא ברכה, והוא פלא מאחר והאריך להסביר שיטת הרמב"ם ולהכריחה שחייבות בברכה, ומה ראו לומר בלא ברכה. וזה שיחה שאמרו במסיבת הודיה שנעשה לכבודו לאחר האירוע מוחי החמור בתמוז תשמד, והמסיבה היתה בחנוכה תשמה, ויש הקלטה מכל מה שאמר. ולא ידוע מתי ואיך חזר בו.

ומש"ב במנחת שלמה, שאין ההדלקה קאי על הנס של פח השמן אלא על המלחמות, וכן יאמר בשלמי שמחה ח"ג (ס' טז), שהשמן על המלחמות משא"כ ההלל על השמן כמש"כ התוספות ומאירי שהנס מתגדל בכל יום, והקשה ברץ כצבי שם, ומדוע חייבות בנר חנוכה שהוא על השמן, ולהנ"ל א"ש, אך באמת הוא תמוה ודוחק לומר שהוא לא על הנס של הנירות של ביהמ"ק, וראיתי בלקו"ש ח"י שכתב שמנין לרמב"ם זאת, אלא בגמרא בשבת כא: מאי חנוכה דת"ר וכו' שהוא נס פח השמן, וקבעוהו להודות ולהלל, ולכאורה מדוע לא מוזכר כלל ענין של המלחמה, אלא מאי חנוכה

פירושו למה תיקנו בו דבר מיוחד להודות ולהלל שגומרים בו את ההלל, ועל זה קאמר שזהו על נס פח השמן, אבל אה"נ שיש ענין של שמחה שהוא על ענין של המלחמה, שהוא סכנת הגופות שבזה מודים בסעודות שהוא בגוף ג"כ, וכעין זה איתא במדרכי לשיטתו, והב"ד בדרכי משה, ע"ש ודפ"ח, וכה"ג כתב בעמק ברכה פמרנציק, והנה כדבריו איתא בהדיא באבן עזרא (פ') בהעלותך י', י', שהשמחה היא על נצחון המלחמה כמו בפורים. ע"ש. אמנם בתוספות בתענית כח: ד"ה ויו"ט איתא שלמה קוראים את ההלל בברכה בכל יום ויום, משום שהתגדל הנס בכל יום ויום, וכ"כ בשבולי הלקט סי' קעד משם אחיו ר"ב, והוסיף עוד שעשו זכר לנשיאים, וברש"י בתענית כח שהוא על הגאולה מהשעבוד וכדאורייתא דמי, ע"ש. אמנם ראיתי בשו"ת עולת שמואל סי' קה שכתב גם הוא שהדלקת הנירות לא שייכת בנשים כי לא היו מצוות על יהרג ואל יעבור בגזירות, ע"ש. הרי שהוא לא רק על הנס של הנירות ועמש"כ במקומו להעיר עוד ע"ד. ודוק.

ומש"ב הגר"ש אלישיב לדייק מרש"י כתב בקונטרס רץ כצבי שבהדיא ברש"י בשבת לא"ה שקבעום לימים טובים לומר בהם הלל, וכן העיר בשלמי תודה על חנוכה סי' יח, ע"ש. אך עדיין י"ל וכמש"כ בפירושים משלחן גבוה (סימן קסד דף רב), אמנם אין זה על הנס אלא מפני היום טוב שבו. וממילא הוי זמן גרמא.

וברץ כצבי כתב לחדש שדין של הלל הוא רק בציבור וכן מדייק קצת מלשון הרמב"ם בכל זה עונים וכו', ולכן נשים פטורות וכן פסק הגרשז"א שמובא בספר ועלהו לא יכול ע' קעט שנשים שלא ברכו לליל פסח בבית הכנסת לא יברכו, וא"ש

ריד

מנורה

הרב עובדיה יוסף

בדרום

שפטורות גם בשל חנוכה שאין להם דין של
ציבור, ע"ש. ולפ"ד א"כ גם בליל הסדר
שיהיו פטורות, ולא כחזו"ע, ודוק.

לכן לדינא נראה להקל בזה שיברכו על

ההלל בחנוכה. ואין חשש ברכה
לבטלה בכל זה.

עובדיה בן הגר"י זצ"ל יוסף,
בית שמש.

מכתב ד'

הרב עמנואל מולקנדוב

מח"ס 'תורת הקדמונים'

פתח - תקוה

על אלו מאכלים מברכים 'מזונות' בקינוח סעודה

חשיבא 'לחם' לענין חלה ולשאר דוכתי - עי' במה שכתבתי במאמר לקמן. וממילא נסתר ביאורו שם בדעת השו"ע.

כמו כן יש להעיר שהסתירה בשו"ע בין או"ח ליו"ד אינה בין 'הלכות ברכות' ל'הלכות חלה' אלא בין דעתו באו"ח להחמיר 'גם בענין חלה', לבין דעתו ביו"ד 'שא"צ להחמיר לענין חלה', וכפי שיראה המעיין במאמרי דלקמן, וא"כ אין ליישב כדכתב.

הרב אוריאל כהן והרב הלר נקטו בתור דבר פשוט את דברי השו"ע באו"ח שיר"ש יחמיר שלא לאכול עיסה מטוגנת אלא בסעודה, ולא עמדו בסתירת הדברים ביו"ד וביישוב האור לציון שהשו"ע חזר בו, וכפי שהארכתי במאמר עצמו.

כל זה כתבתי בקצרה, ומעתה אכתוב את הנראה לי בסוגיא זו בס"ד.

ברכת מזונות בסעודה על פת הבאה בכסנין

כתב הרא"ש בברכות פ"ו סי' ל' גבי לחמניות [בברכות מ"א ע"א], שדינם כדין פה"ב, דאי אכיל להו בתוך הסעודה שלא מחמת הסעודה טעון ברכה לפניהם ולא לאחריהם ע"כ. והובא בב"י בסי' קס"ח ס"ח. ועי' בתורע"א על המשניות ברכות פ"ו מ"ה שדייק כן גם מדברי התוס' בדף מ"ב ע"א

בקבצי 'מנורה בדרום' בשנים שעברו דנו כמה ת"ח בענין ברכת הסופגניות בסעודה ושלא בסעודה; בגליון י"א דן הרב שרון שרפי לענין ברכת הסופגניה שלא בסעודה אם מותר לאכול שיעור קביעות סעודה לכתחלה או לא [ובסוף דן גם לענין ברכתם בסעודה] עי"ש. ובגליון י"ח דן הרב אוריאל כהן לענין עצם הסופגניה, גם ללא קביעות סעודה, אם מברכים עליה מזונות או שיש לחוש לדעת ר"ת עי"ש. ובגליון י"ט הגיב הרב אברהם יחיאל הלר בענין עי"ש. ומפני שיש לי בזה שיטה אחרת, אכתוב בקצרה כמה הערות על דבריהם, ולאחר מכן אפרוש את משנתי בענין בצורה סדורה בס"ד.

מה שכתב הרב שרפי בעמ' ק"ט שלדעת הבה"ל בדעת ר"ת רק באופן שבשעת הגלגול היה בדעתו לאפות ואח"כ נמלך לטגן חייב בחלה ובהמוציא וכו' - במחכ"ת הדברים אינן נכונים כלל, והמעין היטב בבה"ל יראה שלא כתב כן, וגם א"א לכתוב כן כיון שזה נגד כל שיטת ר"ת עצמה, ואכמ"ל.

מה שכתב עד עמוד קט"ז שגם לר"ת עיסה מטוגנת לא נקראת לחם לענין חלה עפ"י הספרי זוטא - המעיין יראה שר"ת וסיעתו לא ידעו מהספרי זוטא, שמי שהביאה זה הריבמ"ץ וכן הר"ש כדרכו ושאר הראשונים אחריו, אבל לר"ת עיסה מטוגנת

גבי ברך על הפת פטר את הפרפרת, ושמואר עוד בדבריהם שלאחר הסעודה טעונים ברכה לפנייהם ולאחריהם ע"ש. וכ"פ בפשיטות בשו"ע שם. וכתב הדגמ"ר [שהובא בכה"ל שם ובכה"ח אות ע"א] שמחמת הספק מהו פה"ב המובא בס"ז - אין לברך בתוך הסעודה אלא על דבר שהוא כסנין לדברי הכל ע"ש. וע"ע בכה"ל ובכה"ח מה שכתבו בזה.

אולם הרשב"א בברכות מ"א ע"ב [והובא בב"י בסי' קע"ז] כתב: ופה"ב אם באה בתוך הסעודה אינה טעונה ברכה כלל לא לפנייה ולא לאחריה וכו', משום דפרפרת היא פת ואילו קבע עליה סעודה או שאכל ממנה כדי שאחרים קובעים עליו סעודה מברך המוציא ושלש ברכות, והילכך כל שבאה בתוך הסעודה דין הוא שיפטור אותה בברכת הפת, אבל אם באה לאחר סעודה טעונה ברכה לפנייה משום דלאו למיזן אתיא אלא לקינוח וכו', ומיהו לאחריה אינה טעונה ברכה דברכת המזון פטר לה דאף היא נמי מזון ודין הוא שתהא ברכת המזון פוטרתה ע"כ. וכבר עמדו המאמ"ר בסי' קע"ז ס"א והגרע"א על המשניות שם שהרשב"א חולק על התוס' והרא"ש הנ"ל, דלשיטתו גם פה"ב גמורה אין מברכין עליו בתוך הסעודה גם כשבא לקינוח, ורק אם הוא 'לאחר הסעודה' מברך לפניו ולא לאחריו.

ובדעת הרשב"א כ"ד רוב הראשונים; כ"ד **הראב"ד** שהובא בהשלמה בדף מ"א סוף ע"א ובספר הבתים ברכות שער ד' סוף אות י"ב והסכים לזה ע"ש. וכ"ד הרא"ה, אלאשבילי, המאירי והרשב"ץ בדף מ"א ע"ב והריטב"א בהלכות ברכות פ"ג ה"א ע"ש.

ושה"ל בסימן קנ"ט כתב: והא דקאמר אין לך דבר שטעון ברכה לפניו ואין טעון ברכה לאחריו אלא פה"ב בלבד כגון שבאו בתוך הסעודה קודם שברך ברכת המזון ומשום דנפקי בברכת המזון, אבל אם באה אחר ברכת המזון צריכה ברכה לפנייה ולאחריה ע"כ. ויש להסתפק בכונתו האם מיירי 'בתוך הסעודה' וכפי שפתח, וס"ל כדעת תוס' והרא"ש, או שכונתו 'לפני בהמ"ז', דהיינו 'לאחר הסעודה', ודעתו כרשב"א וסיעתו.

וגדולה מזו, דעת ההשלמה והמאורות בדף מ"ב ע"א [וכפי שהביא ספר הבתים שם את דברי ההשלמה] שאפילו באו לאחר המזון הפת פוטרם ע"ש. וכן מתבאר מדברי הרמב"ם בתשובה [בלאן] סי' רי"ג שנשאל בדבר קטאי"ף* וכיו"ב ממה שדרכם של בנ"א להתמתק בו אחר הסעודה, שברכתו קודם האכילה במ"מ - אם הובאו אחר הסעודה על השלחן, האם טעונים ברכה לפנייהם אם לאו. והשיב: כל מה שמביאים אחרי גמר אכילת הפת, וזה אשר נקרא לאחר סעודה, הוא טעון ברכה לפניו ולאחריו, אפילו היה מחמת הסעודה, ר"ל ממה שדרכו להתמתק בו אחר הסעודה, ולא תשתנה לו ברכה, אלא יברך עליו הברכה שהיתה מחייבת, לו אכלו לבדו בפני עצמו. ודעו שהקטאי"ף פת הם וחייבים בחלה ולכן אם אוכלים אותם בפני עצמם אחר הסעודה, לא יברך עליהם בתחלה ולא יתיחדו בברכה בסוף. אבל הקטאי"ף הממולאים והמטוגנים דינם לדעתי כדין פת הבאה בכסנין ואם אוכלים אותם אחר הסעודה, יברך עליהם בתחלה בורא מיני מזונות ולבסוף ברכה

א. עיין בספרי תורת הקדמונים ח"א סי' קכ"ח שהארכתי לבאר מדברי הרס"ג והראשונים מהו ה'קאטיף' הנ"ל, והעליתי שהוא בצק רך שלשים אותו בשמן ודבש וכדומה.

אחת מעין שלש ע"כ. והמעין היטב בתשובה זו יראה שהשואלים פשיטא להו שמברכים על ה'קטאיף' במ"מ ושאלתם היתה על לאחר הסעודה, והרמב"ם שהשיב להם שהוא פת וחייב בחלה אין כונתו שברכתו המוציא, דהא דעת הרמב"ם שעיסה שלשה בדבש וכדו' הוי פה"ב, אלא כונתו שיש עליו שם 'פת', וממילא אינה טעונה ברכה לאחר הסעודה, ורק אם ממולא 'ומטוגן' שאינו חייב בחלה, דהא דעת הרמב"ם שבצק שבישלו או טיגנו אין עליו שם פת - 'דינו כדין' פה"ב שברכתו במ"מ, וכיון שאינו נקרא פת טעון ברכה לפניו ולאחריו [וזה ממש כדברי המשנה בחלה שם לפירוש הרמב"ם וסיעתו עי"ש], ודוק היטב. וא"כ דעתו היא כדעת ההשלמה שאפילו לאחר הסעודה לא מברכים על פה"ב לא לפניו ולא לאחריה.

ובירושלמי פ"ו ה"ה נחלקו תנאים ואמוראים במחלוקת התוס' והרא"ש עם ההשלמה והרמב"ם, ומסקנת הירושלמי כסברת ההשלמה והרמב"ם, וז"ל רבי חלבו רב הונא רב בשם ר' חייא רובא פה"ב אחר המזון טעונה ברכה לפניו ולאחריה. א"ר אמי ר' יוחנן פליג. אמר ר' מנא לר' חזקיה במה הוא פליג כשאכל מאותו המזון באמצע המזון א"ל אפילו לא אכל מאותו המין באמצע המזון. אתא ר' חגי בשם ר' זעירא אפילו לא אכל מאותו המין באמצע המזון וכו'. רבי יונה ורבי יוסי סלקון למישתיתיה דרבי חנינא ענתניה, אפיק קומיהון פה"ב לאחר המזון, אמרין נישבוק אולפנה וניתי לן למתניתה דתני רבי מנא אמר משום ר' יודה שאמר משום רבי יוסי הגלילי פה"ב לאחר המזון טעונה ברכה לפניו ולאחריה, אמרי מכין דהן יחידיי ורבנן פליגין עלוי נעביד כרבנן ע"כ.

ועל כן האוכל פה"ב, בין בתוך הסעודה לקינוח, ובין בסוף הסעודה לאחר סילוק השולחן [גם באופנים ששייך סילוק שולחן] אינו מברך לא לפניו ולא לאחריה, וכפי שפסק בחידושי הר"ה שם, ודלא כפסק השו"ע ורוב האחרונים בסי' קס"ח ס"ח, דודאי שאם היו רואים את כל הראשונים הנ"ל דס"ל שלא לברך - היו פוסקים כמותם בפשיטות, וכפי שהאריך בזה הרה"ג דוד יוסף בשו"ת אוצרות יוסף ח"ח סי' י"א עי"ש.

ונראה שאם אוכל פה"ב לפני סילוק שולחן מותר לכתחלה לאכול ללא ברכה, משום שהתוס' והרא"ש שפסקו לברך

יחידאה נינהו לעומת רוב הראשונים שפסקו שלא לברך, ופשיטא שסומכים על רוב הראשונים אף לכתחלה. אולם לאחר סילוק שולחן, וכפי שמצוי בסעודות גדולות שמפנים את כל הסעודה ומביאים רק פירות וקינוחים וכדומה - יש מקום לחשוש לדעת הרשב"א וסיעתו שצריך לברך לפניה, ולכן לא לאכול לפני בהמ"ז, דהא לדעת ההשלמה והרמב"ם לא צריך וממילא לא יכול לברך. אולם גם בזה הרוצה לסמוך על דעת ההשלמה והרמב"ם ולאכול ללא ברכה יכול, דהא כן הוא פשט הירושלמי וכנ"ל, וכפי שפסק בחידושי הרז"ה הנ"ל.

אולם כל זה בפה"ב גמורה. אולם ישנם דברים שיש מחלוקת בראשונים האם יש עליהם שם 'לחם' ו'פת' או לא, ובזה הדין שונה;

ברכת מזונות בסעודה על מאפה העשוי מבלילה רכה

בספרי תורת הקדמונים ח"א סי' קכ"ח הארכתי בענין 'בלילה רכה שאפאוו בתנור' האם יש עליה שם 'לחם', והבאתי שנחלקו בזה הראשונים, והעולה משם שדעת רה"ג, ר"ח, רשב"ם, הרמב"ם, הרמב"ן, הרשב"א, ר' דוד, המאורות, המאירי וכן מהרח"ו בספרו עץ הדעת טוב, שאין עליה שם לחם. ודעת ההשלמה, הרא"ה והריטב"א [ועוד ראשונים] שיש עליה שם לחם עי"ש.

נמצא שהאוכל עוגת טורט וכדומה בקינוח סעודה - לפי דעת רוב מגין ורוב בנין של הראשונים, צריך לברך עליה במ"מ; לדעת התוס' והרא"ש - אף אם יש עליה שם 'לחם' מברכים בקינוח סעודה. ולדעת רה"ג וסיעתו, שביניהם הרמב"ם, המאורות,

הרשב"א והמאירי [שהם מהסוברים שאין מברכים על פה"ב בסעודה] - מברכים כיון שאין עליה שם לחם, וכל מה שפטרו מלברך בפה"ב זה משום שיש לה שם 'פת' שאפשר לקבוע עליה סעודה, משא"כ בבלילה רכה לשיטתם. אולם לדעת ההשלמה, הרא"ה והריטב"א אין לברך, שהרי הם סוברים דהוי 'פת', וסוברים שאין לברך על פה"ב בסעודה. ולדעת שאר הראשונים שסוברים שיש עליה שם פת - אין לנו ידיעה מה דעתם לענין ברכה על פה"ב בסוף הסעודה האם מברכים או לא.

ונראה שהרוצה לברך בעוגות טורט ודומיהם הרשות בידו, שכ"ד רוב הראשונים ומהם ב' עמודי ההוראה, הרמב"ם והרא"ש, ופוסקים חשובים כמו התוס' והרשב"א ועוד. וההשלמה וסיעתו מיעוט הם. והרוצה לחוש לדבריהם לא יאכל אלא לאחר בהמ"ז, אבל אין לאכול בתוך הסעודה ללא ברכה משום שעיקר הדין הוא כדעת רוב הראשונים שצריך לברך.

ברכת מזונות בסעודה על עיסה מבושלת או מטוגנת

קודם שנבאר דין ברכת מזונות 'בסעודה' על עיסה מבושלת, נבאר את דין ברכת מזונות 'שלא בסעודה' על עיסה מבושלת;

דין עיסה מבושלת או מטוגנת

הב"י באו"ח סי' קס"ח סי"ג ויו"ד סי' שכ"ט ס"ג הביא באורך את מחלוקת הראשונים הידועה בין ר"ת לר"ש בפירוש המשנה בחלה פ"א מ"ה בדין עיסה שתחלתה סופגנין וסופה סופגנין פטורה מחלה וכו', ובפירוש הסוגיא בפסחים ל"ז ע"א-ע"ב, שלדעת ר"ת כל 'עיסה' חייבת בחלה אף

תבשיל זה בתוך הסעודה, וגם לגבי חלה היה מחמיר עי"ש. והמעין בדבריהם יראה שהם ראו בזה מחלוקת שקולה בין ר"ת לר"ש ולכן כתבו להחמיר בזה.

יש ראשונים שאע"פ שנקטו מעיקר הדין כדעת הר"ש מ"מ כתבו שיר"ש יחמיר; כ"כ המאורות בפסחים ל"ז ע"א שהקשה על ההשלמה כמה קושיות ונשאר בצ"ע, ולאחר מכן כתב את הפירוש שלו [שהוא כדברי הר"ש] וכתב ודברים אלו וצ"ע. ולאחר מכן כתב נמצא שעולה בידינו לפי מה שכתבנו וכו' אותן שבלילתן עבה כיון שמתבשלות ע"י משקה אין מברכין עליהן המוציא ופטורין מן החלה וכו'. ויר"ש יוצא ידי כולם וכשרוצה לאכול מאלה יברך על פת המוציא וכו' עי"ש. הרי שלעיקר הדין נקט שאין להם דין לחם, אלא שכיון שהוא הקשה 'מדנפשיה' על ההשלמה ונשאר בצ"ע [ולא הביא דברי שאר המפרשים בענין] לכן כתב שיר"ש וכו'. והרשב"ץ בפירושו לברכות דף ל"ח ע"א סיים שרוב החכמים ז"ל הסכימו לר"ש, ויר"ש יוצא ידי שניהם וכו' עי"ש. ובשו"ת התשב"ץ ח"ב סי' רצ"א בפסקי חלה שלו סוף פרק ב' כתב בסתמא את דעת הרמב"ן וסיעתו, ובשם יש מי שאומר את דעת ר"ת, וסיים 'והרוצה לצאת ידי ספק' יעשנה פחות מכשיעור וכו' עי"ש.

אולם רוב הראשונים ס"ל בצורה מוחלטת שהעיקר הוא כסברת וכדעת הר"ש; הב"י הביא שכ"ד הרמב"ם, הסמ"ג, ר' יונה [לגבי המוציא ומזונות], הרמב"ן, הרשב"א, הר"ן, הרא"ש ורי"ו. ויש להוסיף שכ"ד הריב"ם בפירושו לחלה פ"א מ"ד שכתב כלל אילו הדברים על כן פטורין בחלה שאין עשיתן בתנור אלא מעשה אילפס ומעשה קדירה הן. ת"ר בספרי זוטא מלחם הארץ

שלבסוף היא מבושלת או מטוגנת [סופגנין], וה"ה ברכתה המוציא. ולדעת הר"ש כל שלבסוף בישולה או טיגונה אין עליה שם 'לחם' ופטורה מחלה וברכתה מזונות, אלא שלגבי חלה אם חשב בתחלה לאפותה ולבסוף נמלך לבשלה חייבת בחלה עי"ש.

וכשנבוא למנין, נראה שדעת ר"ת דעת מיעוט היא, ורוב הראשונים ס"ל כדעת הר"ש;

הסוברים כר"ת הם היראים סי' קמ"ח, ר"י [הובא בסה"ת הלכות חלה סי' פ"ה ובסמ"ג עשין קמ"א], ר"י שירליאון בברכות ל"ז ע"ב, ר' יחיאל [הובא בהגהות סמ"ק סי' קנ"א סוף אות ד' עי"ש], ההשלמה בפסחים ל"ז ע"א, וכ"נ דעת המכתם שם שהביא בתחלה את דברי ההשלמה, וסיים שיי"א שאם מטוגן בשמן אין ברכתו המוציא וכו' עי"ש. ונראה קצת שדעתו כדעת ההשלמה. והמתבונן יראה שהראשונים הנ"ל נמשכו אחרי דברי ר"ת ולא ראו את ראיות הר"ש והרמב"ן וסיעתם.

יש ראשונים שהחמירו מספק; כן כתב הסמ"ק במצוה קנ"א וז"ל ומספקא לן אי הוי דין זה דפטור על ידי משקה בלילתן רכה דוקא או אפילו בלילתן עבה הילכך אין אוכלין אותן אלא בתוך הסעודה עי"ש. וביאר ר"פ בהגהותיו שם דמספקא ליה מחמת ב' הפירושים של ר"ת והר"ש [אולם בסי' רמ"ו לגבי חלה כתב הסמ"ק בפשיטות כדעת הר"ש עי"ש], וסיים ר"פ: וירא השם יצא ידי שניהם שלא לאכלן כ"א באמצע סעודה ולא לברך עליהם ברכת המוציא ע"כ. וכן נהג מהר"ם שהביא הרא"ש בהלכות חלה סי' ב' [והובא בב"י] שלא היה מברך לא המוציא ולא מזונות מחמת הספק אלא אוכל

ולא כל לחם, פרט למבושל וכו'. ובמ"ה פירש עיסה וסופגנין שעשה 'על דעת', וכפירוש הר"ש וסיעתו [והריבמ"ץ הוא המקור של הר"ש, כדרכו]. וכ"ד ראב"ה סי' תכ"א שחלק על ר"ת והביא גם את הריבמ"ץ הנ"ל עי"ש. וכ"ד הרי"ד בספר המכריע סי' ס"ד באורך דלא כר"ת עי"ש. וכ"ד ר' בנימין אחי שה"ל בסי' קנ"ט לענין המוציא ומזונות, וכן הסכים שה"ל עי"ש. וכ"ד הריא"ז, ר' דוד, המאירי, הריטב"א ומהר"ם חלאה בפסחים ל"ז ע"א, וכ"ד האהל מועד בהלכות חלה, החינוך מצוה שפ"ה, דרשות מהר"ח או"ז סי' כ"ג ועוד. וכתב הרש"ם בפירושו לחלה פ"א מ"ה: 'ונהג עלמא כדברי הרמב"ן' ע"כ. וכ"כ הב"י באו"ח וביו"ד. וכ"נ דעת מהר"י קורקוס בביאורו לרמב"ם הלכות ביכורים פ"ו הי"ג עי"ש.

והנה הב"י באו"ח כתב: וכן נהגו העולם שלא לברך המוציא על הסופגנין וכיוצא בהם אף על פי שעושין תחלת עיסתן עבה ע"כ. ולאחר מכן הביא את דברי הרא"ש בשם מהר"ם שהיה מחמיר על עצמו וסיים כך: וכתבו [לדברי מהר"ם] רבינו בספר יורה דעה סימן שכ"ט, ושם ביארתי טעמו, 'וכן ראוי לנהוג' וכן כתוב בהגמ"י בשם סמ"ק דירא שמים יצא ידי שניהם ולא יאכלם אלא בתוך הסעודה עי"ש. הרי שלאחר שכתב שהמנהג כדעת הר"ש וסיעתו סיים שראוי לנהוג כדעת מהר"ם. וכך כתב בשו"ע שם שהביא את דעת הר"ש בסתם, ואת דעת ר"ת

בשם יש חולקין וסיים: וירא שמים יצא ידי שניהם, ולא יאכל אלא ע"י שיברך על לחם אחר תחלה ע"כ. אולם הב"י ביו"ד לאחר שהביא את דברי מהר"ם שהיה מחמיר על עצמו סיים: ולענין הלכה כיון שהרמב"ם והרא"ש ואינך רבוותא מסכימין לדעת ר"ש הכי נקטינן וכן פשט המנהג ע"כ. ובשו"ע שם לא הזכיר כלל את דברי ר"ת אלא העתיק בסתמא את דברי הרמב"ם והר"ש וסיעתם. וכתב האול"צ ח"ב פיי"ב ה"ה שהשו"ע ביו"ד חזר בו, וס"ל שכיון שכך המנהג אז אין צורך להחמיר גם לא לירא שמים, ולכן מותר לכתחלה לאכול עיסה שבושלה ולברך עליה מזונות עי"ש.

ובספר הלכה ברורה ח"ח עמ' ת"ע כתב שהשו"ע לא חזר בו ומעיקר הדין ס"ל שיש להקל לגמרי כר"ש, ורק לחומרא בעלמא יש לחוש לשיטת ר"ת, ולכן לא חשש לכתוב כן ביו"ד, ובאמת אף לענין חלה לחומרא בעלמא יש להפריש ללא ברכה. או י"ל דהכא שנכנס לספק לענין חיוב מצות בהמ"ז דאורייתא הזכיר החומרא לחוש לר"ת משא"כ לענין חלה בזה"ז, ודלא כאור לציון עכת"ד.

אולם במחכ"ת אין דבריו נראים כלל; מה שכתב שכיון שהוא רק חומרא בעלמא לא כתב כן ביו"ד - אינו מובן, דהא מהר"ם וסיעתו כתבו כן להדיא להחמיר לענין חלה, וגם בזמנם חלה היה דרבנן

ב. אין הכוונה של הספרי זוטא שמבושל נקרא בעלמא לחם מלבד לענין חלה שיש מיעוט 'מלחם', אלא דכלל לא חשיב לחם. וראיה לזה מדברי הירושלמי בריש חלה דאי כתיב והיה באכלכם 'לחם' הארץ הייתי אומר כל הדברים חייבים בחלה ת"ל 'מלחם' ולא כל לחם. אי מלחם ולא כל לחם אין לי אלא חטים ושעורין בלבד ת"ל ראשית עריסותיכם ריבה הכל עי"ש. והרי שאר הדברים שאינם חמשת מיני דגן אינן לחם כלל ולא רק לענין חלה, וא"כ ה"ה לענין מבושל. ושוב ראיתי כן במפורש בשו"ת מהר"ח או"ז סי' רי"ח שהביא את דברי הספרי זוטא וכן את הירושלמי הנ"ל וכתב: ולכ"ע לא מיקרי לחם אלא העשוי מחמשת המינים וגם לא מבושל וסופגנין וכו', ולכן אין אומר המוציא אלא על המחויב בחלה ע"כ. והוא להדיא כמו שפירשתי.

לדעות שחייב בחלה, א"כ נראה פשוט שלמשנתו האחרונה של הב"י שא"צ להחמיר בחלה - ה"ה גם בברכות א"צ להחמיר, וכדעת האור לציון.

ולפי מה שביארנו לעיל נראה שבאמת א"צ להחמיר בזה, דהא מלבד שכ"ד רוב הראשונים [והב"י לא ידע מעוד הרבה ראשונים שדעתם כדעת הר"ש] והמנהג שהעיד עליו גם הרש"ס - המעיין יראה שהראשונים שהחמירו בזה ראו לעיניהם רק את מחלוקת ר"ת והר"ש והיא מחלוקת שקולה לדעתם ולכן כתבו להחמיר, משא"כ אנן דחזינן שכמעט כל רבנן בתראי ראו את המחלוקת והכריעו כדעת הר"ש וסיעתו ולכן פשט המנהג כן - אין צורך להחמיר בזה גם לא ליר"ש דכבר הוכרעה המחלוקת בזה. וכנראה שזהו טעמו של הב"י ביו"ד.

דין עיסה מבושלת או מטוגנת בסעודה כשאוכלה לקינוח

והנה לפי דעת רוב הראשונים והמנהג - בודאי שיש לברך על עיסה שבישלה [כסופגניה] בסעודה כשאוכלה לקינוח, דהא לא נפטר בהמוציא 'לחם' מן הארץ משום שאינה חשובה 'לחם'. אלא שיש מקום לבעל הדין לטעון שהמנהג הוא רק 'להקל' ולברך מזונות ועל המחיה 'שלא בסעודה', אבל לברך בסעודה ולא לחוש לדעת ר"ת וסיעתו לא שמענו שנהגו כן, ואכן בספר חזו"ע חנוכה עמ' י"ט ואור לציון ח"ב פ"ב ה"י פסקו שאין לברך על סופגניות בסעודה ע"ש.

אולם נראה שכיון שדעת ר"ת וסיעתו היא דעת מיעוט בראשונים - בסברא כל דהו שנצרך לדעת הר"ש וסיעתו סגי כדי לברך בסעודה, ומכיון שהסופגניה נילושה בסוכר וכדומה והיא פה"ב לדעת הרמב"ם

ובפרט שהם היו בחו"ל. ובפרט שבאו"ח הב"י הזכיר את הטור ביו"ד ואת החומרא גם לענין חלה, ונקט שיש להחמיר ליר"ש, ואם ס"ל להחמיר גם ביו"ד לא יתכן שלא יזכיר זאת, ובפרט שדן שם והזכיר בב"י ביו"ד את המהר"ם וסיעתו, אז למה לא כתב שלמעשה יר"ש יחמיר כמותם. ועוד שבשו"ע שם כלל לא הזכיר את דעת ר"ת אף בתור 'יש אומרים', וא"כ ודאי ששם לא ס"ל כלל חומרא זו מכל וכל, גם לא בתורת חסידות וחומרא בעלמא, אלא היקל לגמרי כפי המנהג.

ומה כתב שיש לחלק בין ברכה שיש בזה צד חומרא יותר מחלה דרבנן - הרי הראשונים עצמם שהם מהר"ם ור"פ לא חילקו בזה אלא החמירו גם בזה וגם בזה, והב"י באו"ח גם נקט להחמיר כמותם בשני הדינים, אז אין סברא שביו"ד יחליט מעצמו לעשות פשרה ולא להחמיר בחלה, לעומת ברכות שכן יש להחמיר. ובפרט שבחלה יותר קל להחמיר משום שלוקחים פירור קטן ואומרים ה"ז חלה, משא"כ בברכות יותר קשה לא לאכול מחוץ לסעודה אלא בסעודה, ואם בחלה לא החמיר כ"ש שבברכות לא יחמיר.

והמתבונן בדברי הב"י באו"ח ויו"ד שהעתקנו יראה שאין חילוק בין 'ברכות' ל'חלה' אלא שהב"י באו"ח אכן נקט להחמיר בשניהם, דהא לאחר שכתב שהמנהג להקל סיים שראוי להחמיר, והזכיר גם את הדין בחלה וגם בברכות, וא"כ החומרא קאי גם על חלה. אולם ביו"ד הסדר הפוך שקודם הזכיר את החומרא ועליה סיים שהמנהג להקל, ומוכח שחזר בו וכפי שפסק גם בשו"ע שם בסתמא, וכיון שלא מצאנו אף אחד שחילק בין חלה לברכות, ואדרבה ר' יונה ושה"ל ס"ל שלגבי ברכות זה מזונות אף

וסיעתם מברכים עליה בסעודה, משום שבלא"ה לדעת רוב הראשונים מברכים עליה מכיון שאינה פת, ואין לחוש בזה לסב"ל.

סיכום

לדעת רוב הראשונים אין מברכים על פה"ב שאוכלים לקינוח סעודה, ודלא כמו שפסק השו"ע עפ"י התוס' והרא"ש, וכן עיקר שאין לברך עליהם. ואם אוכלם לפני סילוק השולחן אפשר לאוכלם לכתחלה ללא ברכה, ואם אוכלם לאחר סילוק השולחן האוכלם ללא ברכה ג"כ יש לו על מה לסמוך.

לדעת רוב הראשונים יש לברך בסעודה על בלילה רכה שאפאה במ"מ, והרוצה לחוש למיעוט הראשונים דלא ס"ל כן - לא יאכל בסעודה, אבל אין לאכול מאפה זה ללא ברכה בסעודה.

לדעת רוב הראשונים יש לברך בסעודה על עיסה שבישלה כשאוכלה לקינוח, ועל סופגניה מטוגנת שממולאת בריבה ונותנים עליה אבקת סוכר יש לברך לכל הדעות כשאוכלה לקינוח סעודה.

על סופגניה שלא בסעודה מברכים במ"מ ואין עליה קביעות סעודה כפי דעת רוב הראשונים והמנהג.

ודעימיה [שנלוש עושהו פה"ב], ואף במקומות שהלישה היא ללא סוכר אלא בצק רגיל - מ"מ הריבה והאבקת סוכר שנותנים בה מיד לאחר הטיגון מחשיבה אותה לפה"ב [כדין ממולא במיני מתיקה], וכמו שהמנהג פשוט לברך על קרואסון שמוטבל לאחר אפייתו במי סוכר במ"מ ולא המוציא, וכפי שהביא בספר וזאת הברכה בלוח ברכות אות קכ"ד משם הגרשז"א עי"ש. ועוד יש לצרף את הסברא שהביא ספר הבתים ברכות שער ג' אות ה' וז"ל הלחמניות, והוא שעושין כעין מגדלים ומצירין בו צורות, הואיל ואינו נאכל בתורת קבע אלא מעין פה"ב, אם לא קבע סעודתו עליהן מברך בורא מיני מזונות. ויש מי שכתב שאם הוא נעשה מעיסה גמורה בלא עירוב דבר אחר, אף על פי שלא קבע סעודתו עליו מברך המוציא, שלא יצא מתורת לחם מפני הצורות. ומה שאמרו בלחמניות, הוא שיש בו עירוב תבלין או דבר אחר, והוא כעין פה"ב ע"כ. הרי שהביא שיש דעות בראשונים שהעיקר הוא 'צורת ומטרת' הפת, ואע"פ שהיא פת גמורה - כיון שלא נאכלת בתורת קבע וגם עשויה בצורה שונה מפת רגילה - דינה כדין פה"ב. וא"כ הסופגניה עונה להגדרה הנ"ל, ולפי חלק מהדעות דינה כפה"ב אף שאין בה שום תנאי אחר. וצירופים אלו מספיקים כדי להחשיב את הסופגניה כפה"ב שלדעת התוס' והרא"ש

ב] השמן המובחר להדלקת נר חנוכה

בגמ' בשבת כ"ג ע"א איתא: אמר ריב"ל כל השמנים כולן יפין לנר ושמן זית מן המובחר. אמר אביי מריש הוה מהדר מר אמשחא דשומשמי, אמר האי משך נהוריה טפי, כיון דשמע לה להא דריב"ל מהדר אמשחא דזיתא, אמר האי צליל

בקובץ מנורה בדרום גליון ו', דן הרב אברהם הלר בקצרה בענין שמן זית למאור עי"ש. ובקובץ י"ח האריך הרה"ג שלמה לוי שליט"א במשנת מרן הגרי"ש אלישיב בענין זה עי"ש. ואכתוב את מה שהתחדש לי השנה בסוגיא זו בס"ד;

אעפ"י שלא זך כ"כ יותר טוב משאר שמנים ע"כ. הרי שכתב להדיא שאע"פ שהשמן זית פחות זך משאר שמנים יש לו עדיפות כיון שבו נעשה הנס.

וכבר הקשה בשו"ת בנין עולם סי' ל"ד על הפוסקים שכתבו טעם זה שבו נעשה הנס מהגמ' הנ"ל שלא הזכירו הטעם שבו נעשה הנס אלא משום שצליל נהוריה טפי עי"ש.

ונראה שהראשונים הנ"ל לא גרסו בגמ' את המילים 'אמר האי צליל נהוריה טפי', וכפי שהוא בכת"י וטיקן 127 [כת"י אשכנזי מהמאה הי"ד]. ולכן פירשו מעצמם שהמעלה בשמן זית זה משום שבו נעשה הנס.

אולם גירסתנו בגמ' 'האי צליל נהורא טפי' - היא גירסת רוב הראשונים ומהם השאילתות סי' כ"ז [במהדורת מירסקי עי"ש], רש"י [צרפת], הערוך ערך ציל [איטליה], מדרש הגדול פרשת תצוה [תימן]. וכ"ה בכת"י ספרדי, אשכנזי, ביזנטי וקטע גניזה [המובאים ב'הכי גרסינן']. וכן מתבאר מדברי הרי"ז שכתב כל השמנים יפין לנר ושמן זית מן המובחר, וראוי לחזר אחריו בנר שלמצוה ע"כ. ומדכתב בנר 'שלמצוה' נראה שהטעם הוא לא משום שבו נעשה הנס, דא"כ הו"ל לכתוב בנר 'שלחנוכה', אלא ע"כ שהטעם הוא משום אורו צלול ולכל מצוה עדיף בשמן זה.

וגם לגירסת המאירי וסיעתו - לא מפורש בגמ' שהטעם הוא משום שבו נעשה הנס, אלא זהו פירוש שלהם, אולם יתכן שגם לגירסא זו הטעם הוא משום דצליל נהורא טפי.

ויש להוסיף עוד שאע"פ שהרבה ראשונים פירשו מימרא דריב"ל הנ"ל לענין נר

נהוריה טפי ע"כ. ומבואר מגמ' זו שסיבת העדפת שמן זית הוא משום דצליל נהוריה טפי. ולפ"ז אם המצא ימצא שמן אחר שאורו צלול יותר - הוא עדיף, וכמו שנראה מדברי אביי אם משחא דשומשמי היה צליל נהורא היה מעדיפו.

אולם המאירי בדף כ"א ע"ב כתב: ממה שכתבנו למדת שנרות של שעה מותרות לנר חנוכה ומ"מ נוי מצוה הוא לעשות בשמן אחר שהנס היה בשמן והוא שאמרו למטה כל השמנים יפים לנר ושמן זית מן המובחר ואף על פי שקצת מפרשים פירשו לענין שבת בתוספות פירשו לענין חנוכה ומטעם שכתבנו ע"כ. והנה אע"פ שכתב בסתמא מצוה לעשות 'בשמן' - נראה שאין כונתו שיש מעלה 'רק' לשמן על פני 'נר', אלא גם בתוך שמן יש מעלה לשמן זית על פני שמן רגיל משום שבו נעשה הנס, ולשיטתו יש ענין כמה שיותר קרוב למה שנעשה בו הנס, וכמו שמפורש בגמ' שהביא, שמוכח שגם בתוך השמנים שמן זית מן המובחר, וע"כ משום שהנס היה בשמן 'זית', דהא מהגמ' הנ"ל אין ראייה ששמן עדיף על נר שעה, אלא הגמ' דנה בתוך השמנים מה עדיף, אע"כ הטעם ששמן זית עדיף זה משום שהנס היה בו, ולכן הוא עדיף על שאר השמנים ומזה למד שגם סתם שמן עדיף על שעה. וכ"ה להדיא באר"ח הלכות חנוכה אות ז': והמצוה המובחרת להדליק בשמן זית לפי שבו היה הנס ע"כ. וכבר נמצא כן בקונטרס סוד הדלקת נר חנוכה המיוחס לר' יצחק סגי נהור שנדפס באגנוזות ח"ג עמ' קס"א והלאה ושם כתב בתנאי השלישי בזה"ל דע כי אעפ"י שאמרו רז"ל כל השמנים והפתילות כשרים לנר חנוכה עכ"ז רצוי לחזר אחר שמן זית זך שבשמן זית נעשה הנס. והיותר זך הרי משובח. והשמן זית

חנוכה, ומהם התוס', המאירי, הארח"ח, המנהיג, הרוקח, הריא"ז ועוד - יש ראשונים שפירשו מימרא זו לענין נר 'שבת', והם בספר מדרש שכל טוב פרשת בשלח, ובספר מדרש הגדול פרשת תצוה הנ"ל עי"ש. ולדבריהם יתכן שבנר חנוכה אין מעלה לשמן זית אף שצלול יותר משום שלא משתמשים לאורו, ופרסום הנס נעשה בכל נר אף שאינו צלול, וכל השמנים שפסולים לנר שבת כשרים לנר חנוכה [כדאיתא בדף כ"א ע"ב], ורק בשבת יש נידון האם עדיף 'צלול' או 'משוך נהורא'.

ולפי האמור נראה שהעיקר הוא כדעת רוב הראשונים והגירסאות שאין מעלת שמן זית משום שבו נעשה הנס אלא משום שאורו צלול יותר. ולכן אין זה משנה האם

השמן זית ראוי לאכילה או לא, דהעיקר הוא שמן שאורו צלול יותר. ואם יש שמנים אחרים שאורם צלול יותר - יש להם עדיפות על פני שמן זית.

ואם השמן זית ושאר השמנים שוים באורם הצלול - המחמיר להדליק בשמן זית ולחוש לר' יצחק סגי נהור וסיעתו הנ"ל תע"ב. אולם נראה שבשביל לקיים חומרא זו סגי בשמן זית למאור ול"צ לאכילה, דהעיקר שיש על זה שם של שמן זית, דהא בלא"ה גם השמן זית לאכילה אינו השמן שמדליקים בו במקדש, ולא מצאנו חומרא או מעלה בדברי הפוסקים להדליק בשמן שהיו מדליקים בו במקדש או אפילו קרוב אליו, אלא העיקר שיקרא שמן 'זית', ובזה סגי גם בשמן זית למאור.

