

קובץ
מנורה בדרום

במה תורנית לבירורי
הלכה ומנהג

גליון נ"ג
מרחשון - תשפ"ד

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

איכה צאן ההרגה מרבציהן נפוצות

קובץ 'מנורה בדרום' יו"ל לעילוי נשמת
כאלף וחמש מאות מבני ישראל אשר נהרגו
ביד אויב אכזר
אשר טבח ולא חמל מנער ועד זקן טף ונשים.
ובפרט מבני קהילת קודש אופקים

הקדושים – בנימין רחמים, אהרן פרש,
אהרן חיימוב, ונהוראי סעיד
ה' יקום דמם.

יהי רצון שירחם עלינו הקב"ה ויאמר לצרותינו די,
ולא ישמע עוד שוד ושבר בגבולנו,
ולעגומת נפש תיקום נקם במהרה בימינו.
ונזכה במהרה לגאולה השלמה בביאת משיח צדקנו,
ולבנין בית קדשנו ותפארתנו
אמן כן יהי רצון

ליבי ליבי על חלליהן מעי מעי על הרוגיהן

קובץ 'מנורה בדרום' יו"ל לעילוי נשמת
מורנו ורבנו עט"ר
הגאון רבי בצלאל אדלשטיין זצ"ל
בן הגרי"ג זצ"ל
ראש ישיבת 'אהבת אהרן'

אשר הרביץ תורה והנחיל ארחות חיים עשרות שנים
בישיבה הקדושה, במסירות נפש גדולה ימים ולילות,
בענוה מרובה שלא ע"מ לקבל פרס ושלא ע"מ להתגדל,
אלא לשם שמים.

וזכה ב"ה להעמיד תלמידים הרבה – בני תורה אמתיים
יראי שמים ועמלים בתורה ובעבודת ה', אשר כל רואיהם
יכידום שהם מבני טיפוחיו [ואף קובץ מנורה בדרום הוא
מפירי פירותיו].

ונלקח מעמנו במוצאי יו"ט דסוכות השתא, אחר שבגזירת
שמים נזדכך ביסורים קשים ומרים בתקופה האחרונה.

ינחם המקום את המשפחה החשובה והרוממה ואת מאות
תלמידיו בתוך שאר אבלי ציון, ויזכה לעמוד לקץ הימין.

דבר המערכת

מגישים אנו לציבור בני התורה די בכל אתר ואתר, את גליון מרחשון של קובץ מנורה בדרום - גליון נ"ג. ומלא כרגיל בתורתם של בני התורה יושבי ארץ הנגב, אשר עמלים כתמיד על התורה ועל העבודה, אף ביומי דפגרא ויומי דחגא.

אך אהה - כי נהפך לנו שמחה ליגון ויו"ט לאבל, כל ראש לחולי וכל לכב דווי, באסון הגדול אשר פקד את עם ישראל בכלל, ואת עירנו אופקים בפרט.

והוא עם-בזוז וְשָׁסוּי הִפַּח בְּחוּרִים כָּלֶם וּבְכֹתִי כָּל־אִים הִחְבֹּאוּ הָיוּ לְבֹז וְאִין מְצִיל מִשְׁפָּה וְאִין-אִמֵּר הִשָּׁב: מִי בָכֶם יֵאָזִין זֹאת יִקְשֹׁב וְיִשְׁמַע לְאַחֹר: מִי-נִתֵּן לְמִשְׁפָּה יַעֲקֹב וְיִשְׂרָאֵל לְבָזוּם הַלֹּא יִי זֶה חֲטָאנוּ לוֹ וְלֹא-אָבוּ בְּדִרְכֵּי הַלֹּץ וְלֹא שָׁמְעוּ בְּתוֹרָתוֹ: וְיִשְׁפָּךְ עָלָיו חֲמָה אִפּוּ וְעִזּוּז מִלְחָמָה וְתִלְהֻטָּהוּ מִסָּבִיב וְלֹא יָדַע וְתִבְעַר-בוֹ וְלֹא-יֵשִׁים עַל-לֵב: [ישעיהו מב, כב-כה].

הנה מיד אחר האסון הנורא אשר פקד אותנו בעוונותינו הרבים, עלו בראשי הפסוקים הללו אשר ממש מזכירים את אשר קרה לנו, ואמרתי לעצמי שאכתוב אותם בדבר המערכת של הגליון הקרוב. ומה גדלה הפתעתי כאשר בערב שבת האחרונה קראתי שנים מקרא ואחד תרגום של פרשת בראשית, וראיתי שפסוקים אלו מופיעים בהפטרה של פרשת השבוע [למנהג אשכנז] - ויהי לפלא.

ושומה עלינו להתבונן היטב בדברי הנביא, ולדעת כי הצרות הגדולות אשר באו עלינו לא בכדי באו, כי הלא אבינו שכשמים אב רחמן הוא, אלא באו לעוררנו לשוב בתשובה לפניו יתברך ולפשפש ולמשמש היטב במעשינו ולתקן את אשר צריך תיקון - ולב יודע מרת נפשו.

וכדברי רבינו הרמב"ם בריש הל' תעניות: "מצות עשה מן התורה לזעוק ולהריע בחצוצרות על כל צרה שתבא על הצבור וכו'. ודבר זה מדרכי התשובה הוא, שבזמן שתבוא צרה ויזעקו עליה ויריעו ידעו הכל שבגלל מעשיהם הרעים הורע להן ככתוב עונותיכם הטו וגו', וזה הוא שיגרום להם להסיר הצרה מעליהם. אבל אם לא יזעקו ולא יריעו אלא יאמרו דבר זה ממנהג העולם אירע לנו, וצרה זו נקרה נקרית, הרי זו דרך אכזריות וגורמת להם להדבק במעשיהם הרעים, ותוסיף הצרה צרות אחרות. הוא שכתוב בתורה והלכתם עמי בקרי והלכתי עמכם בחמת קרי, כלומר כשאביא עליכם צרה כדי שתשובו אם תאמרו שהוא קרי אוסיף לכם חמת אותו קרי".

ובעז"ה, בזכות שנשוב אל הקב"ה בכל ליבנו, נזכה שיתקיימו בנו המשך דברי ישעיהו הנביא (מג, א-ז): וְעָתָה כֹּה-אָמַר יְיָ בְּרָאךְ יַעֲקֹב וְיִצְחָק יִשְׂרָאֵל אֱלֹהֵי-יִצְחָק כִּי גָאֻלְתִּיךָ קָרָאתִי בְּשֵׁמֶךָ לֵי-אֹתָהּ: כִּי-תַעֲבֹר בְּמַיִם אֹתָךְ-אֲנִי וּבְנִהְרוֹת לֹא יִשְׁטָפוּךָ כִּי-תִלָּךְ בְּמַו־אֵשׁ לֹא תִכָּהּ לֹא תִבְעַר-בָּךְ: כִּי אֲנִי יְיָ אֱלֹהֶיךָ קֹדֶשׁ יִשְׂרָאֵל מוֹשִׁיעַךָ נִתַּתִּי כְּפָרֶךְ מִצָּרִים כּוֹשׁ וּסְכָא תַחְתִּיךָ: מֵאֲשֶׁר יִקְרָתְךָ בְּעֵינֵי נִכְבְּדָתְךָ וְאֲנִי אֶהְבֶּתִּיךָ וְאַתָּן אֲדָם תַּחְתִּיךָ וְלֹאֲמִים תַּחַת נִפְשְׁךָ: אֱלֹהֵי-יִצְחָק כִּי אֹתָךְ-אֲנִי מִמְזֶרֶךְ אֲבִיא זְרָעָךְ וּמִמַּעַרְב אֶקְבְּצֶךָ: אָמַר לְצִפּוֹן תֵּנִי וּלְתִימָן אֱלֹהֵי-תִכְלָאִי הִבִּיֵא בְנֵי מִדְּחֹק וּבְנֹתַי מִקְצֵה הָאָרֶץ: כֹּל הַנִּקְרָא בְּשֵׁמִי וּלְכַבֹּדִי בְּרָאתִיו יִצְרָתִיו אֶף-עֲשִׂיתִיו: וגו'.

ונזכה לביאת משיח צידיקנו, ולבנין בית קדשנו ותפארתנו, ולגאולה השלמה במהרה בימינו - אמן
כן יהי רצון.

ויהיה גליון זה בין השאר לעילוי נשמת בני קהילתנו הקדושה, אשר עלו בסערה השמימה באסון
הנורא אשר פקד אותנו - הקדושים בנימין רחמים, אהרן פרש, אהרן חיימוב ונהוראי סעיד - יי
יקום דמם, בתוך שאר מתי ישראל והעיר אופקים.

ויהי רצון שכזכות קרבן זה שהקרבנו לא ישמע עוד שוד ושבר בגבולנו, ורק ששון ושמחה ימצא
בנו, תודה וקול זמרה.

ובזכות התורה הקדושה, ובזכות בני התורה השכים כימים אלו לספסלי בתי המדרשות, ישמור
עלינו הקב"ה מכל אויבנו ושונאינו ומבקשי רעתנו, ויצילנו מכל גזרות קשות ורעות.

כדאי לדעת - כי נצטברו במערכת הקובץ כמה וכמה עותקים מגיליונות ישנים של **מנורה בדרום**,
ועל כן המעוניין לקבל איזה גליון ישן יכול לפנות למערכת, ואם ישנו במלאי נשמח להעבירו.

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

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

ואלו כללי הקובץ:

- ♦ שליחת מאמרים לקובץ ניתנת לאברכים בני **אופקים** ותפרת. ולמדור תגובות מתקבלים
בשמחה וברצון מכתבי תגובה אף **משאר אחכ"י בכל מקומות מושבותיהם**.
- ♦ מתקבלים מאמרים הנוגעים לכל נושא בתורתנו הקדושה, ורצוי [אך לא חובה] **בדברי הלכה**.
וכמובן, מלבד דברי מוסר, דרוש או אגדה, שאף שמעלתם בודאי רבה - לעת עתה אין זו
הבמה להם.
- ♦ **חובה** לכתוב בראש המאמר כותרת ברורה ו**את 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 רצו, יכולים לנסח בסוף מכתב תגובה
משותף ולשלחו למערכת הקובץ, ואי"ה יתפרסם בגליון הבא.
- ♦ שליחת מאמרים ותגובות לקובץ כסלו, תתאפשר עד **יום שלישי** - כ"ג מרחשון. חומר שיתקבל

במערכת אחר תאריך זה לא יתפרסם בחודש הנוכחי, וכל המקדים הרי זה משוכח [ובחומר שאינו מוקלד יש להשתדל להקדים כמה ימים לפני כן].

♦ החומר המתקבל במערכת צריך להיות מוקלד, וע"כ מאמרים ומכתבי תגובה הכתובים בכת"י רצוי מאוד שישלחו להקלדה ע"י הכותבים, ובכל זאת ישנה אפשרות לשלוח להקלדה דרך מערכת הקובץ בתשלום רגיל של עלות ההקלדה.

♦ ומן המותר בפינו לציין שכל חידושי ההלכה הנכתבים בקובץ זה הם על אחריות הכותבים בלבד שרובם לא הגיעו להוראה, וע"כ לא רצוי לסמוך על הנכתב למעשה אלא אחר בירור וליבון הענין היטב, או שאילת מורה הוראה מובהק. ובתפלה ותקווה שלא תצא תקלה מתחת ידינו.

ובברכה שנזכה לשמוע ולהתבשר בשורות טובות ישועות ונחמות,

ונזכה לגאולה השלמה.

מערכת קובץ מנורה בדרום.

תוכן העניינים

גנוזות

הרב גמליאל הכהן רבינוביץ

תשובות בהלכה ממורן הגאון רבי עובדיה יוסף זלה"ה.....טו

הרב יאיר דלויה

סדר קשירת הציצית - המנהג הקדמון במערב - מכת"י מוהר"ר אלעזר בהלול
זלה"ה.....יט

מאמרי הלכה

הגאון רבי עמוס פרץ שליט"א

בטעם מצות סוכה ובדין נשים במצות סוכה.....כה

הרב גבריאל ארצי

בענייני תפלה על חבירו.....לא

בענין מטחי יריות כבוד לכבוד המת.....לד

הרב גרשון גולד

ברכת פירות וירקות מרוסקים [ח"ב].....לו

הרב ישראל צבי גרינברג

בענין שליחות בקידושין.....מג

הרב קלונימוס גדליה גרינפלד

לקט ידיעות בענייני תפילין - חלק א'.....נו

הרב צבי משה הלוי דוידוביץ

איסור אשה בהשחתת זרע - אבן העזר סי' כ"ג סא

בדין פילגש ובמצות קידושין - אבן העזר סי' כ"ו סג

הרב אברהם יחיאל הלר הכהן

באור הרבה מחלוקות בין רש"י להרמב"ם בהלכות עירובין ומחיצות סה

הרב ישראל מאיר ויינשטיין

בענין פסיק רישא בדרבנן עט

הרב איתמר וינרב

הוצאה שלא לצורך ביו"ט [ח"ב] צ

הרב חיים חדד

בגדר תפילת אדם הנמצא ברשות חלוקה משאר המתפללים (וכשיש טינוף ביניהם) קי

הרב אבינעם טאובנר

קונטרס כיבוד אב ואם במשנת הגר"א גניחובסקי זצ"ל קכז

הרב יצחק ירחי

לנער טלית בשבת קמג

הרב אביחיל לוי

בביאור המחלוקת אם צריך לעסוק במלאכה עם לימוד התורה קמט

הרב יאיר מיינקוס

בדין ברכת שהחיינו בקידושי אשה ונישואיה קנז

הרב און אברהם הכהן סקלי

'האותיות שאלוני' - מסורת צורת האותיות הספרדית [חי"ג] קסג

הרב מרדכי פרוש

הערות ובירורי הלכה..... קעב

הרב אברהם ישעיהו קשש

בענין מילת אשה ובשבת קעז

חמשים ושלוש - מי יודע? קפג

הרב משה אהרן שטיין

בענין שואל מטר בברכת השנים קודם ז' מרחשון קפו

הרב שרון שרפי

בגדרי פתיחת וכריית בור קצ

תגובות הקוראים

מכתב א'

הרב גבריאל ארצי קצז

דעת הרמב"ם בדין החובה להתפלל בעד חבירו, והאם יש להביא ראיה מלשון הרמב"ם
בהלכות נגע צרעת

מכתב ב'

הרב גרשון גולד קצח

בענין אין ספק מוציא מידי ודאי ♦ בענין פירות וירקות מרוסקים

מכתב ג'

הרב ישראל מאיר ויינשטיין ר

בגדרי נטילת ידים לתפלה ♦ בענין זמן האשמורת האחרונה

מכתב ד'

הרב עמנואל מולקנדוב.....רג

האם פרי מרוסק שם פרי עליו לכו"ע שאם בירך העץ יצא, או לא ♦ האם מחיצה י"ט
בסוכה כשרה מדין גוד אסיק או שכך הכשרה בי"ט

מכתב ה'

הרב נריה מרציאנו.....רו

ברכת הגומל למי שטס במטוס





גנוזות



הרב גמליאל הכהן רבינוביץ

מח"ס 'גם אני אודך', ו'פרדס יוסף' החדש על המועדים וש"ס

תשובות בהלכה ממרן הגאון רבי עובדיה יוסף זלה"ה

לכבוד יומא דהילולא העשירית החל ב-ג' בחודש זה, הנני להציג לציבור הקוראים תשובות בהלכה שזכיתי לקבל ממרן הגאון האדיר רבינו עובדיה יוסף זלה"ה, זכותו יגן עלינו.

ברכה לישראלים על ברכת כהנים

לכבוד מו"ר פאר ישראל והדרו מרן הגאון העצום,

רבן של ישראל רבי עובדיה יוסף שליט"א.

רציתי לשאול בס"ד, ל'חרדים' ועוד, שסוברים שיש מצוה על הישראלים להתברך בברכת כהנים, למה לא תיקנו ברכה לישראלים "לשמוע ברכת כהנים"?

בברכת כהנים באהבה

כעתירת גמליאל הכהן רבינוביץ

מח"ס "גם אני אודך"

בני ברק

תשובת מרן הגרע"י:

עיינן בבית יוסף סי' תלב, שאין לברך על ביטול חמץ, שעיקר הביטול הוא בלב, ואין מברכים על דברים שבלב.

ועיינן בשו"ת רעק"א ס"ס ל.

עובדיה יוסף

נטילת ידיים בשפע לברכת כהנים

י"ח באדר ב' התשע"א

לכבוד מו"ר הגאון העצום, סוע"ה פאר ישראל,

מרן הגאון האמתי רבנו עובדיה יוסף שליט"א.

בהן שנוטל ידיו לדוכן, האם יש ענין שיטול ידיו בשפע, כמו שמצינו בנטילת ידיים לסעודה, שיש ענין ליטול בשפע? והטעם?

בברכת כהנים באהבה

גמליאל הכהן רבינוביץ

תשובת מרן הגרע"י:

י"ט אדר ב' תשע"א

די בנטילת ידים כפי הדין.

תבורך ותעלה מעלה לגאון ולתפארת,

עובדיה יוסף.

עליית שני אחים לדוכן

בס"ד כסלו התשע"ב

לכבוד מרן פאר הדור ממש, הגאון האדיר והעצום,

גדול מרבן שמו, רבי עובדיה יוסף שליט"א.

רצייתי לשאול בס"ד, למה לא חששו ששני אחים יעלו לדוכן בברכת כהנים משום עין הרע,

כמו שחששו לגבי ספר תורה שלא יעלו שני אחים לעלייה לתורה בזה אחר זה, משום

עין הרע (ש"ע אור"ח סי' קמא, סע' ו) ?

בברכת כהנים באהבה וביראת כבוד

גמליאל הכהן רבינוביץ

בני ברק

תשובת מרן הגרע"י:

העלייה לספר תורה אינה חובה על כל יחיד מן הקהל, אלא חובת ציבור, אבל העולה לדוכן

היא חובת כל כהן, שאין חשש לעין הרע, כי שומר מצוה לא ידע דבר רע.

עובדיה יוסף.

תשובות בדיני שנים מקרא ואחד תרגום

א. האם מותר לאדם להוציא ס"ת כדי להעביר הפרשה שנים מקרא ואחד תרגום?

ב. האם מותר לקרות לפני קריאת התורה ב' פעמים מקרא, ובקריאת התורה כשבעל קורא

אומר המקרא, ואומר יחד עמו תרגום, כיון שזה פירוש המילה, והוי כמקשיב לבעל קורא,

או כיון שזה תיבה אחרת אין שומע לבעל קורא, ולאו שפיר עבד?

ג. בש"ע או"ח (סי' רפה סעיף ד') כתב שיש אומרים שאפשר להשלים השנים מקרא ואחד תרגום עד רביעי בשבת. ע"כ. ושאלתי מהו הכוונה, האם עד יום רביעי בבוקר, או עד מוצאי יום שלישי?

ד. יש שנוהגין כשקורין בתורה בפרשת התוכחה שהבעל קורא מנמיך קצת הקול, ושאלתי, האם גם כשאומר שנים מקרא ואחד תרגום בפרשה של תוכחה יש ענין לומר בקול נמוך, או אין ענין?

ה. הנוהגים לעמוד בעת קריאת עשרת הדברות [בפרשת יתרו ובפרשת ואתחנן] האם צריכים לעמוד גם כשקוראים התרגום על עשרה הדברות?

תשובת מרן הגרע"י:

יום ב' חוה"מ פסח תשס"ה

לכבוד ידידנו היקר דעסיק באורייתא תדירא,

הרה"ג רבי גמליאל הכהן רבינוביץ שליט"א.

לרוב טרדות אשיב על קצת הקירותיו בקצרה:

א. מותר לאדם להוציא ס"ת מן ההיכל כדי לקרוא שנים מקרא ואחד תרגום, אם הוא רק קורא בנקודות ובטעמים. וכן נהג האר"י ז"ל, כמ"ש בשער הכוונות דף ס"ב ע"א. וכן פסק הרידב"ז בתשובה ח"ג סי' תקכט. ובמחזיק ברכה בקונט' אחרון (סי' רפה).

ב. הקורא תרגום ביחד עם קריאת התורה, שקורא הש"צ בשבת, יש לו ע"מ לסמוך כמ"ש מרן הש"ע בסי' קמו שמותר לקרוא שמו"ת בשעת קרה"ת. וטוב שיקרא בלחש פסוקי הפרשה עם הש"צ, ויעלה לו לפעם אחת, ויקרא עוד הפעם את הפרשה ואח"כ יקרא את התרגום.

ג. פירוש דברי הש"ע בשם י"א שאפשר להשלים שמו"ת עד יום רביעי, הינו עד סוף יום שלישי, כעין מה שאמרו בפסחים (קו). מי שלא הבדיל במוצ"ש, מבדיל והולך עד יום רביעי בשבת כדאמר ר' זירא לענין גטין אחד בשבת, ושנים ושלושה אחר השבת, רביעי חמישי וששי קודם השבת. ע"ש.

ד. הקורא בס"ת בצבור שהוא מרים קולו להשמיע לכל הצבור מנמיך קולו בפרשת התוכחה, משא"כ יחיד הקורא שמו"ת לעצמו א"צ להנמיך קולו.

ה. המנהג לא לעמוד בעת קריאת עשרת הדברות כמבואר (כף החיים סי' תצד אות ל') ויש קפידא על זה משום תרעומת המינים. כמ"ש בתשובת הרמב"ם, הביאותיו בס' יחווה דעת ח"א (סי' כט). ע"ש.

ויהי רצון שיעלה מעלה לגאון ולתפארת,
עובדיה יוסף.

מי שספק אכל בשרי

לכבוד מרן הגאון העצום, שר התורה והיראה רבינו עובדיה יוסף שליט"א,
רציתי לשאול אדם שיש לו ספק אם אכל בשרי האם צריך לחכות שש שעות או לא? והטעם?

בברכת כהנים באהבה וכט"ם
גמליאל בן הג"ר אלחנן י.ד. הכהן רבינוביץ שליט"א
מח"ס "גם אני אודך" בני ברק

תשובת מרן הגרע"י:

ו' תמוז תשע"א
יש להחמיר ולהמתין שש שעות.

עובדיה יוסף.



הרב יאיר דלויה

סדר קשירת הציצית - המנהג הקדמון במערב - מכת"י מוהר"ר אלעזר בהלול זלה"ה

לע"נ כל ההרוגים ושרופים על יחוד קדושת שמו הגדול במלחמת הדרום. לרפואת כל הפצועים. להצלחתם של כל החיילים ולנצחון מוחלט על אויבנו ימ"ש, לחיזוקם של עם ישראל בכלל, ויהודי הדרום בפרט. ויקוים בנו: "והרשעה כולה בעשן כעשן תכלה".

בכ"י 'מראה עינים' למו"ה אלעזר בהלול^א העתיק ביאור לסדר קשירת חוטי הציצית. ונראה שהמבאר הוא מו"ה שמואל אבן דנאן זלה"ה (נפטר ה'שפ"ב) הידוע ממתקני התקנות.^ב והנה מתבאר מדבריו, שבניגוד למנהג לקשור ט"ל בסדר: 7,8,11,13 על בסיס המנהג המובא בשו"ע^ג יא, יד, הנה מנהג המערב היה לעשות: 9,9,9,12.

ועוד מתבאר, שלאחר כל 3 כריכות היו מניחים ריווח קטן, וכמובא ברמב"ם (הל' ציצית א, ז-ט) ורוב הראשונים ששיעור שלש כריכות הוא חוליה, והיו מפרידים בין חוליה לחוליה, ולאחר ג' חוליות היו עושים קשר כפול, באופן שעשו 13 חוליות וחמישה קשרים כפולים.

וזה לשון ה'מראה עינים':

הלכות קשירת חוטי הציצית כיצד. כתב הטור:^ד לא יפחות משבעה ולא יוסיף על שלש עשרה. פירוש^ה לא יפחות משבעה מדבר בקשירת שם השם יהו"ה. ולא יוסיף על י"ג יובן והוא כי צריך שיקשור שני קשרים כידוע אצלנו. ואח"כ יקח החוט הארוך ויכרוך

א. הספרייה הלאומית, ירושלים, ישראל Ms. Heb. 8°2062 עמ' 47, עימוד דיגטלי של אתר הספרייה הלאומית.
ב. נראה שמדובר בהעתקה מכת"ק של רבי שמואל אבן דנאן, שכך סדר כתב היד: החידוש הקודם לחידושנו, חתום ע"י ר"א בהלול בעצמו. ואילו החידוש שאחרי חידושנו מסתיים כך: "נאם שמואל אבן דנאן זלה"ה". באופן שנראה שהלכות אלו נאמרו ע"י רבי שמואל אבן דנאן. וכן נראה מצד שהוא סגנון הכתיבה של רבי שמואל אבן דנאן. נציין שר"א בהלול כותב בסיום חידושו הקודם: "והיה זה ביום חמישי בשבת כ"ג יום לחדש חשון משנת בע"ת ההיא לפ"ק (תע"ב, 1712), נאם דלית דכוותיה מלרע הצעיר אלעזר בהלול ס"ט". א"כ החידוש שלפנינו נכתב סביב תאריך זה.

ג. ובשו"ע יא, יד, כתב שהמנהג לעשות: 7, 11,13,9, והעירו האחרונים שלדעת האר"י יש לעשות 7,8,11,13 וכן מנהגם בפועל של הנוהגים לעשות ט"ל כריכות. יש שנהגו במערב לעשות ט"ל כריכות לפחות בטלית גדול (עי' שמש"ש ומגן ח"ג או"ח לב, ב. וכ"כ הרב אברהם עמאר בהערות לס' מגן אבות לבהר, שכן נהגו במכנאס).

ד. הטור (או"ח יא) לא כתב להדיא "לא יפחות משבעה", אלא רק רמז דין זה, ע"ש. וידוע שמקור הלכה זו ממנחות לט, א, והזכירו הב"י באו"ח סימן יא.

ה. בכ"י נוסף בשולי העמוד: 'מה' אך נראה שהוא מיותר.

שלשה, ויניח קצת הריוח ויכרוך ג' אחרים, ויניח קצת הריוח ויכרוך ג' אחרים ויקשור שני קשרים. ויקח החוט הארוך ויכרוך ג"כ שלשה ויניח קצת הריוח ושלשה אחרים, ויניח קצת הריוח ושלשה אחרים, ויקשור שני קשרים, ויעלה חשבון כל זה י"ח, שהוא רמז על שם ח"י העולמים. וצריך שיכוין בלבבו שקשר מנין ח"י. ואח"כ יקח החוט הארוך כמו שעשה בתחלה שלשה שלשה, ויניח הריוח ויכוין שקשר כ"ז שהוא רמז לאותיות התורה שהם כ"ב ומנצפ"ך שהם כפולים. ויקשור שני קשרים. ויקח החוט הארוך ויכרוך כריכה אחת ויכוין שיעלה חשבון כ"ח רמז כ"ח מעשיו הגיד לעמו^ו. ויוסיף שתי כריכות שיהיו שלשה במקום אחד, ויכוין שיעלה חשבונם שלשים רמז לכ"ו. כיצד, חתוך הלמ"ד תמצא כ"ו^ז רמז לחשבון שם הוי"ה. ויניח הריוח ויכרוך שתי כריכות ויכוין שיעלה חשבונם ל"ב רמז למשפטים ב"ל ידעום, ויוסיף ויכרוך אחת עם השנים יבואו ג', ויניח קצת הריוח ויכרוך שלשה שלשה ויניח הריוח, יעלה חשבון זה ל"ט, שהוא רמז על ט"ל שבו הקב"ה מחיה המתים. ורמז ג"כ לחשבון המלקות, ורמז לחייבי כריתות שלקו נפטרים מידי כריתה, וזה מלקה עצמו בכל יום בשעה שהוא מתעטף בו^ח ויפטר מידי כריתה^ט. ומהיכן מצו חכמים לומר שמלקות ארבעים חסר אחת לפי שכתוב בסמוך למעלה "כדי רשעתו במספר", וסמך ליה ארבעים מכאן אמרו חז"ל שמלקות מנין שהוא סמוך לסכום ארבעים^י, וזה ט"ל שאמרנו.

ו. בכ"י: 'לעצמור', ונראה שהוא ט"ס.

ז. נראה כוונתו שצורת האות ל' היא כ' שעליה רוכבת אות ו'. וא"כ חשבון ל' רמז לכ"ו.

ח. שהרי בעת העיטוף משלשל הטלית לאחוריו והוא כעין מלקות.

ט. משנה מכות ג, טו: "כָּל חֵיבִי כְּרִיתוֹת שֶׁלָּקוּ, נִפְטְרוּ יְדֵי כְּרִיתָתָן".

י. משנה מכות ג, י: כמה מלקין אותו, ארבעים חסר אחת. שנאמר (דברים כה, ב-ג) במספר ארבעים, מנין שהוא סמוך לארבעים.



מאמרי הלכה



הגאון רבי עמוס פרץ שליט"א

מרבני ביהכ"ס קוית' ה'

בטעם מצות סוכה ובדין נשים במצות סוכה

בטעם מצות סוכה

א) כתוב בתורה בפרשת אמור (פרק כג): בסוכות תשבו שבעת ימים, כל האזרח בישראל ישבו בסוכות, למען ידעו דורותיכם, כי בסוכות הושבתי את בני ישראל בהוציא אותם מארץ מצרים, ע"כ.

ובגמ' (סוכה יא:) נחלקו תנאים בכוונת הפסוק "כי בסוכות הושבתי את בני ישראל", רבי אליעזר פירש דהכוונה לענני כבוד, ואילו רבי עקיבא פי' סוכות ממש.

והנה לדעת ר"א שהסוכות שאנו עושים הם זכר לענני הכבוד, ניחא מה שהתורה ציותה אותנו לעשות סוכות לדורות, כדי לזכור את הניסים שעשה הקב"ה לאבותינו בצאתם ממצרים שסך עליהם בענני כבוד, אבל לדעת ר"ע שהסוכות שאנו עושים הם זכר לסוכות ממש שעשו אבותינו בצאתם ממצרים, לכאורה אין ענין כלל לעשות זכר במה שישבו בסוכות ממש. (בהמשך ניישב קושיא זו).

ב) והנה רש"י בחומש פירש כי בסוכות הושבתי - ענני כבוד.

וקשה כיון שדרכו של רש"י לפרש פשוטו של מקרא, היה לו לכאורה לפרש "סוכות" ממש כר"ע ולא ענני כבוד כר"א.

ויותר קשה דידוע בכללי הפסיקה שבמחלוקת ר"ע ור"א הלכה כר"ע, ואע"ג שר"א היה רבו של ר"ע כידוע, וקיי"ל הלכה כר"ע מחבירו ולא מרבו, מ"מ כיון

שר"א היה שמותי (שנידו אותו לאחר המעשה בתנורו של עכנאי) כתב בספר הליכות עולם (שער חמישי עמ' רלב בשם היבין שמועה) דהלכה כר"ע. וא"כ לכאורה רש"י היה צריך לפרש כר"ע, דהכוונה לסוכות ממש.

ג) ועיין בפ"י הרא"ם (ר' אליהו מזרחי) על רש"י שהוקשה לו, למה רש"י שינה מפשוטו של מקרא ופירש ענני כבוד במקום סוכות ממש. ותירץ הרא"ם דמשום לשון "כי בסוכות הושבתי" משמע כר"א דענני כבוד היו, דלר"ע הוי ליה למימר "כי בסוכות ישבו" כיון שמעצמם ישבו.

תירוצו זה מיישב למה רש"י פירש בפשוטו של מקרא כר"א ולא כר"ע, אבל עדיין קשה שלכאורה כיון דקיי"ל הלכה כר"ע, א"כ היה לו לפרש כר"ע אף שיש קושי בלשון המקרא.

ובענין זה כתב הרא"ם שבאמת בתורת כהנים (אמר פרשה י"ב פי"ז) הגירסא הפוכה שבשם ר"ע כתוב ענני כבוד ובשם ר"א כתוב סוכות ממש. ולפ"ז אם נאמר שגם רש"י גרס בגמ' שר"ע אמר ענני כבוד, א"ש פירושו בחומש.

ובספר קובץ המועדים (מוריה עמ' רצ"ט) הביאו מאמר בשם הגאון רבי יהודה צדקה זצ"ל שכתב דמסתבר כתורת כהנים שר"א אמר סוכות ממש, לפי שבכמה מקומות בש"ס מצינו דר"א אזיל בתר פשטיה דקרא, כגון במס' יבמות (מ"ח.) גבי יפת תאר

בונים סוכות ממש, לכאורה לא שייך לומר הושיבם, שהרי ישבו מכח עצמם.

(ה) והנה לפי הגירסא בתורת כהנים דר"ע הוא דאמר ענני כבוד, נחא כיצד פסקו דסוכות זכר לענני כבוד, אבל לפי הגירסא שלפנינו בגמרא שר"א הוא דאמר ענני כבוד - עדיין קשה. ועיין בשו"ת ערוגת הבושם (סי' קפ"ח) שתירץ דבאמת אמרינן בב"מ פ' השוכר את הפועלים גבי תנורו של עכנאי דיצאה בת קול ואמרה מה לכם אצל אליעזר בני שהלכה כמותו בכל מקום, אלא במה דנפקא מינא להלכה למעשה כדת מה לעשות, בזה שפיר י"ל דהתורה ניתנה כפי הכרעת דעת חכמי ישראל ולא בשמים היא, אבל במידי דאין נפקא מינא להלכה למעשה, לא שייך לומר לא בשמים היא, אם כן שוב הדינן להכרעת הבת קול דהלכה כר' אליעזר בכל מקום, עכ"ר.

ולכאורה פירוש זה נחמד, אלא שמעיר ערוגת הבושם דלפי מה שכתב הב"ח בטעמא דהטור האריך כאן לבאר מקרא שכתוב בתורה, מה שאין דרכו בחיבור זה אלא ממה דנפק"מ לדינא, כוונתו בזה לומר שיש נפק"מ בטעם המצוה, כיון דכתיב "למען ידעו" א"א לקיים המצוה כתיקונו, אא"כ נתכוין בישיבתו עניין הנס. וא"כ יש נפק"מ בזה גם להלכה, אם יכוין בישיבתו זכר לענני כבוד או זכר לסוכת ממש, וא"כ חוזרת הקושיא דאין הלכה כר"א. ומיישב ערוגת הבושם ואפשר דהטור גרס איפכא, דר"ע ס"ל סוכות ענני כבוד ור"א ס"ל סוכות ממש, וא"כ נחא.

ונראה לערוגת הבושם לבאר את מחלוקת ר"ע ור"א בדרך חדשה עפ"י מה שפירש"י בפסוק מה טובו אהלך יעקב, ראה

שכתוב ובכתה את אביה ואת אמה ירח ימים, ר"א אומר אביה ממש, ור"ע אומר אביה זה ע"ז, וכאן הפשטיה דקרא סוכות ממש.

ועוד כתב הרב צדקה זצ"ל כשהרציתי הדברים לפי הגאון רבי עזרא עטייה זצ"ל, שמח מאד ואמר שעתה נתיישבו לו לפי גירסא זו שאלה גדולה שהיה עומד בה, שלפי גירסתנו שר' אליעזר אומר סוכות ענני כבוד ורבי עקיבא אמר סוכות ממש, קשה מדוע נפסקה הלכה שסוכות היינו ענני כבוד כדכתב הטור, הלא אין הלכה כר' אליעזר, והיה לו לפסוק סוכות ממש כדברי רבי עקיבא, אלא ודאי שגם להטור היה לו הגירסא כתורת כהנים.

(ד) והקשה בקרבן אהרן על דברי הרא"ם "דהושבתי" מוכיח שהם סוכות ממש, שהרי יחסו לקב"ה ההושבה ולא עשית הסוכה, והיינו שהושיבם הקב"ה בהשקט ובטח מבלי עיר מבצר בסוכות שהיו ישראל עושים. (דאילו למ"ד ענני כבוד, היה צריך הכתוב ליחס לקב"ה את עשית הסוכה, שהרי "העננים" היו כביכול הסוכות שישבו בהם ישראל במדבר.)

ולפ"ז מיושב מה שהקשנו לעיל דלמה התורה ציתה אותנו לעשות זכר לסוכות ממש, הרי לכאורה מה שישבו אבותינו בסוכות ממש אין בזה דבר ניסי, אלא שלפי דברי הקרבן אהרן גם למ"ד סוכות ממש היו כאן ניסים לאבותינו, שלולא שהקב"ה הושיבם, הם היו יראים לשבת מחמת החיות והמזיקים שיש במדבר.

ובדעת הרא"ם צ"ל דלמ"ד "ענני כבוד" כשפרס עליהם הקב"ה "ענני הכבוד", הרי שממילא הושיבם, היינו שהעשיה וההושבה באו כאחת, אבל אם היו

שאינן פתחיהן מכוונים זה כנגד זה, ויש לומר דבזכות זה זכו לענני כבוד. והא דאמרו חז"ל דענני כבוד בזכות אהרן, היינו נמי על דרך זה, דהא גופא מה שאינן פתחיהם מכוונים זה כנגד זה, היינו עובדא דאהרן שהיה אוהב שלום ורודף שלום, אוהב את הבריות ומקרבן לתורה (והיינו שאהרן הכהן הורה להם לעשות את האהלים באופן שאינן פתחיהן מכוונים זה כנגד זה.) ואפשר דמה"ט קרי להו ענני כבוד, אע"ג דודאי לאו עננים ממש היו, אלא אור המקיף עליהם, אבל קרי להו עננים ע"ד ואד יעלה מן הארץ, וקאי אאתערותא דלתתא. וא"כ יש לומר טעמא דר"ע, דיש לעשות זכר לסוכות ממש שעשו להם, דבזכות סוכות ממש הנ"ל, והיינו ע"י אאתערותא דלתתא בענין אהליהם זכו לענני כבוד. ור"א ס"ל דהזכר הוא על הנס, ולא על אתערותא שגרם להנס, עכ"ד.

והמורם מדברי ערוגת הבושם דמה שרש"י והטור שהזכירו ענני כבוד, אין כוונתן דוקא לר"א אלא גם לר"ע שהרי גם ר"ע מודה שהסוכות זכר לענני כבוד שנוצרו בזכות הסוכות ממש.

דין נשים במצות סוכה

א) איתא במשנה (סוכה פ"ב מ"ח) דנשים פטורות מן הסוכה.

ולבאורה קשה למה צריך את המשנה ללמד שאשה פטורה, הרי כלל בדינו, שכל מצוה עשה שהזמן גרמא - נשים פטורות, וכמו שגבי תפילין אין משנה שאומרת שהיא פטורה ה"ה גבי סוכה. אלא ודאי שהיתה הו"א למשנה שהיינו חושבים שנשים חייבות בסוכה אע"פ דהוי מצות עשה שהזמן גרמא. ובביאור הדברים יש להקדים את הגמ'.

והנה הגמ' (כח.) מקשה מניין דנשים פטורות, ותירצה שזה נלמד מהפסוק בסוכות תשבו שבעת ימים כל האזרח בישראל ישבו בסוכות. האזרח - להוציא את הנשים.

והיינו, אילו היה כתוב רק "אזרח", היה במשמע כל האזרחים ואפילו נשים, ולפיכך אמרה התורה "האזרח", דמשמע החשוב שבאזרחים, והיינו האיש. ולפ"ז בא הכתוב להוציא את הנשים מחיוב ישיבה בסוכה.

ומקשה הגמ' שדרשה זו גבי סוכה סותרת לדרשה גבי עינוי ביום הכפורים שכתוב "ועניתם את נפשותיכם וכל מלאכה לא תעשו, האזרח והגר", ודרשינן: "האזרח" לרבות את הנשים האזרחיות שחייבות בעינוי. והיינו ד"אזרח" גברי בלבד הוא דמשמע, ולפיכך הוצרך הכתוב לומר "האזרח" כדי לרבות את הנשים.

וא"כ יוצא סתירה בדרשה "האזרח", גבי סוכה אמרינן ש"אזרח" משמע בין נשים ובין גברים. "והאזרח" בא למעט רק גברים. ואילו לגבי עינוי יוה"כ "האזרח" בא לרבות אף נשים.

ומתרצת הגמ' בשם רבה: הלכתא נינהו, ואסמכינהו רבנן אקראי, ע"כ.

כלומר, אין לדרוש את שני הדינים האלו מן המקראות, שהרי אין אנו יודעים איזה מקרא הה"א בא לרבות ואיזה מקרא למעט, אלא דין אחד מאלו הוא הלכה למשה מסיני ודין שני נלמד ממדרש המקרא, ואותו דין שמקורו הוא מהלכה למשה מסיני הסמיכוהו חכמים על הפסוק, ודרשוהו שלא כפי משמעותו.

ועוד מקשה הגמ' הי קרא והי הלכתא. כלומר איזה דין מדרש הכתוב הוא נלמד, ואיזה יסודו בהלכה למשה מסיני. ותו, קרא למה לי, וגם הלכתא למה לי, והרי גם בלעדיהם יש לך ללמוד שהאשה פטורה מן הסוכה וחייבת בעינוי, דהא סוכה מצות עשה שהזמן גרמא היא, וכל מצות עשה שהזמן גרמא נשים פטורות.

ואף חיוב האשה בעינוי ביום הכפורים, שמצות לא תעשה היא, וכרת יש בה, הרי בין אם הזמן גרמא ובין לא - מדרב יהודה אמר רב נלמד שהאשה אסורה בו, דאמר רב יהודה אמר רב, וכן תנא דבי רבי ישמעאל, אמר קרא "איש או אשה כי יעשו מכל חטאת האדם", השוה הכתוב אשה לאיש לכל עונשין שבתורה, מכאן שהנשים חייבות על כל לא תעשה שבתורה.

אמר אביי: מה ששאלנו הי קרא והי הלכתא, התשובה היא: לעולם סוכה שהאשה פטורה ממנה הלכתא היא, והפסוק "האזרח" למעט את הנשים אינו אלא אסמכתא בעלמא (כי אדרבה, "אזרח" משמע גברי ולא נשים, ו"האזרח" משמע לרבות את הנשים, והיינו טעמא דאשה חייבת בעינוי יום הכפורים).

ומה שהקשינו: למה לי הלכתא בסוכה לפוטרה, והרי מצות עשה שהזמן גרמא היא; התשובה היא, אמר אביי: ואיצטריך הלכתא. כי סלקא דעתך אמינא "תשבו כעין תדורו" - מה דירה איש ואשתו, אף סוכה איש ואשתו, ויתחייבו הנשים בסוכה. לפיכך קא משמע לן הלכתא למשה מסיני שהנשים פטורות מן הסוכה.

ורבא אמר איצטריך הלכתא, כי סלקא דעתך אמינא: יליף "חמשה עשר" האמור בחג הסוכות מ"חמשה עשר" מחג

המצות, מה להלן במצה נשים חייבות אף על גב שמצות עשה שהזמן גרמא היא, אף כאן בסוכה נשים חייבות אף שמצות עשה שהזמן גרמא היא. לפיכך קמ"ל הלכה למשה מסיני שהנשים פטורות מן הסוכה. ע"כ סוגית הגמרא.

(ב) ויש לדון מה מסקנת הגמ', האם למעשה לומדים מהלכה למשה מסיני שנשים פטורות מסוכה, או שההלכה באה רק שלא נטעה ללמוד שנשים חייבות בסוכה או מדין תשבו כעין תדורו או מגזירה שוה דט"ו ט"ו. (הנפק"מ בשאלה זו תבואר בסמוך.)

והנה רש"י (כח: ד"ה אמר אביי לעולם סוכה) פירש וז"ל: לפטורא הלכתא היא, דאלו קרא חיובא קמריב, דאזרח גברי הוא דמשמע, וה' לרבות את הנשים הוה לן למדרשיה, כדדרשינן ביום הכפורים, אלא שהלכה למשה מסיני פוטרתן, ודקתני: האזרח להוציא את הנשים - אסמכתא בעלמא הוא, ועיקר קרא לרבויה אתא, כדלקמן, ודקשיא לך למה לי הלכתא לפוטרה, הא מצות עשה שהזמן גרמא הוא, איצטריך, סלקא דעתך כו, עכ"ל.

ומשמע מלשון רש"י שלמעשה אשה פטורה מסוכה משום הלכה למשה מסיני, ולא משום דהוי מצוות עשה שהזמן גרמא. אולם במפרשי השו"ע בסימן תר"מ מבואר שהפטור של נשים הוא משום מצות עשה שהזמן גרמא, עיין שם בט"ז ובמשנ"ב ועוד, וא"כ צ"ל שהם למדו כהצד השני שההלכה למשה מסיני היא שלא נטעה לחייב נשים מסוכה, אלא גם בסוכה פטורות משום דהוי מצוה עשה שהזמן גרמא.

(ג) והנה לפי הצד שמסקנת הגמ' שנשים פטורות מסוכה משום דהוי הלכה למשה

שאף שהיו בנס, התורה מיעטה בפירוש, לא חייבו חז"ל מדרבנן, ע"כ. ונראה בביאור דבריו, כיון שבגמ' מבואר שיש הלכה למשה מסיני למעט נשים ממצות סוכה, שלא נאמר שחייבות או מדין תשבו כעין תדורו או מגזירה שוה דט"ו ט"ו, ע"כ רבנן לא חייבו אף משום הסברא שהיו באותו הנס.

(ד) ועוד עיין בחתם סופר (חידושים סוכה יא:) שדן בשאלה זו למה נשים פטורות מסוכה, שהרי אף הם היו באותו הנס, וכתב שם דלטעם שאנו עושים סוכות זכר לסוכות ממש, אפשר ליישב ע"פ מה שכתב הרוקח (הלכות סוכות סימן רי"ט) דסוכות ממש יש מפ' כשצרו על ארץ האמורי של סיחון ועוג ועל כרכים שבארץ כנען אז ישבו ישראל בסוכות, כמו שכתוב וארון וישראל ויהודה יושבים בסכות. וכל זמן שלא כבשו וחלקו הארץ קורא יציאת מצרים, כמו שכתוב אשר הכה משה ובני ישראל בצאתם ממצרים, והיא שנת הארבעים. וזהו למען ידעו דורותיכם כי בסוכות, שלא יחשבו מאבותינו אברהם ויצחק ויעקב אנחנו יושבים בארץ, אלא ידעו שיצאו ממצרים וצרו על הערים ונתנם ביד ישראל וכו', עי"ש.

ולפי דברי הרוקח א"ש דלמה נשים פטורות מסוכה, שהרי נשים לאו בני כיבוש נינהו ואינן יוצאות למלחמה. אלא שכ"ז רק לטעם של סוכות ממש, אבל לטעם של ענני כבוד, עדיין קשה, דלמה לא נחייבם משום שהיו באותו הנס. וכתב החת"ס ויש ליישב ע"פ מה שכתב במקום אחר, דענין ענני הכבוד שפלט החוטאים בעגל, וכשמחל להם הקב"ה ביה"כ חזר וקלטם הענן, ע"כ עושים אז סוכות, ונשים לא פלטם הענן מעולם, דהא לא חטאו בעגל ע"כ פטורות מסוכות.

ועכ"פ דברי החת"ס הם לא לפי פשטות

מסיני, לא קשה למה אינן חייבות משום שהיו באותו הנס. אבל לפי הצד שנשים פטורות משום דהוי מצוה עשה שהזמן גרמא, קשה דלמה אינן חייבות משום שהיו באותו הנס, כדין ד' כוסות בפסח ונר חנוכה ומצוות הפורים.

ישו"ר שהתוספות (פסחים דף קח:) הקשו כן וז"ל: והא דאמרין דפטורות מסוכה אף על גב דאף הן היו באותו הנס, כי בסוכות הושבתי, התם בעשה דאורייתא, אבל בארבעה כוסות דרבנן תיקנו גם לנשים כיון שהיו באותו הנס, עכ"ל. ומבואר בתוס' שלחייב נשים מהסברא דאף הם היו באותו הנס זה מדרבנן, ורבנן חייבו נשים מסברא זו רק במצוות דרבנן כמו ד' כוסות, נר חנוכה וכו"ב, אבל במצוות דאור' לא חייבו, וע"כ הנשים פטורות מלישב בסוכה אף שהיו באותו הנס.

ברם, יעוין בתוספות מגילה (דף ד.) שהקשו גבי חיוב אכילת מצה לנשים, דלמה לי היקשא דכל שישנו בבל תאכל חמץ ישנו בקום אכול מצה, תיפוק ליה מטעם שהן היו באותו הנס. ותירצו התוס' וי"ל דמשום האי טעמא לא מחייבא אלא מדרבנן, אי לאו מהיקשא, עכ"ד.

ומבואר בתוס' במגילה שאף במצוות דאור' יש לחייב את הנשים מדין שהיו באותו הנס, אלא שדין זה מדרבנן ולכן גבי מצוות אכילת מצה העדיפו ללמוד מההיקש כדי לחייבן מהתורה.

ועכ"פ לפי התוס' במגילה עדיין צריך ליישב למה לא חייבו נשים לישב בסוכה משום דאף הם היו באותו הנס.

ונראה ליישב ע"פ מש"כ הפרי מגדים (מש"ז סימן תר"מ סק"א) שבסוכה

הדברים שסוכות ממש הם סוכות שעשו
בלכתם במדבר להצילם מהשרב והשמש, וכן
ענני כבוד הם אותם העננים שסככו עליהם
במדבר, וא"כ חוזרת הקושיא למה נשים
פטורות, ולזה אנו צריכים למה שכתבנו לעיל
בשם התוס'.



הרב גבריאל ארצי

בענייני תפלה על חבירו

ובאורחות צדיקים שם כתב וז"ל "הרבה רעות יש בשמחה ובשחוק כמו השמח במכשול חבירו בעת שמגיע לו פגע רע מפגע העולם ועל זה נאמר בנפול אויבך אל תשמח וגו', ועוד יש שמחה רעה מזאת כמו השמח כשחבירו נכשל בעבודת הבורא יתברך או שמח במיעוט ידיעתם, צריך שתבין בעד המשרת למלך באמונה שיש לו להצטער בראותו אנשים המורדים באדונו והמחרפין אותו ומחויב להוכיחם על פניהם ולהודיע נבלתם אבל בהיות העבד שמח בראותו קלקול אדונו וחרפתו אין זה עבד נאמן רק חבר לאיש משחית ועונו ישא, והנה הכתוב אומר "רוצה ד' את יראיו" ומי ששמח במכשול אין רצונו כרצון הבורא יתברך, על כן התפלל ר' נחוניא בן הקנה אל יכשלו חברי בדבר הלכה ואשמח בהן ולא אכשל וישמחו בי כי ראה שזה דבר מצוי שאחד ישמח בטעות חבירו כדי שיהא הוא נוצח את חבירו ויהיה לו שם. ואף כמה בני אדם חשובים אינם נזהרין בזה לכן כל איש אשר רצונו רצון האלקים יצטער על שאין נעשה רצון ד'.

ואפי' על שונאו יתפלל אדם שיעבוד לבורא יתברך ויכוין בתפלתו בברכת אתה חונן ובברכת השיבנו ובברכת סלח לנו על כל המאמינים אוהביו ושונאיו וכן בכל הברכות, כי אין יתכן שיתפלל רופא חולי ושאר הברכות והוא לא חפץ שחבירו יתרפא או יתחכם, ועבור שזה היצר הוא רגיל מאד בלבבות בני אדם ואין מרגיש בענין הזה לכן נכתב להזהיר יראי שמים להכין לבם לאלקים

ענין א. בענין התפלה על עצמו ועל חבירו בתפילת שמונה עשרה

במסכת ע"ז דף ח' ע"א איתא "וכו' אמר רב יהודה בריה דרב שמואל בר שילת משמיה דרב וכו' אם בא לומר בסוף כל ברכה וברכה מעין כל ברכה וברכה אומר, ופרש"י, אם היה משכח תלמודו מאריך בחונן הדעת אם בעל תשובה הוא מאריך בהרצאה בתשובה וכן כולן.

ובהמשך, א"ר חייא בר אשי אמר רב אע"פ שאמרו שואל אדם צרכיו בשומע אם יש לו חולה בתוך ביתו אומר בברכת חולים ואם צריך לפרנסה אומר בברכת השנים וכו'".

והרמב"ם אהבה הלכות תפלה פרק ו' הלכה ג כתב "כיצד היה לו חולה מבקש עליו רחמים בברכת חולים כפי צחות לשונו. היה צריך לפרנסה מוסיף תחנה ובקשה בברכת השנים. ועל דרך זה בכל אחת מהן, וכו'".

והסתפקתי, האם דוקא על עצמו ובתוך ביתו, כמו פשטות הגמרא, או גם על חבירו.

א. בספר "רפדוני בתפוחים" עמוד ק"פ להג"ר יצחק פנחס גולדוסר שליט"א: המזכיר חולה שאינו מבני ביתו הרי הוא מקיים מצות ואהבת לרעך כמוך. [וכ"כ באורחות צדיקים שער השמחה קודם ד"ה יש עוד שמחה].

בכוונה שלימה אמיתית לשפוך נפשם נוכח פני השם על כל המאמינים בו ובתורתו אוהביו ושונאיו ובוזה יקיים "ואהבת לרעך כמוך" וטהור ידים יוסף אומץ".

ב. ובתוספות חכמי אנגליה ע"ז דף ז עמוד ב כתב "שואל אדם צרכיו ואח"כ יתפלל, צרכי צבור דווקא אבל אבל לא צרכי יחיד. אלא ב"ח תפילות דומיא דברכת השנים וברכת החולים". עכ"ל.

והמגיה בהערה 84 כתב "גם כאן נקט רבנו בלשון קצרה, ונ"ל שדבריו אינם סובבים על דברי ר' אליעזר [דף ז. שואל אדם צרכיו ואח"כ מתפלל] אלא על "שואל אדם צרכיו בשומע תפלה", ורבנו ס"ל כמ"ש הראב"ד וחדושי הר"ן לקמן בדברי ר' חייא "אם יש לו חולה בתוך ביתו" וכו', דאינו רשאי להמתין עד שומע תפלה וזה מה שבא ר' חייא לחדש, וא"כ היה קשה לרבנו איזה צרכיו ישאל אדם בשומע תפלה, הלא הוא צריך לשאול צרכיו במעין כל ברכה וברכה ולא להמתין עד שומע תפלה, ואם כי הנ"ל כתבו שבדיעבד אם לא הזכיר קודם מזכיר בש"ת, אך "שואל אדם צרכיו" משמע אפילו לכתחלה, לכן כותב רבנו דשואל אדם צרכיו בש"ת היינו דווקא צרכי צבור, אבל צרכי יחיד יש לו לשאול ב"ח תפלות [בשמונה עשרה ברכות] במעין כל ברכה וברכה, כנלע"ד לפרש את דברי רבנו. עכ"ל המגיה שם,

והנה לפי הבנתו בדברי תוס' חכמי אנגליה, שואל צרכי צבור בש"ת, וצרכי יחיד בכל ברכה, מה כוונתו ציבור ויחיד, אם נבאר "יחיד" היינו "עצמו" ו"צבור" היינו "רבים", למדנו לדבריו שמתפללים על ה"צבור" בשומע תפלה, יש להסתפק לדעתו אם הדין הוא רשות או חיוב.

ג. ד. ובגבורות ארי [לרבינו השאגת אריה] דף י"ד ע"ב כתב: "כיחידים דמינן ובשומע תפלה, פירש רש"י כדאמרינן במסכת ע"ז [ח.]. אם היה לו חולה בתוך ביתו מזכיר מזכיר עליו בברכת החולים ולבסוף מוקמינן והלכתא בשומע תפלה כך שמעתי, ואני תמה אדרבה התם מסקינן איפכא הלכה שואל אדם צרכיו בשומע תפלה אמר ר"י אע"פ שאמרו שואל אדם צרכיו בשומע תפלה אם היה לו חולה בתוך ביתו אומר בברכת חולים ואם צריך לפרנסה אומרה בברכת השנים, הרי אפילו למסקנא יחיד אם רוצה שואל את צרכיו בשאר כל הברכות מעין אותה ברכה, אבל שאר מפרשים פירשו דשאני מטר כיון שהוא מזיק לרוב העולם בתקופת תמוז אין שואל בברכת השנים אלא בשומע תפלה"

דהיינו, לפירוש רש"י היחיד מבקש בשומע תפלה. והגבורות ארי תמיה עליו שהרי היחיד רשאי לבקש בכל ברכה מעין אותה ברכה, רק מה שמזיק לרבים רשאי לבקש בשומע תפלה.

ה. ובברכי יוסף או"ח סימן קי"ט כתב "וכו' ואני שמעתי מפום רבנן קדישי שהיו מתפללים על החולים בברכת רפאנו וכן אני נוהג" [ומובא בהרכה פוסקים ויש בזה אריכות עצומה ואכמ"ל].

ולסיכום, תפילה על חברו בתפילת שמונה עשרה:

א. להאורחות צדיקים זה חיוב לבקש שיעשה רצון ד', וכן "ואהבת לרעך כמוך", ויכוין בכל ברכה.

ב. להבנת המגיה בדברי תוס' חכמי אנגליה על הציבור רשאי לבקש בשומע תפלה, ועל עצמו אין רשאי להמתין, בכל ברכה מעין אותה ברכה.

בשבילן ובזכותן נעשה הנס דחלא הוי סמידא בזכות הציבור נעשה הנס וכן כולן, אבל ההיא דכשורי לא נעשה הנס בשביל איכו אלא בשביל ר' חנינא שפיר דמי לאיכו ליהנות ממנו".

ובשו"ת מחנה חיים ד-ה, חלק חו"מ ח"ב סימן י"ט, ד"ה "אחרי ימים וכו'" הביא את דברי הגבוי"א והוסיף וכתב וז"ל: "ולדעתי ראיה מאברהם אבינו שאמר הרמותי ידי אל ד' אם אקח מחוט ועד שרוך נעל וגו' בלעדי אשר אכלו הנערים וחלק האנשים אשר הלכו אתי וגו' המה יקחו חלקם, הכוונה בשביל אברהם נעשה הנס שזרק עפר ונעשה חצים לכן אסור לו להנות ממעשה ניסים אבל הנערים וענר אשכול וממרא יקחו חלקם כי לא נעשה הנס בשבילם מותרין להנות ממעשה נס שנעשה לאברהם והבן". והאריך בענייני ניסים וההנאה מהם כגון עשרה ניסים שנעשו לאבותינו בירושלים ובגדר השמן של נס חנוכה וקושיית הב"י עיי"ש בדבריו הנפלאים.

דהיינו, אין איסור בעצם התפילה בעד חבירו אפילו על מעשה ניסים, רק אסור ליהנות ממעשה ניסים למי שנעשה הנס בעבורו, וכגון ר' חנינא בן דוסא בנר של חומץ, ובנו של ר' יוסי דמן יוקרת בענין תאנה הוציאי פירותיך שהיו מחוייבים להאכיל את הפועלים, והבית של איכו.

ג. לפירוש רש"י בתענית דף י"ד היחיד יבקש על עצמו בשומע תפלה, ואין רשאי לבקש בכל ברכה.

ד. ולהגבורות ארי על עצמו במעין כל ברכה, וכשיש דבר שנזקק לו אבל מזיק לציבור כגון גשם, יבקש בשומע תפלה.

ה. ולמסקנת הברכי יוסף המנהג למעשה להתפלל על החולים ברפאנו.

ענין ב. בענין הגמרא בתענית דף כה. איכו נימטו כשוריק, תפילה על חבירו למעשה ניסים

הסתפקתי במי שמתפלל על חבירו, אם רשאי לבקש בעבורו מעשה ניסים.

לשון הגבורות ארי בענין זה (תענית כה.):
"אמר איכו נימטו כשוריק קשה לי הא אין ראוי ליהנות ממעשה נסים כדאמרינן לעיל גבי חזאי כו' והוי סמידא דאמר להו רב מרי מהא לא תזבנון דמעשה נסים הוא, והכי נמי פירש רש"י גבי אכלבא דאלעזר דנתמלא חיטי על ידי נס דאמר לבתו הרי הן הקדש עליך משום דאסור להנות ממעשה נסים, והכי נמי אמרינן בסמוך גבי נר של חומץ שנתחלף בשל שמן שהיה דולק עד שהביא ממנו אור להבדלה, הדליקו ממנו נר להנות בו ונר של מעשה נסים כיבה. ויש לומר דודאי למי שנעשה הנס בשבילו אינו מן הראוי שיהנה ממעשה הנס וכל הני



בענין מטחי יריות כבוד לכבוד המת

ב. מש"כ "שלא יתגנה הצבא הישראלי לעיני העמים" היינו באופן שיתבזה מחמת חוסר מנהג מטחי כבוד, אך בזמנינו רואים בחוש שאין זו הסיבה לזלזול בנו בכל העולם, והביזיון בעיני האומות אינו מחמת מנהג מטחי כבוד או זירי פרחים או הורדת הדגל לחצי התורן, ואף אחד לא מדבר על זה וחוז' מהישראלים בפשטות זה לא מעניין אף אחד.

ג. המציאות מראה לנו שיש אומות שאצלם מנהגי כבוד המת הם שונים [וכגון סין, הודו, יפן, תאילנד, סינגפור, שהם אחוז נכבד מאוכלוסיית העולם וכח התעשייה והמסחר העולמי ומדוע לא יאמץ את מנהגי כיבוד המת שלהם רח"ל], ולא מוטל עלינו לכבד את המתים שלנו בכל מנהגי כבוד המתים של כל האומות, וגם מה שנתקבל כגון מטחי כבוד אינו מוכרח שיתקיים לאורך זמן ויוכל להשתנות, כמו הרבה מנהגים שאינם מוכרחים ומשתנים תדיר.

ד. אמנם לא זכיתי להבין מה "דרכי האמורי" יש כאן, אחרי שאין כאן לא ענין דתי, ולא כשפים, ולא איזה פולחן, רק ביטוי שהנהיגו אנשי צבא להראות כבוד, ולפי הדעה האוסרת מה יעשו בענין "ההצדעה" המקובלת לכבוד בצבאות רבים שהיא ביטוי של כבוד, או "עמוד דום ועמוד נח" וכל המנהגים הצבאיים חסרי תועלת וחסרי הגיון שכל מטרתם ותכליתם היא סדר ומשמעת והבעת כבוד, האם כל אלו "דרכי האמורי", הרי זה פלא.

כתב בשו"ת שרידי אש חלק ב סימן לט אות ל וזה לשונו: "ובמקום זה עלי להעיר על מ"ש הגר"ב ז'ולטי בנעם ב' לאסור טכס של לוויה צבאי, דהיינו יריות באוית בכלי תותח, שהם מנהגי צבא ועושים משום כבוד המת וחלוקת כבוד צבא, מאחר שיצא מפי קדשו של הגר"א ביור"ד סי' קע"ח. שדבריו של הגר"ב הם נגד הריב"ש המובא למעלה, וגם נגד התוספתא המובאת לעיל, שמפני הכבוד מותר אפילו בדבר שיש בו משום דרכי האמורי, וגם הגר"א עצמו לא אסר אלא ברצועה ללמוד מהם, אבל זה אינו נקרא לימוד, אלא עושים כן שלא יתגנה הצבא הישראלי בעיני העמים, וכדרך שהתירו לספר קומי למקורבי מלכות, וכפי הטעם שכתב הרמב"ם בפ"א מעבודה זרה ה"ג: "והי' לו גנאי לפי שלא ידמה להן" ומכש"כ בטכס צבאי, שיש בו טעם הגון, שלפי דעתם של הראשונים אין בו שום סרך של איסור, ולדעתי הפריז הגאון הנ"ל על המידה. עכ"ל.

והנה יש להעיר:

א. מש"כ "ומכש"כ בטכס צבאי, שיש בו טעם הגון", זה פלא, שעצם המנהג אין בו שום טעם ברור, וגם הרב שרידי אש זצ"ל לא נתן שום טעם ברור, ואם דעתו כדי לעורר רגש, כבר יכל לעורר רגש על ידי קינה והספד שהם מנהגי ישראל כמבואר במסכת מועד קטן, ואין זה "הגון" לכתוב שיש טעם "הגון" מבלי לבאר לנו מהו הטעם "ההגון" במנהג מטחי כבוד משאר מנהגי האמורי האסורים.

גבול נתן לנו השרידי אש בדעת הגר"א מה ללמוד ומה לא ללמוד מהאומות.

ולסיכום:

לא הבנתי את טעמו של השרידי אש זצ"ל להתיר, מה זה קשור לכבוד הצבא הישראלי אחרי שאנחנו לעג וקלס בגויים ונחשבנו כצאן לטבח יובל, ולא משנה מה נעשה.

ולא הבנתי את טעמו של הגר"ר בצלאל ז'ולטי לאסור, מה זה קשור לדרכי האמורי, והרי, הורדת הדגל לחצי תורן, צפירה, הצדעה, מטחי כבוד, וכל שאר מנהגי הצבא הטפשיים, כל צבא לפי עניינו, שמשמשים למסגרת צבאית, הגם שאין בהם שום טעם, ולפי הסברו יוצא שכל חייל יהודי אשר נמצא במסגרת צבאית ואולי גם במשטרה [ואולי גם במשרדים ומוסדות אחרים], נכשל ח"ו באיסור דרכי האמורי מחמת שנוהג מנהג שטות כזה או אחר, כל מקום לפי דרישותיו המטופשות חסרות הטעם והתועלת.

ואם דעתו להתיר פעולות המעוררות את הרגש, אם כן יש כאן כר נרחב להתיר כל פעולה המעוררת רגש, וכגון צפירה, מטחי כבוד, הורדת הדגל לחצי התורן, וכדומה, שאלו פעולות המעוררות רגש והתפעלות מסויימת, למרות שמצד עצמן אין בהן שום תועלת והגיון.

ויש לדון בפעולות הבאות לעורר "רגש", וכמו הצדעה, מטחי כבוד, צפירה, הדלקת משואה, עיטורי כבוד וכגון צל"ש וכדומה, לבישת מדים, חלוקת דרגות, הרי לבן אדם יש רגש, ופעולות כאלו מעוררות התפעלות מסויימת למרות שמצד עצמן אין בהן "שכל", [אין שום נפקא מינא בטייס מפציץ F16 שילבש מדים של חיל האוויר אפורים, או חליפה ירושלמית ארוכה, העיקר שיעשה את העבודה שלו].

ה. גם לא זכיתי להבין מה שדימו לענין "לספר קומי", לא להתיר, שהרי תספורת היא דבר בסיסי בהופעתו החיצונית וענין תדיר ומצוי ובלעדי זה לא יכל לישב בין מלכי האומות בזמנם, ובזמנינו, זה בא לידי ביטוי באופנים אחרים.

וגם לא לאסור, כי הרי תספורת קומי זהו ביטוי "דתי" או "תרבותי" אבל מטחי כבוד הם "מנהג צבאי" לכבד את הנהרגים על ידי הנשק, והגם שאין בהם הגיון וטעם אולי יש בהם איזה רגש מסויים, אבל אין זה מראה שייכות לאיזו "תרבות" או "דת".

ו. ומש"כ השרידי אש "ללמוד מהם", לא מובן מה כוונתו, מה באנו ללמוד מהם, הרי את עצם הפעולה הטפשית הזו בודאי המציא איזה טיפש וכל העולם למדו ממנו, ואם כן בודאי אנחנו, עם ישראל, עם סגולה, לא חידשנו על פי תורה מנהג מטופש זה ופשוט שלמדנו אותו מהאומות, אם כן איזה



הרב גרשון גולד

ברכת פירות וירקות מרוסקים [ח"ב]

שדרך לסוחטו מברך עליו בפה"ע עיי"ש, ולכא' היינו משום, דס"ל דזיעה היינו שלא ניתן למשקה כמ"ש רש"י, וס"ל לרשב"א שדרך לסחוט חשיב ניתן למשקה.

ומאידך יעויין ברשב"א שהביא מתוס' הגדרה אחרת, וז"ל, דזיתים וענבים אישתנו לעלויא אבל כל שאר מ"פ לא אישתנו לעלויא והלכך קרי לכולהו זיעה בעלמא. ע"כ. ומבואר דזיעה בעלמא הוא באופן שלא אישתנו לעלויא. וכ"נ מהבה"ג שהביאו הראשונים, דז"ל הרא"ש (סי' י"ב) לגבי דבש תמרים, וכתב בה"ג והוא שנתן בו מים דאי לבדו הוא מברך עליו בפה"ע דאישתני לעלויא כמו שמן זית. ע"כ. ומשמע מדבריו שבשמן זית ל"ה זיעה משום שאישתני לעלויא משא"כ בשאר מ"פ. וכ"ה בתוס' ר"י בשם בה"ג, וכ"ה ברי"ו (נט"ז ח"א) בשם בה"ג.

וכ"נ ד' ר' האי גאון, דיעויין בנמו"י שכ' וז"ל, כ' ר' האי גאון ז"ל בפירושו בשם מקצת מרבוותא ז"ל דבתמרי ששראן במים ובשלן איירי, דהני הוא זיעה בעלמא כיינ תפוחים ורמונים דהוי זיעה דלא מקרי משקה אלא של יין ושמן בלבד דעדיף המשקה טפי מהפירות אבל שאר משקין לא. ע"כ. [ועי' ברשב"א שכ' וז"ל, בפירוש הגאון ר' האי ראיתי שכתב משם מקצת רבוותא ז"ל דהא דמר בר"א דוקא בששרה את התמרים במים ובשלן כה"ג הוא דהוי זיעה בעלמא דאזוקי מזיק ליה. ע"כ. והנה מ"ש דאזוקי מזיק ליה צ"ב מה כוונתו בזה, האם כוונתו דבכה"ג המאכל גרוע ומזיק לאדם או מזיק

א. הנה בגליון הקודם נכתב בסוגיא דפירות וירקות מרוסקין (ברכות לח.), והובא נדון האחרונים האם לשיטות שברכת הרסק שהכל יוצאים בדיעבד בפה"ע או לא. ושורש הנידון האם ע"י הריסוק איבד את השם פרי או לא.

ונתבאר שזה תליא בביאור הגדרת הגמ' על דבש תמרים "זיעה בעלמא הוא", האם שאי"ז חלק מהפרי, או שנשתנה ועי"ז איבד את השם פרי שלו. ואע"פ שבקובץ הקודם כבר הובא שנחלקו הראשונים בהגדרות הנ"ל, באמת יש מה לדון בעוד הרבה ראשונים, רק המצע היה קצר מהשתרע, ורצייתי כעת להרחיב עוד קצת.

שיטות הראשונים מתי אמרינן "זיעה בעלמא הוא"

הנה בעיקר ההגדרה של זיעה שנאמרה רק בשאר פירות ולא ביינ ושמן, יש בזה כמה דרכים בראשונים איך לבאר ההגדרה בזה.

ברש"י מבואר שההגדרה היא, דזיעה היינו באופן שלא ניתן למשקה, שכתב (בד"ה ור' יהושע) וז"ל, "ואין לך פרי הניתן למשקה אלא זיתים וענבים בלבד". ע"כ. וכ"ה גם בפסקי הרי"ד, ועי' לשון פסקי ריא"ז - "שאין דרך הפירות להוציא מימיהן אלא הענבים והזיתים". ע"כ. וכ"ד האשכול שכ' וז"ל, "ול"ד לזיתים וענבים דעיקרם לשתיה והתורה קוראת תירוש ויצהר וכו'". ע"כ. וכ"נ לכא' ד' הרשב"א שכתב שכל

ומצאתי הוכחה זאת בשו"ת חכם צבי (סי' כ'), שהביא את דעת מהר"ם טיקטין שזיעה אי"ז מפני שאי"ז חלק מהפרי אלא שנשתנה מצורת פרי. וכתב בדעת מהר"ם טיקטין וז"ל, ומוכח לה מדקשיא להו להתוס' דליבריך על שכר שלנו במ"מ, אי אמרת בשלמא דלכל מילי זיעה כגוף שיוצא ממנו הזיעה דמיא היינו דקשיא ליה שפיר, אף דבדובשא דתמרי מברכין שהכל היינו משום שלא נשתנו למעליותא אלא לגריעותא והיינו פירושא דזיעה בעלמא לאפוקי בשכר דאישתנו החיטין למעליותא אף דזיעה היא בדין היה לברך עליו במ"מ. אלא אי אמרת דפי' זיעה ר"ל זיעה ופירשא בעלמא שאינו חשוב כלל כגוף הענין ההוא לשום דבר, מאי איכפת לן בשכר שעורים שנשתנו לעלויי כי היכי דנבריך עליה במ"מ דכל עיקר אינו אלא זיעה שאינה כדין השעורים לשום דבר אלא ודאי לכל דבר הזיעה כמותו. עכ"ל.

וכן הוכיח הפמ"ג (מב"ז סי' ר"ב סק"ח) בדעת הרשב"א, שהביא את דעת הרשב"א דכל דהוי דרך לשלוק ירקות מברך בפה"א, והקשה הפמ"ג וז"ל, ובחידוש שם הקשתי אטו ירקות דרך לישלוקה כיפי תלה לה כיון דזיעה הוה אף דרך בישול, וצ"ל דהוה שלא כדרך הנאתן ולא נטעי אדעתא דכך ולא ממש זיעה הוה, ולשון הלבוש בסעיף ח' "דנקרא" זיעה, משא"כ ענבים וזיתים למשלקן עבידי, וה"ה ירקות דרך למשלקינהו גם המשקין ע"י שליקה כמותם וכו'. ע"כ.

והיינו שהפמ"ג נתקשה, דאם זיעה היינו כפשוטו שאי"ז חלק מהפרי, מה מועיל שהדרך לשלוק ירקות סו"ס הוי זיעה ולא חלק מהפרי, ומזה הוכיח הפמ"ג דזיעה לאו כפשוטו דאי"ז חלק מהפרי אלא הכוונה

למאכל. ומהנמו"י הנ"ל נראה דהכוונה דהכוונה שמזיק למאכל].

וב"ד רבינו יונה לקמן לט., דכתב לחלק בין מי שלקות דמברכים בפה"ע לדבש שמברכים שהכל, דמי שלקות אישתני לעלויא משא"כ מי פירות אישתני לגריעותא עיי"ש. וכ"כ האו"ז (הל' סעודה סי' קס"ו) וז"ל, דזיעה בעלמא היא וטעמא דלא אישתני לעלויא. ע"כ. וכ"נ ד' התוס' (ד"ה האי) שביארו מה שאין מברכים על שכר שעורים במ"מ משום שיש בו עלויא אחריני בפת. משמע שאישתני לעלויא הוי סיבה שלא יהיה זיעה (עי' לעיל שהרשב"א הביא מהתוס' דזיעה היינו משום דלא אישתני לעלויא וזה כמ"ש בד' התוס'). וכ"נ ד' הרא"ש שכ' כד' התוס' הנ"ל.

שיטתה שלישית היא שיטת הראב"ד המובאת ברשב"א, ושי' ה"ר יחיאל בן הרא"ש המובא בטור סי' ר"ה, שס"ל שזיעה היינו דוקא ביצא מאליו, אבל בסוחט את גוף הפרי ל"ה זיעה עיי"ש. והיינו דס"ל שזיעה היינו שאי"ז חלק מהפרי, ולכן בסוחט את גוף הפרי ס"ל דל"ה זיעה.

לכאורה הראשונים הנ"ל נחלקו

בביאור "זיעה בעלמא הוא"

והנה לב' השיטות הראשונות לכאור' צ"ל, דביאור זיעה אינו שאי"ז חלק מהפרי, דא"כ מה זה שייך לסברות הנ"ל שאישתני לגריעותא או שאין הפרי עומד לכך. ולכאור' ברור שס"ל שזיעה היינו מפני שנשתנה, דכשנשתנה למשקה שאין הפרי עומד לכך או לגריעותא הוי זיעה וכשיטות האחרונים שהובאו בקובץ הקודם. ורק לשי' הראב"ד וה"ר יחיאל הנ"ל, זיעה היינו שאי"ז חלק מהפרי.

שהיות ונשתנה לאופן שאינו הצורה הטובה של הפרי, איבד את מעלת הפרי.

וא"כ היה נראה לכאורה דמחלוקת האחרונים הנ"ל תלויה במחלוקת הראשונים הנ"ל. אמנם עי' בסמוך.

דברי הרא"ש לגבי מי שלקות

והנה יעויין ברא"ש סי' י"ח שכ' לגבי מי שלקות וז"ל, קיי"ל מיא דכולהו שלקי כשלקי ומברכין עליהו בפה"א אע"פ שאין כ"א המרק וטעם הירקות מברך עליהן כמו שמברך על הירקות עצמן ול"ד למי פירות דאמרין לעיל דזיעה בעלמא הוא לפי שמשקה אין לו טעם הפרי ואפשר שאם בישל הפרי ונכנס טעם הפירות במים מברך עליהן בפה"ע. עכ"ל.

ובקובץ הקודם הובא, שנחלקו האחרונים בביאור דברי הרא"ש, יש שפי' בכוונתו שבבישול נכנס טעם חזק של הפרי באופן שהמים נחשבים ג"כ לפרי שאישתנו לעלויא, משא"כ במשקין היוצאים דאינם כ"כ כטעם הפרי והוי אישתני לגריעותא. ויש שפי' בכוונתו שבמי פירות אין למשקין טעם גוף הפרי, אלא הוי רק זיעה ולחלוחית בעלמא, משא"כ בשלקות שע"י הבישול יוצא טעם גוף הפרי. ונתבאר שנחלקו בזה ב' בניו של הרא"ש, הטור וה"ר יחיאל עיי"ש.

הכרח דלא כמשנ"כ לעיל

והנה אם נאמר כאופן השני בכוונת דברי הרא"ש, שכוונתו שבבישול יוצא טעם גוף הפרי משא"כ במ"פ ולא משום שאישתנו לעלויא, א"כ ודאי שאין לומר שזיעה היינו לפי שנשתנה, דהא חזינן שבמי שלקות מברכים כברכת הפרי אף שנשתנו ולא לעלויא. וע"כ דלפי"ז צ"ל, שזיעה היינו

שאין המשקין חלק מהפרי משא"כ במי שלקות שיש בהם טעם גוף הפרי.

והנה כבר הובא, שהרא"ש בסי' י"ב כתב שמ"פ הוו זיעה משום שאישתנו לגריעותא, ואי נימא כמשנ"כ לעיל, שסברת אישתני לגריעותא שייכת רק אם זיעה היינו לפי שנשתנה מצורת פרי וכשי' הח"צ ודעמיה, א"כ דברי הרא"ש סתרי אהדדי.

ובאמת שגם אם נאמר כאופן הראשון ברא"ש, שכוונתו שבבישול אישתני לעלויא משא"כ במ"פ וכן"ל, דלפי"ז אדרבא הרא"ש הולך לשיטתו ואין קושי בדבריו, מ"מ תמוה מאוד לומר שמכל הנך ראשונים שכ' דזיעה היינו באישתני לגריעותא או שאין הפרי עומד לכך ס"ל דזיעה היינו לפי שנשתנה וכשי' הח"צ ודעמיה, דא"כ רובא דרובא דהראשונים ס"ל כשי' הח"צ ודעמיה, ומה יענו ע"ז האחרונים החולקים (הובאו בקובץ הקודם) וס"ל דזיעה היינו לחלוחית ופירשא בעלמא.

נראה שאין הכרח שהראשונים הנ"ל נחלקו בביאור "זיעה בעלמא הוא"

ולכן נראה לומר, דמש"כ הראשונים סברות דאישתני לגריעותא או שאין הפרי עומד לכך, היינו לפי שנשתנה וכמו שטענו הח"צ והפמ"ג שהובאו לעיל, וזה בהקדם דברי הקה"י (ברכות סי' כ"א ופסחים סי' י"ז) שהובאו בקובץ הקודם, שבי' בשי' התוס' בפסחים (כד' ד"ה אלא) שאין המשקין עיקר הפרי, ולכן אע"פ שהמשקין בהיותם בפרי הם חלק מהפרי אבל כשהם יוצאים מהפרי פוקע מהם שם פרי עיי"ש.

דלפי"ז י"ל, דכלפי מה שהמשקין כשיוצאים מהפרי יש לנו לדונם כזיעה בעלמא שפקע מהם שם הפרי, כתבו הראשונים

בעלמא, אי"ז הכרח שטעם בעלמא שיוצא מגוף הפרי יחשיב את המים לפרי, ושפיר י"ל דגם כלפי הטעם צריך אישתני לעלויא או שיהא הפרי עומד לכך כדי שלא יפקע ממנו שם פרי, ופשוט.

ב. ברכה על רסק פרי וירק לבני ספרד

בענין מנהג הספרדים בברכה על רסק כבר נכתב בקובץ הקודם, דאע"פ שבשו"ע פסק (סי' ר"ב ס"ז) פסק לברך בפה"ע, כתבו הכנה"ג (שיירי כנה"ג סי' ר"ב על הב"י אות ט') והרב פעלים (או"ח ח"ב סי' כ"א) והכה"ח (סי' ר"ב סקנ"ז) דכיון שיש בזה מחלוקת יש לברך שהכל דאמרינן סב"ל גם נגד השו"ע עיי"ש.

אך ביביע אומר (ח"ז סי' כ"ט אות י"א) חולק וס"ל דיש לספרדים לברך בפה"ע, דכיון דבדיעבד יוצא לכו"ע בבפ"ע א"כ ל"ה ברכה לבטלה ול"ש בכה"ג ברכה לבטלה עיי"ש. וכבר נכתב מה שיש לדון בזה בקובץ הקודם עיי"ש.

טענת הילקו"י

ועל של עתה באתי, בענין מש"כ בילק"י (סי' ר"ב סק"ג) דיש לברך בפה"ע מפני סיבה נוספת, דאם יברך שהכל ימצא סותר א"ע בתפילתו, כיון דאם יאכל רסק של פרי משבעת המינים יצטרך לברך ברכה מעין ג' שהרי בנ"ר אינו פוטר מעין ג', ואיך יסתור עצמו בברכותיו שמברך בתחילה שהכל ובסוף מעין ג' עיי"ש.

ורצייתי להעיר, דאף דבעלמא ודאי יש לחוש לסתירה בברכותיו (וכדחזינן במאמ"ר סי' קס"ח סק"ד עיי"ש), אך מדברי הפוסקים חזינן דאין לחוש לסתירה בברכות כה"ג דנידו"ד, דיעויין במ"ב סי' ר"ב סקמ"ב, שאי איתרמי ליה רסק של שבעת

הסברות דאישתני לגריעותא או שאין הפרי עומד לכך. דדווקא היכא שאין המשקין חשובים ומתכלית הפרי, בזה אמרינן דכשיוצאים מהפרי אין להם תורת הפרי, אבל שאישתני לעלויא או שהפרי היה עומד לכך, בזה אמרינן דאדרבא זהו צורת הפרי בתורת משקה ולא פקע ממנו שם הפרי.

ולפי"ז יש מקום להבין את חילוק הרא"ש בין מי שלקות למשקין היוצאים לפי האופן ב' הנ"ל, שכתב שבמי שלקות המים נחשבים פרי אף שלא אישתנו לעלויא, ונכתב לעיל להקשות דהא הרא"ש בסי' י"ב כתב דבעינן אישתני לעלויא. אכן להנ"ל י"ל, דכשאנו דנים על הפרי עצמו, בזה בכ"א היוצא ממנו חשיב פרי וגם כשלא נשתנה לעלויא, ולכן במי שלקות שיש בהם טעם גוף הפרי מברך כברכת הפרי. אבל במשקין היוצאים יש חילוק, דבאישתני לגריעותא פקע מהם שם הפרי ובאישתני לעלויא אמרינן דאדרבא זהו צורת הפרי בתורת משקה.

[וזה מתאים לשי' המנח"ב (סי' נ"ט ענף ב') שחילק בין גוף הפרי שנתרסק למשקין היוצאין, וכן נכתב בקובץ הקודם בדרך אפשר בד' הפנ"י. וזה גם יסוד דעת הראב"ד המובא ברשב"א וה"ר יחיאל המובא בטור סי' ר"ה, שחילקו בין נסחט הפרי למשקין שיצאו מאליהן].

ואף שיש ראשונים דס"ל שגם בטעם היוצא מגוף הפרי בעינן אישתני לעלויא או שיהא הפרי עומד לכך, וכך מתבאר גם מהאו"ז שהובא לעיל שהצריך אישתני לעלויא גם במי שלקות, וכן כוונת הרא"ש לפי האופן הראשון שהובא לעיל, אי"ז מורה שהם חולקים על הנתבאר לעיל שי"ל דזיעה היינו לחלוחית ופירשא בעלמא ולא מגוף הפרי, דגם אם ס"ל דזיעה היינו פירשא

דהנה יעויין בפנים מאירות (שם), שכ' ליישב את קו' הנ"ל וז"ל, ונ"ל לומר דשא"ה דתיקונו הוי קלקולא דאי הוה מברך שהכל על יין מבושל אתי לקלקולא בברכה אחרונה לברך בורא נפשות ולרוב פוסקים מחויב לברך על הגפן ברכה אחת מעין ג' וכו', עיי"ש. וה"נ יש לטעון לקלקולא שאם יברך שהכל בברכה ראשונה יש לחוש שיברך שיברך בברכה אחרונה בנ"ר מה שאין הדין כן. וטענה זאת כתב בשו"ת יביע אומר (שם).

מו"מ בטענה הנ"ל

אכן הגם שבשו"ת פמ"א מבבואר שחשש בכה"ג לקלקולא, אך מ"מ כנראה דאי"ז מוסכם, דהא חזינן במ"ב שלא חשש לקלקולא בכה"ג וכו"ל. וכמו שנכתב לעיל כן מוכח לכא' גם מעצם ד' הרמ"א.

ואולי י"ל, שהמ"ב לא חלק על הפמ"א, אלא דהמ"ב מדבר ברסק שאין ברכתו בהכרח מעין ג' אלא רק בשבעת המינים, ובזה ס"ל למ"ב שכיון שעל הרוב ברכת הרסק היא באופן שאין לחוש לקלקולא, דהיינו בפירות וירקות שאינם משבעת המינים, אין לנו להתחשב במיעוט המקרים שיש לחוש לקלקולא (ולחלק בין רסק של שאר פירות לרסק של שבעת המינים לא רצו). ועי' במאמ"ר סי' קס"ח סקט"ו שכתב מעין סברא זו על פת הבאה בכסנין. ודווקא בנידון הפמ"א שהוא תמיד ביין שברכתו מעין ג' יש לחוש בברכה ראשונה לקלקולא.

ואם נאמר כן נרויח ליישב מה שקשה קצת על הפמ"א הנ"ל, דהרי כמשנ"כ מהרמ"א עצמו משמע דלא חיישינן לקלקולא בכה"ג, וא"כ הגם שהפמ"א מבאר מה שהשו"ע לא חשש לשיטות שעל יין מבושל מברך שהכל דהיינו משום שהשו"ע חייש

המינין מברך עליו שהכל בברכה ראשונה, ובברכה אחרונה לכתחילה יאכל פרי שלם של שבעת המינים כדי שיברך עליו ויפטור את הרסק ואם אין לו יברך מעין ג' על הרסק עיי"ש. הרי מבואר דהמ"ב לא חש להא דימצא סותר א"ע בברכותיו, ואע"פ שבברכה אחרונה יברך מעין ג' ס"ל למ"ב שיברך ברכה ראשונה שהכל ולא בפה"ע.

וב"ב באג"מ (יו"ד ח"ב סי' כ"ה) בדעת המ"ב, וז"ל, ואם היה משבעת המינים מסיק במ"ב שאם אין לו פירי מז' המינים יברך ברכה אחת מעין שלש באחרונה, אבל הא יהיה סתירה למה שבירך תחילה שהכל, וכנראה שלא חש להא במ"ב משום דאינו סתירה כ"כ משום דבדיעבד אם בירך שהכל יצא אף על פירות שלמים. ע"כ.

ובאמת גם ברמ"א מוכח כן, שהרי כיון שהרמ"א פוסק לעיקר שברכת הרסק היא בפה"ע א"כ מסתבר שבברכה אחרונה יברך מעין ג' וכמ"ש המ"ב, וא"כ חזינן שהרמ"א לא חשש לסתירה בברכות בכה"ג.

וכן יש להוכיח משו"ת פנים מאירות (ח"ג סי' כ"א) דבכה"ג אין לחוש לסתירה בברכות, דיעו"ש שהקשה עמ"ש השו"ע שעל יין מבושל מברך בפה"ג, דכיון שיש שיטות שברכתו שהכלא מאי לא חשש להם השו"ע דהרי בשהכל יוצא לכו"ע עיי"ש. ולכאורה מאי קשיא ליה, הא כיון שבברכה אחרונה יהיה מוכרח לברך מעין ג', לכן גם בברכה ראשונה פסק השו"ע לברך בפה"ג כדי שלא תהיה סתירה בברכותיו. אע"כ דבכה"ג ליכא למיחש לסתירה בברכותיו וכו"ל.

אי קשיא הא קשיא

אלא שאם יש מה לטעון, זה לא שיש לחוש לסתירה בברכותיו וכו"ל, אלא שיש לחוש לקלקולא.

מאלין סי' ג' שביאר יותר דבבפה"ע אע"פ שיצא אע"פ שיצא הוי משנה ממטבע, משא"כ בבפה"א שהיא ברכה כוללת.

אמנם לכאור' אע"פ שאליבא דהמג"א אין ראייה מדברי הרמ"א, אך לכאור' הוכחת הדברי סופרים מהרמ"א תהיה מהאבן העזר ודעמיה שחולקים על המג"א בסי' ר"ו, והקשו על המג"א דאם יוצא בדיעבד גם בבפה"ע למה כתב הטור לברך מספק בפה"א הרי גם בבפה"ע יוצא בדיעבד, ומזה הוכיחו שבדבר שאינו עיקר הפרי לא יוצא בדיעבד בבפה"ע. הרי דהם לא ס"ל כנ"ל, שהגם שיוצא בבפה"ע, יש עדיפות לברך בפה"ע שהיא ברכה כוללת. וא"כ ה"נ בדברי הרמ"א, למה כתב הרמ"א לברך מספק שהכל אם בדיעבד לכו"ע יוצא בבפה"ע, וע"כ דלשיטות שמברכים על רסק שהכל, לא יצא בבפה"ע גם בדיעבד.

אמנם זה אינו, דיעוויין בחי' רא"ל מאלין (שם), דמבואר דגם אי נימא שאין מעליותא לברך מספק בפה"א יותר מבפה"ע כשיוצא בשניהם בדיעבד, אך בשהכל יתכן שיש מעליותא, דשהכל נתקן על הספק ול"ה משנה ממטבע משא"כ בבפה"א ובפה"ע. ולכן אע"פ שהאבן העוזר ודעמיה ס"ל שאין מעליותא בבפה"א מצד שהיא ברכה כוללת, אך יתכן שבשהכל יודו. ולכן שפיר כתב הרמ"ט לברך שהכל אף שבדיעבד יוצא גם בבפה"ע.

ד. והנה הפוסקים הביאו בשם הח"א בכלל נ"א אות י"ב, שס"ל שגם לשיטות שברכת הרכס שהכל יוצא בדיעבד בבפה"ע, וז"ל, דבר שברכתו בפה"ע או בפה"א, רק מחמת שנתרסק או מחמת שאינו עיקר הפרי או שלא נגמר הפרי, ירד ממעלתו ומברכין עליו לכתחילה שהכל, מ"מ בדיעבד אם בירך

לקלקולא, אך עדיין תיקשי לשי' הרמ"א
אמאי לא חייש בין מבושל לברך שהכל כמו
שחשש כאן לגבי רסק. ואם נאמר כנ"ל
שבנידוד מודה הפמ"א דל"ח לקלקולא
ניחא, שגם הרמ"א יכול לסבור גבי יין
מבושל טעמא דקלקולא.

הרי נתבאר שיתכן שבנידוד לכו"ע לא חיישינן לקילקולא, וגם אם נאמר שלפמ"א יש לחוש לקילקולא גם בכה"ג, אי"ז מוסכם כלל, שברמ"א ובמ"ב מבואר דפליגי וס"ל דאין לחוש לקילקולא. כך שטענת היביע אומר שלכן צריך לברך בפה"ע אינה מוכרכת כ"כ (ואולי מועילה בתור צירוף).

ג. ובעיקר הנידון האם לשיטות שברכת הרסק שהכל יוצא בכפה"ע או לא, ראיתי בס' דברי סופרים (עמק דבר ס"ק קט"ז), שכתב שמוכח מדברי הרמ"א שלא יצא, דאילו לכו"ע יוצא בדיעבד בכפה"ע, למה לו לרמ"א לחוש לשיטות שברכתן שהכל, הרי גם לשיטתם יוצא בדיעבד בכפה"ע. וע"כ שלשיטות שברכת הרסק שהכל אינו נפטר בכפה"ע גם בדיעבד עיי"ש.

ואני תמה על דבריו, דהרי בסי' ר"ב כ' הטור
דבספק ברכה בין בפה"א לפה"ע יברך
בפה"א אע"פ שבדיעבד יוצא בבפה"ע כמ"ש
המג"א בר"ס ר"ו, ומוכח שהגם שבדיעבד
יוצא יש לנו לברך את הברכה הכוללת. ועי'
בח"א סי' נ"א אות י"ב שביאר וז"ל, מה
שהקשו על המ"א דא"כ למה כתבו הפוסקים
דהיכא דיש ספק בפרי אם הוא עיקר הפרי
יברך בפה"א דיצא בדיעבד הא למ"א להיפך
נמי יצא. ונ"ל דלק"מ דזה הוי כלכתחילה
כיון שרוצה לברך ומסתבר יותר לברך
בפה"א שבכלל זה ג"כ בפה"ע. אבל בדיעבד
שטעה באמת, יצא, שהרי לא אמר שקר
שהרי הוא מן העץ. עכ"ל. וע"ע בחי' רא"ל

עליו ברכתו הראויה לאותו מין יצא (מג"א סי' ר"ו). ע"כ.

אבן בס' דברי סופרים (בירור הלכה סי' ר"ח סקי"ג) פקפק ע"ז, וטען שגם כוונת הח"א כפשטות הרמ"א בסי' ר"ב ס"ז, שלשיטות שברכת הרסק שהכל אינו יוצא בבפה"ע, ורק יוצא בדיעבד משום שכן עיקר ההלכה כרמב"ם שיש לברך על רסק בפה"ע.

וחיליה מהא דהשעה"צ בסי' ר"ח סקמ"ד הביא את דברי הח"א שיוצא בדיעבד והסתפק האם גם במאכל העשוי מקמח קטניות שאין הדרך כך כלל ג"כ יוצא

בדיעבד עיי"ש. ואי נימא דכוונת הח"א מצד שסו"ס לא שיקר בברכתו למה הסתפק בזה השעה"צ. וע"כ דהשעה"צ מפרש בח"א דכוונתו כרמ"א שיוצא בדיעבד משום שכן היא עיקר ההלכה עיי"ש.

אבן דבריו תמוהים מאוד, דבח"א מבואר להדיא שכוונתו גם לשי' שברכתו שהכל, ומטעם המג"א שלא שיקר בברכתו. ומהשעה"צ א"א להכחיש מש"כ בהדיא בח"א. ואולי השעה"צ מ סתפק האם באין דרכו כלל איבד שם פרי לגמרי ולכן לא יוצא אפילו בדיעבד.



הרב ישראל צבי גרינברג

בענין שליחות בקידושין

התוס' בקידושין (מא.) "בכל יום ויום הגלות מתגבר עלינו ואם יש סיפק ביד אדם עכשיו לתת לבתו נדוניא שמא לאחר זמן לא יהיה סיפק בידו" עכ"ל.

כששמעו זאת הורי החתן הם נלחצו מהענין, אבי החתן פנה לחתן ואמר לו, **שהאב מצווה להשיא לבנו אשה וכמש"כ** וקחו לבניכם נשים (כט. ל:), וכעת שמשתוללת מגיפה מסוכנת מי יודע אם הוא עוד יזכה לזה. והוסיף האב ואמר לבנו שמכיון שהוא מתקרב לגיל עשרים אזי מסוכן הוא שבזמן המגיפה הקב"ה יאמר עליו **"תיפח עצמותיו"** (כט.). ולעומת זאת אם הוא יתחתן יתכן שהוא יכריע את כל העולם לכף זכות (מ:). עוד אמר האב, שמצינו שהתנאים חששו מאוד מיצה"ר (פא:) וכן מצינו שהיצה"ר התגרה בתנאים ואמוראים (שם בע"א).

לעומת זאת הבן טען לאב שבגמ' בקידושין (ל.) יש מחלוקת אם האב משיא אשה לבנו מגיל ט"ז עד גיל כ"ב או מגיל י"ח עד כ"ד ואם כן יש עוד זמן עד סוף התקופה... ובנוגע לחשש של האב שמא ח"ו מחמת המגיפה הוא לא יזכה להשיאו, טען החתן שאי"צ לחוש לזה מכיון שהקב"ה יושב וממלא שנותיהם של צדיקים מיום ליום ומחודש לחודש (לח.), וכתוב עוד (פב:) שהתורה משמרתו מכל רע ונותנת לו אחרית

תוכן המאמר: סיכום כללי והמחשת נושאים וענינים רבים במסכת קידושין שנלמדת כעת במסגרת הדף היומי^א.

המעשה הנידון: אדר תש"פ- הבה"ח יעקב ניי"ו נפגש פגישה ראשונה לצורכי שידוכין עם הנערה רחל תחי' באחד הבתים הסמוכים לישיבה בה הוא לומד בירושלים. הפגישה הצליחה מעל המשוער ותיכף נקבע זמן לפגישה נוספת במהלך השבוע שלאחריו.

באותה תקופה התחילה להתפשט בארץ ישראל מגיפת הקורונה ל"ע. וזמן קצר לאחר מכן התברר שהבחור יעקב המוצע לשידוך נאלץ להיכנס לבידוד קרוב לשבועיים, לאחר שבוע נכנסה גם הנערה רחל לבידוד, ומכיון שהפגישה הראשונה הצליחה כאמור החליטו הצדדים לסגור את השידוך, והורי הכלה סיכמו את ההתחייבויות בעל פה עם הורי החתן שמתגוררים בארה"ב. בתחילת בין הזמנים ניסן נסע החתן לבית הוריו בארה"ב, כשבמקביל הוא מודיע שאינו מסכים לערוך חתונה עם מסיכות והפרדות וימתינו עד שתגמר המגיפה.

מועד החתונה התעכב עוד ועוד, עד שבחודש אלול תש"פ הודיע אבי הכלה שאם יתעכבו עוד ולא יזרזו את ענין החתונה אזי אינו יודע אם בהמשך הוא יוכל לעמוד בסכום שסוכם לנדוניא, וכמו שכתבו

א. המאמר כולל גם סיכום הרבה הלכות מהשו"ע בהלכות קידושין- עפ"ר הובאו הסוגיות שנפסקו להלכה מהגמ' בקידושין, ובהלכות שמקורם ממסכתות אחרות הובאו הדברים מהשו"ע הל' קידושין.

צדיק נפטר מן העולם עד שנברא צדיק
כמותו שנאמר וזרח השמש ובא השמש.

בינתיים התערבה אמו של החתן ושידלתו
בדברים (לא.), והחתן כבר חש
שהוא מתחיל לעבור על האיסור של 'ולא
סותר את דבריו' (שם בע"ב) ולכן הוא נכנע
והסכים. והנה האמת היא שבגלל הקורונה
אין אפשרות לטוס לארץ ישראל, וכל מטרת
הויכוח היתה מפני שיש אנשים שיש להם
אישור חירום לנסיעה במטוס והורי החתן
רצו להרגיע את רוחו של המחותן על ידי
שהחתן ישלח שליח לקדש את הנערה ועל
ידי כך יעביר המחותן את הנדוניא (על דרך
מה שמצינו בגמ' (ט): כמה אתה נותן לבנך
כך וכך לבתך כך וכך עמדו וקדשו הן
הדברים הנקנים באמירה).

והנה בסמוך לבית הורי החתן בארה"ב ישנו
עובד רפואי ישראלי-אח רפואי שעוסק
בבדיקות והקזת דם-שהוא הצליח להשיג
אישור נסיעה לא"י, והחתן מינה אותו
לשליח, וכמש"כ בגמ' (מא.) שליחות מנלך,
דתניא ושלה מלמד שהוא עושה שליח.
וילפינן מגירושין לקידושין בהיקישא דויצאה
והיתה. ואמנם מצוה בו יותר מבשלוחו (שם),
אך כעת אין אפשרות אחרת.

אבל כל זה דוקא אם הכלה לא ישבה עם
מסיכה בזמן הפגישה, דאל"כ אסור
לחתן לקדשה בשליח דהא קעבר על ואהבת
לרעך כמוך. וכדאי' בגמ' שם אר"י א"ר
אסור לאדם שיקדש את האשה עד שיראנה
שמה ימצא בה דבר מגונה ותתגנה עליו
ורחמנא אמר ואהבת לרעך כמוך. אבל אם
החתן ישב עם מסיכה בפגישה בזה ליכא
איסורא משום דטב למיתב טן דו מלמיתב
ארמלו (כלומר דהכלה תתרצה בחתן גם אם
תמצא בו דבר גנאי).

ותקוה וכו' בזקנותו מהו אומר עוד ינובון
בשיבה וגו'.

ובנוגע לגיל הנישואין טען הבן שרק לבני
ארץ ישראל נאמר ישא אשה
ואח"כ ילמד תורה אך לבני בבל הדין הוא
שלומד תורה ואח"כ נושא אשה (כט:
לפירש"י). ומכיון שהוא עדיין לא בקי
במקרא ומשנה הלכות ואגדות (ל.) ועדיין
לא הספיק לשנן תלמודו כמש"כ ושננתם
שיהו ד"ת מחודדים בפיו שאם ישאל לך
אדם דבר אל תגמגם ותאמר לו אלא אמור
לו מיד (שם) ותורה מה תהא עליה (סו.),
לכן יש לו אפשרות להתעכב.

ובנוגע לחשש איבוד הנדוניא, הרי הגמ'
אומרת (ע.) הנושא אשה לשם ממון
הויין לו בנים שאינם מהוגנים והממון אבד
ואין לנו אלא לבקש רחמים ממי שהעושר
והנכסים שלו וכו' (פב:). ובנוגע לקללה
שהקב"ה אומר תפח עצמותיו, הרי הקב"ה
עצמו אומר בראתי יצה"ר בראתי לו תורה
תבלין (ל:). וגם אפשר להתפלל-הרחמן
יצילנו מיצר הרע (פא:), ורק לגבי יפת תואר
התירה תורה מפני הניסיון ולא דיברה תורה
אלא כנגד יצר הרע (כא:). החתן הוסיף
שתלמוד תורה חשוב יותר מכל המצוות
כמש"כ ותלמוד תורה כנגד כולם (מ.) וגדול
תלמוד שמביא לידי מעשה (שם בע"ב) וגדול
תלמוד שקדם לחלה ולתרומ"ע ולשמיטין
וליובלות, ואין תחילת דינו של אדם אלא על
ת"ת (שם).

טענה נוספת טען החתן שמכיון שהוא
מבחירי הישיבה שבה הוא לומד הרי
יציאתו בגיל צעיר עלולה לצער ולפגום
בכבודו של ראש הישיבה וכתוב את ד'
אלוקיך תירא לרבות ת"ח (מז.). לעומת זאת
האב טען כנגדו שודאי כבר הגיע בחור אחר
שמפאר את הישיבה, וכדברי הגמ' (עב.) אין

והנה ישנם ג' אפשרויות לקדש את האשה:
א' כסף ב' שוה כסף ג' שטר, אך
בחופה ל"מ דלא פסקינן כר' הונא שחופה
קונה (ה.ה.)², וקידושי ביאה לא שייך משום
דרב מנגיד אמאן דמקדש בביאה (יב:)
(ובלא"ה הא איירינן בשליח). למעשה
המנהג לקדש בטבעת (רמ"א סי' כ"ז ושו"ע
סי' ל"א), אך מכיון שחננויות התכשיטים
נסגרו והתקופה היא סמוכה לעונת חגי תשרי
לכן שלח החתן האמריקאי אתרוג יפה
ומהודר מאד. ועל אף שלכאורה אין לכלה
מה לעשות עם זה שהרי כל מצות עשה
שהזמן גרמא אנשים חייבין ונשים פטורות
(כט.), אך כבר נהגו הנשים ליטול ד' מינים.
והתוס' (לא.) הביאו שרבינו תם סובר שאף
יכולות לברך ע"ז, ודקדקו זאת מהגמ' שם
בר' יוסף שהיה שמח בתחילה אי לא
מפקידנא ועבידנא.

והנה אם האתרוג הוא ערלה, יעוין בגמ'
בקידושין (ג:) שאתרוג שוה לאילן בג'
דרכים ופירש רש"י לענין ערלה ורבעי
ושביעית. ובמשנה בדף נו: איתא, המקדש
בערלה בכלאי הכרם בשור הנסקל ובע"ע
וכו' אינה מקודשת (ואם מכרן וקידש בדמיהן
מקודשת). ויעוין בתוס' (לו:) שאף אם גדל
בשדה עכו"ם נוהג בזה ערלה. אלא שיש
לברר אם נוהג בכלל דין ערלה בחו"ל שהרי
זה מצוה התלויה בארץ ומצוות התלויות
בארץ אינם נוהגות אלא בארץ כדאיתא
במשנה בדף לו:, אלא שהמשנה ממשיכה
(לו.) חוץ מן הערלה וכלאים. ופירש רש"י
שאע"פ שתלויות בארץ נוהגים אף בחו"ל.
ויעו"ע בגמ' (לח:) שערלה בחו"ל זה הלכה,
ופירשה הגמ' מאי הלכה, אר"י א"ש

אלא שכל זה אם האתרוג הוא ודאי ערלה
אבל אם הוא ספק ערלה ה"ז מותר,
ויעוין בסוגיא בדף לח: שישאל יכול אף
לירד לשדה עכו"ם שיש בו אילנות ילדות
וזקניות וקונה ממנו ספק ערלה ושרי ובלבד
שלא יראנו לוקט להדיא מהאילנות של
ערלה. והנה אם השליח כשראה את האתרוג
היפה קרא בהתפעלות 'אתרוגא מעליא' יעוין
בזה בדף ע. שהמתבטא כך הוא שליש
גאותן, וז"ל הגמ' אמר שמואל כל האומר
אתרוגא-תילתא ברמות רוחא (פירש"י
שמשנה בדיבורו מחמת ששליש רוחו גסה
עליו), או אתרוג כדקריה רבנן או אתרוגא
דאמרי אינשי. ויעו"ע בדף פב. עשרה דברים
נאמרו בגרע (מקז דס. רש"י) מהלך על צידו
ורוחו גסה וכו' (ובמשנה שם איתא טוב
שברופאים לגיחום), ולכן אם היה אפשר
היה יותר טוב לשלוח אדם אחר.

והנה כתוב בגמ' בקידושין (לט:) ששלוחי
מצוה אינם ניזוקין לא בהליכתן ולא
בחזירתן, ולכן שמח השליח שהוא שליח
מצוה³, אלא שהוא שכח שהגמ' שם מוסיפה
דהיבא דקביע היזיקא שאני. ויל"ד אם
כשהשליח ירד מהמטוס התגלה בבדיקה
שהוא נדבק בקורונה האם הוא יכול למנות
שליח אחר, ויעוין בגמ' בדף מא. דילפינן
לדין שליחות מושלח, ומושלח ושלחה
ילפינן לדין שליח עושה שליח וילפינן

ב. כ"פ השו"ע (סי' כ"ו ס"ב) אלא שהוסיף שי"א שהוא ספק.

ג. כן דעת כמה ראשונים שקידושין הוי מצוה, והרא"ש פליג, ואכמ"ל.

כעת יל"ד עקב צמצום המשתתפים בזמן הקורונה מי יהיו העדי קידושין. והנה המסדר קידושין ודאי יכול להיות עד. ואם נעשה את הקידושין רק בפניו, יעוי' בדף סה: פלוגתא אי המקדש בע"א חוששין לקידושין או דלא חיישינן משום דילפינן דבר דבר מממון. ויעוי' בשו"ע (מ"ב ב) דאין כאן קידושין והרמ"א כתב דיש מחמירין בזה, ולכן למעשה יש להשיג עד נוסף, ויל"ד אם השליח יכול להיות עד, ויעוי' בדף מג. פלוגתא אי שליח נעשה עד, ובסוף הסוגיא פסקינן הלכתא כרב דשליח נעשה עד.

אמנם אם העובד הרפואי הזה הוא עם הארץ גמור, יעוי' במשנה (מ:): דכל שאינו לא במקרא ולא במשנה ולא בדרך ארץ אינו מן היישוב. ובגמ'-ארי"ח ופסול לעדות. ויעוי' בדף פב. שהגרע (מקיז דם) חשוד על הגזל וחשוד על העריות. וברמ"א סי' מ"ב ס"ה כתב שגם אם אין עדים שבא על הערוה רק שחשוד בעלמא פסול לעדות אשה (ויל"ע אי באמת מחמת הגמ' הנ"ל פוסלין אותו). אם מצאו אותו לפני הקידושין אוכל פת בפתח האולם לעיני אנשי רה"ר אז בלא"ה הוא פסול כדאי' בדף מ: ת"ר האוכל בשוק ה"ז דומה לכלב וי"א פסול לעדות. א"ר אידי בר אבין הלכה כיש אומרים (ועיי"ש בתוס'). וכ"ז דווקא אם אינו חש"ו או גוי או עבד, דאל"כ הרי הוא פסול לא רק לעדות אלא גם להיות שליח (רמב"ם ושו"ע סי' ל"ה).

בעיה נוספת יש לעורר אם רק המסדר קידושין והשליח יהיו עדים ויש שם רק אותם (העדים) והנערה המתקדשת-דיש בזה בעיה של יחוד, דיעוין במשנה (פ:)

מגירושין לקידושין, אך המרדכי הביא מהקדוש מרדוש (במרדכי איתא-מדרוש) שאין שליח עושה שליח בקידושין, ואפילו אם הבעל מסר חפץ ל"מ משום דהוי מילי ומילי לא מימסרן לשליח. ויעוין ברמ"א (סי' ל"ה ס"ו) שהביא דיעה נוספת שאם מסר כסף או שטר יכול לעשות שליח שני. והב"ש הביא דעה נוספת שבשטר מהני ובכסף ל"מ.

כעת יל"ד אם השליח לא נסע כלל אם האתרוג אלא מכר אותו כדי לממן את הכרטיס טיסה וכעת אין לו ממה לשלם (יעוין בדף פב. שהגרע-מקיז דם-חשוד על הגזל), בזה אומרת התורה שבי"ד מוכרים אותו בגניבתו להיות עבד עברי עד שנת השמיטה או עד היובל או שיוצא בגירעון כסף (קידושין יד:): אלא שבגמ' בדף סט. איתא שאין עבד עברי נוהג אלא בזמן שהיובל נוהג.

כעת יש לברר מי יהיה המסדר קידושין, דהנה בד"כ הראש ישיבה הזקן מסדר קידושין אך כעת בזמן הקורונה הוא לא עושה זאת ויש לברר אם ה'משיב' בישיבה יכול לסדר קידושין. ויעוין בדף ו. דאיתא שם אמר אר"י א"ש כל שאינו יודע בטיב גיטין וקידושין לא יהא לו עסק עמהם (ובדף יג. נוסף שקשין לעולם יותר מדור המבול שגורם גזירה רעה אפילו על דגים שבים). אך בב"ש (סי' מ"ט סק"ד) הביא שהט"ז סובר דדוקא להורות אסור אבל לסדר קידושין שרי עיי"ש. אולם הפת"ש הביא מהשבו"י שדייק מהלשון "לא יהא לו עסק" שלא יהא לו התעסקות כלל. והביא עוד מהכנס"י שדבר זה הוא תקנת רבני צרפת בזמן רבינו תם, עיי"ש.

ד. ויעוין בריטב"א (סט. ויבמות מו). דהא דאין עבד עברי נוהג הוא רק לדינים שבתורה לצאת בשנים ויובל ולהיתר שפחה כנענית אבל מ"מ יכול למכור עצמו גם בזה"ל לגוי או לישראל והוא קנוי קנין הגוף ויוצא לחירות בשטר שחרור, ועיין בהגהות הרב יפהן שם.

שאשה אחת מתייחדת עם ב' אנשים. ובגמ'-אר"י א"ר לא שנו אלא בכשרים אבל בפרוצים אפילו בי עשרה נמי לא, והשליח שהוא מקיז דם הוא פרוץ וכדאי' בדף פב. שהגרע חשוד על העריות.

אלא שבאמת גם מצד המסדר קידושין יש לדון, דיעו' בדף פא. דמסופר שם שרב יהודה ורב הלכו אחורי אשה, ואמר רב לרב יהודה נמהר ללכת שנקדמנה, אמר רב יהודה לרב והאמר הוא דאמר בכשרים שפיר דמי. אמר לו רב-מי ימר דבכשרים כגון אנא ואת אלא כגון מאי כגון רב חנינא בר פפי וחבריו'. אמנם יש פתרון לזה אם יקפידו שהפתח יהיה פתוח לרה"ר (שם).

נחזור לענייננו, לכאן' לא יספיק ב' אנשים בלא"ה דהא ברכת אירוסין צריכה עשרה לכתחילה (שו"ע סי' ל"ד ס"ד), אלא שלזה מועיל שנוסיף עוד ח' קרובים (ח"מ שם). אמנם באמת זה תליא במחלוקת המחבר והרמ"א (שם ס"ג) האם מברכים בשעת הקידושין או בשעת הנישואין. דהמחבר כתב שאם לא בירך בקידושין לא יברך בנישואין, והיינו שהזמן לברך הוא בשעת הקידושין. ויתירה מכך שאם לא בירך בזמן הקידושין אין לזה תשלומין. אך הרמ"א כתב שהמנהג בכל אופן לברכה בשעת הנישואין, ויתירה מכך שגם אם קידש בעבר הרי הוא חוזר ומקדש לפני הנישואין, ולא זו בלבד אלא אף אם בירך בזמן הקידושין כתב הריב"ש דחוזר ומברכה בלא שם ומלכות בזמן הנישואין משום הרואים-והרמ"א הביא דבריו וכתב וכן נראה ל' והנה אם מברכים אז גם ברכת חתנים בזה צריך עשרה יותר

לעכובא (עיין ב"ש סי' ס"ב), אלא שברמ"א סי' נ"ה כתב שברכת נישואין לכתחילה יברכה קודם שיתייחדו. ויל"ע בדיעבד מאימתי רשאי לברך.

זמן הקידושין- אם רוצים לעשות את הקידושין באמצע הלילה כדי שהמשטרה לא תבחין בהתכנסות, יעוין בבאה"ט (סי' כ"ו סק"ד) שכתב בזה"ל אשה שנתקדשה בלילה ספק אם הם קידושין הרא"ם ח"ב סי' ל"ה. וכתב הכנה"ג ופה היה מנהג קבוע לקדש בלילה ובטלתי המנהג ע"ש עכ"ל. ויעוין בפת"ש (שם סק"ז) שהאר"י לדחות את החשש בזה עיי"ש.

והנה העובד הרפואי הגיע לארץ ישראל לתקופת החגים והתעכב הדבר עד ליום ו' ערב שמיני עצרת. והנה בזמן הזה יש הרבה סיבות דבלא"ה עושים רק קידושין ולא נישואין. א- נישואין בערב שבת, השו"ע (סי' ס"ד ס"ג) כתב שיש אוסרים זאת גזירה שמא יבוא לידי חילול שבת בתיקון הסעודה אלא שהמנהג כיש מתירין עיי"ש. ב- נישואין בערב הרגל, השו"ע (או"ח סי' תקמ"ו ס"ג) התיר. ובמשנ"ב (סק"ט) הביא מהמג"א דבמדינותינו המנהג שלא לישא כלל בעריו"ט (ועיי"ש במשנ"ב שאם יש צורך גדול בדבר אין להחמיר). ג- ערב שמיני עצרת הוא עדיין בתוך חג הסוכות, ובשו"ע (שם ס"א) כתב שאין נושאים נשים במועד אבל מותר לארס. ד- בספר שערי נישואין הביא מהמט"א שנוהגים שלא לערוך נישואין בעשי"ת אם אין איזה אונס וסיבה, ובשד"ח כתב שהטעם שאין ראוי לעשות שמחות

ה. ויש ראשונים שפירשו גמ' זו מצד מידת ענוה וחסידות.

ו. (ובשערי נישואין (למורינו הגר"י טשזנר שליט"א) כתב שכיום אינו מצוי, ובעת הצורך מותר לערוך את זה ובלבד שיעשוה באופן שכל המשתתפים יספיקו לחזור לביתם ולהתכונן כראוי לשבת).

בימים שהם ימי תשובה, ואולי כ"ש ביום הושענא רבה שהוא יום מסירת הפיתקאות.

מקום הקידושין - יל"ד אם עקב חשש להדבקה מנגיף הקורונה אפשר לקבוע את הקידושין במרחב הפתוח באמצע הרחוב, יעוין בדף יב: ב' לישני בגמ' אם רב מנגיד אמאן דמקדש בשוקא. ולמעשה השו"ע כתב שמכין אותו מכת מרדות והרמ"א הביא י"א שאין מכין, אך לכו"ע הקידושין חלים.

בעת יל"ד באופן שהחתן אמר לשליח שילך לקדש לו אשה באיזה בנין מסוים ובסוף התברר שהקידושין נקבעו ע"י משפחת הכלה בבנין הסמוך, יעוין בשו"ע סי' ל"ה שאינה מקודשת, ומבואר בגמ' וברש"י בדף נ שהטעם משום שהוא מקפיד דוקא במקום פלוני שיש לו שם אוהבים שאם ידבר אדם כנגדו ימחו בידו. אבל אם אמר לו שיקדשה והוסיף לומר לו שמעמד הקידושין נקבע במקום פלוני-בזה אמרינן מראה מקום הוא לו (שם).

שומא - יש לברר אם צריך לשום את שווי האתרוג לפני הקידושין, והנה אם מקדש בחפץ סתם פסק השו"ע (סי' ל"א) כל"ק בגמ' בדף ז: דאי"צ שומא. אבל אם אמר שהאתרוג שווה אלף ש"ח, בזה צריך שבאמת יהיה שווה כך ואם התברר שזה לא שווה כך - אינה מקודשת. אלא שהביא השו"ע מחלוקת ראשונים בדעת רבינו תם (עיין תוס' דף ט. ורא"ש) בדברים שאין בקיאיין בשומתן ופעמים טועים בהם הרבה-כגון אבנים טובות ומרגליות, ולכאורה ה"ה אתרוג-האם צריך לשום לפני הקידושין משום דלא סמכה דעתה דווקא כשנקב בסכום השווי או גם כשלא נקב בסכום כל שהוא.

באופן שהשליח הגיע רק לאחר חג הסוכות ואז כבר ירד שווי האתרוג לפחות משו"פ, והנה בכל כה"ג יעוין בדף יב. מימרא דשמואל שאם קידשה בתמרה (שכמעט ואינה שווה כלום) הוי ספק קידושין דחיישינן שמא שו"פ במדי. ואמנם אם האתרוג הוא יכול להחזיק מעמד ולא יתקלקל עד שיגיע למדי, לשיטת הרמב"ם והרמב"ן אינה מקודשת ובשיטת הר"י והרא"ש גם בזה חיישינן לקידושין. והשו"ע (שם ס"ג) הביא שיטת הרמב"ם והרמב"ן בשם יש אומרים.

יל"ד באופן שכשעמד השליח לקדש, לפתע התריעו שהמשטרה מתקרבת ומחמת הבהלה נרעדו ידיו של השליח ונפל האתרוג, והשליח אמר לאשה בפנים חיוורות מלי קידושייך מע"ג קרקע, עיין ב"ש (סי' כ"ז סק"ג) בשם הרש"ך דהוי ספק קידושין.

באופן שהשליח חושש מהידבקות ולכן הוא רוצה לזרוק לאשה את הקידושין מעבר למחיצה שקופה, יעוין בשו"ע (סי' ל') שאם זורק לידה, חצירה, שדה שלה - ה"ז מקודשת. ואם המקום שייך לבעל-ולכאורה ה"ה לאדם אחר-צריך שיתן לתוך ידה או לתוך חיקה (מסתמא גם אם הוא זורק לשם מהני). ואם זה ברה"ר קרוב לה מקודשת קרוב לו אינה מקודשת. ובצידי רה"ר אם זרקם לתוך ד' אמותיה שאינם נכנסים לד' אמותיו - הרי היא מקודשת.

באופן שמרוב התרגשות נעתק הדיבור מפי השליח, יל"ד האם אפשר שהאשה תגיד הריני מתקדשת ליעקב המשוודך שלי ששלח אותך להביא לי את טבעת הקידושין. ויעוין בזה בדף ה: ב' לישנות בגמ' בנתן הוא ואמרה היא, לל"ק לא הוו קידושין לל"ב ספיקא הוא וחיישינן מדרבנן. והשו"ע (כ"ז,

ח' כ' דהוי ספק קידושין ובח"מ מתבאר שיש פלוגתת הרמב"ם והרי"ף אם זה ספק דאורייתא או שמדאורייתא לאו כלום הוא אלא שמדרבנן חיישינן. ועכ"פ אם היו מדברים בעסקי קידושין היא ודאי מקודשת כמש"כ השו"ע שם.

כעת יל"ד אם השליח איבד את מה שניתן לקידושין וכעת רוצים שהאשה תתן את הקידושין ותאמר, יעוי' בגמ' שם שבנתנה היא ואמרה היא אינה מקודשת אלא"כ הוא אדם חשוב (ויעוי' בשו"ע (כ"ז, ט') שצריך חקירת חכם מי נקרא אדם שאינו חשוב, ויעוי' בבאה"ט שם שהביא מהעצמות יוסף (כג.) שאפילו אם הוא חשוב רק לדידה סגי עיי"ש).

אם אפשר לשאול טבעת מאשה אחרת שנמצאת שם, יעוי' בשו"ע (כ"ח, י"ט) שהשואל חפץ מחבירו אם מודיעו שרוצה לקדש בזה הוי קידושין ואם לא הוי ספק קידושין. וברמ"א הוסיף שאם שאל מאשה שיש לה בעל בזה בעינן להסכמת הבעל, אבל גם אם לא ביקשו מהבעל רשות מ"מ חיישינן לקידושין. ובח"מ כתב ועכשיו נוהגים להקל קצת בזה וכו' משום דמסתמא אין הבעל מקפיד ליתן במתנה ע"מ להחזיר וכו' יעו"ש. אבל הב"ש כתב שאינו יודע למה מקילין בזה, עיי"ש שהסיק דנראה דאין להקל בזה.

באופן ששאלו מסתם אדם טבעת ולא הודיעו לו שזה לצורך קידושין הביא הבאה"ט (שם) מהרא"ש ד' תנאים דבעינן כדי שיחולו הקידושין: א' שישאל לזמן ידוע. ב' שיתן לו רשות להשאילו לאחר. ג' שיודיע לאשה שזה מושאל לזמן פלוני. ד' שההנאת קישוט במשך כל זמן ההשאלה תהיה שו"פ.

לשונות זרים- באופן שהשליח אמר לכלה הרי את עצורה ליעקב המשוודך-יעוי' בשו"ע (סי' כ"ז) שכשאומר לשון שמשמעותו ברורה שהוא קידושין באותו מקום הרי היא מקודשת, אך אם אומר לה הרי את אשתי, זקוקתי, קנויה לי וכדו' הרי היא מקודשת והוסיף הרמ"א שדווקא אם הבינה דבריו או שדיברו בענין הקידושין, ואם אמר לה הרי את מיועדת לי או מיוחדת לי עזרתי, נגדתי, צלעתי, סגורתי, תחתתי, עצורתי, תפוסתי, (חרופתי-רמ"א), מועיל רק אם היה מדבר עמה על עסקי קידושין, ואם השליח אמר שיעקב המשוודך לך הוא אישך או ארוסך-ל"מ אפילו אם דיבר עמה על עסקי קידושין.

כעת נדון באופן שהמשלח העם הארץ יכניס אותנו לשאלות- המקדש אומר הרי את מקודשת לי בטבעת זו כדת משה וישראל, ובנידו"ד יאמר הרי את מקודשת ליעקב המשוודך לך כדת משה וישראל. יל"ד מה נעשה אם השליח יאמר בטעות הרי את מקודשת לי, יעוי' בשו"ע (ל"ה ט') שכתב על זה הקדש בטעות אינו הקדש ויש מי שמחמיר להצריכה גט.

ובאופן שהשליח רימה וקדשה במעות שלו והכלה הסכימה להתקדש לו, יעוי' בשו"ע (שם ס"י) שזה מנהג רמאות-ויעוי' ברמב"ם שנקרא רשע, וציין המג"מ לגמ' בדף נט. עני המהפך בהררה ובא אחר ונטלה הימנו שנקרא רשע-אך מ"מ מה שעשה עשוי. אך אם הכלה לא הבינה שהוא מרמה ומקדשה לעצמו אין כאן קידושין. ובאופן שהכלה לבסוף לא רוצה את החתן, מותר לשליח לקדשה לכתחילה ואין כאן רמאות.

יש לדון באופן שהמדובר היה שיקדש אותה בקופסא שמכילה ט"ו אתרוגים והשליח אמר לה התקדשי למשוודך שלך ב-ט"ו

אתרוגים שבקופסא, באופן זה מבואר בדף ח. שאם נתן אתרוג אחד הרי היא מקודשת וישלים. דכיון דאמר לה ט"ו אתרוגים ונתן לה רק אחד הרי זה כמאן דאמר לה על מנת דמי ואמר רב הונא אמר רב כל האומר על מנת כאומר מעכשיו דמי. ואם אמר לה ט"ו אתרוגים אלו והתחיל לתת לידה את האתרוג הראשון, מבואר בסוגיא שם דבכה"ג אין הקידושין חלים עד שיגמור לשקול לידה את הכל (וע"ע ברמ"א סי' כ"ט ס"ז). אמנם בנידו"ד דאיירי בשליח יש להדגיש שאם היה איזה שינוי מהצורה שאמר המשלח לשליח הרי השליחות בטילה.

בעת יל"ד אם בגלל מחירו היקר של האתרוג החתן רוצה לקדש בו ע"מ להחזיר, והנה בגמ' בדף ו: אמר רבא הילך אתרוג זה ע"מ שתחזירו לי, נטלו והחזירו יצא ואם לאו לא יצא. ומבואר שם בגמ' שלמעשה במתנה ובמכר ובפדיון הבן ובתרומה בכולהו מהני ע"מ להחזיר אבל בקידושי אשה לא מהני לפי שאין אשה נקנית בחליפין. ופירש"י שמקדש ע"מ להחזיר דמי לחליפין (כקנין סודר שאינו אלא אוחז בו ומחזירו) ואין מקדשין ע"י חליפין משום דחליפין איתנהו בפחות משו"פ ואשה בפחות משו"פ לא מקניא נפשה (ג.:-).

אם התנאי היה ע"מ שהמשודכת היא צדקת והתברר שהיא עוברת על הקפת הראש, יעוין במשנה בדף כט. שאשה חייבת בכל מצוות ל"ת אף שהזמן גרמא חוץ מהקפת הראש והשחתת זקן וטומאת כהנים ולדעת איסי גם קרחה. אך בלא"ה מבואר בגמרא דבכה"ג חלים הקידושין שמא הרהרה תשובה בליבה (אך יעוין ברש"י בגיטין מה.). וכן אם החתן קידש ע"מ שהוא צדיק, אפילו הוא רשע גמור מקודשת שמא הרהר תשובה בדעתו (מט:; ויעוין בשו"ע דהוי ספק

קידושין). ואם הוא קידש ע"מ שהוא בן לקב"ה, אם הוא רשע תליא בפלוגתת ר"מ ור"י אם בזמן שאתם נוהגים מנהג בנים אתם קרויים בנים ובזמן שאין אתם נוהגים מנהג בנים אין אתם קרויים בנים או שבין כך ובין כך אתם קרויים בנים, ואפילו כשעובדים עכו"ם אם חוזרים בהם נאמר עליהם והיה במקום אשר יאמר להם לא עמי אתם יאמר להם בני א-ל חי (לו.).

כיום המנהג לקדש האשה סמוך לנישואין, באופן שהחתן רוצה לקדשה בנתינת האתרוג לצורך הקידושין בחודש תשרי כדי שיחולו הקידושין לאחר זמן בחנוכה (שמסתמא אז הוא כבר יבוא ואז תהיה החתונה) באופן זה הקידושין חלים בחנוכה ואף אם כבר האתרוג התכלה מהעולם (נט.). ואם אחד בני הזוג חזר בו בתוך הזמן נחלקו ריו"ח ור"ל אי אמרינן אתי דיבור ומבטל דיבור, ולהלכה פסקינן כרב יוחנן שיכולין לחזור בהם. ובמשנה בדף נח. מבואר עוד שאם בא אחר וקדשה בתוך הזמן הרי היא מקודשת לעולם לשני. וברמ"א (סי' מ' ס"ב) הביא פלוגתא באופן שמת השני בתוך ל' אי חזרו קידושי ראשון ויחולו בסוף שלשים. באופן שהראשון קידש מעכשיו ולאחר ל' בזה יש ספיקות וצריכה גט משניהם (עיין במשנה שם ובגמ' ס.).

בעת יל"ד אם החתן רוצה שיהיה לו את האפשרות שאם הקורונה תתמשך חלילה הוא יוכל לשאת אשה נוספת בארה"ב ולכן הוא אמר לשליח שיאמר לה התקדשי לחצי, יעוין בזה בדף ו. שמקודשת. לעומת זאת אם הוא אומר חציין מקודשת לי אינה מקודשת, ולא אמרינן פשטה משום דתליא בדעת אחרת כמו בבהמה של שני שותפין. וכל זה דוקא אם הוא שפוי אבל אם הוא אינו שפוי יעוין בשו"ע (סי' מ"ד) שוטה

עליך לשלטון, יעוין בדף סג. (ושו"ע ל"ח י"ב) שאינה מקודשת. אבל אם נתן לה פרוטה ואמר ע"מ שאדבר עליך לשלטון, בזה אם קיים דבריו ודיבר לשלטון בפני עדים הרי היא מקודשת ואם לא עשה זאת בפני עדים הרי היא ספק מקודשת (וכן יש עוד הרבה הלכות דומות לזה בשו"ע שגם אם אין ברור שהתנאי התקיים מ"מ חיישין לקידושין מספק).

משכון – יל"ד באופן שהכלה התנגדה להתקדש באתרוג וכיון שחננויות התכשיטים סגורות הבטיח לה החתן שהוא יקנה לה בעתיד, ובינתיים שלח החתן את השליח שיאמר לה התקדשי לי בטבעת זהב ושיתן לה משכון את הת.ז. שלו, יעוין בגמ' בדף ת. אמר רבא אר"נ התקדשי לי במנה והניח לה משכון עליה אינה מקודשת מנה אין כאן משכון אין כאן (ויעוין בראשונים ובנו"כ לשו"ע כמה אופנים בזה).

תנאי – הדין הוא שבקידושין אפשר להתנות תנאי שאם אינו מתקיים אין הקידושין חלים. כעת יש לברר מה הדין באופן שמיד לאחר שקיבלה האשה את הקידושין היא התנתה ואמרה שהקידושין לא יחולו אם החתן אינו מגיע מארה"ב תוך זמן קצר באופן שאי אפשר להגיע בתוך זמן קצר שכזה, בזה הדין שהקידושין חלים גם אם החתן הגיע לאחר זמן רב. והטעם משום שכתוב כל תנאי שאינו כתנאי ב"ג וב"ר אינו תנאי (סא). והאשה עברה על כל משפטי התנאים: א' תנאי כפול-הכא האשה לא כפלה את תנאה. ב' הן קודם ללא-הכא האשה פתחה דבריה בלאו (ואפילו לא אמרה את ההן). ג' תנאי קודם למעשה-הכא האשה קבלה קדושין ורק אחר כך התנתה (ואפילו אם התנתה תוכ"ד ל"מ-ח"מ סי' ל"ח). ד'

גמור אין קידושיו קידושין אפי' מדרבנן. ואם דעתו צלולה אלא שהיא דלה וקלושה הרבה כתב הרמ"א (שם) שחיישין לקידושין (ובדין חרש או חרשת כתב השו"ע (שם) שאין להם קידושין מה"ת וחכמים תיקנו להם נישואין).

באופן שקידש יחד עם הנערה רחל גם את אחותה לאה כאחת, יעוין בדף נ: דאמרינן כל שאינו בזה אחר זה אפילו בבית אחת אינו ואינם מקודשות. אם לאה שלחה את רחל לקבל קידושה והוא אמר להם אחת משתיכן מקודשת לי, יעוין בברייתא בדף נא: שנותן גט לשתייהן. והטעם משום דפסקינן כאביי ביע"ל קג"ם שקידושין שאין מסורין לביאה הוו קידושין.

באופן שהחתן לאחר הפגישה הלווה כסף לכלה כדי שתוכל ליסוע חזרה לביתה וכעת הוא רוצה לקדשה בכסף שהיא חייבת לו, אתאן לדין המקדש במלוה שהדין הוא שאינה מקודשת משום דמלוה להוצאה ניתנה (ו: מז.). ואף אם בסוף לא השתמשה בכסף הזה כתבו הראשונים שאינה מקודשת (עיין בנו"כ סי' כ"ח ס"ז). באופן שהחתן לווה כסף מהכלה כדי לקנות שתיה במהלך הפגישה, וכעת הוא רוצה להחזיר את כסף ההלוואה עצמו ולקדשה בזה, יעוין בברייתא שבדף יג. שבדשדיך ה"ז מקודשת ובדלא שדיך אינה מקודשת (ובנידוד" שנסתדכו הרי היא מקודשת). החילוק בין שדיך ללא שדיך הוא גם בגזל את האשה ולאחר מכן קידשה בזה (יג. נב:), וכן לגבי סבלונות כתב הרמ"א בסי' מ"ה שבלא שידך אין חוששין לסבלונות (ומקורו ברש"י וברשב"א בתשובה).

יל"ד באופן שהכלה עברה על חוקי הקרונה וקיבלה קנס וכעת החתן רוצה לקדשה בלי לתת לה כלום אלא בהנאה שאדבר

נתאכלו המעות הרי היא מקודשת. ואם התנה תנאי לטובת האשה וביטלו אינה מקודשת אם לא קיים התנאי.

יל"ד באופן שהכלה התנתה את הקידושין בכך שהחתן ילך ויבוא עד חנוכה, והחתן הגיע אלא שהוא לא הלך ברגליו אלא נסע... יל"ד אם בגלל שהיא אמרה שהוא ילך אז לא מועיל באופן שהוא נסע, ויעוין בדף לג: שרכוב במהלך דמי (!?).

באופן שהאשה נדרה בעקבות הקורונה שהיא לא תאכל בשר והתגלה הדבר לאחר הקידושין כתב השו"ע (ל"ט, ה') דהוי ספק קידושין, אבל אם הוא התנה להדיא ע"מ שאין עליה נדרים אינה מקודשת ואין צריך גט. ובאופן שקידשה ע"ת וכנסה סתם-צריך גט (ל"ח, ל"ה). והנה הנדרים שדרך הבעל להקפיד עליהם הם: א' לא לאכול בשר. ב' לא לשתות יין. ג' לא ללבוש בגדי צבעונין. ד' נדרים שבינו לבניה. ובכולהו הדין הוא כנ"ל, אבל אם הנדר שלה היה שלא תלך לישון עד שתלמד ב' הלכות בחפץ חיים הרי היא מקודשת (ל"ט, א'). אבל גם בנדרים שמקפידים עליהם אם היא התירה הנדר אצל חכם לפני שנודע לבעל-ה"ז מקודשת (שם ס"ב ועיי"ש).

אם נמצא שיש בה מום מהמומין הפוסלים בכהנים וכן עוד מומין שמנה השו"ע (שם ס"ד) הרי היא מקודשת מספק. ואם התנה להדיא אינה מקודשת וכו' וכנ"ל. באופן שנמצא שבגלל הקורונה איבדה הכלה את חוש הריח, יעוין בפת"ש שהביא מחלוקת החו"י אם הב"ש (בסי' צ') אם הוי מום משום דצריכה להתעסק בתבשילין ולטועמם או שאינו מום.

תנאי שאפשר לקיימו- הכא האשה התנתה תנאי שאי אפשר לקיימו¹.

והנה כל זה בתנאי של אם אבל בתנאי של על מנת או מעכשיו בזה יש מחלוקת עצומה בראשונים אם בעינן משפטי התנאים, אך עכ"פ זה ודאי בעינן שיהא תנאי שאפשר לקיימו (שו"ע ל"ח, ג') ובעינן נמי לסיים בלאו (ב"ש שם) (הנראה טוב ביותר כשהמתקדשת רוצה לעשות תנאים שתאמר שהיא מתנה כתנאי ב"ג וב"ר שכתב הרמ"א בס"ב דמהני, אלא שגם בזה צריך להקדים תנאי למעשה. ב"ש וח"מ). והנה חוץ מהד' משפטי התנאים הנ"ל יש עוד ב' תנאים שצריך כדי שיחול התנאי: א' תנאי בדבר אחד ומעשה בדבר אחר (רמ"א שם ס"ד) (ודוגמא לזה הוא משה"ק הרא"ש בנותן אתרוג ע"מ להחזיר, דהא חשיב תנאי ומעשה בדבר אחד). ב' דאיתיה בשליח (ב"ש שם סק"ב).

באופן שהתנאי חל והבעל נאנס ולא קיים **התנאי** עיין בבאה"ט סק"ב, ונטיית הדברים להלכה הוא שאין טענת אונס בקידושין.

באופן שהתנאי קיים ולאחמ"כ ביטלה אותו המשודכת, יעוין בשו"ע (ל"ח, ל"ה) שהתנאי בטל אפילו אם ביטלתו בינה לבין עצמה והרי היא מקודשת (ועיין בפת"ש שם). ויש להוסיף בענין זה שאם האיש או האשה התנו שהקידושין יחולו מעכשיו אם הוא לא יבוא עד חנוכה וכעבור שבועיים תיאמו ביניהם להאריך את הזמן עד ט"ו בשבט ולמעשה החתן הגיע בר"ח שבט, יעוין בשו"ע ורמ"א (שם סל"ז) שיכולים לבטל ולהוסיף ולגרוע על התנאי ואפילו אם

1. (אלא"כ אפשר לבוא בגמלא פרחא שאולי באופן זה חשיב תנאי שאפשר לקיימו).

אפשר שאדם אחר שגר ליד הכלה בירושלים יאמר לה הילך מנה והתקדשי לפלוני, שבזה היא מקודשת מדין **עבד כנעני**. וכן יש אפשרות שהכלה תאמר (דרך הטלפון) למכר של משפחתה שמתגורר ליד החתן- תן ש"ס חתנים לחתן ובזה אתקדש לו, והרי היא מקודשת מדין **שניהם** (ערב ועבד כנעני).

אלא שצ"ע בזה, דהשו"ע (סי' כ"ט) הוסיף שבשעת הנתינה יאמר החתן 'הרי את מקודשת לי בהנאת מתנה זו שקיבלתי ברצונך' (בציור של מדין שניהם), והכא כשאמר לה זאת דרך הטלפון הרי גם אם נעמיד עדים ליד החתן וליד הכלה שישמעו זאת, מכל מקום לכאור' לא מהני מצד מש"כ השו"ע בסי' מ"ב ס"ג שצריך שהמקדש והמתקדשת יראו את העדים, ומבואר שם שגם אם החתן לבדו או הכלה לבדה לא ראו את העדים לא מהני.

בעת יל"ד באופן שהחתן הגיע לאחר מכן לארץ ישראל ולהפתעתו הכלה אמרה שאינה מכירה אותו-יעוין במשנה בדף סה. האומר לאשה קידשתך והיא אומרת לא קידשתני הוא אסור בקרובתיה והיא מותרת בקרוביו, ובאופן הפוך שהחתן הוא זה שאומר לכלה שאינו מכירה אז הדין הפוך, אלא שבאופן זה מבקשין ממנו לכתוב לה גט כדאמר שמואל בגמ' שם.

בעת לאחר הקידושין השווער רוצה להקנות לחתן את הנדוניא, והנה אם הוא נותן לו דירה בארץ ישראל, יעוין במשנה בקידושין (כו.) שנכסים שיש להם אחריות נקנים בכסף ובשטר ובחזקה, והנה מכיון שהחתן לא נמצא כאן הדרך לעשות קנין הוא או ע"י שהחתן ישלח סכום מועט של כסף ויקנה את הקרקע או ע"י שהשווער יתן לו גם איזה פיסת קרקע מהקרקעות שלו בחו"ל, וע"י שהחתן יחזיק בקרקע בחו"ל הרי הוא

אם לפתע בעומדם בוילה היוקרתית (המקום שבו נעשו הקידושין) אחרי שהשליח אמר לאשה הרי את מקודשת למשודך לך כדת משה וישראל התחיל הכלב של בעל הווילה לרדוף אחרי הכלה לנושכה והיא זעקה לשליח שיתן את האתרוג לכלב כדי שיעזבנה, יעוין בגמ' בדף ח: בעי רב מרי כלב רץ אחריה (לנושכה. רש"י) מהו, בההוא הנאה דקא מצלה נפשה מיניה גמרה ומיקניא ליה נפשה או דילמא מצי אמרה ליה מדאורייתא חיובי מחייבת לאצולן, תיקו. אמנם הכא דאיירינן בשליח לכאור' ודאי אינה מקודשת.

ובאופן שהכלב נשך אותה ונגרם לה צלקת, יעוין בשו"ע (ל"ט ג-ד) שכתב ז"ל המקדש את האשה ע"מ שאין בה מומין ונמצאו בה אחד מן המומין הפוסלים בנשים אינה מקודשת וכו'. ומה הן המומין הפוסלים בנשים, כל המומין הפוסלים בכהנים פוסלים בנשים. ויותר עליהם בנשים ריח רע וזיעה וכו' ונשיכת כלב ונעשה המקום צלקת. ויעוין שם בס"ה שהמקדש סתם ונמצאו עליה המומין הנ"ל ה"ז מקודשת מספק, וגם אם אח"כ ריפא אותה הרופא-הדין אינו משתנה (עיי"ש בס"ו).

אם הכלה זלזלה באתרוג וזרקה אותו לאחת ממזרקות המים שהיה בסמוך, יעוין בגמ' (ח:) ת"ר התקדשי לי במנה נטלתו זרקתו לים או לאור או לכל דבר האבד אינה מקודשת (ויעוין בגליון הגרעק"א לשו"ע שהביא מהחכ"צ שדוקא אם זרקה תוכ"ד). אם האתרוג לא מתקלקל שם אז כ"ש שאינה מקודשת (שם, ועיי"ש הטעם).

עד השתא איירינן בשליח, אבל לכאורה יש אופנים יותר פשוטים כגון שתאמר הכלה לחתן בשיחת טלפון תן מנה לפלוני שגר לידך בחו"ל והיא מקודשת מדין **ערב**. וגם

הנדוניא, יעוין בזה בסי' נ"ב שהכלה יכולה לומר לחתן או כנוס בלא נדוניא או פטרי בגט. וכתב הרמ"א שאם יד האשה משגת לשלם הרי היא צריכה לתת את הנדוניא שהתחייב אביה. ובאופן שאבי האשה הודיע זאת בשלב שהם כבר נישאו, בזה הדין הוא שאינו יכול לבגוד באשתו וחייב לה כל דבר שחייב לאשתו (רמ"א) ^ח.

והנה אם עכב הטירדה בתחילת תקופת המגיפה לא ביררו מספיק וכעת מתברר שהחתן הוא גר צדק, יעוין במשנה ריש פ"ד עשרה יוחסים עלו מבבל כהני לויי ישראל חללי גירי וחרורי ממזרי נתיני שתוקי ואסופי וכו'. לויי ישראלי חללי גירי וחרורי מותרין לבוא זה בזה ע"כ, וא"כ מותרים זה בזה. אך באמת אי"צ לזה, וגם אם האשה כהנת הא לא הוזהרו כשרות להינשא לפסולין (עו).

והנה בעלמא כל קידושין רגילים הולד הולך אחר הזכר וכגון כהן לישראלית הולד הוא כהן. ובמקום שהקידושין הם בזוג שאסורים זב"ז אז הדין הוא שהולד הולך אחר הפגום כגון בת ישראל לממזר הולד הוא ממזר. ובמקום דלא תפסי קידושין, בזה תליא דאם רק כלפיו לא תפסי קידושין כגון שהיא אחת מהערויות שאסורות לו אז הדין

יקנה גם את הדירה בא"י, וכדאמרין בברייתא (כז). יפה כח חזקה, שחזקה מכר לו עשר שדות בעשר מדינות כיון שהחזיק באחת מהם קנאם כולם דסדנא דארעא חד הוא (עיי"ש בע"ב) ואגב זה יכול לקנות בקנין אגב קרקע את הש"ס חתנים ואת הטלית גדול והקיסל וכו'. ולא בעינן שיהיו צבורים בתוך השדה אבל צריך להקפיד שיאמר לו לקנות באגב, וכדברי הגמ' (כז). והלכתא צבורים לא בעינן אגב וקני בעינן.

ואם החתן משלם על חלק מהדירה, כלומר שחלקה היא במתנה וחלקה קנויה לו, גם בזה שייך קנין אגב, וכדאי' בגמ' (כז). איבעיא להו שדה במכר ומטלטלין במתנה מהו, ת"ש עישור שאני עתיד למוד נתון ליהושע ומקומו מושכר לו ש"מ. אמנם באופן כזה צריך שהחתן ישלם לפני הקנין (שם בע"ב). ובאופן שהחתן היה צריך לשלם על חלק מהמטלטלין ושלח החתן כסף ע"י השליח ולבסוף כשהתאפשר לחתן להגיע לא"י ולקנות במשיכה כבר התייקרו המחירים, בזה הדין הוא שאם חמיו רוצה לחזור בו קאי במי שפרע (כט).

באופנים שקרה תקלה בענין הנדוניא- אם בסופו של דבר אחר הקידושין יאמר אבי הכלה שעקב המשבר הכלכלי הוא איבד את רכושו ואין לו אפשרות לתת את

ח. באופן שאבי הנערה מת במגיפה רח"ל וכבר התחייב וקנו מידו על הנדוניא כתב הרמ"א (סי' נ"א) שהחתן יכול להוציא מהיורשים ואפילו ממשעבדי ואם אבי הנערה צויה לתת להם כסף לקניית דירה והניח הכסף אצל אחיו ולאחר פטירתו הבת אומרת לתת לבעלה שיעשה בכסף מה שהוא רוצה, יעוין בשו"ע (סי' נ"ד) שאם היא נישאת הרשות בידה, אבל אם היא מאורסת יעשה שליש מה שהושלש בידו. באופן שהתחייב לתת הנדוניא כשינשאו וקרה טרגדיה והחתן מת במגיפה רח"ל, יעוין בשו"ע (סי' נ"ג) דבכה"ג אינו מתחייב משום שכל הפוסק אינו פוסק אלא ע"מ לכנוס וברמ"א (שם ס"ג) כתב שאף אם נישאו ומתו הבעל או האשה בתוך שנה ראשונה בלא זש"ק רח"ל יש תקנה מרבינו תם וחכמי צרפת שהכל חוזר לאב. וי"א שבשנה שניה יש להחזיר חצי נדוניא, וכתב הרמ"א שכן המנהג במדינות אלו. אלא שיש לברר ממתי היא נחשבת נשואה, ויעוין בשו"ע (סי' נ"ה ס"ג) שע"י חופה חשיבא נשואה, אבל ע"י ברכת חתנים או ע"י כתובה ללא כניסה לחופה פסק השו"ע (שם ס"ב וס"ו) שאינה נשואה (שוב התבוננתי דצ"ע אם חופה חשיב שכנסה לענין זה).

ועוד יש בזה מכשול שהוא עלול ללמוד ממעשיה כמו שביאר רש"י בדף ע: מימרא דרב חלבו קשים גרים לישראל כספחת.

לאחר שנגמרה המגיפה מכר החתן דנן את הבית שקנה לו אביו בילדותו בחו"ל מכיון שהוא הולך להתגורר בא"י, ולבסוף עקב עליית המחירים הוא לא מצא דירה ועכשיו הוא רוצה לבטל את המכירה של הדירה בחו"ל ושיעבור עם אשתו להתגורר בחו"ל. יעוין בזה בדף נ. ההוא גברא דזבנינהו לנכסיה אדעתא למיסק לארעא דישראל סליק ולא איתדר ליה (ופירש"י שאינו יכול לדור משום שלא מצא דירה. ע"ש) יעו"ש בגמ' ב' לישנות בדברי רבא האם המקח בטל.

הוא שהולד ממזר, ואם לא תפסי בה קידושין לכו"ע כגון שהיא גויה בזה הדין הוא שהולד גוי כמותה (סו:).

באופן שהחתן הוא רק בתהליכי גיור והוא רוצה לקדשה לאחר שיתגייר, יעו"י במשנה (סב). האומר לאשה הרי את מקודשת לי לאחר שאתגייר וכו' אינה מקודשת. וזה תליא בפלוגתא דתנאי אי אדם מקנה דבר שלא בא לעולם. ובאופן שהחתן הוא כהן והכלה היא גרת צדק הרי הם אסורים זב"ז. ויעוין בדף ע. דהנושא אשה שאינה הוגנת לו (פירש"י פסולה לו) מעלה עליו הכתוב כאילו חרש כל העולם וזרעו מלח ואליהו כופתו והקב"ה רוצעו וכשהקב"ה משרה שכינתו אינו מעיד עליו.



הרב קלונימוס גדליה גרינפלד

נציג "משמרת סת"ם" בדרום, ומחבר קונטרס "מאיר עיניים"

מאמר זה נכתב בצל "הימים הנוראים" שהחלו בשמחת תורה השתא
בתפילה ובתחנונים לבוי"ש שיחון אותנו בבשורות טובות ישועות ונחמות אמן.
לעילוי נשמת ידידנו הצדיק והעניו
שייף עייל שייף נפיק גרים באורייתא תדירא ולא מחזיק טיבותא לנפשיה
הרה"ג רבי בנימין רחמים זצ"ל
איש החסד ר' אהרן חיימוב ז"ל
איש יקר ומוקיר רבנן ר' ראובן ויצמן ז"ל
היקר ר' אהרן פרש ז"ל
והבח' היקר נהוראי סעיד ז"ל
ויתר הקדושים שעלו בסערה השמימה באירוע הדמים ה' ינקום דמם.
יה"ר שימליצו טוב על כל הקהילה הקד' ועכ"י אמן.
ת. נ. צ. ב. ה.

לקט ידיעות בענייני תפילין - חלק א'

בעקבות עיסוקי בתפילין במשך עשרות שנים, ביחוד של בני תורה הבטוחים שהתפילין שלהם "מהודרות" (אני כותב עם מרכאות כי המושג הזה משתנה מסוחר לסוחר ואף מ"מבין" ל"מבין", עד כי

ניתן לאמץ את המושגים "מהודר א'" ו"מהודר אא'" שהמציאו סוחרי הד' מינים, וראה הערה א'), אני מגלה לעתים קרובות כל מיני בעיות - חלקן פוסלות וחלקן מורידות את התפילין לדרגת "דיעבד" - וחשבתי

א. הערה בענין ד' מינים: (הדברים נכתבים במוצאי ש"ת ה'תשפ"ד) פעם, עד לפני 20-30 שנה, היו מוכרים ד' מינים פתוחים (לא ארוזים כבימינו) והיו צריכים להאמין לסוחרים לגבי מקורות האתרוגים ושאר המינים. עיקר הקושי היה בבחירת ההדסים. בכל דוכן עמדו דליים מלאים בהדסים מדרגת "שוטה גמור" ועד ל"מהודר" עם כמה דרגות ביניהם. אני הייתי עומד זמן רב ובודק בד בד (מסתבר סחורה שכבר עברו עליה ה"נמושות") ועד שאני כמעט מסיים, מגיע איזה פלעפת חביב שיודע שאני מבין בתשמישי קדושה עם שלשה הדסים ביד שהרגע הוציא מהדלי ושואל "זה בסדר"? ואז אני יודע שנגזר עלי להתעכב עוד חצי שעה לבדוק הדסים גם עבורו (בתקוה שלא יגיע בינתיים עוד אחד...). כשהתחילו למכור הדסים ארוזים עם הכשרים טובים, זה היה תענוג! רוב ה"מהודר א'" היו אכן מהודרים. עם השנים העסק נהיה יותר ויותר מסחרי: מארזי פלסטיק קשיחים עם ציורי "וקסברגר" וגרפיקה מהממים ושמות של רבנים נכבדים, אולם בכדי להשיג 3 בדים באמת מהודרים צריכים לקנות כ-3 חבילות "מהודר א'" ולבחור מביניהם. ומדוע אני כותב כל זאת? כי אם זה המצב ב"מהודר א'", אז כ"ש וכ"ש במה דמתקריא "מהודר" שא"א לסמוך על התוית ויש לקוות ששלושת הבדים שבחבילה כשרות לכתחילה. ומדוע אני נכנס לכזה פירוט? כי ראיתי באחד הדוכנים (דוקא של מוכרים יר"ש שלאחד מהם יש אפילו פלא' כשר!) שאשה (לא חרדית) הגיעה לקנות "סט" לבעלה ושאלה כמה זה עולה. המוכר השיב ש"יעשה לה ב-70 ₪". ונתנן לה לולב מהקופסא של ה"פושטים" (בלי לבדוק) וכשהיא לקחה חבילת הדסים מה"מהודרים", הוא אמר לה שאלו יותר יקרים ונתן לה חבילה של

מכל העדות והחוגים והפמ"ג כתב על זה שחומרתו אף יותר משוחט².

אופן מתן ההסמכה לסופרים הוא בדומה להסמכה שמקבל שוחט. שוחט מומחה בודק את המתלמד מבחינה הלכתית - מעשית: מבחן על ההלכות (משו"ע ונו"כ, לא מקיצורים!) ומבחן מעשי ב"העמדת הסכין" (השחזות המדוייקת) ושחיטה בפועל (כאשר בתעודה מציינים אם הוסמך רק ל"עופת שוחט" - שוחט עופות, כפי שכתוב על התעודה של סבי מהונגריה³ - או גם ל"דקות וגסות", כלו' לבהמות). כיוצ"ב התעודה שנותנת "משמרת סת"ם":

שלטובת הכלל כדאי מאד לציין שיהיו הדברים לתועלת בס"ד הן לבעלי תפילין, הן למזמיני תפילין והן לבודקי ומשפצי תפילין (חשוב להדגיש כי הדברים נכתבו "שלא כסדרן" ולא עברו הגהה כראוי...).

1. הסופר. נחזור על הדברים שכתבתי בעבר - בתוספת נופך - לתועלת הרבים ולתיקון המצב בס"ד. פעם, הסעיף הראשון שהייתי כותב בקשר לסופר היה שיהיה מוסמך (כמובן - ואין צריך לומר - שקודם כל צריך להיות יהודי, זכר וירא שמים...). נושא ההסמכה לסופר נשכח במשך הדורות, וכל כמה דורות הועלה על הפרק ע"י גדו"י

"כשר לברכה", וכן גם אתרוג סגור בשם זה (שהורים רבים קונים כאלו לילדיהם "לחנכם במצוות"...), פתחתי חבילה סגורה שנשארה אחרי המכירה שמודפס על הניילון שם של רב חשוב, תלמידו של מרן ... זצ"ל שמאשר שההדסים "ללא חשש ערלה וטבל ושביעית" (משהו כזה, רק שכחו להוסיף "ללא גלוטן וללא מונוסודיום גלוטמט"...), ובתחתית הניילון מודפס "בפיקוח בד"ץ מהדרין של הרב ... (רב דתי מאיזה כפר). כבר כמעט נרגעתי שהנה זה בטוח משהו בדוק וכשר ואז הוצאתי אותם מהחבילה לבדקם והרי הממצאים: א. שלשתם נקטפו משיח ממשפחת ההדסים המשולשים (בפראבו!). ב. שלושתם פסולים לכו"ע! באחת היו משולשים (לא סתם משולשים - אלא לפי החזו"א!) - 5 ס"מ, באחת - 4 ס"מ ובשלישית, נכון, 3 ס"מ!). ומכיון שאני עובד לאחרונה על מידת "היו דן את כל האדם לכף זכות", נסיתי לחשוב איך אוכל לדון אותם לכף זכות, ואז בס"ד הגעתי לתובנה חדשה, שלמעשה כל ההדסים שרשום עליהם "כשר לברכה" הם אכן כשרים לברכה, ברכת "בורא עצי בשמים", ומהודרים לשימוש בהבדלה! (הם לא כתבו איזו ברכה...) ומכאן נלמד שכשבא יהודי/ה לרכוש ד' מינים, צריכים להשתדל לתת להם משהו לפחות כשר לכתחילה (דמתקריא בחבילות "מהודר" ו"מהודר א'"). כי עד שיהודי כזה רוצה לקיים מצוה, שתהיה לפחות מצוה כשרה. וכאשר שאלתי את מורנו הגר"י טשזנר שליט"א האם ד' מינים וציצית שקונים לקטנים צריכים להיות כשרים ענה "בודאי, אחרת זה לא נקרא חינוך למצוות", ופשוט. נמפורסם איך שמורנו הרב פינקוס זצ"ל עשה פעם סיור בגני הקהילה וראה בכמה גנים שבנוסף למזוזה, שמו עוד בית מזוזה (ריקה) בגובה נמוך כי להרגיל את הילדים לנשק את המזוזה, והורה לבטל נוהג זה כי גובה כזה פסול למזוזה וממילא אין כאן חינוך למצוות. (ואני מוסיף, שאין מצוה לנשק המזוזה) וכן כששמע שהילדים אינם מתפללים ישר בהגיעם לגן אלא לאחר זמן רב (אחרי זמן תפילה) הורה להקדים התפילה ישר כשמגיעים - שזוהי מצוה תפילה - אחרת אין כאן חינוך למצוות). ודי בהערה זו. ב. כי בשחיטה ההכשלה היא חד פעמית ואילו בתפילין ומזוזה נכשלים באי קיום המצוה וכן בברכות לבטלה מיד יום רח"ל. וזכורני מעשה לפני כמה שנים, שהיה באופקים "כולל שחיטה" שבו לימד שוחט טוב מהאיזור, ועוד לפני סיום הקורס וקבלת התעודות, הודיע אחד האברכים שהיה הטוב והמוכשר ביותר בקורס שהוא עומד להזמין עופות חיים ולעשות שחיטה מתחת לבית לכבוד החג (זה היה קרוב לפסח) והציע לאברכים המעוניינים שילדיהם יראו איך מכשירים עופות להצטרף להזמנה שעושה (אני עוד זוכתי לראות הכשרת עופות בבית). ואמנם היו אברכים שכנים שהוא שחט להם והכשירו את העופות בבית. בערב חג, כשהעופות כבר מתבשלים בסירים, הגיע לאזני מורנו הרב טשזנר שליט"א שפלוגי שחט לאברכים מבלי שהוסמך. הרב פסק נחרצות: תגידו להם שהכל טרף ולהכשיר את הכלים! וכך - בערב פסח - נזרקו כל העופות לפח (עם כל האוכל שנחבשל איתם) והסירים הושמו בצד עד לאחר החג להכשרה. ברוך שנתן עולמו לשומרים.

ג. השוחט כתב "עופת" בלי ו' כי ביידיש אומרים עוּיפּס...

מבחן על ההלכות בכתב (מ"ב סי' ל"ב ול"ג) ומבחן בע"פ על דיני קדושת השמות (מספר קסת הסופר סי' י' - י"ב) ושאר ההלכות, לתהות על קנקנו של הנבחן. כמו"כ מבקשים לראות את כתב ידו אם תמה היא ועפ"י ההלכה. ורק אז יתנו לו תעודה שתוקפה בין שנה לשלש שנים (לפי התרשמות הבוחן). ואם נבחן רק על ההלכות מבלי שיודע עדיין לכתוב (כראוי), יסיפו בתעודה את המילים: "לא ראינו כתב ידו" ובתחתית התעודה יש קטע שנקרא "רשות בי"ד" שעליו מחתימים דיין או בי"ד חשוב שמעיד על הסופר עצמו ומאשר את הנ"ל ואז יש לתעודה תוקף. לא כל סופר - אף שהוא מומחה - רשאי להסמך סופר אחר, אלא לכל היותר יכול לאשר כי מכיר את הנבחן ומעיד על ידיעותו בהלכה ועל כתיבתו. אבל צריך עכ"פ לקבל "רשות בי"ד" לפני שמתחיל במלאכת הקודש. (וכמו שמוכן שלא כל נהג - מנוסה ומיומן ככל שיהיה - מנפיק "רשיון נהיגה" לתלמידו, ולא כל רופא - ואפי' פרופסור! - מנפיק רשיון המתיר לעסוק ברפואה, אלא צריך להיבחן ולקבל רשיון ממשרד התחבורה או הבריאות, "ולא תהא כהנת...") ואם כתוב על התעודה: "בתוקף לג' שנים", אזי בתום תקופה זו על הסופר לחדשה (ע"י בחינה מחודשת - ואפי' בע"פ - כדי לוודא שלא שכח הלכות חשובות, כפי שאכן מתגלה מזמן לזמן אצל סופרים). לפני מספר שנים יצא הגאון ר' משה שאול קליין שליט"א (מגדולי תלמידי מרן הרב וואזנר זצ"ל, מגדולי המורים בדור ורב "משמרת סת"ם") בקריאה לסופרים ולמגיהים לחדש את התעודות שכבר פג תוקפן. לדאבוני, סופרים רבים אינם נענים

לקריאה זו מכמה טעמים: א. לא שמעו על זה. ב. אין דרישה מצד הלכות שלחה (סוחרים או פרטיים). ג. חוששים שלא יעברו. ד. אין זמן מיותר להשקיע על לימוד מחודש של ההלכות, (אפשר לכתוב בזמן הזה עוד, לא חבל?) ובטוחים שהרב קליין התכוון לאחרים, לא אליהם... ה. חושבים שיעלה להם עוד כסף... ובאמת, כל התירוצים דחוקים וכולם נובעים מחסרון מסוים ביר"ש. וברוך ה' ישנם מעט סופרים ששומעים בקול הגדולים והלכו לחדש התעודה ואשרי חלקם ויהא ד' בעזרם שלא תצא תקלה מתחת ידיהם לעולם אמן!*

אבל כל הנ"ל הוא רק הסעיף השני שלי בכשרות הסופר. הסעיף הראשון בימינו הוא ללא ספק - איזה טלפון יש לו! סופר שיש לו "שמד - פון" מכל סוג שהוא - גם כאילו "לצרכי פרנוסע" (לפרנס את תאוות יצרו רח"ל, גם אם הוא "מסונן" ו"מוגן" וכל שום אחרן וחניכה דאית להו) הוא ודאי וודאי לא נחשב יר"ש (לפחות ברמה התורנית האמיתית של המושג) והא ראייה שאם יציעו למחזיק פלאפון לא כשר פרשיות משני סופרים שכותבים כתיבה זהה: אחד מגולח עם סמארטפון "מוגן" והשני "צולניק" עם כובע ישן, "מסתבר" שיעדיף לקבל מהשני... (למרות שהוא יותר מיווד עם הסוג הראשון. סליחה על הדוגמא הטפשית אך אמיתית). אח"כ אפשר להמשיך לברר פרטים נוספים על הסופר המעידים על מידת היר"ש שלו: קביעת עתים לתורה, מתגלח, מתפלל עם כובע וחליפה, מידות טובות וכו'.
2. הקלף. בס"ל ל"ב סעיף י"ד: "הסופרים הזורזים עושים שלשה מיני קלפים".

ד. ואני מכיר סופר ותיק שלא מחדש תעודה וכל כמה פרשיות שהוא כותב נפסלות אף שהוא מצוין. אולי מאותתים לו משהו...

הפרשיה, ובתקוה שלא תיקרע ותיפסל תוך כדי החילוץ. וכל זה מחמת הפשיעה של הסופר שלא קיים הלכה מפורשת בשו"ע!¹ ואין לתאר את הצער והאכזבה הניכרת על פני בעלי התפילין כששומעים על הבעיה מפי בודק התפילין, בייחוד אחרי שהשקיעו כ"כ הרבה כסף ומאמץ עד שמצאו סופר טוב והיו בטוחים שיש להם תפילין מצוינות. הבעיה הגדולה בכתיבה על קלף עבה מדי היא שכאשר דוחסים את הפרשיות לתוך הבתים צריכים "לקבץ" אותם חזק וזה עלול לשבור (מיד או לאחר זמן) את האותיות בקפלים ולפוסלן. וגם את האותיות שבקפלים בעודן בבית, ברגע שהבודק מותח את הפרשיות כדי להגיהן, אותן אותיות ש"נשברו" כשקיפלו את הפרשיה, עלולות בהחלט להיסדק לגמרי ולהיפסל! ולכן הבודקים צריכים להיזהר מאד לא למתוח את הפרשיות בזמן בדיקתן אלא יבדקום ללא מתיחה (כשהקלף פתוח בצורה רפויה כאקורדיון, ולא מתוחה ישר).

סוף דבר, על המזמין פרשיות מסופר לדרוש לכתוב על קלף דק (רצוי עבודת יד שיש בזה הידור) ובייחוד בשתי הפרשיות הארוכות "קדש" ו"היה אם שמע" שיהיו על קלף דק מאד כדרישת השו"ע, ע"מ למנוע את הבעיות שתוארו לעיל.²

מדובר בעובי הקלף: לפרשיות הארוכות שהן "קדש" ו"היה אם שמע" עושים "קלף דק מאד" (לשון השו"ע) לפ' "שמע" ו"היה כי יביאך" שהן יותר קצרות עושים קלפים יותר עבים. והסיבה שמביא המחבר "ובזה יתמלאו הבתים בשוה וזהו נוי לתפילין". (כלו' שגם בתוך הבתים יש ענין של "זה קלי ואנוהו - התנאה לפניו במצוות". כאשר ארבעת בתי השל-ראש נראים אחידים ושונים, דבר שנוצר ע"י הקלפים בעוביים השונים, עושים מצוה יפה בעיני ה' וזהו הפשט "לפניו", לפני ה' (כי הדבר אינו ניכר בעיני בשר).³ פעמים רבות, בבואי להוציא את הפרשיות ש"ר מהבתים, אני מתקשה לשלוף החוצה את הפרשיות "קדש" ו"היה אם שמע" כי הסופר כתב אותן בקלף עבה מדי! ובאמת גם מכניס הפרשיות לא בסדר. ברגע שהוא רואה שהקלף עבה מדי היה צריך לומר לקונה שיפנה לסופר שיחליף את הפרשיות ש"ר, כי כאשר הפרשיות עבות מדי, נאלצים לכרכן במטלית קלף דקיק (כי כל פרשה נעטפת לפני הכנסתה לבית בשני כריכות של שיער ובמטלית של קלף). כי מטלית מקלף עבה לא תיכנס. ואז כשבאים לשלוף את הפרשיות החוצה ע"י משיכה במטלית כנהוג, הרבה פעמים המטלית הדקיקה נקרעת והפרשיה נשארית תקועה בתוך הבית ונאלצים לעזרתו של חולץ מקצועי לשלוף את

ה. כתבתי הערה זו כי בגליון מס' 1 של מנורה בדרום נכתב מאמר של ידידי הרה"ג ר' ב. ל. שליט"א שרצה לומר שאין צורך בכתב יפה בפרשיות ומזוזות אלא רק בס"ת ומגילה שניתנו לקריאה יש הידור של כתב יפה, ולא הסכים עמו מו"ר הגרי"מ שטרן שליט"א, ופשוט. ובגליון מס' 2 הבאתי ראיה לדברי שגם בתו"מ יש הידור בכתב נאה מהרמב"ם בהל' תפילין שכתב "למען ירוץ הקורא בהן" ואכמ"ל.

ו. אולם בד"כ מכניסי הפרשיות - בייחוד אלו העובדים במכונים השונים שאין להם קשר ישיר עם הקונים - מחפשים "שקט תעשייתי" ותוחבים את הפרשיות פנימה וסוגרים, כי מבחינתם הם הכניסו אותן כשהיו כשרות ומכאן ואילך זה לא בעיה שלהם...

ז. וגם של מכניס הפרשיות האלמוני, לך תחפש אותו...

ח. מלש' קבעטש כלו' מעוך.

ט. ומעשה בידיד שהראה לי פרשיות של חברו הסופר לשאול את דעתי על הכתב. ואכן, לאחר ששמעתי על

פרט חשוב נוסף שיש להקפיד עליו הוא **ההכשר** על הקלף. לצערנו, בשנים האחרונות חלק גדול מיצרני הקלף עברו לייצר בחו"ל (ברצועות זה כבר שנים רבות) ורוב הפעולות נעשות בידי גויים, לכן **כדאי מאד** להקפיד על קלף (ורצועות) בהכשר מעולה דוקא, הגם שמחירם לעתים כפול, כי יחסית למחיר הכולל של התפילין מדובר בתוספת קטנה אך שווה, כי בהכשרים הטובים והותיקים הפיקוח ההלכתי על כל שלבי הייצור טובים יותר (כמו בכל שטחי הכשרות) והסיכויים "ליפול בפח" קטנים יותר. ואין לסמוך על הסוחרים בצורה עיוורת כי הרבה סוחרים רואים את המסחר בתשמישי קדושה כמו מסחר בכל דבר אחר - להבדיל - פירות, ירקות, מכשירי חשמל וגם תשמישי קדושה, מחפשים את הזול, מרויחים קצת (או הרבה) וזהו! וכך

קרה לפני כך וכך שנים כאשר חלק גדול (אם לא רוב) מסוחרים הסת"ם מחפשי ה"מציאות" נפלו בפרשת הרצועות המזוייפות והפסולות המצופות בשכבת פלסטיק דק והכשילו אלפים רח"ל (עד שהפרשה נחשפה ביתד נאמן והתופעה נתמעטה לפחות בקרב בני התורה). הסוחרים הזהירים לא נתפתו אחר המחיר הזול אלא המשיכו לסחור בתוצרת הטובה ובס"ד לא נכשלו ולא הכשילו. (ואם כבר הזכרנו את הרצועות ההם, יש לדעת שעדיין יתכנו כאלו שמשתמשים בהן וכדאי לבדוק אצל מומחה).

לסיכום, הבאנו כמה נקודות ממש "על קצה המזלג", ועוד חזון למועד בס"ד לציין נקודות חשובות נוספות, וד' הטוב ינחנו ע"ד אמת ויהיו נא אמרנו לרצון ויהיו כל מעשינו לש"ש אמנ!



אודות הסופר שמדובר במוסמך ויר"ש וכו', אישרתי לו לקחת ממנו, והוא הזמין שתי זוגות עבור בניו התאומים. כשהביא לי את הפרשיות לבדוקן ולהכניסן לבתים, חשכו עיני. מיד בפתחי את הקופסא, ראיתי שהקוטר של הפרשיות המגולגלות עבה מאד, הרבה מעבר לממוצע. ואמרתי לו שלא אצליח להכניסן לבתים מרוב עוביין. הסופר לא הסכים לקבלן חזרה והוא נתקע איתן! ומעשה שני באברך יקר שהזמין פרשיות מסופר יר"ש (שלא כתב עדיין הרבה פרשיות ולכן לא התמצא בבחירת קלף) וגם כתב על קלף עבה מדי שלא נכנסו לבתים וכאשר הקונה חזר לסופר לדרוש אחרות, סירב הסופר לקבלן חזרה וטען שהוא הזמין פרשיות וזה מה שהוא קיבל. אם הם לא נכנסות לבתים תיקח בתים אחרים... אני כעסתי מאד על טענה אוילית זו מפני שתי סיבות: א. קלף דק זו דרישה הלכתית מפורשת בשו"ע, לא איזה "הידור" חדש ולא מחייב. ב. החללים ברובן של הבתים הגסות המצויות כיום הם ברוחב 4 מ"מ והפרשיות ההן לא נכנסות לשום בתים ממוצעות (בגודל 32 - 35) ואי אפשר לדרוש מהקונה לתת לבנו בתים ענקיות לבר-מצוה. כאשר מזמינים פרשיות סתם מבלי לציין גודל מסויים, מדובר על גודל סטנדרטי שיוכלו להיכנס בבתיים בצורה סבירה. הקונה לא הזמין פרשיות כדי לשימן בויטרנה שלו, ולכן טענת הסופר אינה במקום. (גם הקונה הצדיק הזה ויתר לסופר כדי לא לריב ורכש פרשיות אחרות, וחבל. אח"כ אנשים מתלוננים על מצב הפרנסה שלהם ולא שמים לב שהם לא תמיד נושאים ונותנים באמונה). וכעת קיבלתי פרשיות עבות להכנסה לבתים, ולפני שניסיתי להכניסן, פניתי לסופר ואמרתי לו שאני חושש שלא תיכנסנה לבתים בקלות, ולשמחתי, הוא מיד אישר לי לנסות להכניסן לבתים ואם לא יכנסו הוא יכתוב חדשות.

הרב צבי משה הלוי דוידוביץ

איסור אשה בהשחתת זרע - אבן העזר סי' כ"ג

(משום סכנה ושאר נשים מותרות אם רצות).

וחזינן שאיסור השחתת זרע הוא לאנשים ולנשים וכשם שאסור לאיש להשחית

זרע ידיה כך אסורה האשה להשחית זרע ידיה אלא שלפירוש הג' בזרע האשה ליכא מעשה השחתה כיון שמזרעת מבפנים ומ"מ לכו"ע אסור לה להשחית זרע האיש^א.

ובן מפורש ברמב"ן (שם והביאוהו ברשב"א ובריטב"א ובר"ן) שכ' "שאע"פ שאינן מצוות על פריה ורביה ורשאי מן התורה להבטל איסור הוא בהשחתה ואע"פ שהאשה מותרת לעקור את עצמה משא"כ באיש וכו' אבל בהשחתה 'כל בשר' כתיב' ומלשון ר"ת בסה"י (דלהלן) נראה שמודה שמצוות נשים על השחתת זרע אלא שהתם ליכא השחתה אבל בראשונים כ' בשם ר"ת שאין נשים מצוות על השחתת זרע ומשו"ה מתיר מוך לאח"ת ומפרש "דלאו בנות איסור הרגשה נינהו" וצ"ע.

ובכתובות (לט. ועוד) תניא ג' נשים משמשות במוך קטנה מעוברת ומניקה וכו' דברי ר"מ וחכ"א וכו' משמשת כדרכה והולכת ומן השמים ירחמו שנא' שומר פתאים ה'" ונחלקו הראשונים בפירוש "משמשות במוך" דרש"י פי' "מותר להן לשמש במוך" ואינן כמשחיתות זרע" והרי שס"ל שאסור לסתם אשה לשמש במוך

תנן (נדה יג.) כל היד המרבה לבדוק - בנשים: משובחת (שמתוך כך לא אתי לידי ספק טומאה ובעלה לא אתי לידי איסורא) ובאנשים: תקצץ (שמתחמם ומרגיש כשמשמש באמה ומוציא שכבת זרע לבטלה. רש"י), ובגמ' מאי שנא נשים ומאי שנא אנשים נשים דלאו בנות הרגשה נינהו משובחות אנשים דבני הרגשה נינהו תיקצץ וכי קתני המרבה אנשים אבל תקצץ דאנשים אפי' חדא זימני. ע"כ. ובתוס' רא"ש כ' ג' פי' לבאר התירוצ' נשים דלאו בנות הרגשה נינהו וז"ל פרש"י שאינן מתחממות ורואות קרי מחמת משמוש משמע הא אם מתחממות אסור אלמא נשים מזהירות על השחתת זרע וכן משמע מתוך פי' ר"ח שפי'.. שרואות דם בלא הרגשה ומשמע שר"ל אע"ג דמפקות זרע לבטלה טוב לה שתבדוק כדי להפריש מטומאת טהרות ומלשמש עם בעלה בטומאה וכו' ועוד י"ל דלאו בנות איסור הרגשה נינהו אע"פ שמתחממות ורואות קרי וכו' וי"ל דה"ט דאנשים מיפקדי לפי שמזריע מבחוץ אבל אשה מזרעת מבפנים, והא דאמרי' ג' נשים משמשות במוך דמשמע הא שאר נשים אסירי וי"ל לפר"ח ורש"י ניחא דאסירי משום השחתת זרע ולאידך פירושא נמי איכא למימר דאסירי משום שמשחיתות זרע האיש א"נ איכא לפרושי צריכות לשמש במוך

א. שבה, ובחזו"א (אה"ע סי' ל"ו) פשיט"ל שאין לאשה איסור השחתה לזרע ידיה אלא לאחר שנתערב בזרע ידיה וכן נצטרך לפרש ברא"ש.

ב. ובנדה (מה). פי' "תקנתן היא לשמש במוך שלא יתעברו" ומיושב קו' הראשוני' (שליש"י 'פחות מכאן' אסור ואמאי) שכונת רש"י שרק שמעי' מדבריו שמותרות ולא חישי' וכו'.

מצווה בהשחתה היא שיטת יחיד ובספר הישר נראה שאף ר"ת מודה שמצוות¹, ועי' בראשונים שכ' שכל מה שאסורה האשה להשחית זרע היינו זרע הראוי להוליד ולכן קטנה ואילונית וכיו"ב אינן אסורות.

וצ"ע אם פליג ר"ת (שלא במקום סכנה) אף כשמישה מוכ בקבע או שבזה יודה שהוא השחתה ואסור², ומ"מ בזמה"ז שאסור אדם לישא אשה על אשתו כ' בחת"ס (יו"ד קכ"ד) שאין האשה רשאית ליתן מוכ [לאחת ונראה שה"ה קו"ת] בלא הסכמת בעלה.

העולה למעשה שאף שנשים מצוות שלא להשחית זרע הראוי להוליד מ"מ אינן אסורות בגרם השחתה ולכן מותרות לשים מוכ קודם תשמיש ומ"מ שלא במקום חשש סכנה ראוי לחוש לשיטת רש"י שאף שימת מוכ קו"ת הוא דרך השחתה ואסור.

ולר"מ מותרות ג' נשים אלו משום סכנה, ור"ת (ספר הישר קל"ו הובא דבריו בתוס' יבמות יב: וכתובות לט. ובשאר הראשונים) כ' "משמשות במוך פי' צריכות לשמש במוך מפני הסכנה כדמפרש ואזיל, וליכא לפרושי מותרות לשמש במוך דאפי' כל הנשים נמי דהא לא מפקדי אפ"ר וכו' ואי משום חובת הבעל דמיפקד וכו' דאפי' קיים מצות פו"ר נמי קאמר, וביטול ש"ז לא הוי וכו' כדאמרי' בריש פירקין" ונראה שפליגי אי אסורה שימת מוכ שאינה השחתה בידים אלא גרמא דלרש"י כיון שזה דרך השחתה אסור³ י ולר"ת שרי, וביש"ש (יבמות א-ח) הכריע להתיר נתינת מוכ קו"ת וכ"מ מסתימת הפוסקים ובחזו"א נראה שחשש לשי' רש"י לאסור⁴, ונתינת מוכ אח"ת אסורה כיון שמשחיתה בזה את הזרע ואשה מצווה שלא להשחית זרע כמש"כ הראשונים (נדה יג. ושי' ר"ת שהביאו הראשונים שאישה אינה



ג. וכשעושה משום סכנה אינו דרך השחתה אלא דרך שמירה מסכנה ומותר ולרבנן דס"ל שאין למיחש לסכנה שוב הוה דרך השחתה ואסור וכו' הגרעק"א שטעמא דר"מ דבג' נשים למיעוט הוה סכנה ור"מ חייש למיעוטא, ולפ"ז מודים חכמים במקום שסכנה מצויה וכ"מ בחזו"א (ל"ז).

ד. ומ"מ לבעל אין בזה איסור והוה כבא על הקטנה דשרי וכן דעת היש"ש שהכריע להתיר מוכ קו"ת (יבמות סי' ח' וכו' ע"ז החזו"א וזה הכרעת רבנו הגדול שהגיע לרוח הקודש מהרש"ל זל"ה), ומש"כ בראשונים לפרש רש"י ע"כ צ"ל ע"ד שכ' וכ"כ בחזו"א וא"ש שמותר במקום סכנה, ומש"כ תוס' ביבמות בשם ר"ת לאסור משום שהבעל משחית זרעו צ"ע שלא כ' כן ר"ת וכמפורש בתוס' בכתובות דס"ל לר"ת שהוא כדרך ושרי, ולא מצינו אף שיטה בראשונים דס"ל כן מדעתו וכן משמע בבי"ס סי' כ"ג שס"ל שלא מיקרי בזה שהבעל משחית זרעו והביאו הט"ז שם.

ה. היינו שלא במקום חשש סכנה שבמקום חשש סכנה אף לרש"י שרי, ועי' ברמ" (איסור"ב כא, יח) שלישיא קטנה הוה נמי בכלל השחתת זרע והביאור שאף שכל שהוא דרך תשמיש אינו כמטיל על עצים ואבנים מ"מ יסוד האיסור שלא לבטל כח הפו"ר שבו והאיסור הוא לישא קטנה.

ו. וכ' הגרעק"א (שר"ת סי' ע"ב) שהיינו בדחיקה הרבה ובפיסוק רגליים הרבה וכו' ואינו ענין כלל למוך שנותנים בביה"ח והביאו החזו"א (ל"ז).

ז. ובחזו"א (אה"ז סי' ל"ז) " אבל כל הראשונים ז"ל לא הסכימו עמו (עם ר"ת) ואסרו בכל הנשים לאחר תשמיש."

ח. עי' לשון החזו"א (שם) "דשימת המוך 'לשעה' וכו'".

בדין פילגש ובמצות קידושין - אבן העזר סי' כ"ו

קדשה" וברמ' (נע"ב ב-יז) "...שזה שחייבה תורה לאונס ולמפתה ממון ולא מלקות בשאירע הדבר מקרה שלא מדעת אביה ולא הכינה עצמה לכך שדבר זה אינו הווה תמיד ואינו מצוי וכו' אבל זו שהכינה עצמה לכך בין מדעתה בין מדעת אביה ה"ז קדשה"א" ועי' בהשג' הראב"ד^כ.

ומפורש שדעת הראב"ד שהמיוחדת עצמה לאיש אחד [והיינו בלא קידושין ונשואין] אין בה לא מלקות ולא לאו והיא הפילגש הכתובה בפסוק [גבי דוד^{יג}], ומ"מ לא כ' שמותר לעשות כן^{יד} ואפשר שס"ס זנות הוא (כמפורש בכ"מ שאם לא חלו קידושיו הוה כל בעילתו בעילת זנות אף שהיא מיוחדת אליו אלא שי"ל ששם דעתו היא שתהיה מיוחדת לו ע"י קידושין) ואפשר שאף מבטל בזה עשה דמצות קידושין ועובר על גזרת יחוד עם פנויה [ונחלקו בזה הרמב"ן (מיוחסות רפ"ד) והריב"ש (שצ"ה)] ודוקא לדוד כיון שהיה מלך ופילגשי מלך הוא מטכסי המלוכה אין בזה זנות ולא ביטול מצות קידושין.

כ' הרמ' (אישות א- א) "קודם מתן תורה היה אדם פוגע באשה בשוק אם רצה הוא והיא לישא אותה מכניסה לתוך ביתו ובוועלה בינו לבין עצמו ותהיה לו לאשה כיון שנתנה תורה נצטוו ישראל שאם ירצה האיש לישא אשה יקנה אותה תחילה בפני עדים ואח"כ תהא לו לאשה שנא' כי יקח איש אשה ובא אליה (דברים כב, יב)", ובה"ב "וליקוחין אלו מצות עשה של תורה הם וכו'", ובה"ד כ' "קודם מתן תורה היה אדם פוגע באשה בשוק אם רוצה הוא והיא נותן לה שכרה ובוועל אותה על אם הדרך והולך וזו הנקראת קדשה משנתנה תורה נאסרה הקדשה שנא' לא תהא קדשה מבנות ישראל (דברים כג), לפיכך כל הבועל אשה לשם זנות בלא קידושין לוקה מן התורה מפני שבעל קדשה" והשיג ע"ז הראב"ד "אין קדשה אלא מזומנת והיא המופקרת לכל אדם אבל המיוחדת עצמה לאיש אחד אין בה לא מלקות ולא לאו והיא הפילגש הכתובה^ט... שאם כדבריו מפותה היאך משלם עליה ממון והלא לוקה עליה אלא ודאי משהוצרכה לפיתוי אינה

ט. המשך דבריו "בפסוק ובעלי הלשון דורשין פילגש.. פי שגל' עומדת לפרקים.. לשמש את הבית ופעמים למשכב וי"ס שכתוב בהם פילגשים בלא קידושין".

י. עי"ש שכ' אבל אם הניח בתו הבתולה מוכנת לכל מי שיבוא עליה גורם שתמלא הארץ זימה ונמצא האב נושא בתו וכו' שלא תדע בן מי הוא.

יא. ועי"ש שסיים "ולפיכך אמרו חכמים שהיוצא עליה ש"ר בילדותה אין לה קנס כמו שביארנו שה"ז בחזקת שהפקירה עצמה לדבר זה ברצונה".

יב. וז"ל אין קדשה אלא שעומדת בקובה של זונות וכן אמרו בספרי לא תהיה קדשה אזהרה למזנה כענין שנא' לא היתה בזה קדשה ושם נא' בעינים על הדרך.

יג. דכ' ויקח דוד עוד פלגשים ונשים מירושלים (שמואל ב' ה-יג) ומפרשי' בסנהדרין (כא. לגי' שלפנינו) אר"י א"ר פלגשים - בלא כתובה ובלא קידושין.

יד. ואף אם ס"ל שמותר לעשות כן אין להורות כן כמש"כ הרמב"ן בתשו' לרבנו יונה (מיוחסות רפ"ד) שיהיה מן הפילגש כיון שמביא למכשולות.

לטור וביש"ש יבמות ב,יא) שלא מצינו שיטת המתירים אלא הרמב"ן [שכ' שמ"מ למעשה צריך להזהיר מזה כדי שלא יפרוץ הדבר ויבאו למכשולות] ולא מצינו במפורש מי שאומר שיש ע"ז לאו ומלקות^{טו}.

והנה מפורש ברמב"ן שס"ל שמעיקר הדין אין איסור בפילגש אף להדיוט וע"כ שס"ל שגדר מצות קידושין הוא שהרוצה לישא אשה לא ישאנה בלא שיקדשה תחילה אבל כשאנה רוצה לישאנה אלא לקחתה לפילגש רשאי לקחתה בלא קידושין^{טז}, אבל במגיד משנה כ' וז"ל "ואפשר שכתוב זה (לא תהיה קדשה) הוא כדברי המתרגם שהוא אזהרה לשפחה והבא על האשה שלא לשם אישות עובר בעשה דרחמנא אמר "כי יקח אשה ובעלה והיתה לו לאשה" כשירצה לבוא עליה יהיה באישות".

העולה למעשה: אם מותר ליקח פילגש (בלא קידושין וכתובה) - לרמב"ן אין בזה איסור מדינא ומ"מ יש לאסור כיון שאינן טובלות ולריב"ש אסור או משום לאו דלא תהיה קדשה או משום מצות עשה דקידושין או מדרבנן שאסרו להתיחד עם פנויה. וברמ"א הביא ב' השיטות ונראה שפוסק שאסור מהתורה משום לאו דלא תהיה קדשה ולוקה ע"ז והיש"ש פוסק כרמב"ן^{יז}.

ודעת הרמ' אינה מפורשת שמש"כ 'לפיכך כל הבועל אשה לשם זנות בלא קידושין לוקה מן התורה מפני שבעל קדשה' י"ל שדוקא דרך זנות גמורה ולא בפילגש המיוחדת לו וכן משמע ממש"כ בהל' נע"ב (ב,יז) שהאיסור 'במוכנת לכל שדבר זה גורם שתמלא הארץ זימה שאינה יודעת בן מי הוא', וכן מש"כ הרמ' שמצות עשה לקדש את האשה תחילה מדבר ברוצה לנושאה ובזה צותה תורה לקדש ולא כשלוקחה לפילגש, ואף שבהל' מלכים (ד-ד) מפורש ברמ' שרק המלך מותר בפילגש (בלא קידושין וכתובה) אבל ההדיוט אסור י"ל שאין האיסור משום לאו אלא משום שלהדיוט לקחת פילגש אי"ז דרך התורה והקדושה שהוא זנות ופריצות^{יח} ובכלל גזרת יחוד עם פנויה משא"כ במלך כיון שפילגש היא מטכסיסי המלוכה (עי' ריב"ש שצ"ה).

וברמ"א (כו,א) כ' בדין המיחד אשה בלא קידושין וטובלת אליו שי"א שמותר וזה פילגש האמורה בפסוק (בשם הראב"ד וקצת מפרשים) וי"א שאסור ולוקין ע"ז משום לא תהיה קדשה (בשם הרמ' והטור והרא"ש) ולפ"ז הלכה שאסור מהתורה כעמודי ההוראה. **אלא** שכבר תמה ע"ז המהרש"ל (בהגהותיו



טו. ומלבד המכשולות שבאים ע"ז ע"הערה 6 העושה כן הולך בטומאות העמים ועובר על קדושים תהיו ובלא תתורו וגו' וכיו"ב ע"י סי' כ"א הע' 1.

טז. ועי"ש ביש"ש שהאר"י בסוגיא דפילגש והכריע לעיקר כרמב"ן שאין בזה איסור מדינא אלא משום המכשולות הבאים מזה וכמשמעות הטושו"ע בשם הרא"ש.

יז. ודעת הריב"ש (שצ"ה) שאף אם גדר מצות קידושין הוא כרמב"ן מ"מ המיחד פילגש בלא קידושין עובר בעשה זה דס"ל שמיקרי שלוקח אשה.

יח. וכן הוא פשיטת לשון הרא"ש שהובא בטור ובשו"ע, ולפ"ז גדר מצות קידושין הוא שלא ישא אשה אלא בקידושין וכן י"ל אף לדעת הרמ"א.

הרב אברהם יחיאל הלר הכהן

באור הרבה מחלוקות בין רש"י להרמב"ם בהלכות עירובין ומחיצות

- א. להרמב"ם גדר איסור טלטול בחצר שאינה מעורבת דהויא כרה"ר
- ב. לרש"י גדר האיסור הוא טלטול מרשותו לרשות חברו
- ג. מח' בדין טלטול כלי הבית שיצאו לחצר שאינה מעורבת
- ד. מח' מה חל בעירוב חצרות
- ה. המחלוקת בגדר עירוב תלויה במחלוקת בגדר האיסור טלטול בחצר שאינה מעורבת
- ו. באור איך ע"י העירוב חל היתר בכל בתי החצר לפרש"י
- ז. ברמב"ם מבואר שעירוב הוא שותפות במאכל ולא בבית דירה
- ח. מחלוקת בפירוש הברייתא 'ישראל נותן רשות'
- ט. מחלוקת מתי מברך ברכת העירוב
- י. מח' אי פת שלימה בעיא שיעור גרוגרת
- יא. מח' בגדר מקפיד על עירובו
- יב. מח' בהלכה של הגבהת החבית טפח
- יג. מח' בהלכה של אשתו מערבת עליו שלא בידיעתו
- יד. מח' בזיכוי עירוב חצרות שלא מידיעתו
- טו. מח' בדיני בית שער דיחיד
- טז. מח' בדין בנים המקבלים פרס מאביהן
- יז. מח' בהלכה של בני חבורה שסומכים על הפת שעל השולחן
- יח. מח' בנסתם הפתח בשבת אי בטל העירוב
- יט. מח' בדין אין אדם אוסר על חברו דרך אויר
- כ. מח' בפירוש הגמ' של ג' יחידים בג' חצרות אינם אוסרים זע"ז
- כא. המחלוקת בגדרי עירוב חצרות תלויה במח' בגדרי רשות היחיד
- כב. מח' בדין מקום יותר מבית סאתיים שלא הוקף לדירה אי הוי רשות היחיד גמורה
- כג. מח' אם מקום עירובו הוי כרשות היחיד
- כד. מח' אם אפשר לעשות לחי בע"כ של אחד מבני המבוי
- כה. מח' בהגדרה של כרמלית
- כו. מח' בדין מקום בלא מחיצות למעלה מעשרה
- כז. מח' בביאור הגמרא בעירובין דף עח. עמוד שנעץ בו יתד מיעטו
- כח. מח' בביאור המשנה בעירובין בבור עמוק מאה אמה
- כט. דין בית שאין תוכו עשרה
- ל. הרמב"ם מחמיר בכמה דוכתי בהלכות מחיצות
- לא. גם גדרי רה"ר תלויים במח' בגדרי רשויות
- לב. רש"י מצריך דירה חשובה כדי להיות מוקף לדירה והרמב"ם מקיל

לג. גדרי מיעוט היקף של יותר מבית סאתיים תלויים לפי הרמב"ם במחיצות בלבד
לד. מח' בדין פתח ולבסוף הוקף
לה. רמב"ם פלאי ומחודש

הנה כבר האריכו המפרשים להוכיח דיש הרבה מחלוקות בהלכות
עירובי חצרות בין רש"י להרמב"ם, שכולם תלויות בעיקר שורש תקנת
שלמה המלך שתקן עירוב חצרות, ומה גדרו של איסור טלטול בחצר
שאינה מעורבת, ונראה שהרבה נפק"מ לדינא שנחלקו הרמב"ם ורש"י
תלויים בהבנת שורש האיסור, ונבאר הדברים בעזרי"ת.

ומקום שאחזו כל אחד מן השכנים וחלקו
לעצמו שהוא בלבד רשות היחיד, ויהיה אסור
להוציא מרשות שחלק לעצמו לרשות שיד
כולם שוה בו, כמו שאין מוציאים מרשות
היחיד לרשות הרבים" עכ"ל. ומבואר דגדר
האיסור שהחשיבו חז"ל את החצר כרה"ר
לגבי הבית, ואסור להוציא מן הבית דהוי
רשות היחיד לחצר דהויא כרה"ר.

ב. לרש"י גדר האיסור הוא טלטול מרשותו לרשות חברו

אך ברש"י מוכח דאין האיסור משום
שהחצר היא כרה"ר, אלא מה
שחידשו חז"ל בתקנת עירובי חצרות הוא
איסור להוציא מרשות המיוחדת לראובן
לרשות המיוחדת לשמעון, דהיינו שנוסף על
האיסור דאורייתא של הוצאה מרשות היחיד
לרה"ר, הוסיפו חז"ל שיש גם איסור להוציא
מרשות היחיד לרשות היחיד כשהם חלוקות
זו מזו, וגם חילוק בעלים גורם חילוק בין
הרשויות וגורם איסור הוצאה. והדבר מבואר
להדיא בלשונו של רש"י בעירובין דף י"ב
ע"ב [ד"ה חצירות] שכתב בזה"ל "שאין
יכולים להוציא מן הבתים לחצר בלא עירוב,
מפני שהבית רשות מיוחדת לו, וחצר רשות
חבירו מושל בה, ונמצא מוציא מרשות

א. להרמב"ם גדר איסור טלטול בחצר שאינה מעורבת דהויא כרה"ר

כתב הרמב"ם בפ"א מהל' עירובין הל"ב
בזה"ל "מדברי סופרים אסור לשכנים
לטלטל ברשות היחיד שיש בה חלוקה
בדירור עד שיערבו כל השכנים כולן מערב
שבת. ודבר זה תקנת שלמה ובית דינו הוא"
ובהל"ד כתב "ומפני מה תיקן שלמה דבר זה,
כדי שלא יטעו העם ויאמרו כשם שמותר
להוציא מן החצרות לרחובות המדינה^א
ושוקיה ולהכניס מהם לחצרות, כך מותר
להוציא מן המדינה לשדה ולהכניס מן השדה
למדינה. ויחשבו שהשוקים והרחובות הואיל
והן רשות לכל הרי הן כשדות וכמדברות,
ויאמרו שהחצרות בלבד הן רשות היחיד,
וידמו שאין ההוצאה מלאכה ושמותר להוציא
ולהכניס מרשות היחיד לרה"ר". דהיינו
שהתקלה היא שאם יטלטלו בעיר שמתקנת
במחיצות יבואו לטלטל לרה"ר שחוץ לעיר.
וכותב הרמב"ם "לפיכך תיקן שכל רשות
היחיד שתחלק בדירור, ויאחזו כל אחד ואחד
בה רשות לעצמו, וישאר ממנה מקום ברשות
כולן ויד כולן שוה בו כגון חצר לבתים.
שנחשוב אותו המקום שיד כולן שוה בו
כאילו הוא רשות לרבים, ונחשוב כל מקום

א. [מדינה בל' הרמב"ם היינו עיר]

במאכל אחד שמניחין אותו מערב שבת, כלומר שכולנו מעורבין ואוכל אחד לכולנו, ואין כל אחד ממנו חולק רשות מחבירו, אלא כשם שיד כולנו שוה במקום זה שנשאר לכולנו, כך יד כולנו שוה בכל מקום שאחו כל אחד לעצמו, והרי כולנו רשות אחת. ובמעשה הזה לא יבאו לטעות ולדמות שמותר להוציא ולהכניס מרשות היחיד לרה"ר עכ"ל. מבואר מהרמב"ם שגדר ההיתר הוא שנעשו כשותפים בכל הבתים. כלומר נחלקו רש"י והרמב"ם בטעם ההיתר של שאר הבתים, דהרמב"ם כתב שכל הבתים הותרו משום שנהיו כל הבתים שייכים לכולם, אבל רש"י לא כתב אלא רק שיש כאן בית אחד בחצר והחצר שייכת לו.

ה. המחלוקת בגדר עירוב תלויה במחלוקת בגדר האיסור טלטול בחצר שאינה מעורבת

ולכאורה י"ל דמחלוקתם בגדרי התקנה תלויה במחלוקתם בגדרי האיסור. דלפי הרמב"ם שבאו לאסור טלטול מרשות פרטית לרשות ציבורית, לא היה יכול לפרש כרש"י דיש בית אחד בחצר והוא אותו בית שהניחו בו את העירוב, דסו"ס שאר הבתים נשארו בהשתמשות של רשות פרטית, וכשמוציאים לחצר יש כאן הוצאה ממקום דירת יחיד לרשות של רבים, וא"כ מה הועילו חכמים בתקנתם? ולכן ביאר הרמב"ם שהגדר הוא שכל הבתים רשות משותפת ואז אין כאן גדר הוצאה מרשות היחיד לרשות של רבים. ורש"י לא רצה לבאר כהרמב"ם משום דהנה לפי הרמב"ם התיקון שנעשה ע"י העירוב הוא תיקון קלוש שהרי באמת אין כאן מעשה קנין של כל הבתים לכל בני החצר, אלא רק כעין הכרזה שכשם שאנו שותפים בבית זה כך אנו שותפים בכל מקום.

לרשות, ורבנן גזרו שלא להוציא מרשות היחיד לרשות היחיד גזירה דלמא אתי לאפוקי מרשות היחיד לרה"ר עכ"ל רש"י. מבואר בדעתו של רש"י שאין גדר האיסור הוא משום שהחצר היא כרה"ר, אלא רק משום חלק חברו שיש בחצר.

ג. מח' בדין טלטול כלי הבית שיצאו לחצר שאינה מעורבת

ובבה"ל בסי' שע"ב סעיף א' [ד"ה שמא] כתב שנחלקו רש"י והרמב"ם מה הדין כלים ששבתו בבית ויצאו לחצר שאינה מעורבת, האם מותר לטלטלם בתוך אותה חצר, דברש"י מבואר שמותר לטלטלם בתוך אותה החצר, ורק מחצר לחצר אסור. ומהרמב"ם משמע שאסור לטלטלם אפילו באותה חצר, ונראה שזה לפי שיטתם בגדר האיסור, שלהרמב"ם שהחצר היא כרה"ר לגבי כלי הבית א"כ אסור לטלטלם שם יותר מד' אמות, ולפי רש"י אין גדר החצר שנחשבת רה"ר, וכל האיסור הוא רק להוציא מהבית שהיא רשותו הפרטית אל החצר שמעורב בה רשות חברו, ולכן אם הגיעו הכלים לחצר אין איסור לטלטלם באותה החצר.

ד. מח' מה חל בעירוב חצרות

והנה גם בעיקר גדר תקנת עירובי חצירות משום דירה מה חל בזה, פליגי רש"י והרמב"ם, דרש"י בעירובין דף מט. [ד"ה משום דירה] כתב לבאר גדרו של הבית שהניחו בו את העירוב בזה"ל "והו"ל כאלו דיירי בההוא ביתא, ואין בחצר זו אלא דירה אחת, והרי כל רשות החצר מיוחדת לבית זה" עכ"ל. כלומר שכל בני החצר עקרו דירתם לגור באותו הבית שנתנו בו את העירובי חצרות. אבל הרמב"ם כתב בהל"ו בזה"ל "ומה הוא העירוב הזה. הוא שיתערבו

דבעינן שתהא שותפותן נוחה ועריבה, ומבואר שלא סגי במה שהעירוב מחשיב את כולם גרים בבית אחד, אלא צריך שהעירוב יעשה שותפות כללית ביניהם, וזה צ"ב מה זה נצרך לעיקר גדר עירוב?

ונראה שגדר העירוב הוא, שמעתה אינם חמישה יחידים הדרים בחצר, אלא הם כמשפחה אחת ע"י שהם נקבעו יחד בבית אחד, ומעתה גם החצר שמשועבדת לבית הזה אין היא חצר של ה' יחידים אלא חצר של משפחה אחת עם חמישה נפשות, וזה הטעם שאין איסור מעתה להוציא מן הבית לחצר, משום שאינו מוציא לרשות חבירו אלא לרשות 'משפחתו' ואין הוצאה לרשות חבירו הנפרד ממנו.

וגם גדר ההיתר בשאר הבתים הוא ששאר הבתים נטפלים לדירה העיקרית, ולא שפקע מהם שם בית, אלא הבתים שלהם הם כמו חדרים בדירה גדולה של משפחה, שכל מי שמסתובב באחד מהחדרים המיוחדים למישהו מבני הבית, לא נחשב שיצא לרשות אחרת, אלא כל חדרי בית אותה משפחה חשיב כרשות אחת, וגם בעשיית עירוב זה הגדר שהואיל וע"י העירוב נהיו כולם כמשפחה אחת ודיוור אחד, לכן כל בתי החצר שייכים לאותה משפחה ואין כאן חילוק דיורים, וזה חל גם בחצר דהחצר משמשת ומשועבדת לבית העיקרי בחצר וממילא גם בחצר הם נהיו משפחה אחת, ודו"ק.

אבל הרמב"ם שסובר דגדר האיסור לחצר הוא משום דהוא כרה"ר לא הוה ניחא ליה לומר דסגי בהא דהחצר הוא כמשפחה אחת דסו"ס הואיל והחצר יותר ציבורית מן הבתים, שהרי הבתים אפילו אם בחשיבות הדירה הם טפלים לבית העיקרי אבל מ"מ סו"ס [למעשה] הם נשארו רשות פרטית כלפי

[דבזה הזכרנו לאנשים איסור הוצאה, במה שהצרכנו אותם להחשיב את בתיהם רשות משותפת כלפי החצר, ולא רשות פרטית כלפי החצר]. וצריך לומר שמה שהקילו חז"ל בתיקון קל כזה הוא משום שגם האיסור הוצאה מן הבתים לחצר הוא קלוש טובא, שאע"ג שהחשיבו חז"ל את החצר לרה"ר הרי מודה הרמב"ם שאין כאן גדר ממש של רה"ר, שהרי כלים ששבתו בחצר מותר לטלטל בחצר בלא עירוב חצרות, אלא זה רק גדר שנחשבת החצר רה"ר כלפי הוצאה מן הבית⁵ [שרצו חז"ל להזכיר לאנשים איסור הוצאה] לכן סגי בתיקון קלוש של עירובי חצירות בבית אחד ובזה קובעים שהם כאילו כשותפים בכל בית ובית, ובזה נתבטל מן החצר שם של רה"ר כלפי הבתים.

אבל לפי רש"י שיש כאן איסור מוגדר וברור של איסור טלטול מרשות לרשות, לכן ס"ל דלא יועיל גדר קלוש כזה להפוך את הבתים כולם כאילו לרשות שותפים, ולכן כתב רש"י גדר אחר בהיתר והוא שיש כאן בית אחד בחצר, וזה דבר אמיתי, שהרי באמת הניחו כולם באותו בית את מזונם וחשיבי כדרים שם, אלא שצריך להבין מה גדר ההיתר של שאר הבתים לפי רש"י.

ו. באור איך ע"י העירוב חל היתר בכל בתי החצר לפרש"י

ונקדים לדקדק בל' רש"י בעירובין שם [בד"ה עירוב] 'ונמצאו כולם בעלים בבית זה שהעירוב מונח בו, וכל חצר משועבדת לרשותם זו, ואחת היא עוד צ"ב ל' רש"י 'עירוב שהוא מצרפן' ולא כתב עירוב שעושה אותן דרין בבית אחד, ורש"י בנוי על הסוגיא לעיל שאמרה המקפיד על עירובו אינו עירוב משום דעירוב שמו, כלומר

ח. מחלוקת בפירוש הברייתא 'ישראל נותן רשות'

ובזה יתבאר באופן נפלא מה שנחלקו רש"י והרמב"ם בפירוש הברייתא [בעירובין סט:]: שישראל נותן רשות ומבטל רשות. שרש"י מבאר שנותן רשות היינו ע"י ביטול רשותו, שאומר רשותי מבוטלת לכם ובה נותן לבני החצר את רשותו, אבל הרמב"ם (בפירוש המשניות בפ"ו) מבאר שנותן רשות היינו ע"י עירוב, ומבטל רשות הוא דין בפנ"ע ע"י אמירת רשותי מבוטלת לכם, ונראה שמה שפירש הרמב"ם שעירוב נקרא נתינת רשות היינו לשיטתו שע"י העירוב חשיב כנותן להם חלק בביתו, שהרי זה העירוב מכריז שכולם שותפים בכל הבתים, אבל רש"י לשיטתו לא יכול לבאר שזה הפירוש נתינת רשות, משום שלפי רש"י אין העירוב נותן להם את ביתו, אלא אדרבה כשנותן פת לעירוב הוא בא לגור בבית אחר, ולכן פירש רש"י שהכוונה היא ביטול רשותו.

ט. מחלוקת מתי מברך ברכת העירוב

ואפשר לבאר עפ"י מה שהביא הב"י בסי' שצ"ה שסובר הרמב"ם שאפשר לברך כשמקבץ את העירוב, ואע"ג שעדיין לא הונח באחד הבתים אלא רק גבו מכל בני החצר את הפת, מ"מ יכול לברך, ולכאורה קשה היאך מברך לפני שהניח העירוב באחד מבתי החצר הרי רק אחרי שמניחו בבית חל העירוב? אך לפמשנ"ת הרמב"ם סובר שעיקר עניין העירוב הוא הקיבוץ של כל בני החצר לחבורה אחת ע"י המאכל המשותף, ולכן כבר אפשר לברך. אבל בשם רש"י הובא בטור סי' שצ"ה [בהערה ד'] שכתב דבשעת הנחת העירוב בבית מברך. וזה נפלא ביותר שרש"י לשיטתו, שכל חלות העירוב היא באה רק ע"י שמניח את פת כולם במקום

החצר, ואכתי דמי למוציא מרשות היחיד לרה"ר, לכן הוצרך הרמב"ם להוסיף דגדר עירוב הוא שכולנו רשות אחת גם בבתים וממילא כל בית ובית שייך לכולם וזה ההיתר של הבתים לחצר ג"כ.

ז. ברמב"ם מבואר שעירוב הוא שותפות במאכל ולא בבית דירה

ובן יש להוסיף עוד חידוש גדול המבואר בלשונו של הרמב"ם, דהנה כשמבאר גדר העירוב כותב הרמב"ם -שיתערבו במאכל אחד שמניחין אותו מע"ש... כשם שיד כולנו שוה במקום זה שנשאר לכולנו [דהיינו החצר השייכת לכולם], כך יד כולנו שוה בכל מקום שאחזו כל אחד לעצמו [דהיינו הבתים], עכ"ד. ונמצא דלהרמב"ם אין חלות העירוב ע"י שנהיו שותפים באיזה בית, אלא חלות העירוב היא ע"י שנהיו חבורה אחת באיזה מאכל [ומניחים אותו באחד הבתים] ועי"ז מכריזים ששותפותם היא לא רק בחצרות אלא גם בבתים. אבל אין העירוב חל ע"י השותפות בבית שחלה ע"י הפת.

וגם בגדר של שיתופי מבואות יש חילוק בין הרמב"ם לטור, שהרמב"ם בפ"א הלי"ז כתב "גובה אוכל כגרוגרת מכל אחד ואחד" משמע מלשונו שגם בשיתוף יש דין לכל אחד ואחד מבני החצרות ליתן כשיעור, אבל הטור בסי' שפ"ו כתב "שגובין פת או דבר אחר ממני מאכל מכל חצר" משמע שהחוב הוא חיוב אחד כללי על בני החצר. ולכאורה הטור שהולך במהלך של רש"י בגדר עירוב חצרות [כמבואר בלשונו שם ובסי' שס"ו] לכן הגדר הוא להפוך את החצרות לחצר אחת, אבל לפי הרמב"ם הגדר הוא שותפות כללית בין כל בני המבוי ולכן צריך ליטול מכל אחד ואחד לשיתוף, ודו"ק.

ולכן צריכה ההנהגה ביניהם להיות הנהגת שותפים כללית, ואפילו בהקפדה בעלמא בטל הכרות השותפות שעשו. אבל לפי רש"י שעיקר חלות העירוב הוא במה שנקבעו כולם במקום אחד, זה לא מתבטל ע"י קפידא צדדית.

עוד כתב הרמב"ם [שם ה"ד] "נשתתפו במבוי ושכחו כולן לערב בחצירות, אם אין מקפידין על פרוסתן סומכין על השיתוף בשבת הראשונה בלבד" ונראה שגם גדר זה הוא משום שבזה שאינם מקפידים זה על זה בפת זה כעין עירוב חצרות, לדעת הרמב"ם, שעיקרו שותפות במאכל, והקילו שבת אחת בעירוב קלוש זה, ומקור הרמב"ם הוא מהירושלמי אבל בבבלי לא מצאנו קולא זו, ונראה דלפי רש"י לא שייך להקל בזה, דו"ק.

יב. מח' בהלכה של הגבהת החבית טפח

והנה מצינו דין מחודש ברמב"ם [בפ"א ה"ז] שכתב שצריך להניח את החבית של השיתוף בגובה טפח משום היכר, כלומר שיש דין להניח את השיתופי מבואות שעשו בצורה ניכרת. ונראה שזה מבואר היטב לפי שיטתו דהשיתוף הוא גדר של הכרזה על שותפות כללית, א"כ צריך היכר כל הזמן על השותפות שביניהם בכל מקום. אבל לפי רש"י זה רק דין בקנין הגבהת החבית, אבל אין שום דין שהחבית תעמוד בגובה טפח. [כמבואר ברש"י דף עט: ד"ה צריך.]

יג. מח' בהלכה של אשתו מערבת עליו שלא בידעתו

גם בסוגיא [בדף פ.] שאשתו מערבת שלא מדעתו אזיל הרמב"ם [בפ"ה ה"ה] לשיטתו, שהרמב"ם חולק על רש"י ותוס'

אחד, ואז נחשבים שדרים במקום אחד, אבל במעשה הקיבוץ של הפת מבני החצר עדיין לא נעשה דבר הראוי לברך עליו על מצות עירוב, ודו"ק.

י. מח' אי פת שלימה בעיא שיעור גרוגרת

והנה מצינו דין מחודש בדברי הרמב"ם בפ"א מהל' עירובין הל"ח שכתב הרמב"ם שמי שנותן לעירוב חצרות פת שלימה יכולה להיות בשיעור כאיסר אפילו שזה פחות מגרוגרת, ותמה שם הרמ"ך על הרמב"ם הרי שיעור עירוב חצרות כגרוגרת לכל אחד ואחד, עיי"ש. וכדעת הרמ"ך מבואר ברש"י (בדף פ:) "והוא שלם מערבין בו - ובלבד שיהיו שם ככרות הרבה כגרוגרת לכל אחד ואחד" עכ"ל. ואפשר לבאר את דעת הרמב"ם, שסובר שלא בעינן בכור שלם שיעור חשוב, משום שלפי הרמב"ם אין הפת באה לצורך דירה אלא רק לשתף את בני החצר במאכל, ולכן סגי בשותפות ע"י ככר חשובה, אבל לפי רש"י שצריך שהפת תקבע את מקום הדירה, לכן בעינן שיעור חשוב כגרוגרת ולא סגי בכאיסר גם בפת שלימה, ודו"ק.

יא. מח' בגדר מקפיד על עירובו

ומצינו עוד דין מחודש ברמב"ם בפ"ה מהל' עירובין הל"ב שכתב - אחד מבני המבוי שביקש מחבירו יין או שמן קודם השבת, ולא נתן לו, בטל השיתוף, שהרי גילה דעתו שאינן כולם כשותפין שאין מקפידין זה על זה - עכ"ל. מבואר שהרמב"ם מחמיר שאפילו ביקש אחד מחבירו שמן ויין (שלא מהשיתוף מבואות) ולא נתן לו מתבטל העירוב, ונראה שזה לשיטתו דגדר העירוב הוא שע"י שותפותם במאכל מכריזים שהם שותפים בכל הבתים, א"כ זה שותפות כללית

סוגיית הגמ' באופן אחר, שדוקא כשבא ומזכה מין אחר ממה שעשו בתחילה אז צריך להודיע, ונראה דגם בזה רש"י לשיטתו שלא בעינן עירוב דעת כ"כ חזק כדי שנקפיד על כל שינוי קטן.

טו. מח' בדיני בית שער דיחיד

וכן בסי' ש"ע מבואר בב"י שיש מחלוקת בין הרמב"ם לרש"י האם אחד מבני החצר הדר בבית שער דיחיד אוסר או אינו אוסר, וכן נחלקו האם בית שער דיחיד כשר להנחת עירוב או לא, דהרמב"ם סובר דבית שער דיחיד הדר שם אוסר אבל אי אפשר ליתן שם עירוב, ורש"י סובר להיפך שאין הדר שם אוסר אבל אפשר להניח עירוב שם. ונראה דטעמו של רש"י שאפשר ליתן עירוב בבית שער יש לומר משום דהואיל וע"י העירוב נחשבים כאילו כולם דרים בבית זה, א"כ זה מפקיע ממנו שם של בית שער, דהעירוב קובע שאינו בית שער לדירות אחרות, אלא אדרבה **כאן עיקר דירת בני החצר**. אבל הרמב"ם שלא הביא שזה גדר עירוב דדרים בבית זה, לכן לדידיה אי אפשר להניח עירוב בבית שער דאינו ראוי כ"כ לדירה. וכן המח' האם הדר שם אוסר אפשר לבאר דטעמו של רש"י שהדר שם אינו אוסר הוא דהואיל ותקנת עירוב היתה לצרף את כל בתי החצר לבית אחד, ממילא מי שאינו דר בדירה חשובה אלא בבית שער לא נכלל בתקנת העירוב, אבל להרמב"ם אין צריך דוקא דירה חשובה כדי להיות נכלל בתקנת עירוב, ולכן סובר שהדר שם אוסר, ודו"ק.

טז. מח' בדין בנים המקבלים פרס

מאביהן

וכן הפירוש של הרמב"ם בפ"ד הל"ו בסמוכים על שולחנו שהרמב"ם לא ביאר כמו כל הראשונים שפירשו שאביהם

שכתבו דנוטלים עירוב בעל כרחו של בעה"ב אם אשתו מתרצה, והרמב"ם סובר דלא שייך ליטול ממנו פת בע"כ ממש, ויש לומר שזה דוקא לפי שיטתו שגדר העירוב הוא יצירת שותפות בין בני החצר, ולכן לא שייך לעשות עירוב בכפייה משום שאין כאן כלל מעשה עירוב, דכל המהות של עירוב זה כעין הכרזה שכשם שאנו שותפים במאכל כך אנו שותפים בכל מקום. אבל לפי רש"י אע"ג דנעשה בע"כ מ"מ כשנוטלים פת ממנו ומניחים באיזה בית, יש כאן מעשה עירוב להחשיבו כדר באותו בית, הואיל וסו"ס יש לו פת באותו בית. וגם מה שפירש הרמב"ם את הגמרא 'הא דאסר' היינו שאוסר על אשתו לערב, משום שע"ז מגלה דעתו שאינו משתתף עם שאר בני החצר להיות חבורה אחת, אבל לפי רש"י האיסור הוא מה שאינו מערב איתם בפת ולא מה שאומר שאינו רוצה, ולכן לא פירש בזה כהרמב"ם.

יד. מח' בזיוכי עירוב חצרות שלא

מידעתו

וכן בבה"ל בסי' שס"ח [ד"ה ואם משלון] הביא דעת הרמב"ם שמחמיר במזכה משלו כשמערב לחצר הפתוחה לב' מבואות שלא מועיל בלא דעתו, ונראה דזה לשיטתו דבעינן עירוב דעתם, לכן צריך הסכמתו המפורשת הגם שאינו נפסד מיד, אבל לפי רש"י הואיל וזיכיתי לו פת והנחתיה בבית זה הרי הוא כדר כאן.

גם דעת הרמב"ם בפ"ה הל"ו שאם בני החצר עשו שיתוף בשני מינים וכלה השיתוף, כשמזכה להם שיתוף חדש צריך להודיעם ולא מועיל בלי דעתם, ומבאר שם המרכה"מ דהואיל וזה תערובת של ב' מינים לכן יכולה להיות איזה קפידא בזה ולכן צריך את דעתם, עיי"ש. אבל רש"י ביאר את

יח. מח' ננסתם הפתח בשבת אי בטל העירוב

ובסי' שע"ד מובא דעת הרמב"ם בפתח שבין ב' חצרות שננסתם בשבת שאסור לטלטל מחצר לחצר, דלגבי זה בטל ההיתר של העירובי חצרות, והראשונים חולקים וסוברים שאם הפתח ננסתם באמצע שבת אמרינן שבת שהותרה הותרה, ונראה טעמו של הרמב"ם שמחמיר משום שכל ההיתר בנוי על החצר, וכמשנ"ת שמכריזים כשם שאנו שותפים בחצר כך גם בבתיים, ולכן אם פקעה השותפות בחצר נפקע עיקרו של העירוב שבא מכח החצר, ולכן נאסרו לטלטל מחצר לחצר.

יט. מח' בדין אין אדם אוסר על חברו דרך אויר

וכן בסי' שע"ו סעיף ב' שיטת הרמב"ם שאין אדם אוסר על חברו דרך אויר אפילו באופן שיש לו פתח לאותה חצר, והראשונים פליגי על הרמב"ם, נראה דהרמב"ם לשיטתו שגדר חצר הוא כרה"ר ולכן אם אין להם השתמשות שם אלא דרך אויר אין זה מספיק חשוב לגזור עליה שתהיה כרה"ר [שהרי ההשתמשות משוי לה להיות נראית כרה"ר]. אבל לשיטת רש"י שעיקר האיסור הוא מרשותו לרשות חברו א"כ הואיל ויש להם פתח לחצר וחשיבא רשות חברו יש סיבה לאסור גם דרך האויר.

כ. מח' בפירוש הגמ' של ג' יחידים בג' חצרות אינם אוסרים זע"ז

ובסי' שע"ח סעיף ה' איתא "ג' חצרות זו לפנים מזו, ויחיד בכל אחת, אע"פ שרבים דורסים בחיצונה אינם אוסרים, שכל אחת רגל המותרת במקומה" עכ"ל השו"ע.

שולח להם אוכל לבתיהם, אלא דעת הרמב"ם שהכוונה שהם באים ואוכלים אצל אביהם, ונראה שטעמו של הרמב"ם משום שלפי שיטתו אין מעלה במה שהאב שולח אוכל לאביהם דדוקא לפי שיטת רש"י שגדר עירוב הוא שע"י הפתח נחשבים כדרים באותו בית אז מובן שגם שליחת האוכל מבית האב אליהם מחשיבתם קצת כדרים עם האב הואיל וסמוכים עליו במזונות, אבל לפי הרמב"ם אין גדר העירוב שהם דרים במקום שנותנים הפתח, אלא הכרזה שהם שותפים בבתיים, וכיון שאנו צריכים להחשיבם כשותפים צריך שיבואו אל האב ויאכלו יחד את הסעודה, וזה דרגת קירוב הדעת המחשיבתם כשותפים בכל מקום כעין עשיית עירוב, ודו"ק.

יז. מח' בהלכה של בני חבורה שסומכים על הפתח שעל השולחן

וכן בסי' שס"ו סעיף י"א בדין של בני חבורה שהיו מסובין אצל אחד, שהב"י הביא שמל' הרמב"ם נראה שהביאו פת שלהם, ולפרש"י ותוס' מדובר פת של אותו בעה"ב שזימנם, אזלו לשיטתם שלפי רש"י שהעיקר הוא שע"י הפת גרים באותו בית לכן כאן שהבני חבורה יושבים ואוכלים באותו בית חשיב נחשב כדרים שם, אלא שבאכילת סעודה אחת לא סגי להתיר שהרי תקנו חז"ל להתיר ע"י עירוב, ולכן חז"ל החשיבו את הפת שעל השולחן כאילו היא שלהם ונעשה בה עירוב בדבר מועט אפשר להחשיב שנעשה כאן עירוב, אבל לפי הרמב"ם לא מהני כלל מה שיושבים ואוכלים כאן סעודה, משום שגדר עירוב הוא בשותפות ולא בדירה באותו בית, ולכן סובר הרמב"ם צריך שתהיה כאן פת של כולם ממש שניכרת שותפותם בה, ודו"ק.

היא שאסור להוציא מרשותו לרשות חבירו אע"ג ששניהם הם רשות היחיד, זה משום שרש"י סובר שההשתמשות ברשות היא ג"כ קובע חלות שם ברשויות שבת, ורשות היחיד חלה ע"י ההשתמשות של היחיד ברשות, ולכן סובר רש"י שהשתמשות של ראובן יכולה להחשב רשות היחיד אחרת מהשתמשות של שמעון. אבל הרמב"ם סובר שהגדר של רשות היחיד אינו תלוי כלל בהשתמשות, אלא רק בזה שהמקום מוקף מחיצות הוי רשות היחיד, ולכן לא ביאר הרמב"ם ששורש האיסור הוא להוציא מרשות ראובן לרשות שמעון, משום שלשיטתו אין מה שיחלק ביניהם, דתרווייהו רשות היחיד שוות נינהו המוקפות מחיצות, ולכן למד הרמב"ם שגדר האיסור היה דהחצר נחשבת כרה"ר.

ונבאר בעזה"ת הרבה מקומות שמצינו שנחלקו רש"י והרמב"ם בהלכות רשות היחיד ובהלכות מחיצות.

כב. מח' בדין מקום יותר מבית סאתיים שלא הוקף לדירה אי הוי רשות היחיד גמורה

הנה שיטת רש"י במסכת שבת בדף ז. [ד"ה דעד] ובדף פ. [ד"ה והוא] דמקום יותר מבית סאתיים שלא הוקף לדירה הוי כרמלית מדאורייתא, והמוציא ממנה לרה"ר אינו חייב חטאת. מבואר בדעת רש"י דלא סגי בהיקף מחיצות כדי להחיל רשות היחיד אלא צריך גם השתמשות של דירה כדי להיות רשות היחיד מן התורה. והרמב"ם חולק שהרי העתיק בפט"ז הל"א את הדין שמקום שלא הוקף לדירה הרי הוא כרשות היחיד, לחייב המוציא והזורק ממנו לרה"ר, או מרה"ר לתוכו.

ודין זה הוא מדברי הרמב"ם, והחידוש הוא דלא אמרינן שהחצר החיצונה שמשמשת ג' אנשים מחזיא כרה"ר, אמנם רש"י יש לו פשט אחר בסוגיא שם, וזה לשיטתו שאין גדר חצר כרה"ר א"כ לא היה הו"א דג' אנשים אוסרים בחצר החיצונה, ודו"ק. 13

כא. המחלוקת בגדרי עירוב חצרות תלויה במח' בגדרי רשות היחיד

והנה נראה לפלפל עוד ולחדש, דהמחלוקת של רש"י והרמב"ם בעיקר גדר האיסור שנתחדש בתקנת עירובי חצרות, תלויה בעיקר בעיקר גדר רשות היחיד (לגבי מלאכת הוצאה לרה"ר), ונבאר שיש מחלוקת יסודית בין הרמב"ם לרש"י בגדרי רשות היחיד ובהלכות מחיצות רה"י, שממחלוקת זו יוצאת המחלוקת בהגדרת תקנת חז"ל לאסור מדרבנן טלטול בלא עירוב חצרות.

דהנה מבואר בשיטת רש"י בכמה דוכתי דלא רק הקפת איזה מקום במחיצות קובעת אותו מקום להיות רשות היחיד, אלא גם השימוש של יחיד באותו מקום הוא גם קובע לחלות רשות היחיד. ומשכח"ל מקום מוקף מחיצות אבל לא עומד לשימוש דירה שלא יהיה נחשב לרשות היחיד, וכן משכח"ל מקום שאין בו מחיצות אבל עומד לשימוש דירה שנחשב [במקצת] כרשות היחיד. ונמצא דחלות רשות היחיד לדעת רש"י בנויה על ב' תנאים גם מחיצות וגם השתמשות שמוגדרת שימוש של יחיד, ולכן יש מקומות שמחמת השימוש דירה שיש באותו מקום אז דיני המחיצות שבו קלים יותר, 14 ומאידך בשיטת הרמב"ם בכמה דוכתי מבואר שחלות רשות היחיד תליא אך ורק בגדרי מחיצות, ומחמיר הרמב"ם הרבה בדיני המחיצות.

ולפי"ז נראה דמה שחידש רש"י שהתקנה

בראשונים עיי"ש, ובאמת בבאור הגר"א לומד שהרמב"ם גורס שם בגמרא גירסא אחרת, עיי"ש.

כה. מח' בהגדרה של כרמלית

וברש"י בשבת דף ג: [ד"ה בעי בסוה"ד] כתב לבאר המילה כרמלית בזה"ל "כרמלית - לשון יערו וכרמלו, שאינו לא הילוך תמיד לרבים ולא תשמיש רשות היחיד" עכ"ל. ולכאורה תימה שאם בא רש"י לבאר למה יער אינו רשות היחיד, היה לו לכתוב משום שאין היער מוקף מחיצות, ומה זה שכתב רש"י שאינו רשות היחיד משום שאינו תשמיש רשות היחיד? אלא מוכח מכאן ששיטת רש"י דגדר כרמלית הוא במקום כזה שמופקע משימוש של רשות היחיד, ואמנם שבדרך כלל משום חסרון המחיצות חסר המקום תשמיש רשות היחיד שאין המקום מיוחד ליחיד בלא מחיצות, אבל גם מקום שמוקף מחיצות כגון יותר מבית סאתיים שלא הוקף לדירה הרי הוא כרמלית משום שחסר לו את התנאי דירה שצריך להיות ברשות היחיד. והרמב"ם בפיה"מ בשבת פ"א ביאר דכרמלית היינו כארמלתא (דהיינו אלמנה) שאינה לא בתולה ולא אשת איש, הכא נמי רשות זו לא נשלמו בה תנאי רשות היחיד ולא תנאי רה"ר, עיי"ש.

כו. מח' בדין מקום בלא מחיצות למעלה מעשרה

ובן נחלקו בדין אין כרמלית למעלה מעשרה, מה הדין כשיש זיז או גזוזטרא גבוהה מעל י"ט ורחבה ד"ט על ד"ט אך אינה מוקפת מחיצות, דלהרמב"ם [הביאו בשעה"צ סי' שמ"ה סקס"ח] הוא מקום פטור ולרש"י הוא כרמלית, ונראה דזה נמי תליא בהנ"ל, דלהרמב"ם שגדרי רשות היחיד תלויות

כג. מח' אם מקום עירובו הוי כרשות היחיד

ובן מבואר בדברי רש"י בסוגיא בדף לב ע"ב דהגמרא שם אומרת לגבי מניח עירוב תחומין ברה"ר דהנותן עירובו יש לו מקום שבייתה ד' אמות ונחשב לו מקום זה כרשות היחיד [ולכן אפילו מונח העירוב ברשות היחיד והוא שובת ברה"ר חשיב הוא ועירובו ברשות היחיד, אע"ג דאין שם שום מחיצות, ומשמע מדברי רש"י שם שיש לזה גדר של רשות היחיד לגבי דינים דרבנן. ובשיעורי' לב יצחק' הוכיח מרש"י זה שמקום דירה יש לו חשיבות מדאורייתא לרשות היחיד, משום שאם לא היה בתורה משמעות של רשות היחיד ע"י דיורים, לא מסתבר שהיה כזה דין דרבנן לדון מקום פיתא כרשות היחיד. והרמב"ם לא פסק את דברי רבא להלכה, ולא הביא חידוש זה שמקום עירובו יהיה נחשב רשות היחיד עד לרקיע, וזה א"ש לפי שיטתו דרשות היחיד צריכה דוקא מחיצות.

כד. מח' אם אפשר לעשות לחי בע"כ של אחד מבני המבוי

והנה הגמ' בעירובין דף פ: מקשה איך עושים לחי בע"כ של אחד מבני המבוי, ומתרתת הגמרא שם - שאני התם דליכא מחיצות - ופרש"י ומבוי מגולה הוא ואינו נוח לשמרו הילכך כופין אותו, אבל להתיר בטלטול לעולם אימא לך דבעינן דעתא, עכ"ל. לכאורה מבואר כאן דעת רש"י דאי אפשר לעשות מחיצות בעל כרחו של הדר במחיצות, ולכאורה זה א"ש רק אם בעינן מחיצות שקובעות דירה אז בעל הדירה כאן יכול לעכב, אבל אם הכל רק במחיצות א"כ מה אכפ"ל שאין הדייר מסכים לעשיית המחיצות, ויש שם פירושים אחרים

אמה, ובשורת הרמב"ם [הביאו בבית מאיר סי' ת"ח] הקשה מה הרבנות בעומק מאה אמה שהוא רשות היחיד? ולכן פירש הרמב"ם דאירי בבור שאינו רחב ארבעה, וקמ"ל דאפילו עמוק טובא דינו ככרמלית, הואיל והוא נמצא בכרמלית ואינו חולק רשות לעצמו. וליישב שיטת רש"י לכאורה מבואר לפי משנת דרש"י סובר דלא סגי במחיצות כדי להחיל רשות היחיד, אלא צריך שיהיה מקום ראוי לדירה ולהשתמשות, וא"כ יש חידוש ברשות היחיד עמוקה שהיא רשות היחיד, ולא אמרין שאינה מופקעת ממקום השתמשות, אלא נתחדש שיכולה להיות רשות היחיד אפילו שהיא עמוקה, והרמב"ם שהתקשה בזה אזיל לשיטתו דתלי הכל במחיצות. ולכן ביאר שיש כאן חידוש שבור שאינו רחב ד"ט הנמצא בכרמלית הוא כרמלית ואינו חולק רשות לעצמו, אבל ברש"י בשבת דף ז. מבואר דס"ל דיש מקום פטור בכרמלית, ואפשר לומר דזה לשיטתו דלהיות רשות בפני עצמה צריך מקום הראוי להשתמשות, ולכן בור שאינו רחב ארבעה הוא לעולם מקום פטור אפילו באמצע כרמלית, הואיל והוא מקום בפני עצמו שאינו ראוי לשימוש.

כט. דין בית שאין תוכו עשרה

וכן חזינן דבעינן מקום חשוב וראוי לדירה ע"י המחיצות בל' הרשב"א בעבודת הקודש [שער ג' פ"א הל"ד] שכתב "בית שאין בתוכו עשרה אין מטלטלין בו אלא בד' אמות, לפי שאין ראוי לדירה והרי זה כרמלית" עכ"ל. [וכן הוא בפ' ר"ח בשבת דף ז:] מוכח מדבריו דבעינן מחיצות ראויות לדירה כדי ליצור רשות היחיד. והרמב"ם לא העתיק דין זה, [ותמה הבה"ל בסי' שמ"ה סעיף ט"ו, ויל"ע אולי משום דלא ס"ל שחסרון דירה מפקיע שם רשות היחיד.]

במחיצות א"כ למעלה מ"ט שהוא מקום פטור אין צורך בשום מחיצות ולכן הוא מקום פטור, אבל לפי רש"י שכל מקום שאינו מקום דירה או מיוחד להשתמשות יחיד זה גדר הדין דרבנן של כרמלית, א"כ מה לי שהוא גבוה י"ט מ"מ הואיל ומחמת חסרון המחיצות חסר בתשימש רשות היחיד במקום זה, ממילא הוא בכלל גזירת כרמלית, ודו"ק.

כו. מח' בביאור הגמרא בעירובין דף

עה. עמוד שנעץ בו יתד מיעטו

וכן מצינו בסוגיא בעירובין [דף עה.]-אמר רב הונא עמוד ברה"ר גבוה עשרה ורחב ארבעה ונעץ בו יתד כל שהוא מיעטו... מ"ט לא משתמש ליה - עיי"ש בסוגיית הגמ' ובפרש"י שמבואר שמקום שאינו ראוי לשימוש אינו יכול להיות רשות היחיד. והרמב"ם בפ"ד מהל' שבת הל"ט העתיק דין זה באופן אחר לגמרי, שכתב בזה"ל "עמוד ברה"ר גבוה עשרה ורחב ארבעה הרי זה רשות היחיד. נעץ בגבהו יתד כל שהוא, אפילו אינה גבוהה שלושה, הואיל וראוי לתלות בו ולהשתמש בו, הרי זה ממעטו ונעשה כרמלית" עכ"ל. חזינן שהרמב"ם שיטה מחודשת לו שע"י שימוש מהצד מבטל את כח המחיצה, וזה חומרא גדולה בהלכות מחיצות ועכ"פ לא פירש את סוגיית הגמ' כפרש"י שיש דין השתמשות על גבי העמוד כדי להיות רשות היחיד. כח. מח' בביאור המשנה בעירובין בבור עמוק

מאה אמה

והנה בעירובין דף לד: מפרשת הגמ' את המשנה נתנו בבור אפילו עמוק מאה אמה עירובו עירוב, דקאי הבור בכרמלית ונתכוין לשבות למעלה, ופרש"י שהבור רחב י"ט והוא רשות היחיד אפילו עמוק מאה

ל. הרמב"ם מחמיר בכמה דוכתי בהלכות מחיצות

והנה הרמב"ם מחמיר טובא בהרבה הלכות מהלכות מחיצות, כמבואר בדבריו בפט"ז הלט"ו שכתב "כל מחיצה שאינה עשויה לנחת אינה מחיצה, וכל מחיצה שאינה עשויה אלא לצניעות בלבד אינה מחיצה" ומשמע מדבריו שאפילו לדינים דאורייתא אין לזה חשיבות מחיצה. וזה דלא כרש"י בעירובין דף כו. שפירש שזה רק חסרון בהוקף לדירה. וכתב המ"מ בטעמו של הרמב"ם "אלו העשויות בידי אדם ללא תועלת סופן ליבטל ואינן כלום" 24 עוד מחמיר הרמב"ם שצריך ד' מחיצות לרשות היחיד ודלא כרש"י והרבה ראשונים דסגי בג' מחיצות. עוד מחמיר בפט"ז הלט"ז דצוה"פ לא מהניא כשהפרוץ מרובה. וכן מחמיר [שם הל"כ] בצוה"פ מן הצד ובקרן זוית דלא מהניא. וכן מחמיר [בפי"ז הלכה ל"ה] בפי תקרה דלא הוי מחיצה מדאורייתא, עיי"ש. ושיטת רש"י בפשטות סוגיות הגמרא שצוה"פ ופי תקרה הם מחיצה גמורה לכל מילי.

ומעתה אחרי שנתבאר לן בס"ד שיש מחלוקת יסודית בין הרמב"ם לרש"י בגדר רשות היחיד האם הכל תלוי במחיצות או תלוי נמי בהשתמשות, מסתבר לבאר שגם המחלוקת מה היה האיסור דרבנן שתקן שלמה, האם טלטול מרשותו לרשות חברו כפרש"י, או טלטול לחצר שהיא כרה"ר [כמו שפי' הרמב"ם] תלויה בעיקר מחלוקתם שנתבארה בארוכה, וכמו שביארנו שלפי רש"י גדרי רשויות תלויות בהשתמשות ולכן מתחלקת רשות ראובן מרשות שמעון מחמת חילוק ההשתמשות של האנשים, ולפי הרמב"ם לא מצינו גדר בדאו' של חלות

רשות ע"י השתמשות ולכן לא ביאר שגדר התקנה היה משום חילוק הדיירים, ודו"ק.

לא. גם גדרי רה"ר תלויים במח' בגדרי רשויות

ונראה דגם המחלוקת האם רה"ר צריכה ס"ר תלויה בזה, שלפי רש"י שההשתמשות קובעת בגדרי רשויות לכן גם רה"ר צריכה השתמשות חשובה של ציבור כמנין דגלי מדבר, אבל לפי הרמב"ם רה"ר היא כל מקום שאינו מוקף מחיצות המסור לשימוש הרבים ולא בעינן ס' ריבוא ואפילו לא בעינן שיהיו משתמשים בו רבים באופן קבוע של הליכה אלא אפילו מדבר הוי רה"ר להרמב"ם.

לב. רש"י מצריך דירה חשובה כדי להיות מוקף לדירה והרמב"ם מקיל

ונבאר בזה כמה מקומות בדינים דרבנן שמצינו ששיטת רש"י להצריך מקום דירה חשוב, והרמב"ם מקיל בזה, דהנה לגבי הדין דרבנן שמקום יותר מבית סאתיים צריך היקף לדירה כדי שיהיה מותר בטלטול הבה"ל [בריש סי' שנ"ח] מעמיד מח' רש"י והרמב"ם בגדר הוקף לדירה, דרש"י מצריך דירה אדם דוקא ממש ובשיטת הרמב"ם מצדד הבה"ל לדירת בהמה נמי חשיב היקף לדירה. עוד מבואר בשעה"צ בסקכ"ב שנחלקו רש"י והרמב"ם בעצם הדין של הוקף לדירה, שלדעת רש"י צריך שיהיה פתח ביתו פתוח לשם ואח"כ יקיף שם לשם דירת ביתו הפתוחה לשם, ולפי הרמב"ם סגי בכוונה בעלמא לשם דירה. וכן נחלקו רש"י והרמב"ם האם בורגנין שהם סוכות שומרים שהשומר יושב ושומר שם האם נחשב היקף לדירה או לא, שלדעת רש"י אין לזה חשיבות דירה הואיל והשומר גר שם רק מתוך הכרח

ולכן לא נתמעט הקרפף ע"י מחיצות. אבל רש"י חולק וסובר דמועיל למעט גם בכה"ג, משום שסו"ס נתמעט שטח השימוש והוא פחות מב"ס.

ובהל"ט כתב הרמב"ם "עשה מחיצה על שפת התל אינו מועיל, שהעושה מחיצה על גבי מחיצה אינו מועיל" עכ"ל. אמנם בסוגיית הגמרא [דף כה.] איתא - מודה לי רב ששת שאם עשה מחיצה על התל שהועיל, מאי טעמא הואיל ובאור מחיצות העליונות הוא דר - ופרש"י "הואיל והדר על התל דר באור מחיצות העליונות, ולא מהני ליה תחתונות מידי, הלכך לאו מחיצה על גבי מחיצה היא" עכ"ל. (הרי פשטות הגמרא דלא כהרמב"ם, וצ"ע.) ונראה שסברת רש"י היא שאע"ג שיש כאן מחיצה דינית של גוד אסיק מחיצתא, מ"מ מחיצה של דירה והשתמשות אין למעלה ולזה מועיל מה שעושה מחיצה חדשה על התל. אבל הרמב"ם שסובר שגם בזה לא מועיל הוא משום שאין כאן תוספת מחיצה דינית, ודר"ק.

לד. מח' בדין פתח ולבסוף הוקף

ועיין במה שכתבנו בס' שני"ט לדייק מהמ"ב שבפתח ולבסוף הוקף יש דין שיפתח את הפתח מדירתו עם כוונה לשם ההיקף שבא לעשות, ואח"כ יקיף אותו המקום במחיצות לשם דירה, ומקור הדברים הוא ברש"י בעירובין דף כד. [ד"ה מהו] וסברתו דעשיית הדירה מתחילה משעת עשיית הפתח. אבל ברמב"ם בפט"ז הל"י לא נזכר תנאי זה שיפתח לשם ההיקף, וזה משום שלהרמב"ם העיקר תלוי בעשיית המחיצות ולא בעשיית הדירה, ודר"ק.

לה. רמב"ם פלאי ומחודש

כתב הרמב"ם בפ"ג מהלכות עירובין הל"י

שצריך לשמור על השדה שבחוץ, והרמב"ם לא הביא דין זה שבורגנין לא נחשב היקף לדירה. מבואר מכל זה שרש"י מצריך חשיבות דירה לצורך הדין דרבנן של היקף לדירה, ולפי הרמב"ם סגי בדירה גרועה להחשיב היקף לדירה.

לג. גדרי מיעוט היקף של יותר מבית סאתיים תלויים לפי הרמב"ם במחיצות בלבד

והנה בדיני מיעוט מקום שלא הוקף לדירה והוא יותר מבית סאתיים מצינו בדברי הרמב"ם דינים מחודשים, שהרמב"ם בפט"ז הל"ח כתב בזה"ל "היה יותר מבית סאתיים ובא למעטו באילנות, אינו מיעוט. בנה בו עמוד בצד הכותל גבוה עשרה ורחב שלושה או יותר, הרי זה מיעוט" ומשמע שמיעוט של העמוד הוא דוקא בצד הכותל אבל אם יבנה אותו באמצע הקרפף כדי למעט את שטח ההיקף שיהיה פחות מב' סאתיים לא מועיל, ונראה שטעמו של הרמב"ם משום דלא מועיל מיעוט בעלמא אלא צריך מיעוט של מחיצות ולכן צריך שיהיה בצד הכותל כדי שיהיה עליו תורת מחיצה. [וגם מה שהצריך הרמב"ם עמוד גבוה עשרה דוקא י"ל שהוא בשביל תורת מחיצה.] אבל שיטת רש"י היא שמועיל העמוד למעט גם אם בנה אותו באמצע הקרפף משום שלשיטתו גם מיעוט של ההשתמשות מועילה.

עוד כתב הרמב"ם שם "וכן אם הרחיק מן הכותל שלושה ועשה מחיצה מיעוט, פחות משלושה לא עשה כלום" עכ"ל. ומשמע ברמב"ם שאפילו נתמעט השטח ע"י המחיצה שעשה לא מועיל, וזה מתבאר היטב לפי שיטתו שצריך דוקא מיעוט ע"י מחיצות, וכאן שהם קרובות למחיצות הקיימות אין עליהם תורת מחיצות חדשות,

בדין ב' חצרות וכותל ביניהן "נפרץ הכותל הגבוה שביניהן, אם היתה הפירצה עד עשר אמות מערבין שני עירובין ואם רצו מערבין אחד מפני שהיא כפתח. ואם היתה יתר מעשר מערבין עירוב אחד ואין מערבין שני עירובין" ובהלי"א כתב בזה"ל "היתה הפרצה פחותה מעשר ובא להשלימה ליותר מעשר חוקק בכותל גובה עשרה טפחים ומערבין עירוב אחד. ואם בא לפרוץ לכתחילה פרצה יותר מעשר בכל הכותל, צריך להיות גובה הפרצה מלא קומתו" עכ"ל. משמע שאם לא תהיה הפרצה מלא קומתו אינה נחשבת פרצה בין החצרות. ודין זה מחודש מאוד שאפילו שבין החצרות יש פירצה גמורה יותר מ' אמות, אין זה מחבר את החצרות להיות פרוצות זו לזו ולהחשב חצר אחת, הואיל ואינה גבוהה כמלוא קומתו של האדם, וקשה הרי אין מחיצה בין החצרות וא"כ במה הם מחולקות זו מזו? ולכאורה מבואר כאן שדעת הרמב"ם שבהלכות עירובי חצרות אפשר לחלק חצרות זו מזו ע"י שאין שימוש נח להילוך מזו לזו, ואולי זה שייך לשיטת הרמב"ם בעירובי חצרות שעניינו להשתתף כולם ביחד, לכן אם אין פתח נח להשתמש ב' החצרות זה עם זה אפשר להחשיבם ב' חצרות נפרדות, שכל אחד ואחד תערב לעצמה. אך מסופקני לפי"ז אם באמת אפשר לחלק שני חצרות בלא מחיצה ביניהם אלא ע"י חבל בגובה י"ב טפחים שיגרום שאין אפשרות הילוך מלוא קומתו של אדם מחצר לחצר ועי"ז יהיו נחשבות ב' חצרות לערב כל אחת ואחת לעצמה?

ואולי צריך להוסיף בזה שכאן מדובר בכותל גבוה [כל' הרמב"ם בהל"י] והוא בא לחקוק בכותל אבל נשאר מעל החקיקה גובה של כותל, ואולי איירי שנשאר מעל החקיקה גובה י' טפחים, ונמצא שיש כאן מחיצה תלויה למעלה, אלא שאין כח במחיצה תלויה לחצוץ את קרקע החצר לב' רשויות, אבל הואיל והיא בגובה המונע הילוך אדם בקומתו, לכן יש כאן קצת תורת מחיצה שחולקת את השתמשות החצרות, ורק בזה מקיל הרמב"ם להחשיבם ב' חצרות, ומצינו בשיטת הרמב"ם בעוד מקום שמקיל בפירצה יותר מ' אמות, שבהלכות שבת פט"ו הלי"ב פסק הרמב"ם שחצר שנכנסה לה אמת המים שדינה ככרמלית אפילו אם רחבה יותר מ' אמות שהיא פירצה במחיצות ואסור למלאות מאמת המים מ"מ החצר מותרת בטלטול [ע"י פסי חצר, עיי"ש]. וחזינן דמיקל הרמב"ם בפירצה יותר מ' אמות בחצר כשיש עכ"פ כותל מעל הפרצה, וגם שם כותל החצר עובר מעל אמת המים, [עייין באו"ש שם]. וא"כ אולי גם כאן קולתו של הרמב"ם היא גם מכח הכותל שמעל הפרצה, וצ"ע בזה. ורש"י בשתי הסוגיות הנ"ל לא פירש כמו הרמב"ם, ודו"ק.

העולה מכל דברינו: שהמעין היטב בכל הלכות עירובין ימצא הרבה חילוקי דינים בין רש"י להרמב"ם בהלכות עירובי חצרות, והרבה מהמחלוקות תלויות זו בזו, וצריך לשים לב כשבא להניח עירוב חצרות, ולהתיר בטלטול מקום המוקף מחיצות, שלא להקל בקולות הסותרות זו את זו.



הרב ישראל מאיר ויינשטיין

תפרח

בענין פסיק רישא בדרבנן

מלאכה דרבנן, אבל אם עצם המלאכה היא מלאכה דאורייתא, ומה שהוא מדרבנן הוא מפני הפטורים דמלאכת מחשבת, שהם משאצ'ל"ג מקלקל וכלאחר יד. בזה לא הותר פס"ר בדרבנן.

והמקור לפרש כך בדעת המחבר, הוא שבס' שי"ד ס"א כתב, שאם היה סכין תקוע מע"ש בחבית, מותר להוציאו ולהכניסו, ולא הצריך המחבר שלפה ודצה מע"ש. ובסעיף י"ב, לענין סכין שהוא תחוב בכותל של עץ, פסק המחבר שאסור להוציאו היכא דלא דצה ושלפה מע"ש. וביאור החילוק, דבכותל של עץ כיון שהוא מחובר לקרקע, יש בזה מלאכת הרחבת גומא מדאורייתא, והפטור רק מדין מלאכת מחשבת, אבל סכין התקוע בחבית, אין כאן מלאכה דאורייתא, כיון שהנקב אינו עשוי להכניס ולהוציא, והאיסור רק משום גזירה אטו לול של תרנגולים, ובאיסור זה הותר פסיק רישא. [וכתב בשעה"צ ס"ק י"א, שמשמעות דברי המחבר, דהיכא דשלפה ודצה אינו פס"ר, והיכא דלא שלפה ודצה הוי פס"ר].

ומקור שיטה זו מן הש"ס, הוא מהסוגיא דעירובין פ"ח ע"א [כי מקור דברי הב"י הוא מתה"ד סי' ס"ד. והתה"ד הביא מדברי המרדכי סי' שע"ה, ושם מבואר שמקורו בסוגיא זו], שגוזזטרא שהיא למעלה מן המים, ועשו לה מחיצה תלויה, מותר לשפוך לתוך הנקב בשבת, ואע"פ שהנהר מוליך את המים חוץ למחיצות

בדין פסיק רישא בדרבנן יש מחלוקת גדולה בפוסקים. ולענין הכרעת הלכה יש בזה מבוכה רבה וכמה סתירות ממקום למקום. וכאשר באנו לברר את שיטת רבינו הגדול במשנה ברורה בזה, ראינו שיש לו בזה שיטה ברורה ומחוורת. ודבריו בכל המקומות הרבים שמדבר בזה מתיישבים היטב זה עם זה, ובצירוף כל דבריו יחד נוכל לעמוד בעה"י על עומק שיטתו. ונציע אי"ה את הדברים.

ויתחלקו הדברים לשלושה ענפים:

ענף ראשון: בדברי המ"ב סי' שי"ד ס"ק י"א, שהוא המקום העיקרי שעוסק בענין זה, וכל שאר הנידונים הנוגעים לזה מסתעפים ממנו.

ענף שני: בביאור דברי רבינו המ"ב במקומות מפוזרים רבים שדיבר בזה.

ענף שלישי: בדין ריסוק שלג וברד, בסי' ש"כ סעיף ט' עד סעיף י"ד, שהוא ענין רחב ונוגע מאוד לענינינו [ואע"פ שבמ"ב שם לא נזכר כלום מענין זה].

ענף ראשון - בדברי המשנה ברורה
סי' שי"ד ס"ק י"א

המבואר בדברי המ"ב הוא שיש בזה שלוש שיטות.

א] דעת המחבר דפסיק רישא בדרבנן מותר. מיהו לא שרי אלא בדבר שעיקרו מדרבנן. ר"ל שעצם המלאכה היא

בכותל של עץ מותר להוציאו בשבת, כיון שהוא משאצל"ג ומקלקל וכלאח"י, ודלא כהשו"ע סי"ב.

ומקור שיטה זו מהסוגיא בדף נ"א ע"א, דלמסקנא מותר להוציא סכינא דביני אורבי, אפי' היכא דלא שלפה ודצה. ואע"פ שיש בזה מלאכה דאורייתא דהרחבת גומא מותר.

ומה שמייחס המ"ב שיטה זו גם להגר"א, הנה הגר"א (ס"ק י"א) לא כתב כהמג"א, אלא כתב עפ"ד המ"מ פ"ב ה"א לענין מצרף, שכתב דבזה כל היכא שאינו מכון, אין זה בגדר מלאכה כלל, ואין לאסור משום פס"ר, וסובר הגר"א דה"נ הכא כך הוא, ועוד כתב הגר"א שהוא ג"כ מקלקל. ובצירוף כל אלה התיר הגר"א פס"ר בדרבנן (ובשעה"צ ס"ק י"ג הזכיר בקצרה את דברי הגר"א הללו, ולאידך גיסא הגר"א לא הזכיר שהיא כלאח"י, ואפשר שהוא סובר כדעת הבית מאיר שחולק על המג"א וסובר דהכא ל"ח כלאח"י). ונמצא דבין להמג"א וכן להגר"א הותר רק בתלת דרבנן, אלא דלהמג"א הם משאצל"ג מקלקל וכלאח"י, ולהגר"א הוא דרבנן מפני סברת המ"מ. ועוד יש בזה שני פטורים דמלאכת מחשבת שהם משאצל"ג ומקלקל, ונמצא שדברי הגר"א והמג"א קרובים זה לזה, אך אינם שווים.

ד' ומבואר בדברי המ"ב בכמה דוכתי, דלכל השיטות אין להתיר אלא בפסיק רישא דלא ניחא ליה, אבל היכא דניחא ליה אין להתיר אפי' בצירוף כמה דרבנן. אכן יש בזה שיטה רביעית, והוא דעת התה"ד סי' ס"ו שהתיר פס"ר בדרבנן אפי' היכא דניחא ליה, ולכן התיר לומר לנכרי להסיק התנור בשבת, משום דהכל חולים אצל הקור, ואע"פ שע"ז מתחממת הקדירה שע"ג התנור, ובוודאי ניחא ליה בזה, דכיון דאמירה לנכרי דרבנן,

הגוזזטרא, ופירש"י [ד"ה אפילו] שההיתר הוא משום דאיהו לא אכפת ליה דליפקו לברא. עכ"ד. והתם עיקרו דרבנן, דהא הוצאה מרה"י לכרמלית, וכן הולכת ד"א בכרמלית, הוא מדרבנן.

ב' דעת הרמ"א לאסור פס"ר בדרבנן, ולכן חולק הרמ"א על דברי המחבר סי' שי"ד ס"א הנ"ל, וסובר שאסור להוציא סכין התקוע בחבית אלא היכא דשלפה ודצה מבע"י. אכן מדברי המ"ב סי' שט"ז ס"ק ט"ו ושעה"צ ס"ק י"ח מתבאר, דבתרי דרבנן מודה הרמ"א דשרי [ויתבארו הדברים אי"ה בענף השני אות ד' ה' ז'].

והנה מבואר בדברי המ"ב דהכא הוא משאצל"ג ומקלקל ואפ"ה אוסר הרמ"א, ולא התיר משום פס"ר בתרי דרבנן, ומוכח שגם הרמ"א לא התיר אלא בעיקרו דרבנן. [מיהו נראה שנסתפק המ"ב בדעת הרמ"א, אם צריך ששני האיסורים דרבנן יהיו עיקרם מדרבנן, או דסגי בחד מיניהו. וג"ז יתבאר אי"ה בענף השני אות ז'].

ולא נתבאר בפוסקים מה הוא המקור לקולא זו מן הש"ס, ואולי אפשר לומר שמקורו מהסוגיא בדף נ"א ע"ב, אין מרסקין לא את השלג ולא את הברד בשביל שיוזבו מימיו, אבל נותן הוא לתוך הכוס או לתוך הקערה ואינו חושש. וסובר הרמ"א כדעת בעה"ת [הובא במרדכי סי' ש"ל] שההיתר ליתן לתוך הכוס הוא משום דהוי גרמא, והרמ"א לשיטתו בסי' של"ד סכ"ב, שסובר דגרמא במלאכת שבת אסורה מדרבנן, וע"כ הא דשרי ליתנם לתוך הכוס הוא משום דהוי פס"ר בתרי דרבנן.

ג' דעת המג"א והגר"א, דפס"ר שרי היכא שהוא משאצל"ג ומקלקל, ואפי' במלאכה דאורייתא, ועל כן לדעתם אפי' סכין התקוע

ואינו רוצה כלל בצידת הצפור, כיון דאין בו צידה דאורייתא, ופס"ר בדרבנן שרי. עכ"ד.

ולכאורה אין בזה קולא אלא מפני דעת המחבר, וא"כ היה לו להמ"ב לומר דדווקא במקום צורך גדול שרי.

וי"ל שצירף המ"ב דעת הרשב"א (שבת ק"ז ע"א) הביאו בשעה"צ (ס"ק ל"ב ול"ג) שמותר לסגור דלת על בית שיש בו צבי, אם מכויין גם לשמירת ביתו. גם יש לצרף בזה את שיטת רש"י (זבחים צ"א ע"ב) והשה"ג (שבת ק"ז) דכל היכא שאפשר לעשות את המעשה בלא פס"ר, אפי' אם עשאו בפס"ר שרי. ואע"פ ששיטות אלו דחיות מן ההלכה, מ"מ הכא כיון שמעיקר הדין יש להקל כדעת המחבר, בצירוף שיטות אלו יש להקל במקום צורך מועט.

ד [סי' שט"ז ס"ק ט"ו ושעה"צ ס"ק י"ח. כתב הרמ"א שיש ליזהר שלא לסגור תיבה קטנה שיש בה זבובים, דהוי פס"ר שיצודו שם. וכתב המג"א דמשמע דבתיבה גדולה שרי. וכתב המ"ב בשם הפמ"ג דבתיבה גדולה שרי משום דהוי פס"ר בתרי דרבנן, דאינו יכול לתופסן בשחיה אחת, וגם אין במינו ניצוד.

ונראה דמה שהיקל הרמ"א בתרי דרבנן הוא דווקא היכא ששניהם עיקרו דרבנן, אבל היכא שהוא דרבנן מדין מלאכת מחשבת לא היקל הרמ"א, דאלת"ה תיקשי אמאי לא היקל הרמ"א בההיא דסי' שי"ד ס"א הנ"ל, ועי' מה שיתבאר אי"ה באות ז'.

ה [סי' שכ"א ס"ק נ"ז. הביא בשם המג"א שאסור להשתין על טיט משום גיבול. ואפי' לרוב הפוסקים דס"ל דבדבר שהוא בר גיבול עד שיגבל מ"מ איסורא דרבנן מיהא איכא ואסור משום דהוי פס"ר. והעלה המ"ב דהיכא שהטיט אינו שלו, יש להקל בזה

פס"ר בדרבנן שרי, ולא הזכיר המ"ב שיטה זו, מפני שהיא דחווה מכל הפוסקים.

ולענין הלכה פסק המ"ב לסמוך לכתחילה על הרמ"א, ובמקום צורך גדול יש לסמוך על דעת המחבר, אך שיטת המג"א והגר"א דחה המ"ב מן ההלכה, אכן כפה"נ יש מקומות שהמ"ב מצרף את שיטתם לקולא, וכמשי"ת בעה"י בענף השני.

ענף שני - בביאור המקומות הרבים במ"ב הנוגעים לדין פס"ר בדרבנן

א [סי' רנ"ג ס"ה. התיר הרמ"א לומר לגוי להסיק התנור היכא דשרי משום צינה, ואע"פ שעיי' מתחממת הקדירה שע"ג התנור. והנה מקור קולא זו בתה"ד סי' ס"ו, ושם מבואר דההיתר הוא משום דהוי פס"ר בדרבנן. וסובר התה"ד דאפי' פס"ר דניחא ליה שרי. אכן לא קיי"ל בזה כהתה"ד, ומ"מ דינו של התה"ד כאן נפסק להלכה, ולא מטעמיה, אלא משום דאמירה לנכרי קילא, וכמש"כ במ"ב ס"ק צ"ח.

ב [סי' ש"ט ס"ק ט"ו. הביא בשם מהרי"ל, שמותר ללמוד על שולחן שיש עליו מוקצה, אע"ג דדרך לנענע עם לימודו, כיון דלא הוי פס"ר. ובשעה"צ ס"ק י"ט, הוכיח מדברי מהרי"ל הללו דפס"ר בדרבנן אסור. ולפ"ז נראה דמה שמשמע מדברי המ"ב, שאם היה בזה פס"ר אסור. אם הוא מקום צורך גדול שרי, דהא במקום צורך גדול התיר המ"ב לסמוך ע"ד המחבר שהתיר פס"ר בחד דרבנן.

ג [סי' שט"ז סק"ה. כתב דצפור דרור שנכנס לבית, אסור לסגור הדלת והחלון ואע"פ שאינו ניצוד שם. וכתב בשם הח"א דבזמן הקור שיש צער צינה או צער אחר, מותר לנעול אם אין כוונתו רק להציל מן הקור,

ובישוב קושית השעה"צ, י"ל דמ"ש רש"י ותוס' שהוא מדרבנן, טעמייהו משום דהוי משאצל"ג, ולא שיש כאן חסרון בגוף צורת המלאכה. והרמב"ם דס"ל שהוא מדאורייתא, לטעמיה אזיל דס"ל משאצל"ג חייב עליה, ונתייבשה קו' השעה"צ, דבפס"ד דמלאכת מחשבת, הא מודה המחבר דפס"ר אסור אע"ג דמדרבנן הוא, והתם התירו מפני כבוד הבריות.

[ז] סי' של"ז סק"ד. הביא בשם המג"א, שכסא מטה וספסל גדולים ביותר, שבוודאי עושים חריץ, אסור לגרור אפי' ע"ג קרקע מרוצפת, גזירה מרוצף אטו אינו מרוצף. ובשעה"צ סק"ב חידש, שאם כל העיר מרוצפת שרי, דהכא אפי' אם אינו מרוצף לאו דאורייתא הוא, דהוי כלאח"י ומקלקל וגם פס"ר דלא נחא ליה הוא. ומבואר ברמ"א סי' שט"ז ס"ג דתרי דרבנן שרי בפס"ר דלא נחא ליה, וגם יש לצרף דעת רש"י ותוס' דלא גזרינן מרוצף אטו שאינו מרוצף עכ"ד השעה"צ.

ודבריו מבוארים להקל בזה משום דהוי תלת דרבנן ופס"ר דלא נחא ליה. וכמו ההיא דסי' שכ"א ס"ק נ"ז הנ"ל, ומה שלא כתב כאן דדווקא במקום צורך וכמו התם, י"ל דהכא בצירוף דעת רש"י ותוס' שהזכיר, היקל לגמרי.

אכן מה שיש לתמוה בדברי השעה"צ, הוא מה שהזכיר להקל עפ"ד הרמ"א, ותמוה הלא ע"כ הרמ"א לא היקל אלא בתרי עיקרו דרבנן, וא"א לומר שהוא מיקל גם בחד עיקרו דרבנן וחד פטור דמלאכת מחשבת. דא"כ היה לו להקל גם בההיא דסי' ש"ד ס"א, דהתם נמי הוא משאצל"ג, וגם פתח שאינו עשוי להכניס ולהוציא עיקרו דרבנן. וע"כ שסובר הרמ"א שלא להקל אלא בתרי עיקרו דרבנן.

במקום הצורך, כיון דהוי פס"ר דלא נחא ליה. עכ"ד. והנה הכא יש רק חד עיקרו דרבנן, ולכאורה אין להקל מפני דברי הרמ"א הנ"ל, ואפ"ה התיר במקום צורך אע"פ שאינו צורך גדול. וי"ל שמצרף המ"ב את שיטת המג"א והגר"א להקל בתלת דרבנן, וה"נ הוא כלאח"י ומשאצל"ג, וגם עיקרו דרבנן וכנ"ל. וגם י"ל שנסתפק המ"ב בדעת הרמ"א עצמו, וכמו שיתבאר אי"ה באות ז'.

[ו] סי' של"ו ס"ח. כתב המחבר עציץ אפילו שאינו נקוב, יש לזהר מלטלו ע"ג קרקע ולהניחו ע"ג יתדות או איפכא, בין שהוא של עץ בין של חרס. עכ"ל. והאיסור משום קוצר וזורע. וכתב בשעה"צ ס"ק ל"ט שמכאן ראייה לדברי האוסרים פס"ר דרבנן. עכ"ד.

הא דנקט השעה"צ בפשיטות דהכא הוא איסור דרבנן, אין כוונתו שהוא דרבנן מפני שהוא עציץ שאינו נקוב, ז"א, דמדברי הביאור הלכה כאן ד"ה אפילו, מתבאר דעציץ שאינו נקוב גמור, מותר להגביהו מהקרקע ולהניחו ע"ג יתדות או להיפך, ומה שאסר המחבר, הוא מפני שחושש להשיטות דעציץ של עץ או של חרס אפי' אינו נקוב כנקוב דמי, ולכן אסר בשניהם. וכן ביאר בשעה"צ ס"ק ל"ז.

אבל כוונת השעה"צ, ע"פ שיטת רש"י ותוס' פ"א ע"ב, דהא דהמגביה עציץ נקוב ומניחו ע"ג יתדות הוי תולש, ולהיפך הוי זורע, מדרבנן הוא. וראיתם, מהא דמותר לקנח בצרור שעלו בו עשבים, והוכיח הביאור הלכה כאן דקיי"ל כשיטת רש"י ותוס', מהא דקיי"ל בסי' ש"ב ס"ג, דמותר לקנח בצרור שעלו בו עשבים. ומעתה כיון דקיי"ל דמדרבנן הוא, היה לנו להתיר לגמרי, כיון דפס"ר הוא, ומכאן ראייה נגד דעת המחבר שהתיר פס"ר בחד דרבנן.

מחשבת, דהוי משאצל"ג ומקלקל, ואיך אסור הרמ"א כאן.

אכן, באמת לא ברירא כלל דסותר שלא ע"מ לבנות הוא חסרון בעצם צורת המלאכה, כי בדברי רש"י ל"א ע"ב [ד"ה לעולם] מבואר שהוא פטור רק מדין מקלקל. וכן נראה מדברי הרמב"ם פ"י הט"ו. ואמנם בדברי התוס' ע"ג ע"א ד"ה הקושר, וע"ב ד"ה וצריך, מתבאר דס"ל דהא דבעי' ע"מ לבנות הוא עצם גדר המלאכה. אבל אין תימה אם הרמ"א אזיל בדעת רש"י והרמב"ם. ונמצא שאין כאן אלא פטורים דמלאכת מחשבת.

ט [סי' של"ז ס"ד. אסור לצדד חבית על הארץ, דכיון שהיא כבדה יבוא להשוות גומות ודאי והוי פס"ר. ומקורו בגמ' שבת קמ"א ע"א. אלא שלשון הגמ' שם דילמא אתי לאשוויי גומות, ומשמע שאינו פס"ר (ועיי"ש בתוס' ד"ה דילמא) והמחבר חידש דהוי פס"ר. (ולע"ע לא מצאנו לזה מקור בראשונים) וכתב המ"ב ס"ק י"ט, דאף שהוא מקלקל ומשאצל"ג וכלאח"י, מ"מ אסור מד"ס. עכ"ד. וגם מכאן ראייה עצומה לדברי המ"ב סי' שי"ד ס"ק י"א, דמה שהתיר המחבר פס"ר בדרבנן, הוא רק במה שעיקרו דרבנן, ולא במה שהוא מדרבנן מפני הפטורים דמלאכת מחשבת. ואמנם, לדעת המג"א והגר"א, שמתירים בתלת דרבנן אפי' בפטורים דמלאכת מחשבת, לפי דבריהם אין לאסור כאן משום פס"ר (והמ"ב לא הזכיר מזה כלום, וע"פ שיטתו שדחה את דברי המג"א מן ההלכה) ולפי דבריהם, צ"ל דמה שאסרו לצדד חבית, אינו משום דהוי פס"ר, אלא משום דחיישינן שמא יתכוין להשוות גומות.

י [סי' ש"מ ס"ג. כתב הרמ"א, אסור לשבור עוגה שכתוב עליה כמין אותיות, אע"פ

ונראה מדברי המ"ב דלא ברירא ליה להקל כאן עפ"ד הרמ"א, דאם כן היה לו להקל בפשיטות, וכמו שהיקל בסי' שט"ז ס"ג, ומה הוצרך להוסיף כאן עוד צירופים להקל. ומזה נראה שנסתפק המ"ב, מה יסבור הרמ"א בתרי דרבנן, דחד עיקרו דרבנן וחד משום מלאכת מחשבת, אכן תמוה, מה מקום יש להסתפק בזה, הלא מדבריו סי' שי"ד ס"א מוכח להדיא לאסור וכנ"ל.

ונראה לישב, דהנה בההיא בסי' שט"ז ס"ג בסוגר תיבה גדולה, באמת יש בזה תלת דרבנן, שהרי הוא גם משאצל"ג. וי"ל דמה שהתיר הרמ"א שם, הוא רק בתלת דרבנן. תרי עיקרו דרבנן בצירוף משאצל"ג. משא"כ בההיא דסי' שי"ד ס"א, סובר הרמ"א שהוא רק משאצל"ג (וכדעת הבית מאיר שם, שסובר דהתם אינו לא מקלקל ולא כלאח"י) ולכן אין להקל.

ח [סי' של"ז ס"ב. כתב הרמ"א, שאסור לכבד הבגדים ע"י מכבדות העשויים מקיסמים, שלא ישברו קיסמיהם. וע"ז כתב במ"ב ס"ק י"ד, שאסור לכבד הבית במכבדות העשויות מענפי אילן יבשים, דוודאי נשברין כשמכבדין בהם, והוי כמו סותר, ואע"פ שמקלקל פטור מ"מ אסור לכתחילה. ובשעה"צ סק"י כתב, דאע"פ שהוא פס"ר דלא נוחא ליה, לכתחילה לא כדאי, עיי"ש בדבריו. וכוונתו מבוארת, דלהמחבר ודאי יש להקל בזה, אבל אין לסמוך ע"ז לכתחילה שלא במקום צורך גדול.

אכן לכאורה יש לתמוה, דלפ"מ שנסתפק השעה"צ, דאפשר שמודה הרמ"א להקל בתרי דרבנן, היכא דחד מינייהו עיקרו דרבנן, וחד מינייהו משום מלאכת מחשבת. א"כ היה לו להרמ"א להקל גם כאן, דהא עיקרו דרבנן, כיון שהוא סותר שלא ע"מ לבנות. ויש בזה גם פטורים דמלאכת

שאינו מכין רק לאכילה, דהוי מוחק. ומקורו במרדכי סי' שס"ט בשם מהר"ם מרוטנבורג. והקשה המג"א (סק"ו) דא"כ אפי' עוגה שיש עליה צורות יהא אסור לאוכלה (וביאר הדגמ"ר, שכוונתו להקשות מהא דיוצאין בסריקין המצוירין בפסח, [פסחים ל"ז ע"א] וכוונת הגמ' שיוצאין בליל ראשון של פסח) ועוד הביא המג"א בשם תשו' הר"ש הלוי, דדווקא כשכותבין על העוגות אותיות מדבר אחר, אבל כשהכתיבה היא מהעוגה עצמה בדפוס או בידיים שרי. עכ"ד הר"ש הלוי. וכתב הדגמ"ר, שע"פ דברי הר"ש הלוי, נתישבה קושית המג"א ע"ד המרדכי והרמ"א.

ועוד כתב הדגמ"ר, לדעת התה"ד דפס"ר בדרבנן שרי, הכא ודאי יש להקל, כיון דהוי מוחק שלא ע"מ לכתוב. וגם להמג"א סי' שי"ד דפליג על התה"ד, הלא התיר המג"א היכא שהוא מקלקל וכלאח"י. ועל כן יש להקל בדין זה. עכ"ד הדגמ"ר.

ובמ"ב ס"ק י"ז הביא את דברי הדגמ"ר, וכתב, שיש לסמוך עליו היכא שאינו שובר בידו, רק בפיו דרך אכילתו. ובשעה"צ ס"ק כ"ב, הביא דברי הפמ"ג סי' שט"ז ס"ג הנ"ל להקל בפס"ר בתרי דרבנן, וכתב דשם הקילו יותר מהכא וכ"ש בכאן דהוי עונג שבת. עכ"ד.

מ"ש השעה"צ דהתם הקילו יותר מהכא, באמת, מצד אחד התם הוא יותר קל, ומצד אחר הוא יותר חמור. דמצד אחד, התם הוא תרי דרבנן והכא תלת, דהוי מוחק שלא ע"מ לכתוב ומקלקל וכלאח"י. אכן לאידך גיסא התם תרווייהו עיקרו דרבנן, והכא רק חד עיקרו דרבנן. ונראה דהמ"ב לשיטתו אזיל, שהיקל במקום צורך היכא דחד עיקרו דרבנן וחד הוא פטור דמלאכת מחשבת. והכא משום עונג שבת חשיב מקום צורך.

יא [סי' תרנ"ח ס"ב. כתב הרמ"א אסור ליתן אתרוג על הבגד אפי' ביו"ט דמוליד ריחא. וכתב המ"ב סק"ז דמשמע שאפי' אם אינו מכין לזה אסור משום פס"ר. ויש מקילין היכא דאינו מכין. ובשעת הדחק שאין לו מקום משומר להניח שמה יש לסמוך אמקילין. וע"ז כתב בשעה"צ סק"ו בשם חמד משה ונהר שלום, שזה תלוי אם פס"ר אסור מדרבנן. ולפ"ז לפ"מ שהסכימו כמה אחרונים בסי' שי"ד לאסור גם בענינו אסור. עכ"ד. ומה שכתב שבשעה"ד יש לסמוך אמקילין, כתב בשעה"צ סק"ז, שהמקילין הם מהרש"ל ונזירות שמשון ומאמר מרדכי והגר"ז, וכתב המחז"ש, שסברת המהרש"ל הוא, דס"ל שהאיסור דרבנן דמוליד ריחא, קל משאר איסורין דרבנן. עכ"ד השעה"צ. והמע"ן בדברי האחרונים שצ"ע עליהם השעה"צ, יראה שמה שהקילו אינו מדין פס"ר מדרבנן, אלא דס"ל שאין בזה איסור כלל. ומ"ש החמד משה ונהר שלום שהוא תלוי בהנידון בפס"ר מדרבנן, כוונתם אליבא דהמחמירין.

וע"פ הנ"ל נראה דהכא א"א להקל משום פס"ר מדרבנן, דאין כאן אלא חד דרבנן, אשר בכה"ג לא הקיל המ"ב אלא במקום צורך גדול, והכא ליכא צורך גדול (ואפי' אם הוא גם משאצל"ג לא מהני וכמו שנתבאר, וגם הכא לא ברירא שהוא משאצל"ג, דאפשר דניחא ליה בהולדת הריח, וי"א דהיכא דניחא ליה לא חשיב משאצל"ג). אכן יש לסמוך בשעה"ד על דעת המקילין, בצירוף דעת המחבר דמיקל בפס"ר בחד דרבנן (ובשעה"צ סק"ח הוסיף דהיכא דלא ניחא ליה בהולדת הריח יש לצרף גם את דעת הערוך).

יב [ומעתה, עלה בידינו בעה"י דברים ברורים בביאור שיטת המשנה ברורה

הרמב"ן והרשב"א להעמיד נגד המדורה, כיון שאינו עושה בידים. (והובאו דבריהם במ"ב כאן ס"ק ל"ה).

ובגדר האיסור דריסוק שלג וברד, כתב רש"י שהוא משום דקא מוליד בשבת, ודמי למלאכה שבורא את המים הללו. ודעת הרמב"ם והרשב"א שהוא גזירה משום משקין שזבו. וכתבו הרמב"ן והרשב"א שאפי' לדעת רש"י שהאיסור משום מוליד, אין במים אלו איסור מוקצה דנולד, ואין שייכות בין איסור מוליד לאיסור נולד. [והביאו ראיה לזה, ועי' ר"ן שדחה ראייתם].

אבל דעת בעה"ת (הובא במרדכי סי' ש"ל) שיש במים אלו איסור מוקצה דנולד, והא דנותן שלג וברד לתוך הכוס לא נאסרו המים, הוא לפי שנתערב ונתבטל. (ועי' מ"ב לעיל ס"ק י"ד), והא דשרי ליתנם לכתחילה, הוא משום דגרמא בעלמא הוא, ולפי שיטה זו, פשוט שאם הניחם בחמה או כנגד המדורה נאסרו המים, ודלא כהש"ע. וכן לפי שיטה זו פשוט שאסור לרסקם בידים בתוך הכוס והקערה, ודלא כהתוספתא הנ"ל. [ועי' ריטב"א שכתב שמדברי רש"י משמע דלא כהתוספתא. וגם דברי הגמ' עצמם משמע דלא כהתוספתא. אלא שכתב הריטב"א ליישב דברי הגמ', שלא יסתרו לדברי התוספתא עיי"ש. אכן בדעת רש"י ובעה"ת י"ל, דס"ל דדברי הגמ' דלא כהתוספתא, ודחו דברי התוספתא]. ולפי שיטה זו י"ל, דהא דשרי ליתנם לתוך הכוס, הוא משום דהוי תרי דרבנן, חדא דעיקר איסור ריסוק דרבנן, וגם גרמא הוא מדרבנן. ומכאן יש להביא מקור לדעת הרמ"א להקל בפס"ר בתרי דרבנן. והרמ"א לשיטתו שסובר בסי' של"ד סכ"ב דגרמא אסור מדרבנן, ואע"פ שמבואר בדברי המ"ב בכמה דוכתי, שלא היקל הרמ"א אלא בפס"ר דלא נחא ליה.

בדין פס"ר בדרבנן, ומדבריו בכל המקומות מתבארת שיטה אחת ברורה ומחווה, שיש בזה ארבעה אופנים:

א. היכא שהוא מדרבנן מפני הפטורים דמלאכת מחשבת, שהם משאצל"ג מקלקל וכלאחר יד, בזה אין להקל כלל.

ב. היכא שעיקר האיסור הוא מדרבנן, בזה דעת המחבר להקל, ובמקום צורך גדול יש לסמוך על דבריו להקל (ואם יש עוד צירופים להקל עי' לעיל אות ג').

ג. היכא שיש בזה תרי דרבנן, ששניהם עיקרו דרבנן ולא מהפטורים דמלאכת מחשבת. ועוד דרבנן שלישי מהפטורים דמלאכת מחשבת, בזה הקיל הרמ"א, ויש לסמוך על דבריו לכתחילה, אפילו שלא במקום צורך.

ד. אם יש תלת דרבנן, שנים מהם משום מלאכת מחשבת, ואחד עיקרו דרבנן, בזה נסתפק המ"ב אם הרמ"א מיקל בזה. ולדינא היקל במקום צורך, אע"פ שאינו צורך גדול.

ענף שלישי - בדין ריסוק שלג וברד

א [סי' ש"כ ס"ט. השלג והברד אין מרסקין אותן, (וכו') אבל נותן הוא לתוך כוס של יין או מים, והוא נימוח מאליו ואינו חושש. וכן אם הניחם בחמה או כנגד המדורה ונפשרו מותרים.]

מקור דין זה בשבת נ"א ע"ב. ויש בסוגיא זו שתי שיטות. הרמב"ן והרשב"א והר"ן הביאו מהתוספתא, שבתוך הקערה והכוס מותר אפילו לרסק בידים, ולא ביארו הרמב"ן והר"ן טעמא דמילתא, והרשב"א ביאר טעם ההיתר, שלא אסרו חכמים אלא כשהן בפני עצמן, ומה שהותר ליתן לתוך הכוס, ביארו הרמב"ן והר"ן שלא אסרו חכמים אלא כשמרסק בידים. ולפ"ז התירו

דין זה מקורו במדרכי סי' של"א בשם הראב"ה סי' ר"ט. ויש תימה בדבריו, דפתח בכך וסיים בחבית, שבכל דבריו האריך לענין איסור ריסוק שלג וברד, שהוא משום מוליד או משום דדמי לסוחט, ובסוף דבריו כתב שמותר לשבר הקרח ליטול המים שתחתיו, דגדולה מזו אמרו בפרק חבית מתיז ראשו בסיף וכו' עכ"ד. והנה דבריו לענין איסור סותר, ולא ביאר מאיזה טעם הותר איסור ריסוק שלג וברד דאיירי ביה. וכפה"נ היה פשוט בעיניו להתיר מאיזה טעם, ולא גילה לנו טעמו [ועי' ב"י ס"ט מ"ש בזה, ולא נתבררה לי כוונתו, ולכן לא כתבתי בזה].

והגר"א (ס"ק כ"א) כתב בטעם ההיתר וז"ל שלא אסרו אלא כדי שיזובו מימיו, אבל בלא"ה שרי. עכ"ל. ובמ"ב ס"ק ל"ו הביא את דברי הגר"א בזה הלשון, ולא אסרו בריסוק אלא אם עושה כדי שיזובו מימיו משא"כ בזה. עכ"ל. והמבואר בדבריהם שאין האיסור אלא אם הוא מתכוין להדיא כדי שיזובו, וכן מפורש בשעה"צ ס"ק מ"ג שזו היא כוונת הגר"א, וזו קולא מחודשת. אכן י"ל שאין כוונתם שנאמר קולא מיוחדת בדין ריסוק שלג וברד, אלא הקולא משום דהוי פס"ר בתרי דרבנן. והגר"א לשיטתו שגם הוא מיקל בכה"ג (וכמו שנתבאר בענף ראשון).

ובן הדברים מפורשים בגליון מהרש"א כאן, על דברי הט"ז סק"ח שכתב שההיתר הוא מפני שאינו בורא מים בזה, ודבריו אינם מובנים. וכתב הגליון מהרש"א, שכוונתו משום דהוי פס"ר בדרבנן (אכן מה שכתב הגליון מהרש"א, להביא מקור להקל בפס"ר בדרבנן, מדברי הר"ן ביצה ל"ג ע"ב, דהא דמותר לקטום עצי בשמים להריח, הוא משום דאפילו קוטם קיסם לחצות בו שיניו, ליכא אלא איסורא דרבנן. בעניותי כוונת הר"ן פשוטה, דכיון שאפי' אם יכוון לעשות

י"ל שסובר הרמ"א דהכא הוי פס"ר דלא ניחא ליה, דאין הוא צריך שיופשר השלג והברד, והמים היו מצטננין גם אם לא היה השלג נפשר. (ואולי יש להביא מכאן מקור לדעת התה"ד סי' ס"ו, שמיקל אפי' בפס"ר דניחא ליה, ונימא שסובר התה"ד דהכא ניחא ליה שיופשר השלג והברד, ואפ"ה שרינן).

והנה בשו"ע סי' שי"ח סט"ז התיר ליתן אינפנד"א כנגד האש, אע"פ שהשומן שבה שנקרש חוזר ונימוח, וזה דלא כבעה"ת, והרמ"א שם כתב שיש מחמירין ונהגו להחמיר, ובמקום צורך יש להקל כסברא ראשונה, ומבואר דמעיקר הדין סובר הרמ"א כדעת המחבר לדחות את דעת בעה"ת, וזה סותר לדברינו. אכן י"ל דמה שדוחה הרמ"א את דעת בעה"ת, הוא רק לענין הא דס"ל שיש כאן איסור נולד, אבל לענין הא דמותר ליתן שלג וברד לתוך הכוס, דס"ל לבעה"ת שהוא משום דהוי פס"ר בתרי דרבנן, בזה סובר הרמ"א כוותיה.

ולפי' דרך זו, ע"כ ס"ל להרמ"א שאסור ליתן שלג וברד כנגד המדורה להפשירן. (ואפי' אם יש בזה תרי דרבנן, הלא מתכוון הוא), ומה שלא העיר הרמ"א ע"ד המחבר כאן, הוא מפני שלא נזכר בדברי המחבר שמותר לכתחילה ליתן כנגד המדורה, ורק כתב שאם עשה כן לא נאסרו המים, ובזה מודה הרמ"א מעיקר הדין, ורק בדרך מנהג כתב להחמיר. ולכן שתיק לי' להמחבר כאן. [ועי' מ"ב ס"ק ל"ה שכתב דלדעת הרמ"א הנ"ל יש להחמיר כאן. וכוונתו להחמיר משום נולד ולא משום מוליד. אכן ע"פ דרכנו להרמ"א יש לאסור גם להניח, משום דהוי מוליד].

ב] סעיף י'. מותר לשבר הקרח כדי ליטול מים מתחתיו.

י"ל דהכא נחא ליה, א"נ י"ל דחיישנן שמא ירסק במתכוון.

ד] סעיף י"ג. דורס שלג ברגליו ואינו חושש. סעיף י"ד. ה"ר מאיר מרוטנבורג מתיר להטיל מ"ר בשלג, והרא"ש היה נזהר.

זה לשון הטור. והר"מ מרוטנבורג התיר להטיל מ"ר בשלג, שדומה לדריסת הרגלים, שדורס אותו ברגליו ואינו חושש, וא"א הרא"ש ז"ל היה נזהר בדבר, שאינו דומה לדריסת הרגלים, כי ע"י השתן ודאי נימוח. עכ"ל. והנראה בפירוש הדברים, דהר"מ מרוטנבורג ס"ל דבדריסת הרגלים פס"ר הוא שיהא נימוח, ואפ"ה שרי. ועל כן יש ללמוד מזה להטלת מ"ר. והרא"ש ס"ל דאינו פס"ר, ולא דמי להטלת מ"ר שהוא פס"ר, ובטעמא דהר"מ מרוטנבורג דמותר, כתב הט"ז הוא מפני שא"א ליהזר בזה, שכל הארץ מלאה שלג. ודעת תו"ש והגר"א שהוא מפני שאינו מתכוון, והובאו שתי השיטות במ"ב ס"ק ל"ט. (מה שכרך המ"ב את דברי התו"ש והגר"א יחד, לכאורה אינם שווים. כי התו"ש כתב דהוי דשא"מ, ובפשטות כוונתו דאינו פס"ר. אבל הגר"א דימה לסעיף י', ומזה משמע דהוי פס"ר, ואפ"ה שרי.) ולכאור' פשוט שכוונת הגר"א להתיר משום דהוי פס"ר בדרבנן, ויש כאן תרי דרבנן, חד עיקרו דרבנן, שהרי עיקר האיסור דרבנן, וגם הוא כלאח"י ומשאצל"ג. וכבר נתבאר דבכה"ג דעת המ"ב להתיר במקום צורך, והכא וודאי חשיב מקום צורך, כיון שכל הארץ מלאה שלג וא"א בלא"ה. ולענין הלכה מיקל המ"ב לגמרי, מפני שיש לצרף סברת הט"ז, אלא שכתב דהיכא דאפשר בלא טורח יש להחמיר.

וגם מדברי המהרש"ל מוכח שסובר כהבנת הגר"א, דהנה כתבו הב"ח והט"ז (ס"ק י"א) בשם מהרש"ל, שיש קצת ראייה לאיסור,

כלי אין בזה איסור דאורייתא, לא גזרו חכמים כשאינו מכוון. ואין זה נוגע לעניננו, ואדרבה מדברי הר"ן שבת קי"א ע"ב מתבאר להדיא דלית לי' שום היתר בפס"ר בדרבנן.

ג] סעיף י"א. צריך ליהזר בחורף שלא יטול ידיו במים שיש בהם שלג או ברד, ואם יטול יזהר שלא ידחקם בין ידיו שלא יהא מרסק.

מקור דין זה בתוס' ורא"ש נ"א ע"ב, וכ"כ הטור. וכתב המג"א ס"ק ט"ז, דלפי דברי הרמב"ן ודעימיה בשם התוספתא, שמוותר לרסק בידים לתוך הכוס ה"ה דשרי הכא. מיהו כבר כתב המג"א ס"ק י"ג דמדברי השו"ע משמע דלא כקולא דהתוספתא. ולפ"ד המג"א כאן, גם מדברי התוס' והרא"ש והטור מוכח דלית להו קולא דהתוספתא. ובמ"ב ס"ק ל"ז כתב בשם שולחן עצי שטים להקל ליטול ידיו, אך יזהר שלא ירסקם. ועיינתי בשולחן עצי שטים, וראיתי שלענין נידון התוספתא אם מותר לרסק בידים לתוך הכוס, דעתו שיש להחמיר, ועל כן גם כאן יש להחמיר שלא לרסק את השלג והברד. אך מה שהוסיפו התוס' והרא"ש סייג, שמפני זה לא יטול ידיו במים שיש בהם שלג וברד, בזה מיקל השולחן עצי שטים, דכיון דלהרמב"ן ודעימיה שרי, די לנו להחמיר בעיקר הריסוק, ולא להוסיף ע"ז סייג. ומבואר שהסכים המ"ב להכרעת השולחן עצי שטים (ואע"פ שהביא בס"ק ל"ה את הקולא דהתוספתא, ע"כ דעתו שיש להחמיר בזה לכתחילה).

ומה שלא התירו כאן משום פס"ר בדרבנן, דברי המ"ב א"ש ע"פ שיטתו, דדעתו שאין להתיר אלא פס"ר בתרי דרבנן, והכא אם ירסק בידים הוי חד דרבנן, אבל להמחבר קשיא, דלשיטתו דס"ל להתיר פס"ר בחד דרבנן, היה לו להתיר כאן. ושמא

לדינא להתיר פס"ר בדרבנן, רק כתב דגם אי נימא להתיר, לא יועיל לישב. (כן פי' המהה"ש בכוונת המג"א) ובימינו זכינו לתוס' הרא"ש עמ"ס פסחים, ושם הדברים נמצאים (כ"ה ע"ב ד"ה כי פליגי) בשינוי לשון. וז"ל דפס"ר ליכא מאן דשרי במידי דאורייתא. עכ"ל. וזה מסייע להבנת המג"א.

והנה בביצה ל"ב ע"ב אמרינן האי מדורתא מלמעלה למטה שרי מלמעלה למטה אסור. (יעו"ש כל הסוגיא) וכתב רש"י (ל"ג ע"א ד"ה והלכתא) שכל סוגיא זו אליבא דר"י דס"ל דשא"מ אסור, ולדידן דקיי"ל כר"ש שרי. ובהשמטות לשו"ת באר יצחק (או"ח סי' ט"ו) הקשה, דהא פס"ר הוא, והוכיח מזה דדעת רש"י להתיר פס"ר בדרבנן, וראיתו מדברי רש"י יש לדחות, דרש"י לטעמיה, דס"ל (בזבחים צ"א ע"ב) דכל היכא דאפשר לעשות בלא הפס"ר, אף אם עושה באופן שהוא פס"ר שרי, וה"נ כיון שאפשר לעשות מלמעלה למטה, אף מלמעלה למטה שרי.

אכן לכאורה יש להביא ראיה מדברי תוס' והרא"ש והרשב"א שם, שכולם נחלקו ע"ד רש"י מפני שדחוק לומר שכל הסוגיא דלא כהלכתא. והא דל"ח דשא"מ, כתבו דדשא"מ הוא כשעושה דבר שאין מתכוון לעשותו, אבל הכא מתכוין לעשות מה שהוא עושה. עכ"ד. ותימה אמאי לא כתבו בפשטות שהוא פס"ר [ודברי רש"י זבחים הנ"ל, כל הראשונים פליגי עליה], ועי' או"ז הלכות שבת סי' ע"ח סוף אות ח' שהעתיק הסוגיא דמדורתא, וכתב בסוף דבריו וז"ל ומשום פס"ר ליכא למיסר לר"ש, דהא לא ניחא ליה בההוא אהל, ותו דאין כאן אהל גמור, דאינה מלאכה ול"ש בה פס"ר. עכ"ל. ותירוצו הראשון הוא כדעת הערוך, ותירוצו השני הוא דלא אמרי' פס"ר בדרבנן. אכן באמת

מהא דבסי' שכ"ו ס"ה אסרינן לחמם ידיו אחר נטילה, אע"פ שאין מתכוון כלל לחמם המים, דחשיב פס"ר ואסור. עכ"ד מהרש"ל. ואין ביאור לדבריו אלה, אלא אי נימא שההיתר משום פס"ר בדרבנן. וע"ז הביא ראיה מההיא דסי' שכ"ו לאסור פס"ר בדרבנן. והט"ז דחה ראית מהרש"ל, ע"פ סברתו דהכא ההיתר הוא משום דא"א בלא"ה. [והראיה מסי' שכ"ו, אולי יש לדחות דהתם ניחא ליה].

וע"פ הנ"ל י"ל, לענין מה שנסתפק המ"ב בדעת הרמ"א, אם מיקל רק בתרי עיקרו דרבנן, או גם בחד עיקרו דרבנן וחד פטור דמלאכת מחשבת. וכמו שנתבאר בסימן הקודם. והנה להצד דדוקא בתרי עיקרו דרבנן היקל, כבר נתבאר די"ל שמקורו מהא דמותר ליתן שלג וברד לתוך הכוס, אבל להצד השני עדין לא נתבאר מקורו. וע"פ הנ"ל י"ל שמקורו מהכא, דדורס שלג ומטיל מ"ר בשלג, זה הוא ממש מה שנסתפק בו המ"ב. [ואם אולי רחוק להעמיס את כל זה בכוונת המ"ב, אך הדברים ראויים להיאמר מצד עצמם]. ודע שדברי הגר"א מתבארים היטב ע"פ שיטתו בסי' שי"ד, אשר לפ"מ שנתבאר בענף הראשון, הרי לדעת הגר"א מתבאר מהסוגיא בדף נ"א ע"א, להקל בפס"ר בתלת דרבנן, היכא דחד מינייהו עיקרו דרבנן, ודברינו כאן אליבא דהרמ"א, ודוק.

ומה שהרא"ש היה נזהר יל"ע בזה. דהנה הרא"ש פ"ב דפסחים סי' ב' כתב דפס"ר הוי כמתכוון בכל איסורי דאורייתא, ומהלשון הוה משמע דבדרבנן שרי. והמג"א סי' שי"ד סק"ה עמד בזה, ונדחק שכוונת הרא"ש בדרך הוכחה, שא"א לפרש שההיתר שם משום פס"ר בדרבנן, שהרי במידי דאורייתא ודאי אסור, ולא דס"ל להרא"ש

מדברי הרא"ש שם אין ראיה, כי מלשון הרא"ש מתבאר שעיקר מחלוקתו ע"ד רש"י הוא מסברא, ודעתו דבכה"ג פשוט דלא מיקרי דשא"מ, ולא מפני דוחק הסוגיא נחלק ע"ד רש"י, אלא מסברא וכנ"ל. (משא"כ תוס', משמעות דבריהם שעיקר מחלוקתם ע"ד רש"י, הוא מפני שדחוק להעמיד הסוגיא כר"י. ולכן חידשו דהכא ל"ח דשא"מ. ועל דבריהם תיקשי, דהול"ל בפשיטות שהוא פס"ר, ומוכח דס"ל כהאו"ז דפס"ר בדרבנן מותר. וגם בתוס' שבת ק"ג ע"א סד"ה לא,

מבואר דס"ל דפס"ר בדרבנן מותר). ומעתה לא היה הרא"ש צריך להזכיר דפס"ר הוא, אשר ע"ז יש מקום לבע"ד לחלוק ולומר דפס"ר בדרבנן שרי. ולכן נקט הרא"ש מה שהוא סברא פשוטה לדעתו, דהתם אין זה דשא"מ כלל.

אבל לדינא ס"ל להרא"ש דפס"ר בדרבנן אסור, ולכן היה נזהר מלהטיל מ"ר בשלג, וכמ"ש בשו"ע כאן. ואנן דקיי"ל דשרי, עיקר ההיתר משום דקיי"ל פס"ר בדרבנן שרי. וכמו שנתבאר.



הרב איתמר וינרב

לעילוי נשמת ידידנו הרה"ג ר' בנימין רחמים הי"ד

הוצאה שלא לצורך ביו"ט [ח"ב]

כיוון שאסור רק ולכן אינו לוקה.מיהו עדיין יש מקום לדון שתהיינה שמונה נפ"מ בין רש"י לתוס', ואמנם הביה"ל כתב שיש לחשוש לדעת רוב הראשונים דס"ל דמדאוריתא בעי צורך, מ"מ יש בכל זה נפ"מ להלכה עכ"פ לבני ספרד, שהרי כבר כתבנו לעיל שבביאור הגר"א כתב שדעת המחבר כרש"י, והובאו דבריו במ"ב, ובספר אור לציון ח"ג כתב שלבני ספרד מעיקר הדין מותר להקל בזה ולסמוך על הבנת ביאור הגר"א בדעת השו"ע, אף שיש חולקים גם בדעת השו"ע ולכן אף לבני ספרד ראוי להחמיר בזה. (וייתכן שאין דברינו מדויקים כיוון שדווקא אי אמרינן שלפי הראשונים דס"ל דמדאוריתא מותרת הוצאה ללא צורך כלל, גם מדרבנן מותרת ללא צורך, ורק באבנים אסרו להוציא, אז אכן יש דיוק מלשון השו"ע דס"ל כראשונים אלה, אך אי מדרבנן בעי צורך, א"כ תו אין ראי' דס"ל לשו"ע כרש"י ודעיני' ואפשר דמדאוריתא בעי צורך).

ונביא ראשית את הנפ"מ ואח"כ נרחיב בביאור הדברים:

א. אמירה לעכו"ם לעשות מלאכה כזו שע"י ישראל אסור לעשות ואינו בכלל "צורך" מדינא.

ב. בדיקת הכיסים סמוך לכניסת היו"ט.

ג. ערוב חצרות.

נפ"מ לדינא בין רש"י לתוס' גם לצד שלשיטת רש"י כל הוצאה ללא צורך הכלל איסור מלאכה מדרבנן

מובא במסכת ביצה י"ב. במשנה שנחלקו ב"ש וב"ה האם מותר להוציא ביו"ט קטן, לולב וספר תורה וביארו רוב האמוראים שדעת ב"ה שהסיבה שמותר אע"ג דלא עושה כן לצורך אוכל נפש מפני שמתוך שהותרה הוצאה לצורל אוכל נפש, הותרה אף שלא לצורך אוכל נפש. ודעת רוב הראשונים שמ"מ מדאוריתא בעינן צורך קצת ולכן לדוגמה המוציא אבנים לוקה. ואילו דעת רש"י ועוד כמה ראשונים שמדאוריתא מיהא אמרינן מתוך אף ללא צורך כלל, ומ"מ הסתפקו הב"י והב"ח בסימן תקי"ח האם מדרבנן מיהא גם לפי הני ראשונים בעי צורך, ולפי"ז כשם שמדרבנן מיהא אין להוציא אבנים, כמפורש בגמרא שעכ"פ מדרבנן אסור (ולפי תוס' ורוב הראשונים כוונת הגמרא לאיסור תורה), כך גם אם מוציא דבר שאינו מוקצה, כל שבפועל אין לו צורך בהוצאה זו, או שבמבט של חז"ל אינו מספיק צורך חשוב, הרי מדרבנן אסור להוציאו, וכתב המנחת שלמה בסוגיין שדעת רוב האחרונים כצד זה בב"י ובב"ח. והנה לכאורה לפי צד זה שמדרבנן אסור הוצאה ושאר המלאכות ללא צורך משום מלאכה א"כ לכאורה לא תהי' כל נפ"מ מעשית בין רש"י לתוס' ורק האם לוקה או לאו, שלתוס' יש בזה איסור תורה ולכן לוקה ואילו לרש"י

ומסיק שראוי לבדוק כדעת רוב הראשונים כמו שהביא הביה"ל, אך יש מקום להקל לסמוך על רש"י ודעימי' ולא לבדוק, ונראה כוונתו שאמנם הביה"ל החמיר כרוב הראשונים, מ"מ כל זה לעניין דאורייתא, אך לעניין החיוב דרבנן של בדיקת הכיסים יש מקום להקל לסמוך על רש"י, אף שאין זו הדעה העיקרית בראשונים. והוסיף המוע"ז ח"ז סימן קל"ט (ובחדשים ח"ב סימן ק"ס) בסוף הסימן שייתכן דאף לתוס' ודעימי' לא צריך לבדוק והחמירו רק בשבת שיש בו איסור מיתת ביי"ד וכתר, ולא ביו"ט שיש בו רק לאו. עכ"ד. וייתכן לומר לאידך גיסא שאף לשיטת רש"י צריך לבדוק ואין זו גזירה לגזירה, שמאחר שכבר אסרו הוצאה ללא צורך כבר השוו את הגדרים לשבת ובכלל זה אף הגזירה לבדוק מערב יו"ט כמו ערב שבת, ועל זו הדרך יש לומר לעניין ערוב חצרות דאף לרש"י בעי. מיהו בספר הלכות חג בחג פרק י"ג סעיף ד' חלק על דברי המוע"ז (מבלי שהזכירו להדיא), וכתב שבודאי אף אי הוצאה ללא צורך כלל איסורה רק מדרבנן אפ"ה חייב לבדוק את הכיסים קודם יציאתו לרה"ר, והוכיח דבריו שם בהערה 8 מדברי שעה"צ בסוף סימן רנ"ב סק"מ שכתב בזה"ל: דאפילו אם נימא דלדידן לית לן רה"ר אלא כרמלית דאינו אלא איסור דרבנן, הלא איכא לברורי בקל. עכ"ל. ומבואר כאן שאין בזה היתר משום גזירה לגזירה, או ספק דרבנן לקולא לתלות שאין לו דבר בכיסו, אלא מחמת שאפשר לברר בקל אף אם החשש הוא שיעבור רק איסור הוצאה דרבנן יש לו לבדוק כיסיו.

ג) ערוב חצרות

עוד יש לדון שהנידון האם צריך לעשות ערוב חצרות בערב יו"ט כדי להתיר לטלטל ללא צורך כלל תלוי בדבר הזה,

ד. הוצאה לצורך מצוה שאין זמנה דווקא היום

ה. הוצאת כלי על מנת שלא יגנב.

ו. הוצאה לצורך קיום מצוה דרבנן.

ז. הוצאה לצורך מצות עשה שהזמן גרמא לאשה כגון שופר בר"ה ולולב בסוכות.

ח. הוצאה לצורך ספק מצוה וכן כל עשיית מלאכה ביו"ט כשיש ספק אם תהי' תועלת במלאכה זו.

א) אמירה לעכו"ם

לכאורה אם הוצאה שלא לצורך כלל אסורה רק מדרבנן אז יהי' בזה היתר אל אמירה לעכו"ם מדין שבות דשבות, אך אם איסורה מדאורייתא אין לזה היתר. ואמנם כל ההיתר אמירה לעכו"ם הוא לצורך מצוה או לצורך אחר וא"כ ללא צורך כלל בלאו הכי אסור, מ"מ נפ"מ בצורך כזה שמדין "לצורך קצת" של מתוך לא נחשב צורך, אך מדין אמירה לעכו"ם במקום צורך חשיב צורך, וייתכן שתהי' נפ"מ שיוכל להוציא מפתח ע"י גוי ע"מ שלא יגנב גם לפי הדעות האוסרות ליהודי לעשות זאת.

ב) בדיקת הכיסים סמוך לכניסת היו"ט

בספר מוע"ז ח"א סימן ל"ד (ובחדשים ח"ב סימן קנה), וכן ח"ז סימן קל"ט דן האם כשם שבערב שבת תיקנו לבדוק את כיסיו שמא יצא כך מרה"י לרה"ר ויעבור איסור תורה כמובא בשו"ע סימן רנ"ב סעיף ז', (וגם בשבת עצמה קודם היציאה לרה"ר, כמובא שם במ"ב סק"נו), כך תיקנו בערב יו"ט. וכתב שרק אם מלאכה ללא צורך אסורה מדאורייתא תיקנו כן, אך אם אסורה רק מדרבנן הוי גזירה לגזירה ולא תיקנו,

ביו"ט. וטען הרשב"א דאי אמרת בשלמא דבעי צורך מדאוריתא אז בעי ערוב להוצאה ללא צורך, אך אי אמרת שמדאוריתא לא בעי צורך כלל, אז נהי דמדרבנן אסרו מ"מ לא בעי ערוב והיינו לאיסור הוצאה קל מבית לבית, או מבית לחצר.

מיהו אין הנפ"מ מוכרחת שהרי הרא"ש מחד ס"ל דבעי צורך מדאוריתא ומאידך כתב דלא בעי ערובי חצרות ביו"ט, וכנראה ס"ל כסברת הר"ן שגם כן נקט כרוב הראשונים דבעי צורך מדאוריתא, ועם זאת לעניין ערוב נקט דלא בעי, וביאר הר"ן שמפני שרוב הוצאות ביו"ט הן לצורך אז הקילו בחצר גם ללא צורך כלל. ובספר צל"ח בסוגיין ביאר כוונתו שלעניין איסור דרבנן של הוצאה מבית לבית תוך חצר אחת גם הר"ן מודה לרש"י דאמרינן מתוך גם ללא צורך כלל. ויש להדגיש שאין כוונתו שזה כלל בכל איסורי דרבנן, אלא רק באיסורי דרבנן הקלים, ואף הר"ן לא הקיל בכרמלית למרות שאיסורה דרבנן.

(ד) מצווה שאין זמנה דווקא היום

והנה תוס' בסוגיין וגם בסוגיא בכתובות ז. כתבו דאימתי הוצאה לצורך מצוה נחשבת הוצאה לצורך ? רק אם זמן המצוה הוא היום זה, וכמו הדוגמאות שהובאו במשנה - לולב ביו"ט דסוכות וס"ת לצורך תקנת הקריאה ביו"ט או ללימוד תורה שזמנו בכל עת. וכתב הביה"ל בסימן תקי"ח סעיף א' ד"ה "וספר תורה" שתוס' כתבו כן לשיטתם דמדאוריתא בעי צורך ולכן בענן דווקא לצורך מצות היום, אך לפי רש"י דמדאוריתא לא בעי צורך ורק מדרבנן אז כל צורך מצוה נחשב צורך, אף אם אין זמנה היום. מיהו נשאר בצ"ע ולא הכריע כן. ומדברי הביה"ל למדנו דאף אם מדרבנן בעי

דהיינו אם מדאוריתא לא בעי צורך כלל אז נהי דמדרבנן בעי צורך, מ"מ הני מילי לעניין רשויות דאוריתא, או לכל היותר מרה"י לכרמלית, דדמי טפי לרשות דאוריתא, אך מבית לבית תוך החצר או מחצר לבית לא בעי, דהוי גזירה לגזירה, מה שאין כן אם מדאוריתא בעי צורך, א"כ יש לומר דאף בתוך חצר בעי צורך ובעי ערוב כדי לטלטל ללא צורך, כמו בשבת. ולפי"ז אתי שפיר שהמחבר דס"ל לדינא בסימן תקי"ח כשיטת רש"י כמו שביאר הגר"א, נקט בסימן תקכ"ט דלא בעי ערוב חצרות ליו"ט, וכן הר"ן דייק ברי"ף שלא צריך ערוב ליו"ט וכן דייק ברי"ף דס"ל דמדאוריתא לא בעי צורך כלל. וכן א"ש שהרמ"א דס"ל בסימן תקכ"ט דבעי ערוב חצרות ליו"ט הוא לשיטתו הכא בסימן תקי"ח לפי ביאור הביה"ל עפ"י הגר"א דס"ל כתוס' דמדאוריתא בעי צורך. וכן הרשב"א דס"ל בחידושו בסוגיין דבעינן צורך מדאוריתא כתב בעבודת הקודש שלו דבעי עירוב חצירות.

שו"ר שאכן הפנ"י והחת"ס בסוגיין כתבו בביאור תוד"ה "דלמא" שכוונתם להקשות על רש"י שלפי דבריו יצא דלא בעי ערוב חצרות ליו"ט ואילו בגמרא נראה להדיא שלצד שמלאכת הוצאה נאסרה, אף שיש דין מתוך מ"מ בעי עירוב חצירות ואילו לפרש"י דמדאוריתא לא בעי צורך כלל, אמור לצאת לדינא שעכ"פ בתוך החצר מותר לטלטל ללא עירוב (ולכל היותר יש לאסור בכרמלית דחמיר טפי, כמו שכתבו תוס' בכתובות ב' דף ז.). וכן נראה להדיא ברשב"א בסוגיין שאחת קושיותיו על פרש"י מינ' ובי' היא שרב יוסף הקשה על רבה דאם מלאכת הוצאה לא נאסרה כלל מ"מ בעי ערוב ביו"ט ורק אי אמרת דמלאכת הוצאה נאסרה אלא שהותרה מדין מתוך מובן מ"מ בעי ערוב

מנורה הוצאה שלא לצורך ביו"ט [ח"ב] בדרום צג

היום, וכ"כ המנ"ח והשאג"א בתשובות החדשות. עכ"ד הקוב"ש. ולכאורה לפי מה שציידד הביה"ל אז לרש"י יהי' מותר להוציאו מדין מתוך אף אי ס"ל דמצוותו עד עלות השחר ולא בעי שיהי' זמנו דווקא היום. מיהו הרא"ש בסוגיין ס"ל כתוס' ולא כרש"י, וא"כ ע"כ מדהתיר להוציאו ביו"ט ש"מ דס"ל דמצוותו עד השקיעה. ובדעת השו"ע יש לדון דאמנם פסק בעניין קבורה כהרא"ש, אך אין הכרח דס"ל דמצוות קבורה עד השקיעה ולא עד עלות השחר, ואפשר דס"ל בדין מתוך כרש"י, וכמו שנראה בדבריו בסימן תקי"ח, וכמו שהדגיש המ"ב שם עפ"י דברי ביאור הגר"א.

(מיהו בעיקר חידוש הביה"ל יש להעיר שלכאורה יש גמרא מפורשת האומרת שלא הותרה מלאכה לצורך מצוה אלא למצוה שזמנה היום, דאיתא בשבת כ"ד: ובפסחים פ"ד. דאין שורפים קודשים פסולים ביו"ט ודנה הגמרא מ"ט לא נימא שיבוא עשה של "באש תשרופו" וידחה ל"ת של עשיית מלאכה ביו"ט. ואחד הלימודים שם הוא שכשם שלומדים מהפסוק שאין מילה שלא בזמנה דוחה יו"ט, כיוון שאין זמנה דווקא היום, כך שריפת קודשים פסולים, כיוון שאין זמנם דווקא היום אין דוחה יו"ט. ולכאורה כשם שהפסוק מלמדנו דלא אמרינן בזה עדל"ת, כך הפסוק מלמדנו דלא אמרינן בזה דין מתוך, וכן נראה מתוס' ביבמות ה: ששאלו למאי איצטריך לפסוק שעשה דוחה ל"ת, ותיפו"ל מדאיכא קרא שאין שורפים קודשים פסולים ביו"ט ש"מ דללא קרא היו שורפים, והיינו משום עדל"ת, ותירצו דלולא קרא דאין שורפין סד"א דשורפין מדין מלאכת אוכל נפש שמותרת ביו"ט, ולכאורה כוונתם לדין מתוך שרק תחילתו בהיתר לצורך אוכל נפש. ויש

צורך, מ"מ אין זה ממש כמו לצד דמדאוריתא בעי צורך, וזהו פתח לדון על צרכים אחרים שיועילו אליבא דרש"י, אף אם לא יועילו אליבא דתוס'. וכע"ז איתא בראב"ן בהלכות ר"ה סימן תנ"ח שתמה היאך איש שכבר יצא חוזר ותוקע עבור אשה שאינה מחוייבת במצוה זו, והרי אסור לתקוע בכדי, ותירץ שכיוון שאיסור תקיעה בכדי הוא איסור חכמה ולא איסור מלאכה מדרבנן, אמרינן בזה מתוך שהותרה תקיעה לצורך הותרה גם שלא לצורך. והיינו כיוון שאין זה איסור דרבנן רגיל אלא קל, לכן סגי בלצורך כל דהו להתיר. ומעתה ה"נ לשיטת רש"י שמדאוריתא מותרת מלאכה גמורה ללא צורך כלל, ורק מדרבנן בעי צורך, סגי בצורך מועט יותר כדי להתיר.

והנה לעיל בדף ו. ישנה מחלוקת בין הרמב"ן לבין הרא"ש - הר"ן בשם כתב הרמב"ן בתורת האדם דאין היתר להוציא את המת ביו"ט ראשון ע"י ישראל מדין מתוך, אף שזה לצורך מצוות קבורה, מ"מ אין זה עדיף על שריפת קודשים דהוי מצווה ואפ"ה לא אמרינן בזה מתוך. והקשה הקוב"ש באות כ"ד דלכאורה אינו דומה דשריפת קודשים לא הוי צורך היום ואפשר לשרוף למחר, אך קבורה הוי צורך היום כיוון דהוי מצוות היום דכתיב "תקברנו ביום ההוא", ותירץ דס"ל לרמב"ן שכשם שעל הל"ת של "לא תלין" אינו עובר אלא בעלות השחר, כך גם על העשה אינו עובר עד עלות השחר, וא"כ אין זו מצוות היום, דיכול לקבור במוצאי היו"ט, וכתב שלפי"ז אם חל היו"ט הערב שבת שלא יוכל לקבורו במוצאי היו"ט, אכן אמרינן בזה מתוך ויהי' מותר להוציאו ע"י ישראל. ואילו הרא"ש ס"ל שאמרינן מתוך בהוצאת המת והיינו מפני דס"ל שהעשה הוא עד השקיעה והוי מצוות

ביו"ט, ורק אם תחילת זמנה ביו"ט גופא נחשב שזמנה ביו"ט ומותרת. וא"כ עכ"פ דעת הראשונים מובנת ודעת רש"י עדיין טעונה יישוב.

(ה) הוצאת כלי על מנת שלא יגנב

איתא בירושלמי בסוגיא שמותר להוציא מפתח לצורך כלי הנעול שיש בו אוכלים, אך לא לצורך כלים, וכתב הר"ן שהכונה לכלים שאין לו צורך בהם ביו"ט, אך כלים שיש לו צורך בהם ביו"ט דינם כאוכלים ומותר. ובב"י כתב שנחלקו הראשונים האם התירו גם באופן שיש בכלי רק מעות אלא שלבו דואג שמא יגנבו האם נחשב גם כן צורך - להוציא הדאגה מלבד, ודעת הסמ"ק בסימן רפ"ב שנחשב צורך קצת ומותר, אך מלשון הרא"ש והמרדכי דייק הב"י שסוברים שלא נחשב צורך קצת, כיוון שהרא"ש התיר להחזיר מחזור שחושש שיגנב רק מטעם התירו סופם משום תחילתם, והמרדכי אף בכה"ג אסר.

והנה ה' מקום לומר שגם היתר זה שחידש הסמ"ק בלי מקור מפורש מהירושלמי הוא רק לפי שיטת רש"י שרק מדרבנן בעי צורך קצת, וממילא אף אי נימא דמדרבנן הוצאה ללא צורך שמה מלאכה, מ"מ סגי בצורך קטן יותר, על דרך העולה מלשון הביה"ל שהבאנו לעיל. ואכן בפסקי רי"ד דאזיל בשיטת רש"י דמדאוריתא לא בעי צורך כלל כתב להתיר הוצאת מפתח כשיש חשש גניבה, וביאר זאת בכך שמדאוריתא מותרת הוצאה אף ללא צורך. מיהו אין זה מוכרח לתרי גיסא - לחד גיסא בפסקי הרא"י נכד הרי"ד גם כן ס"ל דמדאוריתא מותרת הוצאה ללא צורך כלל, ואפ"ה אין להוציא מפתח רק כשיש חשש גניבה, (ובכלל זה אסר להוציא כלי כאשר תכליתו

להוסיף שלרב אשי לא איצטריך קרא שאין שורפין קודשים פסולים ביו"ט משום שיש ביו"ט גם עשה של שבתון ואין עדל"ת ועשה, ויש לשאול סו"ס יהי' מותר מדין מתוך, ועל כרחך צריך לומר דאינו מצות היום ולהכי פשיטא מסברא דאסור).

והנה הראשונים הקשו על רש"י מסוגיא זו בשבת דאי מדאוריתא אמרינן מתוך גם ללא צורך כלל, מדוע מדאוריתא אסור לשרוף קודשים ביו"ט ומה לי שאפשר למחר, ומי גרע ממלאכה ללא צורך כלל. ועל זו הדרך יש לשאול מ"ט מילה שלא בזמנה לומדים משריפת קודשים שלא מלים ביו"ט ומי גרע ממלאכה ללא צורך כלל. ובספר אשר לשלמה בסוגיא הוסיף שגם לראשונים דפליגי על רש"י וס"ל דבעי צורך קצת מדאוריתא קשיא ממילה - דכיוון דלכאורה מבטל עשה בכל יום א"כ תיחשב כמצוה שזמנה היום משום הביטול עשה, ומה לי שהיום השמיני ה' לפני היו"ט. ואכן בספר דבר אברהם ח"ב סימן ד' סק"ט כתב בשם חכם אחד שמוכח מדין זה שאין מבטל עשה בכל יום דאם ה' מבטל עשה בכל יום ה' נחשב מצוה שזמנה היום אף שיום השמיני חל לפני היו"ט, והיו מלים ביו"ט. מיהו הדבר אברהם דחה רא' זו וכתב שהוכחה זו נכונה רק אם הטעם שעדל"ת הוא כדי שלא יבטל את העשה, אך אין הדין כן, שהרי ביטול העשה פחות חמור מלעבור על ל"ת, ככתוב ברמב"ן עה"ת בפרשת יתרו, והטעם שבכל זאת עדל"ת הוא כדי שיתקיים העשה, והקיום יכול להיות גם אחר יו"ט. מה שאין כן מילה בזמנה שדוחה יו"ט מפני הקיום מצוה של בזמנה. והאו"ש בפ"א ממילה ה"ט כתב דחי' אחרת שעצם זה שיכול לקיים את העשה אחר יו"ט זו כבר סיבה שיחשב מצוה שאין זמנה היום וממילא אין היתר לקיימה

לומר שאין זה ממש צורך אוכל נפש כיוון שאמנם אם ישאיר את ביתו פתוח וילך לענייניו יש סיכוי שיגנב האוכל שיש לו בבית, מ"מ הליכתו כעת לחוץ אינה לצורך אוכל נפש, אלא לבית הכנסת או לבקר את חבריו, וא"כ נמצא ששורש הצורך לנעול את ביתו אינו אוכל נפש, ולפי"ז באופן שיוצא מביתו והולך לרה"ר ושם יש תיבה נעולה ושם יש אוכל גם ב"ש מודו דשרי, דזה ממש צורך אוכל נפש. מיהו באמת נחלקו בזה המפרשים האם בכה"ג שאינו יוצא בשביל להגיע לאוכל האם בכלל ההיתר הוא - דעת הטור שגם בכה"ג שהאוכל בביתו מותר לו לצאת עם המפתח, ודעת היש"ש שבכה"ג אסור, והרשב"א בעבודת הקודש שער ג' אות ו' סק"לד הסתפק בזה. ומעתה עכ"פ לפי היש"ש והרשב"א אי אפשר לתרץ מה שתירצנו. שו"ר שכבר הקשה כן מרן הגר"ח קנייבסקי זצ"ל בפירושו לירושלמי ותרץ שאין זה ממש צורך אוכל נפש כיוון שאין זה ודאי שיגנב. ולכאורה כוונתו שהחשש של האדם עושהו לצורך, אך א"כ לכאורה יוצא שההיתר נובע מפחד ואפ"ה היתירו רק לצורך אוכלים, ודלא כהסמ"ק. ויש ליישב דבאוכלין שרי אעפ"י שהחשש אינו גדול כ"כ, וכמו שביאר הב"ח, אך מ"מ ללא דין מתוך הי' אסור מפני שרמת חשש כזו ללא דין מתוך אינה בכלל אוכל נפש. אך גם אחר דין מתוך אי אפשר להתיר אלא לצורך אוכלין או שאר צורכי היום, ולצורך הרגעת הפחד גרידא אף במעות וכדומה כבר תלוי במחלוקת והסמ"ג התיר אף בזה.

עוד נראה להוסיף בעניין זה הערה מעשית שכיוון שבאופן שיש בכלי אותו נועל גם אוכלים או כלים שזקוק להם ביו"ט מותר לטלטל המפתח לכו"ע, ואין זה תלוי בספק הירושלמי, א"כ לכאורה לכו"ע יהי' מותר

שלא יתקלקלו במקום בו נמצאים כגון בגשמים או בשמש ואין לו צורך חיובי לשימוש במקום אליו מוציאם), הרי דרבנן אסרו זאת וחשיב מדרבנן כהוצאה ללא צורך. ולאידיך גיסא יש לומר דאף אי בעי צורך מדאורייתא סגי בזה שיחשב צורך, ויש להביא רא' לדבר מכך שהרמ"א דנקט לדינא כהסמ"ק אעפ"י שלפי הבנת הביה"ל בדעת הגר"א יוצא דס"ל לרמ"א כתוס' ויש להוסיף לרא' זו שאמנם המ"ב כתב שראוי להחמיר בזה, מ"מ לא כתב שכיוון שהעיקר להלכה כתוס' ודעימי' ובעי צורך מדאורייתא, ממילא בכה"ג לא חשיב צורך מדאורייתא, הרי שהבין שיש מקום להבין שדבר זה נחשב צורך גם מדאורייתא.

(ובעיקר חידוש הראשונים התיירים בזה הקשה הב"ח בד"ה "ויש לתמוה" לדעת הראשונים שהתירו א"כ מה ביאור חילוק הירושלמי בין הוצאת מפתח של כלי שיש בו אוכלים שמותרת, להוצאת מפתח של כלים שאינם לצורך היום שאסורה, וממ"נ - אם ירא שיגנב אף בכלים שרו, ואם אינו ירא שיגנב אף באוכלים אסור. וכתב שצריך לומר אליבא דהסמ"ק שבסתם כלי אינו ירא כ"כ ואין לבו דואג אם יפסדו ולכן בכה"ג אסור צורך הכלים, ואעפ"כ בכה"ג לצורך אוכלין מותר. ולכאורה כוונתו שסיכוי זה שיאבד אינו גורם לו פחד וצער שנתיר משום כן, אא"כ מיירי במעות או שאר כלי חשוב מאוד, או שהסיכוי שיאבד גדול. ואעפ"כ לצורך אוכל או כלי לצורך היום סגי בכזה סיכוי שיאבד שתיחשב הוצאה לצורך. ויש להעיר שבתוספתא מפורש שגם אם מוציא את המפתח לצורך אוכלים תלוי הדבר במחלוקת ב"ה וב"ש, ויש להבין מדוע, הרי סו"ס מוציא מפתח הפותח את הכלי שיש בו אוכלים ורוצה לאוכלם ביו"ט. והי' ניתן

לטלטל את מפתח הבית מפני שיש בבית אוכלים כן כלים שזקוק להם לסעודה. מיהו נראה שזה אינו נכון כיוון שאין לבעה"ב חשש שהגנבים יגנבו לו אוכל או כלים אלה, אלא שיגנבו כסף או כלים חשמליים שאין לו צורך בהם ביו"ט, וממילא עדיין הדבר תלוי במחלוקת הראשונים שבה הרמ"א פסק לקולא והמ"ב הביא דעת היש"ש שמחמיר. מיהו אם יש לו בביתו גם תכשיטים ומעוניינים לעונדם בהמשך היו"ט הרי זה כאוכלים וכלי אכילה, אך אם בלאו הכי אין מתכננים לעונדם בהמשך היו"ט אין בזה צורך היו"ט אעפ"י שראויים ליו"ט).

1) צורך מצווה דרבנן

א. בספר שאגת ארי' בסימן ק"ח כתב שתהי' נפ"מ דאי מדרבנן בעי צורך כשיטת רש"י אז גם צורך מצווה דרבנן חשיב צורך, דהם אמרו והם אמרו, אך אם מדאורייתא בעי צורך כשיטת תוס' אז דווקא צורך מצווה דאורייתא ולא דרבנן, דמצווה דרבנן כלפי דאורייתא כמעשה רשות דמי, ואינה בכלל צורך קצת, והביא ראי' לדבריו מכמה ראשונים בפסחים ו. דאיתא התם שאם מצא חמץ ביו"ט כופה עליו את הכלי ושורפו במוצאי יו"ט, מיהו ביו"ט אין לשורפו ודנו הראשונים מדוע לא אמרינן בזה מתוך, (ובפרט שזו לכאורה גמרא מפורשת בדף ה. דאיתא התם דכוונת הפסוק תשביתו ביום הראשון היינו ביום י"ד, ואמר ר"ע דאי איירי ביום ט"ו לא הי' ניתן לקיים חיוב זה, דאין שורפין חמץ ביו"ט, ואמרה הגמרא דשמע מינה דסובר ר"ע דלא אמרינן מתוך, דאי אמרינן מתוך, היו שורפין ביו"ט. ויש לשאול מה ההוכחה דלית לי' לר"ע מתוך, דילמא שאני הכא דאין זה בכלל צורך, וביארו תוס' דצורך קיום מצווה נחשב צורך. ויש בזה כמה דעות:

א] הכס"מ על הרמב"ם בהלכות חמץ ומצה כתב וכבר הקדימו אותו הראשונים - הרמב"ן בשבת קכ"ד, המהר"ם חלוואה בפסחים ה: והריטב"א שם ו. כתבו שאמנם אם כוונת התורה ביום הראשון היינו ביום ט"ו אז היו שורפים ביו"ט מדין מתוך למאן דאית לי' דין מתוך, מ"מ כיוון שכוונת ביום הראשון היינו יום י"ד, א"כ נמצא ששריפת חמץ ביום ט"ו אינה מצווה שזמנה היו"ט, וכבר ניתן לקיימה במוצאי היו"ט. והמהר"ם חלוואה הוסיף שזו גם כוונת הגמרא בפסחים דלית לי' לר"ע המתוך, דלא מסתבר דפליג על ב"ה אלא לית לי' מתוך בכה"ג שאפשר למחר. מיהו התם איירי לצד שמצות ביעור תחילת זמנה בט"ו ואפ"ה לא אמרינן בזה מתוך. ובספר בד קודש בפסחים סימן ו' כתב שגם שזמנה כבר ביום י"ד, מ"מ אם הי' מבטל עשה בכל רגע אז עדיין הי' נחשב שזמנה היום והיו שורפים, אך אין זה כך, עכ"פ לפי הני ראשונים וזו רק מצות עשה כללית לבער את החמץ וזריזין מקדימין. אלא שלמרות שזו גדר המצווה, מ"מ אם הי' תחילת זמנה ביום ט"ו הי' נחשב מצווה שזמנה היום והיו שורפים.

ב] הר"ן שם כתב שאם לא בטל אכן כשם שהי' מותר לטלטל את החמץ כדי להוציא את החמץ ולא לעבור על כל יראה ובל ימצא, כך הי' מותר לשרוף את החמץ כדי לקיים מצות תשביתו, ורק משום שביטלו ואינו עובר איסור תורה ואינו מבטל מצות עשה מהתורה, לכן העמידו דבריהם ואף לטלטלו אסור, וכן הטור כתב בשם אחיו רבינו יחיאל שאם לא ביטל שורף ביו"ט. וכן ברש"י גם בפסחים ו. כתב דמיירי שביטלו ודייק מדבריו הב"י שאם לא ביטלו ישרפנו, מיהו כבר העיר הב"ח שברש"י בדף ל"ו. בד"ה "ואין" כתב שאם החמיצה עיסתו

מזה האחרונים שמלאכת יו"ט הותרה ולא דחוי, מ"מ הרי רש"י עצמו בריש פרק אלא צדין כתב דאף מלאכת או"נ אין לעשותה אם יכול הי' לעשות כן מאתמול, ויש לומדים בדבריו שזה דין תורה, ולפי"ז שמעינן דמלאכת או"נ דחוי' ולא הותרה, וא"כ שפיר קאמר הב"ח דכיוון שאפשר לכלות את החמץ בלי לעשות מלאכה, ממילא אין היתר לשרוף ללא צורך. ובעיקר דבריו בעניין ביטול עשה בכל רגע כסיבה שתיחשב מצוה שזמנה היום, כבר כתבנו על כך לעיל בשם הדבר אברהם והאו"ש שאין זה כך.

ג] תוס' בכתובות ז. כתבו שאמנם מדאורייתא בעי צורך וכשיטתם בביצה י"ב. ובשבת כ"ד: ובחולין פ"ד: מ"מ אפילו צורך מצוה דרבנן סגי להיחשב צורך ודלא כהר"ן והובאו דברי תוס' ללא חולק בביה"ל בריש סימן תקי"ח, אלא שלדינא כתבו תוס' שמשום מוקצה אסור, ואפילו אם לא ביטלו, וכבר התבאר דלא אמרינן מתוך להתיר מוקצה כיוון דאינו אלא מכשירין ובמכשירין לא אמרינן מתוך. ויש לבאר שיטתם מדוע נחשב מצוה שזמנה היום - או משום הלאו של כל יראה ובל ימצא, וכ"כ הפנ"י בפסחים בדף ה: בביאור דברי התוס' שם, וכבר כתב כן תוס' רבינו פרץ שם, ויש להעיר על כך דשיטת תוס' בפסחים כ"ט: שמשה חמץ ע"מ לבער אינו עובר על יראה ובל ימצא כיוון שלאויס אלה ניתקם לעשה של תשבייתו ולאחר שיקיים העשה יעקור למפרע את הלאו. וא"כ לכאורה אין הלאוויס סיבה להתיר מלאכה ביו"ט ולהיחשב מצות היום. וייתכן שכוונת תוס' שנחשב מצות היום משום העשה של תשבייתו וצריך לומר שנחשב שאי אפשר למחר כיוון שכל רגע מבטל עשה ואין זה עשה אחד ארוך שרק מדין זריזין יש להקדים לקיימו.

ביו"ט אע"ג שלא ביטלה קודם יו"ט שהרי לא היתה חמץ לפני היו"ט ועובר על כל יראה ובל ימצא, עם זאת אין שורפים אותה ביו"ט. וביאר הב"ח שרש"י כתב כן לשיטתו דס"ל שאף רבי יהודה דס"ל דאין ביעור אלא שריפה, הני מילי קודם זמן איסורו, אך אחר זמן איסורו ביעורו בכל דבר וא"כ נמצא שזו מלאכה ללא צורך. ועל כן ביאר הב"ח שכוונת רש"י דאם לא ביטלו מותר לטלטלו כדי שלא יעבור על כל יראה ובל ימצא, דלא העמידו דבריהם במקום איסור תורה. ובספר בד קודש העיר על דברי הב"ח דנהי דניתן גם לפררו לרוח, מ"מ סו"ס אפשר גם לשורפן, ונחשבת מלאכה לצורך, ורק אי מלאכת יו"ט לצורך היתירה מדין דחוי' יש מקום לסברת הב"ח, אך כיוון שהיא בגדר הותרה, א"כ לכאורה אין מקום לסברת הב"ח. ולכן כתב ביאור אחר ברש"י שהטעם שאין שורפין אעפ"י שלא ביטל מפני שאין זו מצוות היום שזמנה כבר ביום י"ד וכשיטת הריטב"א ודימי', ומ"מ מוקצה שרי כיוון שעיי"ז ינצל מלאו דכל יראה, והוסיף שלכאורה ה"נ יש להתיר לשרוף כדי שלא יעבור על לאו, ואינו דומה לעשה שאין מבטל כל רגע וכפי שביארנו לעיל שזה רק זריזין מקדימין, אך כל הלאו עובר ממש בכל רגע, וביאר שמלאכת מבעיר רק אם כל ידה מקיים עשה, מה שאין לצורך מניעת ל"ת הוי רק מכשירין, ואין אומרים מתוך במכשירין, ורק טלטול מוקצה התירו דלא גזרו במקום ל"ת דאורייתא, אך לא שמועיל מדין מתוך, שכל טלטול מוקצה הוא בגדר מכשירין ואין אומרים מתוך במכשירין. עכ"ד. ולכאורה יש לקיים את ביאור הב"ח ברש"י כיוון שאמנם דעת רוב הראשונים שמוותרת מלאכה לצורך או"נ אף אם הי' אפשר מאתמול, וכמו שכתבו המהר"ם מרוטנבורג והר"ן, והוכיחו

והנה ראיית השאג"א היא מדברי הר"ן ורבינו יחיאל שמחלקים בין היכא דביטלו להיכא דלא ביטלו בעיקר היתר שריפתו והיינו למרות דס"ל שנחשב מצוה שזמנה היום כדמוכח מהיכא שלא ביטלו, אפ"ה אם ביטלו אין לשורפו ועל כרחך שמצוה דרבנן לא נחשב צורך להתיר מלאכה. והשערי תשובה בסימן תקפ"ט הביאו ללא חולק, מיהו הביה"ל בסימן תקי"ח נקט בפשיטות כתוס' בכתובות ז. שהבאנו שכתבו להדיא דאף דבעי צורך קצת מדאוריתא, מ"מ סגי במצוה דרבנן להיחשב צורך. ובביאור דברי תוס' מטענת השאג"א איך יכולה מצוה דרבנן להיחשב צורך כלפי מלאכה דאוריתא לכאורה ה' נראה שהדבר תלוי במחלוקת הרמב"ם והראב"ד האם בכל מצוה דרבנן יש גם מצוה דוריתא של "ועשית ככל אשר יורוך" או רק בביאורי חז"ל למצוות התורה, ולפי"ז עכ"פ לפי הראב"ד דס"ל דליכא ועשית ככל אשר יורוך הנפ"מ שכתב השאג"א תהי' נכונה, (ועיין בספר אילת השחר בכתובות ז. שביאר עפ"י קונטרס דברי סופרים לג"ר אלחנן וסרמן הי"ד דאף לפי הראב"ד צדקו דברי התוס'). מיהו לקמן בס"ד נראה שיש לבאר את דברי תוס' באופן פשוט ביותר מבלי להזקק למחלוקת הרמב"ם והראב"ד.

ובספר מלאכת יו"ט אות פ"ט כתב שגם מהר"ן אין ראי' לדברי השאג"א, כיוון שאפשר שהטעם שאם ביטלו לא שורפים משום איסור טלטול מוקצה, על דרך תוס', ומשום דלא אמרינן מתוך במכשירין, אלא שחולק הר"ן על תוס' היכא שלא ביטלו וסובר שאמנם אין להתיר משום מתוך, מ"מ לא העמידו רבנן דבריהם וכלל לא אסרו מוקצה בכה"ג. ובספר חו"ב בסק"ד דחה ראית השאג"א מהר"ן באופן אחר וכתב

שאפשר דהיכא שביטלו נהי דמדרבנן הצריכו לשרוף, מ"מ לא העמידו זו כחובה שזמנה כל רגע אלא כמצוה כללית, וכשם שלפי הרבה ראשונים אף היכא שלא ביטלו אין לשרוף מהאי טעמא שאפילו החיוב דאוריתא אינו כל רגע בדרגה שיחשב מצוה שזמנה היום. עוד כתב שאף אי נימא שרבנן תיקנו דומיא דדאוריתא, וכשם דהיכא דלא ביטלו נחשב מצוה שזמנה היום שחיובה כל רגע, כך גם היכא שביטלו החיוב דרבנן לשרוף הוא כל רגע, מ"מ בכה"ג שיש כביכול מאבק ישיר בין המצוה דרבנן לשרוף למלאכת יו"ט דאוריתא, לא תיקנו רבנן מצוה זו, שאם כן יתקנו נחשב שתיקנו לעקור מצוה דאוריתא, דאם יתקנו יעשה מלאכה לצורך כך, ואינו דומה לתקנה לקרוא מתוך ס"ת ביו"ט שביסודה אין צריך כדי לקיימה לעשות מלאכה, אלא שממילא לעיתים באופן מזדמן כדי לקיימה צריך להוציא מרשות לרשות ולכן בזה העמידו תקנתם, מה שאין כן הכא כל מהות המצוה דרבנן היא לשרוף היינו לעשות מלאכה, ולכן כלל לא תיקנו מצוה זו ביו"ט אלא רק קודם יו"ט או בחוה"מ].

ב. והנה לכאורה נראה להביא ראי' לחידוש השאג"א מדברי שיבולי הלקט (שכתב בשם תשובת רבינו ישעי') בחלק א' (הארוך) סימן שע"ב ובחלק ב' (הקצר) סימן ע"ה שאין שום איסור וגדנוד עבירה להדליק נרות ביו"ט בביהכנ"ס כיוון שכל מלאכה שהותרה לצורך או"נ הותרה נמי שלא לצורך או"נ, ומדאוריתא אע"פ שאין לו צורך באותן מלאכות כלל הותר לו כאילו הוא יום חול גמור, ורבנן הוא דגזור כל מידי שאינו צורך כלל להם כגון אבנים וכיוצא בהן, אבל נר ביו"ט צורך וצורך הוא, אע"פ שאינו צריך לאורו, כבוד ביהכנ"ס הוא ומותר. עכ"ד. ומבואר בדבריו שרבנן אסרו כל מלאכה שלא

ג. ובספר מלאכת יו"ט אות פ"ט וכן החו"ב בסוגיין בסק"ד הקשו על השאג"א מה ההיתר להוציא סידורים ע"מ להתפלל והתינח לפי הרמב"ם שיש חיוב תפילה מדאוריתא, אך לרמב"ן מאי איכא למימר. וכן היאך התירו להוציא ס"ת ולא משמע שעושה כן לצורך מצות ת"ת ואין לו ספרים אחרים, ומשמע נמי שעושה כן לצורך קיום תק"ח של קריה"ת. וביחס לסידורים אף אי נימא כהרמב"ן עה"ת בפרשת אמור ויקרא כ"ג, ב' דיש חיוב תפילה בציבור ביו"ט הנלמד מלשון התורה "מקראי קודש" עדיין אינו מיושב שהרי מדאוריתא סגי בתפילה אחת, וקושיא זו נכונה גם לפי הרמב"ם שהרי חיוב תפילה הוא רק פעם אחת ביום, ובפשטות התירו להוציא ולהחזיר לכל תפילה ותפילה. ומה"ט גם אי אפשר לתרץ כהרמב"ן בשורש א' דחיוב הלל ביו"ט הוא בלל"מ או כלול במצות עשה של ושמחת בחגך או כהרמב"ן שם בפרשת אמור שכתב כלול ההלל גם כן במקראי קודש כיוון שהתינח לצורך תפילה זו, אך מה ההיתר להוציא לצורך שאר התפילות. ולכאורה ע"כ צ"ל כיסוד הגר"ח מבריסק המובא בספר עמק ברכה דאף לרמב"ן דחיוב תפילה דרבנן, אך המתפלל מקיים מ"ע מדאוריתא ולכן שפיר חשיב צורך מדאוריתא אף לפי השאג"א, ושור' שכ"כ בספר שש"כ בשם בהגרש"ז ביישוב השאג"א. מיהו לקמן נדון בתירוץ זה מחדש לאור ביאור השאג"א בעצמו למשנה בפסחים ס"ה: . והנה החת"ס בסוגיין הוכיח כהתוס' בכתובות דסגי בצורך מצוה דרבנן שאחרת איך התירו להוציא לצורך קריה"ת שחיובה רק מדרבנן, מיהו לכאורה השאג"א ידחה ראי' זו ויאמר שסו"ס הקורא בתורה מקיים מצוה דאוריתא, והתם אפילו עדיף שגם חיוב ת"ת דאוריתא, אלא שמדאוריתא אינו מחוייב ללמוד דווקא מתוך ס"ת. אלא שיש להעיר

לצורך כלל, ולא רק הוצאת אבנים. וכן מבואר בדבריו שסו"ס כיוון שזה רק איסור דרבנן הקילו בצורך מועט כהדלקת נר בביהכנ"ס, אך אי בעי צורך קצת מדאוריתא לא סגי בזה שיש בזה כבוד ה', ודווקא הדלקת הנר לאורו מותרת. והיינו שגם במלאכה לצורך מצוה יש שיעור מתי חשיב צורך ולא כל מצוה בכלל צורך היא. וייתכן שכבוד ביהכנ"ס הוא מצוה דרבנן וממילא תלוי הדבר בשאלה האם מדרבנן בעי צורך או מדאוריתא, וכמו שעולה מדברי השאג"א.

והנה הרשב"א בתשובה ח"ג סימן רע"ז הסתפק האם מותר להדליק ביו"ט נר לכבוד ביהכנ"ס וזה מתאים לשיטתו דס"ל דבעי צורך מדאוריתא. מיהו הרא"ש בתשובה כלל ה' אות ח' כתב דשרי על אף דס"ל דבעי צורך קצת מדאוריתא, ומכוח זה המ"ב שלא השיג על השו"ע בסימן תקי"ד סעיף ה' שהתיר בזה לכתוב שכל דברי השו"ע הם רק לשיטת רש"י ודעימ' והשו"ע לשיטתו שפסק כרש"י כמו שכתב הגר"א בסימן תקי"ח, אך לשיטת תוס' ודעימ' אסור, אלא אף הרא"ש דס"ל דבעי צורך מדאוריתא התיר, ומה"ט אף לדין שרי. ואפשר שהשאלה האם כבוד ביהכנ"ס הוא דאוריתא תלוי בנידון האם בכלל מ"ע של "ומקדשי תיראו" גם בתי כנסיות ובתי מדרשות, או דווקא מקום המקדש, ובספר ח"ח במניין העשין כתב בשם ספר היראים שבכלל המצוה דאוריתא גם בתי כנסיות ובתי מדרשות. וא"כ אפשר שכך גם ס"ל לרא"ש, ועכ"פ אין תימה היאך הקיל בזה המ"ב, והוא לשיטתו בספר ח"ח, והרי"ד שהיקל בזה רק מפני דס"ל דמדאוריתא אמרינן מתוך גם ללא צורך ייתכן דס"ל דהמצות עשה דאוריתא של "מקדשי תיראו" קאי רק ביהמ"ק, ורק מדרבנן קאי גם על ביהכנ"ס.

שעכ"פ לדינא בזה שרי ודלא כהשאג"א שאף בזה החמיר.

ויש להוסיף שאף לגבי קטן יש לדון כן שאמנם אינו מחוייב מ"מ אם יקיים יש בזה קיום גמור, ושמעתי ממו"ר הגר"י פינקוס שליט"א לבאר את ספק הגרע"א בגליון השו"ע בסימן קפ"ד ביחס לקטן שאכל פת קודם שהגדיל האם נעשה מחוייב מדאוריתא, דהיינו האם סגי ששביעתו בגדלות או בעי שאכילתו תהי' בגדלות, ואת"ל דמחוייב מדאוריתא יש להסתפק האם מה שבירך בקטנותו עולה לו או לאו, דיש לומר דאז קיים ברכה"ז דרבנן של חינוך, והשתא מחוייב מדאוריתא. ויש לשאול א"כ מה הצד שעלתה לו הברכה גם כלפי החיוב דאוריתא שהתחדש כשהגדיל, וי"ל דאמנם אז חיובו ה' מדרבנן, מ"מ בפועל קיים מצוה דאוריתא ולכן עלתה לו, מיהו חזינן דלא ברירא לי' לגרע"א דבר זה.

עוד יש להוסיף שבספר מועדים וזמנים ח"א סימן ל"ד בהערה כתב לדון במנהג העולם ללכת עם המחזור ביו"ט של ר"ה לצורך אמירת תשליך לנהר שיש לדון עכ"פ לראשונים דס"ל דבעי צורך קצת מדאוריתא האם מותר הדבר. והנה ראשית עצם אמירת התשליך אינה חיוב לא מדאוריתא ולא מדרבנן, אך בזה יש לומר כדלעיל שסו"ס יש בזה קיום מצות תפילה מדרבנן ואולי אף מדאוריתא, אך סו"ס יש לשאול מה ההיתר להוסיף וללכת לנהר שעי"ז מוסיף מלאכות של עוד ד' אמות ברה"ר. ואי נימא שיש חיוב או עכ"פ קיום מצוה באמירה בפני הנהר ניחא, אך רבים לא מקפידים על כך ובכללם הגר"א וכן בני ספרד לא מקפידים על כך, וא"כ נמצא שמוציא ללא צורך כלל. עוד יש לדון שכיוון שניתן לומר תשליך בכל יום מעשרת ימי תשובה נמצא שאין זו מצוות

על תירוצו זה לס"ת שכלפי הקיום ת"ת מתוך הס"ת אינו מצוה שזמנה דווקא היום וא"כ לפי תוס' ודעימי' מ"ט שרי.

אלא שיש להעיר שאם אכן מודה השאג"א לכך דסגי בקיום גם ללא חיוב, א"כ יש מקום לומר שיהי' מותר להוציא שופר אף למי שכבר קיים תקיעות דמיושב ויצא ידי חובת מצוות תקיעת שופר מדאוריתא, וכנ"ל לצורך מי שכבר נטל לולב רק עדיין לא קיים מצוות נענועים, כיוון שיש מקום לומר שבכל פעם שתוקע בשופר או נוטל לולב מקיים מצווה דאוריתא, ולא מיבעיא לפי יסוד הגר"א אשר וייס שליט"א שכך הוא הדין בכל המצוות שאפשר לחזור ולקיים שוב כגון לחזור ולקרוא ק"ש, או לחזור ולאכול מצה, אלא אף אם נחלוק עליו מ"מ לעניין שופר שהתורה קראה לראש השנה יום תרועה כל כמה שתוקע מקיים מצווה, וכן לעניין נטילת לולב יש ראיות שניתן לחזור ולקיים שוב המצווה, ובנוסף אחר כתבו הנצי"ב על השאלות שאילתא נ"ג והחזון יחזקאל על התוספתא סוכה פ"ב ה"ב שכל עוד שאוחז בידו מקיים מצוה דאוריתא. והנה בספר שש"כ פרק י"ט הערה י"ט כתב שיש להביא ראי' לביה"ל שנקט כתוס' בכתובות ז. מהגמרא בסוכה מ"א: שם איתא בברייתא רבי אחיעזר בר צדוק אומר כך ה' מנהגן של אנשי ירושלים אדם יוצא מביתו ולולבו בידו, הולך לביהכנ"ס לולבו בידו וכו', ודייק מדברי הגמרא החת"ס שם בסוכה שהיו מקיימים מצות נטילת לולב בביתם עם ברכה והיו הולכים עם הלולב לביהכנ"ס ושם אומרים הלל ומנענעים וחזינן שגם לצורך נענועים מותר להוציא מרשות לרשות, הרי שגם לצורך מצוה דרבנן מותרת מלאכה. מיהו לפי מה שכתבנו דהתם עדיף אין ראי' משם לשאר דוכתי, אך עכ"פ יש ראי' מם

מנורה הוצאה שלא לצורך ביו"ט [ח"ב] בדרום קא

כוחן. ולפי"ז כתב השאג"א שכיוון דקיי"ל כרוב הראשונים דבעי צורך מדאוריתא, א"כ לדינא אין להוציא לצורך אשה, וא"כ לפי השאג"א מצינו עוד נפ"מ בין רש"י לתוס'.

מיהו האמת יורה דרכו בעניין זה דלא כהשאג"א שהרי הטור בסימן תקפ"ט הביא את דברי אביו הרא"ש שכתב בשם הראב"ה הנ"ל, למרות שבסוגיין ס"ל לרא"ש כתוס' דבעי צורך מדאוריתא, וא"כ לפי הבנת השאג"א קשה היאך בר"ה הביא הרא"ש את הראב"ה ללא חולק. ולכאורה יש לבאר את דעת הרא"ש עפ"י מה שהתבאר לעיל שכדי להתיר מלאכה לא בעי שתהי' מצווה מחוייבת, אלא סגי יש בקיום מצוה גם ללא חיוב, וא"כ לכאורה אף לצורך אשה ניתן להוציא גם בדעת הראשונים דפליגי על רש"י כיוון שלכאורה נהי שאשה לא מחוייבת בשופר ובלולב אך בפועל כשמקימת מצוות אלה יש בזה קיום גמור מדאוריתא ואין זה מעשה חול בעלמא.

עוד יש לבאר בדעת הרא"ש עפ"י מה שהקשו גדולי זמנינו - האג"מ או"ח ח"ג סימן צ"ד ענף א', המנח"ש בסוגיין, הגר"נ קרליץ בספר חוט שני הלכות יו"ט והחו"ב בסוגיין בסק"ד על דברי השאג"א הן ביחס למצות עשה שהזמן גרמא של נשים והן ביחס למצוה דרבנן שאף אי נימא שאין בזה קיום מצוה מדאוריתא, סו"ס צורך מיהא הוי כיוון שרוצה לשמוע שופר או ליטול לולב ולא גרע מכל צורך אנושי דמתיר מלאכה, ותו מאחר שצורך מצוה בכלל צורך המתיר מלאכה היכי תיתי לומר שדווקא מצוה בדרגא של חיוב, והיינו מצווה ועושה נחשב צורך, ואילו מצוה קיומית שאינו מחוייב בה כבר אינו בכלל צורך המתיר מלאכה, הרי גם בזה שכרו גדול מאוד ונצחי ועדיף מכל חיי

היום, ואין זה דומה להוצאה לצורך התפילות הקבועות שמותרת ולא אומרים שיכול להתפלל למחר, דשאני התם שבכל יום ידש מצוה מצד עצמה להתפלל, אך תפילה זו שבכך או כך יאמר אותה רק פעם אחת בעשרת ימי תשובה, לכאורה אין זו מצות היום. ואולי סו"ס יש עניין לאומרה בר"ה ומה"ט כבר נחשבת מצות היום. וכן ההולכים לנהר ס"ל שיש עניין לאומרה שם שממתיק הדינים, כלשון המועד"ז, ובזה סגי להיחשב הוצאה לצורך, על דרך שטענו האחרונים נגד השאג"א שצורך גם בענייני מצוות נקבע לפי דעת האדם, ולכן הרחיבו את היריעה מה נחשבת הוצאה לצורך.

ז) צורך מ"ע שהזמן גרמא לאשה

עוד כתב השאג"א בסימן ק"ו שלפי הראשונים דס"ל דבעינן צורך מדאוריתא אין להוציא שופר או לולב לצורך אשה שאף מדרבנן אינה חייבת, והתקשה בדברי הראב"ה ח"ב בהלכות ר"ה סימן תקל"ד (עמוד 215) שכתב להדיא דשרי ודימה זאת הראב"ה למה שהתירו לנשים לצורך קיום מצוות סמיכה בקדשים לסמוך שלא בכל כוחה, הרי שנחשב צורך לדחות איסור משתמש בקדשים. וטען השאג"א - ממקום שממנו באת - הרי לא התירו לה לסמוך בכל כוחה באופן שבעלמא יש איסור תורה של משתמש בקדשים, והתירו רק איסור דרבנן לסמוך שלא בכל כוחה, וא"כ היאך נתיר הכא מלאכה דאוריתא של הוצאה משום הצורך שאינו מן התורה. וכתב השאג"א שאפשר דס"ל לראב"ה כשיטת רש"י שרק מדרבנן בעי צורך וממילא כבר ניתן להבין שאף לצורך מצוה של אשה ניתן להוציא ודמי ממש להיתר לנשים לסמוך לא בכל כוחן שהוא גם כן רק איסור דרבנן של משתמש בקדשים ומדאוריתא אסור רק בכל

שו"ע הרב בסימן תקפ"ט הביאו וכן נקט החיד"א בספר ברכי יוסף, והובא לדינא בספר דעת תורה למהרש"ם,

יישוב שיטת השאג"א מטענת גדולי

זמנינו

ונראה ליישב השגה זו של גדולי זמנינו על השאג"א מדוע גרע צורך מצוה מצורך אנושי הן ביחס למ"ע שהזמן גרמא באשה, הן לענין מצוה דרבנן כגון קטן בגיל חינוך עפ"י דיוק לשון המ"ב בסק"ג בהיתר הוצאת קטן ביו"ט. ונקדים את מה שכבר הובא לעיל בדברינו שמצינו בתוס' וברא"ש מחלוקת בין ר"ח לבין ר"ת מה הכוונה שמוציאים קטן, ודעת הר"ח שדווקא ע"מ למולו, היינו לצורך מצוה, דומיא דלולב וס"ת, ודין מתוך לא מתיר צרכים אנושיים טבעיים. ואילו ר"ת חולק וס"ל שאף שלא לצורך מילה מותר להוציאו והוסיף תוס' שאף לצורך משחק בכדור מותר להוציא מרה"י לרה"ר, הרי שדין מתוך מתיר מלאכה אף לצרכים אנושיים, וכך קיי"ל. ולשון המ"ב בביאור היתר זה (שמקורו ביש"ש בסוגיין) הוא "לא מיבעיא דאם לא יוציאו יבכה ויצטער האב ע"י זה בודאי מותר, אלא אפילו אם יכול להניחו אצל אמו ולא יבכה, מ"מ אם יש לאב געגועים על בנו וישמח האב לטייל עמו גם כן מותר, דהוא שמחת יו"ט ומקרי צורך היום". ויש לדקדק בלשונו מ"ט הדגיש בשני המקרים את שמחת האב ואת מניעת צער האב, ולא את שמחת הבן ואת מניעת צער הבן, וברישא דמיירי שהבן בוכה אם לא יקחו אבי השאלה יותר בולטת דמיירי שהבן יבכה אם לא יקחו אביו ואפ"ה המ"ב מדגיש שההיתר להוציאו הוא מניעת צער האב בכך שבנו בוכה, ומדוע הוצרך לכך הרי כשהבן בוכה הוא בודאי מצטער. שו"ר שעמד על לשון המ"ב המגי'

העוה"ז, ובפרט אחר שנשים קיבלו על עצמן מצוות אלו כחובה, לא גרע משאר צרכים, ובפרט לפי מה שנהגו נשות בנות אשכנז לברך על כך יחשב צורך, ומחמת כן נקטו כן לדינא, וכן המטה אפרים בסימן תקפ"ט קצה המטה סק"ה כתב שהמנהג שלא כהשאג"א, וגם אלה שכבר נטלו ד' מינים בסוכתם ביו"ט קודם התפלה, וכבר יצאו מדאורייתא ורק מדרבנן מחוייבים ליטול בשעת ההלל, מוליכים את הלולב לביהכנ"ס, וכן המנהג להוציא שופר לצורך נשים. (מיהו הסתייג וכתב שברה"ר גמורה יש להחמיר כהשאג"א. והיינו שלעניין רה"ר דידן שאין בה שישים ריבוא שיש אומרים שדינה ככרמלית ממילא יש לסמוך על הסוברים שגם מצווה דרבנן בכלל צורך קצת מדאורייתא כיוון שיש צירוף שיטות, אך ברשויות שהן ודאי דאורייתא יש לחוש לשאג"א).

ויש להביא רא' לדבריהם מלשון הראב"ן בהלכות ר"ה שאמנם כתב לדינא כהשאג"א לאסור להוציא שופר לצורך נשים, מ"מ כתב שהטעם הוא מפני דס"ל כר"ח שהזכרנו לעיל ששלא התירו ב"ה להוציא קטן אלא לצורך מילה, והיינו דבעינן צורך מצווה גמורה ונטילת לולב או תקיעת שופר שלאשה אינן מצוות גמורות. ומשמע להדיא מדבריו שלפי ר"ת דס"ל שמותר להוציא קטן ע"מ שלא יצטער או כדי להנות במחיצתו, אז ה' מותר אף להוציא שופר לצורך אשה, והיינו מפני שהוצאה לצורך אשה אכן לא גרעה מהוצאה לצורך אנושי, אלא דהר"ח לשיטתו דס"ל דלא הותר לצורך אנושי, אוסר אף הוצאה לצורך אשה. ולפי"ז כיוון דקיי"ל כר"ת, אז מותר להוציא שופר לצורך אשה.

מיהו יש להודות על האמת שדין זה שכתב הטור לא הובא בשו"ע ובמ"ב, אך

מנורה הוצאה שלא לצורך ביו"ט [ח"ב] בדרום קג

אנושי מקיים מיהא מצוות שמחת יו"ט דאוריתא או מונע עצמו מביטול מצות שמחת יו"ט, אך הכא בתקיעת שופר לצורך קטן אין מקיים מצוה דאוריתא, וכ"ש בתקיעת שופר לצורך אשה שאפילו מדרבנן אינה מחוייבת.

שו"ר שעמד על כך בספר מוע"ז ח"ז סימן ק"מ שאמנם לא התייחס למחלוקת ר"ח ור"ת, מ"מ כתב שהשאג"א בסימנים אלה הוא לשיטתו בסימן ק"ב שסיד שם כדי ליישב קושיא בגוף הסוגיא שנחלקו תנאים בפסחים ס"ה: במחלוקת יסודית בהיתר מלאכה לצורך אוכל נפש ביו"ט, שלפי רבי יהושע כיוון שבכל אופן סעודת יו"ט מצוה ולא רשות, דכתיב "עצרת תהי' לכם", כל היתר מלאכת או"נ הוא משום מצות שמחת יו"ט ואין סיבה לחדש יותר מזה, אך לרבי אליעזר כיוון שסו"ס משכחת לה היכי תימצי שאין האכילה מצוה אלא רשות, שהרי יכול לקיים "עצרת לה" אלקיך ולהתענות, ואעפ"כ התורה התירה לעשות מלאכה לצורך או"נ, על כרחך שגם היכא שבוחר לקיים "עצרת תהי' לכם" ולאכול, מ"מ אין היתר מלאכה משום מצות שמחת יו"ט, אלא כל שהוא לצורך או"נ לא אסרה תורה. ומכוח זה הוכיח השאג"א שנוהגת מצות שמחה בר"ה ומחוייב בסעודה דאי לאו הכי היאך נבאר מה שמפורש בתורה שגם בר"ה מותרת מלאכה לצורך או"נ, והתינוח לרבי אליעזר אלא לרבי יהושע מאי איכא למימר, והרי קיי"ל כרבי יהושע. (ובמאמר המוסגר יש להוסיף על דברי המוע"ז שהמ"ב בהלכות ר"ה נקט כהשאג"א שנוהגת מצות שמחה בר"ה ולכאורה נפ"מ שמחוייב בסעודה וגם שהשוכח יעלה ויבוא בברכה מ"ז חוזר, וזה מתאים לדבריו בהלכות יו"ט שהזכרנו שהם על דרך השאג"א

על הרשב"א על ספר עבודת הקודש ששמן נתיבות הבית הג"ר שלום מאיר יונגרמן והעיר שמשון הרשב"א שם בשער ג' אות ו' סק"ל משמע דלא כהמ"ב והיש"ש, אלא סגי בכך שהבן מצטער כדי להתיר לאביו להוציאו, אך לא העמיד זאת כקושיא על המ"ב מדוע הוצרך לכך. וננסה אנו לבאר את דעת היש"ש והמ"ב.

ונראה שהבינו שאין ר"ת חולק במחלוקת יסודית על ר"ח, ואין היתר מצד עצמו להוציא לצורך אנושי טבעי, וכל ההיתר הוא לצורך מצות היום כגון נטילת לולב או ברית מילה או קריה"ת, אלא שבכל צורך אנושי יש גם כן קיום מצוה של שמחת יו"ט, כיוון שאין קיומה רק בבשר ויין, אלא הוא הדין בכל דבר שמשמח את היהודי, ובכלל מצות יו"ט למנוע כל דבר המצער, כיוון שאם מצטער מבטל מצות שמחת יו"ט בקום עשה, והיינו בעצם הרגשת העצב בלב. ולפי"ז יש לומר שדווקא לצורך שמחת הגדול או מניעת צער הגדול יש להתיר ולא לצורך קטן, ועכ"פ קטן לפני גיל חינוך שאף מדרבנן לא שייך במצות שמחת יו"ט. ולעניין קטן לפני בר מצוה שהגיע כבר לגיל חינוך כבר תלוי בנידון שהובא לעיל האם צורך מצוה דרבנן בכלל ההיתר ודעת המ"ב לקולא כהתוס' ודעת השאג"א גם בזה לחומרא, אך לצורך קטן שלא הגיע לחינוך דמופקע לגמרי ממצוות הן מדאוריתא והן מדרבנן, פשיטא שאין היתר לעשות עבורו מלאכה, ולכן הוצרכו היש"ש והמ"ב להדגיש שכל ההיתר הוצאה מבוסס על כך שתהי' לאביו שמחת יו"ט, או שע"ז ימנע אביו מצער ביו"ט. ומעתה יש ליישב את שאלת גדולי זמנינו על השאג"א - במה גרע צורך מצוה מצורך אנושי, והשאלה נשאלה הן ביחס לאשה, הן ביחס לקטן, והיישוב לשאלה הוא שבצורך

שהמצוה היא המתירה מלאכה. מיהו השאג"א כתב עוד ראיות לכך שנוהגת מצות שמחה בר"ה, ולא כתב המ"ב מחמת איזו ראי' נקט כן, וא"כ אין הכרח שהמ"ב בהלכות ר"ה הוא לשיטתו בהלכות יו"ט).

וכתב המוע"ז שלפי מה דקיי"ל כרבי יהושע היתר מלאכה לצורך או"צ הוא משום המצוה שבסעודת יו"ט ותו לא, אז אמנם מוכח ממשנתנו דאמרינן מתוך להתיר עוד צרכים, מ"מ כל זה משום שלא רק לצורך מצות שמחת יו"ט אלא הוא הדין לצורך שאר מצוות שזמנם היום, דומיא שמצות שמחת יו"ט שזמנה היום, ולכן אף הוצאה לצורך ברית מילה שזמנה היום או הוצאת לולב ביו"ט דסוכות שזמנה היום, או הוצאת ס"ת לקיום ת"ת שזמנו בכל יום, מותר, אך אין היתר בפני עצמו של צרכי האדם, וממילא אין מקום לשאלה שמלאכה לצורך מצוה דרבנן או מ"ע שהזמן גרמא לאשה לא גרע מצורך אנושי, דצורך אנושי עצמו יסוד היתירו במצות שמחת יו"ט דאוריתא, וממילא בקטן או באשה דאין מצוה דאוריתא אין היתר. עכת"ד המוע"ז. ויש להודות שהאג"מ שהזכרנו כבר נחית לכל זה ובשאלתו על השאג"א שאסר הוצאה לצורך מ"ע שהזמן גרמא לנשים כתב "והא אף לאנשים המחוייבין אין היתר הוצאה לבית הלל משום דחי' את האיסור מלאכה דיו"ט, אלא משום דהוא צורך היום מצד המצוה, וא"כ אף לנשים הוא צורך גדול כיוון שמקיימות מצוה ומקבלות שכר וכו'", מיהו התעלם האג"מ מהשאג"א בסימן ק"ב שכתב במפורש שהיתר לאנשים הוא משום המצוה ולא משום צורך.

ויש להוסיף שלפי"ז היש"ש שהוא מקור דברי המ"ב הוא לשיטתו שכתב לאסור להוציא כדור ביו"ט לצורך גדולים, וביאר

המוע"ז דבריו שאין בזה קיום מצות שמחת יו"ט כיוון שאין זו אלא הוללות, וכבר כתב הרמב"ם בהלכות יו"ט שלא נצטיינו אלא על שמחה שיש בה עבודת ה' ולא על ריבוי אכילה ושת' שיש בה משון הוללות. כלומר שאם המתיר מלאכה הי' "צורך" אז גם משחק בכדור ייתכן שהוא בכלל צורך באופנים מסויימים לגדולים הרגילים בכך, אך אין זה המתיר, ורק לצורך קטן התיר היש"ש כיוון שכלפי קטן אין זו הוללות, והמ"ב לשיטתו חלק על הרמ"א שהתיר הוצאת כדור אף לצורך גדולים וכתב בשם היש"ש לאסור זאת.

מיהו יש להעיר שאפילו אם ישבנו את דעת השאג"א מ"מ דעת המ"ב עדיין צ"ע כיוון שכתב בביה"ל בשם התוס' להתיר מדין מתוך הוצאה לצורך מצוה דרבנן, ולכאורה רק אי נימא שהיתר מלאכה מבוסס על "צורך" אז יש לומר דצורך מצוה דרבנן לא גרע משאר צרכים אנושים, וכמו שטענו גדולי זמנינו על השאג"א, ויש לזה מקור בחידושי הרמב"ן בשבת, אך אי אמרת דהמתיר מלאכה הוא מצות שמחת יו"ט, א"כ לכאורה לא סגי במצוה דרבנן ודוקא מצוה דאוריתא תתיר, ואכן מה"ט ס"ל לשאג"א שדווקא מצוה דאוריתא מתירה מלאכה. עוד העיר גיסי הרב ישי זנדמן שליט"א שלכאורה עדיין קושיית גדולי זמנינו על השאג"א ביחס למצות עשה שהזמן גרמא של נשים במקומה עומדת כיוון שסו"ס פעמים רבות אם לא יטלו לוב ביו"ט או לא ישמעו שופר יצטערו, וא"כ אף אי נימא דאין היתר מלאכה לצורך אלא המצות שמחת יו"ט היא המתירה, מ"מ תיפו"ל להתיר משום שגם אצל נשים יש קיום שמחת יו"ט, ומניעת צער ביו"ט, ואין זה נוגע כלל לכך שמצוות לאו להנות ניתנו ומה"ט שרי לקיים מצוה באיסורי הנאה.

מנורה הוצאה שלא לצורך ביו"ט [ח"ב] בדרום קה

מדרבנן לחומרא, מ"מ יש ראשונים דס"ל דאמרינן מתוך מדאורייתא גם ללא צורך כלל ורק מדרבנן בעי צורך ולדידהו סגי בזה שעכ"פ מדרבנן יש להחמיר בספיקות כדי שיחשב צורך.

והנה לכאורה תהי' נפ"מ בזה לעניין מי שרוצה להוציא כמה אתרוגים מביתו לביהכנ"ס שנוטלם את כולם כדי לצאת מספק שמא האחד מורכב ואולי הכא עדיף כיוון שבשעה שמוליכם לבית הכנסת עדיין בודאי לא יצא ובוזה לכאורה אף החיד"א יודה דשרי, וכ"כ בספר חוט שני שבאופן שהגברא עדיין ודאי מחוייב עדיף טפי ושרי, וכן שמעתי מידידי הרה"ג ר' אבינעם טאובנר שליט"א שנהגו ונוהגים יהודים חשובים בדורינו להוציא ביו"ט מרה"י לרה"ר כמה אתרוגים שנוטלים מחמת חשש מורכב, (ואף הוא ביניהם). מיהו יש להעיר שמ"מ באופן שכבר נטל אחד ומעוניין להוציא עוד יהי' תלוי במחלוקת השאג"א והחיד"א. אמנם הי' מקום לומר לאידך גיסא דהכא חמיר טפי כיוון משני טעמים: א.מדינא כל אחד מהאתרוגים כש, ואין זה ספק שקול כלל, ובודאי אינו בגדר ספק דאורייתא לחומרא, דמדינא מוחזקים האתרוגים כאינם מורכבים ובודאי גם המחמיר ליטול כולם באופן שלא יהי' לו אלא אחד מהם בלבד יברך עליו ואין בזה חשש ברכה לבטלה, ומה שנוטל אתרוגים הרבה אינו מעיקר דין ספק דאורייתא לחומרא, וממילא אינו דומה להיתר השאג"א להוציא לצורך קיום דין ספק דאורייתא לחומרא. בהרי הסיבה שנוטל את כולם ולא מסתפק באחד היא שחושש שהם פסולים כלומר מורכבים, וא"כ לשיטתו כל כמה שחושש, א"כ באותם פסולים שמוציא אין צורך כלל, ולא דנים זאת בכללות שע"י שנוטל את כולם יוצא מכלל ספק ועי"ז

ח) הוצאה לצורך ספק מצווה וכן עשיית מלאכה כשיש ספק אם תהי' תועלת ממנה

כתב השאג"א בסימן ק"ז שתהי' נפ"מ בין הראשונים באופן שמסתפק האם הוא בר חיובא, וכגון שהוא טומטום או אנדרוגינוס שכיוון שלצד שהוא אשה אין היתר לעשות עבורו מלאכה לפי הבנת השאג"א בסימן ק"ו, אז הוא הדין בספק אשה יש לדון האם שרי להוציא עבורו שופר או לולב. ולא רק בזה שהוא ספק מחוייב, אלא אפילו באופן שהי' בר חיובא ודאי, אך השתא מסתפק האם כבר קיים מצוותו יש לדון האם מותר להוציא עבורו שופר או לולב. וטען השאג"א שדווקא לפי הראשונים דס"ל דספק דאורייתא לחומרא מדאורייתא שפיר חשיב צורך, כצורך מצווה ודאית כיוון שאותה תורה האומרת שאין להוציא אלא צורך מורה שיש להחמיר בספיקות, אמנם לפי הראשונים דס"ל דספק דאורייתא מדרבנן לחומרא לדידהו אין זה נחשב צורך. והסיק דכיוון דקיי"ל כרוב הראשונים דספק דאורייתא מדאורייתא לחומרא יש להקל בזה, ואילו החיד"א בספר מחזיק ברכה בסימן תקפ"ט השיג על השאג"א וכתב שמחלוקת ראשונים זו לא הוכרעה ולכן לדינא החמיר שלא להוציא לצורך ספיקות, והשערי תשובה בסימן תקפ"ט הביא את ב' הדעות. ולכאורה לדינא יש להקל כיוון שבעל השיטה דספק דאורייתא רק מדרבנן לחומרא הוא הרמב"ם ואיהו ס"ל בסוגיין דמדאורייתא אמרינן מתוך גם ללא צורך עכ"פ לפי הבנת המגיד משנה בדבריו וכן נקט הביה"ל בדעת הרמב"ם. ואף אם נתייחס לזה כשיטות ולא כגברי, סו"ס איכא ס"ס - א. יש ראשונים דס"ל דספק דאורייתא לחומרא ולדידהו בודאי נחשב צורך. ב.אף את"ל ספק דאורייתא רק

להוציא שופר בר"ה לצורך טומטום שמא הוא אשה ואינו חייב במצות שופר, ומ"ט לא אמרינן שהספק עצמו נחשב צורך ? ויישב דהתם הספק הוא בעבר האם הוא איש או אשה, וממילא אי כלפי שמיא גליא שהוא אשה אז אין צורך בהוצאה כלל, מה שאין כן הכא הספק הוא על העתיד שמא עדיין יצטרך לו. עכ"ד.

ויש להטעים יותר דבריו בחילוק בין ספק על העבר לספק על העתיד מנידון האחרונים ביחס לתיבה שיש לאדם ספק מציאותי האם השתא יש בה זבובים או לאו, ובא לסוגרה בשבת שלא כדי ללכוד הזבובים, אלא לתכלית אחרת, ודן היה"ל בימן שט"ז האם יש בזה היתר של דבר שאינו מתכווין באינו פסיק רישא. וכתב הביה"ל שלפי הגרע"א דבר זה אסור משום ספק דאוריתא לחומרא כיוון שהספק הוא על העבר ורק כשהספק על העתיד קיים היתר של אינו מתכווין כשאינו פסיק רישא, ולדוגמה גורר מטה וספסל ויש לו ספק באיזה אופן יגרור, ואיה"נ אם ספיקו איזו סוג אדמה היא ולצד שהיא סוג מסויים של אדמה בודאי יעשה חריץ, ה"נ בכלל ספק דאוריתא לחומרא היא ואסור. ולפי"ז בעניין האתרוגים כיוון שהספק על העבר האם כל אתרוג מורכב או לאו, בכלל ספק על העבר הוא ואסור. ויש להוסיף שאמנם הראבי"ה והטור נקטו דלא כתוס' וסבירא להו שמותר להוציא שופר או לולב אפילו בשביל ודאי אשה וכך נקטו הפוסקים וכך העולם נוהג, מ"מ בעיקר הנידון האם מותר להוציא או לעשות מלאכה אחרת בשביל ספק על העבר לא מצינו להדיא מי שחלק על תוס'. ויש להוסיף שאין זה דווקא בענייני מצוות כמו שופר או לולב, אלא הוא הדין בספק בצרכים אנושיים, וכגון אבא שיש לו ספק האם ילדיו

יחשב צורך. ואכן בגליון כאיל תערוג גליון 60 שיצא לקראת סוכות תשע"ה מובא בעמוד הראשון בזה"ל: רבינו (מרן הגר"א) ל שטיינמן (זצ"ל) מחמיר שלא להוציא לביהכנ"ס ביו"ט את האתרוגים הנוספים שנוטל לשם הידור, דס"ל דהוי הוצאה שלא לצורך [ואמר שיש לו ראי' לזה מדברי התוס' בכתובות ז.]. עכ"ל.

ולא זכיתי להבין מה הראי' מתוס' בכתובות, ואפשר שהכוונה לתוס' בחולין פ"ד: שלפי הבנת השאג"א כוונת תוס' לומר שכשם שאין להוציא שופר בר"ה לצורך ודאי אשה, כך אין להוציא לצורך טומטום שהוא ספק אשה, ולכאורה יש לדמות מקרה דנן למרה של הוצאה לצורך טומטום, ונבאר כוונתנו. דהנה בספר קוב"ש לדף כ: אות נ"ג הקשה על דברי הגמרא שם האומרת שנדרים ונדרות אין קרבים ביו"ט מפני שאין זמנם היום, ואילו שלמי חגיגה קרבים ביו"ט כיוון שזמנם היום. ופרש"י שהטעם שזמנם היום אעפ"י שאפשר להקריבם כל המועד, מ"מ החשש שמא יאנס המועד הופך אותם שזמנם היום, עכ"ד רש"י. והקשה הקוב"ש דכיוון שלולא סברא זו הי' איסור תורה בהקרבתם עכ"פ לשיטת תוס' והרבה ראשונים, א"כ היאך אפשר להתיר איסור תורה מכוח חשש זה. ולרש"י עצמו אין כ"כ קושי כיוון דס"ל דמדאוריתא לא בעי צורך היום כלל, וכלפי דרבנן סגי בסברא זו כדי להתיר, ועיקר הקושי לשיטת רוב הראשונים דס"ל דבעי צורך קצת מדאוריתא. ויישב הקוב"ש שכיוון שהיתר מלאכה לצורך או"נ הוא בגדר הותרה ולא דחוי', לכן אין צורך לעשות בצמצום ואין לחוש שמא לא יאכל לבסוף ונמצא שבישל לצורך חול, אלא כל שאפשר שיאכל ביו"ט הוא בכלל ההיתר. וסיים שלכאורה זה סותר לדברי התוס' בחולין פ"ד: שאסרו

ישיב לטענת הקוב"ש מהיתור ריבוי בבישול מספק, וכן מהבאת שלמי חגיגה ביו"ט רק מחמת הספק שמא ישכח להביאם בחוה"מ. והנה המלאכת יו"ט באות פ"ט הקשה על השאג"א מהרמב"ן בשבת קכ"ד: ד"ה "הא דתנן " שכתב עפ"י הגמרא בביצה י"ד: שמשלחים כלים ביו"ט אם ראויים לבו ביום שמא יצטרך להם. הרי דסגי בכך שיש צד שיצטרך, וא"כ לכאורה ה"ה בכל ספק מצוה לא גרע מספק בדבר הרשות. עכ"ד. ולפי הקוב"ש נמצא שיהי' חילוק בין ספק על העתיד דשרי בין בדבר הרשות, בין בדבר מצוה, לספק על העבר דאסור בין בדבר הרשות, בין בדבר מצוה.

שו"ר שנידון זה של עשיית מלאכה בשביל ספק צורך לכאורה זו גמרא ערוכה במסכת ביצה. דהנה איתא במשנה בחולין נ"ו. במשנה עוף שדרס אותו אדם, או זרק אותו אדם על הכותל, או שזרקו אדם ע"ג בהמה שע"ג הקרקע ושהה מעת לעת כדי להוכיח שלא נתרסקו איבריו שדינו טריפה, ומועילה השחי כיוון שאם נתרסקו איבריו אינו חי מעת לעת. ואם שחטו לאחר מכן כשר, מיהו עדיין יש לבדוק אחר שחיטה שאין לו טרפות אחרת שמא נשתברו רוב הצלעות, או השדרה ונפסק חוט שלה. ואיתא בביצה ל"ד. בעא מיני רבי ירמי' מרבי זירא מהו לשחטה ביו"ט ופרש"י דלמא משתכח טריפה ונמצא ששחטה ללא צורך, ובגמרא שם יש ב' צדדים התלויים בנידון לעיל שם בהסבר המשנה מדוע אין מלבנים רעפים חדשים ביו"ט האם משום מתקן בליבון ראשון או משום חשש שיפקעו ויתברר שטרח ללא צורך. וספק זה בגמרא לא הוכרע, ומצינו מחלוקת בראשונים בזה - הר"ן והרא"ה כתבו שיש להחמיר מדין ספק דאורייתא לחומרא, ואילו הרי"ף השמיט

נמצאים בגינה ורוצה להביא להם אוכל לשם שלכאורה יהי' אסור דזהו ספק על העבר, ורק אם ודאי לו שילדיו בגינה וספק לו האם יאכלו את האוכל מותר לו להוציא עבורם.

ולפי"ז ביחס לאתרוגים כיוון שהספק הוא על העבר האם אתרוג זה כשר או מורכב אי אפשר להוציאו מספק אף שבסך הכל ע"י שיטול כולם יצא מן הספק, ומובנת הנהגת הגראי"ל שטיינמן זצ"ל, מיהו כותב העלון כאיל תערוג אמר לי שהנהגת מרן הגראי"ל שמלבד אתרוג מזן חזו"א הי' מוציא ביו"ט גם אתרוג מזן תימני, ולפי דברינו אף זה אסור, וצ"ע. מיהו מו"ר הגר"יי פינקוס שליט"א טען שכיוון שודאי מחוייב במצוות נטילת לולב גם זה בכלל הצורך לצאת מן הספק, כשם שמפני שמחוייב עפ"י תורה לדאוג לילדיו שיאכלו הרי זה בכל ההיתר לצאת מן הספק ושרי, ושאני מטומטום שספק האם בכלל התחייב בשופר. (מיהו עדיין משכחת לה היכי תימצי שמספק יהי' אסור לו להוציא אוכל לגינה כשיש לו ספק האם ילדיו שם באופן שהם כבר גדולים ולא מוטל עליו לדאוג לאכילתם. ובזה אכן יהי' חילוק בין אופן שהם ודאי נמצאים שם וספק אם יאכלו דשרי להוציא לאופן שספר האם הם בכלל שם דאסור להוציא).

ומ"מ יוצא מדברי הקוב"ש שאין מקום להחמיר ולהמנע מהוצאה בספק עתידי כיוון שזה כלול במה שמלאכת יו"ט הותרה ולא דחוי', וממילא לא רק בספק הנוגע למצוה דשרי ומדין ספק דאורייתא לחומרא מדאורייתא או מדרבנן, אלא הוא הדין במילי דעלמא. ויש להעיר שמסתימת השאג"א לא משמע כן אלא אף ספק עתידי שרי רק מפני ש קיי"ל ספק דאורייתא מדאורייתא לחומרא, ולמד השאג"א את התוס' בחולין שלא כהקוב"ש, וצ"ע מה

כ"ה. דהוי מדרבנן, וממילא מדאוריתא אין לחוש דהוי מלאכה ללא צורך אף אי בעי צורך מדאוריתא, ועכ"פ בדעת הרמב"ם יש לומר כן. מיהו הרשב"א בתורת הבית הארוך בית שני שער ג' כתב שחיוב בדיקה בכה"ג מהתורה ולפי"ז קשיא, וגם בדעת הרמב"ם אין לומר כן לפי מה שהביא העונג יו"ט ראיות לדחות דברי השאג"א. וביישוב שיטת הרשב"א והרא"ש נאמרו ב' דרכים:

א. הפר"ח בסימן תצ"ח סעיף ח' סק"יח, הפמ"ג בתחילת ההקדמה להלכות יו"ט ח"א פ"א סוף אות ח', והצל"ח והשפ"א בסוגיין כתבו דאף אם החיוב בדיקה דאוריתא ואף אם תימצא לבסוף טריפה, מ"מ כיוון שתכליתו לצורך אוכל נפש נחשב לצורך קצת אף מדאוריתא כיוון שסו"ס עושה כן כדי לאכול, והשפ"א הוסיף שבזה גופא נחלקו הראשונים האם נחשב צרך קצת או לאו. אמנם הצל"ח פשיטא לי' דחשיב צורך קצת ולכן התקשה מה הנידון בכלל בסוגיין האם מותר לשחוט או לאו, וחידש דסוגיין סוברת כמ"ד דאף לב"ה לא אמרינן מתוך, ואף שרבה בר בר חנה אמר כן בשם רבי יוחנן בחד לישנא ביחס לליבון חרס דמשום חשש שיפקע ונמצא שטרח בכדי, ורבי יוחנן ס"ל בסוגיין דאמרינן מתוך, מ"מ צריך לומר דתרי אמוראי נחלקו בדעת רבי יוחנן. וזהו כמובן דוחק.

מיהו כל דברינו עד כה הם ביישוב הרשב"א דאית לי' מתוך גם במלאכת שחיטה, אך לרמב"ם אליבא דלית לי' מתוך אלא בהוצאה והבערה עדיין קדיא ומה לי שנחשב צורך קצת. ואכן הפמ"ג כתב בביאור הספק בגמרא שעל אף שבעיקר סוגיית מתוך חזינן דאמרינן מתוך בכל המלאכות כולל שחיטה ובישול, מ"מ מסוגיא זו חזינן דלא אמרינן מתוך בשחיטה וזה אחד משני המקורות

הנידון ומשמע שמיקל, וכן פסק הרמב"ם לקולא, וכ"כ בפסקי הריא"ז. והנה הריא"ז כתב דאפילו אם ימצא שהיא טריפה לא עבר על איסור מלאכה כיוון דאמרינן בי' מתוך, ולכאורה הריא"ז לשיטתו בסוגיין דכתב דמדאוריתא אמרינן מתוך גם ללא צורך כלל, ורק מדרבנן בעי צורך, וא"כ ביחס לדין דרבנן אמרינן ספק לקול, וכ"כ המגי' על הריא"ז. ולפי"ז יש לומר דהרי"ף נמי לשיטתו לפי ביאור הר"ן בדבריו דמדאוריתא אמרינן מתוך ללא צורך כלל, וכן הרמב"ם לשיטתו לפי הבנת המ"ב בדעת המגיד משנה בדברי הרמב"ם דאמרינן מתוך בכל מלאכות שרגילים לעשותן לאכילה ובכלל זה שחיטה כדאיתא להדיא בעיקר הסוגיא בדף י"ב., ולא רק בהוצאה והבערה. ולאידך גיסא הרא"ה לשיטתו דסבירא להו דמדאוריתא בעי צורך ולכן הוי בכלל ספק דאוריתא לחומרא. ולפי דברינו מובן גם מדוע פסק השו"ע בסימן תצ"ח סעיף ח' להקל בזה, לפי ביאור הגר"א בסימן תקי"ח סעיף א' שלומד שדעת השו"ע כרש"י דאמרינן מתוך מדאוריתא גם ללא צורך כלל.

מיהו הקושי הוא הרא"ש והרשב"א בחידושיהו ובעבודת הקודש דס"ל דמדאוריתא אמרינן מתוך רק לצורך ואפ"ה בסוגיין פסקו לקולא דמותר לשחוט, וכן לפי הרמב"ם לפי פשטות לשון המגיד משנה ברמב"ם דלא אמרינן מתוך אלא בהוצאה והבערה וכן הבינו הפמ"ג, הפר"ח ומרומי שדה בדף כ"א.; והכא הנידון הוא נטילת נשמה ולא הוצאה והבערה. והי' מקום לומר שתלוי הדבר במחלוקת האחרונים האם חיוב בדיקה בנפולה הוא מדאוריתא או מדרבנן, שאמנם דעת העונג יו"ט בסימן מ"ד דהי' מדאוריתא ולפי"ז קושייתנו עומדת במקומה, מ"מ דעת השאג"א בסימן ס"ח והצל"ח בדף

התקשה החו"ב מה נידון הגמרא האם מותר לשחוא דרוסה, ובפרט לראשונים דס"ל לדינא דאסור. ולכאורה לפי הקוב"ש שהזכרנו ניתן הי' לומר שספק הגמרא האם לחלק בין ספק על העבר לספק על העתיד, שהרי ספק טריפה הוא ספק על העבר ורק שיתברר בעתיד אחר שחיטה מה הי' מצב העוף כבר בשעת שחיטה, ולכן בזה חמיר טפי ושייך לנידון של ספק דאוריתא לחומרא לפיהרא"ה. מיהו החו"ב עצמו כתב בנוסח אחר מהקוב"ש, ותוכן דבריו הוא שיש לחלק בין צורך מספק לבין ספק אם המלאכה מועילה לצורך, דצורך מספק חשיב ודאי וכו', אבל ספק אם הפעולה מועילה לצורכו זה נידון אחר ושפיר שייך לאסור לשחוט בהמה שספק האם תועיל שחיטתו להשתמש בה לצורכו, והוסיף שזה גוף הספק בגמרא עד כמה נחשב צורך מדאוריתא. ולכאורה לפי דבריו משכחת לה גם ספק על העתיד שהוא בכלל ספק האם הועילה מלאכתו ואסור, ודלא כהקוב"ש. ומ"מ על דרך החו"ב צריך לומר לפי הקוב"ש, דהיינו שזה גופא נידון הגמרא האם בכלל ההיתר של או"נ גם ספק על העבר ולפי"ז הרשב"א דמיקל אע"ג דס"ל דספק טריפה בכה"ג מהתורה ש"מ שהכריע שגם ספק על העבר בכלל ההיתר, ודלא כתוס' בחולין.

לרמב"ם שלדינא אמרינן מתוך רק בהוצאה והבערה. מיהו סו"ס קשיא א"כ מ"ט היקל לשחוט, אא"כ ס"ל שהחשש טרפות בזה הוא דרבנן. והחו"ב הקשה על הפר"ח ודעימי' מסברא וטען דאין לזה שייכות לדין מתוך וממ"נ אם תימצא כשרה שרי גם ללא דין מתוך ואם תימצא טריפה לא נחשב אפילו צורך קצת. מיהו הני אחרונים ס"ל שעצם האפשרות לשחוט ע"מ לאכול במצב זה הוא הוצאה לצורך קצת, ולא משנה מה יקרה לבסוף. אמנם החו"ב חלק על כך וסבר שאין לומר סברא זו אלא מדין או"נ עצמו אך אם מדין או"נ אין להתיר, אז אין תוספת בכך שיש דין מתוך.

ב. העונג יו"ט והחו"ב בסק"ג כתבו שגם ללא דין מתוך יש לומר שעצם שעושה כן לצורך אכילה, אף שייטכן שיתברר שהיא טריפה ואי אפשר לאוכלה, בכלל היתר לצורך אוכל נפש הוא, וכשם שמותר לבשל כשיש לו ספק אם יצטרך לאכול, ואפילו שהצד שיאכל הוא צד רחוק, וכן מדאוריתא אמרינן הואיל ואי מיקלעי אורחים אף שאין זה צד קרוב. והוסיף החו"ב דאין זה דווקא לצורך אכילה ממש, אלא הוא הדין שמותר להוציא מרשות לרשות נייר שמא יצטרך לנקביו, וכן כל כיוצא בזה, עד שבכלל



הרב חיים חדר

בגדר תפילת אדם הנמצא ברשות חלוקה משאר המתפללים (וכשיש טינוף ביניהם)

הנה יש לדון באופן שנמצאים עשרה מתפללים בבית הכנסת ועתה אדם שנמצא בעזרת נשים או בחדר סמוך רוצה להצטרף לתפילתם. האם מאחר שכבר נמצאים י' אנשים במקום אחד חשובה תפילתו של אותו אדם הנמצא ברשות חלוקה מהם כתפילה בציבור, או שרק יכול לענות על דברים שבקדושה אך מ"מ חשוב שמתפלל ביחידות. ואכן הפוסקים נחלקו בעניין צירוף לעשרה לתפילה בציבור כשרואים אלו את אלו (וכפי שנביא בקצרה להלן), אולם בעניינינו הנידון הינו אף כשאנשים רואים אלו את אלו' אלא רק שאותו אדם שומע את קולו של הש"ץ (שיש במקומו י' אנשים) האם זה כבר מועיל לאותו אדם הנמצא ברשות חלוקה משאר המתפללים להיחשב כמי שמתפלל בציבור.

מח' רב וריב"ל לעניין צירוף לתפילה כשנמצאים ברשות חלוקות - ומח' הראשונים במה נח' רב וריב"ל

הנה בגמ' בפסחים (פ"ה ע"ב) הובא מח' בין רב' ל'רבי יהושע בן לוי' לעניין תפילה בדין אדם שנמצא ב'מן האגף ולחוץ' (ע"ן שו"ע סי' נ"ה סי"ג - והיינו שבכה"ג חשוב כנמצא בחוץ). שלדעת רב הנמצא שם אינו מצטרף למתפללים, ואילו לריב"ל מצטרף למתפללים - 'שאפילו מחיצה של ברזל אינה מפסקת בין ישראל לאביהם שבשמים'. ובדברי הראשונים מצאנו שנח' בביאור אופן מח' של רב וריב"ל: דעת רש"י (שם) ופסקי

הנה בגמ' בפסחים (פ"ה ע"ב) הובא מח' בין רב' ל'רבי יהושע בן לוי' לעניין תפילה בדין אדם שנמצא ב'מן האגף ולחוץ' (ע"ן שו"ע סי' נ"ה סי"ג - והיינו שבכה"ג חשוב כנמצא בחוץ). שלדעת רב הנמצא שם אינו מצטרף למתפללים, ואילו לריב"ל מצטרף למתפללים - 'שאפילו מחיצה של ברזל אינה מפסקת בין ישראל לאביהם שבשמים'. ובדברי הראשונים מצאנו שנח' בביאור אופן מח' של רב וריב"ל: דעת רש"י (שם) ופסקי

הנה בגמ' בפסחים (פ"ה ע"ב) הובא מח' בין רב' ל'רבי יהושע בן לוי' לעניין תפילה בדין אדם שנמצא ב'מן האגף ולחוץ' (ע"ן שו"ע סי' נ"ה סי"ג - והיינו שבכה"ג חשוב כנמצא בחוץ). שלדעת רב הנמצא שם אינו מצטרף למתפללים, ואילו לריב"ל מצטרף למתפללים - 'שאפילו מחיצה של ברזל אינה מפסקת בין ישראל לאביהם שבשמים'. ובדברי הראשונים מצאנו שנח' בביאור אופן מח' של רב וריב"ל: דעת רש"י (שם) ופסקי

מנורה צירוף לתפילה ברשות אחרת בדרום קיא

ותדע שכך הוא - מזה שבגמ' בסוטה לא ציינו שרב פליג ע"ז (וכפי שציננה הגמ' בפסחים). ב. ד' ריב"ל שס"ל שאף לעצם השראת השכינה אפשר שיהיו אנשים ברשויות חלוקות ואעפ"כ יצטרפו למנין. ובזה באמת פליג רב וכפי שכ' הגמ' בהדיא כיון שבשביל שתשרה שכינה מלכתחילה בעינן שיהיו כל העשרה במקום אחד ודו"ק.

להלכה פסקין בזה כשי' התוס'

ובדעת התוס' נפסק בשו"ע (סי' נ"ה ס"כ) שאין מצטרפים למנין כשנמצאים ברשויות חלוקות. ומ"מ כשישנם כבר עשרה ברשות אחת רשאי אדם הנמצא ברשות אחרת לענות על דברים שבקדושה. ובאמת אפילו לרש"י והרי"ד שלריב"ל מועיל אף להצטרף ל' כשנמצאים ברשויות חלוקות, מ"מ כפי שכתב הרי"ד פסקין בזה כרב שלא מועיל להצטרף לעשרה. ולפמש"כ לעיל ליישב לשי' הרי"ד את הסתירה בין 'סתמא דתלמודא' בסוטה לעירובין לכא' יוצא שאף להרי"ד כשיש כבר עשרה אנשים במקום אחד יכול לענות (שבלא יישוב זה לכא' קשה לומר שיכול לענות לדעתם על דברים שבקדושה אחר שלא מצאנו גילוי מפורש לזה בגמ' ומדוע שנחדש מסברא שיכולים לענות בכה"ג) וצ"ע. ומ"מ לעניין הלכה אין בזה נ"מ כיון שבלא"ה נפסק כהתוס' שכל שישנם עשרה ברשות אחת יכול אדם הנמצא ברשות אחרת ששומע את הש"ץ לענות על דברים שבקדושה.*

צריך להועיל שם צירוף ל' בכל אופן - והרי בגמ' בסוטה (ל"ח ע"ב) מבואר 'סתמא דתלמודא' כריב"ל (לעניין ברכת כהנים שחלה על אנשים שנמצאים אחר המחיצה מאותו מקום בו הכהנים נמצאים). ובפרט (הרבה ראשונים מהם הראב"ה והאור"ז) שבמח' רב וריב"ל פסקין כריב"ל. שהרי במח' של ריב"ל ור' יוחנן פסקין כריב"ל וזה אע"פ שבמח' בין ר' יוחנן לרב פסקין כר"י (וא"כ כ"ש במח' רב וריב"ל שפסקין כריב"ל). ואלא בעל כרחך מח' של רב וריב"ל הינה אחר שכבר ישנם עשרה ברשות אחת וכנ"ל - ופסקין כריב"ל (כבשאר מקומות שפליג על רב) שיכול לענות על דברים שבקדושה.

ובאמת המעיין בפסקי הרי"ד (שם) יראה שהתייחס במפורש לגמ' בעירובין הנ"ל וכ' שם שמ"מ אין הלכה כריב"ל אלא כרב. והיינו שאע"פ שבד"כ פסקין כריב"ל לגבי רב מ"מ מאחר שמצאנו 'סתמא דתלמודא' בעירובין כרב פסקין כוותיה (כך נ"ל שמבואר מדבריו) ודו"ק. ובעיקר הסתירה בין ב' ה'סתמא דתלמודא' בעירובין ובסוטה - יתכן לבאר שבדברי ריב"ל ישנם ב' חלקים: א. כפי שמובא ב'סוטה' ששם הנידון כשישנם כבר עשרה במקום אחד (שברכת כהנים חלה על אף על מי שאינו נמצא שם) ובזה י"ל שאף רב לא פליג בזה על ריב"ל כיון שסברין לכו"ע שכל שהשכינה כבר שורה אין כבר הפסק מחיצות למי שרוצה לצרף עצמו לאביו שבשמים.

א. הנה מצאתי לכא' שיטה חדשה בנידון - והיא שיטת הרי"ז (פסקי ריא"ז - סוטה שם) שכ' בזה"ל: "היתה מחיצה בבית הכנסת בין הכהנים ובין העם שלפניו אינה מפסקת, שאפילו מחיצה של ברזל אינה מפסקת בין ישראל לאביהם שבשמים. וכן העומדין חוץ לכנסת הרי אילו בכלל ברכה כאילו היו בבית הכנסת, ומצטרפין עם בני הכנסת כמו כן לתפילה להשלים עשרה, כמבואר בקונטרס הראיות ברא"י ג'. בד"א כשהיו תוך הכנסת ומחיצה מפסקת ביניהם, או שהיו בחצר הכנסת חוץ לפתחה של כנסת [ע"י רמב"ן פסחים פ"ה],

דעת הח"א והמ"ב שהיחיד יכול רק לענות על דברים שבקדושה אך מ"מ חשוב שמתפלל ביחיד

ועתה יש לדון האם דין זה שכשישנם עשרה מתפללים ברשות אחת יכול אדם הנמצא ברשות אחרת להצטרף אליהם, הוא אף להיחשב בכך כמתפלל בציבור או שנאמר זאת רק לגבי עניית דברים שבקדושה שרשאי לענות אך מ"מ חשוב עדיין שמתפלל ביחיד. והנה מהמ"ב (סקנ"ז) מבואר שחשוב כמתפלל ביחיד ששם הביא מהח"א בזה"ל: "כשיש בית ולפנים הימנו חדר, והחדר ההוא אינו פרוץ במלואו [והיינו שיש בו עכ"פ צוה"פ המחשיבתו כרשות עצמית] - המתפלל שם כאילו מתפלל ביחיד ורק קדיש וקדושה יכול לענות כדלקמן בסע' כ' [שם נמצא הדין הנ"ל בו נפסק כהתוס'] ובתשו' הרדב"ז וכו' דזה דוקא לעניין צירוף [והיינו שלא מצטרף לעשרה], אבל שיהיה כמתפלל עם הציבור, אם אין לחדר פתח אחר דוקא דרך הבית הגדול חשוב כמתפלל עם הציבור" ע"כ - וחזינן מדבריו שהוי כמתפלל ביחידות מלבד האופן בו הביא את ד' הרדב"ז (עי' להלן) שכאשר אין לחדר הפנימי פתח אחר לצאת בו מלבד דרך הבית,

אף שאינו מצטרף ל' מ"מ כל שיש י' בבית נחשב כמתפלל עם הציבור ולא רק שיכול לענות דברים שבקדושה. וכך מבואר מהמ"ב (ס"ק נ"ב) ע"ש (והיינו שאף כשיש י' חשובה תפילתו בציבור רק אם רואים אלו את אלו ולסוברים שאין מועיל רואים אלו את אלו הרי אף שבכה"ג אינו נחשב בעבורו תפילה בציבור). ולכאור' כך נראה מהתוס' וכו' דהוא רק כלפי עניית דברים שבקדושה, שאל"כ לכאור' היה להם להדגיש שנחשב תפילה בציבור ומזה נבין שבוודאי יכול לענות דברים שבקדושה (אך עי' להלן) וצ"ע. ולכאור' כ"נ מסברא שהרי בשביל שיחשב תפילה בציבור צריך שיהיה יחד איתם ואם נאמר שבכה"ג נחשב שנמצא יחד איתם מדוע לא יועיל זאת אף לצירוף לעשרה (ועי' להלן).

מו"מ בביאור שי' המ"ב מדוע תפילתו אינה נחשבת בציבור

אלא שצ"ב שהרי בעבור שיוכל לענות על דברים שבקדושה הנצרכים לעשרה חזינן מריב"ל שהגדיר זאת ש'אפי' מחיצה של ברזל אינה מפסקת' והיינו שאינו נחשב שנמצא במקום אחר מהעשרה, וא"כ צ"ב מדוע אינו חשוב מתפלל בציבור. דהנה זה

אבל אם היו בבית אחר אינן מצטרפין עם בני הכנסת לתפלה ולברכה [באמת מד' הגמ' בפסחים פ"ה לעניין תפילה לא איירי שנמצא בבית אחר אלא בחוץ שהרי איירי שנמצא מן האגף ולחוץ]. וכן חצר קטנה שנפרצה במלואה לחצר גדולה, העומדין בקטנה מצטרפין עם הציבור העומדי' בגדולה לתפילה ולברכה, אבל יחידים העומדין בגדולה אין מצטרפין עם הציבור העומדין בקטנה, לפי שחצר קטנה נמשכת אחר הגדולה ואין הגדולה נמשכת אחר הקטנה והעומדין שם כאילו עומדין בבית אחר הן דומין, כמבואר בקונטרס הראיות, וכבר ביארנו זה בפרק כל גגות העיר ברא"ג ג' [והיינו ששם חסובים החצרות כב' רשויות. אלא שעדיין צ"ע מדוע א"כ אף כשהרוב נמצאים בחצר הקטנה לא מצטרפים שהרי י"ל שהחצר הקטנה חשובה כחצר של הגדולה וכמו בחצר ביהכ"נ. וכנראה שצ"ל שאי"ז חשוב כחצר ביהכ"נ ולכן בכה"ג אין הרוב נגרר אחר המיעוט אע"פ הם נמצאים בחצר הגדולה]. ומדברי ריא"ז חזינן לכאור' שמח' של רב וריב"ל היא לעניין צירוף לעשרה ובאמת פסקינן בזה כריב"ל ומ"מ אין סתירה לזה מדין חצר קטנה שנפרצה לגדולה כיון ששם חשוב כנמצאים בב' בתים וכמש"כ בהדיא הריא"ז. אלא שמ"מ ד' הריא"ז הם ח' שלא נראה כן משאר הראשונים - ואף בפוס' לא ראיתי שציינו לדבריו.

מהמ"ב סי' צ' סקכ"ח] וחזינן שאע"פ ששכינה שורה בתוכם ולכן עונים על דברים שבקדושה מ"מ עדיין אין לזה תפילה בציבור שלזה בעינן דווקא עשרה שיתפללו יחד [כך שמעתי מהגר"נ פרץ שליט"א להוכיח]. ואכן יש חולקים ע"ז וס"ל שחשיב תפילה בציבור ואכמ"ל. וא"כ י"ל שאע"פ שהיחיד יכול לענות על דברים שבקדושה מ"מ כל שאינו נמצא ממש במקום שהציבור נמצאים אין לתפילתו מעלה של תפילה בציבור (ומ"מ אף שנאמר שמעלת תפילה בציבור אינה קשורה רק לזה ששכינה שורה בעשרה מ"מ אין הכרח לומר שבענייננו אותו יחיד אין חשובה תפילתו בציבור שהרי מבואר בפי' בד"ז שאפי' מחיצה של ברזל אינה מפסקת וכו' והיינו דחשיב כנמצא בתוכם והרי הוא שומע את קול הש"ץ ושייך לתפילתם. ובמקור"א הרחבנו שלכו"ע בדין תפילה בציבור א"צ להיות ברשות אחת ממש ואכמ"ל. רק שמ"מ עפ"ז א"ש ביותר ד' המ"ב) ולע"ע צ"ע עוד בכ"ז.

דעת פוסקים רבים שאף תפילתו נחשבת בציבור - וראיות לזה מהרבה ראשונים

והנה זו אכן דעת הח"א והמ"ב שאע"פ שרשאי לענות על דברים שבקדושה מ"מ חשוב שמתפלל ביחידות. אולם החיד"א (מחב"ר סי' נ"ה סק"ט) הביא מס' מלכי בקדש' (דף קי"ב [היה גיסו של הפרי חדש]) שחשוב אותו אדם כמתפלל בציבור ואי"ז רק דין כלפי עניית דברים שבקדושה. וכ"כ פוסקים רבים (מהם ערוה"ש סי' נ"ה סכ"ג

לכאו' ודאי שנחשב שאותו אדם יחיד מתפלל במקום ש'שורה בו השכינה' וכפי שנראה מלשון ריב"ל (שהמחיצה אינה מפסקת בינו להקב"ה). ועוד שאל"כ אינו מובן מדוע באמת רשאי לענות על דברים שבקדושה שאין לאומרם יחיד. וכ"נ מהמ"ב (סקס"ד) לגבי הדין שאם בין אותו אדם יחידי לבין העשרה ישנו איזה 'דבר טינוף' שמפסיק אינו רשאי לענות דביאר המ"ב: "ר"ל וכו' הוא מפסיק בין השכינה וגורם לשכינה שאינה שורה בבא"ן ע"כ - ומדויק מלשון המ"ב שמה שיכול לענות דברים שבקדושה הוא מחמת שהשכינה שורה אצלו. וא"כ צ"ע מדוע אינו נחשב ג"כ משו"כ שמתפלל בציבור (ובפשטות עניין הציבור הוא רק היכי תימצוי להגיע להשראת שכינה וממילא לקיבול התפילות ביותר וכמש"כ ש"כל בי עשרה שכינתא שרייא').

וכנראה שצ"ל שישנם ב' עניינים בתפילה בציבור: א. מה ש'בבי עשרה שכינתא שריא' ובה באמת אף היחיד שייך דהא חזינן שעונה על דברים שבקדושה וכנ"ל. ב. עצם המעלה של עשרה שמקובצים ב'מקום אחד' ו'מתפללים כאחד' שתפילתם רצויה ביותר (וכפי שחזינן שאין הקב"ה מואס בתפילת רבים [עי' מ"ב סי' צ' סקכ"ח]. ושיש עת רצון בעת שהציבור מתפללים. עי' להח"ח בשמירת הלשון חלק שני חתימת הספר פ"א. והרי לדעת כו"כ פוס' כאשר ישנם ששה אנשים שלא התפללו וארבעה שהתפללו אף שעונים על דברים שבקדושה שצריכים עשרה מ"מ אין תפילתם נחשבת תפילה בציבור [ויש שדייקו כן

ב. והנה לכאו' היה אפשר"ל שכוננת החיד"א במש"כ לעיין במלכי בקדש זהו רק לומר שאע"פ שנמצא בבית אחר ולא רק כשנמצא מחוץ לביהכ"נ מ"מ יכול לענות על דברים שבקדושה (שהרי בדין אגף וכו' איירי רק שנמצא מחוץ לביהכ"נ אך לא שנמצא בבית אחר) וכפי שחזינן מריא"ז שמחלק בין העניינים (אמנם הוא

ביהכ"נ אינו מצטרף עם תשעה של ביהכ"נ, אבל אם יש עשרה בביהכ"נ שמתפללין, יחיד השומע מאחורי ביהכ"נ עונה עימהם קדיש וקדושה וברכו ויצא ידי תפלת ציבור ע"כ - ומבואר מדבריו שיוצא יד"ח תפילה בציבור ואין זו רק אפשרות לענות על דברים שבקדושה (ואף שהיה אפשר לדחוק שכוונת ס' הבתים רק לומר שיצא יד"ח של הדברים שצריך לענות בציבור ולא באמת יד"ח תפילה בציבור [מה שבד' המאירי בוודאי לא ניתן לומר כמבואר למעין]. מ"מ פשוט המילים של תפילה בציבור לא מורה כן. ועוד שמדוע היה לס' הבתים לומר שיצא יד"ח תפילה בציבור הא די בכך שיכול לענות וכפי שמבואר בלשונות של כמה ראשונים שכ' רק שרשאי לענות דברים שבקדושה ולא הוסיפו שיוצא יד"ח תפילה בציבור [ובאמת נ"ל שצריך לקרוא בד' ס' הבתים "ויצא ידי תפלת ציבור" ולא "ויצא". שו"ר להגר"מ לוי שהעתיק ד' ס' הבתים ובמקום "ויצא" כ' "ויצא" ודו"ק].

וע"ע באו"ז (הל' ק"ש סי' ה') שכ' "והא דקאמר ריב"ל וכו' אבל היכא שהצבור מתפללין אותו שחוץ לביהכ"נ יוצא בתפלה צבור דהכי אמרי' פרק ואלו נאמרין מחיצתא מאי ת"ש אריב"ל אפי' מחיצה של ברזל אינה מפסקת בינם לאביהם שבשמים ותנן בפ' בתרא דר"ה רשב"ג אומר ש"צ מוציא את הרבים ידי חובתן וכי אתא רבין

והחזו"א [ארח"ר ח"ג הוספות או"ח ח"א אות י"ג בשם הגר"ח] והכה"ח סקע"ג - וע"ע בפסק"ת סי' נ"ה אות כ"ז ובהלכה ברורה סי' נ"ה ס"כ שהביאו רבים מהפוס' שסוברים כן. וכ"פ הגר"מ לוי בשו"ת תפלה למשה ח"ד סי' ד' [רק שהוא כ' חי' דין גדול - ועי' להלן במש"כ לדון בדבריו].

ובאמת לענ"ד כדעה זו שחשובה תפילתו בציבור מבואר ברבים מהראשונים וכפי שנביאם: **א. במאירי** (פסחים פ"ה ע"ב) כתב בזה"ל: "אבל זו שבכאן נאמרה לענין שהיחיד עומד בחוץ יכול לענות לקדיש וקדושה והרי שיש במקום ששליח צבור לשם עשרה ויצא בה ידי חובת תפלה בצבור וקדיש וקדושה וברכו ושאר דברים שאין נאמרין ביחיד - ולדעת האומר כלחוץ אינו יכול לענות אף על פי ששליח צבור יש עמו עשרה ואינו יוצא ידי חובת תפלת צבור" ע"כ - **ומבואר** בהדיא מהמאירי שחשוב כמתפלל בציבור. וביותר שהרי פירט המאירי שאר העניינים של הענייה ובעל כרחך כוונתו במש"כ 'תפילה בציבור' כפשוטו ודו"ק. **וע"ע במאירי** (ר"ה כ"ח ע"א) שג"כ משמע מדבריו שדווקא לש' הרמב"ן נשים שנמצאות בעזרת נשים אינן יוצאות ידי תפילה בציבור - ומשמע שלדידן שפסקינן שלא כהרמב"ן יוצאים יד"ח של תפילה בציבור ע"ש ודו"ק.

ב. כתב בס' הבתים (שערי תפילה שער תשיעי) בזה"ל: "יחיד העומד בשער

מוכרח לבאר כן משום שמחדש דבריו בעניין אחר). **אמנם** עי' סמ"ג (עשין סי' כ') ובס' השולחן (הל' תפילה שער חמישי) שהבינו בפשטות שד' ריב"ל נאמרו אף כשנמצא בבית אחר. ולכא"ו כך נראה יותר דמה החילוק בזה הא סו"ס אינם נמצאים ברשות אחת. ומש"כ בראשונים אחרים שאותו אדם נמצא מחוץ לביהכ"נ או בשער וכו' אי"ז ראייה שבלא"ה לא מהני, כיון שדיברו באופן המוזכר בגמ' שנמצא מן האגף ולחוץ (אמנם היה אפשר' שחוץ למקום שמתפללים כביכול השכינה מתפשטת משא"כ בבית אחר שזה רשות בפנ"ע - אלא שלכא"ו זה אפשר' לווקא בחצר ביהכ"נ אך לא מחוץ לסתם בית שמתאספים שם אנשים להתפלל והרי לא מצאנו חילוק בזה וא"כ בע"כ שאין חילוק בזה וצ"ע) - שו"ר במלכי בקדש בפנים (עמ' 263) שאירי ג"כ כשנמצא בבית אחר. וא"כ בוודאי לזה כיון החיד"א.

השכינה אין כאן הפסק מחיצות אולם לגבי האנשים עצמם ישנו הפסק מחיצות - וא"כ מדוע ראו הראשונים לכתוב זאת ואלא ודאי כוונתם שחשיב ממש כאילו נמצא איתם יחד ויוצא יצא ידי תפילה בציבור ודו"ק. ולפי"ז לכאור' י"ל אף בכוונת התוס' שלא רק שיכול היחיד לענות על דברים שבקדושה אלא אף תפילתו נחשבת בציבור שהרי לא מצאנו בפירוש לא' מן הראשונים שכ' שיכול לענות על דברים שבקדושה ומ"מ אין תפילתו נחשבת בציבור. ומה שהזכירו התוס' דווקא עניית דברים שבקדושה ולא תפילה בציבור לכאור' צ"ל דהוא משום שעניית דברים שבקדושה עדיפי מתפילה בציבור כמבואר בר"ס ק"ט ע"ש וצ"ע עוד בזה.

ראיה מהמבי"ט שחשובה תפילתו בציבור

עוד מצאתי בס"ד להגאון המבי"ט (ח"ב סי' ע"ה) שדן לגבי אדם שנדר שלא להתפלל עם אדם מסוים באותו ביהכ"נ - וכתב בתו"ד בזה"ל: "ואומר קודם כי יוכל ראובן להתפלל בעזרת בית הכנסת כי העזרה אינה ממקום ביהכ"נ ואפי' לפתח ביהכ"נ יכול להתקרב מן האגף ולחוץ וכו' - דאע"ג דמצטרף שם עם הציבור ולענות קדיש וקדושה דאין מחיצה של ברזל מפסקת בין ישראל לאביהם שבשמים אפ"ה לא נדר הוא שלא להצטרף בתפלה עם שמעון אלא שלא יתפלל במקום ששמעון מתפלל והרי הוא במקו"א" ע"כ - ומלבד זאת שהזינן מלשונן שמצטרף ממש לתפילה עם הציבור (כיון שכתב 'לענות' ולא 'לענות' שהיינו דוחקים לשוננו לומר שהכוונה לתפילה בציבור לענות וכו' ולא שנחשב כנמצא יחד איתם) - גם אם אינו חשוב שנמצא יחד עם הנמצאים בביהכ"נ כלפי דין 'תפילה בציבור' לכאור' היה להמבי"ט לומר בפשטות שמכיון שיכול

אמר ר' יעקב בר אידי אמר ר' שמעון חסידא לא פטר ר"ג אלא עם שבשדות הואיל דאניסי אלמא שאין קיר ביהכנ"ס מפסיק בינם ובין שליח צבור" ע"כ.

ג. ראיתי להריטב"א (ר"ה כ"ז ע"ב) שכתב בזה"ל: "ותי' דההיא דפסחים (מח' רב וריב"ל) לא מיירי לעניין צירוף, אלא לעניין לענות בכל דבר שבקדושה עם הציבור הוא דפליגי רב ור"י והלכתא כר"י שהוא עונה עמהם. ואפשר שיוצא גם כן ידי חובה כאילו היה בפנים וכדמיירי לעניין פסח לאפוקי יד"ח וכדמייתנין לה במס' סוטה להיות בכלל המתברכין וכו' " ע"כ - וחזינן בהדיא מהריטב"א שמצדד שיוצא ג"כ יד"ח תפילה בציבור כאילו נמצא עם הציבור יחד - וז"ב.

ד. כך לכאור' נראה מלשון כמה ראשונים - עי' בר"ן על הרי"ף (ר"ה שם) שכ' בזה"ל: "ולריב"ל אין מחיצה מפסקת והרי הוא כעומד בתוך עשרה שבפנים ועונה עמהם" ע"כ. וכ"כ שם בחי' הר"ן (כ"ז ע"ב) ע"ש. וכ"כ הרשב"א (שם כ"ח ע"ב): "ולריב"ל אין מחיצה מפסקת והרי הוא כאילו עומד בתוך העשרה שבפנים ועונה עמהם" ע"כ. וכ"כ בתוס' רא"ש (עירובין צ"ב ע"ב): "ורייב"ל סבר דלענין ברכת כהנים ישנן בכלל ברכה שגם לברך ולשבח למקום הוי כאילו היה עם הציבור דאפי' מחיצה וכו' " ע"כ. ודוחק לומר שנחשב כאילו הוא בפנים רק כלפי מה שיכול לענות דברים שבקדושה אך מ"מ אין תפילתו חשובה בציבור שהרי לכאור' מהריטב"א הנ"ל חזינן שכוונת המילים 'כאילו נמצא בפנים' שיוצא יד"ח תפילה בציבור ובפשטות י"ל כן אף בשאר הראשונים שהבאנו שכתבו לשון זו (ובפרט שבשביל לענות על דברים שבקדושה א"צ להיות יחד עם המתפללים באותו מקום - אלא רק שהשכינה תשרה אף אצלו שלגבי

רק לענות דברים שבקדושה ואינו חשוב שמתפלל יחד עם הציבור א"כ אי"ז סתירה לנדרו - ואלא על כרחך שמצד זה חשוב שסותר את נדרו כיון שחשוב שמתפלל עם הציבור. ולכן כתב שנדר רק שלא להימצא יחד איתו בפועל באותו מקום ודו"ק¹.

שאף הרדב"ז סובר שחשובה תפילתו בציבור - אולם הוא סובר שכ"ז כשרואה היחיד את הציבור

והנה ברדב"ז (ח"ב סי' תר"נ - הובאו דבריו בח"א ובמ"ב כנ"ל) כ' בתו"ד בזה"ל "ולא הצריך הגאון [שהובא בארחות חיים] להראות להם פניו אלא להצטרף עמהם לעשרה אבל לעניין להתחשב כמתפלל עם הציבור בביהכ"נ אפי' שלא יראה להם פנים אלא שיעמוד בחלון או יכניס ראשו בחלון (היינו בעובי החלון ולא שיכניס ראשו ממש לביהכ"נ עין היטב בהמשך דבריו) סגי והרי הוא נחשב עם הציבור" ע"כ - והנה זה חזינן מהרדב"ז שבשביל להצטרף לעשרה בעינן שיכניס ממש את ראשו. אולם כשיש כבר עשרה אין צריך להיות יחד איתם ממש בשביל להיחשב תפילה בציבור כשיש כבר עשרה בביהכ"נ אלא די אף שעומד בחלון - (וזהו לכאור' שלא כד' הח"א והמ"ב שס"ל שחשוב כמתפלל ביחידות. שהרי איירי שם הרדב"ז כשיש פתח נוסף לחדר הפנימי ואין הפתח היחיד דרך ביהכ"נ ע"ש היטב בדבריו

ואעפ"כ כ' כן. אולם לכאור' י"ל שכוונת המ"ב שכל שאינו רואה את המתפללים אלא רק שומע חשובה תפילתו ביחיד, אולם כשאף רואה את הציבור חשובה תפילתו בציבור. אלא שלא נראה כן מהמ"ב ס"ק נ"ב שהרי איירי שם כ' שיש עשרה ו' ברואים אלו את אלו ואעפ"כ כ' שלסוברים שלא מועיל רואים אלו את אלו אין חשובה תפילתו בציבור ע"ש [ואולי איירי שם שאינו שומע קול הש"ץ אלא רק רואים אלו את אלו וזהו בשביל שתיחשב תפילת השמו"ע בציבור - אולם אם גם שומע מועיל. אלא שמסתימת לשון המ"ב ל"נ כן וגם שיל"ד בזה עוד.]]. אולם חידוש ג"כ חזינן מדבריו שחשובה תפילת אותו יחיד כתפילה בציבור דווקא כשעכ"פ עומד בחלון ורואה את שאר המתפללים ולא די כשרק שומע את הש"ץ (ובוודאי שכוונתו בשביל שיחשב כמתפלל עם הציבור שהרי בעבור עניית דברים שבקדושה א"צ שיראה את הציבור אלא די במה ששומע את קולו של הש"ץ וכפי שמבואר בד' הראשונים).

והנה זה בוודאי חזינן מהרדב"ז שלא מהני צירוף לעשרה כשרואים אלו את אלו (אא"כ מכניס ראשו). אמנם לכאור' ד' הרדב"ז שבעינן שיראו אלו את אלו להצטרף לתפילה בציבור כשיש כבר עשרה לכאור' צ"ע מהיכן הוציא דבר זה שהרי אם מועיל רואים אלו את אלו וכדין ב' חבורות המצטרפות לזימון

ג. עוד ראיתי בחי' מהרי"ו סי' נ"ה שכ' בדין זה שכשיש עשרה במקום אחד אפשר לענות דברים שבקדושה אע"פ שאותו אדם נמצא ברשות אחרת שמהירושלמי פ"י מסנהדרין ה"ב מוכח שנחשב תפילה בציבור אע"פ שיש קיר שמפסיק ביניהם (ולא רק שיכול לענות דברים שבקדושה). ועיינתי בירושלמי ולכאור' כוונתו למה שהובא שם בעניין 'חזקיה' שהיסיב פניו אל הקיר ואחד הפי' לזה עפי"ד הנביא ביחזקאל (מ"ג ח') 'בתתם סיפם את סיפי ומזוזותן אצל מזוזתי' - שנתן חזקיה עיניו בקירות ביהמ"ק וכו' ע"ש ג"כ בפני משה. אמנם לכאור' צ"ע שהרי אם זה גדר העניין כשיש כבר מנין מדוע צריך להגיע לזה שהעלה להם הקב"ה כאילו התפללו בביהמ"ק, וגם אפשר שביהמ"ק שאני (גם קצ"ע שהרי ריב"ל הסביר כן באופ"א ע"ש והרי הוא בעל המימרא שאפי' מחיצה של ברזל אינה מפסקת בין ישראל לאביהם שבשמים) וצ"ת בזה.

שלומד בביתו ותורתו אומנותו אז י"ל שמעלת התפילה במקום לימודו גדולה יותר ע"ש). ושם כתב לבאר באופ"א את ד' הרמב"ם (והיינו שכוונת הרמב"ם שיתפלל בזמן שהציבור מתפללים אך לא שצריך להתפלל בעשרה. ועי' במעשה רקח על הרמב"ם שם) ע"ש בכ"ד בזה.

ומ"מ הביא שם שבנידו"ז שביתו סמוך לביהכ"נ לכו"ע עדיף שאותו אדם יתפלל בביתו (והיינו אפי' לר"י בדעת הרמב"ם) - שהרי יש בזה 'תיתי לטיבותא': א. כיון שמתפלל עם הציבור ממש בקדיש וקדושה ועונה עמהם אמן חשוב כאותם הנמצאים בביהכ"נ. ב. שהבית הוא מקום קביעות לימודו ויש מעלה גדולה לתפילה במקום זה. ולכא' מבואר בד' הרדב"ז שחשובה תפילתו ביחיד ולכן צירף ב' התועלות יחד להתיר לו לכו"ע להתפלל בביתו. ולפי"ז יוצא שאם ביתו סמוך לביהכ"נ אך אין קובע שם לימודו יש לו להיות בתפילה יחד עם הציבור. ולכא' סותר בזה לדבריו בח"ב וכן"ל שמבואר בדבריו שנחשב כמתפלל עם הציבור כשיש עשרה בביהכ"נ בכה"ג.

ולכא' היה אפשר לדון ליישב זאת שמה שהביא הרדב"ז שאיירי שיש לו חלון סמוך לביהכ"נ - אין הכוונה שרואה משם את המתפללים אלא רק ששומע את קול הש"ץ משם. והרי לדעת הרדב"ז הנ"ל חשובה תפילתו בציבור דווקא כשרואה את המתפללים ואין מועיל לשמוע רק קול הש"ץ. אלא שזה לכא' דוחק כיון שלא היה להרדב"ז להזכיר 'חלון' אלא רק ששומע את קול הש"ץ (שהרי א"צ דווקא חלון בשביל שישמע את קול הש"ץ). ובפרט שלא היה לו להדגיש חלון גדול שהרי הקול עובר ג"כ בחלון קטן ובע"כ ממה שהדגיש 'חלון'

אחד (עי' ר"ס קצ"ה) א"כ זה לכא' מהני אף לצירוף י'. ודוחק לומר שס"ל להרדב"ז שלעניין זימון מועיל רואים אלו את אלו דווקא כשיש בכל חבורה כדי זימון (אלא שרוצים לזמן יחד) ולכן ס"ל שרק כשיש כבר י' מהני, שהרי הטעם שם שמהני בכה"ג משום שבעינן רק לצירוף קל אחר שבלא"ה כל חבורה יכולה לעשות זימון בפנ"ע (וכמש"כ הרשב"ש בסי' ל"ז) וזה בשונה מענייננו שאותו אדם הנמצא ברשות חלוקה הוא יחיד ובעינן לצירוף חזק שיחשב מתפלל בציבור. ולכן לענ"ד דברי הרדב"ז צריכים עוד בירור וצ"ע.

מו"מ בדברי הרדב"ז במקו"א שנראה שסותר לדבריו הנ"ל

אולם ראיתי להרדב"ז (ח"ו סי' ב' אלפים קל"ט) שנשאל באדם שתורתו אומנותו וקבע לימודו בבית הסמוך לביהכ"נ שבו חלון גדול על ביהכ"נ אם הוא חייב ללכת לביהכ"נ ואם לא הלך עובר על מה שאמר הנביא הוי על כל שכני הרעים וכו'. והביא את מח' הראשונים בביאור ד' הגמ' בברכות ברבי אמי ורבי אסי שאע"פ שהיו במקומם הרבה בתי כנסת היו מתפללים רק היכן שהם לומדים האם היו מתפללים ביחיד משום שמעלת התפילה במקום הלימוד עדיפה יותר מתפילה בציבור או שהיו מתפללים בעשרה והחיי' שתפילה במקום הלימוד עדיפה על מעלת ברוב עם שיש בביהכ"נ. ושם הביא מרבנו יונה שפי' בדעת הרמב"ם (פ"ח מהל' תפילה ה"ג) שאיירי שמתפלל בעשרה (אלא שבנידון שלו הביא את ר"י שכ' בדעת הרמב"ם שצריך להתפלל בציבור דווקא במי שדרכו ללכת מביתו ללמוד במקו"א שמכיון שדרכו להתבטל מלימודו בשעה שהולך ללמוד יש לו להתפלל ב"י או ללכת לביהכ"נ משא"כ במי

ב' הטעמים הנ"ל עדיף שאותו אדם שתורתו אומנותו יתפלל בביתו שקובע שם לימודו. והנה כפי הנ"ל מד' החיד"א (סי' נ"ה). שהעתיק את ד' 'מלכי בקדש' מבואר שנקט שכל ששומע את הש"ץ חשוב שמתפלל בציבור. וא"כ בע"כ חזינן מהחיד"א שהבין אף בדברי הרדב"ז שכל ששומע את הש"ץ חשוב שמתפלל בציבור ורק לצאת מידי החיסרון שאינו מתפלל בבהכ"נ (והיינו שאע"פ שנחשב שמתפלל בציבור מ"מ לא נחשב שמתפלל בבהכ"נ ע"ש במחבר"ר סק"ד) כ' את הנקודה הנוספת של מעלת תפילה במקום הקבוע ללימודו וצ"ע.

אולם ראיתי להחיד"א במחבר"ר (סי' צ' ונהגה ראיתי לחיד"א (ברכ"י סי' צ' סק"ו) שהעתיק את ד' הרדב"ז בזה שמחמת

ו'גדול' מוכח שכוונתו שרואה אותם משם (ע"י להחיד"א בסי' נ"ה הנ"ל שהביא ממלכי בקדש "מי שביתו אחורי ביהכ"נ וביניהם חלון קטן הנשמע משם כל מה שאומרים. המתפלל שם חשיב כמתפלל עם הציבור" - וחזינן ממה שהדגיש חלון קטן שהיינו רק כלפי השמיעה ודו"ק). אולם עדיין אין אלו דחיות מוכרחות כיון ש"ל שכך מעשה שהיה (וביותר י"ל שהדגישו זאת בשאלתם להרדב"ז לומר ששומעים את קול הש"ץ בברירות). וכ"נ יותר כיון שנראה שהאדם דר במקום זה וא"כ מסתבר שאין חלונות ממש שרואה משם את הציבור. וע"י הערה⁷.

היחס לעניין הלכה לד' הרדב"ז הנ"ל

ונהגה ראיתי לחיד"א (ברכ"י סי' צ' סק"ו) שהעתיק את ד' הרדב"ז בזה שמחמת

ד. הנה היה ניתן לדון ליישב ד' הרדב"ז בכו"כ אופנים נוספים. א. שס"ל כמש"כ בכה"ח (סי' נ"ה סק"ע) שאף לאותם דעות שמהני לצירוף לעשרה ברואים מקצתם אלו את אלו, מ"מ אם רואים זא"ז דרך חלון זכוכית אי"ז מהני. אלא שצ"ע מה הסברא בזה (ובפרט שלא משמע כן בשאר הפוסקים). ומה שציין בכה"ח לעניין 'צואה בעששית' שכשם שהזכוכית נחשבת כיסוי ה"ה חשובה מחיצה למנין. הנה לכאורה יש לדמות זאת יותר לדין 'ערוה בעששית' שאסור כיון שתליא בראיה בלבד (דלעניין צואה בעששית כל שיש כיסוי לא הקפידה התורה בהכי) וה"ה בענייננו כל שרואים אלו את אלו מצטרפים. וגם שלכאורה נידו"ד אינו שייך לדין כיסוי אלא לדין מחיצה שהרי המתפללים צריכים להיות באותה רשות (ואי"ז שייך לברכת מאורי האש שמצאנו כע"ז שלא מועיל לברך על נר בהפסק של חלון, דשם החסרון משום שאי"ז כה'אור של אדם הראשון' שהיה גלוי, משא"כ בענייננו שזה תלוי בראיה בלבד ואכמ"ל).

ב. הנה כפי שנביא להלן את ד' הריקאנטי והסמ"ק יל"ד שדין זה שעונה על דברים שבקדושה (כשנמצא ברשות אחרת) כשיש עשרה בביהכ"נ אינו דין לכתחילה - וא"כ י"ל שלזה נתכוון הרדב"ז שבעינין לתרתי לטיבותא. אלא שזה דחוק כיון שהיה להרדב"ז להזכיר ח' זה, ובפרט שבשאר הראשונים לא מצאנו כד' הריקאנטי והסמ"ק. ומלבד זאת יל"ד עוד בכוונת הריקאנטי והסמ"ק וצ"ע.

ג. עוד יל"ד ליישב שהרי נשאל הרדב"ז האם הוא שייך בשכן רע וכו' והיינו מאחר שסו"ס לא נמצא בבהכ"נ וע"ז השיב שמכיון שיש מעלה נוספת אינו עובר בזה (והיינו שמחמת שמתפלל במקום שקבוע ללימודו חשוב יותר ממעלה של תפילה בביהכ"נ אלא שמ"מ מעלה זו אינה מספיקה כיון שתפילה בציבור עדיפה מזה ולכן כ' שחשוב שמתפלל בציבור). משא"כ בהרדב"ז הנ"ל בח"ב אלו חדרים הסמוכים לביהכ"נ וי"ל שאין עליו דין 'שכן רע' שהרי סו"ס נמצא בביהכ"נ (אולם יל"ד כשיש מקום בריווח בבהכ"נ האם שייך בזה). וא"כ לפי"ז י"ל שאכן איירי הרדב"ז שנחשב שמתפלל שם יחד עם הציבור כיון שרואה את הציבור ומש"כ הרדב"ז שבנידון שלו יש תרתי לטיבותא זהו רק בשביל להוציאו מדין שכגון רע שבעינין שיהיה ממש בבהכ"נ. אולם יש לדחות זאת כיון שדין שכן רע לא תליא ממש בבהכ"נ וכמש"כ הפוס' שאם מתפלל שלא בביהכ"נ אבל מתפלל במנין אין עליו דין שכן רע. וא"כ חזינן שדין שכן רע תליא במתפלל במקום שכונה ולא בבהכ"נ, וא"כ כל שרואה את המתפללים וחשובה תפילתו בציבור אין עליו דין שכן רע. ואלא מוכח שבנידון דהרדב"ז

(כיון שאינו נחשב שנמצא בתוכם). והיינו שאף שבשביל לענות על דברים שבקדושה ג"כ בעינן שתשרה השכינה אצלו וכפי שדקדקנו מהמ"ב אין די בזה שלא יהיה עליו דין שכן רע, כיון שסו"ס אינו מתפלל בציבור (כפי שנראה מל' החיד"א שאינן שכן רע כיון שהיו מתפלל בתוכם) וצ"ע.

והנה המעיין בחיד"א בברכ"י יראה שלא הביא כלל את דברי הרדב"ז כלפי דין שכן רע אלא שיותר טוב שיתפלל בביתו מאשר בבית הכנסת. וא"כ י"ל שבאמת כלפי שכן רע יצא מזה כיון שחשוב שמתפלל בתוכם. ורק כלפי הדין של ביהכ"נ שצריך להיות אפ"ה בביהכ"נ הביא את התרתי לטיבותא (והיינו שאפשר שהברכ"י לא ראה את ד' הרדב"ז בפנים). ואולי אף הרדב"ז לא התכוון מצד שכן רע ממש אלא משום מעלת ביהכ"נ (שהרי כ' שעדיף שיתפלל בביתו והיינו שבפועל מעלת התפילה בביתו עדיפה ממעלת ביהכ"נ) - כיון שרק בשאלה שאלו אותו משום שכן רע אולם בתשובתו לא התייחס לזה ע"ש ולע"ע צ"ע עוד בזה.

מו"מ בביאור שי' זו הסוברת שכל שיש עשרה נחשבת תפילת היחיד כתפילה בציבור [אף כשאינו רואה את הציבור]

ובביאור העניין מדוע לא מועיל לצירוף לעשרה אף כשלא נמצאים כולם באותם רשות אחר שחזינן שכאשר יש כבר מנין נחשב שמתפלל בציבור - צ"ל שכאשר מלכתחילה אין עשרה במקום אחד אין השכינה שורה כלל, אולם אחר שהשכינה

הציבור. ודאי עדיף טפי מבית הכנסת רק שיהא וכו'. ושכן רע לא הוי כיון דהו"ל כמתפלל בתוכם. הרב מלכי בקדש שם. ועי' תשו' הרדב"ז שרמזתי בברכי יוסף אות ו' " ע"כ - והיינו שאינו חשוב 'שכן רע' כיון שנחשב שמתפלל בתוכם מכיון ששומע קול הש"ץ (ולא משום שרואה המתפללים אלא רק ששומע קול הש"ץ בלבד וכפי שמשמע מדבריו). אלא שצריך להבין לפי"ז מדוע נצרך הרדב"ז להגיע אף לזה שמתפלל במקום שקבוע ללימודו בשביל שלא יהיה עליו דין שכן רע - הא נחשב שמתפלל איתם בביהכ"נ וממילא אינו חשוב כבר שכן רע וכמש"כ החיד"א. ולכא' לא נראה מד' החיד"א שנח' בזה על הרדב"ז (והיינו שבשביל לצאת מידי שכן רע א"צ דווקא שילמד דווקא במקום הקבוע ללימודו כל ששומע את הש"ץ) - שהרי בברכ"י שם העתיק בסתמא את דבריו ואף במחב"ר שהביא ד' מלכי בקדש ציין לד' הרדב"ז בסתמא וצ"ע.

מאידך לכא' יל"ד שנח' החיד"א בזה על הרדב"ז - שאל"כ מדוע הביא זאת במחב"ר מ'מלכי בקדש' אחר שכבר הביא כן בברכ"י (שציין לו במחב"ר) מהרדב"ז שהוא פוסק קדום יותר (דהוא לכא' אותו הדין). וגם מדוע רק ציין לעיין ברדב"ז ולא כ' שכ"כ ברדב"ז וצ"ע. ובאמת לפמש"כ לעיל שכוונת הרדב"ז שעי' החלון רק שומע את הקול (ולא רואה הציבור) וממילא אינו חשוב שמתפלל עם הציבור ורק יכול לענות על דברים שבקדושה א"כ י"ל שהרדב"ז לשיטתו אזיל ולכן בעינן לתרתי לצאת מדין שכן רע

לא חשוב שמתפלל עם הציבור. ועי' יש להעיר שסותר הרדב"ז עצמו כיון שלכא' איירי שרואה את הציבור.

ולכן נראה שהעיקר כמש"כ לעיל שאיירי שאינו רואה את המתפללים אלא רק שומע את הש"ץ.

כבר שורה אין הפסק וכל מי שרוצה לצרף עצמו לציבור (כששומע קול הש"ץ) יכול. ושור"ר שכ"כ בהדיא במלכי בקדש שם לבאר הדברים ע"ש ודו"ק.

אולם צ"ב לשי' זו שמצטרף ממש לתפילה בציבור מדוע אינו מועיל שאדם יתפלל שמו"ע בזמן שהציבור מתפללים על דעת להצטרף עמהם ואע"פ שנמצא רחוק מהם מאוד (שהרי יש לזה רק מעלה לכוון את התפילה לזמן שהציבור מתפללים כמבואר בשו"ע סי' צ' ס"ט אך לא מעלה של תפילה בציבור).^ה ובאמת היה אפשר שמשום הערה זו נצרך הרדב"ז לומר שתפילתו נחשבת בציבור דווקא כשוראים את הציבור והיינו שרק בכה"ג חשוב כנמצא יחד איתם בשביל שתיחשב תפילתו בציבור וכפי שמצאנו בכמה דינים (צירוף ב' חבורות

לזימון אחד הנמצא ר"ס קצ"ה ובדין קידוש במקום סעודה הנמצא ר"ס רע"ג) שע"י הראיה מצטרפים (כיון שלעצם עניית דברים שבקדושה לכאור' א"צ לראות את הציבור ודי במה ששומע את קול הש"ץ). אמנם פשוט לשון הראשונים (ובפרט מלשון ס' הבתים) שהבאנו לעיל לעניין צירוף לתפילה לציבור מורה שדי לשמוע את קול הש"ץ בשביל שתיחשב תפילתו לתפילה בציבור.

ובנראה שצ"ל שרק מי ששומע את קולו של הש"ץ מצטרף לתפילתם. והיינו שצריך שיהיה לו שייכות עם הציבור, וכששומע את הש"ץ באופן שיכול לענות על דברים שבקדושה הרי ש'משתייך אליהם' ולכן אף תפילתו נחשבת 'תפילה בציבור' (ושור"ר שכ"כ במלכי בקדש שם) ודו"ק.

ולא אמנע להזכיר ממה שמצאתי לריקאנטי

ה. **אולם** ראיתי להגר"מ לוי בשו"ת תפלה למשה (ח"ד סי' ד') שס"ל שכל שמכוון את תפילתו לשעה שהציבור מתפללים חשובה תפילתו בציבור (והחסרון רק מצד שאינו מתפלל בבהכ"נ ואינו שומע קדושה וכו'). והביא ראיות לזה מהראשונים שהבאנו בס"ד שחזינו שכל ששומע את קול הש"ץ חשובה תפילתו בציבור וממילא הבין שלא שוא בין ששומע הש"ץ לבין שאינו שומע הש"ץ אלא רק מכיוון תפילתו לשעה שהציבור מתפללים. ודבריו לענ"ד מחדשים כיון שלכאור' כוונת הראשונים שתפילתו חשובה בציבור משום ששייך לציבור ע"י ששומע קול הש"ץ ולא משום שמכוון זמן תפילתו לזמן תפילתם. וע"ש עוד שהבין כן בכוונת הרדב"ז שבמה שמתפלל עם הציבור חשובה תפילתו בציבור וכו'. וזה צ"ע שהרי מלשון הרדב"ז נראה שבעיני לתרתי לטיבותא דווקא משום שרק שעונה על דברים שבקדושה אך אינו חשוב שמתפלל עם הציבור וכמש"כ להדיא שרק כאשר רואה את הציבור אז חשובה תפילתו בציבור. ומש"כ התפלה למשה שכוונת הרדב"ז לא בשביל שתחשב תפילתו בציבור אלא בשביל שיחשב שמתפלל בבהכ"נ - זה צ"ע שהרי לא מכניס ראשו לאגף ולפנים ובפרט שס"ל שדי שמראה פניו שא"ז מועיל להצטרף לעשרה וע"כ משום שאינו נחשב בהכי כנמצא יחד איתם וא"כ מדוע שיחשב כאילו התפלל בבהכ"נ בכה"ג. ואלא לכאור' ודאי כוונתו שבשביל שתחשב תפילתו בציבור בעיני להכי ובלא זה אין נחשבת תפילתו בציבור. ולע"ע דבריו צ"ע אצלי.

ו. ויל"ד מה הדין מתי שרואה את הציבור אך אינו שומע את קול הש"ץ האם מצטרף לתפילה בציבור או שבעיני ג"כ שישמע את הש"ץ. שוב נ"ל שיל"ד כן אף להפוס' שכל שרואים אלו את אלו מהני אף לצירוף עשרה האם בעיני דווקא שישמעו את הש"ץ בשביל שיצטרפו ג"כ לשמו"ע או שדי במה שרואים אלו את אלו בשביל להצטרף לשמו"ע (ורק לעניין חזרת הש"ץ וכו') יהיה אסור כיון שסו"ס אין תשעה שעונים). ולכאור' י"ל שלא בעיני שישמע את הש"ץ כיון שעיקר הצירוף לתפילה הוא בשמונה עשרה שהיא תפילת לחש ולא בעיני כלל לשמיעה ולכן הצירוף הוא בראיה בלבד. ובפרט שלעניין זימון מצאנו רק את תנאי הראיה בלבד. ולכן רק לעניין חזרת הש"ץ ישנו החיסרון שאין תשעה עונים. ובאמת אני מסופק לדעת רבים מהפוס' שאף לעניין חזרת הש"ץ לא בעיני ממש לתשעה עונים (ומספיק רוב עונים) ודי שיהיה מניין במקום אם זה נכון אף בעניינינו בחזרת הש"ץ שישנם כמה שלא יכולים לשמוע כלל אם בכל אופן יכול לומר הש"ץ את החזרה ברוב עונים. ויש לפלפל עוד בכ"ז ואכמ"ל.

מנורה צירוף לתפילה ברשות אחרת בדרום קכא

לכו"ע יכול לענות על דברים שבקדושה - והוא יחיד ולא הש"ץ) המיקל בזה עכ"פ במקום צורך לכא' בוודאי יש לו ע"מ לסמוך. ומ"מ לא דיברנו בזה לנוהגים כמ"ב שס"ל שחשוב שמתפלל ביחיד. אלא שכפי שהבאנו לעיל דעת החזו"א וכו' שחשוב שמתפלל בציבור ודלא כהמ"ב.

ומ"מ נ"ל שבאופן שאותו יחיד רואה את מקצת מהמתפללים שבבהכ"נ בוודאי יש להקל בזה יותר. כיון שמלבד ממה שמצאנו להרדב"ז וכו"ל שכ' שכשרואה את מנין האנשים המתפללים חשוב כמתפלל בציבור (והיינו אף שלכא' ס"ל שכאשר רק שומע את הש"ץ אין חשוב שמתפלל בציבור מ"מ כשרואה חשוב שמתפלל בציבור). עוד י"ל בזה 'ספק ספיקא' להקל: א. ש"ל שהלכה כהראשונים והפוס' הנ"ל שכל שיש מנין מתפללים שוב חשובה תפילתו של אותו אדם כתפילה בציבור ואפי' כשאין רואים זא"ז. ב. אף כשנאמר שאין מצטרפים י"ל שבענייננו שרואים אלו את אלו מצטרפים בכל עניין ואפי' לצירוף מנין לעשרה וזה עפ"ד הראב"ה והרשב"א ופוס' רבים שמצטרפים למנין אפי' כשנמצאים ברשויות חלוקות כל שרואים זא"ז (וכשאותו אדם מתפלל בחצר ביהכ"נ - והיינו שיש מנין בביהכ"נ והוא נמצא מחוץ לביהכ"נ בחצר, לכא' יש יותר להקל בזה עפ"ד הריא"ז בסוטה ל"ח - ע"י לעיל). ואע"פ שהמ"ב החמיר בנידו"ד (כשיש עשרה במקום אחד) אף ברואים אלו את אלו כמבואר במ"ב סקנ"ב (שהרי איירי שם בעשרה ושרואים אלו את אלו - ע"י לעיל) מ"מ י"ל שעבדין ס"ס להקל בזה. ובפרט שאולי לא היה לפני המ"ב דעת הסוברים שכל שיש עשרה במקום אחד תפילת היחיד חשובה תפילה בציבור, וי"ל

(סי' ל"ה) שכתב בזה"ל: "ואם שמע אומר קדיש וברכו ולא הספיק ליכנס לבית הכנסת עונה כריב"ל דאמר אפילו מחיצה וכו' " ע"כ. וכ"כ בסמ"ק (מצווה י"א) "ואם שמע קדיש או ברכו ולא הספיק ליכנס לבית הכנסת עונה כרבי יהושע דאמר אפילו מחיצה וכו' " ע"כ. ומבואר מדבריהם שאין זה לכתחילה לענות על דברים שבקדושה כשלא נמצא באותה רשות של המתפללים - וצ"ע מדוע. ולא נראה שזהו כלפי דין ברוב עם' שאפשר שיש עניין לענות יחד עם הציבור באותה רשות כיון שלכא' לא היו נוקטים משום כך לשון זו. ואולי חששו לכתחילה לשיטת כמה מהראשונים שאינו יכול לענות בכה"ג כשלא נמצא יחד איתם באותה רשות (שי' הגאונים [הו"ד באו"ז הל' ק"ש] והרמב"ן [פסחים פ"ה] וע"י לעיל ג"כ במש"כ לרד"ק בשי' רש"י והרי"ד) וצ"ע. ומ"מ לעניין הלכה ממה שלא הוזכרה לשון זו בשאר בראשונים וכן ממה שלא ציינו הפוסקים לחידוש דין זה הנמצא בריקאנטי ובסמ"ק לכא' משמע שאין לחוש לזה להלכה וצ"ע.

ולמעשה - הנה כפי שנתבאר בס"ד מרבים מהראשונים עולה שלא רק שיכול היחיד שנמצא בחדר סמוך לבהכ"נ ושומע את קול הש"ץ לענות על דברים שבקדושה אלא אף שחשובה תפילתו בציבור. וכ"פ גדולי פוס' ספרד ורבים מפוס' אשכנז (ע"י לעיל). ובאמת שלא מצאתי לע"ע לאיזה ראשון שכ' בפירוש שאין חשוב כמתפלל בציבור. ומ"מ כפי שנתבאר דעת הח"א והמ"ב שאותו יחיד יכול לענות על דברים שבקדושה אך מ"מ אינו חשוב שמתפלל בציבור. ומ"מ מכיון שכל דין של 'תפילה בציבור' הוא מדרבנן ואין כאן חשש של 'ברכה לבטלה' או 'אמן לבטלה' (שהרי

בדין טינוף המפסיק בין מקום הציבור שמתפללים לאדם שרוצה להצטרף אלהם לענות דברים שבקדושה

הנה כפי שהובא לעיל באופן שישנם עשרה אנשים ברשות אחת אדם הנמצא ברשות אחרת יכול לענות דברים שבקדושה ואע"פ שאינו רואה אותם אלא רק שומע את קולו של הש"ץ. והנה בב"י אחר שהביא דין זה, הביא ממהרי"א שבירושלמי מבואר שהשומע בביתו קדיש אין לו לענות אם יש באמצע מקום מטונף, ושכ"כ רב אחאי גאון וכו'. ובשו"ע ג"כ הביא דין זה בתור 'ויש אומרים שצריך שלא יהא מפסיק טינוף' - והיינו (מ"ב ס"ק ס"ד) שאפי' אם אותו טינוף מרוחק ממנו יותר מארבע אמות שבעלמא מועיל בכה"ג שמחזיר פניו מאותו טינוף אם אינו מגיע לו הריח הרע (עי' סי' ע"ט) - בענייננו אי"ז מועיל כיון שהטינוף מפסיק בין העשרה ובין זה שרוצה להצטרף עימם, וזה גורם שמפסיק בין השכינה וגורם לשכינה שאינה שורה כאן.

וע"ש במ"ב (שם) שממה שהביא השו"ע דין זה בשם 'יש אומרים' (ולא ב'סתם') משמע שלא מוחלט אצל השו"ע דין זה להלכה. עוד הביא המ"ב (מהמ"א - ע"ש בלבושי שרד סקכ"א) שמהרמ"א מוכח שאינו סובר דין זה שטינוף מפסיק, כיון שכ' הרמ"א (סי' ע"ט ס"א) שש"ץ המתפלל ויש צוואה בביהכ"נ או בבית שמתפלל שם, אע"פ שזה מאחוריו צריך לשתוק עד שיציאו זאת מאחר שאי אפשר שלא יהיה אחד מן הקהל בתוך ארבע אמות של הצוואה. ומוכח (ממש"כ שהחשש הוא רק ממי שנמצא בתוך ד"א של הצוואה - ע"ש במ"ב) שבאופן ששום אדם אינו יושב בתוך ד"א של הצוואה, מותר להתפלל, ואע"פ שהצוואה מפסיקה ביניהם לבין הש"ץ (והיינו שיכולים לסובב

שאם היה זה לפניו מיקל משום בזה משום ספק ספיקא ברואים אלו את אלו.

וביותר מזה יתכן לומר שאפשר שאם היה רואה המ"ב את ד' הראשונים שהבאנו לא היה מתעלם מדבריהם ואולי אף היה סומך על דבריהם להורות שכל שיש עשרה במקום אחד חשוב היחיד כמתפלל בציבור אף שאין רואים אלו את אלו (והרי המ"ב כ' האי כללא אף בד' השו"ע שאם היה רואה את ד' הראשונים שלא כמותו היה חוזר בו [עי' במש"כ בזה בס' תורת הצד סו"פ ג'] וא"כ בוודאי אמרין כלל זה אף על ד' המ"ב ובפרט שהוא נידון בדרבנן) וצ"ע.

אכן כ"ז דווקא בעניין תפילה בציבור שבזה אמרין שלדעת הרבה פוס' כל ששומע את קול הש"ץ חשוב שמתפלל בציבור. אמנם עדיין ישנו דין נוסף של תפילה בביהכ"נ (והיינו הדין המבואר בסי' צ' ס"ט ובמ"ב שם ובסקל"ח ועי' ג"כ לעיל מהחיד"א ממלכתי בקדש. כיון שמסתבר שאין לו דין שכן רע [דין המבואר בשו"ע סי' צ' סי"א] וכמש"כ בהדיא החיד"א שחשוב בכה"ג כאילו נמצא יחד איתם [ועי' במ"ב סי' צ' סקל"ח שמי שמתפלל בביתו בעשרה אין לו דין שכן רע דכל בי עשרה שכינתא שריא - וה"ה בענייננו השכינה שורה אצלו וכפי שמבואר מהמ"ב סי' נ"ה סק"ס ובפרט לפוס' שחשובה תפילתו ממש תפילה בציבור וכן"ל]. - אמנם לכאור' מד' הצל"ח ברכות דף ח' ע"א משמע שלא כך עכ"פ לצד אחד ע"ש וצ"ע) או במקום הקבוע ללימודו (ע"ש סי' צ' סי"ח). רק שמ"מ אם מצטרף האדם במקום שג"כ חשוב בכה"נ (וכגון עזרת נשים שנוהגים להתפלל שם גברים בימות החול) הרי שחשוב שמתפלל בכה"נ וא"כ יש להקל בזה לפי"מ שנתבאר. וצ"ע עוד בכ"ז.

מנורה צירוף לתפילה ברשות אחרת בדרום קבג

ב'סתם' שהרי אי"ז דעה יחידה - שהרי בב"י הביא כן ממנהרי"א שהביא כן מהירושלמי ושכ"כ רב אחאי גאון וכ"כ בארחות חיים - וא"כ לכאור' אי"ז שיטה יחידה כלל (ומה שבשו"ע בסי' קצ"ה הביא דין רה"ר המפסקת בשם י"א זהו מובן שהרי הביא בב"י ד"ז רק מרבנו יונה). וא"כ י"ל שלכן הבין המ"ב שממה שאעפ"כ הביא השו"ע ד"ז בשם י"א על כרחך שלא החליט בזה וצ"ע. והן עתה ראיתי שכלל זה שנאמר ע"י הסמ"ע (כנ"ל) בדעת השו"ע אינו פשוט ומוסכם לכו"ע ואכמ"ל.

שו"ר בלבושי שרד (סקכ"א) שכ' משמע דדיעה ראשונה עיקר, מדכתב דיעה זו בלשון יש אומרים" ע"כ. ומבואר שס"ל שמש"כ השו"ע מתחילה בסתמא שיכול לענות היינו אע"פ שיש טינוף מפסיק בין העונה למתפללים. אולם בד' המ"ב לא משמע כך כיון שנראה מדבריו שהי"א אינם חולקים עמש"כ מתחילה בסתמא אלא שמ"מ ממה שהביא השו"ע ד"ז בשם י"א מוכח שלא פסיק"ל האי מילתא. ובאמת המ"ב לא ציין בנקודה זו ללבושי שרד, אלא ציין לדבריו רק בנקודה השניה שמד' הרמ"א מוכח לא כך עי' בזה היטב. ולכאור' מסתבר כד' המ"ב שהרי אין הכרח כלל לומר שמש"כ השו"ע מתחילה שולל את מש"כ אח"כ ב"א שהרי אפשר"ל שאירי בסתמא שאין הפסק טינוף בנתיים. גם מצאנו כלל שכ' כמה פוס' (מהם הפמ"ג - ועי' יבי"א ח"ט סי' ל"ג) שלא בכל כה"ג שמובא בשו"ע דעה בסתם ודעה ב"א אמרינן דהוי סתם ויש (והל' כסתם) - אלא דווקא שבדעה הראשונה שבסתם שוללים בפ"י את מש"כ ב"א אמרינן כן אך כשא"ז שולל לא אמרינן בזה 'סתם' ויש'. וא"כ ה"נ בענייננו שב'סתם' לא מובא שאף כשיש טינוף אי"ז

את פניהם מהצואה כדי שהיא לא תהיה לפנייהם שהרי אסור כמלא עיניו כמבואר בשו"ע שם ס"א - מ"ב שם).

והנה לכאור' יל"ע בד' המ"ב שכ' שממה שהשו"ע הביא ד"ז בשם י"א משמע שלא החליט בדין זה - הא בב"י לא הביא בדין זה חולקים ולא העיר מזה כלל והרי כידוע דרכו של השו"ע בהרבה מקומות שכאשר הוא מוצא דין באחד מהראשונים שלא הוזכר בשאר הראשונים מביאו בשו"ע בשם 'יש אומרים' אע"פ שדעתו לפסוק כן להלכה כמבואר בסמ"ע (סי' ט"ז סק"ח) ועוד פוס' - וא"כ צ"ע שי"ל כן אף בענייננו שדעת השו"ע כן אע"פ שהביא ד"ז בשם י"א (ומהח"א שהביא המ"ב שכ' שלא יענה ברכו לכאור' אין ראיה שס"ל כמש"כ המ"ב שלא החליט השו"ע בדין זה כיון שי"ל שסמך ע"ד הרמ"א שלא ס"ל כן).

אמנם הנה למה שהביא המ"ב שהרמ"א לא ס"ל דין זה יל"ד לומר שהרמ"א הבין כן מהשו"ע שלא החליט בדין זה, והיינו שהרי כידוע במקום שהרמ"א לא העיר על דין שהביא השו"ע משמע שהסכים לאותו הדין - והרי הרמ"א (בסי' נ"ה ס"כ) לא העיר ע"ד השו"ע כלל בהביאו ד"ז שטינוף מפסיק, ובעל כרחך חזינן שהבין הרמ"א שבאמת השו"ע לא החליט בדין זה (אא"כ נאמר שסמך הרמ"א עמש"כ בעצמו בסי' ע"ט וכנ"ל שליכא לדין זה אך ל"נ כן כיון שבסי' ע"ט לא כ' כן הרמ"א בהדיא אלא רק רמז לזה וכנ"ל). אלא שמ"מ עדיין צ"ע שבשו"ע עצמו אפשר"ל שס"ל דין זה וכנ"ל. ושו"ר בבני ציון שתמה ע"ד הלבושי שרד (שכ' ג"כ) שלא פסיק"ל להשו"ע האי דינא עי' להלן) וכ"כ בכה"ח (סק"צ"ה) ועוד פוס' ואכמ"ל.

ויתכן לומר דהנה באמת צ"ע מדוע השו"ע הביא דין זה כ'יש אומרים' ולא

מפסיק וא"כ י"ל שאנו רואים מש"כ ב'יש' כמוסיף עמש"כ בסתם (וכ"כ בהדיא בענייננו במנחת אלעזר ח"ב סי' ע"ב שיש לחשוש הכא לספק אמן לבטלה וכו' מחמת אותם פוס' שכ' הכלל הנ"ל בדעת השו"ע ע"ש. ומ"מ לכא' י"ל שבענייננו כו"ע יודו כיון ש"ל בפשטות שבסתם איירי ש'אין טינוף בנתיים' (וכנ"ל) וצ"ע.

והנה בעיקר הראיה שהביא מהרמ"א שאינו סובר דין 'הפסק שע"י טינוף' - ראיתי לכו"כ פוס' שכ' לדחות זאת בכמה אופנים:
א. ראיתי בבני ציון (סי' נ"ה ס"כ) שכ' לדחות שהיות והצואה נמצאת באותה רשות הרי תמיד יהיה מי שימצא בתוך הד"א של הריח ולכן כ' הרמ"א שצריך להוציאנה. ולפיכך לא כ' הרמ"א דין זה ב'מי רגלים' ששם רק מרחיק מהמ"ר עצמם מאחר שאין להם ריח. ויש להוסיף שמכיון שהרמ"א כ' שא"א שלא יהיה אחד מן הקהל בתוך ד"א של הצואה א"כ י"ל שאף הרמ"א מסכים לד"ז שטינוף מפסיק אלא שמ"מ מאחר שבלא"ה נמצא בתוך ד"א של הצואה הניח זה על פשטות הדין והדין החמור של תפילה בד"א של צואה (ואם ימצא אופן שלא נמצאת בתוך הד"א הרי שימצא ג"כ אופן שאין טינוף מפסיק וכמש"כ הבנ"צ [בסמוך] ובפרט שמסתבר שהצואה לא נמצאת ממש באמצע המקום). ב. עוד דחה בבנ"צ ש"ל שהצואה נמצאת אחר המתפללים או מצדיהם ולכן אין לדון מצד הפסק בין הש"ץ למתפללים ורק משום שנמצא בתוך ד"א של הצואה וריחה אסור להתפלל עד שיוציאנה (בין שנמצא מצדיה ובין שנמצא מאחוריה).

ג. הנה דעת הרבה פוסקים (בית דוד סי' ל"ב והחיד"א מחב"ר סקט"ז והחס"ל סק"ו והבא"ח פר' ויחי אות ז' וכה"ח סקצ"ד וכ"פ

בהלכה ברורה) שד"ז שטינוף מפסיק נאמר דווקא כשאותו אדם נמצא ברשות אחרת מאותם עשרה שמתפללים (ורוצה לענות איתם דברים שבקדושה) משא"כ אם נמצא יחד איתם באותה רשות אין הטינוף מפסיק בינו לבניהם ולש"ץ. ולפי"ז יש לדחות הראיה מהרמ"א כיון שאין הטינוף מפסיק באותה הרשות. ואדרבה לכא' י"ל שאם באמת הרמ"א לא היה מסכים להאי דינא היה צריך להעיר בזה בסי' נ"ה במקור הדין וצ"ע. ומ"מ מההמ"א והמ"ב וכו' שהבינו שהרמ"א אינו סובר דין זה מבואר שאין בזה חילוק.

ובאמת לכא' צ"ע מדוע לאותם פוס' כאשר הטינוף נמצא באותה רשות של המתפללים אי"ז מפסיק (ועי' בס' בן ידד הל' מילה פ"ג ה"ה). ויתכן לומר שמכיון שהשכינה כבר נמצאת במקום זה כיון שישנם עשרה (בלי שהטינוף יפסיק ביניהם) אין צריך שהשכינה ממש תהיה אצלו אלא מספיק שהוא נמצא באותו רשות שבו נמצאת השכינה (שהרי הטינוף לא מחלק זאת בעצם לב' רשויות) משא"כ כשנמצא בב' בתים הוא צריך להשראת שכינה אצלו וע"י הטינוף אינה שרויה ברשותו. ובדעת המ"ב (שטינוף מפסיק אפי' באותה רשות) שהשכינה ממלאת את כל הרשות ובכה"ג שיש הפסק אין השכינה ממלאת את כל הרשות. עוד יש להביא את ד' ערוה"ש (סי' נ"ה) שכ' שהשכינה שורה על הפנים וא"כ י"ל שהשכינה אינה שורה ברשות אלא על האנשים ומחמת הטינוף אין השכינה שורה על פניו. ויש להתיישב עוד בזה.

ולעניין הלכה הנה משמעות פוס' ספרד מורה שנקטו להל' שכל שיש טינוף ביניהם זה מפסיק (חיד"א בא"ח כה"ח וכו' וכ"פ בהלכה ברורה). ובדעת המ"ב בזה לכא' מצאנו קצת סתירה בזה כיון שבסי'

שדין זה שטינוף מפסיק נאמר דווקא כשהאדם רואה את הטינוף אולם אם אינו רואהו אי"ז מפסיק ויכול לענות (וכבר כ' כן אביו הגרע"י בשו"ת יחו"ד אלא ששם איירי בעניין אחר ויש לפלפל בזה ואכמ"ל). ושם ציין שכך הורו הגר"א (מעשה רב סי' מ"ז) ובשו"ת שער שלמה (זוראפה סי' ק"ה) ובשו"ת מנחת אלעזר (ח"ב סי' ע"ב). וכבר קודם שעייניתי בספרים אלו היה קשה לי ע"ז מה עניין דין טינוף ל'ראיה' שהרי הטינוף עניינו שמפסיק בין השכינה שנמצאת אצל העשרה שלא תגיע אליו (עי' מ"ב סק"ס) וא"כ אף שאינו רואהו הא מ"מ ישנו כאן דבר טינוף שמפסיק (ובפרט שהרי איירי שידוע שיש דבר טינוף באמצע אלא שמ"מ אינו רואהו). עוד צ"ב שאם רואה את הצואה הרי יש לאסור כן מעיקר דין ראיית צואה שצריך להרחיק מלא עיניו אף כשנמצא ברשות אחרת (כמבואר בסי' ע"ט ס"ב כשי' הרשב"א עכ"פ לחומרא ע"ש בבה"ל) וא"כ מה התחדש בדין טינוף שהוא מפסיק (ובפרט שבשו"ת מנחת אלעזר שם כ' שד"ז שטינוף מפסיק הינו דין דרבנן) וצ"ע.

ואכן כאשר עיינתי היטב באותם ספרים שציין להם בהל"ב ראיתי שלכאור' יל"ד לדחות הראיה מדבריהם. דהנה ז"ל המעשה רב: "קדיש וקדושה ואמן יכול לענות כששומע מבית לבית אפי' כשיש הפסק דבר שנזכר בשו"ע (סי' נ"ה ס"כ) כיון שאינו רואה" ע"כ. ולכאור' אפש"ל שכוונת הגר"א להורות קולא בעצם דין טינוף שאינו מפסיק - שאל"כ מנ"ל לומר כ"כ בפשטות שמבית לבית יכול לענות כיון שאינו רואה את הטינוף - הא דין זה ש'אפי' מחיצה של ברזל אינה מפסקת בין ישראל לאביהם שבשמים' נאמר אף כשנמצא האדם ברשות אחרת ולא רק מחוץ לבהכ"נ וכמש"כ

נ"ה (ס"ק ס"ב) משמע לכאור' שמספק החמיר בזה (שהביא ד' הח"א שיכול לענות 'אישר' ו'קדושה' אבל 'ברכו' לא יענה. וכמו"כ ציין ללבו"ש ששם כ' בלבו"ש שראוי להחמיר ובשעה"ד העושה כדעה ראשונה לא הפסיד). וכמו"כ בסי' קצ"ד (סק"ח לעניין לצרף לזימון אדם שנמצא רחוק מהם) כ' בסתמא שדבר טינוף מפסיק ע"ש. וכ"נ ג"כ מהבה"ל (סי' קכ"ח סכ"ז) ד"ה 'אפילו' ע"ש. מאידך במ"ב סי' ע"ט (בשעה"צ סק"ב) נראה קצת שמעיקר הדין אי"ז גורם הפסק (ומש"כ והקרוב אלי היינו שבלא"ה וכו' ודו"ק). וכ"נ קצת ממש"כ במ"ב (שם סק"ח שזוהי העתקת ד' המ"א סק"ג). ומ"מ נ"ל יותר שדעת המ"ב נוטה לאסור צירוף כשיש טינוף מפסיק (וכפי שהביא בבה"ל סי' קכ"ח שכ"כ גם האשכול בשם רב אחא משבחה) ע"י בזה היטב ואכמ"ל. ומ"מ מסתבר שא"צ לבדוק אם יש טינוף בנתיים כיון שבסתמא י"ל שאין טינוף במקום זה.

ומ"מ כ' הבה"ל (סי' נ"ה וכן בשעה"צ סי' ע"ט סק"ב) שמי רגלים אינם מפסיקים ורק צריך להרחיק מהם כדין ההרחקה שצריך (עי' מ"ב סי' ע"ט בהקדמה ד"ה התשיעי). אולם ע"י לעיל במה שהבאנו מהבני ציון וצ"ע. ובעניין איזה דברים אסורים לענות בבה"ג יש להרחיב הרבה. ומ"מ בדעת המ"ב משמע שנקט כד' הח"א שדווקא ברכו אין לענות אולם אישר (שאין בזה הזכרת שם ה') וקדושה (שרק אומר פס') מצד הדין אפשר להקל אף שיש טינוף בנתיים. אולם יעוי"ש בבא"ח ובכה"ח שמבואר מדבריהם שאף אישר וקדושה אסור לענות. וכ"פ בהלכה ברורה. וע"ע בפסק"ת (סי' נ"ה אות ל') פרטי הלכה חשובים בזה.

והנה ראיתי בהלכה ברורה (סי' נ"ה ס"כ) שכ' לכאור' חידוש תמוה להלכה בזה -

הראשונים ובזה נאמר שטינוף מפסיק (ואלא ודאי כוונת הגר"א להתיר עניית דברים שבקדושה אע"פ שטינוף מפסיק כל שאינו רואה את אותו טינוף שהרי לדעת הרשב"א אף שהצואה נמצאת ברשות אחרת צריך להרחיק כמלא עיניו). וכך ראיתי בפסקי תשובות (סי' נ"ה שם) שכ' שהגר"א נח' על עצם ד"ז שטינוף מפסיק ע"ש.

שוב נ"ל לדייק בן ממה שלא הביא במעשה רב שמותר אף לענות 'ברכו' ולכאור' בעל כרחך חזינן שס"ל כד' הח"א (וכנ"ל) שלענות ברכו אסור כיון שמזכיר שם ה' והרי הח"א הכריע כן מצד שיש לסמוך להקל בזה מצד דלא פסיק"ל להשו"ע דין זה. וא"כ בע"כ שזוהי ג"כ כוונת הגר"א שסמך להקל בזה דווקא לעניין הזכרת פסוקים אך לא בעניין הזכרת שם ה' (בלא פס' וכב' ברכו') ודו"ק.

ומה שהביא שכ"כ בשו"ת שער שלמה הנה עיינתי בדברי השע"ש - ושם כ' שדווקא כשאותו אדם המעוניין להצטרף לעשרה שמתפללים נמצא יחד איתם באותה רשות (כגון כשהם ברחבה אחת והוא מרוחק מהם) מפסיק הטינוף משא"כ כשנמצאים בב' רשויות אי"ז מפסיק כיון שיש רשות מחלקת בין הקהל לצואה ע"ש. ודבריו מהודשים בעצם שהרי הבית דוד (וכ"פ החיד"א החס"ל הבא"ח והכה"ח) כ' שאדרבה כשנמצאים ברשות אחת אי"ז מפסיק ורק כשנמצאים בב' רשויות זה מפסיק. ואף שהמ"א והמ"ב פסקו שברשות אחת הוי הפסק מ"מ לכאור' נראה

שלא נח' אף בזה שהרי א"כ בוודאי היה להם להזכיר כן שהרי הדין שאותו יחיד עונה על דברים שבקדושה הוא אפי' כשנמצא בבית אחר וכמש"כ הראשונים. ובלא"ה אין מוזכר כלל בד' השע"ש שזה תלוי בראיה אלא תלה זאת בגדרי רשויות. ואדרבה בהלכה ברורה לכאור' סותר עצמו שהרי מצד אחד פסק כד' הבית דוד שדווקא בב' רשויות טינוף מפסיק וא"כ כיצד נקט ג"כ את דבריו של השע"ש שנח' בהדיא ע"ד וצ"ע.

ומה שהביא משו"ת מנחת אלעזר המעיי"ש יראה שזה אינו - שהרי שם איירי בעניין עניית דברים שבקדושה דרך הטלפון ושם הנידון שהחוט טלפון בוודאי עוברים דרך מקומות שיש בהם טינוף - ושם כ' שמכיון שחוט הטלפון נמצא למעלה מעשרה ממקום הטינוף (עי' סי' ע"ט ס"ג) והקול עובר רק דרכו ואותו אדם אינו רואה ג"כ את הטינוף (לצאת יד"ח דעת הרשב"א שאסור בכל עניין כשהוא רואה וכדין ערוה) מותר. משא"כ כשהקול בוקע ג"כ מלמטה כמו בשאר העניינים אע"פ שנמצא ברשות אחרת ואינו רואה זה מפסיק ע"ש שכ"כ בהדיא. וא"כ אין לדון כלל לענייננו שהקול עובר ג"כ בחלק שלמטה וצ"ע.

ולעניין הלכה נ"ל שפשטות ההלכה מורה שטינוף מפסיק בין המתפללים לאותו אדם אע"פ שאינו רואה את אותו דבר טינוף - ועכ"פ נ"ל שאין להקל בזה בלא שאלת חכם.



הרב אבינעם טאובנר

קונטרס כיבוד אב ואם במשנת הגר"א גניחובסקי זצ"ל

הושלם ביום היארצייט כ"ה תשרי תשפ"ד - עם הארות אברכי כולל
"נחלת משה" אופקים

כבוד או מורא הי עדיפא.
בן מתיירא מהאב יותר.
דין ספק משל בן.
איש ואשה שזכו, שכינה ביניהם.
תחזיר אבידה בביה"ק.
איזה שם יקרא לבנו.
במקום שהאב עובר על איסור.
יקיים צווי האב על ידי נכרי.
כאשר האב מפחד.
וע"י כאו"א הבינו שלא לכבוד עצמו הוא דורש.
איזה שירצה יעשה.
תוספת: חיוב כבוד לאח הגדול.
אם עוסק במצות כאו"א פטור מן המצוה.
מי קודם: כיבוד אב משל אב או משל בן.
כיבוד אב ספק, וכיבוד אם וודאי.

האדם לקיים המצוה. וכע"ז כ' בדברי שאול
יו"ד (השמטות לסימן רמ"ח ד"ה שוב) שכיון
שמתן שכרה בצידה פשוט שיקיימנה,
והכפיה מיותרת עכ"ד. ועי' לקמן עוד
ביאורים ברש"י.]

והנה מצוות כיבוד הוי מצוות עשה שמתן
שכרה כתובה בצידה, כדאיתא בקרא
כבד את אביך ואת אמך למען יאריכון ימיך
וכו' (שמות כ' י"ב), וכתב המנחת חינוך
(רי"ב ד') דרק מצוות כיבוד חשיב שמתן
שכרה כתובה בצידה אבל לא מצוות מורא.

ויש לעיין באופן שיש לפניו גם כיבוד וגם
מורא, ויכול לקיים רק אחד מהם, מה

כבוד או מורא הי עדיפא (במשנת הגר"א גניחובסקי זצ"ל)

לא: איתא בגמרא דכבוד היינו שמאכיל
ומשקה, ומורא היינו שלא יסתור דבריו.

והנה מבואר בגמרא חולין (ק"י ב') דכל
מצוות עשה שמתן שכרה כתובה
בצידה אין בית דין של מטה מוזהרים עליה,
והיינו שאין בית דין כופין שיקיימו המצוה.
[ופרש"י שם ד"ה שמתן שכרה בצידה למען
יאריכון ימיך (שמות כ'), לכך פירש מתן
שכרה לומר שאם לא תקיימה זה עונשו של
חטא שכר זה עכ"ל. ואולי ביאור רש"י א.
שלמדו חז"ל שעצם הרצון לשכר יכפה את

מצוות מורא דיש בה חומר דכפייה, [וכן לא אשכחן דשילוח הקן דמתן שכרה כתובה בצדה עדיפא על שאר מצוות]. [א.ה. כלומר, כיון דכל המצוות מתן שכרה כמוהם, בעוה"ב, וגם כאו"א וצדקה ושילוח הקן כמוהם, ע"כ רק ללמד לבי"ד שלא יכפו, וע"כ דאין בהן חומרא מיוחדת. וא"כ אין סיבה להעדיף את כאו"א על פני מורא, אלא יקיים המצווה של מורא.]

בן מתיירא מזהב יותר

וגלוי וידוע לפני מי שאמר והיה העולם שהבן מתיירא מאביו יותר מפני שמלמדו תורה. הקשה הרב נתן קפלן שליט"א אמאי לא אמר בפשיטות שהאב מכה את בנו, ומשו"ה ירא ממנו ע"כ. ונ"ל דאין זו המורא שהתורה מתכוונת, אלא הפחדה בעלמא, ומשו"ה היה בורח ממנו ולא ירא ממנו. ולא מיבעיא דאין זה יראת הרוממות, אלא אפילו יראת העונש אין זה, כמו שיראת העונש באה לאדם מחמת חשש שמא לא יקיים מצוותיו של הקב"ה, אף כאן שמא לא יקיים מצוותיו המכובדות, ולא מחמת הכאה בעלמא.

דין ספק משל בן (במשנת הגר"א גניחובסקי זצ"ל)

לא: איבעיא להו משל מי, רב יהודה אומר משל בן, רב נתן בר אושעיא אמר משל אב ע"כ. קיימא לן (בשולחן ערוך יו"ד סי' ר"מ סע' ה') דכיבוד אב משל אב ולא משל בן, והלכך אם על ידי הכיבוד יפסיד הבן ממון, אינו חייב בהכבוד, כגון שהאב אומר שיביא לו לאכול ולשתות, ויש דליקה ואם יביא להאב לאכול, לא יוכל לכבות הדליקה. [א.ה. בתוס' דף לב. ד"ה אר"י, כ' דווקא אם האב נהנה מהוצאת הממון של הבן, אז למ"ד משל בן חייב, אבל בהפסד אבדתו כיון

יעדיף הכבוד או המורא, מי אמרינן דכבוד עדיפא, דהא דמתן שכרה כתובה בצידה חשיבא חומרא, או דלמא מורא עדיפא, דאדרבה, הא דבית דין כופין חשיבא חומרא. [א.ה. לפמש"כ לעיל דהא דאין בי"ד כופין אם מתן שכרה בצידה משום דהשכר עצמו יכפנו (וכן "לדברי שאול" דהכפיה מיותרת), לכאו' אין מובן ספיקו של רבינו ז"ל, דמה"ת לומר "דכפיית הבי"ד עדיף על כפיית התורה. אך אי נימא ביאור אחר ברש"י ב. הא דאין כופין בי"ד כשיש מתן שכרה בצידה, דגילתה התוה"ק דבמצוות אלו אין לבי"ד לכפות ולהעניש עונש אחר, זולת הפסד השכר האמור בתורה (כ"כ בשיעורי ר' שמואל ב"ב קצ"ג). לפ"ז מובן הספק, דשמא במצוה שיש מתן שכרה בצידה, דאז חשיבותה רבה, וזה עדיף ממצוה שיש בה כפיה. ועוד י"א ברש"י ג. (עי' מתיבתא חולין קי: בביאורי רש"י) שאם מתן שכרה בצידה יש גילוי התוה"ק שהמצווה צריכה להעשות מרצון טוב של האדם, ולא מכפיה ע"כ.

מה חומרת המצווה שיש בה כפיית בי"ד

[א.ה. - י"ל דהתורה דורשת שבוודאי יעשה את המצוה, ולא ניתנת לרצונו הטוב של האדם להחליט אם לקיים או לא מחמת השכר.]

והנה איתא בגמרא קידושין (ל"ט ב') דהא דכתיב למען יאריכון ימך, איירי שיאריך ימים בעולם הבא שכולו ארוך, והרי זה ישנו בכל המצוות, ואם כן על כרחך הא דכתיב כך רק בכיבוד אב וצדקה ושילוח הקן, דאתיא לאשמועינן רק הא דאין בית דין מוזהרים עליהם, ואינם כופים שיעשו מצוות אלו, ולפ"ז נראה דאין חומרא בהא שמתן שכרה כתובה בצדה, ואם כן יעדיף

או דילמא אמרינן דמותר, דגם בספק דבר האבד התירו. ודנו בזה הפוסקים. [עיי' משנה ברורה (סי' תקל"ז סק"א), וביאור הלכה (שם ד"ה דבר), וחזון איש (סי' קל"ד ס"ק י"ד), ואיירי אף אם מלאכת חול המועד דאורייתא]. [א"ה לכאורה משום שהנהגת האדם היא גם על הספק, וחשיב מתעסק בדבר האבד, ולא במלאכתו].

ג. ספק אם האשה תסכים

הנה איתא בתשובות מהרי"ק (סי' קס"ו, ומוכא ברמ"א י"ד סי' ר"מ סע' כ"ה) שאין צריך לשמוע לאביו כשרצונו באשה פלונית, ואביו אינו רוצה שיקחנה, דהרי קיימא לן דכיבוד אב משל אב, והכא דמי למשל בן, דהרי הוא דבר השייך בצערא דגופא להניח האשה אשר חפץ בה ויצטרך לקחת אשה אחרת אשר לא תישר בעיניו כל כך.

מעתה הגע עצמך, בן שרוצה בפלונית הנמצא במדינת הים, והנה חייב לנסוע לשם, ואז היא תפגשנו ותחליט אם מסכימה, והאב אומר שלא יסע כי צריך לו כאן שישמשנו. האם שרי ליה לנסוע מספק. וכמדומה דשרי ליה. חזינן דבספק משל בן פטור.

איש ואשה שזכו, שכינה ביניהם.

תני תנא קמיה דרב נחמן בזמן שאדם מצער את אביו ואת אמו אמר הקדוש ברוך הוא יפה עשיתי שלא דרתי ביניהם שאלמלי דרתי ביניהם ציערוני האי "לא דרתי ביניהם" הכוונה להשראת השכינה, כמש"כ המהרש"א לעיל "בדרתי ביניהם", שבתוך "האיש" יש יו"ד, ובתוך "האשה" יש ה', וזהו שכינת עוזו. ואם לא, ח"ו השם י-ה מסתלק מביניהם ע"ש. דקדק לומר "מסתלק" ולא

שאיין האב נהנה בזה אף למ"ד של בן פטור. ומה שנקט משל אב לישנא קלילא, דהא אף משל בן פטור. לפ"ז מה שהקשו הראשונים (ע' ריטב"א) למ"ד משל אב, מדוע דמא בן נתינה לא העיר את אביו, הא צריך להפסיד כספו, ותירצו משום מניעת רווח ע"כ. ולמשנת"ל הא אף משל בן א"צ להפסיד דהא האב אינו נהנה מגוף הממון שמפסיד הבן, וא"כ למה הקשו רק למ"ד משל אב. וצ"ל שהקשו לרווחא דמילתא דמשל אב הקושיא יותר פשוטה.

ויש לעיין מהו בספק השקול אם יפסיד הבן, כגון ספק אם הדליקה תגיע.

א. צדדי הספק

צדדי הספק, מי נימא דהוה ספיקא דאורייתא דמצות כיבוד אב, וספק דאורייתא לחומרא וחייב בכיבוד, או דילמא נימא דפטור, דספק הפסד פטור. [א"ה וצ"ל דאין כאן אלא ספק ממון, דבספק סכנה וודאי דוחה, שהרי גם ספק פקו"נ דוחה שבת. ואף האב יסכים לכך].

[א"ה להוכיח מהתוס' שגם ספק הפסד ממון פטור: בתוס' הנ"ל בדף ל"ב ש"כ דאם אין האב נהנה מהפסד הממון, אין כאן כבוד אב, לכאורה מיירי באבידה שהיא ספק, דאטו כל האבידות ודאי יאבדו (וכן בדליקה כשהיא ספק, ג"כ א"צ להפסיד). וא"כ לכאורה מוכח מהתוס' דא"צ להפסיד. וא"כ נימא בדוחק דמיירי בוודאי הפסד ולא בספק וצ"ב].

ב. דבר האבד בחול המועד

בעין זה יש לדון לענין הא דמותר לעשות מלאכה בחול המועד לצורך דבר האבד, מהו בספק אם הוה דבר האבד, מי אמרינן דאסור, דהרי ספק מלאכה לחומרא,

עצמו למיתה לקדש השם, להראות לעולם יקרת מצות כיבוד אב, שבדורו היו מזלזלים קצתם בכיבוד אב. [א.ה. דפרש"י עה"פ נלכה דתינה, שאמר לו גבריאל שביקשו נכלי דתות להורגו ע"כ. ואפ"ה המשיך יוסף לילך].

דברי הח"ח

[א.ה. - ע' בשמיה"ל ח"ב פי"א ע"ס הפרשיות, ד"ה וימצאו איש, שביאר אמאי האריך הכתוב, כדי שלא יפלא איך נסבבה צרה גדולה כזו מקיום רצון אביו. והיינו שהשליחות נשלמה בשכם ומכאן ואילך הלך יוסף מעצמו ע"ש. ולעינינו עוד מבורר שאפילו שכבר נשלמה מצות כאו"א, מ"מ מסר יוסף נפשו לקיים רצון אביו. ואולי אפ"ל אחרת. שהמלאך שאל אותו מה תבקש. וא"ל את אחי. וא"ל המלאך נסעו מאחזה, כלומר שונאים אותך, אך יוסף לא האמין לכך דכתיב וילך יוסף אחר אחיו, כלומר אחר האחוה. ולבסוף להפתעתו וימצאם בדתן, כלומר בנכלי הדתות שלהם.]

ויש לעיין בהאי דינא מכמה אנפי:

א. ציווי לעבור על התורה

הנה תיקשי, הא אין כאן מצוה כלל, דאין האב יכול לצוות לבנו לעבור על דברי תורה, ואף שאין האב יודע דהוה נגד התורה. [א.ה. ולפי הח"ח יש להקשות טפי: לא מיבעיא אם יעקב היה מצווה במפורש לילך לדותן, היה יוסף פטור מכך, והשתא שלא ציווה מדוע חיפש יוסף לקיים רצון אביו במקום סכנה.]

ויש ליישב, דמכל מקום אם הבן יעשה מטעמא דתירוצא דהפרי מגדים הנ"ל, שוב האב יכול לצוות, ושוב חיילא מצות כיבוד אב. [א.ה. כלומר לפי הפמ"ג דמותר

"מסלק", דע"י שלא זכו (וכפירושו הידוע של הרה"ג ר' נחום דיאמנט שליט"א שלא זיככו עצמם), אז אין שכינה ביניהם, דמסתלקת ממילא. וכ' המהרש"א שדר הקב"ה ביניהם, כיון שזכו ויצא מביניהם לגדל בן כשר ע"כ. נראה לבארו ע"פ הגמ' בסוף מס' סוכה, שותא דינוקא בשוקא, או דאבוה או דאימיה ע"כ. כלומר הבן למד לדבר דברים טובים, כיון ששמע זאת מהוריו שדיברו זל"ז דיבורים טובים. ולהיפך אם הבן מצער אביו ואמו, ע"כ שלמד מהם דיבורים אלו שציערו זא"ז רח"ל, ואז הסתלקה השכינה מביניהם.

תחזיר אבידה בביה"ק (במשנת הגר"א גניחובסקי זצ"ל)

בכה"ג אמרו בב"מ לב. שלא לשמוע לאב, וכע"ז בקידושין לב. אלעזר בן מתיא אומר אבא אומר השקיני מים ומצוה לעשות מניח אני כבוד אבא ועושה את המצוה שאני ואבא חייבים במצוה ע"כ. ובתד"ה ר"י וכו' יכול אמר לו אביו אל תחזיר יכול ישמע לו ת"ל וכו' והיינו אל תחזיר שאומר לו עסוק בכבודי עכ"ל.

ויאמר לו לך נא ראה את שלום אחיך ואת שלום הצאן וגו' (ל"ז י"ד)

הנה איתא בקרא דיוסף הלך לראות את שלום אחיו, כמו שציווה אביו. והקשה בפרי מגדים (תיבת גומא וישב אות ב') היאך יעקב צווה ליוסף שילך לאחיו, והיאך באמת הלך יוסף, הרי ידעו שאחיו שונאים אותו, והיה סכנת נפשות, ופיקוח נפש דוחה כל התורה.

ותירץ דיעקב אבינו ציוה מכיון דלא ידע שהיה סכנה. ויוסף שידע שהיה סכנה, מכל מקום הלך לאחיו, דרצה למסור

סי' תתקנ"ג, וזה לשונו, אם אביו או אמו בעלי קטטה, ויש לו אשה, ויודע שעל חנם מתקוטטים והדין עם אשתו, לא יתכן לכעוס על אשתו כדי לעשות נחת רוח לאביו ולאמו). [א.ה. לכאורה צ"ב דבשלמא בס"ח מיירי לכעוס על אשתו בחינם. אבל נדון רבינו ז"ל הוא למנוע מכא"א המותר, בגוונא דיהא תרעומת מאשתו, ומנ"ל דמותר למנוע. ושמא למד רבינו ז"ל דבכל הנוגע לשל"ב עם אשתו, אשתו עדיפה. העיר הרב אביעד הלוי שליט"א שיש אומרים גם "על כן יעזוב איש את אביו ואת אמו וכו'"].

אלא הנפקותא יהא כאשר קשה לבן לקיים צווי האב, ואם היה האב יודע שקשה להבן, לא היה מצוהו, ואין הבן רוצה לספר לאב שקשה לו בכדי שלא להעציבו, האם שרי לשקר שאינו יכול לקיים הדבר מסיבה אחרת.

ג. דמא בן נתינה

הנה אמרינן בגמרא קידושין (ל"א א') בדמא בן נתינה שהפסיד כסף משום שלא רצה להעיר את אביו. ותיקשי אם האב היה יודע, לא היה מצוהו. [א.ה. ואף אם לא צוהו בפירוש שלא להעירו, מ"מ ידע דמא שכך רצון אביו. ולקמן ע"ב במעשה דאבימי, חזינן שיש ענין בכבוד הרצון האמיתי של האב.]

ובספר דברות משה (קידושין שם) הקשה כך, ותיירץ דנתינה לא היה שפוי בדעתו, ולא היה מבין שכדאי להתעורר בשביל המעות. [א.ה. בתד"ה ובאת, כ' דאמו היתה מטורפת. ולפי הדברות משה יוצא דבאב שאינו שפוי צריך לכבדו לפי דרגתו, ואע"ג שיפסיד. וכבר כתב הרמב"ם בפ"ו ממרים (הובא בר"ן) דמי שנטרפה דעתו של אביו או אמו, משתדל עמהם כפי דעתם.]

לבן למסו"ג לקיים מצות כאו"א א"כ יש כאן מצוה, ול"ח כעובר על ד"ת.]

ובגון בהא דמותר לרוץ לדבר מצוה בשבת, והאב מצווה לרוץ בשבת, יכול לרוץ, דהשתא דהאב ציוה חשיב לצורך דבר מצוה, אע"פ שהאב צווה מפאת עצם המרצה, ולא מפאת המצוה, ולא עיינתי. [א.ה. כלומר בלי ציווי זה חשיב עבירה לרוץ בשבת מדברי קבלה של "אם תשיב משבת רגלך", וכיון שהאב ציוה מותר הדבר למצוה. ומיירי שביקשו שיביא לו דבר מה ממקום פ' בריצה. אך לא מיירי שביקשו לרוץ לרפואה, דזה הוי איסור דרבנן ממש, משום שחיקת סממנים.] העיר הרב אביעד הלוי שליט"א שיוצא מכאן שהאב יכול לייצר מצוות.

ב. מקח טעות

אך תיקשי דברי הפרי מגדים, דהא הוה מקח טעות, דאם יעקב אבינו היה יודע דהיה סכנה, לא היה מצוה,

ובגון אם צווה האב לבן לעשות מידי, ויהא על זה תרעומת מאשת הבן, ואם האב היה יודע לא היה מצוה, אך אין הבן רוצה לומר לאב שהכלה מתרעמת, מפאת איסור לשון הרע, וגם מכיון שזה מעורר מדנים,

האם שרי לבן לקיים הכיבוד אב על ידי שיאמר דבר שאינו אמת, שאינו יכול לקיים הצווי, דבשלמא אם לא חייל כיבוד אב, יכול לומר, אבל אם חייל, אינו יכול לומר, ויצטרך לקיים הכיבוד אב. [א.ה. כלומר אי נימא שיש מק"ט, א"כ א"צ לקיים כאו"א, ואם אין מק"ט צריך לקיים.]

אך יש לדון דבכהאי גוונא בלאו הכי אינו חייב לשמוע בקול האב, אף כשאין מקח טעות, כאשר יהא תרעומת מהאשה, כמבואר בספר חסידים (סי' תקס"ד, ובדפוס פארמא

ובספר מנחת נתן לקידושין (סי' ס"א אות ו') אייתי דכבר הקשה כן בפני יהושע (שם ל"ב א' ד"א שאלו) וערוך השולחן (סי' ר"מ סע' כ"ט). [א.ה לפי הפנ"י יוצא, דאמנם אין חיוב על הבן להפסיד כסף אם יודע שהאב יהא רוצה בכך. מ"מ יש בזה ענין (ואולי מדת חסידות) שאפ"ה יפסיד עבור (כאו"א). ואייתי דהפוסקים (רי"ף ורא"ש שם, חיי אדם ס"ז י"א, ועוד) הביאו להלכה האי עובדא דאין להעיר אף שיפסיד כסף. [א.ה צ"ב מה הראיה שהביאו הפוסקים ממעשה דדמא בן נתינה, דילמא אה"נ י"ל כדברות משה דדווקא אם אינם שפויים, אבל בלא"ה יעיר אותם.]

ד. פלוגתת תוספות וש"ך

הנה בזכרון שאול (קידושין ל' ב') כתב דיש למילף מהא דדמא בן נתינה, דאף אם איכא אנן סהדי לא מהני, ותלי לה בפלוגתת תוספות (בבא מציעא כ"ב א' ד"ה מר) וש"ך (סי' שנ"ח סע' א') דפליגי בגוונא דאיכא אומדנא דמוכח שחבירו אינו מקפיד, האם שרי לקחת ממנו שלא מדעתו, [כגון בגוונא שבא אדם נכבד לבית, האם שרי לקחת ממנו כיבוד כשבעל הבית איננו, אע"פ דאנן סהדי דאם בעל הבית היה יודע היה מסכים], ולדעת התוספות אסור לקחת, דהוה יאוש שלא מדעת, והש"ך פליג, דמותר לקחת.

וכתב בזכרון שאול, דיהא ראייה מהך דדמא בן נתינה לדעת תוספות. אמנם אכתי צריך עיון, דיש לחלק דשאני התם דבעינן דעת מקנה וליתא, משא"כ הכא סגי לן דעל ידי אומדנא בטל צווי האב, או בטל הרצון בעלמא שלא יעירוהו. [א.ה עוד אפה"ל דבלא"ה לא דמי ליאוש שלא מדעת, דהתם דיינינן דאין להוציא ממון מרשות הבעלים בלי דעת "בפועל", ולא סגי "בדעת בכח".

אך את זה אפשר לדחות, די"ל דאף לגבי כאו"א א"א לדון את דעתם "בכח", אלא צריך את דעתם בפועל. והנה לדעת בעל העיטור בריש קידושין לענין תליוהו וקני כ' דל"מ. וזכינו לביאור הגר"ח קמיל זצ"ל דבתליוהו וזבין סגי בדעת קלושה להסכמה שיצא החפץ מרשותו, ואילו לתליוהו וקני בעינן דעת ורצון גמור, וליכא. וא"כ מש"כ רבינו ז"ל כאן זה דלא כבעה"ע.]

ה. דברי אחד מגדולי הדור שליט"א

ומדי דברי עם אחד מגדולי הדור שליט"א, קאמר דבאמת אנן סהדי מפקיע צווי כיבוד אב [א.ה כלומר מגלה מה רצון האב.]

ולענין הך דדמא בן נתינה, תחילה רצה לומר שברגע שנתעורר היה מקפיד, אך קאמר דהרי אם יאמר אב לבנו תעירני כשיש לך הפסד ממון, ודאי ישמע לאביו, ולא אזלינן בתר הרגע הראשון, אלא אמר דצריך לומר דשם באמת אביו היה מקפיד. [א.ה לכאורה כדברות משה.]

ודן דאם אמר לבנו הבא לפלוני חפץ, ויורד גשם, והאב אינו יודע שיורד גשם, פטור מלהביא, איברא הרי כשצווה שיביא לו, ורואה שהבן אינו מביא, ואינו יודע שיורד גשם, הא מצערו, ואסקה בצריך עיון. [וצריך לחלק בין מצטער ברגע ההתעוררות ואחר כך נודע לו, ובין נידון זה שנרגע רק לאחר זמן.]

איזה שם יקרא לבנו (במשנת הגר"א גניחובסקי זצ"ל)

א. (לא.) הוא ואמו חייבין בכבוד אביו

הנה אמרינן בגמרא אביו אמר לו השקני מים ואמו אמרה לו השקני מים, מניח כבוד אמו ועוסק בכבוד אביו תחילה, מפני שהוא ואמו חייבין בכבוד אביו.

עובדא הוה שנולד בן, והאב היה צריך ליתן את השם להילד, והיה לו לאביו סבא מצד אביו וסבא מצד אמו, והיה כבר בן מבן אחר על שם אבי האב. ויש לדון איזה שם ראוי ליתן. [א.ה. ואם היה ויכוח בין אבי התינוק לאמו שהיא רוצה ע"ש אבא שלה, לכאורה אין זה נדון של כאו"א.]

ואם כן בעובדא דידן, הרי כיבוד האב קודם לכיבוד האם, ואם כן יקרא השם על שם אבי האב.

ב. רק במלאכות שחייבת לבעלה

הנה כתב בפתחי תשובה (יו"ד סי' ר"מ ס"ק ט') דיש לומר דהא דמקדים כיבוד האב, היינו דוקא בכגון השקיני מים שאמו מחוייבת לעשות לאביו ולא בשאר מילי, ואם כן אם אמר לו אביו לעשות לו מלאכה שאין האשה מחוייבת לעשות לבעלה, ואמו גם כן אמרה לו לעשות לה מלאכה ההיא, שניהם שוים, ולהכי בגמרא נקטו 'השקיני מים' מפני שזו מלאכה שלעולם חייבת אף אם הכניסה לו כמה שפחות.

ואם כן אינו נוגע לנידון דידן, דהרי לא איירי במלאכות שהאשה חייבת לבעלה. אך בפתחי תשובה אסיק עלה דאין זה ברור. [א.ה. והגריש"א זצ"ל חולק ע"פ המ"מ דהביא דברי הרמב"ם ז"ל דהאשה צריכה לבעלה ביותר, וכתב דמקור הרמב"ם הוא מגמ' דידן. חזינן דאע"ג דמייירי אף בדברים שאין האשה חייבת לבעלה. והרב אביעד הלוי שליט"א הקשה הרי הבעל גם כן צריך לכבדה יותר מגופו, א"כ אין זה מעניינינו. ושמא משום דכתב הרמב"ם דחייבת לכבדו "ביותר".]

האם גם עניני כבוד

[א.ה. לכאורה היה מקום לומר דווקא

בפעולות ומעשים לכאו"א, אז אביו קודם, משא"כ בעניני כבוד לא, אך י"ל מה דאמרו (לא:): מהרוני בשביל אבא, חזינן דבמיני כבוד ג"כ כן הדין.]

ג. היושר שיקראו אחרי אבי האם

אך אם האב אומר שרוצה שיהא כפי היושר, בזה יש לומר דהיושר שהאב לא יצוה כן כיון שלאשה [א.ה. כלומר לאמא שלו] עדיין אין נכד הקרוי על שם אביה.

והנה איתא בשולחן ערוך (יו"ד סי' ר"מ סע' ט"ו) שאם אמר לו אביו לעבור על דברי תורה, לא ישמע לו. ולפי זה כתב בפתחי תשובה (שם ס"ק י"ד) שאם אביו מוחה שלא יאמר קדיש על אמו, לא ישמע לו, מפני שאביו עובר על "ואהבת לרעך כמוך".

אמנם נידון דידן אינו דומה להנ"ל, דהרי אע"פ שהיושר שיקראו אחרי אבי האם, מכל מקום אינו עובר על "ואהבת לרעך כמוך".

אך באופן דבזה שלא יקראו על שם אבי האם, אם יהא להאם צער גדול, ולאב לא יהא צער כל כך, בזה צריך עיון אם דמי להא. [א.ה. דאז חשיב שאומר האב, לך ותצער את האם כדי לקרוא ע"ש אבי ז"ל.]

במקום שהאב עובר על איסור (במשנת הגר"א גניחובסקי זצ"ל)

לכ. שאני ואבא חייבים במצוה ע"כ. הנה יש לדון מהו באופן שהאב מצוה לבנו לעשות מעשה שאין בו איסור לבן, אבל איכא איסור להאב, כגון כשהאב הוא נזיר ואומר לבנו השקיני יין. [א.ה. לקמן ידון בענין לפנ"ע. אך צ"ע מה"ת שישמע לאביו, הרי גם האב חייב בכבוד המקום, וכבודו הוא שהנזיר לא ישתה יין.]

א. האב עובר על 'ואהבת לרעך כמוך'

כתב בפתחי תשובה (י"ד סי' ר"מ ס"ק י"ד) שאם אביו מוחה שלא יאמר קדיש על אמו, לא ישמע לו, מפני שאביו עובר על המצוה ד'ואהבת לרעך כמוך'. [א.ה.ע"ש שהוא בשם הי"ש"ש, שכתב תחילה שהאב אומר לבן לעבור על תקנ"ח לומר קדיש. ועוד האב עובר על 'ואהבת לרעך כמוך'.]

חזינן דאין לשמוע לאב לעבור על דבר תורה, לא רק היכא דיש איסורא לבן, אלא גם בגוונא דהאיסור יהא רק לאב. [א.ה.צ"ע אמאי אין גם לבן 'ואהבת לרעך כמוך' כלפי אמו. ומצד כיבוד האם, כבוד האב קודם וכן למעשה הב"י סובר. וצ"ל דאין הבן נמנע משום 'ואהבת לרעך כמוך', אלא משום שבא לכבוד האב.]

ב. לפני עוור

וכן הוא מסברא, דלא שייך כיבוד כשהאב שהוא נזיר אומר לבנו השקיני יין, דהרי הבן עובר בלפני עוור שמכשיל את האב.

ג. מהו כשאין לפני עוור

אך היכא דאין לפני עוור, כגון שהאב הנזיר אומר לבנו שאם לא ישקנו יין ישרוף את ביתו, [ונימא דבכה"ג ליכא לפני עוור], או בגוונא דהאב יכול לקחת בעצמו דליכא בזה לפני עוור, וגם לא יהא דין מסייע ידי עובר עבירה, אם כן יהא חיוב כיבוד אע"פ שהאב עובר על איסור.

אך באמת צריך עיון אם שייך כיבוד בזה שאביו יעבור על איסור. [א.ה.מאכילו נבילה ומקיים כאו"א, הכיצד. לכאורה אם אביו רוצה לאכול חלב (שהוא בכרת), ויש באפשרות הבן ליקח לו זאת ולהביא לו נבילה, חייב לעשות כן כדי להקל מעבירתו,

לכאורה במה שמיקל באיסורו מקיים כאו"א ולא במה שמאכילו הנבילה.] והרב ג.א.רצי שליט"א טען שזה לא כיבוד ע"כ. כלומר אין כאן מאכילו ומשקהו. אך הנה לעיל לא: חזינן דצ"ל מהרוני בשביל אבא, שאביו ירוויח רק כבוד מזה ולא דבר מסוים. ואולי בעניינינו י"ל גם שמצילו מבזיון וקצף בעוה"ז אם ידעו שאכל חלב. וכן מבושה וכלימה בעוה"ב.]

ד. אבי אביו

הנה אמרינן בשולחן ערוך (סי' ר"מ סע' כ"ד) דחייב אדם בכבוד אבי האב אלא דכיבוד האב עדיף. נמצא דאם האב אומר לו השקיני מים, וגם אבי האב אומר לו השקיני מים, יתן להאב ולא לאבי האב.

ותיקשי, הרי האב חייב בכבוד אבי האב, ואם כן בזה שנותן להאב קא עביד האב איסורא [א.ה.דמכשילו], דמבטל מצות עשה דכבוד אביו.

[ו**נהי** דלא דמי לדינא דאביו קודם לאמו מכיון שחייבת בכבודו, דהתם כבודו, שוה, ובזה מכריע הא דחייבת בכבודו, משא"כ באביו ואביו אביו, דחייב יותר בכבוד האב מבכבוד אבי האב, אך מכל מקום תיקשי דכיון דאביו חייב בכבוד אבי אביו אם כן השתא דקא עביד כבוד אביו, הא גורם לאביו ביטול עשה.]

ויש ליישב דאיירי הרמ"א באופן שהאב אינו יודע שאביו האב גם כן ציוה, ונימא דבזה ליכא דינא דכיבוד כיון שאינו יודע, ולא חשיב מבטל עשה באונס.

עוד יש לומר דהגידון לפדות מבית השבויים, דבזה אין האב חייב בכבוד אביו כיון דיפסיד חיי עצמו. [וחשיב משל

דהרי יש כאן מצוות כיבוד אב. וכמו שמותר לומר לנכרי שיביא יין מבושל דרך כרמלית לשם מצוות קידוש.

או דילמא לא שרינן, דנימא דכיון דאין האב יכול לומר לבן לעבור איסור דרבנן, אם כן לא מצינן להתיר לו על ידי נכרי. [א.ה.]. כלומר דאין האב יכול לייצר מצוות, וכך יותר מסתבר. דאלולי היה הבן כאן, לא היה האב יכול לצוות לנכרי. ועכשיו שבנו כאן יהא מותר, בתמיהה.]

ב. נראה דלא שרינן

היה נראה מסברא כהצד השני דלא שרינן, והרי כשם שבאיסור דאורייתא לא שרינן על ידי עשה דוחה לא תעשה, דאם האב צוה לעשות איסור דאורייתא לא אמרינן דעשה דכיבוד אב ידחה הלא תעשה, הכי נמי לענין איסור דרבנן לא שרינן על ידי נכרי. [א.ה.]. והא דל"א עדל"ת בכאור"א, אמרה הגמ' ביבמות ו. שאתה ואביך חייבין בכבודי ע"כ. וא"ת אמאי ל"א ככתובות מ. כלפי אונס ממזרת דאינו חייב לקחתה, דאי אמרה לא בעינא, מי איתיה לעשה כלל. ולכא' ה"ה כאן, דאי יאמר האב לא בעינן, ליתא לעשה. אולי י"ל ע"ד שכתב רש"י שם דמלמדים אותה לומר לא בעינא, משמע כ"ז שלא אמרה, איתא לעשה. אבל לטעם דכולם חייבין בכבודי, גם קודם שיאמר האב, ליתא לעשה. אבל לתוס' שם דהעשה לא אלים כיון שיכולה לומר לא בעינא, א"כ ה"ה בכאור"א אינו אלים דיכול לומר לא בעינא. אך י"ל דלא דמי. דהתם איתא למצוה, וכשאמרה לא בעינא מפקיעה את המצוה. משא"כ בכאור"א אין הפירוש דאיתא למצוה, והאב מפקיעה, אלא אדרבא כיון שאין האב רוצה, א"כ ליתא לעשה כלל.]

וכי תימא דמכל מקום אם הנכרי יעשה זאת

הבן. ועוד עיין בפרשת ויגש תשע"ג שכתבנו ליישב האי קושיא בעוד כמה דרכים].

את מי לכבד בסנדקאות

[א.ה. - ע"פ משנת"ל לכאורה יוצא, דאם הבן יכול לכבד את אבא או אבי אביו בסנדקאות, צריך להקדים את אבי אביו, כדי שלא להכשיל את אביו בביטול עשה דכבוד אביו. אך המנהג להקדים את האב, ואם האב רוצה, הוא מכבד את אביו, כך נ"ל ע"פ לקט היושר עמ' נב. דמשמע שם דאם אין אביו מסכים, לא יקדים את אביו אביו. וצ"ל דדוקא בהשקיני מים וכדומ', שיש על האב דין לכבד אביו, בזה יבטל עשה אם לא יקדימו. משא"כ לגבי סנדקאות אין דין על האב לכבד אביו.]

יקיים צווי האב על ידי נכרי (במשנת הגר"א גניחובסקי זצ"ל)

הנה קיימא לן דליכא כיבוד אב ואם היכא דהאב קאמר לבן לעבור על איסור דאורייתא או על איסור דרבנן (ב"מ לב.).

ויש לעיין מהו באמר האב לבן בשבת שרוצה דבר מה דהוה איסור דרבנן, ואפשר לעשותו על ידי עכו"ם, כגון שרוצה שיכניסו לתוך הבית מאכל הנמצא בכרמלית. האם מותר בזה אמירה לעכו"ם. [א.ה. כלומר אי בעינן דתהוי מצוה (דרבנן) לפני שהאב יצוה, ואז הוי שבות דשבות במקום מצוה. או דילמא יכול האב לייצר מצוות וכדלקמן.]

א. צדדי הספק

צדדי הספק, דהנה קיימא לן דשבות דשבות במקום מצוה שרי, ומשום הכי מותר לומר לנכרי לעשות שבות במקום מצוה.

ואם כן יש לדון דהכא שרינן לומר לנכרי לעשות שבות כיון דהוה במקום מצוה,

יהא להבן מצוה דכיבוד אב, ואם כן כדי שיהא מצוה הא שרינן שבות דשבות.

אך יש לומר דבאמת אין כאן מצוות כיבוד אב אף אם הנכרי יעשה, דהרי אין האב יכול לצוותו לעבור על איסור דרבנן. וכמו כן באיסור דאורייתא, אם האב אומר לבן שהוא כהן ליכנס לבית הקברות, ונכנס הבן לבית הקברות, אין לבן מצוות כיבוד אב. [א.ה. לכאורה היה מקום לחלק, דעדל"ת הוי דין דחיה, אך היתר דשבות דשבות הוי היתרא, דבכה"ג ל"ג רבנן.]

מצוה הבאה בעבירה

[א.ה. לכא' היה מקום לרדן, דאע"פ שעבר הבן על אמירה לעכו"ם או נכנס לביה"ק להביא מאכל מסוים לאביו, אפ"ה קיים מצות כאו"א, דהא רבינו ז"ל רגיל להביא את דברי הירושלמי בשבת, על המשנה של הקורע על מתו שפטור, וכ' שם רעמ"ב דמיירי במת שאין חייב לקרוע עליו, אך אם חייב לקרוע עליו, אה"נ דחייב סקילה דהוי מתקן. והק' היר' דה"ל מההב"ע, ותירץ דלא דמי לגזול לולב, דהתם הוי גופא (חפצא) דעבירה, משא"כ הכא איהו עבד עבירה. כלומר הגברא עשה עבירה ומשו"ה ל"ח מההב"ע. וא"כ ג"כ נימא הכי. וצ"ל דכיון דהתוה"ק אמרה לא לשמוע לאב בכה"ג, א"כ אין כאן עשה כלל, משא"כ "התוצאה" של הקריעה סו"ס היא מצוה. ועו"ל דאה"נ "לשמוע" בקול האב ל"ח מצוה, משא"כ מה שהביא אח"כ הוי מצוה ולדוגמא אם אביו ביקש בהיתר, ועשה באיסור, דסו"ס קיים מ"ע דכאו"א, אמנם בעבירה, אך קיים. אך י"ל דלא דמי, דבמקום שהאב ביקש כיבוד מסויים בהיתר, המצוה קיימת, ואע"פ שהבן קיימה בעבירה, מ"מ

אין זה פוסל את המצוה כדברי הירושלמי. משא"כ אם האב ביקש בעבירה, א"כ כל המצוה "לשמוע בקול אביו" נפסלה לגמרי ע"י התוה"ק, ועכשיו שהבן מקיימה אפילו נימא מעצמו, מ"מ הכל בא מרצון לשמוע "בקול אביו" וזה נפסל ע"י התוה"ק.]

ג. האב והאם אומרים השקיני מים

הנה איתא בגמרא קידושין (ל"א א') אבא אומר השקיני מים ואמא אומרת השקיני מים, האב קדים, שאתה ואמך חייבים בכבוד אביך.

והנה אם האב אומר השקיני מים והאם אומרת השקיני מים, ויש לו בידיו רק כוס אחת של מים, וכוס השניה נמצא בכרמלית, אם כן יתן האחת שבידיו לאב, דהרי האב קדים, ולענין לתת כוס השניה שנמצא בכרמלית להאם, יהא תליא בספק דלעיל.

וכי תימא דיאמר לנכרי שיביא לאב הכוס מהכרמלית, ועל ידי זה יקיים מצות כיבוד אם בכוס השני שבידיו, [א"ה, דהרי הצווי לאב לא היה לעבור על דברי תורה, דהרי דינו לתת לאב הכוס מים שנמצא בידו, ואם כן גם כשנותן לו הכוס מים שהיה מונח בכרמלית על ידי אמירה לעכו"ם, מקיים מצוות כיבוד אב], אין לומר כן, דהרי להצד דלעיל דלא שרינן אמירה לנכרי, אם כן אין כאן "כיבוד אם" [א.ה. אולי צ"ל כבוד אב, דזה המשך למש"כ לעיל, דלא יעזור מה שיביא לאב מהכרמלית, כיון דמקיים כבוד אב ע"י איסור דרבנן], כיון דהאי כיבוד הוא רק מכח אמירה לנכרי שהיא באיסור שבות. [א.ה. יל"ע, א: אמאי לא הסתפק רבינו ז"ל בכבוד אב לחוד והכוס בכרמלית. ב: למה לאב יתן תחילה מהכוס שבכרמלית, ואח"כ לאם מהכוס שבידו. וי"ל דאם אין היתר אחר

למקום פלוני כי מפחד מסכנה, ובאמת לא הוה סכנה, אבל בכל זאת האב מפחד.

א. כשאין לאב תועלת מהכיבוד

הנה יש לדון האם יש מצות כיבוד אב כשהאב מצוה לבנו לעשות דבר שאין לאב שום נפקא מינה ותועלת ממנו. ומצאנו דפליגי בזה (עיין ערוגת הבשם או"ח סי' י"ט, ועוד עיין בחזון איש יו"ד סי' קמ"ט ח').

והנה בנידון דידן צריך לשמוע בקול האב, לא מיבעיא להסוברים דאף כשאין לאב נפקא מינה ותועלת מהכיבוד צריך לשמוע, ואם כן הכא פשיטא דצריך לשמוע לאב.

אלא אף לסוברים דחייב בכיבוד אב רק כשיש לאב תועלת מהכיבוד, והרי הכא אין תועלת להאב אם הבן ילך למקום פלוני, כי באמת אין בזה סכנה, מכל מקום צריך לשמוע בקול האב, דהרי סוף סוף האב יידע שהוא הלך לאותו מקום, ודואג ורוצה שלא יבוא לדאגות, אע"פ שהסיבה היא לא הדאגות אלא הפחד על הבן. [א.ה. כלומר במקום צער של האב, חייב הבן לחוש לכך אף אם אינו לתועלת האב.]

ב. לומר ששאל מומחה

אלא יש לעיין האם מותר להבן לומר להאב ששאל מומחה וענה המומחה שאין מקום לדאגה, ועל ידי זה באמת האב לא ידאג, אבל הרי באמת לא שאל מומחה.

והנה מחמת איסור שקר לית לן בה, דהרי שרי לשקר משום דרכי שלום.

אלא הנידון מפאת כיבוד אב ואם. והנה לחד גיסא יש לומר דשרי, דהרי באמת אינו

חשיב איסור להביא מהכרמלית, אף אם אביו לא צוהו. ולכן יקדים לאב מהכרמלית, כי כלפי האב לא צוהו לעבור, שהרי יש לו כוס בידו. ואח"כ יתן לאמו מהכוס שבידו.]

ד. להתיר מחמת הצער

הנה באופן שאם האב לא יקבל המאכל יהא לו עגמת נפש, בזה ודאי יש להתיר מפאת שבות דשבות במקום מצוה, והמצוה היינו כדי שלא יהא לאב עגמת נפש. אך זה שייך גם באדם שאינו אב, והנידון להתיר מחמת כיבוד אב. [א.ה. דבמקום צער ל"ה כאו"א, אלא מצות חסד.]

ובן אם על ידי שנאסר לומר לנכרי, יצטרך הבן להביא החפץ ממקום שיש בו עירוב והוא רחוק וזה גופא מניעת עונג שבת, בזה ודאי יהא מותר אמירה לנכרי להביאו ממקום קרוב. [א.ה. גם כאן אין הנידון משום כאו"א להתיר איסור אלא לחסוך לבן צער, דשבות דשבות הותר במקום שלא יטרח למרחקים. אך הוא גופא צ"ע. מה"ת לומר דאם אין רק בכרמלית אסרינן ליה, דל"א כאו"א לדחות איסורים. והשתא דהוי במקום רחוק שרי לבן משום צער.] [ומכל מקום בגוונא שאין כאן שלילת כיבוד אב, דלא חשיבא שצווי האב הוה לעבור על דברי תורה, אם משכחת לן גוונא דחשיבא מניעתו מצוה ומכל מקום אין עשייתו עבירה].

אך הנידון בכהאי גוונא שאם נאסר על הבן מחמת מצוות כיבוד אב, לא יהא כאן סיבה אחרת המתרת.

כאשר האב מפחד (במשנת הגר"א

גניחובסקי זצ"ל)

יש לעיין מהו בגוונא שאב אמר לבנו שלא ילך

סכנה, וגם הרי השתא האב אינו דואג, ומה לן שהיא בסיבת השקר.

ג. עצם הפעולה אסורה

אמנם לאידך גיסא יש לדון דאסור, לדעת הסוברים דכיבוד אב הוא אף בדברים שאינם נוגעים לאב, דהרי לדעה זו אסור לבן לומר לאב שלא יסע ובאמת יסע שלא מידיעתו באופן שלא ידאג, אם כן חזינן דעצם הפעולה אסורה.

אלא דנימא דהכא שאני מפאת שהאב הסכים שישע לאחר שאמר ששאל אדם מומחה. [א.ה. לכאור' כוונת רבינו ז"ל, דיל"ע לסוברים שיש כאו"א גם כשאין להם נפ"מ, והבן מרמה אותם ולא עושה דבריהם, אך סבורים שעושה. דבפשטות באשר הוא שם, ה"ה עובר על דבריהם. אך מאידך גיסא אם יאמר להם במרמה שאין סיבה לדאוג, ומשתכנעים בכך, סו"ס ריצה אותם ואינו עובר ע"כ.]

אך הא דמי לאופן שהאב דורש ממנו לעשות פעולה שאין לאב נפקא מינה ממנו, והבן מרמה את האב באופן שהאב לא יבקש את הפעולה, דבפשוטו אכתי יש כיבוד אב. וצריך עיון. [א.ה. לא זכינו להבין מדוע חזר בו רבינו ז"ל ויהא אסור. ושמא כוונתו דאם האב היה יודע שהבן לא שאל מומחים, לא היה מסכים, ולכן יש צד שעובר על כאו"א.]

וע"י כאו"א הבינו שלא לכבוד עצמו הוא דורש

דרש עולא רבה אפיתחא דבי נשיאה מאי דכתיב יודוך ה' כל מלכי ארץ כי שמעו אמרי פיך מאמר פיך לא נאמר אלא אמרי פיך בשעה שאמר הקדוש ברוך הוא אנכי ולא יהיה לך אמרו אומות העולם לכבוד עצמו הוא דורש הנה אין לך איוולת

גדולה מזו לחשוב כך, אף לגויים עצמם, הרי גם בלי קבלת התורה שהיא "מתנה טובה בבית גנזי" שניתנה רק לעמ"י, מ"מ כל גוי המאמין בהשי"ת יודע שהקב"ה זן את העולם כולו בחן בחסד וברחמים, מביצי כינים ועד קרני ראמים. וכל מה שבנ"א יעשו אם "תצדק מה תתן לו" והרי הוא אינו גוף ולא ישיגוהו משיגי הגוף, וכי כבוד עצמו חסר לו. אך המחפש ליתן דופי בכל דבר המקודש והמכובד תמיד ימצא את "איוולת אדם תסלף דרכו", ולבסוף אף אלו חזרו והודו למאמרות הראשונות. והרב פרץ גרינברג שליט"א א"ל ע"ד שאמרו אצל ליצני הדור, כגון מאבימלך התעברה שרה. שתמיד יש ליצנים.)

איזה שירצה יעשה (במשנת הגר"א גניחובסקי זצ"ל)

הנה הבאנו לעיל הדין בכיבוד אב ואם, באביו ואמר השקיני מים ואמו אומרת השקיני מים, ויכול להביא רק לאחד מהם, אם אביו ואמו נשואים, יעשה כיבוד אביו כיון שגם אמו מחוייבת בכבוד האב. ואם נתגרשו איזה שירצה יעשה.

[**ואם** היה ספק קידושין, היכא דמוקמינן על חזקת פנויה, הדין נותן נמי שיעשה מה שירצה, דחשבינן לה בתורת ודאי דלאו אשתו ואף מספק אינה חייבת בכבודו].

ובעין זה אמרין (תוספתא בבא מציעא פ"ב הל"א) לענין השבת אבידה, דאם מצא הבן שתי אבידות, של האב ושל האם, ואינו יכול להחזיר אלא אחד מהם, אם האב והאם נשואים, יחזיר לאב, ואם נתגרשו יחזיר לאיזה מהם שירצה.

ותיקשי הא קיימא לן (הוריות י"ג א') דבהשבת אבידה איש קודם לאשה,

מצטערים בזה הרבה, ומנהג כל האנשים ליסר בניהם לנהוג כבוד בגדוליהם].

אמנם דעת הרמב"ם (פ"ו הל' ממרים הט"ו) משמע דהיא גזירת הכתוב או תקנת חז"ל, ואינו מחמת כיבוד האב, ומשום הכי חייב לכבד האח אף לאחר מות האב.

ולאור האמור, כשהאב אמר לכן שלא יכבד את אחיו הגדול, בשלמא לשיטת הרמב"ן דהחיוב לכבד האח רק משום כבוד אביו, אין הכי נמי ישמע לאביו [א.ה. לכאורה ה"ה אם אמר שלא לכבד את אשת האב. ואין להקשות דזה רק טעמא דקרא, די"ל דכבוד אביו הוי גדר הדבר. ומוכח מהא דלאחר מיתת אביו פטור. ולכאורה מיירי באופן שהבן הגדול אינו מכבד אביו, או אפילו מרד בו, וכן אשת האב, ומשום"ה אין זה כבוד האב לכבדו. דקשה לומר משום דמוחל על כבודו, מוחל על כבודו].

אמנם לשיטת הרמב"ם דכבוד אחיו הגדול אינו מחמת כיבוד האב אלא הוא חיוב בפני עצמו, לא ישמע לאביו, כיון דהאב אומר לו לעבור על דברי תורה, והרי אמרינן בגמרא יבמות (ו' א') דאם האב אומר לו לעבור על דברי תורה אין שומעין לו, דכבוד המקום קודם. [וכן אם אמר לבנו שלא יכבד את אמו אפילו בנשואה ודאי לא ישמע לו]. [א.ה. ואף אי נימא דהוי תקנת חז"ל, ג"כ אין יכול לומר לו לעבור על דבריהם].

אך יש לדון לא כך, אלא גם לשיטת הרמב"ם חייב לשמוע להאב, דהרי בגוונא דהאב אמר השקיני מים והאח אמר השקיני מים, ודאי ישמע לאב, ואם כן חזינן דבגוונא דהאב מחייב את הבן לא לכבד אדם אחר שהבן מחוייב בכבודו, מכל מקום הבן חייב לקיים רצון האב, ואם כן נימא דגם כשאומר

ואם כן אף בנתגרשו, נהי דמפאת אב ואם הויין שקולים, אך מפאת דאיש קודם לאשה יחזיר לאב. (וכך הקשה בצפנת פענח פ"ח מהל' חמץ ומצה ה"ח).

וצריך לתרץ, דכיון דלתרוייהו איכא האי מעלה אלימתא של אחד ההורים ובזה הם שווים, והרי מעלת אב ואם כל כך גדולה, אם כן ממילא לא משגחינן בהא דחד מינייהו אשה.

[והרי פשיטא דאבידת אמו ואבידת איש זר, אבידת אמו קודמת, ולא אמרינן דאיש קודם לאשה]. [א.ה. הק' הבה' י. קליין ג"י, אה"נ באיש זר ואמו, אמו קודמת. אך מדוע באביו ואמו שנתגרשו לא נימא, דמעלת איש תתווסף לאביו ותכריע. ושמא י"ל דמעלת אב"א כ"כ גדולה, דמעלת איש אינה בדרגתם אפילו להצטרף. [ותי' הבה"ח נ"י דאולי י"ל ע"ד החזו"א דבקריאת המגילה לא דיינין משום ת"ת, שאין על מעשה המצוה ב' שמות. ואף כאן בכיבוד האב לא דיינין משום מעלת האיש].

תוספת: חיוב כבוד לאח הגדול (במשנת הגר"א גניחובסקי זצ"ל)

כתובות קג. כבד את אביך ואת אמך (כ' י"ב)
הנה אמרינן בקרא מצוות כיבוד אב ואם. ואיתא בגמרא דילפינן מ'ואת' אמך, ו'יתירה לרבות את אחיך הגדול. וביאר המנחת חינוך (מצוה ל"ג) דפליגי הרמב"ם והרמב"ן בגדר האי חיוב כיבוד, דהרמב"ן (ספר המצוות שורש ב') סובר דהחיוב לכבד האח רק מחמת חיוב כיבוד האב, כי רצון האב שיכבדו האח הגדול, ומשום הכי חייב לכבד האח רק בחיי האב. [וזה לשון הרמב"ן, לפי שהוא גנאי להם שיתבזו תולדותם, והם

ואשת אב שזה נלמד מריבוי עכ"ד. ונלע"ד
כוונת רבינו ז"ל דסו"ס שניהם דאו', ומ"ל
כתוב במפורש ומ"ל מריבוי.

מעשה עם הגר"א גניחובסקי זצ"ל

פ"א הוזמן ע"י אחיו הגדול לשבת בר מצוה
לבנו. וראוהו כמה ימים לפני כן טורח
במשרד של ישיבת טשיבין למצוא מקום
שמתפללים שם כותיקין, וגם מקום שקוראין
שם הפטרה עם מגילה של קלף. ואמר אע"ג
די"א שאינו חייב בכבוד אחיו הגדול לאחר
פטירת אביו זצ"ל, מ"מ בכ"ז הוא רוצה
לכבדו ע"כ. והדבר היה לפלא, כי דרך בנ"א
או שמקפידים על הנ"ל ולא באים לשבת
למקום אחר, או שבאים בכ"ז ומוותרים על
כל החומרות שלהם. ואילו רבינו ז"ל החמיר
גם בין אדם למקום וגם בין אדם לחבירו,
וכמו שפסדו מרן בעל איה"ש זצ"ל, שהוא
היה מיוחד במינו גם באל"מ וגם באל"ח.

אם עוסק במצות כאו"א פטור מן

המצוה

ועוררני הרב נחום נבנצאל שליט"א
למחלוקת ראשונים, שבפסקי
הרי"ד ב"מ ל"ב כ' דהעוסק במצות כיבוד
או"א פטור מן המצוה. ודווקא אם א"ל אביו
אל תשיב אבדה, לא ישמע לו. והא דאמרו
בקידושין לב. אלעזר בן מתיא אומר אבא
אומר השקיני מים ומצוה לעשות מניח אני
כבוד אבא ועושה את המצוה, שאני ואבא
חייבים במצוה ע"כ. צ"ל שזה קודם שהתחיל
בכיבוד אב. אבל אם התחיל, צ"ל דס"ל
לפסקי הרי"ד דפטור, דה"ל עוסק במצוה.
ובפסקי הרי"ז שם, כ' כיון דהאב עצמו היה
חייב באותו מצוה אם היה בו כח, אין הבן
יכול להפטור, שחייב (האב) לבטל כבודו
מפני המצוה שהוא כבוד שמים וכו' עכ"ל.

שלא יכבד האח הגדול, הרי זה גופא כבוד
האב, ומחוייב לכבד את האב גם אם על ידי
זה יתבטל כבוד האח.

אמנם לאידך גיסא יש לדון דלא דמי,
דבשלמא בכגון הנ"ל, רצון האב
אינו מתייחס נגד התורה, והכיבוד מתבטל
מאליו על ידי עשיית רצון האב, משא"כ הכא
רצון האב שעל ידי שלא יתכבד הבן יתכבד
האב, והא הוה נגד רצון התורה שמחייבת את
הבן בכבוד אחיו הגדול.

אך אם באמת כבוד האב הוא שלא יתכבד
הבן או האם, וכגון באומר לבנו שיש לו
תועלת בזה גופא שהם לא יתכבדו, צ"ע
טובא [א.ה. ובאופן הנ"ל שהבן הגדול ואשת
האב אינם מכבדים האב או מורדים בו
וכנ"ל]. עכ"ד דברי הגר"א ג זצ"ל.

אשת האב או אמו

[א.ה. - ע' אוצר המפרשים על השו"ע בשם
הברכ"י: ושאל הרב הגדול מהר"ם ן'
חביב בתשובותיו ר"י, מהו לכבד אשת האב
במקום דאיכא קפידא דאם. האריך בראיות
והעלה דחייב לכבד אשת אביו, אף דאמו
מקפדת ע"ש סימן כ"ט וע' הלכות קטנות
ח"א סי' כ"ח עכ"ל. ולכאורה תלוי בראשונים
הנ"ל: דלרמב"ן כבוד אשת האב והאח הוא
מחמת כבוד האב, א"כ כאן שהאב רוצה
שיכבדו את אשתו, ואימו שכבר גרושה
מאביו אינה רוצה שיכבדו אותה, לכאורה
לפי הכלל שבאביו ואמו הגרושים יעשה מה
שירצה, א"כ גם כאן כך. אך לפי הרמב"ם
דהיא גזיה"כ באחיו (ולכאורה ה"ה באשת
אביו) או תקנ"ח, כאן אמו אינה יכולה לומר
לו לעבור על גזיה"כ או תקנ"ח וצ"ע. העיר
הרב ג.ארצי שליט"א דבפשטות כיבוד אם
שהוא דאורייתא קודם לכבוד האח הגדול

מי קודם: כיבוד אב משל אב או משל בן (במשנת הגר"א גניחובסקי זצ"ל)

ה) הנה בגמרא קידושין (ל"ב א') פליגי אי חיוב כיבוד אב הוה דוקא משל אב או אף משל בן, וקיימא לן (שולחן ערוך יו"ד סי' ר"מ ס"ה) דהוה דוקא משל אב. ויש לעיין בהאי פטורא, בגוונא דאביו מצווהו למיעבד שתי פעולות עבורו, אחת משל בן, ואחת משל אב, והבן יכול למיעבד רק אחת מהם, מי אמרינן דיכול לעשות כרצונו, או דילמא יעשה דוקא הא דחייב לעשות, והיינו הא דהוי משל אב [א.ה. כלומר מי אמרינן כיון דקיי"ל משל אב, א"כ כלפי המשל בן יש פטור, וא"י להקדימן].

ונראה דתליא בהא דכתב הגרע"א (תשובות סי' ס"ח) בגוונא דהאב מצוה והאם מצוה ונתגרשו, דקיימא לן דיעשה מה שירצה, דהכי יהא דינא אף כשאחד משל בן ואחד משל אב, דאע"פ דמשל אב חייב, ומשל בן אינו חייב, מכל מקום הא שתיהם בעצמותם הוי מצוה גמורה, ויכול לוותר על ממונו ולהוציא ממון לקיום המצוה [א.ה. כלומר מה הדין בנתגרשו והאב מבקש משל בן, והאם משלה, דס"ל לרע"א דאמנם אינו חייב משל בן, מ"מ מותר לו לקיים כן, דכעושה כן סו"ס מקיים כאו"א. ולפ"ז בספק הנ"ל יוכל להקדים משל בן]. אמנם המראות הצובאות שהביא הגרע"א, והחזון איש (אהע"ז סי' קמ"ח הערות לקידושין ל"א א') כתבו דיש לומר דאינו כן, דיעשה דוקא הכיבוד שחייב בו, והיינו הא דהוי משל אב. [א.ה. דס"ל דאע"פ דיש לבן קיום בעצם לכשיעשה משלו (דדוחק לומר דס"ל דאין כלל קיום), מ"מ כיון דמשל בן לא רמיא עליה, אין בזה כח לדחות משל אב].

אמנם יש לדון דבגוונא דידן מודים אף

המראות הצובאות והחזון איש, דהנה היכא דהאב אמר לו שיעשה אחת משתי פעולות, ואחת משל בן ואחת משל אב, הא ודאי דיעשה מה שירצה, דלא חשיב שמבטל הציווי השני, דהרי הבחירה בידיו איזה מהן לקיים, והכא נמי נהי דהאב מצווה לעשות תרוייהו, מכל מקום כיון דהבן אינו יכול למיעבד אלא אחת מהן, הוי כמצווהו לעשות אחת משתים. [א.ה. כלומר לעיל האב ביקש ממנו ב' פעולות, וכאן רק א' מתוך שתים. ויש צד דלעיל כיון דיכול רק א', הוי כמצוה רק א'].

אך נראה דלא דמי, דהכא יש עליו ב' בקשות עבור האב, רק השתא הוא יכול לעשות רק חד מינייהו. [א.ה. כאן דוחה רבינו ז"ל וטוען, דכאשר האב מבקש ב' דברים, כאן צריך להגיע לדין דחיה, ובזה יסברו המראות והחזון"א שאין כח במשל בן לדחות משל אב. משא"כ כאשר הוא מבקש א' מתוך ב', הרי האב בעצמו נתן לו אפשרות, וא"צ להגיע לדחיה, אלא ברשותו לבחור איזה שירצה, כי גם בזה מקיים השתא כאו"א.

כיבוד אב ספק, וכיבוד אם וודאי (במשנת הגר"א גניחובסקי זצ"ל)

הנה יש לדון בעוד נידון בספק כיבוד אב, דהנה אמרינן בגמרא קידושין (ל"א א') דאם אביו אמר לו השקני מים ואמו אמרה לו השקני מים, מניח כבוד אמו ועוסק בכבוד אביו תחילה,

ויש לעיין מהו כשמספק אם אביו ציוה, אבל האם בודאי ציותה, מי אמרינן דיעשה כיבוד האב, כמו בעלמא שהאב קודם, [ואע"פ דהוה רק ספק חיוב, אך הרי במסופק אם האב ציוה, חייב למיעבד מדין

לחומרא, היינו דצריך לקיימו בוודאי, אבל לענין קדימה, הדאו' הוודאי קודם לספד"א. ועוד טען הבה"ח י' קליין נ"י, דספד"א לחומרא (לסוברים כן) ילפינן מדרשא (קידושין עג. ממזר וודאי ולא ספק) ואילו כיבוד אם הוי פסוק מפורש, וי"ל דהוא קדים]. אך יש לדון, מה יהא בגוונא שיש לו רק כוס א', וספד"א לאביו, וודאי לאמו (באופן שאם יביא לאביו, כבר ישפך הכוס ולא יוכל להביא לאמו). ובפשטות גם בכה"ג נימא שהוודאי קודם.]

ספיקא דאורייתא לחומרא] [א.ה. למ"ד ספד"א לחומרא], או דילמא יעשה כיבוד אם, שהיא ודאי והאב ספק.

ויש לדון דאיזה שירצה יעשה, דהרי אם האב ציוה, הרי האב קודם, ואם האב לא ציוה, הרי צריך לשמוע בקול האם, ועכשיו שאינו יודע אם כן איזה שירצה יעשה.

ואכתי יש לדון דהוודאי עדיף ויקדים האם. [א.ה. כלומר אף דאמרינן ספד"א



הרב יצחק ירחי

לנער טלית בשבת

והב"ד רבינו ה'בית יוסף' או"ח (סי' שב) וכתב שכן כתב הראב"ד בהשגות, וכן נראה מדברי הרשב"א שכתב הרב המגיד בפרק י'.

ולפי פירוש זה הא דבעינן 'חדתי ואוכמי' דוקא, לפי שניעורם מהטל מיפה אותם ומינכר כיבוסם. ו'קפיד עלייהו' היינו שמקפיד ללובשם עד שינעורם כדפרש"י, כלומר אבל כי לא קפיד עלייהו, דאפילו בלא נייעור לא היה נמנע מללובשם, לא חשיב לדידיה כיבוס ושרי לנערם לכתחלה. וטעמא כתב הרב המגיד (פ"י הי"ח) משום דלמאן דקפיד הוי פסיק רישיה, ולמאן דלא קפיד ליכא אלא דבר שאין מתכוין, שאינו כיבוס גמור, וכן כתב הרשב"א בחידושיו ע"ש.

וע"פ זה פסק בשו"ע (ר"ס שב) המנער טלית חדשה שחורה מן הטל שעליה, חייב שהניעור יפה לה כמו כיבוס. והוא שמקפיד עליה שלא ללבשו בלא נייעור. ובהגהת הרמ"א [שם] י"א דאסור לנער בגד מן האבק שעליו, אם מקפיד עליו, וטוב לחוש לדבריו ע"ש. ומשמע דמסכים למרן לעיקר הדין דמותר לנער האבק. וטעמם משום דלפי המבואר לעיל, הוי רש"י יחיד לגבי כל הני רבואתא.

ב ברם עתה שזכינו לפי' רבינו חננאל' שנדפס עה"ג בש"ס^א, חזינן בדבריו להיפך ממ"ש התוס' בשמו [וכל הפוסקים הנ"ל העתיקו דבריו מהתוס'], וז"ל: אמר רב

א גרסינן בפרק חבית (קמז). המנער טליתו בשבת חייב חטאת, ולא אמרן אלא בחדתי אבל בעתיקי לית לן בה, ולא אמרן אלא באוכמי אבל בחיורי וסומקי לית לן בה, והוא דקפיד עלייהו. ופרש"י המנער טליתו מן העפר, חייב חטאת דזהו ליבונה, אלא באוכמי שהאבק מקלקל מראיתה וקפיד עליה, והוא דקפיד עלייהו ללובשן עד שינעורם.

ובתר הכי עולא איקלע לפומבדיתא, חזא רבנן דקא מנפצי גלימיהו, אמר קמחללין רבנן שבתא. אמר להו רב יהודה נפוצי ליה באפיה, אנן לא קפדינן מיד. אביי הוה קאי קמיה דרב יוסף אמר ליה הב לי כומתאי, חזא דאיכא טלא עליה הוה קמחסם למיתבה ליה, אמר ליה נפוץ שדי אנן לא קפדינן מיד. ופרש"י קמחללי שבתא וגלימי אוכמי הוו. לא קפדינן לא איכפת לן אם יש עליה אבק, הלכך לאו ליבון הוא. כומתאי כובעי, הוה קא מחסם לשון 'לא תחסום', למיתבא ליה שצריך לנער הטל מעליה.

ובתוס' (ד"ה המנער טליתו) פי' ר"ח מן הטל שעליו דהיינו כיבוס וליבון חייב חטאת, וכן משמע דהוי דומיא דכומתא דרב יוסף, אבל בנייעור מן העפר כדפירש בקונטרס, אין נראה שיהא שייך ליבון ע"כ, וכלומר דאין דרך לכבס אלא ע"י משקה. וכדבריהם כתבו גם הרא"ש והר"ן והמרדכי,

א. שיצא לאור כעת מחדש, ולא שזפתו עין הדפוס בזמן הפוסקים הנ"ל, ונראה בעליל שיש להבין כוונה אחרת בדבריו, וכמו שאבאר בעה"ת.

קשיא ליה למאי הלכתא מייתי הש"ס להאי עובדא, אחר שכבר אשמעין מחכמי פומבדיתא שריותא בדלא קפיד, וע"כ דינא אחרינא הוא ואשמעין רבותא, דהיינו דהוה עליה 'טל' שהוא משקה, דדמי טפי לכיבוס ולפיכך חמיר טפי, ואסור בכל הבגדים גם אם אינם חדתי ואוכמי, ומטעם זה הוה ס"ד דאביי דבכל גווני אסור לנער, ועל זה השיב לו דגם בזה היכא דלא קפיד שרי ודו"ק.

[והנה על מה שפי' רש"י (ד"ה חייב חטאת) דהוה ליבונה, העיר הגאון רע"ק בגליון הש"ס, עיין לעיל דף קמא ע"א רש"י ד"ה מבפנים וצ"ע. ור"ל דגרסינן התם אמר רב כהנא, טיט שעל גבי בגדו מכסכו מבפנים ואין מכסכו מבחוץ, ופרש"י מבפנים דלא מוכחא מילתא לאיתחזויי כמלבן 'ומלבן ממש לא הוי דאין נותן שם מים' ע"ש, ולכאורה סותר את דבריו שבכאן דשייך ליבון ללא מים (וכן העיר בגליון הש"ס שם) ע"ש. ולפי המבואר כאן סרה מהר קושייתו, דשאני גירור הטיט שאינו מלבן הבגד לגמרי, שהרי נשאר שם רושם הטיט, ולכן אין להחשיבו למלבן אא"כ נותן מים, שאז מתחייב עכ"פ מפי שעשה מעשה כיבוס, משא"כ באבק ועפר שע"י הניעור לא נשאר שום רושם, הוי מלבן גמור גם ללא מים ודו"ק].

[ד] וניחא השתא לשון המרדכי סוף פרק חבית, שכתב (סי' תמא) ז"ל: המנער

הוא המנער טליתו בשבת חייב חטאת, פי' המנער כדכתיב התנערי מעפר וכו', אם יש אבק בבגד חדש שחור ומקפיד עליו, או אם יש עליו דבר טינוף אוסר רב הוה לנפצו. אבל אם הוא בגד ישן או לבן או אדום ולא קפיד עליהו שרי, וכן הלכה. וזה שראה עולא לרבנן דהוה נפצי גלימיהו ואמר הני מחללי שבתא, רבנן דפומבדיתא במלבושין דלא קפדי עליהו הוה נפצי. כומתא הוא כמין כובע של ראש במקום סודר וכו', וי"א כומתא הוא כגון כאן דומה לגביע, והוה באותו הטמנ' טינוף, והוה אביי מהסם כלומר מתירא כדאמרינן התם חזייה דהוה קא מהסם, א"ל רב יוסף לאביי נפוץ שדי אנן לא קפדינן מידי עכ"ל.

הנך רואה שלא הזכיר 'טל' בדבריו כלל, ומפרש דמנער מן האבק וכפרש"י, וגם כומתא דרב יוסף מפרש דהוה עליה 'דבר טינוף', ומשמע להדיא דס"ל דשייך ליבון ללא משקה. שוב ראיתי בב"ח (סי' שב) דבסמ"ג כתב שר"ח מפרש כרש"י, ושר"י קיבל מרבינו תם דוקא במנערו מפני מים או גשמים שנפלו על טליתו וכו' ע"ש. ונראה שיש ט"ס בתוס' וצ"ל ר"ת במקום ר"ח², וכבר קדמני בזה רבינו ה'משנה ברורה' בשעה"צ (שם או' ז') ע"ש.

ג] ומיהו בעובדא דכומתא דרב יוסף, מפרש רש"י דאיכא טלא עליה, דהיינו 'טל' ולא 'דבר טינוף' כדפירש הר"ח. והנלע"ד דהוה

ב. ומעתה י"ל דכל הראשונים שהעתיקו את פי' הר"ח מהתוס' [הראב"ד והרשב"א שהביא הב"י, וכן הרב המגיד בפ"י, וגם המרדכי שנעתיק לשונו בסמוך ע"ש], אילו ראו את דברי רבינו חננאל' ככתבן היו מסכימים לפרש"י, ונמצא איפא לפ"ז דר"ת שמפרש דוקא 'טל', הוא דהוה יחידאה נגד כל הני רבואתא, כן נראה לכאורה ומ"מ אין זה מוכרח.

ג. ודין זה ד'טיט שעל בגדו' העתיק מרן בשלחנו הטהור לקמן (סעי' ז), וכתב עליו הגאון המ"ב בשעה"צ (שם או' מא) וז"ל: ולא דמי למה דמחייבין במנער טלית חדשה מן האבק שעליו לשיטת רש"י, דהתם מצחצח הבגד על ידי זה והוא תיקונו, מה שאין כן כאן שאינו רק שמסיר הטיט, ורושם הלכלוך עדיין נשאר עליו, והדרך להעבירו על ידי מים, ובהו סרה קושית הגאון ר' עקיבא איגר שנשאר בצריך עיון על רש"י בגליון

טליתו כתבו התוס' פר"ח מן הטל שעליו, דהיינו כיבוס וליבון חייב חטאת, וכן משמע דהוי דומיא דכומתא דבעי רב יוסף, אבל בניעור מן העפר כדפי' רש"י, אין נראה שיהא ליבון ע"כ. ושוב כתב [שם סי' תמד] גם מסקינן, המנער טליתו מן העפר חייב חטאת, ודוקא חדתי ואוכמי דשייך בהו ליבון וקפיד עליו, ואנן לא קפדינן ללובשו עם העפר או עם הטל ושרי עכ"ל.

ונראה כסותר לדברי עצמו מרישא לסיפא, וכבר עמדו בזה האחרונים, ועוד מקשו דברישא לא התנה דוקא בחדתי ואוכמי, ובסיפא כתב דוקא בחדתי ואוכמי וקפיד, עי' ב'חידושי אנשי שם' ו'בגדי ישע' שנדחקו בזה טובא, וגם ב'שלטי הגיבורים' סוף פרק חבית כתב שדברי המרדכי לא נתיישבו לו ע"ש.

ולפי דרכינו נתיישבו דבריו באר היטב, דס"ל כרש"י וזה שכתב תחילה דעיקר ליבון שייך במים דוקא, ומשום הכי אסור לנער הטל בכל גיוני אם מקפיד, ולכך לא התנה דדוקא בחדתי ואוכמי, וכדמוכח מכומתא דרב יוסף. ובסוף דבריו דמיירי במנער מן העפר, מסיק דאין אסור לנער אפי' במקפיד אלא דוקא ב'חדתי ואוכמי', דבכה"ג בלבד הוא דדמי לכיבוס ודו"ק.

ה] וגרסינן בפרק כלל גדול (עה:) האי מאן דשקיל אקופי מגלמי חייב משום מכה בפטיש, וה"מ דקפיד עליהו. ופרש"י 'דשקיל אקופי' ראשי חוטין התלוין ביריעה במקום קשורן כשניתק בה חוט וקשרוהו, וכן קשין

וקסמים דקין שנארגו בה בלא מתכוין, ונוטלין אותם ממנה לאחר אריגה, גמר מלאכה הוא וחייב משום מכה בפטיש.

והרמב"ם כתב דין נייעור הטלית בפ"י [הי"ח] בהדי דין דלוקט יבלות, וז"ל: הלוקט יכולת שעל גבי בגדים בידו, כגון אלו היבולות שבכלי צמר חייב משום מכה בפטיש, והוא שיקפיד עליהן אבל אם הסירן דרך עסק הרי זה פטור, המנער טלית חדשה שחורה, כדי לנאותה ולהסיר הצהוב הלבן הנתלה בה כדרך שהאומנין עושין חייב חטאת, ואם אינו מקפיד מותר ע"כ. ונראה שאינו מפרש כשאר מפרשים שהמנער חייב משום מלבן, אלא משום מכה בפטיש כדין היבולות, וכן כתב ה'כסף משנה' [שם] דנראה מדברי רבינו, שהמנער חייב משום מכה בפטיש, כמו יכולת שע"ג הבגדים ע"ש.

ואילו דין הכסכוס כתב הרמב"ם בפרק כ"ב [הי"ז] בדיני הכיבוס וז"ל: טיט שעל גבי בגדו מכסכסו מבפנים, ואינו מכסכסו מבחוץ גזירה שמא יכבס, ומותר לגרדו בצפורן ואינו חושש שמא ילבנו ע"ש.

והנראה לבאר טעמו דס"ל דמלבן לא שייך ללא מים [וכדפי' רש"י בפרק תולין], והא דבעינן שינוי [דהיינו מסכסו מבפנים] גזירת חכמים היא 'שלא יבא לכבס, דהיינו שיבא ליתן שם מים. ולענין נייעור הטלית לא ס"ל כתוספות דמיירי בנייעור מה'טל', משום דמשמע ליה מכומתא דרב יוסף דהוה טלא עליה, דאי הוי קפיד עלה היה אסור לנער אפי' באינה חדתי ואוכמי,

הש"ס עכ"ל. ולענ"ד אכתי לא איפרק מחולשא, דמ"מ לא הו"ל לרש"י למתלי טעמא דלא הוי מלבן ממש 'דאין נתן שם מים', והכי הו"ל למימר 'ומלבן ממש לא הוי כיון שנשארו שם רושם', ומדיהיב טעמא 'שאין נתן שם מים' משמע דעיקר הקפידא מפני המים, וזהו תוקף קושיית הגאון רע"ק לפענ"ד, ולפי דרכינו אתי שפיר לשון רש"י במדויק.

ד. ונראה שזה גם טעמו של רש"י, דמשום דמי למלבן חיישינן שמא יבא לכבס ודו"ק.

דהא סתמא אמרו דהוה מחסם. וגם לא רצה לפרש כפרש"י דמנער מן האבק, דלסברתו לא שייך ליבון ללא מים כלל [ונקושיית רע"ק לרש"י, ולא ס"ל לחלק כדרך שחילקנו לרש"י]. ומשום הכי פ"י דטעם האיסור בניעור הטלית משום מכה בפטיש, והיינו כשמסיר שיירי צמר הנשארים מן האריגה, שזה גמר מלאכת החייטים.

ולדידיה א"ש הא דהצריכו דוקא בגד חדש, דאילו ישן שנגמרה מלאכת האריגה לא שייך תו מכה בפטיש, והא דבעינן אוכמי י"ל דאין דרך החייטים להסיר בשאר צבעים, משום שאין דרך ב"א להקפיד בזה" ודו"ק.

ו] המורם מן האמור [שיטות הפוסקים בקצרה]:

א. בגד שיש עליו עפר ואבק, לשיטת רש"י והר"ח¹ המנערו חייב חטאת שהוא כיבוסו, ודוקא חדש ושחור דהניעור ניכר בו היטב, וגם בעינן שמקפיד שלא ללבשו ללא ניעור, ואם חסר אחת מהן לא חשיב כיבוס כה"ג ופטור. ברם לשיטת התוס' והרמב"ם דלא שייך ליבון ללא מים, היתר גמור לנער גם בשחור ומקפיד.

ב. בגד שיש עליו טל ומכהה מראיתו, לשיטת התוס' והרמב"ם יש בניעורו

חייב משום ליבון, ומיהו לתוס' דוקא שחור וחדש שניכר בו הליבון, וגם דוקא במקפיד שלא ללבשו ללא ניעור. אבל להרמב"ם לא בעינן בזה חדתי ואוכמי, ורק בקפידא תליא מילתא, שאם מקפיד שלא ללבשו ללא ניעור חייב, גם אם הוא בגד ישן ולא שחור. ושיטת רש"י והר"ח בזה כהרמב"ם.

ג. בגד שיש עליו טיט מכסכוסו מבפנים, אבל מבחוץ אסור מדרבנן משום דדמי למלבן, וגזרינן שמא יבא לכבס. שיטת כל הפוסקים.

ומעתה מה שפסקו בעלי השו"ע כשיטת התוס', להתיר ניעור מן העפר מצד הדין, היינו למאי דהוה ס"ל שהיא שיטת הר"ח [שדבריו דברי קבלה כמוכא בדברי הראשונים], ומצטרף גם לתוס' והרמב"ם להתיר, וגם דהוה הרא"ש והרמב"ם רוב בניין של פוסקים [דהיינו ב' מתוך ג' עמודי ההוראה], ולפ"ז נמצא דשיטת רש"י שמחמיר הוי יחידאה בזה.

והשתא בהגלות ניגלות לשון הר"ח דמצטרף לשיטת רש"י, ונתבאר גם שהמרדכי ס"ל ג"כ להחמיר בזה, וכן הסמ"ג שהביא הב"ח מסכים לזה, וי"ל נמי שהרא"ש הוה הדר ביה אילו ראה דברי הר"ח, ומצטרף לשאר פוסקים האוסרים, ואפשר שהתוס' נמי הוה הדרי בהו, א"כ אע"ג דאין בידינו לאסור במה דפסקו בעלי

ה. הנה מרן הב"י [בסי' שב] נסתפק בכוונת הרמב"ם, שכתב לעניין ניעור הבגדים 'והוא דקפיד עליהו', אם כוונתו לומר שכל שאינו מסירם בדרך עסק מיקרו קפיד עליהו, כמו בדין לוקט יכולת שעל גבי הבגדים ע"ש. ולענ"ד יש לדקדק בלשון הרמב"ם, דלעניין יכולת כתב ש'אם נסירן דרך עסק פטור', ובניעור הטלית כתב 'אם אינו מקפיד מותר', וטעם שניהם משום מכה בפטיש. ונראה דבכוונה שינה הלשון, והיינו דמפרש 'חדשה' שלא נשתמשו בה עדיין [דבכה"ג שייך מכה בפטיש, שגומר מלאכת הבגד], וגבי יכולת שהיא מלאכה גמורה בגמר הבגד, כל שלא הסירן דרך עסק חייב חטאת, והמתעסק אמנם פטור מחטאת ומ"מ אסור עכ"פ מדרבנן. משא"כ בניעור דבר חיצוני הנדבק, לא הוי מלאכה כלל אא"כ מקפיד שלא ללבשו ללא ניעור, דבכה"ג חשיב מלאכת גמר הבגד, ואם אינו מקפיד לאו כלום הוא ומותר ודו"ק.

ו. ומדברי המרדכי נשמע ג"כ הכי, וגם הרא"ש י"ל דפסק כהתוס' מפני שסבר שזהו דעת הר"ח, ואילו ראה את דברי הר"ח במקורן הוה הדר ביה, וגם הסמ"ג שהביא הב"ח ס"ל הכי.

השו"ע להיתר, מ"מ לבעל נפש נראה שיש לחוש, ולהחמיר בניעור אבק ועפר אם הוא מקפיד שלא ללבשו בלא נייעור.

ואם אינו מקפיד שלא ללבשו ללא נייעור, מותר לנעורו אפי' אם הוא חדש ושחור, כפשטות לשון הש"ס: ולא אמרן אלא בחדתי אבל בעתיקי לית לן בה, ולא אמרן אלא באוכמי אבל בחיורי וסומקי לית לן בה, והוא דקפיד עלייהו. וכן הוא גם לשון הטור 'אבל אי בציר חד מהני שרי', וכן משמע מ'מגן אברהם' סק"ב ע"ש.

[ז] והנה הביה"ל (ד"ה עליה) דקדק מלשון הגמרא דקאמר 'והוא דקפיד', דאפילו בחדתי ואוכמי לא אמרינן מסתמא הוא מקפיד עליהם, אלא דוקא בידוע שקפיד. וקשיא ליה דא"כ מאי טעמא דעולא דהיה אומר בפשיטות על הרבנן דקא מחללי שבתא, ובשלמא חדתי ואוכמי ראה עולא אבל מנא ידע דקפדי. ותו קשיא ליה לשון רש"י שפירש על הא דאמר אלא באוכמי וז"ל: אלא באוכמי שהאבק מקלקל מראיתה וקפיד עליה עכ"ל, דלמאי בעינן אוכמי הא איירי בידוע שקפיד.

ומסיק דע"כ אנו צריכין לפרש, דהא דקאמר 'והוא דקפיד' היינו למעוטי היכא דלא קפיד, אבל בסתמא אמרינן דבחדתי ואוכמי קפיד הוא וכו', וכתב דלפ"ז הרוצה לנער טליתו שהיא חדתא ואוכמא, אין מותר אא"כ בידוע לו שאין דרכו להקפיד תמיד ע"ז וכעובדא דרב יהודא, והוסיף דמה שכתב הטור 'ואי בציר חד מהני שרי' ג"כ יש לכוין כן. וסיים דאפשר עוד לפ"ז, דאם ידוע שאפילו בחיורי וסומקי ג"כ דרכו להקפיד שלא ללבשו בלי נייעור, יהיה אסור גם שם לנער, ולא שרי הגמרא אלא במסתמא ע"ש.

ולכאורה אכתי יש להקשות איפכא בעובדא

דעולא, מדחזינן דמנפצי גלימיהו מוכח דקפדי, א"כ היאך אמר רב יהודה אנן לא קפדינן. ברם כד דייקנן ליתא לקושיא כלל, דפירוש 'קפיד' היינו שמקפיד ללבשה ללא נייעור, כלומר אילו הוה אסרינן ליה לנער לא היה לובשה, והני רבנן לא הוו קפדי בהכי ולא נייערו אלא לכבוד השבת, ועולא סבר מדמנפצי ש"מ דקפדי, ובזה נתיישבה גם קושיא קמיתא של ביה"ל.

ומה דקשיא ליה ללשון רש"י, י"ל דכוונת רש"י רק לפרש אמאי בעינן אוכמי, ויהיב טעמא כיון שדרך להקפיד בזה שהאבק מקלקל מראיתה, אבל לא נתכוין לומר דידעינן דקפיד, ובזה יתיישב לשון הש"ס כפשוטו דבעינן תרתי 'חדתי ואוכמי ודוקא היכא דקפיד' [וכדמשמע ממ"א], וגם לשון הטור מכוון היטב לפ"ז. והטעם בזה י"ל לענ"ד כיון שאין שם מים לפרש"י, ולפיכך אין לדמות הנייעור לכיבוס, אלא בהצטרף כל הני תנאים ודו"ק.

[ח] ותו כתב ביה"ל [הנ"ל] להוכיח דינו מדברי הראשונים, דמה שאמר בגמרא 'והוא דקפיד עליהו' איננו רק למעט היכא דלא קפדי, אבל בסתמא כיון דחדתי ואוכמי הוא אסור. וזה יצא ראשונה הרמב"ם (פ"י הי"ח) וז"ל: המנער טלית חדשה שחורה כדי לנאותה ולהסיר הצהוב הלבן הנתלה בה כדרך שהאומנין עושין חייב חטאת, ואם אינו מקפיד מותר עכ"ל, ומדלא התנה ג"כ 'והוא דקפיד עליהו' כלישנא דגמרא, וכמו שכתב בעצמו מתחלה בדין הלוקט יבלת, ש"מ דהוא מפרש דבחדשה ושחורה אמרינן דמסתמא דרכו להקפיד.

ראיה זו יש לדחות לענ"ד, לפי שהרמב"ם מפרש האיסור משום מכה בפטיש, ולפיכך כתב 'המנער וכו' כדרך שהאומנים עושים' דזה נקרא מקפיד, וסיים 'אם אינו

מקפיד מותר' כלומר דלאו כלום הוא, דלא נימא דאכתי איסורא דרבנן מיהא איכא. ובלוקט יבלות דעביד בידים נקיט דוקא במקפיד, כלומר לאפוקי היכא דעביד דרך עסק, דבכה"ג לא חשיבא מלאכה כלל, ומיהו אם מסירן שלא כדרך עסק היינו מקפיד ומחייב ודו"ק.

ומה שכתב [ביה"ל] להוכיח דינו מהסמ"ג בהלכות שבת שז"ל: אמרינן בפרק חבית המנער טליתו בשבת חייב חטאת, ואוקמינן בחדתי ואוכמי דקפיד עליהו דהוי כמלבן עכ"ל ע"ש. ראייה זו גם יש לדחות

לענ"ד, דכוונת הסמ"ג לפרש אמאי בעינן חדתי ואוכמי, וכדרך שכתבנו בכוונת רש"י. ומעתה גם הראיות שהביא משאר פוסקים שהעתיקו את לשון הסמ"ג, אינה הוכחה דס"ל דבסתמא קפיד בחדתי ואוכמי [ואדרבא דבר זה הו"ל להדגיש, דלא ליפוק חורבא מיניה], וקם דינא דחדתי ואוכמי לא אסור אלא במקפיד, ובשאר גוונים שאין דרך להקפיד בהם, אפי' אם הוא מקפיד לאו כלום הוא, דלא חשיב כיבוס בהכי ובטלה דעתו אצל כל אדם, וכפשטות לישנא דהש"ס ודו"ק.



הרב אביחיל לוי

בביאור המחלוקת אם צריך לעסוק במלאכה עם לימוד התורה

ועוד צ"ב לדברי ר' ישמעאל שאמר הנהג בהן מנהג דרך ארץ אם היינו שהתורה תהיה העיקר או שהדרך ארץ יהיה העיקר.

ועוד צ"ב לר' ישמעאל שאמר הנהג בהן מנהג דרך ארץ אם מיירי גם בעשיר שצריך להנהיג בתורה מנהג דרך ארץ והיינו כדתנן באבות (ב, ב) רבן גמליאל בנו של ר' יהודה הנשיא אומר יפה תלמוד תורה עם דרך ארץ שיגיעת שניהם משכחת עון.

וכתב ברבינו יונה שעל ידי שהוא יגע בתורה ובמלאכה לא ישלוט עליו יצר הרע יעו"ש. או שר' ישמעאל מיירי להנהיג מנהג דרך ארץ כדי חיותו ולא יותר.

ועוד צ"ב בדברי ר' שמעון שאמר אפשר אדם חורש בשעת חרישה תורה מה תהא עליה ואמאי אמר בלשון זו ולא אמר שאסור לעשות מלאכתו משום ביטול תורה.

ועוד צ"ב אם לר' שמעון הוי איסור לעשות מלאכתו או שאינו אסור אלא שאמר תורה מה תהא עליה ועצה טובה קמ"ל.

ועוד צ"ב אם הלכה כר' ישמעאל או כר' שמעון.

ועוד צ"ב בדברי אביי שאמר שהרבה עשו כר' ישמעאל ועלתה בידן וכר' שמעון ולא עלתה בידן דמה קמ"ל בדברים אלו.

ועוד צ"ב בדברי רבא שאמר לתלמידיו במטותא מינייכו ביומי ניסן וביומי תשרי לא תתחזו קמאי כי היכי דלא תטרדו במזונייכו כולי שתא אמאי אמר להם בלשון בקשה.

איתא בברכות לה: ת"ר ואספת דגנך מה תלמוד לומר לפי שנאמר לא ימוש ספר התורה הזה מפיו יכול דברים ככתבן תלמוד לומר ואספת דגנך הנהג בהן מדת דרך ארץ דברי ר' ישמעאל.

ר' שמעון בן יוחאי אומר אפשר אדם חורש בשעת חרישה וזורע בשעת זריעה וקוצר בשעת קצירה ודש בשעת דישא וזורע בשעת הרוח תורה מה תהא עליה, אלא בזמן שישאל עושין רצונו של מקום מלאכתן נעשית על ידי אחרים שנאמר ועמדו זרים ורעו צאנכם. ובזמן שאין ישראל עושין רצונו של מקום מלאכתן נעשית על ידי עצמן שנאמר ואספת דגנך. ולא עוד אלא שמלאכת אחרים נעשית על ידן שנאמר ועבדת את אויבך.

אמר אביי הרבה עשו כר' ישמעאל ועלתה בידן כר' שמעון בן יוחאי ולא עלתה בידן אמר ליה רבא לרבנן במטותא מינייכו ביומי ניסן וביומי תשרי לא תתחזו קמאי כי היכי דלא תטרדו במזונייכו כולא שתא.

ולבאו צ"ב בשאלת הגמ' ואספת דגנך מה תלמוד לומר שמה קשה בפס' שמקשה מה תלמוד לומר.

ועוד צ"ב בביאור הפס' שאמר הקב"ה ליהושע לא ימוש ספר התורה הזה מפיו והגית בו יומם ולילה אם נאמר ליהושע בלשון ציווי וא"כ ה"ה לכלל ישראל הוא שהוא לשון ברכה שיזכה שתתקיים בו התורה שלא ישכח את תורתו ואינו לשון ציווי.

ועוד צ"ב אי ילפינן מדברי רבא שהלכה כר' ישמעאל.

ועוד צ"ב שאם די ביומי ניסן ויומי תשרי אמאי קאמר ר' שמעון תורה מה תהא עליה שהרי אפשר לעשות כרבא ולעסוק במלאכה רק בניסן ותשרי.

ותנן במנחות צט: גבי לחם הפנים שהיו מחליפים אותו חדש בישן המכניסים עומדים בצפון ופניהם לדרום והמוציאין עומדים בדרום ופניהם לצפון אלו מושכין ואלו מניחין וטפחו של זה כנגד טפחו של זה שנאמר לפני תמיד. ר' יוסי אומר אפי' אלו נוטלין ואלו מניחין אף היא היתה תמיד.

ואיתא התם בגמ' תניא ר' יוסי אומר אפי' סילק את הישנה שחרית וסידר את החדשה ערבית אין בכך כלום, אלא מה אני מקיים לפני תמיד שלא ילין שלחן בלא לחם.

אמר ר' אמי מדבריו של ר' יוסי נלמוד אפי' לא שנה אדם אלא פרק אחד שחרית ופרק אחד ערבית קיים מצות לא ימוש ספר התורה הזה מפיו.

אמר ר' יוחנן משום ר' שמעון בן יוחאי אפי' לא קרא אדם אלא קריאת שמע שחרית וערבית קיים לא ימוש ודבר זה אסור לאומרו בפני עמי הארץ.

ורבא אמר מצוה לאומרו בפני עמי הארץ.

ואיתא נמי התם שאל בן דמא בן אחותו של ר' ישמעאל את ר' ישמעאל כגון אני שלמדתי כל התורה כולה מהו ללמוד חכמה יונית קרא עליו המקרא הזה לא ימוש ספר התורה הזה מפיו והגית בו יומם ולילה צא ובדוק שעה שאינה לא מן היום ולא מן הלילה ולמוד בה חכמה יונית.

ופליגא דר' שמואל בר נחמני דאמר ר' שמואל בר נחמני אמר ר' יונתן פס' זה אינו לא חובה ולא מצוה אלא ברכה ראה הקב"ה את יהושע שדברי תורה חביבים עליו יותר שנאמר ומשרתו יהושע בן נון נער לא ימיש מתוך האהל אמר לו הקב"ה יהושע כל כך חביבין עליך דברי תורה לא ימוש ספר התורה הזה מפיו.

ולכאז' צ"ב דקשיא מר' שמעון על ר' שמעון ומר' ישמעאל על ר' ישמעאל, דבברכות חזינן בשיטת ר' ישמעאל שהנהג בהן מנהג דרך ארץ ואילו במנחות סובר ר' ישמעאל שהפס' והגית בו יומם ולילה הוא ציווי לכל ואסור ללמוד כלל חכמה יונית אלא למצוא זמן שאינו מן היום ולא מן הלילה.

ובן קשה דבברכות ס"ל לר' שמעון שאם אדם יעסוק במלאכתו תורה מה תהא עליה, והיינו שצריך לעסוק בתורה כל היום ואילו במנחות ס"ל שאם קורא קריאת שמע שחרית וערבית קיים לא ימוש ספר התורה הזה מפיו והגית בו יומם ולילה, וא"כ אמאי לא יוכל האדם לעסוק במלאכתו.

ואיתא במנחות סד: שרבנן גזרו ארור אדם שילמד את בנו חכמה יונית, והקש בתוס' דמשמע בגמ' שר' ישמעאל לא התיר לבן אחותו ללמוד חכמה יונית משום לא ימוש ומשמע שלר' שמעון שדי בקריאת שמע שחרית וערבית לקיים מצות לא ימוש ליכא איסור בחכמה יונית, והרי רבנן אסרו ללמוד חכמה יונית וקאי בארור.

והובא בתוס' ארבעה תירוצים שכתבו דהיכא דאיכא צורך איתא בסוטה מט: דשל בית רבן גמליאל התירו להם ללמוד חכמה יונית מפני שקרובין למלכות

ושמא היה בן דמא קרוב למלכות ומה שלא התיר לו ר' ישמעאל שמא לא היה כל כך צורך ציבור כמו ברבן גמליאל.

והביאו עוד תירוץ מרבינו שמואל שהיה זה קודם הגזירה ודחו דבריו.

והרב יעקב ברבי שמעון תירץ שמעיקרא גזרו ולא קיבלו מינייהו ולבסוף גזרו וקיבלו מינייהו.

ועוד תירצו דיש לומר דמעיקרא קאי בארור בעלמא ואי בעי לקבולי עליה לטותא דרבנן שרי ולבסוף גזרו ואסרו לגמרי ודחו תירוץ זה מהגמ' בשבועות לו. שארור בו קללה בו נידוי.

ונראה עוד ליישב שאלת התוס' שודאי לר' שמעון ג"כ אסור, אלא שר' ישמעאל רבותא קמ"ל שימצא זמן שאינו לא יום ולא לילה למימר שאף שאר החכמות אסור ולא מיבעיא חכמה יונית שאסורה.

ובישוב השאלה שקשה מר' ישמעאל במנחות על ר' ישמעאל בברכות. נראה ליישב שמה שהתיר ר' ישמעאל בברכות מיירי שעוסק במלאכה לצורך פרנסתו, וכן אם נאמר שיגיעת שניהם משכחת עוון ומשא"כ שעוסק בחכמה יונית שלא לצורך פרנסתו בזה אף לר' ישמעאל אסור.

ונראה עוד לבאר שכשאדם עוסק בפרנסתו יכול בזמן זה לחשוב בדברי תורה ומשא"כ בחכמה יונית שבזמן שלומדה מסיח דעתו מן התורה.

ועוד נראה ליישב שבן דמא למד כל התורה וזכה לידיעת התורה חובה עליו ביותר לשמור התורה שלא תשתכח ממנו, ולכן אסר עליו מהפס' לא ימוש ספר התורה הזה מפיו.

ובזה נמי מיושב שאלת התוס' מהאיסור ללמד את בנו חכמה יונית שרבותא אמר לו שהוא שלמד כל התורה מחוייב ביותר לשמור הדברי תורה שלא ישתכחו מפיו שאף בשאר חכמות יזהר שלא ישכח על ידם את תורתו.

ובפירוש הענף יוסף מנחות תירץ את שאלת התוס' שהאיסור ללמד את בנו חכמה יונית כי העלם בנערותו צריך ללמוד ענייני המצוה וטעמיהן ושאלתו היתה על עצמו אחר שלמד כל התורה כולה.

ובישוב השאלה מר' שמעון ברכות על שיטתו מנחות יעו' בגירסת העין יעקב מנחות שגורס אמר ר' יוחנן משום ר' שמעון בן יהוצדק וא"כ לפי"ז לא קשיא מידי, אולם לגירסא דידן קשיא.

ונראה ליישב שיש מצות למוד תורה ויש מצות ידיעת התורה וכלפי מצות למוד תורה סובר ר' שמעון שיוצא ידי חובה בקריאת שמע שחרית וערבית אולם אם כל ישראל יצאו ידי חובת לימוד תורה בקריאת שמע שחרית וערבית שמא לא תהא ידיעת התורה בכלל ישראל, ולכן אמר תורה מה תהא עליה, שכלפי הגביר יוצא ידי חובה, אולם כלפי החפצא של תורה והיינו ידיעת התורה מה תהא עליה.

ונראה עוד ליישב לשיטת ר' יוחנן שמה שאמר ר' שמעון במנחות אסור לאומרו בפני עם הארץ ופירש"י שלא יאמר בקריאת שמע סגי ולא ירגיל בניו לתלמוד תורה.

ובזה יש לבאר שלכן בברכות אמר ר' שמעון תורה מה תהא עליה, והיינו שאף שמן הדין די בשונה פרק בשחרית וערבית אפ"ה אסור לפרסם דבר זה משום שתורה מה תהא עליה.

הארץ כל שאינו קורא קריאת שמע ערבית ושחרית דברי ר' אליעזר. ר' נתן בר יוסף אומר כל שיש לו בנים ואינו מגדלם לתלמוד תורה. יעו"ש דאיכא עוד כמה שיטות.

ובזה יש לבאר שר' יוחנן סובר שעם הארץ היינו שיש לו בנים ואינו מגדלם לתלמוד תורה אולם הוא קורא קריאת שמע ולכן אסור לאומרו בפני עם הארץ שאם יהיה לו צד לשלוח בניו לתלמוד תורה שלא ימנע בזה שישמע שהקורא קריאת שמע שחרית וערבית יוצא ידי חובת לימוד תורה. ור"ב שאמר שמצוה לאומרו בפני עם הארץ היינו משום שסובר כר' אליעזר שעם הארץ היינו שאינו קורא קריאת שמע ערבית ושחרית וא"כ מצוה לאומרו בפני עם הארץ שעל ידי שישמע מעלת קריאת שמע שחרית וערבית שיוצא בזה ידי חובת קריאת שמע ויתחיל לומר קריאת שמע.

ואיתא בשבת קלח: ת"ר כשנכנסו רבותינו לחרם ביבנה אמרו עתידה תורה שתשתכח מישראל שנאמר הנה ימים באים נאום ה' אלהים והשלחתי רעב ללחם ולא צמא מים כי אם לשמוע את דבר ה'.

תניא ר' שמעון בן יוחאי אומר חס ושלום שתשתכח תורה מישראל שנאמר כי לא תשכח מפי זרעו. אלא מה אני מקיים ישוטטו לבקש את דבר ה' שלא ימצאו הלכה ברורה ומשנה ברורה במקום אחד.

ולכאן צ"ב במאי פליגי.

ונראה לבאר שרבנן סברי כר' ישמעאל שהנהגה בהן מנהג דרך ארץ וא"כ אפשר שתשתכח תורה מישראל. אולם ר' שמעון שסובר שאסור לעסוק במלאכתו אלא רק לעסוק בתורה וא"כ ודאי שהתורה לא תשתכח מישראל, שהרי כולם עוסקים בתורה לעולם.

וחזינן התם בגמ' במנחות פלוגתא אם הפס' שאמר הקב"ה ליהושע לא ימוש ספר התורה הזה מפיו והגית בו יומם ולילה אם היינו שהוא ציווי ליהושע ולכלל ישראל או שהוא ברכה ליהושע שיתקיים תלמודו בידו ולא ימוש ממנו ואין ציווי בכך. ובזה נחלקו ר' שמעון ור' ישמעאל.

ובפירש"י על דברי ר' יוחנן שדבר זה אסור לאומרו בפני עם הארץ שכתב שלא יאמר בקריאת שמע סגי ולא ירגיל בניו לתלמוד תורה צ"ב אמאי אין החשש שמא הוא לא יעסוק בתורה אלא החשש הוא על בניו.

ונראה ליישב שעם הארץ שאינו עוסק בתורה חששו יותר לבניו שלא ימנע מלשולחם ללימוד תורה.

ונראה עוד לבאר ע"פ הא דאיתא בברכות מז: פלוגתא דתנאי איזהו עם הארץ ור' נתן בר יוסף אומר כל שיש לו בנים ואינו מגדלם לתלמוד תורה. ובזה יש לבאר שלכן חששו יותר לבניו שמא על צד זה שרצה לשולחם ללמוד תורה שמא יחזור בו.

ובדברי רבא שאמר מצוה לאומרו בפני עם הארץ פירש"י ב' ביאורים דסבר משום קריאת שמע נוטל שכר גדול כי אז תצליח את דרכיך אם היה עוסק כל היום כל שכן ששכרו גדול ומרגיל את בניו לתלמוד תורה.

ועוד ביאר לישנא אחרינא סברי הנך רבנן דמצי פטרי נפשייהו בקריאת שמע ויתבי כולי יומא וגרסי שמע מינה שכר גדול יש.

ונראה עוד לבאר בביאור מחלוקת ר' יוחנן ורבא ע"פ הא דאיתא התם בברכות מז: פלוגתא דאיתא התם ת"ר איזהו עם

ואיתא התם בברכות לה: ת"ר ואספת דגנך מה תלמוד לומר.

ולכאן צ"ב בשאלת הגמ' שאיזה קושי יש בפס' שמקשה מה תלמוד לומר.

ונראה לבאר דכתיב ונתתי מטר ארצכם בעתו יורה ומלקוש ואספת דגנך ותירושך ויצהרך.

ולכאן צ"ב אמאי תלה הכתוב את הברכה בואספת דגנך תירושך ויצהרך שהיה מקום לומר שונתנה ארצך דגן תירוש ויצהר וכדכתיב בברכות של אם בחוקותי תלכו ונתתי גשמיכם בעתם ונתנה הארץ יכולה ועץ השדה יתן פריו ולא הוזכר שם האסיפה ביד האדם, ומזה למד ר' ישמעאל הנהג בהן מנהג דרך ארץ.

ובפירש"י על התורה הביא מהספרי ואספת דגנך אתה תאספנו אל הבית ולא אויבך כענין שנאמר אם אתן את דגנך כי מאספיו יאכלוהו.

ולביאור זה אתי נמי שפיר שבא ליישב השאלה אמאי כתיב ואספת דגנך.

ובדברי ר' ישמעאל שאמר לפי שנאמר לא ימוש ספר התורה הזה מפיו יכול דברים ככתבן, וחזינן במנחות שר' ישמעאל סובר שפס' זה נאמר ליהושע בלשון ציווי ולא בברכה דקאמר בגמ' שחולק ר' ישמעאל על ר' יונתן שפס' זה נאמר לברכה, וא"כ פס' זה הוא לדברים ככתבן שיש ציווי להגות בתורה יומם ולילה ושלא תמוש מפיו וכנגד זה בא הפס' ואספת דגנך שהנהג בהן מנהג דרך ארץ.

ובשיטת ר' שמעון יש לחקור אם ס"ל שפס' זה נאמר ליהושע בלשון ציווי או בלשון ברכה, והתם במנחות קאמר

שכשקורא קריאת שמע שחרית וערבית מקיים מצות לא ימוש, וחזינן שהוא מצוה, אולם די בפרק בשחרית וערבית ואתי נמי שפיר הא דקאמר תורה מה תהא עליה ולא אמר שעובר על לא ימוש.

ולכאן צ"ב אם הלכה כר' ישמעאל או כר' שמעון, ובגמ' איתא אמר אביי הרבה עשו כר' ישמעאל ועתה בידן וכו' שמעון ולא עלתה בידן, וחזינן שהלכה כר' ישמעאל וכן בדברי רבא שאמר לתלמידיו שיעסקו במלאכה בימי ניסן ותשרי. חזינן שהלכה כר' ישמעאל.

וכן איתא במאירי שכתב ראוי לו לאדם לעשות מלאכתו עראי ותורתו קבע, ומ"מ אין לו להתירשלא לעסוק במלאכתו כלל אלא שיעשנה עראי ויעשה תורתו קבע והוא שנאמר לא ימוש ספר התורה הזה מפיו, יכול דברים ככתבן, ת"ל ואספת דגנך, אלא התנהג בהם דרך ארץ כלומר שתשתדל כפי מה שיחייב ההכרח ולא שתשקיע כל השתדלותך באלו העניינים. והביא דברי רבא לתלמידיו וכתב וכל שתורתו קבע ומלאכתו עראי יהא בטוח שזו וזו תתקיים בידו.

ונראה לבאר שלמד המאירי דבריו מדחזינן באביי ורבא שפסקו כר' ישמעאל.

ולכאן צ"ב אחר דחזינן בדברי רבא שאמר לתלמידיו שדי להתעסק לפרנסתו בחדש ניסן ותשרי, אמאי אמר ר' שמעון תורה מה תהא עליה, ולא אמר כרבא שיעסוק במלאכתו בחדש ניסן ותשרי ויעסוק בתורה כל השנה.

ונראה לבאר ע"פ הא דאיתא בברכות ה. ואין עוף אלא תורה שנאמר התעייף עיניך בו ואיננו. ופירש"י אם תכפול וסגרת עיניך בתורה היא משתכחת ממך.

וחזינן שאף היסח הדעת כך שהוא יכול להשכיח התורה מהאדם.

רצונו של מקום כשמפנה עצמו אף מעט לעסק התורה.

ובזה יש לבאר שיטת ר' שמעון שאף היסח הדעת של ניסן ותשרי חשש שמא ישכיח התורה מהאדם והיינו דקאמר תורה מה תהא עליה והיינו ידיעת התורה.

וכתב עוד בהגה"ה לבאר שלכן בפרשה ראשונה שבקריאת שמע שנאמר בלשון יחיד כתיב בכל מאדך והיינו בכל ממונך, כדתנן בברכות נד. ובפרשה והיה שנאמרה בלשון רבים כתיב בכל לבבכם ובכל נפשכם ולא כתיב ובכל מאדכם.

ונראה עוד לבאר שחשש ר' שמעון שמא על ידי שמתעסק במלאכתו בחדש ניסן ותשרי שמא יגרר לעסוק גם בשאר חדשים.

כי יחידים צריכים לקיים בכל מאדך בכל ממונך ממש שלא לעסוק כלל בפרנסה, ומשא"כ פרשת והיה דמיירי בלשון רבים שלרבים מוכרחים לעסוק לפרנסתם להכי לא כתיב ובכל מאדכם והיינו בכל ממונכם.

ובזה יש לבאר הא דאיתא בשבת לג: שכשיצאו ר' שמעון ור' אלעזר בנו מן המערה וראו אנשים שעוסקים במלאכתן כל מקום שנשתנו עיניהם מיד נשרף, והיינו שר' שמעון לשיטתו שאסור לאדם לעסוק במלאכתו שתורה מה תהא עליה.

ובתוס' רא"ש ביאר שיטת ר' שמעון שכתב שמה שאמר ר' שמעון תורה מה תהא עליה לאו משום דסבר שהוא חובה שהרי הוא אמר במנחות שאפי' לא קרא קריאת שמע שחרית וערבית קיים מצות לא ימוש ספר התורה הזה מפיו. וחזינן ברא"ש שדברי ר' שמעון שאמר תורה מה תהא עליה, לאו חובה היא.

והבת קול שיצאה ואמרה להחריב עולמי יצאתם חיזורו למערכתכם היינו כדאמר אביי שהרבה עשו כר' שמעון ולא עלתה בידן וכר' ישמעאל ועלתה בידן.

ובתוס' רא"ש הביא עוד פלוגתא שכתב ור"י היה אומר שדרך ארץ קבע יותר מתלמוד תורה דתנן באבות יפה תלמוד תורה עם דרך ארץ, אלא דרך ארץ עיקר כדדייק ביבמות בפר' החולץ מדקתני יחלוקו יורשי הבעל עם יורשי האב, ש"מ יורשי האב עיקר. ואין נראה להר' אלחנן דאמרינן הכא ראשונים עשו תורתן קבע ומלאכתן עראי ותנן במ"ח דברים שהתורה נקנית במיעוט דרך ארץ ותנן כל התורה שאין עמה מלאכה לסוף בטלה וגוררת עון.

ובנפש החיים (א, ח) כתב בביאור הרבה עשו כר' ישמעאל ועלתה בידן היינו רבים דוקא כי ודאי לכלל ההמון כמעט בלתי אפשר שיתמידו כל ימיהם רק בעסק התורה שלא לפנות אף שעה מועטת לשום עסק פרנסת מזונות כלל ועל זה אמרו באבות כל תורה שאין עמה מלאכה סופה בטלה וגוררת עון, אבל יחיד לעצמו שאפשר לו להיות אך עסוק כל ימיו בתורתו ועבודתו יתברך שמו ודאי שחובה מוטלת עליו שלא לפרוש אף זמן מועט מתורה ועבודה לעסק פרנסה וכדעת ר' שמעון.

ויש לדקדק מדקאמר עמה מכלל שהתורה עיקר ובהחלוץ לא דייק אלא מיתור משנה מדקתני יחלוקו יורשי הבעל עם יורשי

וכתב עוד שפס' ואספת דגנך הוא מוצא מכלל פרשת והיה אם שמוע שכולה נאמרה בלשון רבים ופסוק ואספת נאמר בלשון יחיד, לכן קרי ליה אין עושה

האב ולא קתני יחלוקו סתמא אלמא יורשי האב הוו עיקר.

וברמב"ם בהל' תמידין ומוספין (ה, ד) כתב וכיצד מסדרין את הלחם ארבעה כהנים ונכנסים שנים בידם שני סדרים ושנים בידם שני בזיכין וארבעה מקדימין לפניהם שנים ליטול שני סדרים ושנים ליטול שני בזיכין שהיו על השלחן. הנכנסין עומדין בצפון ופניהם לדרום והיוצאין עומדין בדרום ופניהם לצפון אלו מושכין ואלו מניחים וטפחו של זה בתוך טפחו של זה שנאמר לפני תמיד.

וחזינן שהרמב"ם פסק כת"ק ולא כר' יוסי.

וברמב"ם בהל' תלמוד תורה (א, ח) כתב כל איש מישראל חייב בתלמוד תורה בין עני בין עשיר בין שלם בגופו בין בעל ייסורין בין בחור בין שהיה זקן גדול שתשש כוחו אפי' עני המחזר על הפתחים ואפי' בעל אשה ובנים חייב לקבוע לו זמן לתלמוד תורה ביום ובלילה שנאמר והגית בו יומם ולילה.

והקשה הלחם משנה שפסקי הרמב"ם סתרי אהרדי, שאחר שפוסק כת"ק שתמיד היינו כל היום וכל הלילה אמאי פסק כר' יוסי שדי בזה שקובע זמן ביום ובלילה ולא כרבנן שצריך ללמוד לעולם בין ביום בין בלילה, יעו"ש מה שתירץ בזה בשיטת הרמב"ם.

ובהגהות מיימוניות כתב שבשעות דחוקות סמך הרמב"ם על ר' יוחנן שאפי' לא קרא קריאת שמע שחרית וערבית לא קיים לא ימוש.

ונראה עוד ליישב ע"פ מש"כ הרמב"ם מיד אחר הלכה זו (בהל' ט) גדולי חכמי ישראל היה מהן חוטבי עצים ושואבי מים

ומהם סומין ואעפ"כ היו עוסקים בתורה ביום ובלילה והם בכלל מעתיקי השמועה איש מפי איש מפי משה רבינו.

וחזינן שהרמב"ם פסק כר' ישמעאל שהנהג בהן מנהג דרך ארץ.

ובזה יש לבאר דאע"ג שתמיד היינו כל היום וכל הלילה כיון שהלכה כר' ישמעאל שהנהג בהן מנהג דרך ארץ וא"כ לא יעסוק בתורה כל היום וכל הלילה אלא בזמן שאינו עוסק במלאכתו לכן צריך לקבוע לו זמן לעסוק התרה ביום ובלילה שלא בשעת מלאכתו, אולם בזמן הפנוי ממלאכתו צריך לעסוק בתורה כל היום וכל הלילה מה שיכול לבד מצורכי גופו, וכמש"כ בתריה שאע"פ שגדולי חכמי ישראל היו עוסקין בתורה ביום ובלילה.

ואיתא נמי התם בברכות לה: ר' חנינא בר פפא רמי כתיב ולקחתי דגני בעיתי וכתיב ואספת דגנך, לא קשיא כאן בזמן שישאל עושין רצונו של מקום כאן בזמן שאין ישראל עושין רצונו של מקום.

ופירש"י בזמן שעושין רצונו הדגן שלהם וכשאין עושים רצונו נוטלו ומראה להם שהוא שלו.

ובתוס' הקשו התם לר' שמעון שהפס' ואספת דגנך מיירי בזמן שאין ישראל עושים רצונו של מקום.

וכתבו ב' תירוצים וי"ל דמיירי ודאי שעושין רצונו אבל אין עושין רצונו כל כך שאינם צדיקים גמורים.

ועוד תירצו דפליג אהא דלקמן. ומבואר זה בתוס' רא"ש שכתב אי נמי ר' חנינא בר פפא דריש ליה לקרא כר' ישמעאל דמוקי קרא בצדיקים גומרים.

ונראה לתירוץ בתרא דהוי ראיא לשיטת המאירי שהלכה כר' ישמעאל מר' חנינא בר פפא דהכי ס"ל ולא כר' שמעון.

ואיתא בסנהדרין (ז). דאמר רב המנונא אין תחילת דינו של אדם נידון על דברי תורה שנאמר פוטר מים ראשית מדון.

והקשו התם בתוס' מהא דאיתא בשבת לא. אמר רבא בשעה שמכניסין אדם לדין אומרים לו נשאת ונתת באמונה, קבעת עתים לתורה, עסקת בפריה ורביה, צפית לישועה, פלפלת בחכמה, הבנת דבר מתוך דבר, ואפ"ה אי יראת ה' היא אוצרו אין אי לא לא. וחזינן שתחילת דינו של אדם אינו על דברי תורה אלא על נשאת ונתת באמונה.

וכתבו ב' תירוצים דהתם באדם שעוסק בתורה מיירי אלא שלא קבע עתים, והכא מיירי שלא עסק כלל.

ועוד תירצו אי נמי שואלים לו תחילה על משא ומתן באמונה, ומ"מ יקבל דינו תחילה על דברי תורה, והכי דריש ליה לקרא תחילת גילוי דינו במה שנשטשו מדברי תורה.

ויש שביארו שבראש השנה תחילת דינו על דברי תורה, אולם אחר פטירתו של האדם תחילת דינו אם נשא ונתן באמונה.

ונראה עוד לבאר שגם שאדם עמל לפרנסתו צריך לראות שלא יעמול שעות רבות שאינו צריך בהם לצורך פרנסתו וכלשון המאירי שתשתדל בדרך ארץ כפי מה שיחייב ההכרח.

ובזה יש לבאר שתחילת דינו של אדם הוא על דברי תורה ונשאת ונתת באמונה

היינו נמי אם נשאת ונתת באמונה שלא לעסוק במלאכה זמן מרובה יותר מכדי צורכו או שעשה מלאכתו קבע לעסוק בה יותר מכדי פרנסתו.

ותנן באבות (א, טו) שמאי אומר עשה תורתך קבע. ופירש"י שלא תהא קובע עתים לתורה אלא כל היום תעשנה עליך קבע.

נ"א תקבע לך עתים ללמוד בכל יום ד' פרקים או ה'.

ולכאן צ"ב במאי פליגי ב' הביאורים.

ועוד צ"ב ששואלים אדם אם קבע עתים לתורה והכא חזינן שלא יקבע עתים לתורה.

ונראה שפליגי במחלוקת אם לא ימוש ספר התורה הזה מפין והגית בו יומם ולילה הוי ציווי או ברכה ליהושע שאם הוא ציווי א"כ לא יקבע עתים לתורה אלא יעסוק בה בכל עת ואם הוא ברכה ליהושע לא חייב לעסוק בתורה בכל עת שיקבע עתים לתורה.

ונראה עוד לבאר דפליגי אם לא ימוש היינו שדי בקריאת שמע שחרית וערבית כר' יוסי, או שצריך ללמוד בכל עת כרבנן שתמיד היינו בכל עת.

ונראה עוד לבאר דפליגי בפלוגתא דר' ישמעאל ור' שמעון שלר' ישמעאל שהנהג בהן מנהג דרך ארץ א"כ צריך שיקבע עתים לתורה. ולר' שמעון שתורה מה תהא עליה לא יקבע עתים לתורה אלא יעסוק בה בכל עת.



הרב יאיר מיינקוס

בדין ברכת שהחיינו בקידושי אשה ונישואיה

קטנות (ח"א סי' ר"ח, וח"ב סי' קע"ו) דכ' גבי קנה כלים חדשים, ולא נשתמש בהם, ומכרם וחזר וקנאן, דמברך שהחיינו, דומיא דארוסה, דאם גירשה מן האירוסין וחזר ולקחה, דחוזר ומברך שהחיינו.

והביא ראיה מהא דאמרי' גבי הא דתנן אין נושאין נשים במועד, אבל מחזיר את גרושתו, מפני שאינו שמחה לו, אבל מן האירוסין אסור, וכך פסק הב"י סי' תקמ"ו סעיף ב').

וא"כ חזינן דאיכא שמחה באירוסין, ולכן אין מתארסין במועד, ולכן ס"ל דמברכין שהחיינו באירוסין, ואף דמיירי במחזיר ארוסתו, פשיטא דה"ה אף כשמתארס לראשונה.

קשיות על שיטת המור וקציעה

וקשה על דברי המור וקציעה דהרי קי"ל דאין מברכין שהחיינו על כל מצוה, אף אי שמח הרבה במצוה זו, ורק על אלא מצוות הבאות מזמן לזמן, כגון סוכה לולב, מברכין שהחיינו, כש"כ התוס' (סוכה דף מ"ו ע"א ד"ה באשה), תוס' רא"ש (שם), והר"ן (שם דף כ"ב מדפי הרי"ף ד"ה וכתבו).

וא"כ אף אי שמח מאוד במצות הקידושין והנישואין, מאחר ואינם תלויים בזמן, איך יברכו עליהם שהחיינו?

ואף לשיטת הרמב"ם (פי"א מהל' ברכות ה"ט) שהוסיף על מצוות הבאות מזמן לזמן, ג"כ מצוות שהם קנין לו, כגון ציצית תפילין מזוזה ומעקה, אכתי אין לומר

יש לדון אי מברכין ברכת שהחיינו בקידושי אשה ונישואיה, מאחר ששמח בזה שמחה גדולה, או דילמא לא תיקנו בזה ברכת שהחיינו.

והנה המור וקציעה (סי' רכ"ג ד"ה צריך עיון) כ' "דעל האשה הגונה, ודאי יש לו לברך שהחיינו, אי משום קיום המצוה, ביחוד אם היא ראשונה, ואי משום דלא גרע מראיית חבר בעלמא החביב לו.

והוסיף דאף על קישור השידוך ההגון, ואצ"ל על האירוסין, ראוי לברך שהחיינו, דלא גרע משאר שמועות טובות מרחוק.

ואע"פ שעדיין אינו בטוח שיש הצלה ויקיים מצוה, עכ"פ משום פקודי ה' ישרים משמחי לב, ובפרט במצוה שהיא מ"ע ראשונה בתורה, וכוללת לכל באי עולם, והשרוי בלא אשה, שרוי בלי ברכה בלי טובה בלי שמחה.

והביא ראיה מאליעזר עבד אברהם, שנתן הודאה וברכה לה', אפילו על הזדמנות רבקה בלבד, אע"פ שלא היתה לו עדיין שום הבטחה שיתנוה לו בודאי, עם כל זה פתח פיו בברכה על הסימן הטוב, וכל שכן בקשר עבותות האהבה אשר לא נתק במהרה.

וסיים דפשוט לברך על השידוכין ג"כ, וגם האשה תברך [ויתרה היא עליו בכך, משום דאיתתא בכל דהו ניחא לה"].

ובעיני כ' בפעולת צדיק (ח"ב סי' רפ"ב, ובח"ג סי' צ"ט) בשם ההלכות

כדך ואשתה, ואמרה שתה וגם גמליך אשקה, אותה הוכחת לעבדך ליצחק, ובה אדע כי עשית חסד עם אדני, וכך קרה, וע"ז הודה לה' כדכתיב (שם פסוק כ"ז) "אשר לא עזב חסדו ואמתו מעם אדני, אנכי בדרך נחני ה' בית אחי אדני".

וא"כ לכאורה אין ראייה דמברכין שהחיינו, על עצם השידוך?

[**ושמא** אפשר לומר דס"ל דהוי כפדיון הבן [ומילת בון], דכ' הרמב"ם (שם) שמברכין עליהם שהחיינו, כיון שאינן תדירות, וא"כ אירוסין ונישואין אינם דברים תדירים, ולכן יש לברך עליהם שהחיינו.

על מצוות שאינם תדי [אף שרצוי לקיים מצוה זו פעם אחת, ולחיות עמה כל חייו בעז"ה], שהרי כל יום מתחתנים עשרות זוגות, כ"י, ולא דמי לפדיון הבן שאין מקיימין אותה אפילו פעם אחת בהרבה משפחות

ובעי"ז כ' בספר פעולת צדיק (ח"ג סי' צ"ט) דאין חילוק בין מילה לאירוסין, ושניהם אינם תדירים, ולכן ס"ל להלכות קטנות דיברכו שהחיינו באירוסין.

אולם בדברי המור וקציעה אין אף רמז דזהו כוונתו.

שיטת המהרי"ק

ובאמת המהרי"ק (שורש קכ"ח) כ' דאין לברך שהחיינו, בקידושי אשה ונישואיה. והביאו הש"ך (יו"ד סי' כ"ח סק"ה).

ולכאז' הוא משום שקידושין ונישואין, אינם מצוות הבאות מזמן לזמן, [וכן אינה מצוה שהיא קנין לו], ולכן אינם בגדרי שהחיינו.

שמברכין על אירוסין ונישואין, שהרי [בפשטות] אין האשה קנויה, לו, כחפץ וכבגד וכד'.?

וא"כ קשה לדברי המור וקציעה, מ"ש קידושין ונישואין משאר מצוות שאין מברכין עליהם שהחיינו?

וכן יש להקשות על מה שכ' דיברך שהחיינו, משום דלא גרע מראיית חבירו, שהרי דינא דהרואה את חבירו, הוא דוקא ברואהו לאחר ל' יום, כדאמרי' בגמ' (ברכות דף ג"ח ע"ב), וכן פסקו הטור ושו"ע (סי' רכ"ה סעיף א'). וא"כ אף אי ברכת שהחיינו הוא על עצם ראיית אשתו [לעתיד], צריך שיהיה ל' יום בין ראייה לראייה, ולא שייכי כלל לעצם הקידושין והנישואין?

ועוד קשה דיוצא דבין אי נימא דמברך מצד השמועה טובה, או מצד דלא גרע מהרואה את חבירו, א"כ אינו כלל על עצם האירוסין והנישואין, שהרי אי בירך כבר קודם, לא יברך שוב בשעת הקידושין או האירוסין?

וכן קשה על מה שהביא ראייה מאליעזר עבד אברהם, שנתן הודאה וברכה לה' על הזדמנות רבקה לבד, אע"פ שלא היה לו שום הבטחה שיתנו לו אותה. די"ל דודאי דצריך להודות לה' על כל דבר ודבר, אולם מהיכי תיתי דתהא בצורת ברכה, דהרי "ברכת שהחיינו" נתקנה על דברים מסויימים, וכמו שהבאנו לעיל הגדרתן. ועוד דהודאה שלו לא היתה על עצם השידוך, אלא על הדרך שנזדמן לו רבקה, שהרי ע"ז השביעו אברהם למצוא לו אשה ולא השביעו להביאה אליו, כמו שכתוב (בבראשית פכ"ד פ"ח) "ואם לא תאבה האשה ללכת אחריו, ונקית משבועתי זאת". וא"כ ההודאה שלו היתה על שעשה סימן "והיה הנערה אשר אמר אליה הטי נא

טעם נוסף

ובתבואות שור (שם סק"ב) כ' עוד טעם דלא מברכין שהחיינו על קידושין, כיון דהוי הכשר מצוה, שהרי אם אין דעתו לבוא עליה, אין מצוה בקידושין, ובהכשר מצוה לא תיקנו שהחיינו, וכמו שאין מברכין ברכת המצוה לחתן, כמו שמברכין על שאר עשיית מצות, כיון דהוי רק הכשר, שהרי עיקר המצוה אינו כי אם בעסקו בפריה ורביה, והיינו נמי טעמא דאין מברכין שהחיינו.

וקשה על טעם זה, דהא אמרי' (סוכה דף מ"ו ע"א) "העושה לולב לעצמו, אומר שהחיינו וקיימנו והגיענו לזמן הזה, נטלו לצאת בו, אומר ברוך אשר קדשנו במצותיו וצונו על נטילת לולב, העושה סוכה לעצמו, אומר ברוך שהחיינו וקיימנו והגיענו וכו', נכנס לישב בה, אומר אשר קדשנו במצותיו וציוונו לישב בסוכה", עכ"ד הגמ'.

מבואר מדברי הגמ' דאף על הכשר מצוה, מברך שהחיינו.

ואף דאמרי' בגמ' (מנחות דף מ"ב ע"א) דעל עשיית תפילין אינו מברך, כיון דעשייתה לאו גמר מצוה, הוא דווקא לענין ברכת המצוה [דאקב"ו על עשיית תפילין], אבל גבי שהחיינו שפיר מברך, אף דהוי הכשר מצוה שאינה גמר המצוה. וכמש"כ הטור והשו"ע (סי' תרמ"א סעיף א') "העושה סוכה אינו מברך על עשייתה, אבל שהחיינו היה ראוי לברך כשעושה אותה לעצמו, אלא שאנו סומכים על זמן שאנו אומרים על הכוס של קידוש". ובי' המ"ב (שם סק"א) דאין מברכין על עשייתה, כיון "שאין עשייתה גמר מצוה, שהרי צריך לישב בה".

וא"כ קשה דאף אי נימא דאין מברכין ברכת המצוה על דבר שאינו גמר מצוה, מ"מ

טעם התבואות שור

התבואות שור (יו"ד סי' כ"ח סק"ד) כ' טעם נוסף ע"פ האבודרהם, דאין מברכין שהחיינו בקידושין ונישואין, כיון דתלוי ברעת אחרים, שאם לא תאבה האשה יבטל המעשה, ולכן אין לברך בהם שהחיינו. **והקשה** ע"ז החת"ס (או"ח סי' נ"ה) דלא פליגי הרמב"ם והראב"ד, אלא אי מברך אקב"ו על העריות קודם האירוסין או אחר האירוסין, שמא יחזרו בהן, אבל עכ"פ מברך. וא"כ אחר האירוסין, יוכלו לברך שהחיינו?

ולכן כ' דמה שאין מברכין שהחיינו, בקידושין ונישואין, אינו מטעם שמא לא תאבה האשה ויתבטל המעשה, אלא דאנו מברכים להקב"ה שהגיענו לזמן הזה, לקנות כלי חדש או להנות מפרי חדש, וכ"ש בקדושת זמן עצמו ברגלים וכדו', והכל תלוי בקב"ה עצמו, הוא יעץ ומי יפיר, אבל דבר התלוי בבחירת וחפץ האדם, ואין הקב"ה משנה בחירתו של אדם, ואילו לא רצה הזוג הזה להזדווג זע"ז, לא היה ממעשי שמים לכופם לכך, ואין לנו עסק בנסתרות בארבעים יום קודם יצירת הולד. ולא דמי למקבל מתנה מחבירו, שהתם כיון שהקב"ה גזר עליו לזכות לחפץ זה בזמן הזה, אילו לא רצה זה ליתנו לו, היה הקב"ה מזמין לו חפץ כזה ממקום אחר, והוה כולו בידי שמים, משא"כ קידושין ונישואין אע"ג דביד הקב"ה להזמין לו שום אשה אחרת, מ"מ אין לברך שהחיינו על זיווג גוף זה כנלע"ד, עכ"ל.

מבואר מדברי החת"ס דמברכין שהחיינו, רק על דבר התלוי בקב"ה עצמו, כגון כלי חדש או פרי חדש או ימים טובים, אבל על דברים שיש בהם בחירת אדם, כגון קידושין ונישואין, אין לברך עליהם שהחיינו.

שהחיינו יכול לברך? וא"כ אמאי ס"ל לגליון הש"ס דלא יברכו על קידושין, משום דהוי הכשר מצוה?

סוכה בריש שתא לשם חג שהיא כשרה, מברך שהחיינו".

וא"כ הדרא קושיא לדוכתא, דחזינן דאף הרבה זמן קודם קיום המצוה, ס"ל לאבודרהם דאפשר לברך שהחיינו על עשייתו, וא"כ קשיא מ"ש מצוות קידושין ונישואין ממצות סוכה?

ונראה לענ"ד דאפשר ליישב בדוחק קצת, דאף האבודרהם מודה, דאין מברכין שהחיינו על הכשר זה של קידושין ונישואין, וס"ל דרק בסוכה מברך שהחיינו בעשייתה, ואף בעשאה מתחילת שנה, כיון דאיכא זמן מוגדר מתי יקיים מצות סוכה, וא"כ אף מתחילת שנה ניכר שבנה לשם חג, משא"כ בקידושין ונישואין, דאין ניכר כלל שהוא לשם פריה ורביה, שהרי אין אנו יודעין מתי יזכה לקיים המצוה, דהא צריך שיוולד לו זכר ונקבה, ולוקח כמה שנים, ולכן אף לאבודרהם אין לברך שהחיינו במצוה זו בהכשרה, דהיינו קידושין ונישואין.

ובעי"ז מצאתי במרדכי (סוכה סי' תשס"ט) דכ' דאין מברכין שהחיינו על נר חנוכה, כיון דאינו מינכר שעושה לשם מצוה, וכן אין מברכין שהחיינו, על כתיבת מגילה, ועשיית שופר, [תפילין, וציצית], משום דבאין אחת לכמה שנים, והביאו במג"א (סי' תרמ"א סק"א) ובמ"ב (שם סק"ב).

וא"כ חזינן דעל דבר שאינו ניכר שהוא לשם חג, אין מברך שהחיינו על עשייתו.

טעם הגליוני הש"ס

ובגליוני הש"ס (כתובות דף ז' ע"ב) כ' טעם נוסף דאין מברכין שהחיינו בנישואי אשה, ע"פ הרוקח (בסי' שע"א) שכ'

וחשבתי ליישב דיש לחלק בין הכשר מצוה דפריה ורביה, להכשר מצוה דסוכה ולולב, דגבי סוכה ולולב מברך שהחיינו על ההכשר, כיון דהעשייה סמוכה לקיום וגמר המצוה, משא"כ גבי פריה ורביה, אין הקידושין והנישואין סמוכין כלל לקיום פריה ורביה, דבדרך כלל איכא זמן רב, ואף כמה שנים, משעת הקידושין והנישואין עד שמקיים מצוה פריה ורביה, ולכן אין לברך שהחיינו על הכשר כזה.

ולפי"ז א"ש הא דתנן בתוספתא (ברכות פ"ו הט"ו) גבי העושה טלית [ותפילין], דמברך שהחיינו בעשייתם, והוא משום דהעשייה סמוכה לקיום המצוה.

ואף על פי דאמרי' במתני' (סוכה דף ט' ע"א) דאם עשה סוכה לשם חג, אפילו מתחילת השנה, כשרה, וכך פסקו הטור והשו"ע (סי' תרל"ו סעיף א'), והרי בכה"ג אין העשייה סמוכה לקיום המצוה, וא"כ לפי"ד אין לברך שהחיינו?

וע"כ נראה צ"ל, דרק בעשיית הסוכה סמוך לחג, מיירי דמברכין שהחיינו על העשייה.

וכך מצאתי שכ' בהדיא הביאור הלכה (סי' תרמ"א ד"ה כשעושה) "דדוקא כשעושה אותה תוך שלושים לחג מברך שהחיינו, אבל קודם שלושים אע"פ שכשרה בעשאה לשם חג, מ"מ לא מקרי שעת עשייה לברך עליה זמן".

[אלא] דבאבודרהם (שער ג' ברכת המצות ד"ה והעולם) כ' "דהרוצה לעשות

מנורה שהחיינו בקידושי אשה ונישואיה בדרום קסא

שמא אי"ז טובה, א"כ נחשוש כן בכל דבר, כגון בירידת גשמים או קנה בית, או ילדה אשתו וזכר, דהא לא ידע אם טובה זו או פן תהיה מרה באחריתה, ויצמיח לו רעה מטובה זו [אם בניו אינם הולכים בתורת ה' ומצוותו וטוב שלא נברא], וכן גבי קרבן תודה, ג"כ איכא לחשוש פן טובה זו תהיה רעה באחרית הימים.

ולכן ע"כ צ"ל, דאין לאדם רק מה שענינו רואות ובלבדו יבין, ובאשר הוא שם צריך להודות ולהלל לה' יתברך על הטוב שגמל עימו, וא"כ ה"ה בנישואין אשר לפי דעתו אומר לדבק טוב, וחיתון מעשה יפות. וסיים דלמה לא יכול לברך, זמן?

[וב' דבלקוטי פרדס כ' ד"א לברך שהחיינו אחר ברכת הבתולים, שהחתן מברך בליל זיווג].

טעם האמרי אמת

האמרי אמת (שם) כ' דאין לברך שהחיינו בקידושין, כיון דאין כתובה דלית בה מריבה, ולכן ל"ש לברך בזה שהחיינו. וקשה דלפי"ז הו"ל לברך שהחיינו בנישואין, דהרי זהו אחר הכתובה?

ועוד קשה דאמרי' בגמ' (ברכות דף נט ע"א) דמי שיורש את אביו מברך שהחיינו, ואם יש לו אחים, מברכים הטוהמ"ט, וכך פסקו הטור והשו"ע (סי' רכ"ג סעיף ב'). והרי בירושה פעמים רבות איכא ריב בין האחים, ולכאורה בכל אופן מברכין ברכת הטוהמ"ט, וא"כ קשה לדברי האמרי אמת דחזינן, דאף בדבר דאיכא מריבה מברכין הטוהמ"ט [וה"ה שהחיינו]?

טעם נוסף

ובאמרי אמת (שם) כ' טעם נוסף, דברכת

שאין מברכין זמן על דבר שהוא ב' אנשים, והרי ברכת חתנים צריך עשרה.

ובי' הגליוני הש"ס דבריו, דכיון שיש עוד אנשים ששמחים עמו, הו"ל כאית ליה לאחרני שותפות בהדיה, וכשיש שותפים צריך לברך הטוב והמטיב, ולא שהחיינו.

והקשה דא"כ אף בלא עשרה, היה לו לברך הטוהמ"ט, כיון דיש לו שותפות עם האשה?

וב' דאף אי נימא דרק האיש קונה את האשה, ואין הוא נקנה לה ואין כאן שותפות, ולכן אין לברך הטוהמ"ט, אכתי יש לברך כן מחמת האנשים השמחים עימו?

טעם נוסף

ומחמת כן הביא טעם נוסף ע"פ ההלכות קטנות (סי' ז') שכ' וז"ל "נמצא בכתבי הר"י בוטין ז"ל שהנושא אשה יכול לומר שהחיינו, וכששאלו את פי הרב אור שרגא ז"ל אמר, הי"ל לשאול אם יאמר דיין האמת", עכ"ל.

ובי' הגליוני הש"ס "דכי היכי דלא ליהויין דבריו דרך בדיחותא לבד, צ"ל כוונתו דזכה עזר כנגדו, והוא בספק מצא או מוצא, לכן אין מברך זמן".

מבואר דכיון דאינו יודע אם היא אשה טובה, לכן אין לברך שהחיינו באירוסין.

אולם התבואות שור (יו"ד סי' כ"ח סי"ד) דחה טענה זו, דאף דלא ידע אי מצא או מוצא, שמא אינה אשה טובה, מ"מ בשעת חדוה חדוה, ובשעת הקידושין והנישואין איכא שמחה, דהרי אף מברכין שהשמחה במעונו.

וכך כ' בשו"ת ר' אלעזר (סי' כ"א) בדברי ההלכות קטנות, והוסיף דאי נחשוש

בכאו"פ אין מברכין שהחיינו, מאחר ובזמנם לא בירכו, גם אנו לא מברכין.

הלכה למעשה

ולמעשה הבאנו את הערוך השולחן (סי' רכ"ג סעיף ד') שכ' שאין לברך שהחיינו, באירוסין ונישואין.

ובמחזיק ברכה (שם סק"ה) הביא את דברי המור וקציעה דראוי לברך שהחיינו, וכ' דודאי דראוי לאודויי ולשבוחי, מיהו עם כל זה יברך בלא שם ומלכות.

ובספר נהר מצרים (הלכ' ציצית סעיף ב') כ' שמנהג אבותינו במצרים, שקודם הקידושין מביאים לחתן טלית חדשה, ומברך עליה להתעטף, ושהחיינו, [ואח"כ משלשלין אותה על ראש הכלה], ופוסטרי עי"ז גם שהחיינו על מצות פריה ורביה, שהיתה ראויה להיות בחופה [אמנם בלא זה אין לברך שהחיינו].

[והכף החיים (סי' רכ"ג ס"ק כ"ה) הביא את דברי המחזיק ברכה, והביא מספר חוקי חיים שכ' שגם אבי החתן ואבי הכלה יש להם לברך שהחיינו, משום שמקיימים פסוק דקחו נשים לבניכם, אלא דאם אפשר יש להם לברך על בגד חדש או פרי חדש, ולפטור הנישואין, ואם א"א יברכו בלא שם ומלכות].

שהחיינו נתקנה כשקונים או מקבלים דבר חדש ושמחים בו, משא"כ נישואין מאחר והאשה היא אבדתו של אדם, שהרי ארבעים יום קודם יצירת הולד בת קול, יוצאת ואומרת בת פלוני לפלוני, ועתה מצא את אבידתו, ולכן אין מברכין בזה שהחיינו.

אולם גם בזה קשה דאף דאשה היא אבידתו של האיש, מ"מ כשמוצאה צריך לעשות קנין לקנותו, ואינו מקודשת לו מיד כשמוצאה בלא קנין, והרי אין הגדר המחייב בברכת שהחיינו, דבר חדש שקונה או מקבל דוקא, אלא כל דבר שקונה ושמח בו, ואף אי אינו חדש, ורק אצלו הוא חדש, כמש"כ השו"ע (סי' רכ"ג סעיף ג'). והגדר בזה כ' המ"ב (שם ס"ק ט"ז) אם יש בו שמחה שעדיין לא נשתמש בה, ורק אם היה אצלו, ודש בהן אינו מברך, שהחיינו.

וא"כ ודאי דבחור הנושא אשה לראשונה, דהיא חדשה אצלו, אף דהיא אבידתו, וא"כ אמאי לא יוכל לברך שהחיינו?

טעם הערוך השולחן

ובערוך השולחן (או"ח סי' רכ"ג סעיף ג') כ' דאין מברכין שהחיינו באירוסין, כיון דבשעת האירוסין אין השמחה שלימה, ובשעת הנישואין שהשמחה שלמה, אין לברך, כיון שעצם הדבר נגמר באירוסין. ואף דהאידנא האירוסין והנישואין באים כאחד,



הרב און אברהם הכהן סקלי

'האותיות שאלוני' - מסורת צורת האותיות הספרדית [חי"ג]

תמונות האות עי"ן

מהר"א מונסון



מהר"ס אוחנא



מהר"ע פיג'ו



מהר"ם זאבארו



מהר"י אבוהב



משאר ספרים ספרדיים ואיטליינים ישנים



מספרי תורה מתפוצות הספרדים [בינם גם ספרים מאוחרים]



קסד מנורה הרב און אברהם הכהן סקלי בדרום



מזרחיים



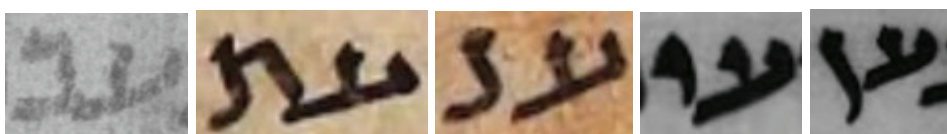
מספרי תורה אשכנזיים קדומים



מזמן חז"ל [לפני כ-1500-2000 שנה]:



אי הקפדה על סמיכת ראשי האותיות לעי"ן בכתבים מזמן בית שני



קסה

בדרום

צורת האותיות הספרדית

מנורה

מתקופת הגאונים [לפני כ- 1000-1500 שנה]:



ס"ת:

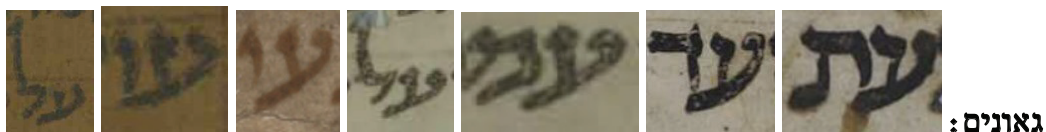


תנ"כים:

הבלעת אותיות מעל העי"ן



בית שני:



גאונים:



מהרמ"ז:

מהרי"א:

בולוניה:



מהר"י זרקא:

מהרע"פ:

מהרס"א:



מרוקו:



תורכיה ובלקן:



עירק וסוריה:

לוב:

תונס:

האות עי"ן

צורת האות עי"ן

א. שני ראשיה של האות עי"ן אינם מרובעים, אלא בעלי פינות עגולות מעט, כשאר ראשי האותיות הספרדיות.

ב. הרגל הימנית של האות עי"ן אינה ישרה, אלא משופעת הרבה מימין לשמאל.

ג. חיבור הרגל הימנית לראש - פעמים הרבה שאינו ממש בקצהו הימני של הראש, אלא אחר סיום כתיבת הראש [משמאל לימין], נכנסים שוב מעט פנימה ומשם מורידים את הרגל, כך שיש בליטה מועטת של הראש לכיוון ימין אחר מקום חיבור הרגל [ונראה קצת כעין זי"ן]. ולעתים אין בליטה כלל, והוי רק כעין וא"ו.

ובעי"ז כתב המור וקציעה, וז"ל: "עי"ן - כבר ביארתי צורת ראשה כעין יו"ד, ויוצא ממנו כמין קו דק באלכסון מעט, כמו אותו היוצא מגוף הלמ"ד והקו"ף, ויש שמושכין הקו מגוף היו"ד שבראשו, והרי היא כדמות וי"ו עקומה קצת".

ד. הרגל השמאלית של האות עי"ן ניצבת ביושר ועשויה כעין זי"ן, דהיינו שראשה משופע מעט ופניו כלפי מעלה, כשאר ראשי האותיות הספרדיות. והרגל יוצאת מן הראש קרוב לסופו מצד ימין, כך שיש בליטה מועטת של הראש לצד ימין.

ובן איתא המור וקציעה, וז"ל: "ודמות הזי"ן שבה כמ"ש לעיל וכו'".

ה. בחיבור בין רגל ימין לבסיס העי"ן בד"כ

אין זוית או בליטה, אלא הבסיס הוא יחסית המשך ישיר של הרגל.

ו. זוית החיבור של רגל ימין עם בסיס העי"ן רחבה מאוד [כ-135 מעלות לערך].

ז. חיבור רגל שמאל לבסיס, קרוב לחיבור רגל ימין - מעל אמצע הבסיס.

ובעי"ז כתב המור וקציעה, וז"ל: "ודמות הזי"ן שבה כמ"ש לעיל, ונוגע למטה בירכה במקום העב למעלה מחציו".

ח. בסיס העי"ן ארוך הרבה, ונשלח קדימה ויורד מתחת לשורה, כך שבד"כ האות הבאה אחר העי"ן, מובלעת בתוכה מעל זנבה.

ובעי"ז כתב המור וקציעה, וז"ל: "ולמטה מן הקו יוצא מושבה עב ורחב, ונמשך לפניו באלכסון מעט כלפי מטה".

ט. כאשר יש אחרי העי"ן אות שלא ניתן להבליעה בעי"ן מעל זנבה - כגון האותיות הפשוטות [ןףך] שמחמת אורך רגלן לא ניתן להבליע אותן בעי"ן, נוהגים לקצר מעט את בסיס העי"ן, כי אם יאריכו את בסיסה כרגיל, ייווצר רווח גדול בין ראש שמאל של העי"ן לראש האות שאחריה, שיכול לגרום לכך שתראה התיבה מחולקת לשתיים [אולם באות י' פשוטה ניתן להבליע מעט את ראשה הימני בעי"ן, וכן באות י' פשוטה שאחר עי"ן, בד"כ מגדילים מעט את ה'עקב' שבסוף גגה מצד ימין - כדי לצמצם הרווח].

י. רגל ימין של העי"ן בד"כ דקה מאוד, יותר מרגל שמאל.^א

א. וכ"כ המור וקציעה, והעתקנו לשונו לעיל.

בבית יוסף], וז"ל: "עי"ן - יהיה [ראש] הראשון כעין יו"ד שפניה קצת כלפי מעלה, וגופה משוך תחתיה בעמידה קצת, ובה תהיה זי"ן עומדת בשוה ונוגעת בירכה למטה מחציה".

ראשי העי"ן

כתבנו לעיל, שבכתב הספרדי, הראש השמאלי של העי"ן עשוי ממש כאות זי"ן [היינו כזי"ן ספרדית, שראשה מעט בשיפוע ופניה כלפי מעלה, והרגל מתחברת לראש בקצה הימני התחתון של הראש, או מעט פנימה יותר, ועכ"פ מחצי הראש וימינה]. וכן הראש הימני, בד"כ גם לו יש בליטה מעט ימינה אחר החיבור עם הרגל, ודומה מעט לזי"ן [ולעתים אין לו בליטה כלל, והוי כעין וא"ו].

וניתן לראות בתמונות המצורפות למאמר, כי אף בכתובות הקדומות מבתי כנסת בספרד, הקפידו לעשות את שני ראשי העי"ן כזייני"ן.

ונבאר בעז"ה המקורות לזה.

ראש העי"ן הימני

אמנם העתקנו לעיל מהאלפא ביתא [שהובא בב"י], שכתב שראשה הימני של העי"ן יהיה כעין יו"ד, ומשמע א"כ שאין לו בליטה כלל לצד ימין אחר החיבור לרגל.

וב"כ עוד בא"ב הרביעי, וז"ל: "וכן תמונת העי"ן אשר יישר בעינינו מצורף

מאמרי חז"ל

א. מנחות (כט:): "אמר רבא: שבעה אותיות צריכות שלשה זיונין, ואלו הן: שעטנ"ז ג"ץ".

ממירא זו, למדים אנו שהאות צריכה ג' זיונין [ובטיב אלו זיונין, עי' מ"ש בזה בענין 'שעטנ"ז ג"ץ'].

ב. ירושלמי מגילה (פ"א ה"ט): "אמר רבי לוי מאן דאמר לרעץ ניתנה התורה עי"ן מעשה ניסים".

ממירא זו למדים אנו שהאות עי"ן בכתב עברי היתה סתומה², וע"כ לתנא שסובר שהתורה ניתנה בכתב עברי, ממילא האות עי"ן שבלוחות היתה עומדת בנס [מאחר וכתב הלוחות היה חקוק מעבר לעבר]. ולמדנו גם שבכתב האשורי, בודאי שאין העי"ן סתומה.

ג. אותיות דר"ע (נ"ב) - "עי"ן מפני מה כרוע ורבוץ ואינו זקוף, מפני שזה הוא עשו הרשע שיצאו ממנו טרסיים ומלכות אדום הרשעה, ועתיד ליפול תחת רגליהם של ישראל וכו'".

מדברי המדרש ניתן ללמוד שהאות עי"ן אין עומדת זקופה, אלא היא 'כרועה ורבוצה', היינו שהיא בכעין מצב של שכיבה.

דברי הב"י בשם האלפא ביתא

כתב הרי"ט באלפא ביתא הראשון [והובא

והסיבה לכך, משום שבכתיבה הספרדית לא משנים במהלך הכתיבה את זווית הקולמוס, ומאחר והקולמוס מונח תמיד על הגויל בזווית בין צפון-מזרח לדרום-מערב, ממילא כל הקיום הנכתבים בזווית זו [כרגל ימין של עי"ן, הרגל הימנית והאמצעית של השי"ן, זנב הלמ"ד ועוד] - דקים מאוד, כי נכתבים רק בחודו של הקולמוס. ומנגד, הקיום הנכתבים בזווית ההפוכה [מצפון-מערב לדרום-מזרח] הם העבים ביותר, כי נכתבים במלוא עוביו של הקולמוס [כגון הקו האמצעי של האל"ף ועוד].
ב. ואכן בכתב העברי העתיק, האות עי"ן צורתה עיגול [כ'עין' (eye)].

אמנם הבאנו לעיל, כי כתב מהרח"ו בשער התפלה (ענין התפילין) לגבי כתיבת התפילין, וז"ל: "גם בצורת האותיות של כתיבת התפילין יש קצת שינויים, אלו הם וכו' וכל צורת העינין" יהיו שני הקוים שבה כעין שני ווי"ן, ולא כעין זיינין".

והנה, אכן בכתב העירקי-ספרדי המודרני נוהגים היום לעשות בכל העינין"ן בכל מקום בסת"ם, את שני ראשיה כעין שני ווי"ן ולא כעין שני זיינין", וכדברי האר"י.

אולם, מלבד מה שכבר כתבנו בעבר, שיתכן שכוונת האר"י בדבריו אלו בדרוש התפילין, היתה דוקא לענין תפילין, אך בשאר סת"ם אין צריך לעשות כן, וכדמשמע מתחילת לשונו הנ"ל דמשמע דשינויים אלו נאמרו לענין תפילין דוקא.

ובן משמע מדברי הרב קול יעקב בצורת האותיות (סי' לו), שהעתיק מהרב מו"ק שהביא בשם המצת שימורים שיש לעשות העי"ן כשני ווי"ן, וכתב ע"ד הרב קול יעקב, וז"ל: "ומ"ש בשם המצ"ש, כן הוא בשער הכוונות בדרוש הנז', והיינו בכתיבת תפילין כנז' בשעה"כ ובמצ"ש".

מלבד זה, ישנם כמה מקורות קדומים מרבותינו הראשונים שכתבו שצורת הרגל השמאלית היא כזי"ן, וכדלהלן:

דבן מתבאר מלשון ריה"ח בס' כתרי אותיות תפילין (עמ' ז), וז"ל: "עי"ן - לא יקטין זי"ן שבו וכו' ולא יטה זי"ן שבעי"ן לא לצד ימין ולא לצד שמאל". והעתיק דבריו הברוך שאמר (אות פז, עמ' קמ).

וכ"כ גם בס' בדי הארון כנז"ל, וז"ל: "ובראשה שני זיינין".

וכ"כ האלפא ביתא [הראשון] המובא בב"י, וז"ל: "יהיה ראשה הראשון כעין יו"ד

מחוליות זי"ן, כי ראשה השמאלית תמונת זי"ן, ובצירוף משך גופה לצד שמאל תהפך לנו"ן, וראשה הימני בהמשך גופה עמד מקום שמאל תמונת וא"ו, ויהי צירופו זי"ן". וכע"ז כתב עוד בא"ב השישי, ע"ש.

ומצאנו עוד למהרח"ו בשער התפלה (ענין התפילין) לגבי כתיבת התפילין, וז"ל: "גם בצורת האותיות של כתיבת התפילין יש קצת שינויים, אלו הם וכו' וכל צורת העינין"ן יהיו שני הקוים שבה כעין שני ווי"ן, ולא כעין זיינין". [ולגבי הראש השמאלי, ראה מה שנכתוב לקמן אי"ה].

וזה דלא כמ"ש לעיל מהכתב הספרדי.

ומצאתי בס"ד לרבינו שם טוב בן גאון [מח"ס 'מגדל עוז' על הרמב"ם] בספרו בדי הארון (ש"ב פ"ב), וז"ל שם לגבי האות עי"ן: "והרי היא מלמטה כצורת וא"ו פשוטה, ובראשה שני זיינין". וכ"כ שם עוד בהמשך דבריו, ע"ש. הרי מקור קדום לצורת הראש הימני כעין זי"ן הנהוג הרבה בכתב הספרדי.

אכן, ברוב הכתבים העתיקים מזמן בית שני ומזמן הגאונים [וכן בכתבים האשכנזיים הישנים], הראש הימני אינו כצורת זי"ן, אלא כצורת וא"ו. אמנם ישנם מיעוט כתבים שכן עשו הראש הימני עם בליטה מעט ימינה, וכן ברוב ככל התנ"כים העתיקים מזמן הגאונים, צורת הראש הימני של העי"ן הוא כהצורה הספרדית, בעלת ראש ימני בצורת זי"ן.

ראש העי"ן השמאלי

כתבנו לעיל, שבכתב הספרדי, ראש העי"ן השמאלי צורתו כזי"ן ולא כוא"ו, וכמו שהעיד גם וכן איתא הרב מור וקציעה, וז"ל: "ודמות הזי"ן שבה כמ"ש לעיל וכו'".

ובתנ"כים] כמעט כולם הראש השמאלי של העי"ן צורתו כזי"ן.

וכן היה באמת מנהג רוב ככל ישראל, כי כ"ה בכל הכתבים האשכנזיים הקדומים, וכן בכל הכתבים הספרדיים הקדומים [וכן בס"ת הקדום מבולוניה]. וכן היה המנהג בכל תפוצות הספרדים [מרוקו, תונס, לוב, אלג'יר, איטליה, תורכיה ועוד].

אכן בכתבים המזרחיים [כגון מבוכרה, פרס, אפגניסטן וכיו"ב] נהגו חלקם לעשות את הראש השמאלי של העי"ן כעין וא"ו.

'שכיבת' העי"ן

הבאנו לעיל, שכתב הרי"ט באלפא ביתא הראשון [והובא בבית יוסף], וז"ל: "עי"ן - יהיה ראש הראשון כעין יו"ד שפניה קצת כלפי מעלה, וגופה משוך תחתיה בעמידה קצת".

וביאר שם הטעם בא"ב השלישי, וז"ל: "וגופה תהיה בעמידה, כדי שנוכל להסמיק אות אצלה".

ומקורו מהתיקון תפילין לגבי האות עי"ן, וז"ל: "עי"ן יכתוב כך (?) בעמידה, כדי שיוכל לכתוב אות אחרת אצלה שלא יגע בה".

ונראה שכוונתם, שאם יעשו את גופה של העי"ן מדי מוטה, ובסיסה יהיה נשלח קדימה הרבה, ממילא לא יוכלו להסמיק את ראש האות שתבוא אחריה, לראש השמאלי של העי"ן [וכ"כ הרב משנ"ב

שפניה קצת כלפי מעלה, וגופה משוך תחתיה בעמידה קצת, ובה תהיה זי"ן עומדת בשווה". וכ"כ עוד בא"ב השלישי, רביעי, חמישי ושישי.

ועוד מצאתי במהד' זכרון אהרן' של אותיות דר"ע, שם הדפיסו מכת"י בסוה"ס (עמ' 10) פי' קדום על אותיות דר"ע, וז"ל שם: "למה ראש העי"ן כפוף? כי יצחק אבינו אוהב את עשו ביותר, בשביל שהיה אוהב אותו אין עליו כתר וכו'. ומפני מה עי"ן, שוכב בתוכו כמו זי"ן ועל ראש זי"ן כתר? זה הוא ישראל לעתיד ינקמו מעשו וכו'". הרי שמעיד בעל פי' זה, שהרגל השמאלית של העי"ן צורתה כזי"ן [ועוד משמע מדבריו שהרגל הימנית אין צורתה כזי"ן אלא כוא"ו שראשה כפוף, ועמ"ש בזה לעיל].

ועוד יש להוסיף, כי במאמרנו על שעטנ"ז גי' הארכנו להציג ששיטת רבים וחשובים מרבתינו הראשונים, שכוונת התלמוד ב'זיוני שעטנ"ז גי'ן, היינו שבכל האותיות הללו, ראשן השמאלי צורתו כעין מעויין בעל ג' פינות כראש זי"ן. וא"כ בודאי שלדעת כל ראשונים אלו, צריכה להיות הרגל השמאלית בעי"ן בצורת זי"ן.

והנה בכתבים הקדמונים מזמן בית שני, ניתן לראות באמת שתי צורות בעשיית העי"ן, דיש שעשו הראש השמאלי כפוף כעין ראש וא"ו או יו"ד, ויש שעשו אותו בעל ג' זוויות כעין ראש הזי"ן.

אכן בכתבים שמזמן הגאונים [בס"ת

ג. נדפס במנורה בדרום גליון לו [סיון תשפ"ב].
ד. אך באופן כללי הכתב המזרחי יחסית יותר גס ופחות מהוקצע ומדוקדק, כך שיתכן שעל פרטים פעוטים כאלו פחות הקפידו.

וז"ל: "וצוארה קצת ארוך, כדי להסמיק אות אצל ראשה".

ובן מצאתי באור זרוע (סי' תקנג) בשם רבו ר' שמחה' בסוגיית 'ארצנו תפארנו', וז"ל: "ודייק מכאן [=ר' שמחה] דאין להרחיק הוא"ו מן הנו"ן כזה (?), אלא יש לכתוב בתוך הנו"ן כזה (?).".

וא"כ, לכאורה כמו שבאות נו"ן אפשר להאריך מעט את גופה כדי לכתוב את האות שאחריה בתוכה, ה"ה דאפשר להאריך את האות עי"ן מעט מתחת לשורה, כך שיוכלו לכתוב את האות שאחריה בתוכה, וכך גם לשמור על צורתה של העי"ן ב'שכיבה' כדאיתא במדרש. וא"כ לכאורה צ"ע על פתרון התיקו"ת והא"ב.

ואכן בכתבים הקדומים מזמן בית שני, כאמור לעיל שמרו תמיד על 'שכיבת' העי"ן, ולפעמים הבליעו האות שאחריה מעל בסיס העי"ן, אך לפעמים לא הקפידו בקירוב ראשי האותיות, כמו שרואים הרבה בכתבים אלו שנראה שסברו שאף סמיכת האותיות בבסיסן מספיקה כדי שתיחשב תיבה אחת [וכמו שניתן לראות בתמונות המצורפות למאמר].

ובכל הכתבים מזמן הגאונים בין בס"ת ובין בתנ"כים, רואים שהקפידו על הארכת בסיס העי"ן, ונהגו כולם להבליע את האות שאחרי העי"ן מעל בסיסה [ראה בתמונות].

ובן בכל הכתבים הספרדים נהגו להאריך את

בקונ' משנת סופרים באות עי"ן, וז"ל: "דאם ממשיכה הרבה באלכסון לא יהיה יכול להסמיק אות אחר אצל עי"ן אם יזדמן".

ולכאורה צ"ע, דהלא הבאנו לעיל את דברי מדרש אותיות דר"ע, וז"ל: "עי"ן - מפני מה כרוע ורבוץ ואינו זקוף, מפני שזה הוא עשו הרשע שיצאו ממנו טרסיים ומלכות אדום הרשעה, ועתיד ליפול תחת רגליהם של ישראל וכו'". הרי דחזינן בהדיא ממדרש זה, דצריכה האות עי"ן להיות כרועה ורבוצה ולא זקופה, והיינו שצריכה להיות בכעין שכיבה, או הטיה גדולה, ורומז על מלכות אדום שתהיה שטוחה תחת רגליהם של ישראל [בב"א].

הרי שמ"ש התיקו"ת והא"ב שצריכה העי"ן להיות זקופה במקצת, דבריו לכאורה ממש נסתרים מדברי המדרש.

ובאמת, שבכל הכתבים הקדומים מזמן בית שני ומזמן הגאונים בסיס העי"ן שוכב, ונשלח הרבה קדימה, ומתאים לאשר כתוב במדרש.

ולענין מ"ש האלפא ביתא - דאם לא יזקפו את העי"ן לא יהיה אפשר להסמיק לה אות אחריה. הנה גם זה לכאורה לא מובן, דהלא לגבי האות נו"ן, מצינו בברוך שאמר [אות פז, בענין האות עי"ן] שכתב בשם ריה"ח^ה, וז"ל: "כשהוא כותב ארצנו, תפארנו - יכתוב הוא"ו לתוך הנו"ן". וכ"כ האלפא ביתא השלישי לגבי האות נו"ן,

ה. וע"ש בהע' מנחת סולת דלא נמצא כן לפנינו בס' כתרי אותיות לריה"ח, ויתכן שהוא מדברי ר' שמחה, ע"ש.

ו. וזה מסייע למה שכתבנו בהע' לעיל בשם המנחת סולת, דמאי דמשמע לפנינו בברוך שאמר שדברים אלו הם מריה"ח הוא טעות, ואינם אלא המשך דברי רבינו שמחה, ע"ש.

בסיס העי"ן ולהבליע מעליה את האות
שאחריה [ראה בתמונות].

אמנם באמת בכתבים האשכנזיים הקדומים
נראה שלא נהגו להבליע האות
שהאחרי העי"ן מעל זנבה, אך העיר לנכון
ידידי הרב יהושע בן דב נר"ו [בגליון חבורתא
מס' 15], כי דברי האלפא ביתא הם לשיטת
ריה"ח בס' כתרי אותיות (עמ' ז) שכתב,

וז"ל: "ולא יטה זי"ן שבעי"ן לא לצד ימין
ולא לצד שמאל, וכן כל יריכי האותיות, אלא
כולן זקופין ופשוטין כמקל" [והובא בהגה'
ברוך שאמר אות פז]. אך באמת בהרבה
מהכתבים האשכנזיים הקדומים לא נהגו כן,
אלא עשו הרבה מהם את ה'זי"ן' שבעי"ן
נוטה שמאלה, וכך סמכו את הראש השמאלי
לאות שאחריה.



הרב מרדכי פרוש

הערות ובירורי הלכה

- א. טבילת-עזרא, בתוך טומאה כללית
- ב. מקרא קדש
- ג. נטילת-ארבעים כטבילה
- ד. קיצור ע"י 'הבינו'
- ה. אמירת יהי רצון אחרי שמו"ע
- ו. אמר וחזר בו תוכ"ד האם מילין קדמאין נשארו או כלא נאמרו

דטבילה שתיקן עזרא, ולהאמור אכן זה מטרה פועלת כשלעצמה ולא רק משום היטהרות, אלא זה חולק בין לפני הטבילה ללאחריה [וזה מועיל גם אין ההיטהרות מועילה כל זמן שטמא טומאת שבעה].

ב. מקרא קדש

במשנה ברורה מהדורת אליבא דדהלכתא (בסימן צ' הערה 9) ציינו: ובשבת ויום טוב חייב להשתדל בזה [=להתפלל בבית הכנסת עם הציבור] ביתר שאת, כיון שלדעת הרמב"ן ועוד ראשונים מקיים בזה מצות עשה דאורייתא עכ"ל.

ובהערות הביא דברי הרמב"ן עה"ת פר' אמור, בביאור 'מקרא קדש' בזה"ל: כי מצוה היא על כל ישראל להתקבץ בבית אלקים ביום מועד לקדש היום בפרהסיא בתפילה והלל לאל, ובכסות נקיה ולעשות אותו יום משתה וכו' הנה מקרא קדש מלשון קרואי העדה וכו' עכ"ל.

ואכן הדברים חביבים וחשובים מאד, אולם ברצוני להעמיד דברים על דיוקם כי יתכן שכוונתו אך על חג ויו"ט ולא על שבת, כי דווקא ביום טוב נוצר הקדושה ע"י המקרא קדש הזה, אך בשבת כבר קדשוהו

א. טבילת-עזרא, בתוך טומאה כללית

באחד המאמרים נתבאר הא דתיקן עזרא הטבילה שאינה כ"כ לשם טהרה כשאר טבילות מטומאה, כי אם שלא יהיו מצויים כתרנגולין או משום שנעשה בקלות ראש והתורה נלמדת בכבוד ראש, וצריך ביאור א"כ מה יעזור הטבילה ונתבאר בס"ד שמהות הטבילה = בהיכנס האדם החי אל מתחת למים הטבעיים {שלא נשאבו ונתלשו מהקרקע בכלי} הוי מבחינה מסוימת כהתנתקות מהעולם, וכיורד ומתכסה ב'חומר טבע של המים' [במקום בחומר 'האדמה', שלהבדיל: בקבר] [אני יוסיף משל קטן להמחשת התופעה: אם נניח המכשפים היו מחפשים אותו בראדאר הרוחני שלהם, בעת שטובל כולו מתחת לפני המי מקווה, היו חושבים שהוא קבור מתחת לאדמה. ולא בעולם...] ולכן זה מפסיק בין לפני כן ללאחר הטבילה, והדברים נפלאים ונכונים.

ולפי זה יובן יותר בהסבר המשנה בברכות (סוף"ג דף כו, א) זב שראה קרי וכו' האם צריך טבילה לקריו אע"ג דבלא"ה ישאר טמא טומאת שבעה ומה ירויה בטבילה זו, ובפירש"י ז"ע מבואר שאין זה משום טבילה בזמנה מצוה, אלא כי זה סוג טבילה מיוחדת

יכוון אות אחת משם ע"ב ואח"כ רצוף י' פעם ביד ימין וי"פ ביד שמאל. ושמעתי פעם מפי מו"ר הגאון המקובל רבינו יעקב הלל שליט"א שמקור המושג הזה מהספר חמדת הימים, והבעיה בספר הזה כי: מחברו היה ת"ח גדול אלא שלמד גם מפי האריז"ל הקדוש, וגם להבאא"ה אצל הה"ה שבתי צבי הידוע ללא לסמוך עליו, ולכן דברי הספר 'חמדת הימים' צריכים בדיקה, מפי מי יצאו. האם מפי קדוש דהאריז"ל וא"כ קבלה נקבל, או לא.

[והנה נטילה זו כנראה לא מופיעה בשום כתבי תלמידי האריז"ל זיע"א, ולכן זה ספק מקור הדברים].

ד. קיצור ע"י 'הבינו'

בסימן קד כתוב שאם בא לעומת המתפלל שמו"ע דבר מאויים, יקצר, וביארו בזה מה הקיצור היינו שיאמר תחילת הברכה וסיומה [יש דעת א' מגדולי הפוסקים שיאמר תחילת הבקשה וסופה והברכה, אך כמדומני שרוה"פ בפשטות מסבירים רק תחילת הברכה וסופה. ואכהמ"ל.]

ושאלו למו"ר הגרי"ט שליט"א: אמאי לא הוזכר שיאמר 'הבינו' והשיב: בחורף אי אפשר לומר הבינו, חזרו ושאלו תינח בחורף בקיץ אמאי לא? והשיב: מדלא הוזכר בפוסקים שמע מינה שא"א. את"ד.

{והדברים צריכים תלמוד וגדרי הדברים {דהבינו,

ומ"מ לפשוטו י"ל כי הרי כאן מדובר שבא אליו בהפתעה הצורך לקצר, ושמא אין שגור בפיו את הבינו, אך לקצר ממה שרגיל בפיו דלמא יכול.

שמים ואינו ע"י קדושת הבנ"א. ואפרש שיחתי: מו"ז הגה"ג רבינו משה הרשלה זיע"א דרש פעם, אודות מה שכתוב בהלכה שבלייל חג השבועות נוהגים לא להקדים להתפלל מעריב אלא מחכים לוודאי לילה, ונהוג להסביר משום 'תמימות'. אולם מו"ז הגרמ"ה זיע"א הסביר באופ"א, על פי דברי הרמב"ן זיע"א בביאור 'מקרא קדש' היינו שהיום נעשה קדוש ע"י המבואר {שמתאספים ומתפללים תפילת יום טוב ומודים ושרים לה', בבגדי כבוד}. והנה בשאר החגים היו"ט מתקדש ע"י שמקדשים בית דין את החודש, זה עושה חלות קדושה ביום טוב שבהאי חודש [וראה לשון חז"ל בראש השנה גבי ד' ראשי שנים הם דקאי אר"ח משום היו"ט שבו, כלומר שכל החודש טמון בראש חודש] אולם חג השבועות אשר תאריכו לא נקבע על פי קביעת ב"ד את ראש חודש סיון, כי אם על פי ארבעים ותשע יום מהעומר, וכיון שהפעם הקידוש-חג לא חלה ע"י קידוש ב"ד את החודש לכן יש חובה מיוחדת שהבנ"א יקדשו ע"י המקרא קדש ע"י המעריב של ליל יו"ט תפילת-החג בבגדי כבוד בהתאסף עם ברכו אלוקים. וא"כ שפיר ראוי לחכות שיהיה וודאי לילה כדי להקדישו משא"כ בשאר חג לא איכפ"ל כ"כ כי כבר קידשו בקידוש החודש, את"ד.

ולפי דרכנו, אזי דווקא ביו"ט ולא בשבת [ולכן הביטוי מקרא קדש מופיע דווקא גבי יום טוב].

ג. נטילת-ארבעים כטבילה

בהערות אליבא דהלכתא הביא גבי נטילת ארבעים פעם שהוזכר כאופן של חליפי טבילה, וזה ע"י נטילה אחת בימין ואחת בשמאל, כן עשרים פעם, ובכל פעם

ה. אמירת יהי רצון אחרי שמו"ע

בסימן קה' אודות המתפלל שני שמונה-עשרה ברציפות, נפסק בש"ע צריך להמתין ביניהם כדי הילוך ד' אמות, וביאר במשנ"ב (סק"ב): ושיעור זה אחר שעקר רגליו ואמר עושה שלום וגו', עכ"ל.

ולכאורה צריך תלמוד אמאי לא מחשיב גם זמן אמירת יהי רצון. {וכבר הרגיש בזה בספר 'מאיר עוז' וראה עוד ב'מקור חיים' ויש שרצו לומר כי אמירת היהי רצון זה בכלל השהיה ד' אמות.}

ויש לומר על פי מה ששאלתי את מו"ר הגרי"ט שליט"א שפעם אחת למדתי ממנו כי האמירת יהי רצון זה דבר אחד עם העושה שלום ואת השהיה ד' אמות זה יחכה אח"כ אחרי אמירת היה"ר ואז ישוב למקומו [גבי חיכוי מהמתפלל טרם שובו למקום שעמד בתפילה]

והנה שאלתיו הרי באמצע חזרת הש"ץ לא אומרים את היהי רצון הזה, [אגב יש שיטה שכן אומרים את זה שמה כי זה כחלק מתחנוני התפילה, הובא במאיר עוז, דעת מהגר"ק זיע"א] ומאידך כשרוצים לחזור למקומו כדי לומר קדושה במקומו חוזרים אע"ג שלא אמרו את היה"ר, היאך יסתדרו שתי שמועות הללו? והשיב לי: אכן האומר עוש"ש והיה"ר יחדיו, דבר אחד המה ויחכה בעד תרווייהו כאחד, אולם היכא שלא אומרו אז כלל [כגון בחזרת הש"ץ] אזי לא מחכה לכך כלל כי לא אומר אז ואינו בחשבון, א"כ גם בניד"ד ממ"נ אם יאמר היה"ר גם יחכה לו ואם לא אומר אין צריך לחכות בעדו [ואולי ניתן לדחוק שזמן דהיה"ר כלול ב"וגו" שהזכיר המשנ"ב כי דבר אחד הו"]

ו. אמר וחזר בו תוכ"ד האם מילין קדמאין נשאר או כלא נאמרו

1. בהלכות תפילה מבואר כי המפסיק בתפילתו מאיזה סיבה זה הפסק בתפילה ולפעמים זה לעיכובא [עיי"ש בסימן קד] ומבואר שמה כי יותר חמור הפסק בדיבור [באמצע שמו"ע או שמע ישראל] להפסק בשהיה של שתיקה בלבד.

ולכאורה יש לשאול שאלה וחקירה מרכזית, כשאדם טעה בתפילתו ואמר דבר שלא כהוגן כגון הזכיר גשם בקיץ וכד', ומיד הדר ביה תוכ"ד ותיקן דבריו האם דבריו הראשונים נמחקו כמי שלא נאמרו מעולם או עודנו קיימים אלא שתפילתו תוקנה.

אם נאמר כצד א' א"כ אמאי כשדיבר באמצע התפילה הרי וודאי אינו מעוניין שישארו, האם זה גרע ממי שאמר וחזר בו, א"כ גם הכא יימחק וכאילו לא דיבר.

2. ובעצם השמעתתא האם כשחזר בו האם דבריו קדמאין קיימי או כמחוקין.

בספר 'אשרי האיש' (חלק א' פרק כ, דיני תפילה, אות כג) משמע שזה כנמחק: "אמר בטעות 'מוריד הגשם' במקום 'מוריד הטל', ותיקן בתוכ"ד ל'מוריד הטל', יש להוכיח מדברי החיי אדם (הו"ד בבה"ל סי' קיז, ס"ג) שאם אמר בקיץ טל ומטר וחזר בו תכ"ד יצא, משמע שהחזרה היא עקירה, ולפי זה ה"נ לענין 'מוריד הגשם' שאם חזר בו תכ"ד הוי חזרה ויצא" - עכ"ל.

3. בתלמוד ירושלמי (דמאי פ"ז ה"ו, דף עו במהדורת דרשו) מבואר שיש חילוק בין להוסיף על דבריו הקדמונים לבין לפחות עיין שמה בביאור מהגר"ק זיע"א.

כנ"ל. א"כ דלמא דווקא כשיש דבר המוכיח, א"כ שמא כן יצא יד"ח פו"ע וצל"ת.

ומ"מ לעצם השאלה האם היכא דאמר וחזר בו תוכ"ד, האם מילין קדמאין התאדו וכדליתא או קיימין אלא שיצא ידי חובה מה שתיקן? לענ"ד בסוגיא זו [דברכת פו"ע ומ"ע הנ"ל] רהיטת הפוסקים משמע דהמילין שאמר בטעות ותיקן עצמו מיד, הם כדליתא וכאילו לא נאמרו [וכמש"נ נפק"מ האם יש צד שיצא ידי חובת מ"ע].

6. ומהא דנהגו כל ישראל בקריאת פרשת זכור לתקן ולכפול בתיבת 'זכר' יש נוהגים לחזור כל הפסוק פעמיים והנה מדלא נהגו לומר רק את התיבה הזאת בלבד פעמיים, קצת משמע שאז יגרע, ואמאי, נימא התיבה הנכונה היא שעולה לו והשניה תיבטל. אלא מוכח, ויש לפלפל בזה.

ולעצם השאלה שפתחנו בה אמאי הא דחזור ומתחרט שדיבר באמצע שמו"ע ייחשב כמחיקתו וא"כ יבטל וימחק ההפסק. להאמור, אם המילין קדמאין לא נמחקו, אזי לא קשה מידי.

וכמובן עוד יש ליישב, בפשיטות: כי הכא לא היה בתוכ"ד.

ועי"ל שהרי לא חזר בו ממה שאמר כגון שאמר לחבירו 'תוויז דבר מפה' התכוון ואמר, אלא שעכשיו אין נוח לו בהפסק הבעייתי שבו, לעומת זה הטועה בתפילתו חוזר בו ומתחרט מעיקרא [ומכאן אפשר לפלפל אודות תשובה אם מתחרט על עצם שחטא כגון מאהבה או מיראת הרוממות, או שמתחרט מפחד העונש 'יראת העונש' ודוק].

ועוד, יש החוזר בו מתוכן הדברים אך אין זה כאילו לא דיבר ולפיכך כשטעה

ושם בדף עג, א מבואר דגדר חזרה תוכ"ד, שזה ענין של גמירות דעת. לפי זה יש להבין, לגבי דברים שבוודאי היה גמירות דעת אלא שרוצה לחזור בו ואילו בחזרה ושאלה על הפרשת תרומה בעלמא.

4. בעלון מים חיים (גליון 496) מהגרי"א דינר שליט"א רב ביהמ"ד 'דברי שיר', עוסק: באחד שספר ספירת העומר כראוי, וחזר בו תוכ"ד, ונודע לו כי הספירה הראשונה הייתה נכונה = מרנן הגרשז"א והגריש"א זיע"א פסקו ע"פ המשנ"ב סי' מו סק"כ דתוכ"ד רק לתקן ולא לקלקל.

ועי' ב'דעת תורה סי' קיד בהגה שדן בזה והביא דברי הרמב"ן זי"ע שמפרש שזה גופא ספיקת הגמרא בברכות דף יב' = ע"כ מהעלון.

ויש להעיר כי צריך תלמוד ודקדוק בלשון הזהב של רבותינו נ"ע דילמא עומק כוונתן = לפי שהדברים הראשונים קיימים, א"כ אם יתברר כי רצונם בהם, הרי הם במקומם.

5. והנה יש סוגיא קרובה לסוגייתנו: שו"ת אם אחד נתכוון לברך 'פוקח עוורים' ובירך באיאמ"ה וסיים בטעות 'מלביש ערומים' ותו"מ נזכר וסיים 'פוקח עורים', האם יצא ידי חובת ברכת 'מלביש ערומים' [וראה בפוסקים בסי' מו ובמגן אברהם בסימן רט' סק"ה = לגבי ברכת פו"ע].

ובפשטות בש"ע סי' רט ס"ב, הוה משמע לענ"ד דלא יצא.

אולם צריך לי תלמוד בדעת ה'דגול מרבה' שמה, דכתב סברא גבי כוס שכר 'דשם הכוס בידו ומחשבתו ניכרת' וכפל סברא זו בהגהה הבאה גם כאן מיירי שהבשמים בידו

קעו

מנורה

הרב מרדכי פרוש

בדרום

חוזר מהתוכן, ולכן המדבר באמצע התפילה לו עצם הדיבור, וא"כ לגבי הפסק זה לא
גם אם ימחוק את תוכן הדברים, אכתי ייחשב יסייע לו מאומה.



הרב אברהם ישעיהו קשש
מח"ס 'קובץ יסודות הש"ס'

בענין מילת אשה ובשבת

"ויאמר אלקים לאברהם ואתה את בריתי תשמור אתה וזרעך אחרך לדרתם", "המול ימול יליד ביתך ומקנת כספך והיתה בריתי בבשרכם לברית עולם", "ויקה אברהם את ישמעאל בנו ואת כל ילידי ביתו ואת כל מקנת כספו כל זכר באנשי בית אברהם וימל את בשר ערלתם בעצם היום הזה כאשר דבר אתו אלקים" (סוף פרשת לך לך)^א

ההלכה

ולהלכה נחלקו הראשונים איך לפסוק, דתוס' כ' דיש לפסוק כרב שפסולה למול דאיכא ברייתא בסוגיא דקיימא כוותיה, וכן פסק הרמ"א (יו"ד ר"ס רסד) ע"פ הסמ"ק והג' מרדכי. אך תוס' הביאו שהבה"ג פסק כריו"ח דכשרה למול, וכ"פ הרי"ף (בע"ז) הרמב"ם (רפ"ב ממילה) והשו"ע (שם)^ג, והיינו משום הכלל דרב וריו"ח הלכה כריו"ח (כ"מ בתוס' וכ"כ בביאור הגר"א).

אמנם מבואר ברי"ף רמב"ם ושו"ע דאע"ג דאשה כשרה, מ"מ במקום שיש איש לא תמול, אלא רק כשאין איש תמול.

הרמ"א כותב ע"מ שפסק שאשה פסולה למול - "וכן נוהגים להדר אחר איש".

ובש"ך נתקשה מאי קאמר, והרי גם לשו"ע

מקור הדין

אי' בקידושין (כט.) שאשה פטורה מלמול את בנה, וילפי' לה מדכתיב "כאשר ציוה אותו אלקים" - אותו ולא אותה, [וע"ש בתוס' שדנו מ"ט אינה פטורה מצד דהוי מ"ע שהזמן גרמא, ונאמרו ע"ז הרבה תירוצים ואכמ"ל].

ובע"ז (כז.) אי' פל' אמוראים במקור הדין שמילת עכו"ם פסולה, דלרב ילפי' לה מדכתיב "ואתה את בריתי תשמור", ופירש"י שהדרשא היא מהמשך הפס' דכתיב "וזרעך אחרך" - ולא עובד כוכבים, ולריו"ח ילפי' לה מדכתיב "המול ימול", ופירש"י דקרי ביה המל ימול - מי שהוא מהול ימול אחרים. והגמ' דנה מאי בינייהו, ומסקי' דנפק"מ בין רב לריו"ח אם אשה כשרה במילה, דלרב דיליף מ"אתה את בריתי תשמור" פסולה דאשה לאו בת מילה היא, ולריו"ח דיליף מ"המול ימול" כשרה דאשה כמאן דמהילא דמיא^ב.

א. דרשת סעודת הברית לבננו אפרים נ"ו, ש"ק פר' תזריע - מצורע ר"ח אייר תשפ"ג (נכתב בחפזון ולא הוגה כפי הצורך).

ב. והנה לריו"ח מוכן הא דממעט' בקידושין אשה - שאינה חייבת למול אע"ג שכשרה למול, אך לרב שפסולה למול אמאי אצטריך למילף שאינה חייבת למול, והא פשיטא שאינה חייבת כיון שפסולה. ותי' תוס' דצ"ל שהמיעוט הוא שאף אינה צריך לחזר אחר איש שימהלנו.

ג. וראיתי מובא בשם ספר אלדד הדני שמנהג הפלשים באבעסיניען כי ביום השמיני ימול הילד ע"י נשים.

חיישי' משום דבעילוף כל שהוא תשהה או תדרוס, משא"כ במילה אין לחוש כולי האי לעילוף כל שהוא ע"ש.

מהלך ע"פ הרדב"ז

בס' מצודת דוד (-טעמי המצוות ע"פ פנימיות התורה לבעל הרדב"ז, מצוה פו) כ' בזה"ל: עוד אמרו אשה לא תמול כי היא באה מכח האש הגדולה, וכוונת המילה להגדיל החסד, שלא קנה אברהם מידת החסד עד שמל כו' ע"ש, ולכן אין ראוי לאשה לקרב למצוה זו.

ונתקשה שם ממה שמצינו שציפורה מלה את בנה, ויישב בג' אנפי: א. דנתנה תורה ונתחדשה הלכה. ב. דיעבד שאני. ג. דמשה הטיף ממנו דם ברית אח"כ.

ודבריו קצ"ב דהא קו' זו מציפורה כבר הקשתה הגמ' בע"ז (שם) על שי' רב שסובר שפסולה מלמול, ומתרצי' בגמ' א' דבאמת לא מלה אותו בעצמה אלא נתנה אותו לאיניש אחרינא ועבד. ב' דאתיא איהי ואתחלא ואתא משה ואגמרה. והנה התי' הב' של הגמ' הוא כעין התי' הג' של הרדב"ז, והתי' הא' של הרדב"ז צ"ע ממה שהגמ' לא תירצה כן.

אמנם מהתי' הב' של הרדב"ז ניתן ללמוד דגם אליבא דריו"ח דאשה כשרה היינו דוקא בדיעבד, משום דע"פ פנימיות המצוה אין אשה שייכת במעשה מצות המילה, וא"ש מש"כ הראשונים דאשה תמול רק במקום שאין איש.

ואם כבר הולכים אנו ע"פ הענינים של המצוה י"ל עוד, דהנה ידוע מש"כ

לכתחילה יש לחזור אחר איש. ולא שייך לומר 'וכן נוהגים' על דבר שאינו מצוי שאין איש, ועוד הק' דלא שייך בזה מנהג משום שמה שהנשים לא מלות היינו משום שאינן יודעות למול.

קושיית הגר"ח

ולכאנ' יל"ע במש"כ הראשונים הנ"ל דאע"ג דקיי"ל כריו"ח שכשרה מ"מ לא תמול לכתחילה, מה הטעם בזה, וכן נתקשה הגר"ח (עהש"ס).

ביאור הערוה"ש והאחרונים

אמנם בערוה"ש (שם ס"ד) ביאר דלאו משום דין קדימה הוא, אלא הוא אורחא דמילתא דנשים דעתן קלות ולכן מעדיפים איש. ולפי"ז ביאר את המחלו' שבין השו"ע לרמ"א (ליישוב קו' הש"ך), באופן שאין בעיר איש היודע למול אך יש אשה היודעת למול, דלשו"ע אין מחייבים לשלוח לעיר אחרת להביא איש, וע"ז חולק הרמ"א שהמנהג להדר לחזור אחר איש, דהיינו שאפי' אם אין איש במקום זה מהדרין לשלוח למקום אחר להביא איש, ולא איתרמי מעולם להניח אשה למול, ובזה שייך ודאי מנהג מדלא אירע אף פעם בשום מקום, וזה מצוי לשלוח אחר מוהל למקום אחר.

ביאור נוסף ראיתי בס' כורת הברית (לרבי אליהו פוסק יו"ד שם) שהביא בשם האחרונים (ויש לברר מי הם אותם אחרונים) דלכתחילה האשה לא תמול משום חשש עילוף כמו בשחיטה דלכתחילה לא תשחוט, וכ"ש במילה דיש חשש סכנה. וכ' דזה דלא כמש"כ בערוגות הבושם (יו"ד א,א) דלא חיישי' לעילוף במילה, דדוקא בשחיטה

ד. ועוד כ' דמה"ט אין מלין בלילה לפי שבליילה שולטת מידת הדין ואין דין מכבה דין ולא אש מכבה אש.

שהיא כ'מאן דמהילא דמיא', דחזי' כצד א', דהא אשה בפשטות לא שייך לומר שהיא בת מצות מילה שהרי היא לא שייכת בזה, אלא דכיון שאין לה ערלות שייך לומר שהיא 'כמאן דמהילא'.

וכהבנה זו ב'אשה כמאן דמהילא דמיא' דהיינו משום שאין לה ערלות, כ"מ מהראב"ד (בע"ז) שפי' דלמ"ד "המול ימול" דרשי' מה לשון מולי הוא קטוע, דכתיב (איוב כד) "ובראש שיכולת ימולו", ואשה נמי קטועה היא. ומבואר בדבריו דהעיקר הוא שאין לאשה ערלות.

אך הגר"ח הוכיח כצד ב' דגדר הילפו' היא דבעי' שיהא בר הכי, ממשי"כ הבה"ג (הל' מילה) בביאור דעת ריו"ח דילף מהמול ימול - כיון דלישראל אפילו ערלים כי מולים דמו, אשה נמי בכלל ישראל וכמאן דמהילא דמיא (ועד"ז כ' הרי"ף שבת ס"פ ר"א דמילה), ואי נימא כמשנ"ת, א"כ מה הוצרך להוסיף כן, והא פשיטא שאין לאשה ערלות, אלא ע"כ מבואר דהבה"ג למד כצד ב' דגדר הילפו' היא דבעינן שיהיה בר מצות מילה, ולכן הוצרך הבה"ג לבאר דגם אשה היא ברת הכי, והיינו דאע"ג דאשה אינה מצווה במילה, מ"מ נחשבת ברת הכי, דכיון דישאל אפי' ערל כמהול דמי ממילא ה"ה אשה. והיינו דיש חילוק בין גוי לאשה, שגוי הוא ערל 'בעצם', דהא "כל הגויים ערלים" וזה לא תלוי במציאות של הערלות, ולכן אפי' אם הגוי ימול ישאר עליו שם ערל, משא"כ מי שבכלל קדושת ישראל הר"ז מפקיע שלא יהיה את הערלות בעצם, אלא רק המציאות של הערלה נותנת לו שם ערל, וממילא באשה שאין לה ערלה שייך לומר שהיא כמאן דמהילא דמיא, אע"ג שאינה שייכת במילה ממש, מ"מ היא שייכת במצות מילה.

באו"ז (הל' מילה סי' קז) שצריך לחפש אחר מזהל יהודי טוב כדאמר' במדרש חזית המול ימול - יבא טהור ויטפל עם הטהור, וא"כ י"ל שדרגת מילת האיש היא למעלה ממעלת האשה, דמה"ט תנן (הוריות פ"ג) דהאיש קודם לאשה להחיות, ופי' הרמב"ם דהיינו משום שהוא 'מקודש' ממנה.

ביאור קו' הגר"ח

אמנם מפשטות לשון הראשונים משמע דיש קפידא עצמי במילת אשה, ואי"ז מחמת סיבה חיצונית של אורחא דמילתא (ערוה"ש) או חשש עילוף (כורת הברית), וגם ל"מ שהוא רק מטעם פנימיות התורה (רדב"ז), ולכן שפיר הוקשה להגר"ח מ"ט אשה לא תמול לכתחילה.

מהלך א' מהגר"ח

בחי' הגר"ח עהש"ס הנדפמ"ח מצינו ב' שטיקלעך על סוגיא זו, ועולה מדבריו ב' מהלכים בביאור הענין, ונתחיל עם המהלך הא':

הגר"ח חוקר בגדר הילפותא דעכו"ם פסול במילה, האם הוא דין מיוחד במילה שיש תנאי בפנ"ע שאינו כשר למול אלא מי שכל במציאות או שישנו בכלל ברית, או"ד הוא דין עם גדר דכדי להיות כשר למול צריך להיות 'בר הכי', ולכן צריך שיהיה בכלל מצות מילה.

ויעוי"ש דדברי הגר"ח סובבים על שי' ריו"ח דילף מ"המול ימול", אך לכאור' לרב דילפי' מ"ואתה את בריתי תשמור" דהוא פסוק של ציווי א"כ הגדר הוא כצד ב' דבעי' שיהא בר הכי.

ובתחילה הוכיח הגר"ח מהא דאמר' דלריו"ח אשה כשרה למול כיון

'מילה' מש"כ בזה). והגר"ח נקט כהבית הלוי דיש ב' חלקים במצוה, [וע"ש מה שביאר עפ"ז דדין מצוות צריכות כוונה שייך רק בחלק של מעשה המצוה ולא בחלק של התוצאה], ועפ"ז ביאר דכל מה שלר"ת מי שאינו בכלל המצוה ה"ה פסול מלעשותה, היינו דוקא במצוות דעיקרם הוא קיום המצוה, משא"כ המצוות מילה שיש בה חלק עיקרי נוסף - להיות מהול, בזה לא שייך הא כללא, ומשונה איצטריך למיעוט מיוחד למעט עכו"ם [ואשה לרב].

ועפ"ז ביאר הגר"ח את דברי הראשונים דלכתחילה לא תמול אשה אלא איש, דאשה הרי לא מקיימת את החלק של המעשה מצות מילה, אלא רק גורמת לתוצאת המצוה שהוא מהול, ולכתחילה צריך לקיים את ב' החלקים.

הערה ע"ז

אמנם ילה"ע ע"ז, דהא מפשטות הראשונים והפוסקים נראה דאמנם אשה כשרה למול רק בדיעבד, אך כשהיא מלה הרי היא מברכת ברכת המצוות כבכל מילה. ולכאור' לפי דברי הגר"ח לא שייך ברכה כיון שאין כאן מעשה מצוה, אלא שהאשה גורמת לתוצאת המצוה שמתקיימת אצל הבן.

וכיוצ"ב מבארים בשי" הרמב"ם (רפ"ג ממילה) שכ' אם אין שם אב אין מברכים להכניסו בבריתו של אברהם אבינו, והראב"ד חולק שמברכים. והיינו דנחלקו בגדר מצות ב"ד למול - אם הוא מצוה במעשה המילה וא"כ שייך ברכה, או"ד המצוה לגרום לתוצאה וממילא לא שייך ברכה.^ה

ועפ"ז ביאר הגר"ח מש"כ הראשונים דאשה מלה רק כשאין איש, דגם ריו"ח מודה דלכתחילה בעינן שיהא 'בר הכי' לגמרי, דהיינו גם בקיום מצות הברית בפועל, אלא דבדיעבד סגי גם במה שהיא נקראת ברת הכי שיש לה שייכות במצות מילה.

אך אי נימא כהצד הא' דהוא תנאי בפנ"ע, א"כ צ"ב דמהיכ"ת שיהיה דין לכתחילה שיהא בברית בפועל, כיון דלריו"ח לא נאמר הך תנאי, אלא התנאי הוא רק שיהא בכלל המול ימול ואשה כמאן דמהילא דמיא.

קושיא

והנה ידוע דשי" ר"ת (מובא בתו' בגיטין מה:): דיש כלל בכל התורה דמי שאינו בכלל המצוה אינו יכול לקיימה, וזהו הא דאמר' כל שישנו בקשירה ישנו בכתיבה וכל שאינו בקשירה אינו בכתיבה, ועפ"ז היה אומר ר"ת דאשה פסולה לאגוד לולב ולעשות תפילין כיון דלא מיפקדה, וע"ש שתוס' חולק על ר"ת.

ויל"ע לפי ר"ת מ"ט איצטריך ילפו' למעט עכו"ם - וכן אשה אליבא דרב, והא תיפו"ל משום הך כללא דכל שאינו בכלל קיום המצוה אינו יכול לעשותה. וביותר ק' אליבא דריו"ח היאך באמת אשה כשרה והרי היא לא ברת הכי.

המהלך הב' של הגר"ח

והנה ידועה החקירה בגדר מצות מילה, האם ענינה הוא המעשה מצוה, או התוצאה להיות מהול, או דתרווייהו איתנהו (ויעיין בספר 'קובץ יסודות הש"ס' תחילת ערך

ה. ויל"ד באכילת קדשים שהביה"ל כ' שיש מצוה בתוצאה שהקרבן ייאכל, האם מברכים על פחות מכזית,

מילת אשה בשבת

מעשה נבא ונחקור אליבא דריו"ח דמילת אשה כשרה, האם מותר לה למול בשבת.

ובספר כורת הברית (הנ"ל) כ' עפמ"ש"כ בשם האחרונים דהטעם שלא תמול הוא מחשש עילוף, דלפי"ז לא תמול בשבת אפי' במקום שאין איש, דהא מבו' בפוסקים שאיש לא מל מעולם לא ימול בשבת אפי' כשאין אחר שימול, וכ"ש אשה.

ולפי דברי הגר"ח (במהלך ה') דהמצוה היא בתוצאה ולא במעשה המילה, לכא' היה נראה מסברא דאין זה דוחה שבת, שהרי עליה עצמה אין ציווי, אלא רק כשרה לקיים תוצאת מצות הבן, ושו"ר בקה"י (קידושין לב, ג) שנקט כן דהכח הדוחה שבת היינו רק מעשה המצוה דכריתת הערלה, ולא המצוה שבתוצאה שנעשה מהול. ועפ"ז כ' שגם אם ימול בסוף היום שהתהוותו מהול הוא רק בשעה שכבר לילה, מ"מ מותר למול בשבת, כיון שהמעשה מצוה נתקיים ביום השמיני.

אמנם בחי' הגר"ח הנדפמ"ח מובא (ע"פ כתבי תלמידים, ובמקור המצויין שם מסה"ז ברית אברהם לא מוזכר נקודה זו) שהגר"ח אמר שאשה יכולה למול גם בשבת, דגם התוצאה להיות מהול דוחה שבת.

והיינו שיש לחקור מהו הגדר בדחיית שבת, האם החיוב למול דוחה, או המצוה להיות מהול דוחה. ושו"ר שכן חקר בשו"ת

צפנת פענח (ח"ב סי' כג), וכ' דנפק"מ באשה וכמ"ש"כ, וע"ש מה שצ"י לזה.

ובס' כורת הברית דן להוכיח ממה שדנו תוס' והראשונים מ"ט מילה אינה מ"ע שהזמן גרמא משום שאין מילה בלילה וע"ש, ומ"ט לא הקשו מצד שאשה אינה יכולה לקיים זאת בשבת, וא"כ כלפיה זה מ"ע שהזמן גרמא.

אך לכא' יל"ד בזה דכל מה שיש פטור במ"ע שהזמן גרמא הוא רק שהמצוה בעצמותה שייכת רק בזמן מסויים, אך כאן במילה שהמצוה בעצמותה שייכת גם בשבת אצל אנשים, ממילא אי"ז נחשב מ"ע שהז"ג אף אצל נשים, ויל"ע.

וע"ע במנח"ח שדן שנשים לא יכולות למול אפי' ביו"ט, דאפי' שי"א שנשים אינן שייכות במצוות עשה דיו"ט, אלא הן רק בכלל הלא תעשה, מ"מ אין העשה דמילה דוחה את הל"ת דיו"ט, כיון שאין הם בכלל העשה דמילה כדממעטין בקידושין מ"אותו" - ולא אותה, וא"כ אין מה שידחה.

וע"ש עוד במנח"ח שדן ע"פ האחרונים שגם מצוה של חבירו מהני לדחות הלאו שלו, א"כ במילת גדול העשה שלו ידחה את הל"ת שלה, וע"ש שכ' דיש לחלק.

ומבו' מהמנח"ח שנקט בפשיטות שהדחייה בשבת הוא מכח הציווי למול ולא מכח המצוה.

ולאידך גיסא ראיתי בתיבת גמא לפמ"ג (פר' תזריע) שנקט בפשיטות

(דבכזית י"ל שיש גם קיום 'מעשה' מצוה באכילה) וראיתי (עי' משנת חיים מועדים א' - פסח) שיש בזה התכתבות בין הגר"ח חיים מאיר י. הלוי שטיינברג שליט"א להגרא"ג גרבוז שליט"א [אך שם דנו מצד דבעינן 'אכילה' בכזית] (עי' משנת חיים מועדים א' - פסח).

בלשון זכר נאמרה, והשווה הכתוב אשה לאיש, ואם היא לא היתה חבושה נמצא שביום השמיני שהוא זמן המילה כבר הוטלה החוב עליה, ואפילו אם היה האב יצא בין עשייה לאכילה לא היה מעכב מלאכול שכבר הוטלה על האם, ולא דמי לבי דינא עכ"ד.

אמנם אביו האו"ז חולק על דברי בנו, שכתב (הל' מילה סי' צו) שהדרשא דאותו ולא אותה היא בדוקא, והא דביבמות נקט גם 'אמו', לא מפני שהאם חייבת למול, אלא כלומר דאילו לא היתה בבית האסורים הוה היא מהלא ליה כו', א"נ אגב שיטפא דלישנא נקט לה, ודלא כרש"י שפירש התם דמצוה מוטלת עליהם למול, דמשמע דר"ל שגם האם מיפקדא עכ"ד.

ובאמת המהרש"א ביבמות תמה על רש"י דהא אשה אינה מצווה למול את בנה כדממעטי' מאותו ולא אותה, וכ' די"ל דהכא כיון דחייבת לעשות פסח מצוה נמי עליה למול את בנה דמילת זכרים מעכבת נמי בה, דה"נ מילת עבדים מעכבת בה כדמשמע בפרק החולץ [אמנם בלשון רש"י לכאור' זה קצת דוחק].

ומבואר מהמהרש"א דהוא דין מסויים בפסח שמעכב את אמו. ולכאור' זה חידוש, בדפשוטות העיכוב בפסח היינו בתולדה מן החיוב במצוה, אך מי שאינו מצווה אינו מעוכב. ובאמת המנח"ח (ב,ו) כ' דאע"ג דאשה פטורה ממילת בנה, מ"מ היא חייבת במילת עבדיה ולכן היא מעוכבת מלאכול בפסח כשהעבדים לא נימולו, אך אח"כ הביא מהשאג"א שג"כ כ' כהבנת המהרש"א שהוא דין מסויים בפסח שמעכב.

שמותר לאשה למול בשבת, ואדרבה הק' דתמיד יהיה אסור לאיש למול בשבת, דכיון שנשים אינן מצוות על העשה דשבת אלא רק על הל"ת כמש"כ תוס' בקידושין (לד. ד"ה מעקה), א"כ העשה שיש בו כרת ידחה את הל"ת שיש בו כרת ולא יצטרכו למול ע"י איש שעובר במילה גם על עשה, והיינו שהבין בקושיא שמילה בשבת זה בגדר 'דחוייה', וע"ז תירץ הפמ"ג דזה גדר של 'הותרה' ולכן א"צ לחפש עצות שהאיש לא ימול.

השלמת הענין - פלוגתת האו"ז ובנו המהר"ה או"ז בעיקר דין מילת אשה

הנה הגמ' ביבמות (עא:) דנה היאך יתכן אופן שמילת הבן לא מעכבת בשעת עשיית הפסח אלא רק בשעת אכילת הפסח, ואמר רבא דהיינו כגון שהיו אביו ואמו חבושים בבית האסורים, ופירש"י "ומצות מילה מוטלת עליהם ולא על אחרים, והם אינם יכולים לעשות את פסחן ושחט שלוחן עליהם, ואשמעינן קרא שאם יצאו בשעת אכילה מילת בנו מעכבתו". ומבואר לכאור' מהגמ' ובפרט מדברי רש"י שגם האם חייבת במילת בנה, ולכאור' צ"ב שהרי בקידושין ממעטינן אותו ולא אותה.

ובמהר"ה או"ז (סי' יא) חידש שכל מה שאשה נתמעטה היינו רק כשהאב יכול למולו, אך כשהאב אינו יכול למולו עובר החיוב אל אמו, וז"ל: דלא ממעט לה קרא אלא היכא דאיתיה לאבוה, ולא דמי לפדיון ולת"ת, דהתם יליף מתפדה - תפדה ומולדתם - ולמדתם, משא"כ גבי מילה, ואי מ"אותו", לא מצינו למיפטרה אפילו כי ליתא לאב, דכל התורה



חמשים ושלוש - מי יודע?

לרגל גליון הנ"ג של הקובץ מנורה בדרום!

- מעניינא דיומא - סיום ותחילת החמשה או ללא חישוב פרשת וזאת הברכה, חומשי תורה! נ"ג פרשיות התורה [בחישוב פרשיות נצבים-וילך כפרשה אחת,

1. כן מצינו בתיקוני זוהר (תיקון טז לח.): "איהו ג"ן סדרים דאתמר בה גן נעול אחותי כלה". עוד שם (לט.) "דאיהי שכינתא תתאה דאתקריאת ג"ן כלילא מתלת וחמשינן סדרים דאורייתא ועלה אתמר גן נעול אחותי כלה גל נעול מעין חתום - 'גן' איהו אורייתא דבכתב דאיהו ג"ן סדרים דאורייתא, 'גל' איהו אורייתא דבעל פה". ובזוהר חדש (תיקונים ח"ב עח): אי' "גן נעול - ג"ן סדרים דאורייתא סתימין וחתמינן, והיינו 'מעין חתום' כגון יין חתום וסתום דלא מנסך ליה גוי, אופ הכי צריך למהוי רזין דאורייתא.

עוד בענין שחמשים ושלוש פרשיות יש בתורה, ראה בזוהר (ח"א קד: - מדרש הנעלם) "הנשמה פותחת ואומרת: רבש"ע שמא נתעסקו בחמשים פרשיות של תורה. והא יתיר אינון פרשיות - חמשים ושלוש הוו כו". ובתיקוני זוהר (תיקון יג כט ע"ב) אי' "ג"ן הוא כליל תלת וחמשינן סדרין דאורייתא דבכתב". ושם (תיקון כ-כא סב ע"א) "דבגינה איתמר לאדם ויניחהו בגן עדן לעבדה ולשמרה", 'לעבדה' - בפקודין דעשה, 'ולשמרה' - בפקודין דלא תעשה, בגין דאיהי ג"ן סדרים דאורייתא. ושם (סוף תיקון מב פב.) "איהו נהר דנפיק מעדן דאשקי ליה לגן דאיהי אורייתא שבעל פה דאיהי מתשקייא מאורייתא דבכתב דכלילא ג"ן סדרים דאורייתא". ושם (תיקון נב פז.) "ודא ג"ן סדרים דאורייתא כו".

עוד מצינו בזוה"ק (ויקהל רו:) תיאור נפלא בענין זה (בתרגום ללשון ק): "לאחר שהשלימו לקרוא את פרשות כל השנה, הן מתעטרות לפני הקב"ה ואומרות: אני משבת פלונית, ואני משבת פלונית. באותה שעה קורא הקב"ה ליופיא"ל גדול הממונים ולחמשים ושלוש המרכבות הקדושות שתחת ידו שהתמנו לשמש את התורה, וכל מרכבה ומרכבה מופקדת על פרשה פלונית שבשבת פלונית, ומרכבה פלונית על פרשה פלונית של שבת פלונית, וכל אחת ואחת משמשת את התורה בשבת שלה. ואסור לנו לערב אלה באלה, ולא להכניס מרכבה במרכבת חברתה אפילו כחוט השערה, אף לא בתיבה אחת או אפילו באות אחת, אלא כל אחת ואחת כמו שפסק להם הקב"ה, וכמו שהפקיד עליהם בפרשות ההם כל אחת ואחת על משמרתה.

ובכן בספרי הראשונים מצינו שנזכר סך פרשיות זה, ראה בס' סודי חומש ושאר (הנדפס מחדש מכת"י, מתלמידי רבי יהודה החסיד): "גן נעול" - הקץ נעול וסתום בג"ן סדרי פרשיות, ובהם הקץ "ואנכי הסתר אסתיר פני" (ושם בהערת המהדיר ר') יעקב ישראל סטל האריך במראי מקומות המובאים לעיל ולהלן וע"ש עוד). ספר האורה לרש"י (ר"ס עג): מנין פרשיות של תורה חמשים ושלוש והן נקראות על הסדר אחת אחת. סודי רז"י (א עמ' לג טו"ב): ובזכות ששומרים את התורה יזכו לגן עדן, כי ג"ן פרשיות בחומש. סידור הרקק (ס' לח): ג"ן תיבות ב'ישתבח' נגד ג"ן פרשיות שבחומש, וכל האומרו בכונה כאילו קיים חמשה חומשי תורה. עוד שם (ס' סה): וג"ן פרשיות יש בחומש, לומר כל שומר זאת התורה יבוא בגן. עוד שם: וכן ג"ן פרשיות בחומש, השומר תורה יבוא בגן ויבשרוהו יבוא שלום. עוד שם (עמ' תכד): ומן "תורת השם תמימה" עד "לכל החושים בו" ג"ן תיבות, כנגד ג"ן פרשיות בחומש. עוד שם (עמ' תקטו): נ"ג תיבות יש ב'ישתבח' כמניין נ"ג פרשיות בחומש, השומרים יבואו בגן עדן. פירוש רבינו אפרים (בראשית, מכתבה אשכנזית, עמ' כה): ג"ן פרשיות בחומש השומר אותם יכנס בגן עדן. ושם (בראשית, ליקוטים, עמ' לב): "ועץ החיים בתוך הגן" (בראשית ב, ט) - זו תורה, שנאמר (משלי ג, יח) "עץ חיים היא", וג"ן פרשיות בתורה. ושם (תרומה, מכתבה אשכנזית, עמ' רפו): "מאתם זהב וכסף" (שמות כה, ג) בגימטריא נ"ג כנגד נ"ג פרשיות בחומש.

- ג"ן תיבות ב'ישתבח' (סידור הרוקח סי' הרוקח סי' לח, ולא הבנתי כוונתו).
- לח ופט).
- נ"ג מצוות בפרשת משפטים.
- י"ג פרשיות בחומש יש בהם נ"ג תיבות • בברכת שים שלום יש נ"ג תיבות (סידור כמנין ג"ן השומרים יבואו בגן (סידור הרוקח סי' סה).

ושם (מצורע עמ' כא): ועוד תקנה אחרת לימדה שישחט אותו [את היצר הרע] "על מים חיים" (ויקרא יד, ה), היא התורה שנקראת מים, שנאמר (שיה"ש ד, טו) "מעין גנים באר מים חיים" - ג"ן פרשיות שנמשלו לים, שנאמר (איוב יא, ט) "ורחבה מני ים". פירוש הרוקח (שיה"ש, מהדו' הרב הרשלר ד, ד עמ' רכד) "אלף המגן תלוי עליו כל שלטי הגבורים" 'המגן' - הם אותיות ג"ן, הם חמישים ושלש פרשיות שבחומש בראשית נח לך לך וכו' חמישים ושלש. וע"ע בפ' רבינו יואל עה"ת (המועתק בהערה להלן).

ובמשנ"ת שמנין זה הוא רק אם פרשיות נצבים ויילך נמנות כפרשה א', הוא כדברי החיד"א בס' דבש לפי (מערכת פ אות ג) וז"ל: פרשיות, אמרו רבותינו ז"ל במדרשים ובזוהר הקדוש בכמה דוכתי שהם ג"ן פרשיות. והרב עיר וקדיש מהר"מ זכות ז"ל בפירושו לזוהר הקשה שהם נ"ד, ומצאתי בספר קדמון על קלף כת"י שיש בו ענינים רבים ושם ראיתי שאומר שג"ן פרשיות הם וסימנם 'לוחות אבן' (שמות לא, יח) גימטריא גן. וכתב כל הפרשיות וכתב 'נצבים' לבד ומסיים 'וזאת הברכה' באופן שאינו מזכיר 'וילך', ונראה ד'נצבים' ו'ילך' הוא פרשה אחת אלא דזימנין מחלקים אותה לשנים. וגם אנו נאמר שקבלה בידם שנצבים' ו'ילך' הם פרשה אחת אלא דזימנין מחלקים אותה לשנים, כמו מי שמחלק פרשת 'משפטים' לשנים ופרשת 'כי תצא' לשנים, עכ"ל החיד"א (וכפל את דבריו בקיצור בחיבוריו האחרים, ראה: בס' שם הגדולים - חלק ספרים קונטרס אחרון מערכת ג אות ו, הגהות נוצרי אורות על הזוהר ח"ב רו ע"ב אות א, חומת אנך שיה"ש ה א. ובמקורות אלו נתבאר גם באופנים אחרים כיצד סך הפרשיות הינו נ"ג בלבד ולא נ"ד ע"ש). וכן בספרי עם הגהות הגר"א (ר"פ נצבים וילך וילנא תרכ"ו דף צט ע"ב) כותב המו"ל ר' דוד לוריא - הדר"ל: הגר"א ז"ל בפירושו על התיקונים כת"י כתב בענין ג"ן סדרים דאורייתא כי 'נצבים' - ו'ילך' הוא סדרא אחת רק נחלקין כשחל בג' המלך, כלומר כשחל ראש השנה ביום שני או שלישי. וכך נראה ממסורת הפסוקים שאחר סדר 'וילך' כתב ע' פסוקים אדני"ה סימן.

וב"מ מתוס' במגילה (לא: ד"ה קללות) וב"ב (פח: ד"ה וקללם) ע"ש, ורב סעדיה גאון (סדור רב סעדיה גאון ענין קריאת התורה מהדורת ש' אסף ירושלים תשל"ט עמ' ססד שסה) וז"ל: וכבר אמרנו שהפרשות הם נ"ג, ומהן פרשה המתחלקת לשתיים ונקראת בשתי שבתות אם יש צורך בכך - והיא 'אתם נצבים' הנחלקת ב'וילך' משה', שפרשת 'אתם נצבים' אינה מחולקת אלא בשנה שיש שבת בין יום הכפורים וסוכות, כי אז מחלקים את הפרשה הזאת וקוראים חציה מן 'וילך' משה' עד הסוף בשבת שבין ראש השנה ויום הכפורים. וכן מצינו בקדמונים שקוראים להן כפרשה אחת 'אתם נצבים' ו'ילך' - ראה בספר החינוך סוף 'סדר ומנין המצוות' שבתחילתו (ובמהדורת מכון ירושלים עם פירוש מנחת חינוך' א עמ' 25 הערה יג העירו כן) וכן מוכח בספר יראים (סי' רמו).

ובס' מנורת המאור (אלנקאווה, פ"ה) ביאר המנין באופ"א, שמונים חוץ מפרשת 'וזאת הברכה' שאין לה שבת מיוחדת בפני עצמה כשאר פרשיותיה של תורה, והקצו אותה ליו"ט שני של שמיני חג עצרת שהוא יום שמחת תורה.

ז. וביאר שם (בס' לח) שהוא כנגד ג"ן פרשיות שבחומש, וכל האומרו את 'ישתבח' ככוונה כאילו קיים חומש תורה! עוד הוסיף ע"ז (בס' פט): השומרים יבואו ב'גן' עדן.

ויש רמז נפלא בדבר, שהטור והשו"ע כתבו את דיני 'ישתבח' בס' נג!

ח. וכ' ע"ז הרוקח: וכן 'בלמנצח' בנגינות מזמור שיר אלקים יחנינו" עד 'כל אפסי ארץ' נ"ג תיבות, וג"ן פרשיות יש בחומש, לומר כל שומר זאת התורה יבא בגן, ויבשרוהו יבא בשלום.

ובערך השלחן (או"ח קכב, א) כ' וז"ל: ומספר התיבות שבברכה זו לא מנה לא הטור ולא בפרע"ח, ויש בה נ"ג תיבות, והאומרים 'חיים' חן וחסד ורחמים' יש נ"ד תיבות. ונ"ל שזהו כנגד הפסוק 'ורוח לבשה את עמשי וגו' עד ושלום" ע"ש, ויש בהם נ"ג אותיות, אך פסוק זה הוא בדה"י (א' יב, יט), וכל דוד בדה"י

מנורה חמשים ושלוש - מי יודע? בדרום קפה

- בתורת ה' תמימה עד לכל החוסים בו יש נ"ג תיבות^ט (סידור הרוקח סי' עד).
- במוסף של ר"ה בשופרות יש אומרים את כל הדברים האלה לאמר ז' תיבות, ותאמרו הן הראנו כ"ג תיבות, תורה צוה לנו משה ז' תיבות, ובעזרא ועל הר סיני ירדת י"ו תיבות, הרי נ"ג תיבות (סידור הרוקח תפילת ר"ה - שופרות, סי' קלד, וע"ע בקטע הבא המשך דבריו).
- וכן בתהלים מן ארץ רעשה עד בירקרק חרוץ נ"ג תיבות. כנגד נ"ג תיבות שכתוב בה' חומשים (רוקח שם).
- בהושענות "אדון המושיע" יש נ"ג תיבות (טעמי וסודות התפילות לרוקח עמ' ל"א)
- בפסוק "ביום השבת ביום השבת יערכנו לפני הוי"ה תמיד מאת בני ישראל ברית עולם" (ויקרא כד, ח), יש נ"ג אותיות (פי' רבינו יואל - מובא בחומש אוצר הגאונים שם)^ז.
- שיעור סאתים - כמו שהיה חצר המשכן מאה אמה אורך וחמשים אמה רוחב, ואם הוא מרבע עולה בחשבון שבעים אמה וארבעה טפחים על שבעים אמה וארבעה טפחים, ובאמות שלנו חמשים ושלוש על חמשים ושלוש (ומעט יותר) (קיצור שלחן ערוך פג, והר"ד במשנ"ב שנת, ז).



הוא מלא יו"ד והוה נ"ד אותיות, וא"ש שני הנוסחאות ודו"ק.

ט. וביאר שהוא כנגד נ"ג פרשיות.

י. בהערת הרב הרשלה ציין לסידור ר' הירץ שכ': יש שאומרים גם כל העולם כולו חל מפניך, ואז הוי נ"ג תיבות.

יא. וביאר שם שהוא כנגד נ"ג פרשיות בתורה, [והוסיף שם: וכן ג"ן תיבות במזמור "גדול ה' ומהולל מאוד". ובהערת המהדיר העיר שיש שם (בפר' מח) ק"י תיבות], שהקב"ה מטייל בג"ע עם שומרי התורה.

יב. וביאר שם שהן כנגד פרשיות התורה, ויש בשנה מעוברת נ"ג שבתות, ולפיכך יש בפסוק י"ג תיבות כנגד שנה מעוברת שהיא י"ג חדש, ולפיכך חילקו חכמים ז"ל פרשיות התורה נ"ג כדי שיהיה נ"ג - בכל שבת פרשה, וסמכו על זה הפסוק. וכפל הכתוב הדבר שני פעמים "ביום השבת - ביום השבת" לומר שקורין בכל שבת פרשה פרשה, ולא יהיו פרשיות התורה בכל שבת פרשה בשוה, אלא בשנה אחת מעוברת בלבד והיא שנת השמ"ג, ופרשה זאת הברכה ענינה ביום טוב האחרון של חג הסוכות ומתחילין לקרות בראשית בשבת שאחרי חג הסוכות.

הרב משה אהרן שטיין

בענין שואל מטר בברכת השנים קודם ז' מרחשון

שאלו בברכת השנים צריכים לחזור [כמבואר בשו"ע קיז - ב, אלא שחוששים לדעת הרא"ש בשו"ת כלל ד' סעי' י' דס"ל דמדינה שלמה שצריכה למטר דינה ששואלים בברכת השנים, ולכן מתפלל בתורת נדבה], וא"כ ה"נ במצרים שצריכים למטר קודם יום ס' לתקופה אם שאלו בברכת השנים צריכים לחזור, וחלק על הרדב"ז ופסק דצריך לחזור. והברכי יוסף יישב שם קושייתו ע"פ הסברא שכתב המטה משה סי' קמ"א [והביאו בשיירי כנה"ג בהג' ב"י סי' קי"ז] בדין זה, שהוא סמך פסק זה דאין צריך לחזור על הא דהלכה כר"ג בא"י, וששאר הארצות בחו"ל צריכות מים כמו בא"י [ולא כמו בבל], ולכן דוקא בבל שאינה צריכה גשם עד ס' בתקופה היו שואלים רק בס' לתקופה, אבל שאר ארצות מסתבר כמש"כ הרא"ש הנ"ל דהם צריכים לשאול כבר בתחילת זמן הגשמים דהיינו בז' מרחשון, אלא דלא קי"ל כהרא"ש [כיון דלא הודו לו], אבל מ"מ בדיעבד מי ששאל בזמן זה אינו חוזר כיון דהכי מסתבר, עכ"ד, וסברה זו אינה נכונה בבן א"י שטעה ושאל קודם ז' מרחשון, ואדרבה מדברי המטה משה משמע דבחול"ל דוקא בטעה מז' מרחשון ואילך אינו חוזר, הא אם טעה קודם לכן חוזר, ומאי שנא א"י מחו"ל לענין זה.

ועוד יש לפקפק בזה שדעת הק"נ והמשנ"ב כדעת הערך לחם שהשיג על הרדב"ז,

וס"ל דצריך לחזור, דבק"נ בתענית פ"ק סי' ד' אות ד' כתב דאפי' בחו"ל מחזירין אותו וכתב שכן המנהג, וכן משמע במשנ"ב קיז - יג שכתב וז"ל 'אם שאל מטר אחר החג אף

יש להסתפק באדם שטעה ושאל גשמים לפני ז' מרחשון האם צריך לחזור או לא, דמצד אחד כבר התחילו להזכיר את הגשמים ומצד שני עדיין לא הגיע זמן שאלה. ונחלקו בזה האחרונים מה דינו, האור לציון ח"ב פרק ז' אות ל"א פסק דאינו חוזר, ודמה זאת למה שכתב הרדב"ז בשו"ת ח"ו סי' ב' אלפים נ"ה דאם שאל בארץ מצרים קודם ס' לתקופה אינו חוזר כיון שאין הגשמים בזמן הזה סימן קללה, והביאו הברכי יוסף קיז - ג. ובשם הגאון ר' חיים קניבסקי כתבו בעלון שי"ח השדה דחוזר, וחילק שם בין בני א"י לבני חו"ל (ואיני זוכר החילוק) [ושוב ראיתי בהליכות שלמה פ"ח סעי' י"ח פסק שאינו חוזר, וכתב שם הטעם בהערות דכיון דהטעם שמתחילין לשאול הוא כמ"ש הר"ן משום עולי רגלים שישנם גם בזמן הזה, א"כ בזמנינו שאינו מפריע כ"כ הגשם לעולי רגלים אלו, שייך לשאול אף קודם לכן, ולכן בדיעבד אינו חוזר. ובמשנ"ב בהוצ' דרשו ג"כ הביאו דבריו בשם משנ"ב ביצחק יקרא ואשי ישראל פכ"ג הע' קפ"א, [ולענ"ד טעם זה מאד מחודש], ושכן דעת הגרי"ש אלישיב בפניני תפילה עמ' קנח, ודעת החזו"א בדינים והנהגות פ"ד אות כ"ה כמש"כ בשם הגר"ח קניבסקי, ומסתמא פסק כן משום דכך דעת החזו"א].

ובאמת שיש להעיר קצת על דברי האול"צ שהרי הברכי יוסף הביא דהערך לחם הקשה על דברי הרדב"ז שהרי יחידים שצריכים למטר שואלים בשומע תפלה, ואם

להו, מאי שנא לדידן דאית לן פירי בדברא לדידהו נמי אית להו עולי רגלים, כי קאמר רבי יוחנן בזמן שאין בית המקדש קיים, השתא דאתית להכי הא והא לדידהו ולא קשיא כאן בזמן שבית המקדש קיים כאן בזמן שאין בית המקדש קיים.

ולמסקנת הגמ' לכאור' יוצא לדידן בני א"י ולית לן ביהמ"ק, אנו צריכים להתחיל להזכיר ולשאול ביו"ט אחרון של חג, וכ"כ הריטב"א י. ד"ה ודוקא (ב') וז"ל 'ודוקא בזמן שבית המקדש קיים דאיכא עולי רגלים, אבל לאחר החורבן דליכא עולי רגלים מודו דמשעה שהתחיל להזכיר מתחיל לשאול, ומתחיל להזכיר מיום טוב האחרון כדברי ר' יהודה דקיימא לן כותיה, ובערב למוצאי יום טוב שהוא חול ויש בו שאלה מתחיל לשאול', ועוד כתב בד"ה תניא וז"ל 'והלא בארץ ישראל שהיא צריכה לגשמים לאחר החג בזמן דליכא עולי רגלים שואלין מיד במוצאי החג וכדאיתא לעיל בגמ' (ד:): וכו' [ומייתי שם כל הסוגיא דף ד.], וכן מבואר שם שדעת רבו ג"כ כך (ואולי הוא הרשב"א דהרא"ה שם כתב באו"א).

וב"כ הר"ן ב. ד"ה ואיכא על הסוגיא לקמן י. דתנן התם בג' במרחשון שואלין את הגשמים ר"ג אומר בז' בו וכו' כדי שיגיע האחרון שבישראל לנהר פרת, ובגמ' אמר ר' אלעזר הלכה כר"ג, תניא חנניא אומר ובגולה עד ששים יום בתקופה, וכתב הר"ן וז"ל 'ואיכא למידק הכא היכי פסק ר' אלעזר הלכה כר"ג דהא ר"ג לא אמר הכי אלא מפני תקנתן של עולי רגלים והאידינא בתר חורבן ליכא למיחש לתקנתיהו, וכי תימא בזמן שבית המקדש הוא דפסק הכי, וכי איצטריך למקבע הלכתא למשיחא. איכא למימר דבגמ' אמרינן דהיכא דאית ליה פירות בדברא אין

קודם ששים יום דתקופה במדינות הצריכות למטר בתחלת החורף צריך לחזור ולהתפלל רק בתורת נדבה', וביאור דבריו דמעיקר הדין היה צריך לחזור אם טעה ושאל מטר קודם הזמן, אלא שמחמת שחשש לדעת הרא"ש פסק דיתפלל שוב רקבתורת נדבה, אבל לולא דעת הרא"ש משמע דמעיקר הדין ס"ל דמחזירים אותו. [נאמנם ליכא ראייה מדברי הק"נ והמשנ"ב לדידן בני א"י לומר דצריך לחזור אם שאל מטר קודם ז' מרחשון, דיש לחלק דהרי הא דבני בבל שואלים רק מס' יום בתקופה הוא מפני שהגשם מזיק להם קודם לכן, ולכן לדידהו צריך לחזור, ואף בשאר הארצות הדין כן כיון דגרירי בתר בני בבל, אבל לדידן שהגשם לא מזיק אפשר דאין צריך לחזור, אלא דכבר א"א כ"כ להסתייע מדין זה לדידן].

אלא שנראה דיש לצדד כדעת הסוברים דאין צריך לחזור מטעם אחר, דהנה איתא בתענית ד: אמר רבי אסי אמר רבי יוחנן הלכה כרבי יהודה [פי' דאמר במתני' ב. דהעובר לפני התיבה ביו"ט האחרון של חג האחרון מזכיר הראשון אינו מזכיר וכו'], אמר ליה רבי זירא לרבי אסי ומי אמר רבי יוחנן הכי והתנן (י.) בשלשה במרחשון שואלין את הגשמים רבן גמליאל אומר בשבעה בו ואמר רבי אלעזר הלכה כרבן גמליאל, אמר ליה גברא אגברא קא רמית, איבעית אימא לא קשיא כאן לשאול כאן להזכיר [פי' דלשאול מז' מרחשון ולהזכיר מיו"ט האחרון של חג], והאמר רבי יוחנן במקום ששואל מזכיר, ההוא להפסקה איתמר [פי' בפסח], והאמר רבי יוחנן התחיל להזכיר מתחיל לשאול פסק מלשאול פוסק מלהזכיר [פי' וא"כ מתחיל לשאול במוצאי יו"ט האחרון של חג], אלא לא קשיא הא לן הא

א' תירץ באו"א דמה דפסק ר"א כר"ג הוא אפי' לאחר החורבן כדאשכחן מילי טובא שהניחו לבני א"י כמו שנהגו בזמן שביהמ"ק קיים, והקשה על עצמו ועל הר"ן כנ"ל דזה נסתר מסוגיין, ותירץ דסוגיא דלקמן י. ס"ל דלא כר' יוחנן דאמר דזמן שאלה והזכרה שוה, שהרי בגולה מתחילין לשאול ביום ס' לתקופה ובכ"ז מתחילין להזכיר ביו"ט אחרון, ומוכח דלא ס"ל כר"י. וכן בביאור הגר"א ריש סי' קי"ד עמד בזה ונשאר בצ"ע, ובריש סי' קי"ז כתב דס"ל להרי"ף והרמב"ם דאידיחא סוגיא דידן לגמרי כיון דלא הוזכרה לקמן י., ונראה דכוונתו כמש"כ הק"נ.

ויש להעיר עוד דדברי הק"נ והגר"א דסוגיא דלקמן פליגא אסוגיא דידן זה דוקא לפי שיטת רש"י בסוגיין דמבאר דליכא חילוק בין בבל לבני א"י בכלל זה שאמר ר' יוחנן דזמן שאלה והזכרה שוה, אבל לשיטת תוס' דס"ל דיש חילוק בין בני בבל לבני א"י, דלבני בבל יש חילוק בין זמן ההזכרה לזמן השאלה, ולבני א"י אין חילוק בין זמן ההזכרה לזמן השאלה, סוגיא דלקמן אזלא שפיר כסוגיא דידן וצ"ל ההלכה דבני א"י שואלין מיד במוצאי החג.

והנה לכא' לפי מה שהארכתי לבאר דישנם כמה ראשונים דס"ל להלכה דצריך לשאול בא"י בזמנינו כבר ממוצאי יו"ט אחרון, שהרי כן היא פשוט מסקנת הסוגיא, ואדרבה דינו של השו"ע צ"ע, ואף שודאי דאין אנו שואלים קודם ז' מרחשון כפסק השו"ע, מ"מ מי שטעה ושאל נימא דניזיל כפשוטו הסוגיא ונסמוך על דעת הריטב"א ודעימיה, ואין לנו הוכחה שלדעת השו"ע אף בדיעבד צריך לחזור [שהרי אין כאן חשש של סימן קללה כמש"כ לעיל בשם הרדב"ז], דנימא דיחזור ויכנס לספק ברכה לבטלה,

שואלין עד ז' במרחשון ומשום הכי פסקינן הלכה כר"ג לומר שכיון שהוקבע זמן זה לבני ארץ ישראל אף כל מי שיראין מן ירידת הגשמים משום פירי דדברא וכיוצא בו מאחרין השאלה עד שבעה במרחשון, וכבר כתבתי בחדושי שנראה מדקדוק סוגיית הגמרא דבאתרא דלית להו פירי בדברא ואינו מקום טובעני אלא צורך גשמים כגון ארץ ישראל שואלין תכף אחר החג, ונמצא אומר שכל המקומות שוין להזכרה מיו"ט האחרון של חג אבל בשאלה נחלקו לג' דינים כפי חלוק המקומות, שבארץ ישראל ובכל המקומות הצריכיין למטר כיוצא בה ואין להן פירי בדברא שואלין ומזכירין ביום טוב האחרון של חג, והיכא דאית להו פירי בדברא מאחרין השאלה עד ז' במרחשון, ובבל שהיא טובעני הרבה עד ס' בתקופה, וזהו הדרך היותר מתחוויר בעיני, וכבר נהגו ג"כ בקצת מקומות לשאול בז' במרחשון. וכן נראה דעת התוס' ביומא יג. ד"ה הלכה ובזבחים מה. ד"ה הלכתא שהקשו ותיירצו כדברי הר"ן [וכן נקט החשק שלמה בדעת ר' אלעזר הקליר בתי' הא'].

וקשה דהרמב"ם בהל' תפלה פ"ב הט"ו והט"ז והטור והשו"ע בסי' קי"ד ס"א ובסי' קי"ז ס"א פסקו כר"י דמתחילין להזכיר ביו"ט אחרון של חג, וכן פסקו דמתחילין לשאול בז' במרחשון כר"ג. והר"ן שם עמד בזה ויישב דס"ל להרי"ף והרמב"ם דהא דפסק ר' אלעזר כר"ג היינו אף בזמן הזה משום דאיכא 'עולי רגלים' אף בזמן הזה. ודבריו תמוהים דבסוגיין מפורש להדיא לא כן דבזמן הזה ליכא עולי רגלים ומתחילים לשאול מיד במוצאי החג, וכבר הקשו עליו כן האחרונים (באר יעקב יו"ד סי' ר"כ [פה - ד] ועוד, ועי' יד דוד ד"ה והאמר מה שיישב בזה בדוחק). ובק"נ סי' ד' אות

מנורה שאילת מטר קודם ז' חשון **בדרום** קפט

ואדרבה נראה דיש למעט המח' בין רק אימתי מתחיל לשאול, אבל אם בדיעבד
הראשונים ובין הסוגיות ולומר דהמח' היא שאל קודם ז' מרחשון אין צריך לחזור.



הרב שרון שרפי

בגדרי פתיחת וכריית בור

- (א) הצעת הסוגיא - וקושיית המהרש"א
 (ב) דיון בקושיית המהרש"א - ובגדר החילוק שבין פותח לבור
 (ג) ביאור חדש בקושיית המהרש"א
 (ד) דיון בדברי איילת השחר
 (ה) סיכום והעולה לדינא

שיהא הכורה פטור, הלא על כל פנים עשה גם פתיחה, ודו"ק.

כלומר, שס"ל למהרש"א שבכל כרייה יש גם פתיחה, וא"כ גם אם היתה התורה כותבת פתיחה בלבד - היינו מחייבים גם את הכורה, ואף שאין עונשין מן הדין ואין בדינו לחייב אלא פתיחה ולא מעשה כרייה - שלא נכתב, מ"מ נחייב את הכורה מצד הפתיחה שעשה, שבכל כרייה יש גם פתיחה, והניח המהרש"א קושייתו בצ"ע.

(ועל דרך הפשט אולי היה אפשר לומר, דאיה"נ, אלא שאם היה כתוב רק "כי יפתח", היינו מפרשים שפתיחה היינו כריית בור (שהוא החיוב היותר פשוט), וחיוב על פתיחה לבד לא היינו יודעים, ועל כן צריכה היתה התורה לכתוב גם "כי יכרה" לפרש שפתיחה היינו פתיחה ממש, וכרייה היינו כרייה).

(ב) דיון בקושיית המהרש"א - ובגדר החילוק שבין פותח לבור

והנה ידועה היא קושיית העולם, שלכאורה יש לדחות את קושיית המהרש"א בפשטות, שהרי חלוק לכאורה כורה בור מפותח ביסוד חיובו, ששם "פותח" עניינו

(א) הצעת הסוגיא

נאמר בתורה (שמות כא) "וכי יפתח איש בור או כי יכרה איש בור ולא יכסנו, ונפל שמה שור או חמור, בעל הבור ישלם כסף ישיב לבעליו".

ובמכילתא (שם) תניא "כי יפתח וכי יכרה", אם על הפתיחה חייב על הכרייה לא כל שכן (ולשם מה כתבה התורה "כי יכרה", שהרי אפשר ללמוד חיובו מ"פותח" מק"ו), אלא ללמדך שאין עונשין (ע"י ק"ו) מן הדין.

ובתוס' (ב. ומט:) כתבו שבש"ס בבלי חולק על זה, ותירצו לקושיא באופנים אחרים, ומשום שס"ל לבבלי, שבממון עונשין מן הדין.

קושיית המהרש"א

ומפורסמת היא קושיית המהרש"א (מהדורא בתרא מט:): שהקשה וז"ל, "במכילתין אמרינן, מכאן שאין עונשין מן הדין. ואם לדין יש תשובה, דכאן אין שייך לומר שהוא ק"ו, דהא גבי כרייה גם עושה פתיחה, רק שעושה עוד דבר אחר אל הפתיחה - דהיינו שכורה וגם פותח, וא"כ אף אם לא פתח - (אלא כרה), מהיכי תיתי

הרמב"ם והראב"ד, שלרמב"ם פותח הוא סילוק שמירה, ולראב"ד פותח הוא כחופר בור).

ביאור עומק קושיית המהרש"א

ונמצא א"כ, דקושיית המהרש"א עומדת רק אם נלמד כשיטת הראב"ד, שאף פותח בור - דינו כחופר בור ממש (כורה), ובזה תתבאר עומק קושיית המהרש"א, דאם אף פותח חשיב כחופר בור, א"כ באמת כל כורה הוא גם פותח, שהרי גדר אחד לשניהם - שבשניהם ישנה חפירת בור חדש ויצירת מזיק מחודש.

אמנם אם ננקוט כשיטת הרמב"ם דשאני כורה מפותח (דפותח רק מסלק את השמירה מהבור ואינו כחופר בור), א"כ אין בכלל כורה - פותח והוי דבר אחר, ולא קשה קושיית המהרש"א.

ג) ביאור חדש בקושיית המהרש"א

אכן נראה לומר, דקושיית המהרש"א קשה כברזל, וקמה וגם ניצבה בכל אופן וצד, דהנה נראה לומר, דכשהקשה המהרש"א שכל כורה הוא גם פותח, אין כוונתו לומר שמעשה חפירת הבור הוא גם מעשה פתיחה, שבכלל חפירה - פתיחה, דזה אינו, שהרי מצד המציאות (ולא הדין), שם "פותח" מונח על גילוי בור קיים, ושם "כורה" מונח על יצירת דבר מחודש, והרי אין בכלל כורה פותח, ולא לזה נתכוון המהרש"א.

החופר בור ומניחו פתוח - הרי שגם כרה וגם פתח

אלא דקושיית המהרש"א היא, שאף שכורה

הוא סילוק שמירה (שמכסה הבור שומר על הבור שלא יזיק), ואילו שם "כורה" עניינו יצירת בור חדש ולא סילוק שמירה, וא"כ אין הכורה - פותח אלא דבר אחר, ולכן אם היתה התורה כותבת פותח לא היינו יודעים כורה (כי הוא דבר אחר), אכן היה אפשר לחייבו מן הדין (ע"י ק"ו), אלא שאין זה בידינו, שהרי אין עונשין מן הדין.

ואכן ידוע מה שכתב הברכת שמואל (ב"ק סימן כג), בשם הגר"ח מבריסק וז"ל, "הנה מו"ר קדוש ישראל זיע"א, פתח לי להוריני ואמר לי, דהנה יש לחקור במה שהתורה פטרה בבור ע"י הכיסוי מקרא דלא יכסנו - הא כיסהו פטור, מהו ביאור הדין, אם הוא רק כמו דין שמירה ולא משום שנסתלק המזיק, או לא, שדין כיסוי הבור אינו רק דין שמירה אלא שנסתלק המזיק וכאילו אין כאן בור"א.

(וממילא נלמד לדין פותח בור, שאם כיסוי הבור נחשב כסילוק המזיק, נמצא שהפותח בור הוא כחופר בור חדש).

והנפק"מ תהא, בראובן שחפר בור ולא כיסהו, ובא שמעון וכיסהו כראוי, אלא שאח"כ נתגלה הכיסוי מאליו ונפל שם שור והוזק - אם יתחייב הראשון בתשלומין. ואמר הגר"ח זצ"ל, שהדבר תלוי בגדר כיסוי בור, שאם ע"י כיסוי הבור החשיבה התורה כאילו נסתלק הבור לגמרי, א"כ בזה ששמעון כיסה הבור הרי שנסתלקו מעשה ראובן - ופטור, אכן אם כיסוי נחשב רק כשמירה, כיון שנסתלקה לה השמירה ונתגלה הבור, חזרו מעשה הראשון וחייב מעתה שוב בנוזק הבור.

(ויעיין שם שתלה חקירה זו במחלוקת

אינו כפותח כאמור, מ"מ לאחר מעשה הכרייה, עצם זה שמשאיר את בורו פתוח ולא מכסהו - היא גופא פתיחה, ולא מחמת שמעשה החפירה הוא גם פתיחה, אלא כיון שתוצאת מעשה הכרייה היא שיש לפנינו בור פתוח, הרי שהחופר בור שני רעות עשה: א] יצר בידיים מזיק ב] הניחו פתוח, וא"כ מה לי אם כיסה את בורו וחזר ופתחו, ומה לי אם מעיקרא לא כיסהו כלל.

וזוהו שהקשה המהרש"א, דאף אם שאני פותח (שהוא רק סילוק שמירה) מכורה, אעפ"כ, אם היתה כותבת התורה רק "פותח" היינו מחייבים את "הכורה", ואף שאין עונשין מן הדין ואי אפשר לנו לחייב על מעשה הכרייה, מ"מ יש לנו לחייבו על מה שהשאיר את בורו פתוח, שזה גופא נחשב לפתיחה.

וידוקדק לשון המהרש"א בקושייתו, "דהא גבי כרייה - גם עושה פתיחה", וכן "דהיינו שכורה וגם פותח", כלומר, לא שמעשה הכרייה הוא עצמו מעשה פתיחה, אלא שהכורה הוא גם פותח, דהיינו שתוצאת הכרייה היא גם פתיחה, ומשום שלא כיסה את בורו והניחו פתוח, ויש לפלפל.

ד) דיון בדברי האיילת השחר - שבהנחת אסו"מ יש כרייה אך לא פתיחה

וראיתי באיילת השחר (ב"ק ב.), שכתב ליישב את קושיית המהרש"א (שבכל כרייה ישנה פתיחה, וא"כ אף בלא ק"ו היינו מחייבים כורה (מצד הפתיחה שיש בו), ואף שלא היה נכתב בתורה), שהנה

באסו"מ שהם תולדה דבור (ב"ק ג.) שהניחם ברה"ר, והרי שיש בהנחתם כרייה - אך אין בהם פתיחה, ולכן אילו היה נכתב בתורה רק פותח, נהי שהיינו יכולים לחייב חופר בור ממש (אב), שהרי כל חופר בור הוא גם פותח (וככל דברי המהרש"א), אכן לא היינו יודעים לחייב מי שהניח אסו"מ ברה"ר, כיון שבאסו"מ אין פתיחה, ולכן שפיר בעינן לק"ו בכדי לחייב המניח אסו"מ ברה"ר.

ונראה שלמד דברי המהרש"א כפשוטם (דלא כדברינו לעיל), שכל מעשה חפירת בור הוא בעצמו (מצד המציאות) - גם מעשה של פתיחת בור (וכל כורה הוא גם פותח), ועל כן הסיק שבאסו"מ (שאינם חפירת קרקע) - יש בהם כרייה בלא פתיחה, אכן לדברינו אין זו כוונת המהרש"א, אלא שאף שכורה אינו פותח (שכרייה היא יצירה חדשה, ופתיחה היא גילוי בור קיים, ואין בכרייה פתיחה), מ"מ יש לחייב כורה (מלבד יצירת המזיק) - על שהניח את בורו פתוח, דמה לי שכיסה וגילה או שהניחו מגולה מעיקרא, וא"כ אין לחלק בזה בין בור ממש לאסו"מ, שאף באסו"מ שהניחם ברה"ר בלא שמירה נחשב כפותח.

ועל עצם חידוש מרן האיילת השחר זצ"ל (שבאסו"מ יש כרייה ולא פתיחה), לכאורה יש לדון בתרתי:

אף באסו"מ יש פתיחה

א] לכאורה אף באסו"מ יש פתיחה, דאטו אדם שהניח אסו"מ ברה"ר ומינה שומר להשגיח שלא יזיקו, ופשע השומר ועזב שמירתו, וכי לא יחשב שפתח בור ברה"ר. ואחר שמונח שם "פותח" בעלמא אף

כיסוי - החשיבה התורה את הבור כאילו נסתלק ואין כאן מזיק כלל.

ונפק"מ, בכיסה שמעון את בורו של ראובן ואח"כ נתגלה הכיסוי והזיק הבור - אם חייב ראובן, דאם כיסוי מסלק את הבור, א"כ נסתלקו מעשה ראשון ופטור ראובן. ולדברי הגר"ח זצ"ל, הדבר תלוי במחלוקת ראשונים.

ב [חידש המהרש"א (מהדו"ב מט:), דבכל כרייה ישנה גם פתיחה, ויש לחקור בכוונת המהרש"א בזה, אם כיון שמעשה כרייה הוא גם מעשה פתיחה, שכשחופר בור הוא גם פותח אותו, או שאין כרייה כפתיחה, דשם "פתיחה" מונח על גילוי בור קיים, ואין שייך לומר שם "פתיחה" על יצירת בור חדש. אלא כיון שלאחר שכרה בור מניחו מגולה, הרי שעצם הנחת הבור בלא כיסוי - היא כפתיחה, דמה לי שכיסה וגילה או שהניחו מגולה מעיקרא, וכמה נפק"מ בדבר יעויין בפנים.

באסו"מ, הרי שממילא שמעינן מינה, דאף המניח אסו"מ ברה"ר (בלא שמירה), יחשב אף הוא כפותח, דמה לי אם כפה על האסו"מ כלי לשמירה ואח"כ גילהו, או שמעיקרא הניחו מגולה, ויש לפלפל.

לאיילת השחר - אסו"מ - הוא אב ולא תולדה

ב [ובעיקר קשה, לדברי האיילת השחר שבאסו"מ אין פתיחה, נמצא, שמה שכתבה התורה "פותח" הוא בעבור חפירת בור ממש, ו"בורה" בעבור אסו"מ, וא"כ כיון שלדבריו - אסו"מ כתוב במפורש בתורה - הרי שאין הוא תולדה אלא אב, וצ"ע.

ה) סיכום והעולה לדינא

א [חקרו רבותינו האחרונים, בגדר כיסוי בור (הפוטור מתשלומין), אם הוא מדין שמירה, כלומר אף שיש כאן מזיק (בור), מ"מ שמור הוא ע"י המכסה. או כשמניח





תגובות הקוראים



מכתב א'

הרב גבריאל ארצי

דעת הרמב"ם בדין החובה להתפלל בעד חבירו, והאם יש להביא ראייה מלשון הרמב"ם בהלכות נגע צרעת

דבריו מפורשים לפי דברי התרגום אונקלוס "ולא תסתאבון וכו'", וכן פירשו רש"י ואבן עזרא בחומש ויקרא תזריע י"ג פסוק מ"ה שיפרשו הטהורים ממנו ולא יטמאו, כמו שמפורש בבבלי מועד קטן דף ה. וברא"ש אות ז, ובירושלמי שקלים דף ג. להרחיק מטומאה, [ובמהרש"א כתב את שני הלימודים מפסוק זה].

ומה שלא הביא הרמב"ם את הטעם המפורש בגמרא מכיון שאין זו הלכה בהלכות נגע צרעת אלא זו הלכה בהלכות תפלה ובקשת רחמים, או, עצה טובה קמשמע לן שיודיע צערו לרבים והם מחויבים לבקש עליו רחמים אבל זה לא דוקא בדיני צרעת.

ובן הקשה בספר אהלי יעקב על התורה חלק ג פרשת תזריע עמוד רעו, ובעמוד רעז תירץ כמו שכתבנו שהבקשת רחמים של השומעים הרי זו עצה טובה בשביל המצורע אבל לא חיוב.

דהיינו, מה שמודיע המצורע צערו לרבים כדי שרבים יבקשו עליו רחמים אינה הלכה בהלכות נגע צרעת אלא עצה שרבים יבקשו עליו רחמים, או שזו הלכה בהלכות תפילה, או דין בין אדם לחבירו ודומה לחיוב להתפלל על החולה, ומשום כ לא נפסק בהלכות נגע צרעת.

בהמשך למה שכתבנו בגליונות הקודמים בענין החובה להתפלל בעד חבירו, הנה מפורש בגמרא במסכת שבת (דף ס"ז). להודיע צערו לרבים והרבים מבקשים עליו רחמים, ומפורש ברי"ף, וברא"ש פרק ו אות י"ט, ובחולין דף ע"ח. וברי"ף סוף פרק ד, ברא"ש סוף פרק ד אות י, ובנדה דף ס"ו. שהנדה שלא מצליחה להטהר לבעלה מגלה לחברותיה ויבקשו עליה רחמים, סוטה ל"ב: הו"א שיתפלל בקול רם להודיע צערו לרבי ויבקשו עליו רחמים.

ומכיון שמפורש ברי"ף וברא"ש מוכח שדין זה נפסק הלכה למעשה.

והרמב"ם בהלכות נגע צרעת פרק י הלכה ו כתב וז"ל "מצות עשה וכו' ומודיע העוברים עליו שהוא טמא וכו'", ובהלכה ח כתב וז"ל "וכו' אלא כל המטמאים את האדם חייבין להודיע לכל שהן טמאין כדי שיפרשו מהן שנאמר וטמא טמא יקרא הטמא מודיע שהוא טמא".

וראיתי בספר המפתח של ר' שבתאי פרנקל זצ"ל שציין לדברי הערוך השלחן ששאל מפני מה לא כתב הרמב"ם את הטעם המופיע בגמ' להודיע צערו לרבים והרבים מבקשים עליו רחמים, עיי"ש.

ובפשטות אין זה קשה על הרמב"ם, שהרי

מכתב ב'

הרב גרשון גולד

בענין אין ספק מוציא מידי ודאי

ומן הראוי לציין שאת עצם יסודו שדין אין ספק מוציא מידי ודאי, הוא דיש לנקוט כהודאי, כבר ביאר הגר"א משקובסקי זצ"ל במשנת אליהו פסחים סי' י' ובספר הזכרון לגר"ח שמואלביץ עמ' תקע"ז. אלא שהוא ביאר דיש לנו לנקוט כצד הודאי כנגד צד הספק באופן שלא נתפס בזה ספק כלל ונשאר הדבר בוודאות גמורה עיי"ש.

בגליון נ"א הרב שרון שרפי שליט"א כתב ביאור חדש ונפלא בענין אין ספק מוציא מידי ודאי. דעניינו הוא, שאע"פ שיש לנו ב' צדדים, היינו הצד הודאי, והצד המסופק, מסברא יש לנו לנקוט כהצד הודאי אע"פ שיש גם צד אחר (שהוא גם קרוב לודאי). ולפי"ז כתב שעדיין יש ספק לפנינו (דלא כמהרש"א) אלא שיש לנהוג כצד הודאי. יעוי"ש בדבריו הנפלאים.

בענין פירות וירקות מרוסקים

ובספר פתחי חיים (שו"ת ממרן הגר"ח) כתב וז"ל, שאלתי למו"ר זצוק"ל כשיש פרי שלם ורסק פרי שברכתו שהכל האם יברך על כ"א בפנ"ע או שיברך על הפרי ויפטור את הרסק וא"ל מו"ר זצוק"ל דיברך בפה"ע על השלם ויפטור את הרסק. וכיון שזה ספק (מה יעשה כעת עם ברכת הרסק ואי נפטר בברכת הפרי) י"א שעדיף שיקח משהו אחר (שברכתו שהכל) ויפטור את הרסק. עכ"ל.

והנה מה שנכתב במאמר הנ"ל דאין ראוי לפטור את הרסק בחתיכה שלימה, היינו באופן שרוצה לאכול רק רסק שיש שכתבו שבכה"ג ראוי להביא חתיכה שלימה ולברך עליה, וע"ז נכתב שלכאורה אין ראוי לעשות כן. אך כאן השיבו מרנן בנוגע לאופן שרוצה לאכול את שניהם וע"ז השיבו שיש

הנה בקובץ הקודם נכתב באורך בענין פירות וירקות מרוסקים, ונתבאר דבאכילת הרסק אין ראוי לברך על חתיכה שלימה ולפטור בזה את הרסק יעוי"ש.

וידידי הרה"ג ר' משה חליוה שליט"א הפנה אותי לעיין במש"כ בזה בספריו החשובים ממרנן הגר"ח ק והגראי"ל זצ"ל.

וז"ל בספר שפתי איל (שו"ת ממרן הגראי"ל זצ"ל), שאלתי למו"ר זצוק"ל בהיכא שיש לאדם פרי שלם ורסק פרי אשר לשיטתיה דרמ"א ז"ל מברכין עליו שהכל (עי' שו"ע או"ח סי' ר"ב ס"ב) אם יברך על הפרי השלם ויפטור הרסק, או"ד דיברך על הרסק שהכל ואח"כ יברך על הפרי השלם ובזה ירויח ב' ברכות, ואמר לי מו"ר זצוק"ל דהפרי יותר חשוב מהרסק (וע"כ צריך לברך עליו ויפטור הרסק פרי בברכת הפרי השלם).

הקודם נראה שאין מעלה לחתיכה שאינה שלימה על רסק, שיעזי"ש שכתב שיש להקדים לברך על הרסק ורק בפרי שלם כתב שמוכרח להקדים השלם.

אך שמעתי מגדול אחד שגם בחתיכה שאינה שלימה יש להקדים את החתיכה, משום שיש לה את מעלת גדול, שלרסק אין מעלת גדול אפילו אם הוא יותר הרבה מהחתיכה שאינו נחשב חיבור לענין גדול.

ועי' בתהילה לדוד (סי' קס"ז סק"א) שכתב וז"ל, כתב המ"א סק"ד נ"ל דאפילו בפרוסה לא יחתוך לגמרי קודם הברכה כדי שתהא ננראה יותר גדולה ע"כ. וזה כמה נסתפקתי אם גם במשקין הדין כן, וכגון בדברים שאוכלין ע"י כף אי עדיף לברך כשאוחז תוך הקערה קודם שיפרידנה מן המשקין. ואפשר דלענין זה אמרינן דלח ל"ה חיבור. עכ"ל.

ומשמע מדבריו דרק בלח מצדד דל"ה חיבור אבל במוצק הוי חיבור אף אם הוא רסק וכדו". ועי' בבר אלמוגים סי' כ"ב שלמד בדעתו, דלבן קודם שניענעו אותו יש לו דין גדול לפמ"ש הסטייפלער שלבן יש לו דין מאכל ולא משקה.

להקדים לברך על השלם. ומדברי הגרמ"ק נראה בעליל כמו שנכתב שאין ראוי להביא חתיכה כדי לפטור את הרסק, שהרי כתב שגם אחרי שבירך על השלם לא יצא מידי ספק וי"א שיש לו לפטור במשהו אחר (ושם נתבאר דכך מוכח מהמ"ב). וזה סיוע למשנ"כ שם בס"ד.

ובנוגע לאופן שרוצה לאכול גם רסק וגם פרי שלם שאמרו מרנן לברך קודם על השלם מצד חשיבותו, הנה יעויין במאמר הנ"ל שהובא מהשבט הלוי שגם בכה"ג, אע"פ שמוכרח להקדים לברך על השלם מ"מ אין לו לפטור בזה את הרסק אלא יכוון לא לפטור את הרסק ויברך שוב על הרסק שהכל, וכאמור גם הגרמ"ק הורה ד"א שלא יפטור את הרסק בברכת השלם אלא שלא אמר את העצה של השבט הלוי אלא שיפטור במשהו אחר וכו"ל.

ובאופן שרוצה לאכול רסק וגם חתיכת פרי שאינה שלימה יש לדון אם חייב להקדים את החתיכה מדין גדול ואז יהיה בספק לגבי הרסק וכו"ל, או שיכול להקדים את הרסק ויצא מידי ספק.

והנה מדברי השבט הלוי שהובאו בקובץ



מכתב ג'

הרב ישראל מאיר ויינשטיין

תפרח

בגדרי נטילת ידים לתפילה

כל האוכל פת שמברכין עליה המוציא צריך נטילת ידיים תחילה וסוף. וכן כל דבר שטיבולו במשקין צריך נטילת ידיים תחילה עכ"ל. הרי מונה שלוש שלוש נטילות שתיקנו חכמים לאכילה, ועליהם מסדר כל דיני נטילה, ופשוט שלדעתו מים אחרונים צריך ליטול מן הכלי ורביעית ועד הפרק ובמים כשרים וככל דיני נטילה, וכן דעת הגר"א.

אבל לענייננו, שהוא נטילה לתפילה, זה לא כתב הרמב"ם בתחילת הפרק אלא בהלכה ב', כל הנוטל ידיו בין לאכילה בין לק"ש בין לתפילה מברך בתחילה אשר קדשנו וכו', ויש מקור לומר שלא הזכיר כאן ק"ש ותפילה אלא לענין הברכה, אבל בהמשך הפרק חוזר לבאר דיני הנטילות שתיקנו חכמים לסעודה, כי בכל פרקים אלו עוסק רבינו בדיני הסעודה, וק"ש ותפילה נזכרו כאן רק דרך אגב, ולכן לענ"ד אין דוחק לומר שכשאמר רבינו בה"ו כל הנוטל ידיו צריך להיזהר וכו', הכוונה כל שלושת הנטילות שתיקנו חכמים לאכילה.

ומה שהביא מדברי רבינו מנוח והר"א בן הרמב"ם, לאחר העיון היטב, שניהם לא אמרו את דבריהם בדעת הרמב"ם, אמנם רבינו מנוח כתב את חיבורו על הרמב"ם, אך דרכו תמיד להוסיף דינים משלו, ואין הכרח לייחס אותם אל הרמב"ם, וגם הר"א לא הזכיר כאן את שם אביו, ואין סיבה לייחס זאת אל הרמב"ם.

תודה להרב עמנואל מולקנדוב שליט"א על תגובתו, ודבריו נאמרו בטוב טעם ודעת וכדרכו, אך הנני סבור שיש מעט מקום להשיב.

צריכים אנו להקדים, שזה דין פשוט בפי כל הפוסקים שנטילה לתפילה אינה צריכה כלי, יעויין ב"י סימן ד' ס"ז שהביא כן מהרא"ש והרשב"א והגהות מרדכי והר"ן שכתבו כן להדיא, ומקורם מהגמרא בברכות ט"ו דמהני לקנח ידיו בצרור ועפר, ורק לתפילה, משום דבקרא כתיב ארחץ בנקיון כפי, נקיון בעלמא ואין צריך מים דווקא, ועל כן אע"ג דלכתחילה בעינן מים מכל מקום אין להצריך כלי.

ותמוהים מאוד דברי ערוך השולחן סימן ד' שמדייק מהרמב"ם דנטילה לתפילה צריך כלי, וטוען שכך כתבו גם הרא"ש והרשב"א הנ"ל, ולדעתו אין חולק על זה, ופוסק כן הלכה למעשה, אך כל הקורא את דברי הרא"ש והרשב"א יראה שדבריהם מפורשים להיפך וכמו שהביא מרן הב"י בשמם, ואין ספק שכך ההלכה.

אלא שמצא הרב מולקנדוב שלושה מחברים שמדייקים מהרמב"ם פ"ו מברכות ה"ו שצריכה כלי, שהרי כתב כל הנוטל ידיו צריך להיזהר בארבעה דברים, ואחד מהם הוא כלי.

דע, שאם באנו לחוש למשמעות לשון הרמב"ם יותר יש לחוש לזה במים אחרונים, כי לשון הרמב"ם בתחילת הפרק,

בענין זמן האשמורת האחרונה

עד הנץ החמה, נמצא שהשכים דוד לפני שאר מלכים יותר משיעור שתי אשמורות.

והשיב החזו"א, שבאמת יש כאן יותר משתי אשמורות, ולא הזכיר דוד אלא מילתא דקיץ (כך לשונו בסק"ג) והזכיר רק את שעות היום והלילה ולא זמן אחר שביניהם. (כן נראה מדבריו במכתב) הרי שהסכים החזו"א להנחה, שלא ייתכן לומר שהאשמורת האחרונה של הלילה נמשכת עד הנץ החמה, ונדחק בדברי הגמ' שבאמת השכים דוד לפני המלכים יותר משיעור שתי אשמורות.

ואם קושית המג"א מתפרשת כהבנת החזו"א, הרי תירוצו של החזו"א דחוק מאד, ומה נעשה שענינו הראות בביאור הגר"א סימן תנ"ט ס"ב, (זהו המקום בו הוא חולק בארוכה על המג"א) שמפורש להדיא שהאשמורת האחרונה של הלילה מסתיימת בהנץ החמה, וכ"כ גם המנחת כהן במאמר שני פ"ט.

ודברי המג"א כבר ביארו הדגול מרבבה והלבושי שרד שענין אחר יש להם, כי הבין מדברי התוס' (ג. ד"ה למאן) שהאשמורת האחרונה מסתיימת בעלות השחר, והביא גם את דברי הגמ' הנ"ל, וכוונתו שמדברי התוס' בצירוף דברי הגמ' הנ"ל.....ל, מוכח שחשבון שעות היום לענין ק"ש מתחיל מעלות השחר, כי בדברי התוס' לחוד היה אפשר לפרש, שאע"פ שהאשמורת האחרונה מסתיימת בעלות השחר, מ"מ חשבון שעות היום מתחיל בהנץ החמה, ובדברי הגמ' לחוד היה אפשר לפרש

כתבתי בגיליון הקודם שלדעת הגר"א האשמורת האחרונה מסתיימת בהנץ החמה וכן הלכה, והראני ידידי הרב משה אהרן קרליבך שליט"א בחזון איש (או"ח סי' י"ג סק"ג ד"ה והמג"א וסק"ד מכתב א' ד"ה ועיקר) שכתב להדיא שלא כדברינו, וכך הצעת הדברים:

החזו"א מדבר שם אודות המחלו' הידועה בין המג"א והגר"א בענין חשבון שעות היום, שהמג"א סי' נ"ח סק"א סובר שהחשבון הוא מעלוה"ש עד צאה"כ, וכתב החזו"א בשם המג"א, שהביא ראיה מגמ' בברכות ג: שהביאו ראיה לרבי דס"ל ארבע אשמורות הוי הלילה, מדכתיב קדמו עיני אשמורות, הרי שהשכים דוד לפני שתי אשמורות, וכתוב חצות לילה אקום, הרי שהשכים בחצות, ולדעת ר' נתן שהלילה שלוש אשמורות, נשאר רק אשמורה וחצי, והתירוצ' הראשון בגמ', שדברי דוד כלפי מנהג מלכים, שהם קמים בשעה שלישית, והוא לאחר שתי שעות מהיום, ודוד השכים בחצות לילה שהוא שמונה שעות לפני קימת שאר מלכים, והוא כשיעור שתי אשמורות, דלרבי אשמורת הוא ארבע שעות.

והבין החזו"א בדברי המג"א שזו בעיניו סברה פשוטה, שלא ייתכן לומר שהאשמורת האחרונה של הלילה נמשכת עד הנץ החמה, ובוודאי היא מסתיימת בעלוה"ש, ומזה היא הוכחתו, דאי נימא כהגר"א שחשבון שעות היום מתחיל מהנץ החמה, אבל לענין זמן האשמורת מודה הגר"א שהוא רק עד עלות השחר, א"כ נמצא שנוסף עוד שעה וחומש שנמשך מעלוה"ש

שהאשמורת האחרונה נמשכת עד הנץ החמה, אכן לאחר שמפורש בתוס' שהאשמורת האחרונה נמשכת רק עד עלות השחר, מעתה כשנצטרף לזה את דברי הגמ' הנ"ל, שמפורש שחשבון שעות היום מתחיל מיד לאחר האשמורות האחרונה, מעתה יש לנו ראיה ברורה, שחשבון שעות היום מתחיל מעלות השחר. עד כאן דברי הדגול מרבבה והלבושי שרד.

ונכרים דברי אמת שזהו פירוש דברי המג"א דאם נאמר שהוכחת המג"א מהגמ', היא הוכחה העומדת לעצמה, וככוונת החזו"א, א"כ נצטרך לומר שגם מה שהביא המג"א מתוס', זו היא הוכחה אחרת העומדת לעצמה, וקשה מאד להבין מה שייכות יש בין דברי התוס' לנידונינו, אבל לפי דברי דגו"מ ולבר"ש דברי המג"א מאירים, והוכחתו מהתוס' היא הוכחה ברורה, וגם הגר"א מודה להוכחת המג"א, אלא שהוא חולק על התוס' ומביא שם ראשונים אחרים דלא כהתוס'.

עד הנה היו דברינו לצדד דלא כהחזו"א, אכן נראה ברור שיש חזקת העמיד את דברינו גם אליבא דהחזו"א, כי הנה מש"כ הפוסקים שזמן סליחות באשמורת האחרונה, מקורו במנהגים למהר"א טירנא, והוא העמיד דברי על הגמ' בע"ז ג': שבליילה הקב"ה רוחב על כרוב קל שלו ושט ב"ח אלף עולמות, ובסוף הלילה הוא שט בעוה"ז, והגם שאין לנו עסק בנסתרות כאלה, אבל

המעייין בגמ' שם יראה שמבואר בסוגיא מה הקב"ה עושה ב"ב שעות היום, ואמרו שבראשונות עושה כך ובשניות כך וכו', ושאלו מה עושה בלילה, והשיבו מעין ימא, והתירוץ השני- הוא הנוגע לעניינינו, רוכב על כרוב קל שלו וכו', והנה לפי התירוץ הראשון, עושה הקב"ה ב"ב שעות הלילה ככל הסדר שעושה ביום, ולתירוץ השני רוכב על כרוב קל שלו וכו'.

ומעתה כמו שלפי התירוץ הראשון ביארה הגמ' מה הקב"ה עושה בכל י"ב שעות הלילה, כך ראוי לפרש לפי התירוץ השני, שבכל י"ב שעות הלילה שט ב"ח אלף עולמות, וע"ז ביאר בספר מנהגים, שבסוף השעות האלה מגיע לעוה"ז ושט בו, ואז הוא עת רצון, וכיוון שלדעת הגר"א חשבון י"ב שעות הלילה מסתיים בהנץ החמה, פשוט שהקב"ה שט בעוה"ז עד הנץ החמה, וע"כ, גם אם נקבל את דברי החזו"א, שמודה הגר"א שהאשמורת האחרונה מסתיימת בעלוה"ש, מ"מ לעניינינו שהוא זמן שהקב"ה שט בעוה"ז והוא עת רצון, אין זה נוגע לענין חשבון האשמורות, אלא לענין חשבון י"ב שעות הלילה, ובזה מודה החזו"א ומה שנקטו הפוסקים לשון אשמורת, זה מפני שהם סוברים כהמג"א, שזמן זה הוא זמן האשמורת האחרונה, אך להחזו"א אליבא דהגר"א אינו כן, ואין זה זמן האשמורת, ומ"מ זהו זמן סליחות, ובזה נשלמה תשובתי על הערת ידידי הנ"ל שליט"א.



מכתב ד'

הרב עמנואל מולקנדוב

מח"ס 'תורת הקדמונים'

פתח-תקוה

האם פרי מרוסק שם פרי עליו לכו"ע שאם בירך העץ יצא, או לא

היכא דאיכא ספיקא בברכה ראשונה מברך שהכל ע"כ, הרי דס"ל שבספק לא אמרינן שיברך ברכתו הראויה משום שיוצא בזה יד"ח בדיעבד אלא מברך שהכל.

וכן מבואר בדברי ר"ח בסוגיא דטרימא שהביא ראבי"ה בסי' ק"ד וז"ל תמרי ועבדינהו טרימא מברכין עילויהו בפה"ע, אבל דקורטמי דפורצני דשומשמי לא איפשטא והילכך מברך עלייהו שהנ"ב דתנן ועל כולם אם אמר שהכל יצא ע"כ, ומפורש להדיא שבספק בדבר שנשתנה צורתו ונתמעך מברך שהכל ולא בפה"ע או בפה"א.

וכן מבואר בדברי הרא"ש בפסקיו פ"ו ס"ב גבי קימחא דחיטי שהביא את המחלוקת גבי קמח קליות אם מברכים אדמה או שהכל וכתב וכיון דפלוגתא היא ראוי לברך עליו שהכל ע"ש, ושם הוא ממש כמו טרימא דהוא מין האדמה ולא שיקר בברכתו.

ויש לעיין אם הראשונים הנ"ל חולקים על עיקר דינו של המג"א בסי' ר"ו גבי בוסר, ואף בדיעבד סבירא להו שלא יצא אם בירך בפה"ע [וכפי שנראה שכך דעת הר"ח הנ"ל] או שרק לכתחלה סבירא להו שיברך שהכל דהכי עדיף טפי. ומ"מ לכתחלה ודאי דחזינן מהני ראשונים שבמקום ספק בכה"ג - מברכים שהכל ולא את הברכה המבוררת ע"כ.

בגליון תשרי תשפ"ד האריך הרב גרשון גולד שליט"א בענין פרי מרוסק האם יש עליו שם פרי, לדעת הסוברים שברכתו שהכל, או לא. והביא בזה מחלוקת ראשונים ואחרונים, ודייק לנכון מדברי תה"ד והרמ"א והמ"ב ועוד, שאין עליהם שם פרי ואם יברך עליהם ברכת הפרי - לא יצא יד"ח, ולכן לא מועיל לברך על פרי ולהוציא את הרוסק, וגם שייך בזה סב"ל עיש"ב.

ואכן בספרי תורת הקדמונים ח"א סי' ל"ח הארכתי בפתגמא דנא, ובתוך הדברים הבאתי ראיות מדברי הפוסקים דלא מהני לברך ברכת הפרי, לדעות שברכתם שהכל, וזה מה שכתבתי במה שנוגע לנידונו:

אלא שבשול"ת יבי"א שם האריך להוכיח מדברי כמה אחרונים שבכה"ג לא אמרינן סב"ל משום שגם לסוברים שמברך שהכל - אם בירך ברכת הפרי הראויה יצא יד"ח דהא לא שיקר בברכתו, וע"כ גם לכתחלה אפשר לברך על פירות המרוסקים כברכתם עיש"ב.

אולם מדברי הראשונים נראה דלא כסברא זו; ראשית, כן מתבאר מדברי תה"ד בסי' כ"ט גבי נידון דידן דפירות המרוסקים, שהביא את פירוש רש"י והדיוק ממנו שבמרוסק לגמרי ברכתו שהכל, וכתב שבנידונו אפשר לחלק חילוקים בזה וסיים מכל מקום לא יעשו אלא ספק בדבר וכל

ולאחרונה נוספה לי עוד ראייה בענין זה מדברי חידושי **אלאשבילי** בברכות מ' ע"ב שכתב ב' סברות למה אם בירך על הפת בפה"א לא יצא וז"ל אבל בפת אפשר לומר דכיון שהכתוב קבע לו שם בפנ"ע וכו' לא נפיק כשבירך עליה בפה"א [וזה טעם הרא"ה]. ועוד דבברכתה דקבעו לה רבנן הוציאוה מכלל פרי כלומר שאינו מזכיר בברכתו פרי - שוב אינו יוצא בה בלשון פרי ע"כ, ומבואר בטעמו השני שאע"פ שפת קרויה פרי - כיון שרבנן הפקיעו לשון 'פרי' ותקנו מטבע אחר אינו יוצא בלשון פרי.

ולדברי אלאשבילי אלו נראה ברור שלסוברים שפרי מרוסק שלא ניכרת צורתו ברכתו שהכל - אם בירך

בפה"ע או בפה"א לא יצא, דהא חכמים הוציאוה מכלל פרי, ולא יוצא כשהזכיר פרי. והדברים ק"ו, ומה בברכת המוציא, שהשתנה למעליותא, והיה מקום לומר שעדיין שמו הראשון עליו סבירא ליה שלא יוצא כשמזכיר 'פרי', בפרי מרוסק שהסיבה שאינו מברך בורא 'פרי' זה משום שהשתנה לגריעותא - בודאי שהפקיעו שם 'פרי' ממנו לגמרי ולא יוצא כשמזכיר 'פרי' אף בדיעבד.

ובזה אצטמיד חצבא דידן במה שהעליתי שם שעל פרי מרוסק שלא ניכר צורתו יש לברך שהכל, גם לספרדים, ולחשוש לשיטות הרבה מהראשונים שנקטו כרש"י, דבכה"ג ברכתו שהכל, ואף בדעת הרמב"ם אינו מוכרח דפליג על רש"י, וכפי שהארכתי שם, והדין לכללא דסב"ל.

האם מחיצה י"ט בסוכה כשרה מדין גוד אסיק או שכך הכשרה בי"ט

הרב אברהם הלר הכהן דן האם מחיצות בסוכה הם מדין גוד אסיק או שמספיק י"ט טפחים לשם מחיצה, והאריך בראיות בענין מדיני מחיצות לשבת, והעלה שאינם מדין גוד אסיק, וכתב שה"ה לענין סוכה.

ויש להעיר דאמנם, כך דעת הרדב"ז מסברא דנפשיה, אולם בכל הראשונים כתוב להדיא שסוכה זה מדין גוד אסיק. וזה חלק ממה שכתבתי בענין גוד אסיק ולבוד, השייך לענינו.

הנה הרדב"ז בתשובות מכת"י [ח"ח] סי' ע"ו דן בזה באורך, ושם פשוט לו דתרי הלכתא לא אמרינן, דהיינו שלא אומרים גוד אסיק ולבוד. אלא שכתב שם

בפשיטות שהדין של מחיצה י"ט שכשרה בסוכה אף שלא מגיעה לדפנות זה לא מדין גוד אסיק אלא שמחיצה של י"ט טפחים היא מחיצה שלימה וכך הדין של הכשר סוכה, וממילא יש כאן רק הלכה אחת של לבוד. וכתב שהראשונים [הרא"ה ועוד] שכתבו שהדין של מחיצה עשרה טפחים מהני משום גוד אסיק - בהכרח סוברים שלא אומרים גוד אסיק ולבוד, דתרי הלכתא לא אמרינן, ועוד האריך בזה ע"ש.

אולם אין דבריו נכונים בתרתי: חדא, דכל הראשונים כתבו להדיא שהדין של מחיצה י"ט זה מדין גוד אסיק ולא שכך הוא הכשר סוכה. ואידך, שחלק מהראשונים הנ"ל כתבו שאומרים תרי הלכתא בכה"ג ולא כמו

מחיצאתא ע"כ. וכ"כ העיטור דף ע"ח ע"ד,
 ראבי"ה סי' תרכ"ד, המאורות, המכתם,
 המאירי, הרא"ה והריטב"א בסוכה ט"ז ע"א,
 ר' מנוח בפ"ד מסוכה ה"ד ועוד. וא"כ ודאי
 שכ"ה העיקר, ואין לדון מצד סברתו של
 הרדב"ז שמחיצה י' מועילה מעצמה ללא
 גוד אסיק, דבכל הראשונים הנ"ל מפורש
 שלא כמותו.

שפשוט לרדב"ז שלא אומרים לכל הדעות,
 וכפי שנבאר בס"ד;

באוה"ג סוכה עמ' 8 הובאה תשובת גאון
 [רב נחשון או רב צמח] שכתב
 בזה"ל דופן שלסוכה ואינו הווה יתיר עשרה
 טפחים, וגובה סוכה היה עשר אמות עד
 סכך - רואין את המחיצה שלעשרה טפחים
 כאילו היא עד לסכך דהו"ל גוד אסיק



מכתב ה'

הרב נריה מרציאנו

ברכת הגומל למי שטס במטוס

זה דרכי במאמרים שאני כותב, [ונימוקי עמי, דלהביא חלק מהפוסקים אין ראוי, ולהביא את כולם לאו רבותא למחשב גברא ותנא כי רוכלא, ולהביא את עיקר הפוסקים מאן מפס מי עיקר, ולכל עדה וקהילה יש את עיקר הפוסקים דידה]. ובפרט בדבר זה לא ראיתי צורך בדבר, מאחר והיא הלכה רווחת ברוב הפוסקים, וכך מנהג העולם כפי שראיתי בספרי האחרונים, ואף המנחת יצחק (ח"ב ס' מ"ז) שפקפק בדין זה והניח בצ"ע אם לברך, כתב דכמדומה לי שמנהג העולם לברך, ובמקום מנהג אין לחשוש לספק ברכות.

וראיתי עוד להעיר על תשובתו של הדר"ג, דהסיק שמשום ספק ברכות אין לברך, דאחרי שמצאנו בגדולי פוסקי זמנינו אשר לאורם אנו הולכים שהתייחסו להדיא לנידון זה, וכל עדה וקהילה יש לה את המורה דרך שלה, בודאי שכל אחד יכול ללכת בזה אחר רבותיו בשאר דיני תורה ולברך ללא חשש ברכה לבטלה, אע"פ שיש כמה דעות הסוברות שלא יברך בשם ומלכות, דבכל כה"ג שעושה כרבותיו פשוט דלא אמרינן ספק ברכות להקל. ואין הדבר צריך ראייה, דאל"כ לא מצאנו ידינו ורגלינו בהלכות ברכות, ובכל דבר השנוי במחלוקת הפוסקים לא נברך, ואין הדבר כן כפי שאנו רואים בהרבה מענייני ברכות, ואכמ"ל.

ובפרט בנידון זה של הטס במטוס שהדעה הרווחת ברוב ככל הפוסקים (אשכנזי וספרד) שמברך, וכמו שהבאתם בעצמכם

תשובה למכתב ששלח הרה"ג יצחק פרץ שליט"א.

מכתבך בדבר הטס במטוס אם מברך הגומל הגיעני, ראשית כל יישר כח על ההתייחסות לדברים, ועל מסירת תשובתכם שדנתם בהרחבה בענין זה, והבאתם את דברי פוסקי זמנינו בענין, בברכה שתזכו להמשיך להגדיל תורה להאדירה.

הנה כתבתם שהסקתי דהטס במטוס צריך לברך הגומל, וע"ז הייתה תשובתכם שדבר זה הוא מחלוקת גדולה בין פוסקי זמנינו, ונשנו ג' שיטות בדבר. א) שאין לברך כלל. ב) שרק מי שטס מעל הים מברך. ג) שכל הטס במטוס מברך אע"פ שטס רק מעל יבשה. ומסקנתכם הייתה דמידי ספק לא נפקא לכך אין לברך בשם ומלכות, דקימ"ל בעניינים אלו ספק ברכות להקל.

תשובה: ידעתי גם ידעתי שדבר זה שנוי במחלוקת רבים וגדולים מפוסקי זמנינו, ולא באתי בזה להכניס ראשי בין ההרים להכריע ולהורות הלכה בדבר, בפרט בענין של ברכות שהוא חמור שיש בו חשש דאורייתא משום לאו ד"לא תשא" לדעת הרמב"ם.

אלא ששמכתי בזה על הדעה הרווחת של רוב ככל הפוסקים שמברך עכ"פ היכא שטס מעל הים, וכמו שכבוד מעלתו הביא מהרבה ספרים וסופרים, ולא טרחתי כלל להביא את דברי האחרונים בזה, משום שאין

דאין לברך היום על טיסה במטוס מאחר ולא מצוי כל כך סכנה כמו אז, דלפי היסוד שנתבאר לא אכפת לך ברמת החשש של הסכנה, אלא בעצם היותו במצב סכנה. ומ"מ לדינא אף המנחת יצחק כתב שם בהמשך דבריו שדומני דהמנהג לברך.

ובאמת שגם הדעות החולקות שלא מברך על טיסה במטוס בכל גווני, נראה דמודו בעיקר היסוד שמברך על עצם המצב של סכנה, אע"פ שהחשש סכנה רחוק, אלא שדנו לחלוק מטעמים אחרים דאי"ז בכלל הגדרים שחז"ל תקנו לברך עליהם ברכת הגומל.

יש שאמרו דמטוס שהוא באוויר לא מיקרי דרך, ולא נכלל בהולכי דרכים שתקנו לברך עליהם (הגאון ר' יוסף ראזין הרגוטשובר). ויש שמטעם זה כתבו שלכן רק אם המטוס טס מע"ג הים מברך, דאז יש לכלול אותו עם יורדי הים שתקנו לברך עליהם (בשם החזו"א, הגאון ר' נסים קרליץ ועוד). ויש שאמרו שזו סכנה מחודשת שלא הייתה בזמן חז"ל כדוגמת סכנת ליסטים וחיות רעות, ומטעם זה כתבו לחלק בין מטוס פרטי לבין מטוס ציבורי עם הרבה נוסעים שיש בו סכנת חטיפה דהוי דומיה דליסטים (אור לציון, ואזיל בזה לשיטתו שם שגם על נסיעה ברכב לא מברך אם אין חשש מחבלים וחיות רעות). ועיין עוד בשו"ת מנחת יצחק (שם) שהביא את דעת הגה"ק מבעלז"א שמברך בלא שם ומלכות, וביאר בטעמו דאי"ז משום דלא הוי סכנה כל כך, דמטוס לא עדיף מספינות של ימינו שאין בהם כל כך סכנה ואעפ"כ מברך, אלא טעמו משום שהאדם הכניס עצמו למצב סכנה זה, דהרי יכול להגיע לארץ אחרת באמצעי תחבורה אחרים ולא היה מוכרח לטוס במטוס.

מפי ספרים וסופרים, ועיקר דעת האומרים שלא לברך שייכת יותר לקהל עדת החסידים, לכן פשוט שכל שאינו שייך לקהל זה ודאי שיכול לעשות כדעת רבותיו ולברך.

והמעין היטב "בכל" מה שכתבתי במאמר בענין ברכת הגומל, יראה שכמעט ולא התייחסתי כלל לדין הטס במטוס, ורק לבסוף ממש הזכרתי את מנהג העולם בזה, וכמספר את המציאות ולא כפוסק הלכה בדבר. ועיקר מגמתי במאמר הייתה להעמיד יסוד בענין ברכת הגומל, שאין הדבר תלוי ב"רמת החשש" של הסכנה אם היא קרובה או רחוקה, אלא ב"עצם המצב" שבו האדם נמצא, אם הוא מצב של סכנה המשולל חיים וצריך איזה תחבולה להינצל ממנו, או שאינו מצב של סכנה בעצם ורק שיש חשש סכנה מבחוץ. וכמו שהראיתי והעמדתי יסוד זה על אדני פז מסוגיית הגמרא והראשונים, וכן הבאתי מהמהר"ל דרך החיים ומ"ב ועוד.

ואחר כל זאת כתבתי שלפ"ז יש מקום להבין את "מנהג העולם" לברך על טיסה במטוס, אע"פ שנוקטים היום בהרבה אמצעי בטיחות והחשש סכנה רחוק מאוד, דמ"מ עצם השהות באוויר זהו מצב של סכנה בעצם, דא"א לחיות שם רגע אחד ללא התחבולה של המטוס, וכסברא זו הבאתי מהאגרו"מ. וכן נראה מכמה אחרונים (עיין בספר ברכת ה' פ"ו הכ"א ועוד) שדימו את הטס במטוס ליורדי הים, אע"פ שלא התנו זאת בתנאי שהמטוס יטוס על הים, דכוונתם שיש לטיסה את אותו אופי ותנאים של ספינה, שעצם ההמצאות בים היא סכנה ללא התחבולה של הספינה, (ובזה מיושב מה שהערתם בתוך התשובה על דברי האחרונים אלו, יעו"ש היטב שזה עומק כוונתם).

ועיקר כוונתי הייתה לאפוקי מסברת המנחת יצחק (ח"ב סי' מ"ז) שפקפק בדבר,

המורם מהאמור, דמכל דברי האחרונים הנ"ל מבואר דמודו ליסוד שכתבנו דלא בעינן "חשש" סכנה קרוב, אלא כל שהוא ב"מצב" של סכנה בעצם ראוי שיברך, ולכן דעת רוב פוסקי זמנינו שמברך על כל טיסה במטוס, וכן מנהג העולם כפי שהעידו כמה מספרי האחרונים ובכללם המנחת יצחק הנ"ל. ואף האחרונים שחלקו, הרבה מהם מודים שעכ"פ באופנים מסוימים מברך, כגון היכא שטס מע"ג הים, או שיש עוד נוסעים במטוס, או שלא היה לפניו אמצעי תחבורה אחר (לכל חד כדאית ליה), אע"פ דאכתי גם

באופנים אלו מצד החשש סכנה הוי חשש רחוק, והיינו משום דעכ"פ הוי מצב של סכנה בעצם, ודו"ק.

ואסיים בברכת יישר כח גדול והודאה למערכת הקובץ היקר והחשוב "מנורה בדרום", ולעומד בראשה הגרא"א הכהן שליט"א, שבזכותם קול התורה רבה בעירנו אופקים בפרט ובשאר מקומות בכלל, בברכה שתזכו להמשיך עוד רבות בשנים להגדיל תורה ולהאדירה ולהעלות נר תמיד.

נריה מרציאנו