

קובץ
מנורה בדרום

במה תורנית לבירורי
הלכה ומנהג

גליון ס"ג
מנחם אב - 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

דבר המערכת

שמחים אנו להגיש לציבור בני התורה די ככל אתר ואתר, את גליון **מנחם-אב** תשפ"ד של קובץ **מנורה בדרום** - גליון ס"ג, המלא בתורתם של בני התורה **חכמי ארץ הנגב**.

וידוע, שאחת הסיבות לחורבן היתה שלא ברכו בתורה תחלה, ופירשו רבותינו - שאף שעסקו בתורה, מ"מ לא היתה חשוכה התורה בעיניהם לברך עליה, אלא היתה בעיניהם כשאר חכמות העולם. וא"כ, מסתבר שהתיקון לזה הוא עסק התורה הקדושה בהתמדה ובחשק ולשם שמים, לעשות נחת רוח לפני מי שאמר והיה העולם.

ובני התורה היקרים המסולאים בפז כותבי **קובץ מנורה בדרום**, העוסקים בתורה הקדושה לשם שמים, ומחדשים בה תדיר, ואף בימים קשים אלו, אשר מרחפות סכנות גדולות על עם ישראל ברוחניות ובגשמיות - ממשיכים הם להגות בתורה, ויום ולילה לא ישכחו. הם הם אשר מתקנים חטאם של אבותינו, ובזכותם נזכה לבנין בית קדשנו ותפארתנו במהרה.

כדאי לדעת - כי נצטברו במערכת הקובץ כמה וכמה עותקים מודפסים מגליונות 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"נ, לרפואה, להצלחה וכיו"ב].

ואלו כללי הקובץ:

- ♦ שליחת מאמרים לקובץ ניתנת לאברכים בני **אופקים** ו**תפרח**. ולמדור תגובות מתקבלים בשמחה וברצון מכתבי תגובה אף **משאר אחב"י בכל מקומות מושבותיהם**.
- ♦ מתקבלים מאמרים הנוגעים לכל נושא בתורתנו הקדושה - בהלכה ובמנהג, בפלפול ובביאורים מחודשים וכיו"ב. והכל **כמובן לפי שיקול דעת חברי המערכת**.
- ♦ **חובה** לכתוב בראש המאמר כותרת ברורה ו**את שם הכותב**, וכן **כדאי** לכתוב בתחלת המאמר פירוט קצר של מטרת המאמר, וכן בסוף המאמר מסקנה 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**, וכן במאגר **היברו בוקס**.
- ♦ הרוצה ליצור קשר עם אחד מכותבי הקובץ ולשאת ולתת עמו [אף בלא כוונה לשלוח תגובה

לקובץ] יכול לפנות למערכת ולקבל פרטים. ואם ירצו, יכולים לנסח בסוף מכתב תגובה משותף ולשלחו למערכת הקובץ, ואי"ה יתפרסם בגליון הבא.

♦ שליחת מאמרים ותגובות לקובץ **אלול**, תתאפשר עד **יום ג' - כ"ג אב**. חומר שיתקבל במערכת אחר תאריך זה אין התחייבות שיתפרסם בחודש הנוכחי, וכל המקדים הרי זה **משובח** [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 וליכון הענין היטב, או שאילת מורה הוראה מובהק. ובתפלה ותקווה שלא תצא תקלה מתחת ידינו.

בברכה שנזכה לראות מהרה בנחמת ציון וירושלים,

ובכנין בית קדשינו ותפאתנו,

מערכת קובץ **מנוחה בדרום**.

תוכן העניינים

גנוזות

הרב מתתיהו גבאי

שאלות ותשובות ממרן הגר"ח קניבסקי זצוק"ל בהלכות ציציתיא

מאמרי הלכה

הגאון רבי יהונתן פרלמן שליט"א

בגדרי קינה והספד כז

הרב מרדכי אביכזר

כל דפריש מרובא פריש - בגדרי קבוע לו

הרב אברהם דוד ברנד

בעניין מותם של אנשי מצדה לט

מטפחת ספרים - 'חמדת ימים' נב

הרב גרשון גולד

בדין ברכת השמן [ח"ג] ס

הרב ישראל צבי גרינברג

נידונים בהלכות נזקי שכנים סד

הרב יהודה דיויס

גולל אור עד

מסדר את הכוכבים פ

הרב אברהם יחיאל הלר הכהן

מה נקרא בגד בדוק לגבי טומאת כתמים..... פח
דיני טלטול כשיש מחיצות אך אין עירוב בפת..... צג

הרב ישראל מאיר ויינשטיין

רצו מתעניין רצו אין מתעניין..... צח

הרב אהרן זילברשלג

בענין שמחת וסעודת בר מצוה..... קד
בענין הערבות שבני ישראל יקיימו את התורה..... קה

הרב חיים חדד

מה ברכתם של פירות מרוסקים..... קז

הרב משה חליוה

שו"ת בעניני בין המצרים ותשעה באב..... קכג

הרב אבינעם טאובנר

האם אומר עננו באינו מתענה (במשנת הגר"א גניחובסקי זצ"ל)..... קכט
פנים חדשות (פניני הגר"א גניחובסקי זצ"ל)..... קלג

הרב ערן כברה

בענין פסק הלכה של האדמו"ר מצאנז זצ"ל בזמן השואה דצריך למסור את
הילדים לידי גויים כדי להצילן ממיתה..... קמה

הרב אביחיל לוי

בביאור איסורי שבת שחותרו בין השמשות..... קנט
בביאור דברי רב יוסף בחג שבועות שאמר אי לא האי יומא דקא גרים כמה
יוסף איכא בשוקא..... קסה
בביאור מה שהיה צריך בלעם לחרב להרוג את אתונו ולא הרגה
בקללה..... קע

הרב יאיר מינקוס

אי מברכין על הריגת ראשי אויבנו וסיום מלחמה קעב
בדין ברכת הטוה"מ על שחרור חטופים קעו

הרב און אברהם הכהן סקלי

פירוש התפלות והברכות לרבינו יהודה ב"ר יקר [ח"א] - מבוא, והקדמת
המחבר קעח

הרב יוסף פנחסי

בעניין טלית עם פסים שחורים לבני ספרד רד

הרב מרדכי פרוש

חידושים בהלכות תפלה ריב

הרב אברהם ישעיהו קשש

יסודות בענייני נזירות רטז
ששים ושלש - מי יודע? רלה

הרב גמליאל הכהן רבינוביץ

לאכול בשר בסעודת ברית מילה בתשעת הימים קודם הברית רלט

הרב יעקב רוזנבלט

בסוגיית נהמא דהנקא ולחם העשוי לכותח (סי' קס"ח סעיף ט"ז) רמד

הרב חן ריחניאן

ביאור מחל' המהרי"ק והב"י באופן שהנותן קיבל אחריות אונסין והקדמה להיתר
עסקא רמח

הרב יעקב שמחוני

בדין ובגדר מים מקדמין רנב

הרב שרון שרפי

בהגדרת סיבת החיוב לדיני אבלות רנח

תגובות הקוראים

מכתב א'

הרב גבריאל ארצי ערה

מדוע ר' מאיר לא התפלל על אריכות ימים לבני עלי כשבקשו ממנו ♦ ענוה של משה
רבינו ע"ה ומרדכי הצדיק ע"ה

מכתב ב'

הרב אברהם דוד ברנד רעז

בעניין דבר שאינו מתכוון ופסי"ר

מכתב ג'

הרב גרשון גולד רפ

בענין ברכת השמן ♦ אשר יצר קודם עשיית צרכיו ♦ טלית גדול עם פסים שחורים
לספרדים

מכתב ד'

הרב ישראל מאיר ויינשטיין רפג

בענין היתר עיסקא לספרדים

מכתב ה'

הרב עמנואל מולקנדוב רפה

האם מתעסק צריך תשובה והאם צריך למנוע אדם שלא יהיה בגדר מתעסק ♦ האם יש
איסור בל תלין בשכירות קרקע ובתים





גנוזות



הרב מתתיהו גבאי

מוח"ס 'בית מתתיהו', 'מועדי הגר"ח' ושא"ס
ירושלים

שאלות ותשובות ממרן הגר"ח קניבסקי זצוק"ל בהלכות ציצית

[עם הוספות ומראי מקומות]

מאי שנא ברכת ציצית בעמידה מברכת אכילת מצה

שאלה: בשו"ע או"ח ס"ח ס"א, דמברך ברכת להתעטף מעומד, דברכת המצוות בעמידה, מ"ט מברכין על אכילת מצה ומרור בישיבה, הא ברכת המצוות בעי לברך בעמידה.

תשובה: המצוה בישיבה, גם הברכה.

כן הקשו בפרמ"ג פתיחה להל' ברכות אות י"ח, ובס' שפת אמת מגילה כ"א, וכתירוצ' מרן כ"כ לתרץ בשו"ת שמש ומגן ח"ד ס"ו, ועמש"כ בזה מרן זצוק"ל בס' נחל איתן ס"ה סק"ד, ובס' אשיחה ח"ב עמ' שמ"ו, ומש"כ בשו"ת דרכי נועם או"ח ס"ג, ובס' אוצר כתבי האדר"ת בקונ' אלה יעמדון אות ט"ו, ובשו"ת תשובות ישראל ח"ה ס' כ"ה אות י"ב, ובשו"ת בירורי חיים ח"ב ס"א אות י"א, ובס' ערוגות הבושם מועדים עמ' רכ"ג, ומה שהארכנו בזה בבית מתתיהו ח"ד ס"ד אות ב' עיי"ש, ביסוד דהמצוה בעמידה גם הברכה, ומש"כ ע"ז בשו"ת באר משה ח"ה ס' י"ז או"ב, ובשו"ת להורות נתן ח"ב ס"א אות י"ח, ובשו"ת מנחת דוד ח"ד ס' ק"ח, ובס' דברי המצוות ס' מ"א, ובס' אור החמה להגר"ז קרויזר זצ"ל.

ברכת התורה בעמידה או בישיבה

שאלה: ברכת התורה בעמידה או בישיבה.

תשובה: אפשר לישיב.

ובס' אלא ד' אמות של הלכה פ"ג ס"ד, שמרן זצוק"ל יושב בברכה"ת עיי"ש, ומה שהשיב בזה מרן בס' דעת נוטה ציצית תשו' ד' בטעם שאפשר לישיב עיי"ש, ובדעת נוטה ח"א עמ' קי"ג, וכ"כ בס' ערוך השולחן ס' מ"ז ס"ז, דברכה"ת בין בעמידה ובין בישיבה עיי"ש, ומש"כ בזה בשו"ת באר משה ח"ה ס' י"ז, ובשו"ת ישכיל עבדי ח"ח ס"ג, ולמו"ר הגה"ק רבי יוסף ליברמן זצוק"ל ח"ו ס' י"ז, ובתשו' והנהגות ח"ב ס' ל"ז, ובס' מנחת חן ח"א ס"ג, ובשו"ת שבט הקהתי ח"א ס' ס', ובשו"ת מגדנות אליהו ח"א ס' י"ג, ובשו"ת אבני ברזל ח"ג ס' קמ"א, ובשו"ת שפתי נבונים או"ח ס' ל"ו, ובשו"ת תשובות ישראל ח"ה ס' כ"ה אות י"ג, ובשו"ת שבט הלוי ח"א סו"ס ז', ובשו"ת באר שרים ח"ז ס' נ"ד, ובס' ישראל במעמדם ח"א פ"ד ס"ד, ובשו"ת דעת ישראל ס' מ"ז ס' מ"ד, ובס' ברכת התורה ס"מ, ומה שהשיב מרן בס' שיח התורה עמ' ש"ו, ומש"כ בשו"ת בירורי חיים ח"ב ס"א אות ט', ובס' דברי יוסף ברכות י"א, וכן בס' כאייל תערוג תפילה עמ' קכ"ד שא"צ לעמוד בברכה"ת, ומש"כ בשו"ת והרים הכהן ח"ג ס"ד, ובס' מכתבי קהילות הקודש ח"א ס"י, ובס' הליכות שבט הלוי סדר היום עמ' ר', ובארוכה בספר גם אני אודך על עניינים שונים, חלק ב' סימן ל"ד, ובס' עולת כהן נט"י ס' י"ב אות ט', ובשו"ת ציץ אליעזר

שבדוק הציצית קודם שמברך כמבוא
באור"ח ס"ח.

תשובה: אין מצוי ליפסל.

ובקונ' קרואי מועד סוכות ח"א ס"ו הביא
שהגר"ז הלוי זצ"ל מבריסק היה
בודק האתרוג קודם שמברך עיי"ש, וכ"פ בס'
נטעי גבראל ארבעת מינים פמ"ט ס' י"ג
עיי"ש, וכתירוצ' מרן כ"כ בשו"ת מנחת יצחק
ח"י ס' מ"א או"ב, וכ"כ מרן זצוק"ל בס'
דעת נוטה ציצית עמ' ע' עיי"ש, ובס' שיח
הסוכות עמ' קמ"ז עיי"ש, ואולם בס' פניני
שיח עמ' ס' השיב מרן דטוב שיראה האתרוג
קודם שמברך, וכן השיב מרן בס' המינים
המהודרים עמ' ק', דלכתחילה טוב שיראה
האתרוג קודם שמברך עיי"ש, ובקובץ מה
טובו אהליך יעקב חלק ד' עמוד קל"ח, בשם
הגר"ש דביליזקי זצ"ל שאין צריך לבדוק,
ודי להסתכל מקפיד, עיין שם, ומש"כ לחלק
בין ציצית לאתרוג בשו"ת חקי חיים ח"ח ס'
צ"ט, ובשו"ת שואלין ודורשין ח"ח ס' כ"ח,
ובס' אמרי יעקב עה"ת עמ' רנ"א, ובס' פרי
חיים ס' כ"ב, ובשו"ת בית העזרי ח"ה ס'
פ"ט, ובספר גם אני אודך על ענינים שונים,
חלק ב' סימן נ"ט, ובס' היכל הוראה ח"ב
הוראה צ"ט, ובשו"ת מחקרי ארץ [שעיו] ח"ג
ס' צ"ב, ובס' גנזי ברכה ס' י"ט או"ט, ובספר
גם אני אודך תשובות הגר"ז המבורגר זצ"ל,
סימן ל"ז, ובקובץ ברכתא ח"ב עמ' קי"ח,
ובספר גם אני אודך תשובות מבעל משנת
אהרן על סוכות, חלק א' סימן נ"ח, ובשו"ת
אבני דרך ח"ב ס' קכ"ד, ובספר גם אני אודך
תשובות הגר"י אביטבול, חלק א' סימן ט"ז,
ובס' סוכת חיים ארבעת מינים עמ' שכ"ד,
ובקונ' בסוכות הושבתי עמ' קצ"ג, ובשו"ת
פירות הדר ח"א ס' פ', ובספר גם אני אודך
תשובות הגר"מ חליוה, חלק ל"ג סימן כ"ב,
ועי' בס' הנהגת רבינו עמ' ק"י, השיב מרן

חט"ז ס"ב, ומה שהארכנו בזה בבית מתתיהו
ח"ד ס' ד' אות ט', ומש"כ בס' אשי ישראל
פ"ו ס' ט"ו, ומה שכתב מרן בקובץ מה טובו
אהליך יעקב [היוצא לאור על ידי ידידי
הגאון רבי גמליאל הכהן רבינוביץ שליט"א]
חלק ד' עמוד צ"ו.

ערבות ויצא מוציא בברכת ציצית

שאלה: במשנ"ב ס"ח ס"ק י"ד, דאם המברך
כבר יצא בברכת הציצית יכול
להוציא אחרים, דכל ישראל ערבים זל"ז,
וצ"ע הא ציצית אי"ז מצוה שבחובה, וכה"ג
ל"ש ערבות דאי בעי לא מכסי.

תשובה: זה חובה כשלושה.

כן הקשה בס' הליכות שלמה תפילה פכ"א
דה"ל ה"ט, האיך שייך ערבות בציצית
ואי"ז חובה, דע"כ יש ערבות לכל הרוצה
לעשות מצוה עיי"ש, וכתירוצ' מרן זצוק"ל
דהוי חובה כשלושה, כ"כ בס' אפיקי מגינים
ס"ח סוף סק"ב עיי"ש, ובשו"ת מנחת פרי
ח"ג ס' מ"ג, ובשו"ת חיי אברהם ח"א עמ'
ר"ל עיי"ש, ועמש"כ בזה בשו"ת אבני נזר
חור"מ ס' כ"ו, ובס' שבילי דוד כללי ברכות
כלל ג' פ"א או"ד, ובס' עולת כהן נט"י ס'
נ"ג אות ל"א, ובס' מנחת אלימלך ח"ג ס"ח,
ובס' אבני חושן שוכ"ע ס' מ"א, ובשו"ת
דעת ישראל ציצית ס' נ"ג, ובס' פיקודי העדה
בראשית ס' ל"ח, ומה שהשיב מרן זצוק"ל
בס' דעת נוטה ציצית תשו' צ', ומש"כ בזה
בבית מתתיהו ח"ד ס"ג אות א' יעו"ש,
ובשו"ת דברי עני ברכות ח"ב ס' כ"ד.

מאי שנא ציצית מאתרוג דאין בודקין לפני הברכה

שאלה: מ"ט אין בודקין האתרוג קודם
שמברך עליו שמא נפסל, כמו

מצוותיך תדיר וקדימה במצוות עמ' ל"א, ובספר גם אני אורך תשובות הגר"י טשזנר, עמוד ל"ד, ובס' תמידים כסדרם ס' י"ט, ובס' תדיר קודם עמ' נ"ה, ובשו"ת חקי חיים להגר"ח"י קעניג זצ"ל ח"ח או"ח ס"ב, ובקובץ המאור ניסן-אייר תשע"ה עמ' ק"ה, ובס' ברכת איתן אשר יצר ס"ד הערה 2, ובספר גם אני אורך תשובות הגר"מ חליוה, חלק י"א סימן ב', ובשו"ת שפתי דעת ח"ג יו"ד ס' כ"ט אות כ"ד, וכן השיב מרן בס' הליכות חיים ח"א עמ' כ"א עיי"ש, ומש"כ בס' נתיבות הברכה פל"ה ס"ו, ועי' בס' דקדוקי מצוות הנדמ"ח ס"ט, דמרן זצוק"ל היה מקדים לברך על ציצית קודם אשר יצר עיי"ש, ובבית מתתיהו ח"ז ס' י"ב.

הביא טלית אחר מברך שנית

שאלה: במשנ"ב ס' תקפ"ה סק"ד, הביא מהבנין עולם ס' ל"א דהביאו לו שופר אחר כשלא הצליח לתקוע, א"צ לחזור ולברך, וצ"ע מ"ש מטלית אם הביאו אחר מברך, וכמ"ש המשנ"ב ס"ח ס"ק ל'.

תשובה: השופר אינו המצוה רק התקיעות.

וכן השיב מרן בדעת נוטה ציצית תשו' קפ"ו, ויעו"ש בתשו' רכ"ז.

ועמ"ש"כ בזה בשו"ת קנין תורה ח"ז ס' מ"ד, ובס' ברכת יעקב להגר"י בלוי זצ"ל הל' ברכות פכ"ה ס"ה, ומש"כ בזה בבית מתתיהו ח"ג ס' י"ג או"ג, ובס' הציצית ס"ח או"ג, ובשו"ת דעת ישראל ציצית ס' נ"א, ובס' פלגי מים ברכות עמ' תקט"ו.

בירך להתעטף בטלית

שאלה: בירך להתעטף בטלית במקום להתעטף בציצית, אם יצא יד"ח.

תשובה: ספק ברכות להקל.

שא"צ לבדוק רק אם יש ספק עיי"ש, ומש"כ בס' מועדים וזמנים ח"ב ס' קכ"ה, ובס' ברכת רפאל סוכות ס' כ"ב, ומה שהארכנו בזה בבית מתתיהו ח"ה ס"מ.

ועי' בס' שמחת הלבבות עמ' ס"ב שהביא שהחזו"א לא בדק הציצית קודם הברכה עיי"ש, וכ"כ בס' הזכרונות ס"ד ס' י"ט, ובס' עבודת עובדיה ח"א פ"ב ס' כ"א, ובשו"ת תורה מציון ס"ה יעו"ש.

ברכת אשר יצר וברכת ציצית

שאלה: כשצריך לברך אשר יצר וגם ברכת ציצית, מאי קדים, ברכת אשר יצר או ציצית.

תשובה: מברך על מצות ציצית שחיובו בלבישה.

כן השיב מרן בקונטרס גם אני אורך חלק ג' סימן כ"ד, יעויין שם, ובס' דעת נוטה ציצית תשו' רי"ג השיב שיקדים ברכת ציצית שחיובה מיד כשלוּבש, ובתשו' רי"ד נשאל מרן מ"ט יקדים ברכת הציצית אף שנתחייב בברכת אשר יצר קודם, והשיב ע"ז הטעם שאין ללבוש הציצית בלא ברכה עיי"ש, וכן הביא ממרן בס' מאיר עוז ח"ה ס"ז סק"ה עיי"ש, ובס' שלמי תודה סוכות סו"ס י"א, ובס' ברכת החמה להגר"צ כהן זצ"ל פ"א הערה נ"ג, ובס' חשוּקי חמד גיטין ט"ו ע"א, ובס' שערי ציון ח"ב עמ' מ"ו עיי"ש, ומש"כ בזה בשו"ת בירורי חיים ח"א עמ' קמ"ח, ובספר גם אני אורך תשובות בעל אבני ישפה זצ"ל, סימן י', ובס' נתיבות הברכה פל"ח ס"ח, ובשו"ת תשובות ישראל ח"ג ס' ק"ט אות ס"ד, ח"ד ס' קמ"ו, ובספר גם אני אורך תשובות הגר"ח"ש סגל, חלק ג' סימן ג', ובס' אמרות אברהם ברכת המצוות כלל ד' אות י', ובס' כאייל תערוג הלכה עמ' נ"ז, ובס' דרך

להטיל בה ציצית, די"ל שאי"ז כבגד אלא תחפושת.

תשובה: יזהר.

ובשו"ת לב חיים להגר"ח פלאגי" ס' ע"ז, כתב לפטור מציצית דאין עשוי להנאת לבישה יעו"ש, ובפסקי תשובות ח"א ס"י ס"ק י"ב.

ומש"כ בזה בס' עטרת שלמה להגר"ש זעפרני או"ח ס' ע"ט, ובשו"ת בריתי שלום ח"ו ס"א, ובקובץ הישר והטוב ח"ג עמ' רס"א, ובקובץ עץ חיים ח"ט עמ' ש"כ עיי"ש, ובס' וירא פנחס ח"ב ס"י עמ' רס"ט ס' כ"ג, ובשו"ת דעת ישראל ציצית ס' ק"ז, ובס' מעדני אשר פורים עמ' ק"מ, ובשו"ת לחם הפנים ח"א ס"ב אות י"א, ובס' הורני חוקיק להגר"ר יוסף משדי פורים ס' תרצ"ו ס' כ"א, ובשו"ת ברוך אומר ח"ג ס' רנ"ח, ובספר פרדס יוסף החדש על פורים, לידידי הגאון רבי גמליאל הכהן רבינוביץ שליט"א, עמוד תתקצ"ג, ובשו"ת אבני דרך ח"כ ס"א, ובס' כרם אליעזר פורים ס' נ"ה, ובס' ואפילו בהסתרה עמ' פ"א, ובבית מתתיהו ח"ו ס' ל"ה או"ב, ועי' במועדי הגר"ח ח"ב תשו' תש"ע, שהשיב מרן על ברכת שהחיינו על תחפושת בפורים, שיש לברך עיי"ש, ובבית מתתיהו ח"ה ס' מ"ה עיי"ש. ובארוכה בספר גם אני אודך מתשבותי, חלק ז' סימן ג'. עיין שם.

בגד על גופו אם חייב בציצית

שאלה: טלית קטן שלובש על גופו ממש, אם פטור מציצית דהוי כבגד זיעה.

תשובה: כן.

וב"כ מרן זצוק"ל במסכת ציצית ברייתא ה', ליזהר שלא ללבוש הט"ק סמוך לבשרו ממש, דלא להוי כבגד התחתון שעשוי לזיעה

ובס' חוט שני ציצית עמ' פ"ד כתב שסתם טלית יש בו ציצית ולהכי יצא יעו"ש, וכן מסיק בשו"ת שבט הקהתי ח"ב ס"ו עיי"ש, ומש"כ בס' שגיאות מי יבין ח"א ס"ו הערה ט"ו, ובס' וירא פנחס ח"ב ס"ח ס"כ עמ' ס"ה, וע"ע בשו"ת דעת ישראל ציצית ס' נ"ט בבירך על ט"ק להתעטף עיי"ש.

ועי' במועדי הגר"ח ח"ב תשו' תנ"ג שהשיב מרן זצוק"ל בבירך לתקוע קול שופר במקום לשמוע שופר יצא עיי"ש.

שמע קדיש אחר שכיסה ראשו בטלית

שאלה: בירך על טלית ולאחר שכיסה ראשו קודם שנתעטף שמע קדיש או קדושה, אם יענה.

תשובה: כן.

וב"כ בס' כף החיים ס"ח ס"ק ל"ט, וכן השיב מרן זצוק"ל בס' דעת נוטה ציצית תשו' מ' עיי"ש, וכ"פ בס' פסקי בושם הנדמ"ח פ"ב ס"ג עיי"ש, ועמש"כ בשו"ת ארחותיך למדני ח"א ס"ד, ח"ב ס"ב עיי"ש, ובשו"ת שרגא המאיר ח"ב ס' ס'.

גוי לעטוף זקן בטלית

שאלה: אם גוי יכול לעטוף זקן בטלית כשאין יכול הזקן בעצמו.

תשובה: יכול.

וב"כ בשו"ת ברכת ראובן שלמה ח"ג ס"ב עיי"ש, ובס' עזרה כהלכה פ"א ס"ד, ובס' עזרת אבות פ"ב ס"א עיי"ש, ומש"כ בזה בבית מתתיהו ח"ב ס' כ"ה אות ב' יעו"ש.

תחפושת של פורים אם חייב בציצית

שאלה: בתחפושת של פורים אם צריך

ליכא פסולא דמצוה בעבירה, כתב המנ"ח מ"ע שכ"ה דבסוכה בשאר ימים ליכא דין מצוה בעבירה דאי בעי לא אכיל בסוכה עיי"ש, וכ"כ בשו"ת משנת רבי אהרן ח"א או"ח ס"י בשם הדבר אברהם שבמ"ע קיומית ליכא פסול מצוה בעבירה עיי"ש, ובשו"ת רבבות אפרים ח"ז ס' קס"ג, ומה שהארכנו בזה בבית מתתיהו ח"א ס"א אות כ"ו.

אשה במ"ע שהז"ג אם הוי מצוה בעבירה

שאלה: אשה המקיימת מ"ע שהזמן גרמא כנטילת לולב או שמיעת שופר ע"י עבירה, אם איכא דינא דמצוה הבאה בעבירה, כיון שאינה חייבת במצוה.

תשובה: גם לאשה הוי מצוה בעבירה.

ולכאוי יש לדון בזה למה שהבאנו בבית מתתיהו ח"א ס"א אות מ"ג דלאשה במ"ע שהז"ג גם קיום מצוה אין להם, ורק מקבלות שכר כאינם מצוות ועושות, ושכ"כ הקהילות יעקב סוכה ס"ב יעו"ש, וכן השיב מרן בס' שמחת אברהם עיי"ש, א"כ ל"ש בהם דין מצוה בעבירה, שבל"ה אין להם קיום מצוה.

ס' י"ד

לקשור ציצית בבית הכסא

שאלה: אם מותר לקשור ציצית בבית הכסא כשהותר לו קשר מהציצית.

תשובה: כן.

וב"כ להקל בשו"ת מציון תצא תורה ח"ב בשם הגר"א נבנצאל, ובשו"ת שבט הלוי ח"י ס' ט"ו אות ב' כתב שמעיקה"ד אין איסור אבל כדאי ליזהר עיי"ש, וכ"כ בשם מרן להקל בס' חשוקי חמד שבת קי"א ע"ב

דפטור מציצית עיי"ש, ובס' דעת נוטה ציצית תשו' קע"ד נשאל מרן זצ"ל מ"ט השמיטו הפוסקים הך דינא דבגד העשוי לזיעה פטור מציצית: יתכן שזה פשוט יעו"ש, ומש"כ בזה בשו"ת דבר יהושע ח"ו ס"א, ובס' מאיר עוז ח"א ס"י ס' י"ב או"ט, ובשו"ת דעת ישראל ציצית ס' ק"ח, וב' מראה דבר ח"ה ס"ב, ובס' פסקי תשובות ח"א ס"ח אות כ"ב, ובס' זכרון צבי אריה עמ' רנ"ד.

ובשו"ת אבן ישראל ח"ט ס"א, כתב לענין גופיה לעשות שם ציצית כשזה סמוך לגוף הוי כביזוי למצות ציצית עיי"ש, ובשו"ת שיח יצחק ח"א ס"ח, ומש"כ בזה בס' בן ציצית הכסת ענף י' סק"ח, ובשו"ת והשיב משה להגר"מ מלכא זצ"ל או"ח ס"א, ובשו"ת רבבות אפרים ח"ד ס' ט"ו עיי"ש, ובס' אלא ד' אמות של הלכה פ"ו ס"ח בשם מרן זצ"ל דאי"ז כבוד למצוה שהציצית על גופו עיי"ש, ומה שהשיב בדעת נוטה ציצית תשו' קפ"א עיי"ש, וע"ע בשו"ת משנה הלכות ח"י ס' מ"א, ובשו"ת אור לציון ח"ב פ"ב ס"ד, ואולם בס' הליכות שלמה ציצית פ"ג ס"ק י"א שמותר ללבוש על גופו הט"ק, ואי"ז ביזוי מצוה עיי"ש.

מצוה הבאה בעבירה בציצית

שאלה: בס' שיח השדה בקונ' פתשגן הכתב ס"כ, כתב מרן לתרץ המבוי בחולין י"ד דהשוחט בשבת שחיטתו כשרה, ומ"ט אי"ז מצוה בעבירה, משום דליכא חיוב לשחוט, ורק כשרוצה לאכול שוחט, וצ"ע מ"ש מציצית דכתב הט"ז או"ח ס' י"א דציצית הגזול פסול משום מצוה בעבירה אף שציצית הוי רשות.

תשובה: ציצית נענש בריתהא.

ועיקר סברת מרן זצוק"ל דבמצות רשות

תשובה: שידחה את זה לאחר המועד.

בן השיב מרן בס' אשיח בפקודיך עמ' רי"ב.
ועי' בס' דעת נוטה ציצית תשו' ק"י שהשיב
מרן זצוק"ל שמותר להפריד הציצית
בשבת אף שהן מסובכין, ואין לחוש לתיקון
מנא, ומש"כ בזה בשו"ת תפארת יוסף ס"ח,
וכ"כ להקל להפריד הציצית בשבת בליקוטי
תשובות אבני ישפה עמ' תשי"ד בשם הגר"י
פישר זצ"ל עיי"ש, ומש"כ בשו"ת אבני דרך
חי"ח ס' נ"ה, ובשו"ת אמרי יעקב ח"ג סו"ס
א', ובס' הליכות והנהגות מבעל הברכת
אברהם עמ' נ"ט.

לקשור ציצית בחול המועד שלא לצורך המועד

שאלה: אם מותר לקשור ציצית בחוה"מ
שלא לצורך המועד.

תשובה: לא.

ובס' מעדני שלמה עמ' קס"ה בשם בעל
המנחת שלמה זצ"ל, דשרי כיון שהוי
מעשה מצוה יעו"ש, ובס' שלחן שלמה יו"ט
ח"ב עמ' קצ"א, ומש"כ בשו"ת ויברך דוד
חוה"מ ס' קכ"ו, ובס' לקט הלכות להגר"ח
סגל ח"א עמ' רנ"ג, ובשו"ת דברי בניהו
חכ"ט ס' ל"ז, ובס' אשרי האיש ח"ג אור"ח,
ואולם הגר"א נבנצאל כתב לי שמותר לקשור
ציצית אף שלא לצורך המועד, ומש"כ בזה
בס' שמירת המועד כהלכתו פ"י ס' י"ג, ובס'
נתיבות המועד פ"א ס' כ"ח.

בדברי המרדכי מאי שנא ציצית מכיסוי הדם

שאלה: הבי"א אור"ח ס' י"ג הביא להמרדכי,
בנפסק חוט הציצית בשבת שרי
ללבוש הבגד משום דלא אסרה תורה ללבוש
בגד ללא ציצית, אלא איכא מ"ע להטיל

עייש, וכן השיב מרן בס' מחשבת עם ח"ב,
ואולם בדעת נוטה ציצית תשו' ק"ע בשם
מרן שיותר טוב שיצא, כי צריך שיאמר לשם
מצות ציצית עיי"ש, ובדעת נוטה ציצית תשו'
ש"ל-של"א יעו"ש, ובס' אהל יעקב פסקי
הוראה ח"א ס' י"ז, ובספר גם אני אודך -
פסקי הוראה, חלק א' סימן ט"ו, ומש"כ
בבית מתתיהו ח"ב ס"ג אות ז' עיי"ש, ובס'
פסקי מנחת חן ח"א אור"ח ס"ו, ובשו"ת דעת
ישראל ציצית ס' רכ"ט, ובס' אוצר תשובות
לשאלות המצוות ח"א ס' כ"ד, ובס' הרימו
מכשול [סבאג] עמ' תי"ג עיי"ש, ובס' תורת
אמך [וייסברג] עמ' נ"ח, ובס' כוונת איש
להג"ר איתן שושן ח"ב עמ' קכ"ג, ובמשנ"ב
[אליבא דהלכתא] ס' י"ד סק"ו הערה 3.

לעשות חוטים לציצית בבין המצרים

שאלה: אם מותר לקשור חוטי ציצית
בבגד בבין המצרים, ועיי"ז נעשה
בגד חדש.

תשובה: לכאורה מותר [דהוי דבר מצוה].

וב"פ בשו"ת בצל החכמה ח"ד ס' קנ"ב, וכן
הביא בס' יד בבין המצרים עמ' ע"ז
משמיה דמרן הגר"נ קרליץ זצוק"ל, ועמ"ש
בשו"ת קנין תורה ח"ו ס' ל"א, ובס' נטעי
גבריאל ביהמ"צ פל"ז ס"ה, ובס' הליכות אבן
ישראל מועדים עמ' של"ז, ובספר פסקי
בושם [הנדפס על ידי מכון גם אני אודך]
פרק י"ז סימן י"ט, ובשו"ת דעת ישראל
ציצית ס' רמ"ז, ובשו"ת תשובות ישראל ח"ו
ס' ס"ח אות כ"ג, ובס' דור המלקטים ס'
תקנ"א ס"ז סק"ז עיי"ש, ובקונטרס גם אני
אודך חלק ג' תשובה קכ"ט, השיב על זה
מרן זצוק"ל: אולי, עיין שם.

לחזק קשרי ציצית בחול המועד

שאלה: אם מותר לחזק קשרי ציצית
בחול המועד.

ס"ג הערה ג', ובס' מראה אליהו ס"ב או"ג, ובס' מים חיים ביכורים פ"ב משנה ט', ובס' שדה אברהם מועדים חוה"מ ס' כ"ב, ובס' שלמי יוסף סוכה ס' נ"ז, ובס' הציצית ס' י"ג ענף נ"ה, ומה שהארכנו בזה בבית מתתיהו ח"א ס' ט"ו אות ז', ובבית מתתיהו ח"ג ס"י אות ג' עיי"ש, ובמאסף בית ועד לחכמים ח"ו עמ' תס"ג, ובשו"ת לחם הפנים ח"א ס' י"ג או"ט.

בדעת החזון איש שלא פשט הציצית מעליו כשנפסלה

שאלה: בס' הוראות והנהגות חזו"א עמ' ח', דהחזו"א שנפסלה לו הציצית תיקנה בעודו לבוש בה, ולא הורידה, ולכא"ו צ"ע הא איכא ביטול מ"ע במה שאין פושט הציצית, ולכא"ו יש להורידה.

תשובה: אין זה איסור אלא חיוב.

ובס' דעת נוטה ציצית תשו' תל"ב נשאל מרן זצוק"ל בטלית שנפסלו ציציותיה אם צריך לפושטה ולתקנה, או"ד יכול לתקן הציצית בעוד הטלית עליו, והשיב ע"ז: מרן החזו"א התיר, ובהערה שם ביאר רבינו דעת החזו"א דהתורה לא אסרה ללבוש בגד בלא ציצית רק אמרה להטיל ציצית, וכיון שמטיל ציצית מיד א"צ לפשוט יעו"ש, ואולם במשנ"ב ס' י"ג סק"ג מהדרך החיים דאם נפסק הציצית אחר שלבשו, צריך לפשוט ולתקן הציצית עיי"ש, וכ"כ באשל אברהם מבוטשאטש מה"ת או"ח ס' י"ג.

ועי' בדעת החזו"א מש"כ הג"ר ישראל אדלשטיין בס' שלמי יוסף סוכה סו"ס נ"ז, ובס' זכור לדוד [מנהגי ותיקין] עמ' של"ו, ובשו"ת דעת ישראל ציצית ס' קמ"ז, ובשו"ת תשובות ישראל ח"ז ס"ד, ובשו"ת לחם הפנים ח"א ס"ב אות ו'.

ציצית כשלושב, ובשבת שהוא אנוס שרי, וצ"ע מ"ש מהמב' בריש ביצה, בית הלל אומרים דלא ישחוט ביו"ט כשאין לו עפר לכסות, ומ"ט לא ישחוט ואח"כ אנוס מלכסות, וכדברי המרדכי בציצית.

תשובה: אסור מדרבנן.

ובדעת נוטה ציצית תשו' תמ"ז השיב מרן זצוק"ל בקושיא זו דרך מפני כבוד הבריות התיר המרדכי, דאל"ה איכא איסור מדרבנן כמב' בשו"ע סוף ס' י"ג ובמ"ב עיי"ש, ועיקר הקושיא בדברי המרדכי מ"ש ציצית מכיסוי הדם, הקשו בשו"ת עונג יו"ט ס"א, ובשו"ת עמק יהושע ס"ב, וכן הקשה הגר"ש איגר בגליון רש"א יו"ד ס' כ"ז, ומש"כ לתרץ בס' אמרי בינה או"ח ס"א, ובשו"ת עין יצחק אהע"ז ס' ע"ד ענף ב', ובשו"ת טוב טעם ודעת ס' מ"א, ובשו"ת מהר"ש ענגיל ח"ד ס' כ"ז, ובשו"ת מהר"י שטייף ח"י לאו"ח ס' קנ"ח, ובשו"ת אמרי שפר ס' ס"ח, ובשו"ת הר צבי או"ח ס' ט"ז, ובס' ערוגות הבושם יו"ד ס' כ"ח, ובשו"ת מהרש"ג יו"ד ס' ל"א, ולהגר"פ פרעלא מ"ע ז', ובשו"ת לבושי יו"ט ס' כ"א, ובחידושי הגר"ש רוזבסקי פסחים ז' ע"ב, ובס' אבי עזרי פ"ד הל' שחיטה, ובמאסף אהל תורה ח"א בהשמטות ס' י"ב, ובקהילות יעקב ב"ב ס"י מנחות ס' כ"ג, ובס' שערי חיים ב"ב ס' כ"א או"ג, ובשו"ת ערוגות הבושם יו"ד ס' ל"א, ובשו"ת שבט הלוי ח"א ס"ב, ובשו"ת מנחת חן ח"ב ס"ב אות ט', ח"ג ס' ע', ובקובץ הערות אות תמ"ח, ובס' נתן פריו ביצה ז' ע"ב, ובס' דברי מרדכי להגר"מ מן זצ"ל סוכה ס' נ"ט, ובס' משמרת חיים ח"א ציצית אות י"ז, ובברכת מרדכי שם, ומש"כ הגר"א גניחובסקי זצ"ל בקובץ אליבא דהלכתא צ' עמ' כ"ד, ובס' אבני המקום ביצה ח"א ס' מ"ז, ובס' ברכת השם מזוזה

ועמש"כ בזה בבית מתתיהו ח"ג ס"א
אות ה' יעו"ש. ובספר גם אני
אודך מתשובתי, חלק ב' סימן ט'.
באריכות. עיין שם.

ניחא ליה ליקח מזווה

שאלה: להמבוי בשו"ע יו"ד ס' רצ"א
ברמ"א, דשוכר בית בחזקת שהיה
בו מזווה ולא היה, שאי"ז מקח טעות, וכתב
המג"א ס' תל"ז סק"ו שהוי כבדיקת חמץ,
אם ג"כ מותר ליקח מזווה בארון מחבירו
שלא ברשות להניחה משום ניחא ליה כשאין
חבירו צריך המזווה.

תשובה: ישאלנו.

ועמש"כ בזה בס' ברכת השם מזווה ס"ו,
ובבית מתתיהו ח"ג ס"א אות ב'
עיי"ש. ובספר גם אני אודך מתשובתי, חלק
ב' סימן ט'. באריכות. עיין שם.

ניחא ליה לאיניש בציצית

שאלה: בס' מעשה חמד הביא ממין דאין
ליכנס לחצר חבירו ללא רשות
לברך ברכת האילנות, דל"ש ניחא ליה
למיעבד מצוה בממוניה רק במצוה שבחובה,
וצ"ע מציצית דאמרי' ניחא ליה אף שהוי
מצות רשות.

תשובה: יש מצוה שלא להתפלל בלא ציצית
[כמש"כ המג"א].

ואולם בשלחן הטהור ס' י"ד הקשה איך
אמרי' ניחא ליה לאיניש בציצית אף
שהוי רשות עיי"ש, ומש"כ בזה בבית
מתתיהו ח"א ס' ט"ז אות ח', ובח"ג ס"א
אות ד', ובס' וירא פנחס ח"ב עמ' תקל"ו.
ובספר גם אני אודך מתשובתי, חלק ב' סימן
ט'. באריכות. עיין שם.

ציצית ללא כוונה אם הוי כלובש ד' כנפות ללא ציצית

שאלה: בביהו"ל ס' ס', דהלובש ציצית
ואינו מכויין למ"ע ביטל מ"ע,
וכמו שלובש ד' כנפות ללא ציצית, אם
זהו לכתחילה.

תשובה: צ"ע.

ובדעת נוטה ציצית תשו' קי"ז השיב בזה
מין צוק"ל דאע"פ שכן כתב
בבהו"ל כבר תמהו רבים ע"ז וצ"ע עיי"ש,
ועי' מה שהאריך בזה בשו"ת מנחת שלמה
ח"א ס"א, ובס' משנת אליהו להגר"א
מישקובסקי צ"ל סוכה ס' כ"א, ובשו"ת אבן
ישראל ח"ח ס"א, ובס' משנת יעקב להגר"י
רוזנטל צ"ל פ"ג מציצית ה"ו, ובס' חשוקי
חמד בכורות י', ובס' ויקהל משה להגרמ"ש
קליין ח"א עמ' קפ"ה, ובתשו' והנהגות ח"ה
ס"ב, ובס' חבצלת השרון עה"ת פר' שלח
עמ' תצ"ב, ובס' כוונת איש לירידי הג"ר
איתן שושן ח"א עמ' ק"כ, וע"ע במנ"ח מ"ע
שכ"ה, ובקובץ שיעורים כתובות אות ר"מ,
ומש"כ הג"ר רפאל רייכמן בקובץ המועדים
ר"ה יוה"כ עמ' קפ"ט, ומש"כ בזה בבית
מתתיהו ח"א ס"ח אות ה' יעו"ש, ובס'
הציצית ס"ח אות י', ובשו"ת משנת יוסף
למור"ר הגה"ק רבי יוסף ליברמן צוק"ל ח"ו
ס' י"ב, ובשו"ת דעת ישראל ציצית ס' ס"ט.

ניחא ליה בציצית ובבדיקת חמץ

שאלה: בשו"ע או"ח ס' י"ד, מותר ליקח
טלית שלא ברשות, משום ניחא ליה
לאיניש למיעבד מצוה בממוניה, והגר"א שם
כתב כמבוי' בפסחים ד', וצ"ע דהתם אמרי'
ניחא ליה לעשות הבדיקת חמץ בממונו,
ומנ"ל שאחר יקיים מצוה בממונו.

תשובה: חזינן שזה זכות שיעשה מצוה בממונו.

דלאשה במ"ע שהז"ג אין קיום מצוה עיי"ש, וכ"כ הקהילות יעקב סוכה ס"ב עיי"ש.

קטן ליקח מגדול

שאלה: אם קטן שהגיע לחינוך יכול ליקח חפץ מצוה מאיש משום נוחא ליה לאיניש.

תשובה: כן [ובלבד שלא יתקלקל].

ובס' דעת נוטה ציצית תשו' תצ"ז, השיב ע"ז: מצוה דרבנן, ותליא אם במצוה דרבנן אמרי' נוחא ליה עיי"ש, ובס' חינוך הבנים כהלכתו פפ"ז ס"ט, ובס' שביבי אש פר' שלח, ובשו"ת תשובות ישראל ח"ו ס' פ"ב אות ל"ז, ומה שכתבנו בזה בבית מתתיהו ח"ג ס"א אות ז' יעו"ש. ובספר גם אני אודך מתשובתי, חלק ב' סימן ט'. באריכות. עיין שם.

ניחא ליה במצוה מספק

שאלה: כשנצרך לקיים מצוה מספק, אם אמרי' נוחא ליה לאיניש.

תשובה: כן.

ועמש"כ בזה השדי חמד מערכת נ' כלל י"א להוכיח מתוס' פסחים י', דל"ש נוחא ליה בספק, ומש"כ ע"ז בבית מתתיהו ח"ג סו"ס א' יעו"ש, ובס' דברי המצוות ס' פ"ו עיי"ש. ובספר גם אני אודך מתשובתי, חלק ב' סימן ט'. באריכות. עיין שם.

ניחא ליה מאשה

שאלה: אם מותר ליקח חפץ מצוה השייך לאשה, כשאין האשה חייבת במצוה כמ"ע שהז"ג.

תשובה: כן.

ועמש"כ בזה בס' שביבי אש פר' שלח,

ואמנם י"ל עוד למאי דהשיב מרן זצוק"ל במועדי הגר"ח ח"ב תשו' מ"ח הא דאמרי' נוחא ליה ליקח שופר מחבירו אפי' לתקוע מאה תקיעות אף שאי"ז חובה דעיקרו דאורייתא עיי"ש, וא"כ י"ל שה"ה ציצית עיקרה דאורייתא אמרי' נוחא ליה אף שאי"ז חובה.

ניחא ליה לאיניש לאשה במצות

עשה שהזמן גרמא

שאלה: בס' דעת נוטה ציצית תשו' תצ"ו השיב מרן, דלאשה במ"ע שהז"ג אמרי' נוחא ליה לאיניש למיעבד מצוה בממוניה ליקח חפץ מצוה שלא ברשות, וצ"ע הא ס"ל למרן דבמ"ע קיומי ל"ש נוחא ליה לאיניש.

תשובה: כבר נהגו והוי מצוה.

ובתשו' האלף לך שלמה אהע"ז ס' פ"ב פשיט"ל דלאשה במ"ע שהז"ג ל"ש נוחא ליה ליקח ציצית שלא ברשות עיי"ש, ומש"כ בזה בבית מתתיהו ח"ג ס"א אות ד' עיי"ש, ובשו"ת בדי משה ס' פ"ג. ובספר גם אני אודך מתשובתי, חלק ב' סימן ט'. באריכות. עיין שם.

בהנ"ל

שאלה: צ"ע בדעת מרן, דשרי לאשה ליקח חפץ מצוה שלא ברשות למ"ע שהז"ג, והא ס"ל למרן דלאשה במ"ע שהז"ג גם קיום מצוה ליכא, ורק מקבלת שכר.

תשובה: אבל יש הידור מצוה.

בבית מתתיהו ח"א ס"א אות מ"ה הארכנו בדעת מרן זצוק"ל, דס"ל דלאשה במ"ע שהז"ג גם קיום מצוה אין לה ורק מקבלת שכר, וכן השיב מרן בס' תלפיות ח"א תשו' קצ"ו, ובס' שמחת אברהם עיי"ש,

וח"א או"ח ס' י"ח, ובשו"ת אגרות משה או"ח ח"ב ס' ק"ז, ובס' עמק סוכות סוכה מ"ב, ובשו"ת קנני תורה ח"א ס"ג, והסתפק בזה הטהרת השלחן ס' תרמ"ט עיי"ש, ומש"כ בשו"ת שבט הלוי ח"ג ס' י"א, ובס' חינוך ישראל פ"ו ס"ג, ובס' מועדי ישראל ימים נוראים ס' צ"ב, ובס' תורת חיים חסד ח"ב ציצית ס"א, ובס' עטרות כללות עמ' ע"ב, ובס' שביבי אש פר' שלח, ומה שהשיב מרן בס' שמחת מרדכי עמ' תקס"ד, ובפ"א השיב לי ע"ז מרן: לא כדאי, ועי' מה שהארכנו בזה בבית מתתיהו ח"ג ס"א אות ז' עיי"ש, ובקובץ מה טובו אהליך יעקב חלק כ"ה עמוד קמ"ה, השיב הגר"א נבנצאל, דאין לגדול ליקח תפילין מקטן ללא רשות, עיין שם, ובשו"ת בדי משה ס' פ"ג. ובספר גם אני אודך מתשובתי, חלק ב' סימן ט'. באריכות. עיין שם.

ניחא ליה ליקח כובע לתפילה

שאלה: אם מותר ליקח מחבירו שלא ברשות כובע בכדי להתפלל, משום ניחא ליה לאיניש.

תשובה: יתכן.

ובס' דעת נוטה ציצית תשו' תק"ב השיב ע"ז מרן זצוק"ל: אי"ז גוף המצוה, ומ"מ יתכן עיי"ש, ובתשו' משנת יוסף למו"ר הגה"ק רבי יוסף ליברמן זצוק"ל חט"ו ס"ט, דאם יודע שמקפיד בודאי אסור, ואם אינו מקפיד שרי משום ניחא ליה לאיניש עיי"ש, ובשו"ת שובה ישראל ח"ב ס' נ"ב, ובשו"ת ארחותיך למדני ח"ח ס"ט, ובדברי הגר"י טשזנר בקובץ מה טובו אהליך יעקב חלק ב' עמוד קנ"ג, ובספר גם אני אודך תשובות הגר"ש סגל, חלק ב' סימן ז', עיין שם, ומש"כ בזה בבית מתתיהו ח"ג ס"א אות ו'

ובבית מתתיהו ח"ג ס"א אות ז' עיי"ש, וע"ע בשו"ת אבן שתיה או"ח ס"ו. ובספר גם אני אודך מתשובתי, חלק ב' סימן ט'. באריכות. עיין שם.

ניחא ליה משוטה

שאלה: אם אפשר ליקח חפץ מצוה משוטה משום ניחא ליה לאיניש למיעבד מצוה בממוניה.

תשובה: כן.

ועמ"כ בזה בשו"ת עטרת ישועה ס' ל"ד, ובס' עטרות כללות להגר"מ הורוויץ עמ' ס"ד עיי"ש, ובבית מתתיהו ח"ג ס"א אות ז' עיי"ש. ובספר גם אני אודך מתשובתי, חלק ב' סימן ט'. באריכות. עיין שם.

בהג"ל

שאלה: צ"ע ממש"כ הרמב"ם פ"א מנחות ה"א, דפוסקין צדקה משוטה, והכס"מ שם משום ניחא ליה לאיניש.

תשובה: להקנות לא שייך.

גדול ליקח מקטן משום ניחא ליה

שאלה: אם גדול יכול ליקח מקטן חפץ מצוה משום ניחא ליה לאיניש למיעבד מצוה בממוניה.

תשובה: בקטן לא שייך ניחא ליה.

ובס' דעת נוטה ציצית תשו' תצ"ח השיב מרן זצוק"ל: גם קטן העושה מצוה יקבל שכר עיי"ש, ובדעת נוטה תפילין תשו' קצ"ו עיי"ש, ומה שהוכיח בזה בס' ישועת יעקב או"ח ס' ל"ז, ובשו"ת עטרת ישועה ס' ל"ד, ובשו"ת מהרשד"ה ס"א, ובשו"ת אור דוד ס"א, ובשו"ת עטרת משה חו"מ ס"ח,

ורוצה להתפלל במנין הראשון, אם אמרי' ניחא ליה לאיניש, משום זריזים מקדימין למצוות.

תשובה: יתכן.

ועמש"כ בזה בשו"ת בצל החכמה ח"ו ס' קי"ט, ובשו"ת חקי חיים ח"ג סו"ס ה', ומה שכתבנו בזה בבית מתתיהו ח"ג ס"א אות ד' יעו"ש, ובס' זריזות איש ח"א עמ' תפ"ח. ובספר גם אני אודך מתשובתי, חלק ב' סימן ט'. באריכות. עיין שם.

ניחא ליה לאיניש לצורך מנהג שנהגו

שאלה: אם אמרי' ניחא ליה לאיניש למיעבד מצוה בממוניה לצורך מנהג שנהגו, כליקח שופר לתקוע באלול.

תשובה: לא.

ובקונ' בצילם חמדתי עמ' ק' השיב מו"ר הגה"ק רבי יוסף ליברמן זצוק"ל בעל המשנת יוסף, דמסתבר דניחא ליה גם במנהג כתק"ש באלול עיי"ש, ומש"כ בזה בס' מועדי ישראל ימים נוראים ס' צ"ט או"ט, ובשו"ת חקרי זאב ס' נ"ג, ובשו"ת דברי אור ח"א ס' נ"ט אות י"ד, ובשו"ת תשובות ישראל ח"ו ס' נ"ו או"ד, ובס' מנחת אהרן ס' ק"ז, ומש"כ בזה בבית מתתיהו ח"ג ס"א אות ה', והבאנו תשו' הגר"ר שמאי גרוס בעל שבט הקהתי דאמרי' ניחא ליה גם למנהג כתק"ש באלול, והגר"א נבנצאל כתב דל"ש ניחא ליה באלול, ומש"כ בזה הגרש"א שטרן בקובץ יתד המאיר תמוז תשע"ה ס' ע"ט.

ועי' במועדי הגר"ח ח"ב תשו' רכ"ז, דאמרי' ניחא ליה ליקח מגילת רות מחבירו משום ניחא ליה עיי"ש, ובתשו' תקט"ו

יעו"ש. ובספר גם אני אודך מתשובתי, חלק ב' סימן ט'. באריכות. עיין שם.

ניחא ליה להידור

שאלה: אם יצא יד"ח המצוה, ורוצה לקיים המצוה שוב בחפץ יותר מהודר, אם אמרי' ניחא ליה.

תשובה: אם קשה לו לשאול רשות.

ועמש"כ בזה בשו"ת אבן שתיה או"ח ס"ו, ובס' נפש חיה או"ח ס' י"ד, ובשו"ת חזון נחום ח"ב ס"א עמ' ב', ובתשו' והנהגות ח"ו סו"ס רפ"ח, ובשו"ת מעשה אפוד הנדמ"ח ס' ק"ס, ומש"כ בזה בבית מתתיהו ח"ג ס"א אות ד' יעו"ש. ובספר גם אני אודך מתשובתי, חלק ב' סימן ט'. באריכות. עיין שם.

ניחא ליה בקיום מצוה בפעם שניה

שאלה: אם אמרי' ניחא ליה לאיניש ליקח מצוה מחבירו אף שכבר יצא, ורוצה לקיים שוב.

תשובה: כן.

ובבית מתתיהו ח"ג ס"א כתבנו לתלות, אם אמרי' ניחא ליה במצוה קיומית עיי"ש, ובמועדי הגר"ח ח"א תשו' תקמ"ט השיב מרן זצוק"ל לענין ניחא ליה ליקח הלולב כל היום, דל"ש ניחא ליה עיי"ש, ועי' בס' תל תלפיות ח"א תשו' רכ"ד דהשיב מרן, דהעוסק בנטילת לולב כל היום ליכא פטורא דעוסק במצוה, דליכא קיום מצוה עיי"ש. ובספר גם אני אודך מתשובתי, חלק ב' סימן ט'. באריכות. עיין שם.

ניחא ליה לזריזין

שאלה: מי שיש לו חפץ מצוה בביתו ושכח,

ניחא ליה ליקח משונאו

שאלה: אם אמרי' ניחא ליה לאיניש למיעבד מצוה בממוניה ליקח חפץ מצוה משונאו.

תשובה: לא.

ועמש"כ בזה בשו"ת מנחת יחיאל ח"ב ס' קכ"ט יעו"ש, ובבית מתתיהו ח"ג סו"ס א' כתבנו לתלות אם ניחא ליה משום ערבות, ע"ז שייך גם בשונאו, ואם נימא דניחא ליה משום אומדנא שמסכים ל"ש בשונאו עיי"ש, ועי' בשדי חמד מערכת נ' כלל י"ד אם אמרי' ניחא ליה כשעומד וצווח כשאינו מסכים יעו"ש, ובשו"ת פני יהושע ס"ג דאמרי' ניחא ליה היכא שצווח עיי"ש, ובשו"ת באר משה ח"ג ס' פ"א, ובשו"ת שרגא המאיר ח"ג ס' פ"ו, ובשו"ת וישמע משה ח"ד ס"ד, ובשו"ת רחשי לב ח"א חו"מ ס"ו יעו"ש, ובשו"ת עונג יו"ט ס' מ"ח, ובשו"ת משיב משפט ח"ג ס' י"ב. ובספר גם אני אודך מתשובתי, חלק ב' סימן ט'. באריכות. עיין שם.

אונן שהטיל ציצית בכגד

שאלה: אונן שהטיל ציצית אם הציצית כשרה, דאונן פטור מהמצוות.

תשובה: כשרות.

ובס' תל תלפיות ח"ב תשו' תר"מ השיב מרן זצוק"ל באונן שהטיל ציצית אם מקרי כאינו בר חיובא, והשיב ע"ז דאונן לא מקרי כאינו בר חיובא עיי"ש, ובשו"ת מחנה חיים ח"ג או"ח ס"ד כתב לדון באונן שהטיל ציצית דהציצית פסולה דאינו בר חיובא עיי"ש, ובס' תורת חיים [סופר] ס' ע"א סק"ו, ובס' מאסף לכל המחנות ס' י"ד

דאמרי' ניחא ליה ליקח קיטל מחבירו עיי"ש. ובספר גם אני אודך מתשובתי, חלק ב' סימן ט'. באריכות. עיין שם.

ניחא ליה בהכשר מצוה

שאלה: אם אמרי' ניחא ליה אף בהכשר מצוה, או"ד רק בחפץ מצוה ממש.

תשובה: צ"ע.

ובס' דעת נוטה ציצית תשו' תק"א, נשאל מרן זצ"ל אם מותר ליקח פטיש לבנות סוכה, והשיב ע"ז: אולי, ובביאורים כתבו כיון שהוי הכשר מצוה לא ברירא אם איכא אומדנא דניחא ליה, ובס' מועדי ישראל ימים נוראים ס' צ"ב או"ז, הביא ספיקת בעל השביבי אש, אם אמרי' ניחא ליה ליקח מנורה לנ"ח או כוס לקידוש, די"ל דאמרי' ניחא ליה רק בחפצא דמצוה עצמה עיי"ש, ובשו"ת בצל החכמה ח"ו ס' ק"כ פשיט"ל שמותר ליקח מנורת חבירו לנ"ח עיי"ש, ובשו"ת משנת יוסף ח"י"ד ס' קע"ט פשיט"ל דשייך ניחא ליה ליקח כוס מחבירו לקידוש עיי"ש, ובשו"ת משנת יוסף חט"ו ס' ל"ט עיי"ש, וכן פשיט"ל למרן זצוק"ל במועדי הגר"ח ח"ב תשו' רס"ג שיכול ליקח כוס לקידוש ללא רשות עיי"ש, ומש"כ בזה בשו"ת משנת יוסף חט"ו ס' קפ"א, ובשו"ת ארחותיך למדני ח"ז ס' קפ"ה עיי"ש, ובמועדי הגר"ח ח"ב תשו' תרע"ג השיב מרן דיתכן שיכול ליקח גפור לנ"ח מחבירו ללא רשות עיי"ש, ובשו"ת תשובות ישראל ח"ד ס' נ"ז אות י"ב, ח"ה סו"ס מ"ד, ובשו"ת מקדש ישראל חנוכה ס' ל' עיי"ש, ומה שהארכנו בזה בבית מתתיהו ח"ג ס"א אות ו' יעו"ש, ובשו"ת ארחותיך למדני ח"ח ס' ל'. ובספר גם אני אודך מתשובתי, חלק ב' סימן ט'. באריכות. עיין שם.

סק"ח, ובשו"ת דעת ישראל ציצית תשו' עיי"ש, וכ"כ בשו"ת אפרקסתא דענייא ח"ג קס"ג עיי"ש.
ס' רי"ט עיי"ש.

ובתשו' מהרש"ג ח"ב ס' ע"ד כתב דאונן וכן השיב מרן בס' דעת נוטה תפילין תשו' תשפ"ג באונן שכתב תפילין דמסתבר דכשירין עיי"ש, ובס' פסקי משה זצוק"ל בס' חלקנו עמהם סוכות עמ' קס"ג דאונן שעשה סוכה דלא נפסל משום תולמ"ה
אבילות פ"ו ס' כ"ז, ובבית מתתיהו ח"ז ס' ל"ד.





מאמרי הלכה



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

בגדרי קינה והספד

ענף א'

מלמדו איך להצטער ומדוע צריך לזה "סדר
לימוד" על "נהי", ולימוד על "קינה".

ב. ד) והנה המשנה בסוף מועד קטן
מבארת את הדינים הנוהגים בימים של
שמחה: "נשים מענות במועד, אבל אינן
מטפחות ואינן מקוננות בראשי חדשים,
בחנוכה ובפורים מענות ומטפחות אבל
אינן מקוננות".

ומביאה המשנה את המקור לדינים אלו
מהפסוקים הנ"ל בירמיה:
"ולמדנה בנותיכם נהי ואשה רעותה קינה",
ומכאן למדה המשנה שגדר "עינוי" - שכולן
עונות כאחת. ומשמע דהיה להן נוסח מוכן
וידוע לכולן. וגדר קינה - שאחת מדברת
וכולן עונות אחריה.

ה) באה הגמרא ושואלת: מאי קאמרי - הנשים
ומשיבה: "ווי לאזלא וויי לחבילא".

וצ"ב על איזה חלק מדברי התנא סובבים
דברי הגמ': "מאי קאמרי" האם על
לשונן של הנשים ה"מענות" או: על הנוסח
שאומרות המקוננות. דהנה הנשים המענות
שכולן עונות כאחת ידעו מראש מהו הנוסח
שהיה שוה אצל כולן. ואילו אצל המקוננות
אחת מהן היתה מחדשת נוסח לפי ענינו של
המת המסוים והשאר עונות אחריה. ועי'
לשון רש"י (כתב יד ברש"י חדש) דשאלת
הגמ' מוסבת על ה"נשים מענות".

ועוד צריך תלמוד מה שהגמרא מביאה את
הלשונות השונים של נשי דשכנציב.

א. א) בהפטר שחרית של ט' באב (ירמיה
ט, טו) נא' "כה אמר ה' צבקות התבוננו
וקראו למקוננות ותבואינה ואל החכמות
שלחו ותבואנה. ותמהרנה ותשנה עלינו נהי
ותרדנה עינינו דמעה ועפעפינו יזלו מים".

דברי הנביא טעונים בירור מהי הקריאה
ל"התבוננו". ומדוע יש צורך דוקא
למקוננות ולחכמות, הלא די היה לתאר את
צער החורבן וכל השומע יתן קולו בקינות
ובבכיות מעצמו. ומדוע יש לקרוא להתבוננות
ולחכמות ולנשים מקוננות. ומשמע שהן היו
"מיוחדות בכח הקינה" ושאר הנשים לא היו
בגדר "חכמות ומקוננות".

מפרשי הנביא מבארים שצריך התבוננות
מפני שמדובר על פורענות
העתידה, שעדיין לא הגיעה זמנה. ולפיכך
צריך חכמות הרואות את הנולד, ונצרך לזה
כח התבוננות.

ב) הפסוקים שהבאנו עוסקים גם ב"דמעות"
ו"עפעפינו יזלו מים" בצד הקינות. וצ"ב
מה המשמעות של "דמעות" ושל "מים".

ג) בהמשך פונה הנביא אל הנשים ואומר:
"ולמדנה בנותיכם נהי, ואשה רעותה
קינה".

וגם פסוק זה צריך תלמוד: בהתרחש אסון,
מדוע צריך ללמד את הבנות ואת הנשים
איך לבכות ולהצטער, הרי טבעו של אדם

"התעוררות להזכיר שבח המת", למה תיאסר עצרת התעוררות דאין זה הספד גמור. ולאידך גיסא איך מותר לשמוע הקלטה של הספד בר"ח, דהלא זה מביא לידי צער רב ביום ר"ח שהוא קצת יו"ט וצ"ב.

(ח) בערוך השולחן (יו"ד שד"מ סעיף ג) כתב דאין בזמנינו עניני קינות דאינם נוהגים היום. וצ"ב למה ויתרו על המנהג שנפסק בכמה מקומות בשו"ע ועוד קשה דהנה ערוך השולחן (ת"א סעיף ד) כתב דבכי והספדים קיימים גם אצלינו ע"ש. ומדוע אין הקינות נוהגות.

ד. ט) ולבאר ענינים אלו נקדים דהנה ידוע דיש הקבלה בין דיני שמחה לבין דיני צער ואבלות בהרבה דינים. וכעין הא דיש ז' ימי שמחת נישואין וכנגדן יש ז' ימי אבלות.

ובן יש דעות דיום ראשון דאבלות הוא דאורייתא וכנגדן יש הסוכרים דיום ראשון דשמחת הנישואין הוא דאורייתא (עי' כתובות ד). וכן יש ל' יום דשמחת נישואין ול' יום דאבלות וכן לענין י"ב חודש דאבלות ודנישואין.

ובן מצינו "משנכנס אב ממעטין בשמחה" וכנגדן "משנכנס אדר מרבין בשמחה".

(י) עוד נקדים דבשמחת בית השואבה מצאנו הלכה נפלאה בגדרי השמחה: ברמב"ם (סוף הל' לולב) "אע"פ שכל המועדות מצוה לשמוח בהן. בחג הסוכות היתה שם במקדש שמחה יתירה... מצוה להרבות בשמחה זו ולא היו עושין אותה עמי הארץ וכל מי שירצה אלא גדולי חכמי ישראל מראשי הישיבות והסנהדרין והחסידים והזקנים ואנשי מעשה הם שהיו מרקדין וכו'... אבל כל העם האנשים והנשים כולם באים לראות ולשמוע".

וגם בכאן יש לתמוה כנ"ל מה לנו בכלל להביא נוסחים לקינות. יבואו המקוננות ויבכו כפי אשר לבן יאמר להן. ותו קשה: מה צריך להביא נוסחים מגוונים לקינה, מדוע לא די להביא נוסח אחד לדוגמא.

ואפשר דהגמ' פתחה בנוסח של "נשים מענות" שהוא אחד וקבוע. ובהמשך מביאה הגמ' נוסחים שונים של נשי דשכנציב - כי שם מדובר על "קינות". דכל קינה משתנה לפי המת שמקוננים עליו, ולכן הובאו כמה נוסחים כדי לבאר דכל קינה מיוחדת למת המסוים.

ג. ו) ובמה דהתנא מחלק בדינים בין הימים הטובים דבחול המועד רק "מענות" כלומר שעונות כמה נשים ביחד, ואילו בר"ח חנוכה ופורים הנשים גם מטפחות אבל לעולם אסורות לקונן, וצ"ב במאי תליין הנהו חילוקי דינים, דממנ"פ: הלא בחוה"מ יש "שמחת יו"ט" וגם בר"ח ופורים יש צדדי יו"ט ושמחה. ועי' במשנ"ב ריש סי' ת"כ: דראש חודש הוא "כמו יום טוב". ומקורו בלבוש הל' ר"ח סי' תי"ח וסי' ת"כ. ובטור אור"ח (סוף סי' קפ"ח) הביא דבגמ' נסתפקו אם מזכירין שמחה בר"ח אם לאו.

ולפי המשנ"ב צ"ב מדוע בר"ח מותר לטפח - כלומר להכות יד על יד, וטיפוח הרי נאסר בחוה"מ. ואם מותר "לענות" בחוה"מ מדוע לא יהא מותר גם לטפח. וצ"ע.

ז) "בהליכות שלמה" בהלכות ראש חודש (פ"א ארחות הלכה הע' 95) הובא דהגרש"ז אויערבך אסר לקיים "עצרת התעוררות" לזכר המת בר"ח. וטען דזהו רק "שינוי השם" ל"הספד" ויש לאסרו. ולאידך גיסא התיר הגרש"ז לשמוע בר"ח הקלטה של הספד. ושני הפסקים צ"ב, דלכאורה אם זו

ב"שערי חג הסוכות" למורינו הגר"י טשזנר (שליט"א) דמנה ד' מיני שמחות שיש בסוכות, שמע"צ ושמחת תורה ע"ש היטב. ומעבר להגדרה ה"למדנית" שיש "ד' גדרים של "התנהגות צריך לומר דאלו הם ד' גדרים של "התנהגות שמחה". והראיה דבשמחת תורה הותרו ריקוד ומחיאת כף ואפילו חל בשבת.

אגב, מוסרים בשם החזון איש שביאר דאין הכונה ששמחת תורה דוחה את האיסור ריקוד. אלא שחכמים לא אסרו את הריקוד לכבוד התורה. ואין להחמיר בזה.

והנה המשנ"ב (נ"א, י"ז) הביא מהזהר דכל האומר שירת הים בשמחה מוחלין לו את עוונותיו. ולא נתבאר "היאך שמחין" בשירת הים.

וידוע דהעולם מתקשים מאד בקיום בפועל של דין "מרבין בשמחה" של "משנכנס אדר", ד"א דירבה בתורה, ו"א שישתה יין. ולא נתפרש דבר זה בפוסקים, בניגוד למה שנתפרש "משנכנס אב ממעטין בשמחה" - דשם מפורטים הדינים של מיעוט בשמחה בהרחבה.

והיה נראה לבאר דב"אז ישיר" ישמח על הצלת ישראל ועל מה שנתקדש שמו ית' שעשה דין ברשעי פרעה ומצרים וידמה בדעתו כאילו באותו היום עבר בים. והכוונה בזה שבכל יום מתחדש קריעת ים סוף ממש. וכן ישמח על שבכל יום אנחנו "פחות פרעה" ו"יותר בן חורין" מהיצר. והרמב"ם באגרת לבנו אברהם כתב ד"פרעה הוא היצר הרע בעצמו", ובכל יום כשאומרים שירת הים אנו משתחררים יותר מידי של היצר הרע.

ועוד יש לחקור בפרטי ההתנהגות של שמחה כגון "אכילת בשר ויין" או "עת ריקוד" אם הם המגדירים את "גדר

ויש לחקור האם ע"י האי ראייה של הפשוטים נחשב להם דלקחו חלק בשמחה" או: דהויא רק "ראייה בעלמא" אבל אינה חלק מגוף השמחה.

והדברים תמוהים- דאיזה חילוק יש באופני השמחה בין גדולי ישראל חסידים ואנשי מעשה לבין שאר עמך בית ישראל, ומדוע לא יוכלו גם הללו להשתתף בפועל בשמחה. ועל כרחק בעינין למימר ד"הנהגת שמחה" אינה מהלך פשוט כנדמה לעין השטחית, אלא דזהו מהלך עמוק ומרומם ואין כל אחד רשאי ליטול חלק במה שהוא ענין שמחה הגבוה ממדרגתו.

(וע' ענין דומה ב"משך חכמה" (בראשית כ"ב, ה') שעבדי אברהם עם כל גדלותם היו עלולים לטעות ולהחשיב את האיל לע"ז, מפני שהם עם הדומה לחמור, ולכן לא לקחם אברהם עמו. ועל דרך זה יש לפרש דענין השמחה "גבוה" ממדרגת ההדיוטות, ועלולים לטעות במצות השמחה ולקלקל, ולא הותרו להשתתף בעיקר השמחה.)

ויש להעתיק בכאן את הרמב"ם בהלכות יו"ט (פ"ו ה"כ): "כשאדם אוכל ושותה ושמח ברגל לא ימשך ביין ובשחוק ובקלות ראש ויאמר שכל מי שיוסיף בזה ירבה במצות שמחה, שהשכרות והשחוק הרבה וקלות הראש אינה שמחה אלא הוללות וסכלות. ולא נצטיינו על ההוללות והסכלות אלא על השמחה שיש בה עבודת יוצר הכל שנאמר תחת אשר לא עבדת את ה' אלהיך בשמחה ובטוב לבב הא למדת שהעבודה בשמחה, ואי אפשר לעבוד את השם לא מתוך שחוק ולא מתוך קלות ראש ולא מתוך שכרות".

ועי' בס' "זהב משבא" (על התורה במאמר על שמחת תורה - הובאו דבריו

ויש על הענין דין מספידים". (דברי סופרים סימן שד"מ עמ' קנ"ה בבירור הלכה).

יב) עוד הגדירו הספרים את ענין הבכי בשעת צער על המת וכתבו ד"סתם בכי" אינו ראוי ואין זה הבכי המתבקש. וביערות דבש (ח"ב דרוש ו): "דבכיה סתם בלא תשובה הוא בכיה של עשיו הרשע ונותן כח לסיטרא אחרא ח"ו".

ובמעבר יבוק (חלק שפת אמת פי"ט) "שצריך שתהיה כונת הבכי לתועלת הנפש ולא לתועלת החומר כדרך הנשים הקלות".

וחז"ל אמרו- (הובא ברמב"ם הל' אבל פי"ב ה"ב): "וכל המוריד דמעות על אדם כשר הרי שכרו על כך שמור אצל הקב"ה". וכן הבאנו מירמיה (ט) גדר בכי של "ותרדנה עינינו דמעה ועפעפינו יזלו מים".

ומדבריהם למדנו דיש כמה אופנים של "צער" ובכל אחד מהגדרים יש שיעור להעריך את גדר מדריגת הצער ואיך לבצעו.

דהנה הרמב"ן בהקדמה לספר "תורת האדם" כתב: "וראוי לנו להבין כי האבל הוא עבודה לאלקינו יתברך בכמה דרכים. והאריך הרמב"ן בגדר "צער דבכיה" דהרי נאמר "כל המתקשה על המת, לא על מת אחד הוא מתקשה אלא על הרבה מתים".

וביארו בזה דאם אדם מגזים בבכיו יש בזה צד של "אפיקורסות" ופגיעה בכבוד הקב"ה שהוא ק"ל אמונה ואין עול צדיק וישר הוא".

ולאידך גיסא אין לבא ולטעון דכיון שד' פעל את המיתה א"כ אין צריך לבכות כלל, אלא לקבל את הדין באהבה. ומביא הרמב"ן שהיו פילוסופים גויים

השמחה" או: שהגדר הוא כפי ה"עמק ברכה" (עמ' קח) דכתב דבשר ויין רק מעוררים את השמחה אבל עיקר מצות שמחה היא לשמוח בהשם.

עוד נוסף דהרמב"ן בהקדמה ל"תורת האדם" - בענין הבכי כתב: "וראוי לנו להבין כי האבל הוא עבודה לאלוקינו יתברך. כלומר דאבל הוא "ענין עמוק" במהותו. ומסתבר דכדי לקיים את המהות, צריך מעשים מיוחדים המבטאים את "עבודת האבל".

ה. (יא) ולאור זה נשוב לגדרי "העיניו" ו"הקינות". דהנה מצאנו בשו"ע יו"ד (שצד סעי' א) דיש דין ג' ימים לבכי ושבעה להספד. שלושים לתספורת ולגיהוץ. ובספר "דברי סופרים" על יו"ד הרחיב להדיא בדברי רבותינו לבאר את החילוקים שבין הענינים השונים של אבלות.

ונעתיק מדבריו: דהנה היערות דבש יצא להגדיר מה טיבו של "הספד" ושל "בכיה" וז"ל: "תכלית ההספד, בחרטת חטא וקבלת תשובה ועסק התורה אשר הוא סם חיים ואז יפה לנו הבכי והדמע" (ח"ב דרוש ו). "עיקר הספד לא די במה שירימו קול בכי ויורידו כנחל דמעה, רק העיקר במה שיתנו אל לב לשוב בתשובה" (ח"ב דרוש ז) "תכלית ועיקרו של הספד הוא לעורר בתשובה ומה יועיל בכי ודמעה בלי תשובה וחרטה ועזיבת פשע" (שם). וכתב: "דאם אינו עם תשובה - אין זה הספד".

וכתב רבינו בחיי (ויחי נ, י) הספד הם ענינים הגורמים את אחרים לבכות מה שלא בכו מעצמם.

"ודע דכשם שיש חובה להספיד, כן יש גם חובת שמיעת ההספד על השומעים,

טו) ומעתה יש לחדש ב' ביאורים בהא דהמשנה (סוף מו"ק) פסקה ד"נשים במועד מענות ולא מקוננות".

דאפשר לבאר דבאמת היה אסור במועד אפילו "לענות" דאין להצטער במועד ונתחדש במשנה ד"לענות" מותר. וכבר תמה ב"העמק שאלה", (שאלות ויקהל ס"ז סעיף ב) דהלא נשים חייבות במצות שמחה במועד ואיך מותר להן "לענות" והשיב ידי חובת מצות שמחה יוצאות בשעה אחת של שמחה במועד ובשאר הזמן נפטרו משמחה. ואז מותר להן לענות. ולפי"ז תיקשי למה לא נתיר להן גם לקונן.

והוסיף בהעמק שאלה, דהא דאין מטפחות במועד אינו מצד איסור שמחה אלא דהוי "עובדין דחול" במועד. ולפיכך בפורים הן כן מטפחות דאין בזה פגיעה בכבוד הפורים.

ובמועדים וזמנים (ח"ז סי' ב) תמה על ההעמק שאלה וטען דנשים חייבות בשמחה בכל זמן המועד, וכן הוכיח הגאון ר' ישראל יעקב פינקוס שליט"א דהגר"א אמר ששמחה בחג היא מצוה קשה מאד, כיון דחייבים כל רגע.

עד כאן דרכנו במהלך דהדין במועד הוא היתר לענות למרות השמחה. ויש להציע מהלך שני לאידך גיסא: דהחידוש הוא דנשים חייבות עכ"פ לענות דאי לאו הכי בטלת לגמרי את האבל במועד ואי אפשר דהשמחה של המועד תבטל לגמרי כל ענין צער. ולכן הותר להן עכ"פ לענות. וכל זה כשעוד לא נקבר המת ומה שמותר להן הוא רק "מענות" בחול המועד ובר"ח מותר להן גם לטפח.

טז) ונראה לחדש דהנה מצאנו בפוסקים

שטענו שאין להצטער על שום אבדן כיון שבין כך ובין כך זהו עולם גשמי- וזה לשיטתם האפיקורסית.

יג) ולאור זה מתבקש דמול כל "מדריגה של צער" צריך ל"התאים" את "דרגת העצב הראויה" למצב כזה. דיש מצבים כאלו הראויים לבכי ויש הראויים לדרגה יותר גבוהה של "הספד" ושל "קינה".

עוד צריך, בתוך כל דרגה, לשער את הדרגה הראויה בשיעור הנמוך וכגון שלא לפחות מחובת ההספד הראויה: "כל המתעצל בהספדו של חכם אינו מאריך ימים. וכל המתעצל בהספדו של אדם כשר ראוי לקברו בחייו (רמב"ם אבל ריש פי"ב).

ולאידך גיסא אין להגזים יותר מדי בהספד (ערוך השולחן שד"מ, ד' בשם הטור) דעי"ז יש קטרוג על המת ועל המספיד: "וכל המזכיר על מה שלא היה בו כלל, או שמוסיף להפליג יותר מדאי גורם רעה לעצמו ולמת. ועי' דברי סופרים הקצר (סע' נ"ה עמ' קע) בשם מהרי"ל שהנוסח שכותבים על המצבה יש לו תורת הספד- וצריך להיזהר שלא להוסיף על שבחו וכ"כ בחכמת אדם.

ומדברי הרמב"ם (אבל פי"ב ה"ב) "וכל המוריד דמעות על אדם כשר הרי שכרו על כך שמור אצל הקב"ה"- יש ללמוד דעל מותו של אדם כשר יש תגובה של "דמעות" ומזה למדנו דיש "חלק של בכי" שמופיע בירמיה הנ"ל. וזהו הגדר של "ג' ימים לבכי". ויש זמן דיש צער של "הספד" וכגון לת"ח בפניו. וזהו הספד שלפני הג' ימים דבכי. כמובא ביו"ד ת"א (סע' א).

יד) ובדינים אלו צריך גם לברר מיהו הראוי לעסוק בבכי ובהספד, ולא כל הרוצה ליטול את המידה יבוא ויטול.

(דברי סופרים הקצר עמ' קצו סעיף רכה) בענין פורים שנשים שהיו בוכות לא מיחו בידן כלומר "לא התירו ולא אסרו", וא"כ אולי זהו ה"כעין היתר" ב"מענות" של חוה"מ - דהוי כ"לא מיחו בידן".

או נימא: דמצאנו בפוסקים (דברי סופרים עמ' תשא) סימן ת"א הערה ל"ג בשם בשו"ת "תשובה מאהבה" (ח"א סי' ר"ז) דצירף סברא דלא חמיר ההספד מתענית ובכיה בשבת שהתירו למצטער, אם הוא באופן שיצא הצער מלבו ולפיכך התירו להתענות ולבכות. דאית גווני דאדם השרוי בצער, וכגון בשבת מותר לו להתענות כדי להפיג את צערו.

ובדומה כתב (בהקדמה של הלבוש מרדכי - נזיקין) הגרמ"מ עפשטיין - דשאל איך עושים האשכנזים "יזכור" ביו"ט אחרון. והשיב דכיון שע"י "יזכור" נח צערם מחמת שנזכרים בקרוביהם הנפטרים - על כן הותר להצטער כדי שלא תיפגם שמחת היו"ט שלהם.

(יז) אחר ההקדמות האלו נבאר: דהנה הגר"א (שנות אליהו ברכות עמ' תרכח דברי סופרים סי' שצד) עמד על כפל הענינים בקהלת (ג). "עת שחוק ועת לבכות, עת ספור ועת רקוד".

וביאר: ד"שחוק" ו"בכות" הן הנהגות האדם לעצמו. ואילו "ספור ורקוד" הם כלפי אחרים שצריך לעורר אותם.

וכן מפורש באבן עזרא (קהלת ג) ד"רקוד" הוא כלפי אחרים. כלומר דגדר "רקוד" הוא "לעורר את האחרים לרקוד".

וכן נתבאר דבהספד צריך לעורר את העם לתשובה ולפי המשנ"ב (סי' ת"כ)

דבראש חודש אסור לנשים לקונן מפני ד"קינה היא עיקר ההספד" (מקורו בלבוש ת"כ ובס' תרצ"ו - הל' פורים) וראש חודש הוא "כמו יום טוב". ומזה למדנו דהגדר של "הספד" ו"קינה" הוא א) לעורר אחרים כפי מידותיו המיוחדות של המת המסוים. ב) לעורר לתשובה. וזה מה שהביאה הגמ' במו"ק מנשי דשכנציב כדוגמא ל"עומק" בקינה ובהספד. ואילו גדר "מענות" הוא "כלפי עצמן" והיה להן כמין "נוסח מוכן" שלפיו יכלו כמה נשים לאומרו כאחת, אבל לא היה זה באופן שיש כאן "חכמה" היודעת "לחדש" הספד מיוחד המתאים למת מסוים.

אלא דה"מענות" הוא כבכי - שמצטער וגם את "גדר בכי" צריך "ללמד בנותיכם נהי". ומ"מ זו "דרגה נמוכה" המותרת לנשים במועד, כיון שבוכות לעצמן.

(יח) ומה שנאסר "לטפח כף על כף" י"ל דמטפחות הוי "דרגה ממוצעת" בין "מענות", דאין כאן "עומק" של "מקוננות" אבל בזה שמטפחות כף אל כף - דמי לחלק של "המעורר אחרים" שיש בקינה ובהספד. ובזה לבד די לאוסרו במועד כיון דמעורר אחרים וזה חמור יותר מ"מענות".

(יט) מצאנו בהקדמת "כוכבי אור" (עמ' 21) - דברים בגדר החילוק שבין "הספד" ל"בכי" מהגאון ר' חיים ברלין: "בכי" הוא "העדר" והאבידה שהגיע לנו במיתתו, ומצות "ההספד" הוא על ת"ח. ועל נדב ואביהוא נאמר "כל בית ישראל יבכו את השריפה ולא נאמר "יספידו". כיון שהוצרכו רק לבכי. ועל כן אם ציוה המנוח - הגר"י בלאזר - שלא להספיד ונשמע אליו בזה שלא לספר בשבחו כלל. אולם על שלא נבכה על העדר לא ציוה כלל". ולכן האריך הגר"ח ברלין דברי מוסר בלא שבח.

דיני נשים מענות בהל' אבילות וכן פסקו הטור והשו"ע דין זה באו"ח סי' ת"כ- הל' ר"ח, ובהל' פורים- תרצ"ו ס"ג, ובהל' יו"ט תקמ"ז - חוה"מ, ואילו בהל' חנוכה סוף תר"ע נפסק רק חלק מהדין שהוא "אין מספידים בחנוכה".

והשינוי בין פסקי השו"ע לפסקי הרמב"ם יבואר ע"פ שיטת הספר הנפלא "שערים בהלכה" של חמי הרב משה שליטא ז"ל, דהשו"ע המשיך את דרכו של הטור לפסוק את הפסקים לפי הסדר "המעשי" של קיום הדינים ואילו הרמב"ם סידר את ההלכות לפי הקשר שבין עיקרי הדינים, ולא לפי הקשר הביצועי - המעשי.

ועל כן "פיזור" הטושו"ע את דיני אבילות בד' מקומות: חנוכה ופורים, ר"ח ויו"ט כל אחד במקומו לפי סדר הקיום המעשי כפי התחדש הזמנים.

כג) ועכ"פ יש לציין דהרמב"ם שינה את הנוסח: דבהל' יו"ט (סופ"ו) כתב דנשים מענות בפני המת עד שנקבר המת. וכן כתב נשים מענות בלא ה"א הידיעה.

ואילו בהל' אבל (פי"א ה"ד) לא הזכיר דהוי "בפני המת" וכן כתב "הנשים מענות", (הנשים בה' הידיעה).

וצ"ב בשינויים שברמב"ם ובמחלוקת שבין שיטת הרמב"ם לבין שיטת הטור שו"ע.

כד) ונראה לבאר דהנה "הלב שמח" (בסוף השורש הראשון בספר המצוות בד"ה "והיה נ"ל") מיישב את הסתירה ברמב"ם (דבהל' אבל (פי"ב ה"א) פסק דקבורה היא מצוה מדאורייתא שנא' "כי קבור תקברנו" ואילו בפי"ד ה"א כתב דהויא מצוה מדרבנן.

וחידש "הלב שמח" בשיטת הרמב"ם דהקרובים חייבים בקבורה

ועל דרך הגר"ח ברלין נמצא גם על "ויבוא אברהם לספור לשרה ולבכותה": **וביאר באור החיים בפירושו הראשון:** "לספור לשרה שמתה מן העולם. ולבכותה לצד מה שנחסר (לנו) בהעדרה". וכן משמע בספורנו (שם).

ובנצי"ב (ריש חיי שרה) ג"כ ביאר דבכי הוא שנגרם שינוי לאבל בהליכות עולמו. והספד הוא שבח המת עצמו.

ובהתחלה ביאר הנצי"ב (על דרך הגר"א בשנות אליהו) - דלבכות הוא בין האבל לבין עצמו. ולספור הוא - לעורר ברבים.

ומזה למדנו גדרים של "מהות הבכיי" ו"מהות ההספד".

כ) ועפ"ז אפשר להבין את החילוק שבין "מענות" לבין מקוננות. דמענות הוא על צער עצמו וזה הותר במועד. ומהטעמים שנזכרים לעיל שמותר לאדם להתענות בשבת כדי להפיג צערו. אבל מקוננות הוא הצער כלפי המת - "כלפי שכבי" וזה לא הותר במועד.

כא) ולפי"ז ניישב את פסקי הגרש"ז אורב"עך: "דעצרת התעוררות" באה ל"עורר אחרים לבכיי", וזה אסור גם אם אין קוראים לזה הספד "כיון שמעורר אחרים". ואילו שמיעת הקלטה של הספד אין בה "התעוררות לאחרים" ולכן מותרת בראש חודש, אע"ג דאית בה מסתמא קצת צער.

ענף ב'

כב) הרמב"ם פסק את דין "נשים מענות במועד בהל' אבל (פי"א ה"ד) וכן פסק דינים אלו בהל' יו"ט סוף פ"ו וצ"ע מדוע כפל הרמב"ם את הדינים.

הטושו"ע גם כן פסקו ביו"ד סימן ת"א את

איך נתבטל דין המשנה והשו"ע בזמנינו וכדכתב הערוך השולחן, מבואר לפי דרכנו דענין קינה הוא "חכמה" והיום דאין לנו "חכמות" - אין באפשרותנו לקיים את הקינות.

כו) וגם ביארנו את החילוקים שבין "בכי של מענות" לבין "מטפחות" - שהוא כ'חצי קינה' כיון שמעוררות את האחרים ובין שניהם לבין "קינה" שהיא כהספד (משנ"ב סי' ת"כ בשם לבוש או"ח ת"כ וס' תרצ"ו-הל' פורים) והספד נאסר במועד ובר"ח.

וכל זה ע"פ מה שנתבאר דגדרי אבילות יש בהם "עומק". וגם חילוקי "מהות" וחילוקי "מעשים" ביניהם וצריך לשער מי ראוי לקונן ומה המעשים השונים של אבילות ומזה יוצאים כמה נפ"מ לדינא.

ז. (כז) בשו"ע בהל' אבל (יו"ד סי' ת"א) וברמב"ם (הל' אבל פי"א, ה"ד) נפסק דבחנוכה נשים מענות ומטפחות אבל אין מקוננות. וזה כדנתן במשנה סוף מו"ק. והשו"ע פסק את כל הדינים גם בהל' ר"ח, פורים, ומועד. והנה לענין חנוכה (סוף סי' תר"ע) לא פסק השו"ע את כל פרטי הדין המובאים בסי' ת"א ביו"ד, וכתב רק את הדין דאין מספידין. וצ"ב למה קיצר השו"ע והשמיט את שאר הדינים בהל' חנוכה.

בח) והנה בדין אבל שבחנוכה (סוף סי' תר"ע) נמצא ענין נפלא בלבוש, דהלבוש הביא את פסק הטושו"ע דאין מספידין בחנוכה. וגם הוא לא הזכיר בהל' חנוכה את הא דנשים מענות ולא מקוננות אע"ג דדין זה הוזכר ביו"ד סי' ת"א, ע"פ המשנה במו"ק.

והוסיף הלבוש: "ואין מספידין בהן, שלא להסיח דעתם מהכנעת ועבודת

מדאורייתא ושאינם קרובים חייבים בקבורה מדרבנן מצד גמילות חסד. ואפשר להציע דמקור החילוק הוא בדרשת הפסוק "ולמדנה בנותיכם נהי" - וזה כלפי הבנות שהן קרובות לאבא. ואילו המשך הפסוק "ואשה רעותה קינה" דשם לא הוי קרובות, אלא "אשה כלפי רעותה" וזה רמז שאינן קרובות.

ובאג"מ (או"ח ח"א סי' קסה) פסק דלאכל עצמו מותר להספיד במועד, ומשמע דהחויב דאכל דוחה את המועד. ודוחה את השמחה, והמספד דוחה גם את השמחה של השומעים.

ולאור זאת נבאר דבהל' אבל פ"א פסק הרמב"ם "הנשים מענות" דהוי דין על הקרובות ולכן כתב הנשים בה"א הידיעה, ולכן הן מענות גם שלא בפני המת, אבל בהל' יו"ט מדובר על מי שאינן קרובות וזה מותר דוקא בפני המת, כמו שהדגיש ופסק הרמב"ם.

והטעם: א) כי בפני המת יש להן צער גדול יותר ולהפיג צערן מותר לענות למרות המועד.

ב) או: כי בפני המת הן "חייבות עיניו למת ולטובת ה"שכבי" וזה דחי מועד. ועל דרך האג"מ דהאכל עצמו מספיד במועד, אבל שלא בפני המת אסור.

והמור והשו"ע לא סברי כלל את החילוק של "הלב שמח". ולכן לא התנו את דין ה"מענות" שיהיה "בפני המת". ודלא כרמב"ם. ומה שחזר השו"ע על הדינים בהל' ר"ח יו"ט, ופורים וחנוכה. הרי זה לפי ה"שערים בהלכה" הנ"ל מפני שמזכיר את ההלכות לפי הסדר המעשי של קיום הדינים.

כה) - והא דהנשים אין מקוננות דשאלנו

דין לקיים בהם שמחת הלב המביאה להשראת השכינה, והספד גורם להסחת דעת מהכנעת ועבודת השם יתברך. ודבריו מחודשים ונפלאים.

כט) והא דלא נזכר בחנוכה דנשים אינן מקוננות, הנה אפשר ללמוד איסור לקונן ממה דביאר המשנ"ב (סי' ת"כ)- דהקינה הוי כהספד ולפי"ז י"ל דכשם שנאסר ההספד כן נאסרה הקינה. אבל מענות ומטפחות מותר.

השי"ת, שאין השכינה שורה אלא מתוך שמחת הלב". וזו תוספת שהוסיף הלבוש מנפשיה וצריך תלמוד למה הוצרך לזה.

ונראה דהלבוש התקשה מדוע אין מספידין בחנוכה, דלא מצאנו דיש מצות שמחה בחנוכה, וימי חנוכה אינם נחשבים כמו יו"ט. והם פחותים מר"ח שיש בו הקרבת קרבן, ויום הקרבת הקרבן הוא כמו יו"ט, וגם יש צד שר"ח הוקש למועדים שיש בהם שמחה. ולכך חידש הלבוש דבחנוכה יש



הרב מרדכי אביכור

כל דפריש מרובא פריש - בגדרי קבוע

כמחצה על מחצה דמי וספק טומאה ברה"ר טהור אבל אם לא הי' דין קבוע אזלינן בתר רובא ומטמאים אפילו ברה"ר. ולכ' איך מהני הרוב להכריע והרי חזינן גם במעשר וגם בממזר דרוב עדיין לא מקירי ודאי וא"כ אין מהני הרוב להכריע דיחשב רוב בטומאה.

ה. והנה הגרעק"א בשו"ת תנינא סימן ק"ח תירץ שכל הדין שנלמד ספק טומאה ברשות היחיד ספיקו טמא הוא דוקא בספק השקול דומיא דסוטה דהוי פלגא ופלגא אבל במקום שיש רוב אף שאין זה ודאי אבל לא ע"ז הי' הגזזה"כ שספיקו טמא.

ו. והנה בגמ' אלא מתשעה צפרדעים ושרץ אחד בניהם וכו', ספק ספיקו טמא ומשמע דאם פירש אחד מהם ונגע בו ספיקו טהור משום שרוב צפרדעים הם ואפילו ברשות היחיד טהור וכתבו האחרונים [ע' רש"ש ופני יהושע קונטרס אחרון אות מ"ו שאגת ארי' החדשות סוף סימן מ', אור שמח הל' שחיטה פרק ח' סוף הלכה י"ז] שמכאן מוכח דלא כהרשב"א בתשובה חלק א' סימן ת"א שס"ס עדיף מרוב, וכאן מוכח שרוב עדיף מס"ס שהרי ס"ס לא מהני ברשות היחיד אלא כל ספיקות שאתה מרבה ברשות היחיד ספיקו טמא (טהרות פרק ו' משנה ד') ורוב מהני כדמוכח הכא. וקשה לדעת הרשב"א דס"ס עדיף מרוב.

ז. ובהפלאה ד"ה וכיוון שזכינו תירץ שספק טומאה ברשות היחיד שאנו לומדים מסוטה שספק כודאי ואין נכנס בגדר ספק כיוון שהתורה אסרה בפירוש גם ספק ולכן

א. איתא בגמ' כתובות דף ט"ו ע"א ומדאורייתא מנא לן דין קבוע כמחצה על מחצה דמי אמר קרא וארב לו וקם עליו ומסקנת הגמ' דמיירי בזרק אבן לגו דאיכא תשעה ישראלים וכנעני אחד ביניהם דהו"ל כנעני קבוע, וכל קבוע כמחצה על מחצה דמי ולולא הפסוק אזלינן בתר רובא וחייב כיוון דרובא ישראלים אמרינן דודאי דמתכון לישראל ולא לגוי קמ"ל וארב לו דהוי דין קבוע, וכל קבוע כמחצה על מחצה וספק נפשות להקל ולא קטלינן לי-ה.

ב. ובגמרא ב"מ דף ו' ע"ב דתנן קפץ אחד מן המנויים לתוכן כולן פטורין וע' בתוסד"ה קפץ כולם פוטרים תימה דלבטל ברובא ולחייבו כולן במעשר. דאותו טלה שהתעשר והתערב בכל העדר שאמנם מעושרים שיתבטל ברוב וא"כ שפיר ניתן לעשר ומדוע פטורים.

ג. ובשטמ"ק ב"מ דף ו' ע"ב בשם הרא"ש כתב שרוב לא מהני במעשר בהמה משום שהתורה אמרה עשירי ודאי ולא עשירי ספק וא"כ אפילו שיש רוב עדיין ספק הוא ולא ודאי, ולכן לא אזלינן בתר רובא, וכן כתב הפנ"י בקידושין דאין ממזר ואפילו דיש רוב שהוא ממזר משום דהוי ממזר ודאי ועפ"י רוב אינו ודאי.

ד. והנה בשו"ת הגרעק"א הובאה שאלת השואל, דבסוגיא כתובות דף ט"ו ע"ב איתא אלא מתשעה שרצים וצפרדע אחד ברשות הרבים ספיקו טהור ומשמע דכל מה שספיקו טהור הוא משום קבוע וכל קבוע

בנגע בודאי שרץ ודווקא שרץ ודווקא בההיא, דקפץ אחד מהמנויין שכל מה שדנין עליו הוא רק לענין חיוב מעשר בזה כתב השטמ"ק דלא מקירי עשירי ודאי אבל היכא שדנו לדברים אחרים לשרץ ודאי ממילא כשנגע אח"כ מקירי נגע בשרץ ודאי.

יב. והנה הגרע"א הביא רא' לדבריו שהרי טריפה ממעטים מקרא ויעבור תחת השבט בטריפה אינו בכלל מעשר. וא"כ איך משכח"ל עשירי ודאי דלמא טריפה הוא דהא מחמת רוב לא חשוב ודאי להנך פוסקים אלא ע"כ כאן דדנים לכל מילי דהוא טריפה מקירי עשירי ודאי.

יג. והנה הגמרא לא צריכא דאיכא תשעה ישראלים וכנעני אחד בניהם דהו"ל קבוע, בקונטרס הספיקות כלל ו' אות ג' הביא בשם אחיו קצוה"ח וכן הוא בש"ש שמעתא צ' פרק ח' באמת אין הולכין בדיני נפשות אחר הרוב, ומה שמצינו בחולין דף יא' ע"ב שלמדים דין רוב מרוצח שאין חשש שמא הנהרג טריפה הוא אף שדיני נפשות הוא. משום שיש חילוק דין בא הרוב קודם המעשה בנידון הוכרע ואקבע האיסור על פי הרוב ואז אפילו יהא אח"כ נפ"מ לעניין נפשות לא איכפת לן שכבר הוקבע על פי הרוב אבל אם לא בא הרוב אלא עתה בשעת מעשר אין הולכים בדיני נפשות אחר הרוב וכעין תירוצו של הגרעק"א אם דנין מכוח דרובא פריש על דברים אחרים. או שדנים ישירות על הוי רק לעניין מעשר ודוק'.

יד. ועל מה שתירץ הגרעק"א בתירוצו שני, הק' בקה"י שהרי בסוגיין אין דנין על השרץ עצמו שהרי ניכר וידוע מהו שרץ ומהו צפרדע ואין הספק אלא על האדם אם נגע בשרץ או בצפרדע וא"כ אין מקום לומר שהוכרע הספק על הנידון אחר.

כל שנולד בה ספק הרי הוא כודאי שהרי התורה אסרה בספק משא"כ במקום רוב לא מצינו שהתורה אסרה במקום רוב. וא"כ אפילו שס"ס עדיף מרוב מ"מ לא מצינו שהתורה אסרה במקום רוב. וכן תירץ בחתם סופר.

ח. ובשערי יושר ביאר על פי מה שכתב שם בגדר ס"ס שלא אסרה תורה אלא ספק איסור ולא במקום שיש ספק אם יש ספק איסור ולכן כיון שברשות היחיד ספק כודאי נמצא שאין כאן ספק אם יש ספק איסור אלא ספק אם יש איסור ודאי אבל ברוב אין זה שייך.

ט. עכ"פ מהפלאה וחתם סופר ושערי יושר מוכח לכ' דלא כרע"א שכתב דכל מה דלמדים מסוטה רק בפלגא ופלגא ולכ' מהאחרונים הנ"ל מוכח ברשות היחיד אפילו בספק שהוא יותר מפלגא ופלגא נמי שרי, ועדיין צ"ע בזה, דהרי משנה מפורשת בטהרות דכל ספיקות שאתה יכול להרבות ברשות היחיד ספיקו טמא.

י. בשאגת ארי' והאור שמח מחלקים בין רובא דאיתא קמן לרובא דליתא קמן, רובא דאיתא קמן עדיף מס"ס והכא בסוגיין איירי ברובא דאיתא קמן והרשב"א איירי ברובא דליתא קמן וס"ס עדיף מרוב ועיין בקוב"ש (בבא בתרא אות רמו') מש"כ לתרץ.

יא. עוד כתב לתרץ הגרע"א, על תירוצו של הרא"ש בעניין קפץ אחד מהמנויים בט' שרצים כשפירש קודם שנגע הרי צריכים מקודם לדון לכמה דברים אם הוי שרץ או צפרדע, דמבואר ברמב"ם בהל' מאכלות אסורות בצפרדע לוקה על אכילתו בכזית ועל שרץ בכעדשה, וממילא בשרצים שפירש קודם שנגע הרי דנין מכוח שמרובא פריש דהוא שרץ ממילא בנגע בו אח"כ הוי כמו

בלבד שהוא זמן קריאה לרוב העולם ומורינו הרב מקראי קדש תמה עליו הרי קיי"ל בכתובות דכל קבוע כמחצה על מחצה דמי ובלשון לימודים תירץ דכל קבוע נאמר רק היכא דשקיל ולא ידע, או דפירש. אבל היכא דלא יצא מקבוע כגון עיירות דבאפי נפשיהו קיימי אזלינן בתר רובא ודאי ודמי לבשר הנמצא דאמרינן כל דפריש מרובא פריש.

יח. ובחידושי הגאון ר"ש שקאפ זצוק"ל על כתובות כתב לבאר דהרי אין הנידון על הערים שנבנו אלא הנידון אם הוקפו או לא וע"ז אמרינן דאזלינן בתר רובא ברוב ערים שנבנים ללא הקפת חומה.

יט. והלום ראיתי לשו"ת וישמע משה (פסק דינים מהגרי"ש זצ"ל, חלק א' עמ' שסז) שאל הגאון רבי נחום שליט"א, אשה שזינתה רח"ל בבית מלון באופן דיש ספק מי הי' הבועל מהכשרים או מהפסולים והרי נפסק בגמ' ושו"ע שאם פירש מביתו חשוב פריש וכל דפריש מרובא פריש, ואם הי' בביתו הרי זה קבוע וכל קבוע כמחצה על מחצה, מה הדין אם הלך לבית מלון האם המלון הוי כביתו והוי קבוע או שהמלון חשיב כפריש ולא כקבוע והשיב מרן הגריש"א זצוק"ל דקבוע הוא רק בבית אבל במלון נקרא פריש וכל דפריש מרובא פריש.

טו. וראה בקהילות יעקב (בסימן יא') כתב ליישב את ק' הגרעק"א דשאני הכא שמצטרף לחזקת טהרה, ולכן אזלינן בתר רובא. משא"כ גבי עשירי ודאי שקפץ אחד מהמנויים דלית בי-ה חזקה כיוון שבעודן מעורבים הוי ספק על כל אחד ואחד ולענ"ד הביאור בגרעק"א דעצם זה ששייך לדון על השרץ והצפרדע לדוגמא אם אדם יאכלנו ויש נפ"מ אם אוכל שרץ או צפרדע חשוב שהוכרע הספק לעניין נידון אחר.

טז. ובהערות לגרי"ש זצוק"ל הביא שתירצו האחרונים דדווקא במקום דאיכא קרא דבעינן דווקא ודאי בכה"ג לא מהני רוב דאין זה ודאי גמור משא"כ גם ספק טומאה ברה"ר דהוה הל"מ בכה"ג גם רוב מיקרי ודאי ומוסיף דהכא כך היתה הל"מ דרק במקום דהוה ספק משא"כ רוב אף דאין זה ודאי מ"מ לא מקירי דיש כאן ספק.

יז. ע' בשער המלך פרק א' דמגילה הל' יא' עיר שהיא ספק כתב הר"ן בפ"ק דמגילה וז"ל לענין עיירות המסופקות אם הם מוקפות חומה מימות יהושע בן נון או לא הורו הגאונים שהולכים בהם אחר רוב עיירות שרובן אינן מוקפות חומה וע' במרן הבית יוסף סימן תרפ"ח (ד"ה כרך) מש"כ בשם הרב יוסף אביוב ז"ל דסתם עיר דלא באה לכלל ספק כלל ואין קורים בה אלא בי"ד



הרב אברהם דוד ברנד

בעניין מותם של אנשי מצדה

ידוע כמקור בעייתי ביותר, ולפיכך יש לקבל את כל דבריו בזהירות רבה.

בספר יוסיפון, שהוא העתקה מאוחרת (ומשובשת מעט) של כתבי יוסף, מופיע מעשה אחר לחלוטין מהמופיע אצל יוסף, וכפי שיתבאר להלן.

הרחבתי טובא אודות יוסף בן מתתיהו ויוסיפון בספרי "מאי חנוכה". והמעוניין יכול לרוכשו אצלי.

מעשה מצדה

א] יוחנן הורקנוס מבית חשמונאי, בנה ליד ים המלח את מבצר מצדה. יתרונו הגדול של המבצר, היה מיקומו על צוק גבוה ומסובך לגישה². המלך הורדוס, הרחיב את המבצר, הקיף אותו בחומות בצורות ובנה לצידו ארמון מפואר.

עוד בתחילת המרד כנגד הרומאים, השתלטה על מצדה קבוצה שנקראה "סיקריים". הם היו חבריהם של הבריונים הידועים לשמצה שגוררו את כל הארץ למלחמה עם הרומאים, אולם היו קיצוניים ואלים בהרבה מהם, ולא בחלו בשום מעשה נפשע כדי לקדם את מטרותיהם.

בראש הסיקריים שבמצדה, עמד אלעזר בן יאיר. תחת הנהגתו, נותרה מצדה

עומדים אנו בימי האבל על חורבן ב' בתי המקדשות. בית ראשון שנחרב בידי הבבלים, ובית שני שחרב בידי הרומאים.

וראיתי לנכון לנצל זמן זה בכדי לדון בא' מן המעשים היותר נוראים שאירעו בימי חורבן בית שני, והוא מעשה מותם של אנשי מצדה.

בקצרה: מצדה הנה מבצר מבודד סמוך לים המלח. במהלך מלחמת החורבן (המרד הגדול) נמלטו אליה יהודים רבים והתבצרו בה מאימת הרומאים. לאחר חורבן הבית, פנו הרומאים והטילו מצור על המצודה. לוחמי מצדה בחרו שלא ליפול בשבי, ותחת זאת שחטו את בניהם ונשותיהם, ולאחמ"כ שלחו יד בנפשם.

ויש לדון אי נהגו כהוגן שלא רצו ליפול בשבי, או שמא עברו על רציחה ואיבוד עצמם לדעת.

הבהרה בעניין המקורות

הנה, כל מעשה מצדה אינו נזכר כלל בדברי חז"ל, גם לא ברמז^א. המקור עליו אנו נשענים בכל דברינו, הוא ספר "תולדות מלחמת היהודים עם הרומאים", שכתב יוסף בן מתתיהו (יוספוס פלביוס).

יוסף בן מתתיהו, למרות שהיה בן התקופה,

א. ויש שרצו להביא מכך ראיה שאכן מעשה זה כלל לא אירע במציאות, וכפי שנבאר להלן.
ב. יוסף מספר כי הדרך המובילה למבצר, נודעה כבר בזמנו בשם "שביל הנחש" (ספר ז, פרק ח, אות ג). הדרך נודעה בשם זה עד ימינו, והיא נחשבת למסלול הליכה קשה ומפרך. מרבית המבקרים בחורבות המבצר, מעדיפים להשתמש ברכבל שנבנה במקום בשנים האחרונות.

אין מספר. וילחמו היהודים על נפשותיהם - עד אשר תמו כולם במלחמה ההיא, וימותו על ה' ועל מקדשו".

ככל הנראה השינוי שהכניס יוסיפון הוא מכוון. דעתו של המחבר לא הייתה נוחה מהמעשה של אנשי מצדה, ולפיכך בחר לשנות את הסיפור המופיע אצל יוסף.

עלינו להוסיף ולומר: החוקרים העוסקים בדבר חלוקים בדעותיהם האם אכן התרחש המעשה במצדה כפי שהוא מתואר בידי יוסף. בניגוד לקרבות אחרים אותם תיאר, יוסף לא היה עד ראיה למאורעות במצדה, ולא הסתמך אלא על דיווחים ושמועות. אי לכך, אין לדעת אל נכון מה אירע באותו ליל הסדר עקוב מדם.

והנה, אף אם אכן אירע המעשה כפי שמתאר אותו יוסף, פשיטא שאין להביא ממנו ראיה לנידון כזה או אחר. שהלא כפי שהקדמנו לעיל, אנשי מצדה לא היו בני תורה ולא כפופים לדעת גדולים שבאותו הדור.

אך מ"מ נראה לדון אי היו מעשיהם כדין או לאו. שהלא בעוה"ר עדיין בגלות הננו, והצרות מתגברות עלינו מדי יום ביומו, ואירועים מסוג זה התרחשו פעמים נוספות בתולדות עמנו.

ואירועי שמחת תורה האחרון הזכירנו כי לולי רחמי ה' וחסדיו עלינו, כמעט לא נשאר משונאיהם של ישראל שריד ופליט ח"ו.

ויהי"ר שיהיו דברים אלו בבחינת דרוש וקבל שכר ותו לא, ולא ישמע עוד

שקטה ובטוחה יחסית לאורך המלחמה. לאחר חורבן הבית, מאות יהודים מכל רחבי הארץ נמלטו אל מצדה ומצאו בה מקלט.

בשלב מסוים (אין ידוע בדיוק מתי) שלחו הרומאים לגיון שלם במטרה לכבוש את מצדה. לוחמי מצדה ניסו לחזק את ביצוריהם במטרה למנוע מהרומאים לחדור, אך לאחר מאמצים מרובים, בערב פסח, הצליחו הרומאים לשרוף את חומת המבצר.

בלילה, הוא ליל הסדר, חזרו הרומאים למחנה שמחים וטובי לב, משוכנעים כי מחר תיפול המצודה לידיהם.

אלעזר בן יאיר היה נחוש שלא להעניק לרומאים את הניצחון. לפיכך, הוא נשא בפני תושבי המצודה נאום חוצב להבותי בו קרא להם שלא ליפול בשבי בחרפה, אלא לשלוח יד בנפשם, וביד נפש משפחותיהם.

ואכן כך היה. כל הגברים שחטו את בני משפחתם, ולאחמ"כ נבחרו עשרה אנשים ששחטו את כל האחרים. העשרה הפילו גורל ביניהם, ומי שעלה בגורל שחט את תשעת הנותרים ושלח יד בנפשו.

כאשר נכנסו הרומאים למצודה למחרת, הם מצאו בה רק שתי נשים וחמישה ילדים, שהצליחו להימלט מהטבח.

באן המקום לציין, כי בספר יוסיפון (פרק סט), מביא גירסה שונה לחלוטין למאורעות אותו לילה. לפי יוסיפון, אמנם לוחמי מצדה רצחו את בני משפחתם, אך לאחמ"כ לא שלחו יד בנפשם אלא יצאו להילחם ברומאים: "ויהרגו מהם רבים עד

ג. יוסף מביא את הנאום לפרטי פרטים, לכאורה מפי ניצולים מהטבח, אולם יש להניח שהנאום כולו הוא המצאה פרי עטו.

שנאמר בהם יהרג ואל יעבור, אי שרי לשלוח יד בנפשו כדי שלא יבוא לידי ניסיון.

ורבים יצאו להביא ראייה משאול המלך, שמסר עצמו למיתה כדי שלא ליפול בשבי הפלישתים. וז"ל הנביא (שמואל א לא, ג-ה): "ותכבד המלחמה אל שאול וימצאהו המורים אנשים בקשת ויחל מאד מהמורים. ויאמר שאול לנושא כליו שלוף חרבך ודקרני בה פן יבואו הערלים האלה ודקרנוי והתעללו בי ולא אבה נושא כליו כי ירא מאוד ויקח שאול את החרב ויפול עליה. וירא נושא כליו כי מת שאול ויפול גם הוא על חרבו וימת עמו".

ואמנם לא מת שאול בכך, כפי שמפורש לאחמ"כ שסיפר הנער העמלקי (שמואל ב א, ו-י): "נקרא נקריתי בהר הגלבע והנה שאול נשען על חניתו והנה הרכב ובעלי הפרשים הדביקוהו. ויפן אחריו ויראני ויקרא אלי ואומר הנני. ויאמר לי מי אתה ויאמר אליו עמלקי אנוכי. ויאמר אלי עמד נא עלי ומותתני כי אחזני השבץ כי כל עוד נפשי בי. ואעמוד עליו ואמותתהו כי ידעתי כי לא יחיה אחרי נפלו".

וביאר המפרשים שם (רלב"ג, רד"ק ומצודות דוד) שנפל שאול על חרבו, אולם לא מת בכך, אך נחלש ולא היה מסוגל ליפול עליה בשנית, ולפיכך ביקש מהנער העמלקי שיהרגהו¹.

והנה, אף ובסופו של דבר לא נהרג שאול מידי עצמו, אלא הנער העמלקי הוא זה שעשה זאת, מ"מ כאשר נפל שאול על חרבו, בוודאי התכוון למות עי"ז. וא"כ לכאורה ישנה מכאן ראייה ברורה דשרי לאדם

שבר במחוזותינו, ולא יבוא עוד אף איש יהודי בספק בלתי אפשרי מעין זה.

ויודגש כי כל דברי במאמר זה אינם אלא לפור"ר על פי העולה מדברי רבותינו הראשונים, האחרונים והפוסקים, וח"ו לקחת מהדברים לעניין הלכה למעשה ל"ע, שקטונתי מלהכריע בסוגיות חמורות אלו.

הנה, נידון זה יש לחלקו לכמה נידונים נפרדים: הא', בעניין הגברים והלוחמים שבמצדה, אי שרי היה להם לאבד עצמם לדעת (או לבקש מאחרים שיהרגום).

הב' בעניין הילדים שבמצדה, שאם היו נופלים בשבי בוודאי היו מגיעים לידי שמד גמור, אי שרי היה להם להורגם.

הג', בעניין הנשים במצדה, שבוודאי היו מטמאים אותן, אי שרי היה להן לאבד עצמן לדעת.

מותו של שאול המלך

ב הנה, קי"ל שפיקוח נפש דוחה כה"ת כולה, חוץ מג' עבירות חמורות (כתובות יט, א). וכן בשעת השמד, יהרג ואל יעבור אפילו ערקתא דמסאנא (סנהדרין עד, ב).

וב' הרמב"ם בהל' יסודי התורה (פ"ה ה"ד): "כל מי שנאמר בו יעבור ואל יהרג ונהרג ולא עבר הרי זה מתחייב בנפשו". ורבים מן הראשונים פליגי עהר"מ, וס"ל דרשאי אדם למסור עצמו למיתה אף על דברים שנאמר בהם יעבור ואל יהרג (עי' בכס"מ שם).

אך האריכו הפוסקים לדון, באדם שרוצים לענותו ולהעמידו בייסורים גדולים, וחושש שלא יעמוד בהם ויעבור על דברים

ד. אך הרד"ק בשמואל א שם, הביא דשמא כיזב העמלקי ובאמת שאול מת מחרבו שלו, ולא אמר כן העמלקי אלא כדי למצוא חן בעיני דוד.

לאבד עצמו לדעת כדי להציל עצמו מייסורים קשים העומדים לבוא עליו.

והנה יל"ע אי מעשהו של שאול היה כדין. ומצינו בילקוט שמעוני על שמואל (רמז קמא): "ר' יונתן אומר כל הנביאים נתנבאו בחייהו, שמואל נתנבא בחייו ולאחר מיתתו שאמר שמואל לשאול אם אתה שומע לעצתי ליפול בחרב תהא מיתתך כפרה עליך ויהא גורלך עמי במקום שאני שרוי שם".

הרי שנפילתו של שאול בחרב עצמו נעשתה במצוותו של שמואל הנביא. אך כבר אמרו רבים שאין ראייה ממדרש זה. שאין כוונתו שנפילת שאול על חרבו הייתה בעצת הנביא, אלא שעצם היציאה למלחמה שבה מת, הייתה בעצת שמואל לכפרה על עוונותיו.

אך הרמב"ן בספרו תורת האדם (ענין ההספד) כ': "וכן מצינו בגדול שאבד עצמו לדעת מפני האונס. כגון שאול מלך ישראל שאבד עצמו אלא שהיה אבוד מותר לו". והביא הרמב"ן ראייה לדבריו מדברי המדרש בבראשית רבה (פרשה לד אות יג): "אך [את דמכם לנפשותיכם אדרוש] להביא את החונק עצמו. יכול כשאול, תלמוד לומר אך". הרי בהדיא דמותר היה לשאול להרוג עצמו.

ועוד הביא הרמב"ן ראייה מדברי הגמ' ביבמות (עח, ב): אל שאול שלא נספד כהלכה". הרי שנתבעו ישראל על שלא ספרו כהלכה את שאול, ואי היה לו דין של

מאבד עצמו לדעת, הרי אין סופדים לו".

והרא"ש במס' מועד קטן (פ"ג סי' צד) הביא דברי הרמב"ן. וכן פסק להלכה בנו בעל הטורים (יו"ד סי' שמה): "גדול המאבד עצמו לדעת והוא אנוס כשאול המלך אין מונעים ממנו כל דבר". וכן נקט השו"ע (שם, סעיף ג).¹

ומעתה יל"ע, אי יש להביא ראייה ממעשה שאול לנידון דין, של לוחמי מצדה.

והנה, מצינו שכ' הרד"ק (בשמואל א שם): "ולא חטא שאול בהרגו עצמו... לפי שהיה יודע שאול כי סופו היה למות במלחמה כי כן אמר לו שמואל ועוד כי ראה כי מצאוהו המורים אנשים בקשת ולא היה יכול להמלט מידיהם טוב היה שיהרוג הוא עצמו ולא יתעללו בו הערלים וכן אמרו רז"ל אך את דמכם לנפשותיכם אדרוש יכול כשאול ת"ל אך".

הרי שלפי הרד"ק כל מה שהותר לשאול להרוג עצמו היה זה מכיוון שידע בלא"ה שסופו למות במלחמה זו, שכן אמר לו הנביא. וכע"ז נקטו חלק מן האחרונים.

ולפי זה אין ראייה ממעשה שאול לנידון של מצדה. שדווקא לשאול הותר לאבד עצמו, שידע בוודאות מפי נביא, שסופו למות. אך הם הלא לא ידעו בפירוש שסופם כן, ושמא היו לוקחים אותם בשבי.

וביותר נקטו כל מפרשי המדרש רבה שם, שאין להביא ראייה לדינא ממעשה

ה. ויש שהביאו ראייה נוספת מדברי הפרקי דר"א (פ"ז): "ומצאו את עצמות שאול ויהונתן בנו שלא שלטה בהם רימה". הרי שהיה שאול צדיק גמור גם במותו.

ו. וקצת צ"ע בדברי הגהות הגר"א שם (אות ה) שהביא ראיות לדברי השו"ע מדברי הגמ' ביבמות והמד"ר הנ"ל. ומה בא לחדש בכך, והלא הרמב"ן והרא"ש (שהם המקור לפסק של השו"ע) הביאו ראיות אלו.

והמהרש"ל בים של שלמה (ב"ק פ"ח סי' נט) האריך בזה, ואלו הם תורף דבריו: "ונראה אפילו אם נתפס בידי גוים ומתיירא שלא יענו אותו עד שיעבור ע"ז מ"מ לא ימית את עצמו. ויסבול כל העינויים לפי כחו והבא לטהר מסייעים לו. ואולי יכול לקבל הענויים... ואולי שאול ע"ה כיון על זה שנפל על חרבו שסבר אם יפול חי בידם יתעללו בו ויענו אותו. ומסתמא בני ישראל לא יכולים לראות ולשמוע בצרת המלך ולא יעמדו על נפשם מלנקום נקמתו ולהצילו. ויפלו כמה רבבות מישראל. והוא כבר ידע שנגזרה עליו הגזירה שלא ימלט מהם... וגם אפשר משום כבוד מלך משוח ה' שאין ראוי שימות בידי הערלים ויעשו בו מיתת עינוי ובזיון והוא חילול ה' בדת אמונתנו".

ומכל הנ"ל נראה מוכח בבירור, שאין להביא ראיה ממעשה שאול. שמותר היה לו לעשות כן מפני חילול ה' או מפני שידע מפי נביא שעתיד למות, או מטעם אחר.

וענין בהערה עוד בעניין מותו של שאול^ז

שאול, ותורף דבריהם, דשאני שאול שהיה מלך, ואם היה נופל בשבי היה בכך חילול ה' גדול, ולפיכך הותר לו לאבד עצמו.

וז"ל פי' מהרז"ו^י: "אלא על ששאול נפל ביד פלשתים שבאו להרגו והיו מתעללים בו ומטמאים אותו והיה בזה חילול שמו ית' יותר ועל כן בחר שיהרג עצמו".

וב"ב במתנות כהונה^ה: "כשאול - שהפיל עצמו בחרב בעבור שלא יתעללו בו הפלשתים ויהיה חלול כבוד שמים בדבר".

וביותר חידש בפי' זרע אברהם^ט שם, שאפילו למלך ישראל לא שרי לאבד עצמו, אלא הותר דווקא לשאול שהיה המלך הראשון של עמ"י, וא"כ היה חילול ה' גדול במיוחד במיתתו. וע"ע בפי' יפה תואר^י שהאריך בזה בכמה אנפי.

ויש קצת סמך לזה מלשון הרמב"ן והפוסקים, "גדול המאבד עצמו לדעת", הרי שדווקא כאשר הוא גדול ויש במיתתו חילול שם שמים, הותר לו לאבד עצמו לדעת.

ז. ה"ה הג"ר זאב וואלף מהורדנא, אשר חיבר ספרים רבים על המדרשים (נלב"ע בשנת תרכ"ב).
ח. חיברו הג"ר יששכר בער כ"ץ, שהיה תלמידו של הרמ"א בפולין ולאחמ"כ עלה לא"י ולמד אצל הרמ"ק. נפטר ונקבר בחברון.
ט. חיברו הגאון המפורסם רבי אברהם טיקטין, מח"ס פתח הבית ועוד ספרים. היה רב בגלוגא ובברסלוי (נלב"ע בשנת תרפ"א).
י. חיברו הג"ר שמואל יפה אשכנזי (רפ"ה-שנ"ה), תלמידים של רבי שמואל סבע ורבי שלמה אלקבץ. היה רב בקושטא. חיבר גם פירוש לירושלמי בשם "יפה מראה", וספרים נוספים.
יא. הנה, אע"פ שמרבית הראשונים והאחרונים, נקטו בפשטות שמותו של שאול היה עפ"י דין והיה שאול צדיק גמור במותו, וכן מוכח מפשטות דברי חז"ל הנ"ל. אך עי' בארחות חיים לר"א מלוניל (ח"ב סי' ד אות א) שנקט בפשטות ד"שאול בן קיש לא ברצון חכמים עשה".
ובס' דעת זקנים מבעלי התוס' כ' (בראשית ט, ה) בשם "מהר"ש בר אברהם המכונה אוכמן", לפרש בדברי המד"ר להיפך, והיינו, "יכול כשאול" שמותר למסור הנפש כפי שעשה שאול, "ת"ל אך" שאסור למסור הנפש, ושאול לא עשה ברשות חכמים.
ובס' פרשת דרכים מבעל המל"מ (דרוש יג) נקט שבדווקא ביקש שאול מאדם אחר להורגו, משום שהיה אסור לו להרוג עצמו, ואין שליח לדבר עבירה.
ובס' צביון העמודים (על הסמ"ק סי' ג אות י) נקט שכל מה שנחשב שאול כצדיק הוא רק בדיעבד, אך

אי שרי לאדם להרוג עצמו כדי לא לעמוד בניסיון

ב אמנם, מצינו לכאורה להיפך בדברי הסמ"ק (סי' ג) שכ': "ושאר מצות בצנעה יעבור ואל יהרג אם ירצה אבל מידת חסידות שלא יעבור". ואין לומר מאחר שאמרו חכמים יעבור ואל יהרג אם יעבור פיהם גם דמו הנה נדרש כי מאחר שכוונתו לשמים צדקה תחשב לו. וראה משאול שמסר עצמו למיתה ואמר לנערו פגע בי ואל יתעוללו בי הערלים שנתכוון לש"ש".

הרי הביא הסמ"ק ראייה משאול לכל אדם שרוצה למסור עצמו למיתה. ומשמע לכאורה דס"ל דלא היה זה מקרה מיוחד.

אך המעיין בדברי הסמ"ק יראה שכלל אין להביא ראייה מדבריו לנידון דידן. דהסמ"ק ס"ל דשרי למסור עצמו למיתה בכל מקום שבו מכוון בכך לשם שמים. וכן מוכח מהמקרה של רבי יהודה החסיד שהביא לקמיה מיניה³. וגם במקרה של שאול ס"ל שכיוון לש"ש. ולא ידענו מה פירש בכוונתו

של שאול, אם היה זה משום שלא רצה שיתחלל ש"ש על ידו או מטעם אחר, אך מ"מ ס"ל דדווקא כאשר מכוון לש"ש מותר למסור נפשו. משא"כ במקרה של לוחמי מצדה, מה תועלת כלפי שמיא יש במיתתם.

האמנם, מנאמו של אלעזר בן יאיר המובא אצל יוסף בן מתתיהו, משמע שאותם אנשים כן כיוונו לשם שמים. ואף שפשוט וברור ש"כוונה" זו הייתה לפי דעתם הטועה והבורה, מ"מ אכתי יל"ע בשי' הסמ"ק מה דינו של אדם הנוטל נפשו לש"ש, אף שבאמת אין כבוד שמים בכך.

ובאמת, הב"ח (סי' קנז) פליג ע"ד הסמ"ק, וכ' שכל מה שהותר לשאול להרוג עצמו, היה משום שידע שעלולים להעמידו בניסיון לעבור על ג' עבירות חמורות, וחשש שלא יעמוד בניסיון, ולפיכך הרג עצמו⁴.

וב"כ בהגהות רבינו פרץ על הסמ"ק כ': "ואותם קדושים ששחטו עצמם שלא סמכה דעתם לעמוד בנסיון⁵ קדושים גמורים הם וראה משאול"⁶.

לכתחילה אסור היה לו לעשות כן.

יב. דלא כהרמב"ם שהובא לעיל.

יג. וז"ל: "וראיה מרבינו יהודה חסיד שהזהיר לתלמידיו שלא לילך לחופה מפני לסטים שבדרך והלכו ובטחו במה שידעו להזכיר את השם הלכו והזכירו ונצלו. בחזרה אמר להם אבדתם העולם הבא אם לא תשובו בלא שום הזכרת שם ותמסרו נפשכם להריגה והלכו ונהרגו". ועי' בביאורים מכת"י שם, שביאר יותר מעשה נורא זה.

יד. צ"ע קצת לומר ששאול משיח ה' לא היה עומד בניסיון. ועי' בס' צביון העמודים (על הסמ"ק שם, אות י) שכ' שרצו הפלשתים לטמא את שאול במשכב זכור, ודייק כן מלשון הפסוקים. ולפי"ז א"ש. טו. ראיתי מחבר א', שרצה להביא ראייה שאנשי מצדה כדין נטלו את נפשם, ויותר מכך, שמצווה היה בדבר. והביא ראייה מדברי רבינו פרץ הנ"ל, אמנם, הביא דבריו בשינוי לשון זוטא: "שלא סמכה דעתם לעמוד ב ניסים".

הרי שינה מילה אחת בדברי ר"פ, אשר משנה את כל משמעות דבריו. שלפי גרסה זו משמע שאותם קדושים שחטו עצמם משום שלא סמכו על כך שיתרחש להם נס וינצלו. אמנם, עפ"י הנוסח שלפנינו שחטו עצמם משום שלא סמכו על עצמם שיעליחו לעמוד בניסיון ולא יעברו על ג' עבירות. ולפי"ז הרי מוכח בהדיא מדברי רבינו פרץ שכל מה שמותר להרוג עצמו הוא דווקא כאשר חושש שלא

שהותר לשאול להרוג עצמו היה משום שחשש שמא יעבירוהו על דת.

ובספר ריקאנטי (סי' סט) כ': "מי שאינו סומך על עצמו לעמוד בנסיון העכו"ם והורג עצמו נקרא קדוש כשאר מקדשי השם וראה ממעשה שאול ובפרק הניזקין במעשה דד' מאות ילדים". ומוכח כנ"ל.

וא"כ שוב אין ראיה למעשה מצדה. שכל המכיר קורות ימי העמים יודע שלא היה דרכם של הרומאים להעביר שבוייהם על הדת. רק היו מוכרים אותם לעבדות, או הורגים אותם במיתות משונות בקרקסים שלהם, רח"ל. וא"כ לא היה להם היתר להרוג עצמם.

ובתוס' בע"ז (יח, א ד"ה ואל) כ': "אור"ת דהיכא שיראים פן יעבירום עובדי כוכבים לעבירה כגון ע"י יסורין שלא יוכל לעמוד בהם אז הוא מצוה לחבל בעצמו כי ההיא דגיטין (נז, ב) גבי ילדים שנשבו לקלון שהטילו עצמם לים".

והריטב"א שם הביא דברי ר"ת והוסיף עליהם: "והכי איתא במדרש כתיב אך את דמכם לנפשותיכם אדרוש מכאן אזהרה לאדם שלא יחבול בעצמו יכול אפילו כשאול מלך ישראל פ' שחבל בעצמו מפני שהיה מתירא שמא יעבירוהו על דת ת"ל אך מיעט. דבכי האי גוונא שרי".

הרי מוכח כנ"ל, שלמד הריטב"א דכל מה

יעמוד בניסיון. אך במקרה שבו אין חשש כזה (כגון במקרה של מצדה וכדלהלן) לא שרי לו לעשות כן.

שוב עיינתי ומצאתי, שבדפוס קרימונה שנת שט"ז, נדפסה גירסא זו, ושמא על אותה מהדורה נסמך המחבר הנ"ל.

אך נראה ברור שהאמת היא כמו הגירסא שלפנינו. שכן נדפס כמעט בכל הדפוסים. וביותר, נראה שנשמך ר"פ על דברי ר"ת (שיובאו לקמן בגוף הדברים), שבוודאי לא התיר אלא כשישנו ניסיון. **נז**. באמת צ"ע, דמכאן משמע דס"ל שהטעם שהותר לשאול להרוג עצמו היה משום שחשש שלא יוכל לעמוד בניסיון. אמנם, בהמשך דבריו כ' ר"פ: "ואין להקשות מרבי חיינו בן תרדיון שלא רצה לפתוח פיו ואמר מוטב שיטלנה מי שנתנה וכו'. שידע היה בעצמו שלא יתחלל שם שמים על ידו". **ובוונתו** להא דמוכא בע"ז (יח, א) שר"ח בן תרדיון הניחו ספוגין של צמר על לבו בשעה ששרפוהו כדי שלא ימות מהרה. ולא הסכים לפתוח פיו כדי שתכנס בו האש וימות במהרה משום שאמר מוטב שיטלנה וכו', ולכאורה סותר להנ"ל.

וצ"ע מה סתירה יש בכך, שהלא שם לא העמידוהו בניסיון (שהרגוהו על כך שעסק בתורה כמבואר שם), וא"כ פשיטא שלא היה לו היתר להרוג עצמו. גם צ"ע תשובתו של ר"פ, שידע היה שלא יתחלל ש"ש על ידו, הרי הרכיב כאן עניין אחר, והוא הא דנתבאר לעיל שכאשר יודע שישנו חילול ש"ש בעינוי שרי לו לאבד עצמו.

ומקופיא יש לפרש דס"ל לר"פ שכן העמידו את ר"ח בן תרדיו בניסיון. ושמא לכן השהו מיתתו כדי לתת לו שהות לחזור בו ע"י העניינים. ולכן אמרו לו תלמידיו שיזרו מיתתו כדי שלא יצטרך לעמוד בניסיון. והוא השיבם שידע הוא בעצמו שיעליל לעמוד בניסיון ולא יחטא, וזה ביאור מש"כ ר"פ שלא יתחלל ש"ש על ידו, היינו שידע שלא יחטא ויחלל ש"ש בכך.

ומדברי התוס' שם, מוכח שלא למדו כן. דהתוס' שם הביאו את דברי ר"ת (אשר יובאו להלן בגוף הדברים) דבמקום שידעים שיעבירו על דת, שרי להרוג עצמו. ומוכח דס"ל שבמקרה של ר"ח בן תרדיון לא הייתה העברה על דת ולכן לא הרג עצמו.

יז. עי' באגודה במס' ע"ז (סי' יב): "עתה בעידן גזירות מותר להרוג את עצמו שלא לבוא לידי ניסיון". **יח**. ואף שמצינו כו"כ מקרים שבהם ניסו הרומאים להעביר ישראל על דתם, מ"מ לא היה זה הכלל אלא היוצא

יד. שו"ת מהרש"ם ח"ו סי' קכג. שו"ת האלף
לך שלמה חיו"ד סי' שא. וכהנה רבות"ט.

אי שרי להרוג קטנים כדי שלא יבוא לידי שמד

[ד] ומעתה באנו לנידון השני. והוא, אי שרי
היה להם להרוג את ילדיהם כדי שלא
יובלו לשמד.

הנה, נידון זה שונה הוא. דלגבי הילדים
פשוט וברור שאם לא היו הורגים
אותם, היו הרומאים משמידים אותם ומגדלים
אותם כעובדי אלילים לכל דבר.

בואב הדבר, אך לא הייתה זו הפעם
האחרונה בה נדרשו גדולי ישראל
להכריע בסוגיה כואבת זו. בימי מסעי הצלב,
אבות רבים שחטו את ילדיהם כדי שהצלבנים
הנוצרים ימ"ש לא ימירו את דתם.

ובן אנו מזכירים בתשעה באב בקינה
המתחילה "החרישו ממני ואדברה":
"ולא חסו גבר וגבירה. על פנים צפירת
תפארה [היינו ילדיהם]... ואליו דברו
באמירה. לא זכינו לגדלכם לתורה. נקריבכם
כעולה והקטרה... אז הסכימו גדולים וקטנים.
לקבל באהבה דין שוכן מעונים.. והאבות
אשר היו רחמנים. נהפכו לאכזר כיענים.
והפיסו על אבות ועל בנים. ומי שגורל עלה
לו ראשונים. הוא נשחט בחלפות וסכינים".

לסיכום: ע"ע עלה בידינו כי ממעשה שאול
אין להוכיח לנידון דידן. דבמקרה
של שאול היו היתרים שונים להרוג עצמו,
ואין הם שייכים במקרה של מצדה.

כמו כן אין להוכיח מההיתר שכתבו
הראשונים דשרי לאדם להרוג עצמו
כדי לא לעמוד בניסיון, דזה שייך דווקא
במקרה שבו ישנו ניסיון לעבור על ג'
עבירות חמורות.

אי שרי לאדם לאבד עצמו לדעת כאשר ירא מפני ייסורים

[ג] מעתה יש לנו לדון אי שרי לאדם לאבד
עצמו לדעת כאשר ירא מפני ייסורים
גדולים העתידים לבוא עליו, באופן שאין
חשש שיעמידוהו בניסיון לעבור על עבירה
שנאמר בה יהרג ואל יעבור.

הן אמת, שכבר האריכו רבותינו האחרונים
לדון בנושא זה. ויש מהם אוסרים ויש
המתירים. ונושא זה קשה ומורכב ואין
מקומו כאן.

ולמען לא יחסר לקורא דבר, מראה מקום
אני לך למעט מן הפוסקים שדנים
בנושא זה, ועיי"ש דברים במקומם: שו"ת
חיים שאל, ח"א סי' מו. שו"ת חת"ס חיו"ד
סי' שכו. שו"ת רב פעלים ח"ג חיו"ד סי' כט.
בית אפרים חיו"ד סי' עו. כרך של רומי סי'

מן הכלל, ובוודאי לא יצא מידי ספק כדי שיתיר להם להרוג עצמם ע"ז.
יט. יצוין כי חלק מן המחלוקת נסובה סביב תשובה שבספר בשמים ראש (סי' שמה) אשר בה נכתב שההורג
עצמו מחמת ייסורים אין לו דין של מאבד עצמו לדעת.
ובקובץ מגורה בדרום של חודש סיוון האחרון (עמ' לג-מד), פרסמתי מאמר בו סקרתי את סיפורו של ספר
מפוקפק זה, שמרבית גדולי ישראל נקטו שמזויף הוא ואין לסמוך עליו.
אין בכוונתי לחזור כאן על הדברים, אך יש לציין כי חלק ניכר מן הקצף שיצא על הספר, היה מחמת
התשובה הנ"ל. עד כדי כך, שבמהדורה השנייה של הספר, שנדפסה בשנת תרמ"א, הושמטה תשובה זו
כליל.

חשיבות הדברים, נעתיקם כאן: "יהודי אחד שאל את מהר"ם שיחי' אם צריך כפרה על ששחט אשתו וד' בניו ביום הרג רב בקובלינש עיר הדמים^כ כי כך בקשוהו [אשתו ובניו] יען ראו כי יצא הקצף מלפני ד' והתחילו האויבים להרוג בני א-ל חי הנהרגים על קדוש השם, וגם הוא רצה להרוג את עצמו במיתותם אלא שהצילו ה' על ידי גוים.

"וכתב" לו לא ידענא שפיר מה אידון ביה כי ודאי ההורג עצמו על יחוד ה' רשאי לחבול בעצמו... אבל לשחוט אחרים צ"ע למצוא ראייה להתיר... מיהו דבר זה פשט התירא כי שמענו ומצאנו שהרבה גדולים שהיו שוחטים את בניהם ואת בנותיהם, וגם רבינו קלונימוס עשה כן בקינה המתחלת אמרתי שעו ממני...

"ומי שמטעינו כפרה הוא מוציא לעז על חסידים הראשונים, ואחרי שכונתו היה לטובה מרוב אהבת יוצרנו יתברך שמו

וכן בקינה "אמרתי שעו ממני"^כ: "כבש האב רחמיו לזבח. ילדיו השלים ככרים לטבח. הכין לבניו מטבח. לאמותם נואמים הנני נשחטים ונטבחים. כהקדישום לטבח והתיקום לאבחים... מי ישמע ולא ידמע. הבן נשחט והאב קורא את שמע. מי ראה כזאת ומי שמע"^{כא}.

רבותינו הראשונים דנו אי אותם אבות שעשו כן, נהגו כדין. וכן הביא בארחות חיים (ח"ב סי' ד אות א): "ומכאן [משאול] מביאין ראייה השוחטים התינוקות בשעת השמד ויש שאוסרין ומפרשין".

והריטב"א במס' ע"ז (יח, א) הביא: "ומכאן לומדין לשחוט הנערים בגזירות מפני העברת הדת. ע"כ מצאתי בגליוני התוספות והם דברים שצריכין תלמוד ועיון גדול, אלא שכבר הורה זקן. ושמענו בשם גדולי צרפת שהתירו כן הלכה למעשה".

וידועה בזה תשובתו של מהר"ם מרוטנבורג (דפוס ברלין, סי' רעג"ב). ומפני

כ. קינה זו היא מרבי קלונימוס ברבי יהודה, והיא המשך של הקינה "מי יתן ראשי מים". בין שתי חלקי הקינה, נדפסו בספרי הקינות החדשים, ג' קינות של הקליר.

כא. תיאור נורא של שחיטות אלו, מצאתי בספר "מעשה הגזירות", שכ' עד ראייה מהעיר מגנצא. וז"ל: "ושם הייתה אשה חשובה מרת רחל הבחורה בת ר' יצחק ב"ר אשר ותאמר אל חברתה ארבע ילדים לי גם עליהם אל תחוסו פן יבואו הערילים הללו ויתפשו חיים... ותקח את יצחק בנה הקטן והוא היה נעים מאד ותשחט אותו... והנער אהרן כשראה כי נשחט אחיו והיה צועק אמי אמי אל תשחטני והלך לו ונחבא תחת תיבה אחת ותקח את שתי בנותיה בילא ומדרונא וזבחה אותם לה' אלקי צבאות אשר ציונו בלי להמיר יראתו הטהורה ולהיות תמימים עמו. וכאשר השלימה הצדקת שלשה בניה לזבוח לפני בוראינו אז הרימה קולה וקראה לבנה אהרן אהרן איפו אתה. גם עליך לא אחוס ולא ארחם. ותמשכהו ברגלו מתחת התיבה אשר נחבא שם ותזבחהו לפני קל רם ונישא".

כב. והובאה גם במקומות נוספים בנוסחאות שונות.

כג. ככל הנראה הכוונה לעיר קובלינץ שבגרמניה.

בספר הזכרת הנשמות של הקהילה, נמצאה עדות לאירוע זה: "הרוגי קפולניץ, כ"ה לפרט ט"ו בניסן לאלף הששי: ר' יואל ואשתו וילדיו. מרת שוינלין החסידה. החבר ר' יוסף הבחור ב"ר שמואל ואשתו מרת שונלין ושתי אחיותיו שטבחן. ר' שלמה הבחור. אשת ר' אברהם ב"ר משה וילדיו שנשחטו. החבר ר' אליעזר. יש להסיק לפי"ז שהשואל היה ר' אברהם ב"ר משה. ראו: אברהם מאיר האברמאן, גזירות אשכנז וצרפת, ירושלים, תש"ו, עמ' קפ.

בכך ששחטו נשיהם כדי שלא יטמאו אותן הרשעים. והנה, זה פשוט ששום היתר לא היה להם לשחוט נשיהם בידיים, אלא דיש לשאול אי כדין עשו הנשים שמסרו עצמן לשחיטה.

והנה, גמ' מפורשת היא במס' כתובות (ג, ב): ומסכנה ואילך נהגו העם לכנוס בשלישי... אמר רבה דאמרי בתולה הנשאת ביום הרביעי תיבעל להגמון תחלה האי סכנה אונס הוא משום דאיכא צנועות דמסרן נפשייהו לקטלא ואתיין לידי סכנה ולידרוש להו דאונס שרי איכא פרוצות ואיכא נמי כהנות.

הרי בהדיא דעל ביאת אונס אין מחויבים למסור את הנפש, אך היו נשים צנועות שמסרו את נפשן ע"ז. ולכאורה יש מכאן ראייה דשרי לאשה למסור נפשה ע"ז אע"פ שאינה מחויבת. דהא לא רצו לדרוש להן שאונס מותר מחשש שהפרוצות יתירו לעצמן. ואי במסירת נפשן ישנו איסור, לא היו נמנעים מלדרוש להן.

אך אין זה הפירוש בדברי הגמ'. אלא כוונת הגמ' היא שלא רצו להתיר לשאת ברביעי על דעת שיבוא ההגמון ויבעל, ולדרוש לנשים שאונס שרי ואז לא ימסרו עצמן, מחשש לפרוצות שיזנו ברצון. ולכן תיקנו לשאת בשלישי.

ובסנהדרין (עד, ב) נאמר לגבי אסתר שנבעלה לאחשוורוש קרקע עולם היא^כ. והתוס' בפסחים (כה, ב ד"ה אף) כ': "תיבעל ולא תיהרג דקרקע עולם

פגע ונגע במחמד עיניו, גם הם חלו פניו על ככה"כ^ד.

ותלמידו האגודה^ה במס' גיטין (סי' צז) כ': "ומכאן סמך לאותן שהורגין את עצמם ואת בניהם בר מינן בשעת גזירות".

ובנימוקי מהר"ר מנחם מירזבורק (נדפסים בסוף שו"ת מהר"י וייל): "דין מי ששחט אשתו ובניו בשעת הגזירה אין להחמיר עליו כלל".

ומפשטות דבריהם נראה שנקטו שיש להתיר. אמנם, זה פשוט שהתירו רק בשעה שאין כל ספק שאכן ילכו אותם התינוקות לשמד, אך אם ישנו ספק, אין להתיר.

וב"כ בדעת זקנים מבעלי התוס' (בראשית ט, ה): "ומעשה ברב אחד ששחט הרבה תינוקות בשעת השמד כי היה ירא שיעבירות על דת והיה רב אחד עמו והיה כועס עליו ביותר וקראו רוצח והוא לא היה חושש. ואמר אותו רב אם כדברי יהרג אותו רב במיתה משונה וכן היה שתפסוהו עכו"ם והיו פושטין עורו ונותנין חול בין העור והבשר ואח"כ נתבטלה הגזרה ואם לא שחט אותן התינוקות היו ניצולין".

ולפי"ז י"ל שכדין נהגו אנשי מצדה שהרגו את בניהם.

אי שרי לאשה לאבד עצמה כדי שלא תטומא

ה] מעתה באנו לנידון הג', אי עשו כדין

כד. בחלק מהגירסאות, מסתיימת התשובה במילים: "וצור ישראל ינקום נקמתנו ונקמת תורתו ונקמת דם עבדיו השפוך במהרה בימינו ויראו עינינו וישמח לבינו". במהרה בימינו אכ"ר.
כה. רבי אלכסנדר זוסלין בעל האגודה, נרצח בעצמו על קידוש ה' בשנת ה'ק"ט.
כו. כך מבואר בגמ' מגילה (טו, א), ועוד. אמנם בזה"ק פר' כי תצא (רעו, א) מבואר שאסתר מעולם לא נבעלה

עצמו למיתה, אנו למדים משום שהוא פטור". והו"ד ברע"א (בהגהותיו לשו"ע קנז, אות ה).

ורבינו ירוחם כ' (נתיב יח, קסה, ד) דכל מה שמותר לאשה להציל עצמה ע"י שתיבעל לעכו"ם, הוא דווקא בצנעא, אך בפרהסיא לא. ולפי"ז יל"ע אי מצדה נחשבה כצנעא או פרהסיא. ועיין בש"ך (קנז, ח) שהאריך לדון בדברי רבינו ירוחם.

לאורך כל ההיסטוריה מצינו פעמים רבות שנשות ישראל הצנועות העדיפו למסור נפשן ולא להיטמא, ואביא בכאן ב' עובדות נוראות שאירעו בימי פרעות ת"ח ות"ט, ומצאתין בספר "יון מצולה" כ"ח וז"ל: "מעשה שם [בעיר נעמורב] בריבה אחת יפת תאר, ממשפחת מיוחסת ועשירים, שנשבה לקאזק אחד ונשאה לאשה. וקודם שבא עליה אמרה לו בערמה, שהיא יכולה לעשות בסגולה שלא יזיק לה שום כלי זיין. ואמרה לו; אם לא תאמין לי תנסה בזה, ירה בי קני השרפה ולא יזיק לי. והקאזק בעלה היה סובר שאמת היא מדברת ויורה בה קני השרפה לפי תומו ונפלה ומתה על קידוש השם שלא יטמאנה הגוי. השם ינקום דמה.

"עוד מעשה בריבה אחת יפת תואר הנשואה לקאזק אחד, בקשה ממנו שיקדשנה בבית תפילתם העומדת אחורי הגשר. ומלא רצונה והוליכה לקבל הקדושין בבגדי מלכות, בתופים ובמחולות. כיון שבאה על הגשר קפצה לתוך המים ונטבעה על קדוש השם. השם ינקום דמה".

היא". ובהמשך דבריהם חילקו בין אם רוצים לבוא עליה שאז קרקע עולם היא ואינה חייבת למסור עצמה למיתה, לבין אם אומרים לה להביא עליה הערווה שאז מחויבת למסור נפשה¹.

ופסק הרמ"א (יו"ד קנז, א): "ודוקא כשאומרים לו לעשות מעשה כגון שאומרים לאיש לגלות ערוה או שיהרג אבל אם אונסים לאשה לבא עליה... אין צריך ליהרג".

ולפי"ז הרי הנידון דידן, אי עשו כדין הנשים במצדה שמסרו עצמן לשחיטה כדי שלא יטמאו, תלוי במח' הראשונים שהובאה לעיל אי דברים שנאמר בהם יעבור ואל יהרג שרי ליהרג עליהם או לאו.

עוד יל"צ כאן לדעת ר"ת הידועה המובאת בתוס' בכתובות שם (ד"ה ולדרוש), דביאת עכו"ם הרי היא כביאת בהמה בעלמא ואין בה כל פסול עי"ש, ולפי"ז בוודאי שאין היתר לאשה להרוג עצמה כדי שלא יבוא עליה עכו"ם.

אמנם, הריב"ש בתשובה (סי' שפז) נקט שאשה כן מחויבת למסור עצמה להריגה. וז"ל: "אם היה בידה להנצל מעבירה כשתמסור עצמה למיתה תהרג ואל תעבור, אלא התם אנוסה היא לגמרי שאי אפשר לה להנצל מהעבירה בשום ענין, דקרקע עולם היא. וכל אונס שהוא כיוצא בזה דאי אפשר לו לאדם לקיים המצוה בשום פנים מחמת אותו האונס ואפילו אם ימסור

לאחשוורוש אלא שמה לו שידה תחתיה. וכן מבואר בתיקו"ז (נז, ב). וע"ע ביערות דבש (ח"ב דרוש יג דף ריט) ובמדרש תלפיות (ערך המן).

כז. וכ"כ השיטמ"ק כתובות ג, ב, והמאירי סנהדרין עד, ב.

כח. חיברו הג"ר נתן נטע הנובר שניצל מהפרעות אך איכד בהן את משפחתו. הוא עצמו נרצח על קידוש ה' בפוגרום בעיר אונגריש-ברוד בכ' תמוז שנת תמ"ג.

נחמה פורתא

[ו] ראיתי לסיים כאן בדברי נחמה פורתא, והם דברי המדרש תהלים (סח, ח) וז"ל: "ולמה נמשלו ישראל ליונה, לומר מה יונה אינה מפרכסת בשחיטה, כך ישראל אינן מפרכסין בשחיטה על קידוש השם".

ולמדו מכאן הראשונים חידוש נפלא, והוא שהסובלים עינויים על קידוש ה', אינם חשים כל ייסורים.

ובס' תשב"ץ קטן (סי' תטו) הובא: "מהר"ם [מרוטנבורג] ז"ל אומר, כשהאדם גומר בדעתו לקדש השם, וימסור נפשו על קידוש השם, כל מה שעושין לו, הן סקילה, הן שריפה, הן קבורת חיים, הן תליה, אינו כואב לו כלום... ותדע שכן הוא, שאין לך אדם בעולם שאם היה נוגע באצבע קטנה באש שלא היה צועק. אפילו אם היה בדעתו לעכב עצמו לא היה יכול. ורבים מוסרים עצמם לשרפה ולהריגה על קידוש השם יתברך ואינם צועקים לא אוי ולא אבוי"כט.

רבי אברהם בן אליעזר הלוי, ממגורשי ספרד, כותב במאמרו "מגילת אמרפל"ל: "הלא זה מסורת ביד החכמים שהאיש הגומר בלבול המסר על דבר כבוד ה' ושמך הנכבד יהיה מה שיהיה ויעבור עליו

מה שיעבור הנה הנצר הלז לא ירגיש כאב המכות ההם המכאיבות לשאר האנשים אשר לא גמרו זה בכל לבם. והאיש ההוא בהוציאם אותו החוצה לייסרו ולענותו ולייסרו ביסורין קשים כאשר עשו לקדושים אשר בארץ המה ואדירי בחורי חמד בני חנה הקדושים אשר בימי הכהנים הניגשים אל ה' המה הגבורים הנלחמים מלחמות ה' אם יכויין בשעה ההיא את השם הנכבד והנורא בין עיניו ויגמור בלבו לקדשו ועיניו אל קדוש ישראל תראינה וידביק בו כוונת לבו ומחשבתו והשם הקדוש אש לוחט והאותיות מתנוצצות יושבות על מילואו של עולם אז כאשר יוכל להגדילם כפי כחו הלא זה בטוח בה' ולא ירגיש כאב במכות והעינויים ולא ירעידהו המות וגם כי הדבר רחוק מן הסברה הלא כבר עלה בנסיון והוא מסורת חכמים קדושים ישרי לבב אשר לא יאמין כי הדבר הזה מדרכי השם אשר צדיקים ילכו בו ופושעים יכשלו בו".

ובספר יוסף אומץ (סי' תפב) הביא בשם ר' יוסף יוזלמן מרוסהיים: "כאשר ידוע שמימים רבים מוסרין את עצמן לשריפה ולהריגה על קידוש השם ואינם צועקין לא אוי ולא אבוי, וכמה נצלכין אשר אני הכותב ראיתי גם הייתי כאשר יצאו להריגה קיבלו

כט. עובדה מפליאה ראיתי בספר "אור אלחנן" (סורסקי, ח"ב, עמ' ריג הע' 111), כי זמן קצר לפני שחזר הגר"א וסרמן לפולין, שם כידוע נרצח בידי הנאצים ימ"ש, הוא הטעים בפני הגר"א שמעון שוואב מבוילטימור, הטעמה יתירה את דברי מהר"ם מרוטנבורג הנ"ל. ושמה נזקקה נבואה בפיו.

והעיד הגר"א סרנא (דליות יחזקאל, ח"ה, עמ' שנא-שנב): "וכאשר שמעתי מעד ראיה נאמן שהיה באותו מעמד שהוציאו לאותו גאון וצדיק הקדוש ר' אלחנן וסרמן זצ"ל הי"ד להריגה, ואותה שעה יושב ועוסק בתורה היה, היה מראהו נורא כאילו לא מעלמא הדין, כולו תפוס במחשבותיו ופניו זהרו, וכאילו שכינה שרויה עליו, ואף שהרשעים ימ"ש היו דוחפים את גופו הקדוש והטהור ומבעטים בו, היה הוא כמו בעולם העליון ואילו לא ראה מכל הנעשה בו דבר, כדברי מהר"ם מרוטנבורג ז"ל".

ל. מאמר קצר הנדפס בסוף פירושו של ר"א הלוי לנבואת הילד. עוסק בעניינים שונים. לא ראיתי מי שעמד במשמעות השם "מגילת אמרפל". ונ"ל שהוא עפ"י דברי הגמ' בעירובין (נג, א) שאמרפל הוא נמרוד "שאמר לאברהם פול לכבשן האש".

יעקב לכו ונלכה באור ה", ולקחו איש את ידו ביד רעהו, אנשים ונשים, מפוזים ומכרכרים בכל עוש לפני הש"י, ומ"ו הרב ר' יעקב הוא עובר לפנייהם, ובנו הר"ר מאיר מאיר היה מאסף לכל המחנות, פן יתעכב שום אחד מהם באחרונה, ושרים כחוללים אל תוך הבור, וכשהיו כולם אל תוך הבור, אז קפץ הר"ר מאיר אל שפתו, והיה הולך סביב הבור כדי לעיין אם נמלט איש מהם החוצה, וכשראוהו הערונים בקשו להחיות את נפשו, והשיב כלו אנחותינו, כי בשעה אחת עיניכם בי, וחוזר לבור וישליכו אש למעלה על גב הנסרים, ויצאו נשמתם בבת אחת בלא אוי ואבוי, כל זה העיד השליח של ר' אליעזר בן יעקב הי"ד עליהם, כי בקשוהו לכוונן שמה לבשר, שאחד מהם לא נותר, ואפילו אחד מן הילדים לא אמר אוי ואבוי ואפילו לא בכו".

ארץ אל תבכי דמם ואל יהי מקום לזעקתם. עד ישיקף וירא ה' משמים וינקום נקמתו ונקמת עמו ונקמת תורתו ונקמת דם עבדיו אשר שפכו דמם כמים כהבטחתנו ביד אבי חוזה. (סליחות לערב ראש השנה)

עליהם עול מלכות שמים באהבה רבה אף שסבלו כמה יסורים, וחיו עד עשרה ימים ולילות, ולא פרקו עול עד שיצאה נשמתן בטהרה, ואשר ראיתי כתבתי באמונה. גם עוד ראיה מן הבתולה אשר באה ביד אנסה לענות נפשה עם יתר נפשות בכמה מיני עינויין, ואף על פי כן לא המירה כבודה, ועמדה גם היא גם שלושה נשים ואיש אחד עמדו בנסיון בשנת פ"ק ד"ש"לא.

מעשה נורא כע"ז מובא בהגהות לספר מנהגות וורמייזא (כ"ג באייר, הגה ג): "כמו שאירע בהקהל הקדוש נורטהויז"ן שקידשו את השם ביום ג' פרשת בהר, ובקשו מ"ו הרב ר' יעקב ובנו הר"ר מאיר הי"ד מן הערונים [היינו הגויים] שיתנו להם רשות לתקן עצמם נגד הקידוש, והערונים נתנו להם רשות, אז לקחו טליתותיהם ותכריכיהם אנשים ונשים בשמחה, והנה כרו להם שוחה על בית הקברות וחפזם לעיל בנסרים ארזים, ואש בערה סביב סביב, והנה החסידים והישרים והטהורים בקשו להשכיר להם משחק למחול במחולות, כדי לעבור את ה' בשמחה ולבוא לפניו ברננה, אז אמר 'בית



לא. הכוונה היא לעלילת הדם בווריצבורג שאירעה באותה שנה. גופת ילד נוצרי נמצאה בתוך בור מים, ומשפחה יהודייה הואשמה בהריגתו. במשך למעלה משלושים שבועות הם עברו עינויים קשים מנשוא, כאשר הובטח להם שאם ימירו את דתם יזכו לחנינה. אולם הם עמדו בניסיון בגבורה. בסופו של דבר הצליח ר' יוסף מרוסהיים להצילם ע"י שתדלנות אצל הקיסר. ראה בספר ר' יוסף מרוסהיים - כתבים היסטוריים, ירושלים, תשנ"ו, עמ' 237.

מטפחת ספרים - 'חמדת ימים'

בס"ד בחודשיים האחרונים עסקתי בשני ספרים, אשר התעורר ספק אודות כשרותם. ועתה אבוא לעסוק בספר שלישי, הלא הוא "חמדת ימים", אשר יש הרואים בו ספר קדוש וטהור, ויש הסוברים כי מדובר בספר שבתאי מסוכן.

וקטונתי מלהכריע בסוגיא חמורה זו. ולא הבאתי כאן אלא את הרצאת הדברים לפו"ר, וכל זה למען "לא נהיה כספוג שסופג את הכל יין ושמרים, לא נמהר לקבל כל הנמצא כתוב בספר לדברי קבלה, בטרם לחקור מוצא הספר ההוא ושרשו" (מטפחת ספרים ליעב"ץ, פ"א).

הדפסת הספר וסגנונו

א [ספר חמדת ימים^{לב}, נדפס לראשונה בעיר איזמיר שבטורקיה. בשנת תצ"א נדפס החלק הראשון של הספר, ועד אמצע שנת תצ"ב נדפסו עוד ב' חלקים נוספים^{לג}.

המביא לדפוס, היה לא אחר מאשר הג"ר ישראל יעקב אלגאזי, מחבר הספרים הנודעים שלמי ציבור, שמע יעקב ושו"ת מהר"י אלגאזי, ואביו של מהר"ט אלגאזי.

בהקדמתו לספר, תיאר מהר"י אלגאזי את האופן שבו הגיע לידי כתב היד של הספר: "מחשבתו נכרת מתוך מעשיו, את קולו שמענו ואותו לא ידענו, לא ידעתי אכנה מי בעל דברים, ואת שמו לא הגיד, שמו ושם עירו. אנכי בדרך נחני ה', בעלותי ההרה, הר הקדש גליל העליון... והנה איש בא ניצב לקראתי, ובידו האי ספרא דבי רב, ויאמר אלי לך חזק וקני, חמדה גנוזה, אל תעמוד על המקח, בקנין תורה מקחו מקח וממכרו".

דהיינו, מהר"י אלגאזי מעיד שקנה כתב יד

ללא שם מידי אדם עלום שם, במהלך ביקורו בגליל העליון. הוא מוסיף ומתאר כי כתב היד היה ישן ומשובש, ונדרשו לו שנתיים תמימות של עבודה שקדנית לפני שהצליח להביא את הספר לדפוס.

ספר חמדת ימים עוסק בענייני השבת, המועדים, ושאר מועדים מיוחדים בלוח השנה היהודי. רוב דבריו מיוסדים על דברי קבלה. סגנון כתיבתו הוא ייחודי מאוד, וכולל לשון מליצית עשירה ורבגונית.

מאפיין בולט של הספר, הוא דרך כתיבתו הסוערת והגועשת. שטף כתיבתו אינו עוצר לרגע. עובר במהירות מנושא לנושא בהתלהבות סוחפת.

מאפיין בולט נוסף של הספר, הוא ההעתקות הרבות שלו מדברי חז"ל והמקובלים, אך גם מדברי אחרונים בני כל התקופות, כולל כאלו שחיו בזמנו ממש.

מחבר הספר עצמו התייחס לכך, בדבריו בחתימת הספר: "וגם פה לא עשיתי

לב. רבים מהאחרונים (בעיקר האשכנזים) מכנים אותו "חמדת הימים".
לג. במהדורות מאוחרות יותר חולק הספר לארבעה כרכים.

ערעורו של היעב"ץ

ב הראשון לערער על ספר חמדת ימים, ולהצביע על כך שקיימים בו רמזים שבתאיים, היה גדול הלוחמים בשבתאים, הלא הוא הרב היעב"ץ^ל. במקומות רבים בספריו, חיווה רבינו את דעתו כי ספר חמדת ימים הנו ספר פסול, וכולל תוכן שבתאי מובהק.

ראשונה כ' היעב"ץ בספרו "בירת מגדל עז" (הנדפס באלטונה, תק"ח), בסוף עליית ייחוד המעשה: "כאשר עתה מקרוב ראיתי בעיני כי חברו לו ספר מיוחד לשמו נקרא חמדת הימים מלא תועבות ונאצות העמידו צלם הטמא בהיכל קודש והלבישו הבקשות ושמות הקודש בשם התועב הלזה שם רשעים ירקב".

וביתר הרחבה כתב בספרו "קיצור ציצת נובל צבי"ל^י (דף נח ע"ב): "אודות ספר חמדת הימים שחבר נביא השקר של ש"ץ שר"י הוא נתן עזתי, העז איש רשע בפניו יענה כחשו, מין אדוק באליל שלו... והפך דברי אלקים חיים והיה סרסור עברה... שאסור לכל אדם מישראל ללמוד מתוכו... אעפ"י שמטעה את העולם בתערובות דברי מוסר קצת עניני דברי תורה וחסידות של שטות לעולם אינו יוצא מתוך דפיו, ומיד ניכר שמזויף תוכו במינות של ש"ץ שהבליע בו ממש בכל דף ושורה ברמזיו האסורים...

מאומה, ואת אשר ישנו פה הם זכרון לראשונים ולאחרונים חלקם בחיים".

ומה אופיינית היא מליצתו של החיד"א בספרו עין זוכר (מערכת ג אות א): "ומאי דמייתי מספר חמדת ימים, הנה נודע כי ספר הנזכר עלה בקב"ץ אמרי יושר מהמפרשים והפוסקים"ל^י.

יש שמצאו טעם לפגם בדרך כתיבה זו. שכן מחבר הספר אינו טורח לציין את המקורות שמהם העתיק את דבריו. יתירה מכך, לא פעם ולא פעמיים הוא מביא סיפורים שונים שכביכול התרחשו עמו בעצמו, בעוד שבפועל גם סיפורים אלו מועתקים מילה במילה מספרים אחרים.

הספר התקבל בחיבה רבה בקרב תפוצות ישראל שבמזרח, ונדפס שוב ושוב. ובמהרה הגיע לאירופה ונדפס גם שם.

רבים מגדולי ישראל מביאים מספר חמדת ימים, הן בעניינים הנוגעים להלכה והן בעניינים הנוגעים לקבלה. ולא הבאתים כאן כי רבים הם. ועיין בהקדמה למהדורה החדשה של הספר (בני ברק, תשע"א) שם נלקטו דבריהם.

עוד יש לציין כי תפילות רבות מהספר הועתקו לסידורים, מחזורים והגדות. הוא הדין לגבי פיוטים ותיקונים שונים שהביא המחבר.

לד. סוגיית יחסו של החיד"א לספר, היא סוגיא לעצמה ואין כאן המקום להאריך בה. נציין רק כי בספרו המקיף "שם הגדולים", לא הקדיש החיד"א ערך לספר חמדת ימים. והדבר אומר דרשני. לה. מעניין לציין אודות שיטה ייחודית שהייתה למרנא חת"ם סופר לזהות שבתאים: הוא נהג להניח על שולחנו את סידורו של היעב"ץ, גדול הלוחמים בשבתאים, וכאשר נכנס לחדרו אדם שהיה חשוד בעיניו בשבתאות, היה חת"ם בוחן בעיון את הבעת פניו למראה הסידור. אם הבחין בהעוויות פנים, היה מבין שאדם זה שבתאי הוא. ראו: ליקוטי חבר בן חיים, ח"ב, הקדמה. לו. ספר ציצת נובל צבי, חובר בידי הג"ר יעקב ששפורטש, וקיצורו נדפס מחדש בידי היעב"ץ באלטונה בשנת תקי"ב.

(ערך השגה): "וכבר יש קבלה מרבתינו ואבותינו הקדושים שלא לדבר מוטב ועד רע על ענין ש"ץ, כי גם קוב לא תקבנו גם ברך לא תברכנו".

ואין כאן צורך להאריך בקורות חייו הנפשעים של נתן העזתי. רק נציין כאן, כי הרשע הלז היה נביא השקר ההולך לפני מחנהו של ש"ץ. נלווה היה לש"ץ עוד מנעוריהם, וסייע בידו לכל דבר עבירה. בנבואות שווא ומדוחים הוא היה מספר כי ראה במראות שש"ץ הוא המשיח ח"ו, וחטא והחטיא רבים מישראל עמו. בהמשך חייו העמיד פנים שחזר בתשובה, ואף הודה בכתב כי כל נבואותיו אודות ש"ץ בשקר יסודן, אך בפועל המשיך במעלליו הנפשעים עד יום מותו.

הסברא כי מחבר הספר הנו נתן העזתי, מקבלת חיזוק משמעותי מעדותו של המקובל הגאון הנודע רבי יהודה פתייה בספרו מנחת יהודה (ישעיהו סי' ל). ואלו הם דבריו שם: "בשנת תרע"א ליל ב' כ"ה כסליו בהיותי מספר לפני בני ביתי סיפור מעשה הנס של חנוכה הנכתב בספר חמדת ימים הנזכר. נתנמנמתי מעט באמצע הלימוד וראיתי איש א' כבן מ"ה שנה... והגיש פניו אצל אזני ולחש לי אני הוא המחבר ספר חמדת ימים... דע כי כאשר חברתי ספר חמ"י כבר הייתי נצמד לשבתאי צבי ונוהג בצנעה כמנהגו ולפי שהיה רצוני למשוך גם את לבות בני ישראל אחרי דנתי בדעתי שבודאי לא ישמעו לדברי. ולכן עשיתי תחבולה גדולה וחברתי את ספר חמ"י שכולו מלא מוסר וחסידות ויראת ה' כדי שאם אח"כ

וזה לא יכחיש מי שאין עיניו טרוטות... וכאשר ראיתי בעיני... מעשה שהיה באלטונא לפני איזה שנים... שהיה אתנו שם אחד מבני ליטא, נקרא ר' וואלף... מוחזק כאיש כשר ירא שמים צנוע ומעלי... הביא עמו ספר חמדת הימים והיה תמיד נושא בחיקו וקורא בו לא ימוש מפיו עוסק בו תדיר ונוהג על פיו ובקושי גדול השאילו לי על זמן קצר והצצתי בו שעה מועטת ונרתעתי לאחורי, אז ידעתי מה טיבו ושמץ מינות ש"ץ שר"י המובלעת בתוכו בשקוצים ורמזים אין מספר".

והנה, היו שרצו להוכיח ממש"כ היעב"ץ "הצצתי בו שעה מועטת", שהיעב"ץ לא באמת עיין בספר, אלא בהעברה בעלמא. אך אי"ז נכון. דהיעב"ץ הניף ידו בשלישית בספרו "מנחת קנאות" (דף עא ע"ב), ושם הביא ראיות רבות לכך שהספר כולל רמזים שבתאיים, ומהן מוכח שאכן עיין בספר לעומקו¹.

ועיין עוד דברים נוספים שכ' היעב"ץ בעניין זה בשו"ת שאילת יעב"ץ ח"ב סי' פג, וסי' קכד-קכו, וכן בספר "מטפחת ספרים", פ"ט אות מה, ובספר מור וקציעה סי' תפט.

נתן העזתי

ג] מדברי היעב"ץ המובאים לעיל, אנו למדים כי היעב"ץ היה סבור שמחבר הספר איננו סתם שבתאי, אלא נתן העזתי בכבודו ובעצמו.

והנה, בכל הקשור בתנועה השבתאית ופיגוליה, נאמנו עלינו דבריו של הג"ר חיים פלאג'י בספרו "כל החיים"

לז. ב"תורת הקנאות", מכנה היעב"ץ בשנינותו האופיינית, את ספר חמדת ימים, "ספר חמדת הימים פמךר" (עיין בראשית לו, כד וברש"י שם).

העזתי, קנתה לה שביתה בקרב רבים מתופשי התורה. רבים אף לא ראו בכך פגם מיוחד, ובספרים רבים מצוטטים דברי החמדת ימים בפשטות כדברי נתן העזתי.

ובך כותב הגר"ח פלאגי (שם): "ואם חרה לו [ליעב"ץ] על אשר היה מודה [בעל החמדת ימים] בשבתי צבי, זה אין נוגע בענין התורה, כי מי לנו גדול מרבי עקיבא, וטעה בכך כוזיבא, כמו שאמרו בגמרא, ולבסוף פקר שהמית לר"א המודעי, כדאיא במדרש איכה רבתי. וכי בשביל זה ח"ו יהיו נוגעים בכבוד רבי עקיבא ובכבוד תורתו, חלילה מלומר כן".

אך מ"מ, אליבא דאמת, נראה ברור שמחבר הספר אינו יכול להיות נתן העזתי. והראיה לכך פשוטה היא עד למאוד. שהלא נתן העזתי מת בשנת מ"ת, ובספר חמדת ימים מועתקים קטעים מספר שנדפסו רק לאחר מכן.

הדוגמה המפורסמת ביותר, היא ההעתקות הנרחבות של חמדת ימים מכתביו של הגאון המקובל מליטא, ר' יהודה ליב פוחוביצר¹, אשר נדפסו בוודאות לאחר מות נתן העזתי².

ועל עדותו של מהר"י פתייה הנ"ל, שנתן העזתי נגלה אליו וסיפר לו שהוא חיבר את ספר חמדת ימים³, כתב הרב אריאל אהרונוב בספרו "אר"ש חמדה" (עמ' לד): "ולענין חלומו של החסיד מהר"י פתייא

אפתה את ישראל שימשכו אחרי שבתאי צבי יקבלו את דברי באין אומר ודברים".

ועי"ש עוד דברים נוראים אודות עונשו של נתן העזתי בכף הקלע, והתיקון שעשה לו מהר"י פתייה כדי שיוכל להיכנס לגיהנום.

והנה, יש להבהיר ולומר, שלושה מהפיוטים שבספר חמדת ימים יצאו בבירור ולכל הדעות מתחת ידו המתועבת של נתן העזתי.

ואלו הם: פיוט לליל הסדר⁴ אשר סימנו (בראשי הבתים): "אני בנימין נתן בן אלישע חיים חזק" (פסח, פ"ו). פיוט לליל שביעי של פסח שסימנו: "אני אברהם נתן בנימין בן אלישע חיים חזק" (שביעי של פסח, פ"א). והשלישי, פיוט לליל שבועות שסימנו: "אני בנימין נתן בן אלישע חיים חזק אמן" (שבועות, פ"ב).

והרי זה בבירור וללא כל ספק נתן העזתי, שיודעים אנו שנקרא במקור "אברהם נתן", וש"ץ הוסיף לו את השם "בנימין".

פרט לכך, רבים מהעוסקים בדבר ציינו כי הספר כולל הנהגות רבות האופייניות מאוד לנתן העזתי. ולא אלאה כאן את הקורא ברפש שבתאי מיותר, רק אציין לספר "חמדת יוסף" (ירושלים, תשס"ד) עמ' 22-26, שם האריך המחבר להשוות בין מנהגי נתן העזתי למנהגים המובאים בספר חמדת ימים.

הסברא על פיה מחבר הספר הוא נתן

1. למרבה הזוועה פיוט זה עדיין נדפס בהגדות רבות. 2. לח. החיד"א בשם הגדולים (מערכת ספרים, מערכה ד אות י) העיד כי "כל ספריו קדושים ומעוררים יראה של קדושה".

3. אף המסנגרים הגדולים ביותר של חמדת ימים, נאלצו להודות כי ההעתקות הנרחבות שלו מכתבי רי"ל פוחוביצר, הן תמוהות מאוד. ונחלצו ליישב זאת באופן שונים ומשונים. והיו שהרחיקו לכת ורצו לטעון כי למעשה רי"ל פוחוביצר הוא זה שהעתיק מהספר חמדת ימים. וזה אינו לכל המעייץ.

4. מא. בהקדמה למהדורה המחודשת של הספר משנת תשס"ג, העיד המו"ל כי הגר"ע יוסף אמר לו על כך "דברי

השבתאים. רמזים אחרים הם בשמות קודש, אשר רק מקובלים יודעי ח"ן יכולים לומר בוודאות ששורשם הוא בטומאה השבתאית.

לפיכך, אמרתי להביא כאן רק כמה ראיות פשוטות שבפשוטות, אשר יוכיחו היטב גם למי שאינו מצוי בתחום, כי הספר כולל בתוכו רמזים שבתאיים.

ראשית כל, לאורך כל הספר נוהג המחבר לכנות את מלך המשיח בתואר "ירום הודו". והנה, בכל ספרי חז"ל והמקובלים לא מצינו אף לא פעם אחת שמכונה המשיח בתואר זה^{מב}. אך השבתאים נהגו להשתמש בתואר זה, ואף כינו את ש"ץ עצמו בתואר "אמיר"ה" (אדוננו מלכנו ירום הודו^{מג}).

במו כן, לאורך כל הספר, משתמש המחבר בלשון "פרסם משיח צדקנו". וכי היכן מצינו לשון "פרסום" ביחס למשיח? אלא דבר זה אומר דרשני, שסבור שכבר הגיע המשיח אלא שלא נתפרסם כל צרכו בעולם.

הספר כולל גם כמה מאמרים שהשבתאות נודפת מהם בצורה גלוי כמעט. כך, בסדר בדיקת חמץ, כותב המחבר (פסח, פ"ג): "וזהו שאמרו לאור הנר, היא נשמתו שאורה יפה לבדיקה כי יאמר אליה נפשי נפשי אחותי רעיתי עד מתי תשתכרין, התעוררי התעוררי מהיום הזה והלאה אור לי"ד כי ילד יולד לנו מסכן וחכם הלא הוא יהיה לנו מעיר לעזור, נעירה ונקיצה וניתן את דודינו לו ולאורו נחפשה דרכינו".

זיע"א... נראה כי מי שהוא איש שקר, וחותמו שקר, ומתקרי נביא השקר, הרי שלא נמנע מלשקר גם אחרי עברו לעלמא דקשוט. ורשעים אפילו על פתחו של גיהנם וכו'. וראה בגיטין (נו, ב), כי רשעי אומות העולם, טיטוס ובלעם, עודם מחזיקים ברשעם, ומייעצים רע על ישראל, אפילו מתוך עמקי השאול ויסורי גיהנם".

והכי נראה גם מגוף עדותו של מהר"י פתייה, דו"ל שם: "ולחש לי... ועתה שמע בקולי ונהוג כמנהגי (ר"ל שאהיה מאמין בשבתאי צבי שר"י שהוא משיח ה' ח"ו) ואני אלמדך כל ד' חלקי חמדת ימים ברגע א'". הרי שלא היה כל חפצו אלא להחטיא את מהר"י פתייה ולכך שיקר לו וסיפר שהוא המחבר של חמדת ימים.

רמזים שבתאיים בספר

ד] עם זאת, כפי שהבאנו לעיל, אין ספק כי הספר כולל בתוכו רמזים שבתאיים רבים, כולל כאלו המקושרים לנתן העזתי.

יש להקדים ולומר, הספר אינו כולל שום תוכן שבתאי מוצהר. אין ש"ץ נזכר בו כלל, ואין הוא קורא לעבור על נדנוד עבירה קל שבקלים. אף אין הוא מנסה לשלוח יד בתשעה באב, האבל אשר השבתאים הפכוהו ליום טוב כנודע.

הרמזים השבתאיים שבספר הנם כמוסים ונסתרים. חלקם אינו גלויים אלא לאלו ששחו ברפש ובסחי של כתבי

חלומות לא מעלין ולא מורידין, וכיון שהיה מהר"י פתיא קורא בספר מגילת אנטיוכוס המובאת בספר חמדת ימים חלם כך".

מב. בדורות מאוחרים יותר, כן מצינו לכמה גדולים שהשתמשו בתואר זה ביחס למלך המשיח. אך באותה תקופה כינוי זה היה נחלתם הבלעדית של השבתאים.

מג. תואר זה הוא ג"כ חיקוי לתוארו של הסולטאן העות'מאני - "אמיר המאמינים".

לעצור במזמור פ"ט בפסוק ל"ח. בדיוק באותו פסוק בו הורה גם ש"ץ לעצור.

והנה, לא לחינם בחרו השבתאים להגיד דווקא פרקי תהלים אלו, שלפי שיטתם הם רומזים מענייני משיח שקרם.

הפולמוס אודות הספר

[ה] בספר "שבחי הבעש"ט" (סי' נז) הובא: "שוב אמר באותה שבת עצמה כי ראה שידפיסו באותו השנה ספר חדש ואינו יודע שם אותו הספר כי עדיין לא קראו לו שם וזה הספר חיבר אחר מכת שבתי צבי ימ"ש נופת תטופנה שפתי זרה ימ"ש שהלשון הוא יפה ויחשקו העם אותו ויטמא ח"ו את העולם בעו"ה ואח"כ כשיצא לאויר העולם^{מה} קנה הרב הנ"ל [הוא רבי יעקב יוסף מפולנאה] את הספר הלז כי לא ידע מקודם מה שמו וכשבא הבעש"ט אליו וראה שהספר הנז' מונח על השולחן וכשפתח הבעש"ט את הפתח אמר ספר פסול מונח על שולחןך ושאל הרב איזה הוא והראה עליו באצבע וזה היה ספר חמדת הימים ולקחו סמרטוט בזוי וכרכוהו אותו ונתנו אותו תחת השולחן".

הרי לנו עדות מפורשת שגם אור שבעת הימים הבעש"ט, היה ממתנגדי הספר חמדת ימים^{מי}. אמנם, רבים רצו לומר שאין להוכיח כן מדברי הספר שבחי הבעש"ט. שהלא ידוע כי מחמת שספר זה נדפס פעמים רבות בידי מדפיסים שונים, נפלו בו שיבושים רבים. אמנם, קטע זה נמצא כבר

ועל דרך זו כתב גם בנוסח ליל הסדר (שם, פ"ו): "כי ילד יולד לנו בן נתן לנו ותהי המשרה על שכמו ויקרא שמו פלא יועץ אל גבור אבי ע"ד שר שלום"^{מד}.

ועל כולנה, ישנה ראייה חמורה וברורה שלמחבר היו נטיות שבתאיות. דהנה, השבתאים, הפכו, כידוע, את יום ט' באב מאבל ליום טוב. וש"ץ בעצמו תיקן להם כל תפילות ה"חג" הזה. וכך כותב הוא במכתבו (נדפס בתורת הקנאות ז, ע"ב): "ובחזרת ספר תורה תאמרו מזמור יפית מבני אדם (תהלים מה) בקול גדול ובשפה ברורה ובנעימה קדושה. ובזמירות [היינו פסוקי דזמרה] בין יושב בסתר עליון ומזמור שירו לה' שיר חדש תוסיפו מזמור קל"ב שהוא שיר המעלות זכור ה' לדוד את כל ענותו, עד אויביו אלביש בושת ועליו יציץ נזרו. ואחר כך גם המזמור של פ"ט שהוא משכיל לאיתן האזרחי. ואחר זה המזמור קכו בשוב ה' את שיבת ציון".

והנה, הפלא ופלא, בתיקון ליל שבועות (פ"א) כותב החמדת ימים אלו פרקי תהלים יש לומר, ובתוך דבריו כותב: "וסימן מ"ה למנצח על שושנים, וסימן ע"ב לשלמה וכו', וסימן פ"ט משכיל לאיתן עד פסוק ל"ח ועד בשחק נאמן סלה, וסימן קכ"ו וקל"ב".

והרי אלו אותם פרקי תהלים ממש שהורה ש"ץ למאמיניו לומר. ויותר מכך, בצירוף מקרים מופלא, כותב החמדת ימים

מד. מעניין לציין כי מקראות אלו ממש, שימשו גם את הנוצרים כדי "להוכיח" את צדקת משיחם שר"י.

מה. ככל הנראה הכוונה היא לדפוס זולקווא שנת תק"ד או תקט"ו.

מו. סוגיית יחסם של גדולי ומאורי החסידות לספר חמדת ימים, היא מורכבת מאוד ואין כאן המקום להאריך בה. ראו מאמרו של הרב נחום גרינוואלד, "יחסם של גדולי החסידות לספר חמדת ימים", הנדפס בקובץ "היכל הבעש"ט", גליון ו, עמ' לד ואילך. תגובה למאמר זה נדפסה בגליון ז, עמ' קנד ואילך.

המאמר, רבים מגדולי ישראל קיבלו את ספר חמדת ימים, הביאו ממנו ואף קילסוהו. לעומתם רבים אחרים התנגדו לספר זה בתוקף.

ואם נרצה להביא כאן מדבריהם של כל הגדולים שעסקו בנושא, יכלה הזמן והם לא יכלו. לפיכך, נביא כאן אך ורק מדבריהם של גדולי ישראל מהשנים האחרונות, שדיברו על הנושא בצורה ברורה ומפורשת.

בספר "ארחות רבינו - הקהלות יעקב" (ח"א עמ' קצח), הביא: "הראיתי למו"ר זצוק"ל קונטרס כבוד חכמים (שנדפס בירושלים לפני שתי דורות) שהוא בקורת על הספר חמדת הימים, וסרב מו"ר לקחתו ביד ואמר לי שאינו רוצה אפי' להסתכל בקטעים שמעתיק מחמדת הימים כי ספר חמדת הימים פסול הוא מאות האיש ימש"ו".

אמנם, מצאתי בספר "אגרות ורשימות קה"י" (ח"ד עמ' קצג) שהגרי"י מצטט מספר זה. וצ"ע.

הגרי"ש אלישיב הורה "שיש הרבה עוררין על ספר חמדת ימים ועדיף לא להסתכל בזה" (ירחון תורני יתד המאיר, גליון 174 (תשע"ז), עמ' 11).

בספר "ישראל סבא" - מנהגיו והליכותיו בקודש של הבבא סאלי, מספר חתנו הר"ר דוד יהודיף (עמ' 345): "רבינו לא נהג לקרוא בליל שביעי של פסח את התיקון המופיע בקריאי מועד, מכיון שמקורו הוא בספר חמדת ימים".

בכל הדפוסים של הספר, ואף בכתב היד המוקדם ביותר שלו³³.

בשנת תרנ"ו, הדפיס המקובל הגאון ר' מנחם מענכין היילפרין מירושלים קונטרס בשם "כבוד חכמים"מ³⁴, אשר בו נחלץ להגן על ספר חמדת ימים וליישב הקושיות עליו.

כנגד ספר זה, כתב האדמו"ר המנחת אלעזר ממונקאטש, מאמר בשם "משיב מפני הכבוד" (נדפס בספרו "חמשה מאורות"). עם זאת, בפתיחה למאמר העיד המנחת אלעזר: "והס' חמדת הימים אינו אתנו כלל ולא עיינתי בו מעולם".

בשנת תשי"ד, הדפיס החוקר אברהם יערי (אשר לא היה שומר תורה ומצוות), ספר בשם "תעלומת ספר", אשר בו העלה השערה חדשה בדבר זהות מחבר הספר חמדת ימים.

לשיטתו של יערי, המחבר הוא לא אחר מאשר המקובל הנודע רבי בנימין הלוי מצפת. והנה, מרבית החוקרים דחו את סברתו של יערי מהסיבה הפשוטה שספר חמדת ימים כולל גם העתקות מספרים שנדפסו לאחר פטירתו של רבי בנימין הלוי **והנה**, בשנת תשס"ט הדפיס הרב דוד קוסובסקי-שחור ספר בשם "אוצר חמדת ימים" אשר בו ניסה לחדש ולחזק את סברתו של יערי על פיה המחבר הוא רבי בנימין הלוי.

דברי רבותינו על הספר

[ו] כפי שכבר הזכרנו כמה פעמים בגוף

מז. ראו המהדורה המחקרית של שבחי הבעש"ט, ירושלים, תשס"ה, עמ' 132, הערה 33. מח. וראו להלן דברי הגרי"י קנייבסקי אודות קונ' זה.

כדורי זצוק"ל, הגאון ח"ר סלמאן חוגי עבודי זצוק"ל, הגאון ח"ר יוסף רביע זצוק"ל ועוד".

לעומת זאת, הג"ר עובדיה יוסף הביא מספרי חמדת ימים בכמה מקומות בספריו, ואף העניק הסכמה למהדורה מחודשת של הספר משנת תשס"ג.

המהדורה החדשה של הספר משנת תשע"א, נדפסה עם הסכמותיהם של הג"ר שריה דבילצקי, הג"ר יעקב אדלשטיין, הג"ר אהרן יהודה לייב שטיינמן והג"ר דב יפה.

ועיין עוד בסוף הספר אוצר חמדת ימים הנ"ל, שהביא מאות צילומים מספרי גדולי הדורות האחרונים שהביאו מספר חמדת ימים.

חוזר אני ומדגיש שלא באתי להכריע בסוגיא חמורה זו, אלא רק להציע הדברים לפני הקורא. ואשא תפילה כי בני תורה לא יסמכו כלל על דברי אלא יבדקו הדברים בעצמם, והיה זה שכרי.

ובהסכמות לספר חמדת יוסף כ': "לאחר ששלחתי את הקונטרס הנוכחי אל בנש"ק הרה"ג ברוך אביחצירא שליט"א, בנו של המקובל האלקי הגאון רבי ישראל אביחצירא זצ"ל סדנא בבא סאלי, נאמר לי ע"י בנו ידי"ן הרה"ג רבי משה אביחצירא שליט"א לכתוב כי הדבר ידוע אצלנו כי ה"בבא סאלי" היה מתנגד לקיום תיקון שביעי של פסח בנימוק שמור זקנו אבי המשפחה המלוב"ן הגאון רבי יעקב אביחצירא זצ"ל, ביטל מנהג זה בעירו תפילאלת משום שהמתקנו [=קרי החמדת ימים] היה משתייך לכת שבתי צבי שר"י".

בספר הנ"ל נדפסה גם הסכמה מהג"ר שמואל דרזי, וז"ל: "וכן שמעתי מהגאון המקובל ח"ר סלמאן מוצפי זצוק"ל שלא להתפלל תפילות החמדת ימים, אף שכתובים בסידורי הרש"ש בכתב-יד והמודפסים. וכן ראיתי בקודש לרבתינו הקדושים בדור הקודם שלא היו אומרים תפילות החמדת ימים המודפסות במחזורים בפתחת ההיכל, ומהם הגאון ח"ר נסים



הרב גרשון גולד

בדין ברכת השמן [ח"ג]

שמן ואינו חושש בגרונו, דפשיטא הוא (אבל בחושש בגרונו יש חידוש כמבואר בגמ').

ג- בב"ח תי' לפי שיטתו, דס"ל דבחושש בגרונו מברך אף על שמן מעט, ולכן נקטה הגמ' אופן זה של חושש בגרונו, כדי שיהיה אפילו בשמן מעט כפי שהרגילות ליתן [ועי' בפמ"ג שהקשה, דא"כ לא היה הטור כותב בדעת ה"ר יוסף דאורחא דמילתא נקט, אכן לכאורה יש ליישב דהב"ח למד דכוונת ה"ר יוסף בטור, לבאר מה דנקטה הגמ' אופן של מעט בחושש ולא הרבה באינו חושש, וע"ז ביאר, דנקטנו אורחא דמילתא היינו אופן של מעט שמן שכך הרגילות ליתן באניגרון].

ד- בראש יוסף תי', דהגמ' לא נקטה אופן של שמן הרבה באינו חושש, דמשמע מרב ושמאל דבכ"א מברך על שמן בפה"ע, וגם באניגרון הרוב, וזה שייך רק בחושש בגרונו ולא באינו חושש (ויש להאריך בזה ואכ"מ וכבר נכתב מזה בקובץ ס"ב עיי"ש).

ב. טפל לטפל שאינו משמש

בשו"ת חתם סופר (או"ח סי' מ"ז), כתב וז"ל, נפל לי ספיקא ביין פוטר כל מיני משקין שאין המשקין נצרכים ליין אלא שחשיבות קביעותו של יין פוטר כל המשקים וא"כ השותה קאפה אח"כ וממתקו בצוקר שבפיו אם הצוקר נפטר ע"י היין, שאינו טפל להיין אלא להקאפה והיין והקאפה אינם צריכים זל"ז וכו' עד שזכני ה' ולמדתי ברכות ואמרתי שמוכח כן מברכות ל"ה ע"ב פריך ש"ס הו"ל פת עיקר ושמן טפל וכו'.

הנה הגמ' בברכות לו. מחפשת אופן שמברכים על שמן בפה"ע, דהא באופן רגיל אינו מברך עליו כיון שהוא מזיק, ולבסוף מצאה הגמ' את האופן לזה, כשחושש בגרונו ושותה שמן באניגרון לרפואה עיי"ש. והפוסקים למדו כמה דינים והלכות ממה שהגמ' לא מעמידה בהיכי תימצי אחרים שיש לדון בהם לברך על השמן בפה"ע, וראיתי בנותן ענין להביא מה שמצאתי ואספתי מדברי הפוסקים בזה, ומה שיש לישא וליתן עוד בדברים.

א. שותה שמן באניגרון כשאינו חושש בגרונו

דעת הבה"ג ודעמיה (עי' בטור סי' ר"ב), שאין לברך על שמן באניגרון אף בהרבה שמן אא"כ חושש בגרונו. וכתבו הפוסקים שכן משמע לכאורה מהגמ', שהוצרכה להעמיד בחושש בגרונו. עי' ביאור הגר"א סי' ר"ב שכ' שכן פשטות הגמ' כבה"ג. וכ"כ בעוד מפרשים.

אכן דעת ה"ר יוסף (בטור שם), שאף באינו חושש בגרונו שייך על שמן בפה"ע, וזה באופן שיש שמן הרבה. וליישוב את דעת ה"ר יוסף, ממשמעות הגמ' שצריך דוקא חושש בגרונו, יש כמה דרכים:

א- הטור תי' דהגמ' אורחא דמילתא נקט, דבד"כ השותה שמן הרבה באניגרון הוא משום כאב גרון.

ב- בתוס' רא"ש ובתרי"י החסיד ובפר"ח תירצו, דהגמ' לא נקטה אופן של הרבה

שהשמן מרובה אפ"ה הפת עיקר, וכדברי הב"ח (אכן יש להעיר קצת, ממה שהרא"ה לא כתב דמיירי בחושש בגרונו, אלא רק דמיירי בשמן הרבה).

אמנם, המג"א בסק"ח חולק על הב"ח, וס"ל דבכה"ג מברך על השמן דהוא העיקר ולא הפת.

ובאג"מ (או"ח ח"א סי' נ"ח) כתב דמרש"י משמע כמג"א, וז"ל, ולע"ד גם רש"י סובר דשמן לרפואה כשחושש בגרונו ואוכל קצת פת שלא יזקנו השמן שהיה מברך על השמן אם יש דבר כזה, דהא על מה שאמר בגמ' בדף ל"ה אלא דקא אכיל ליה ע"י פת א"ה הו"א ליה פת עיקר פרש"י ע"י הפת משום ליפתן ואם אף כשאכל רק לרפואה שהפת הוא שלא יזקנו מברך על הפת הי"ל לפרש ע"י הפת שלא יזיק לו או שלא לפרש כלום, והיינו מפרשים שהוא בכ"א שכוונתו לאכול ומדמפרש שהוא משום ליפתן אלמא שסובר שדוקא כשהוא משום ליפתן הו"א הפת עיקר אבל אם היה רק שלא יזיקנו ועיקר אכילתו הוא בשביל השמן לרפואה אינו מברך על הפת אלא על השמן בפה"ע. עכ"ל.

אלא שלכאורה יקשה על המג"א קו' הב"ח, מדוע הגמ' לא תירצה דמיירי בכה"ג, ועיין במג"א (שם) שתי, וז"ל, והא דלא מוקי לה בגמ' דאכיל ליה ע"י פת לרפואה היינו משום דאין דרך רפואה בכך מדנקט דוקא אניגרונ ולא נקט שאר משקין ואה"נ אם שותהו עם שאר משקין לרפואה כגון עם שכר או יין שרף דמברך בפה"ע. עכ"ל.

ובעוללות אפרים תי' וז"ל, אלא דבלא"ה לא ידעתי מאי קושיא, דהיכן מבואר דהגמ' מוקי לה ע"י אניגרונ דהא סתמא קאמר בחושש בגרונו, ובכ"א שהוא

וקשה דילמא מיירי שקבע סעודתו על פת הפוטר כל מיני מאכל ושוב אכל אוכלים אחרים עם שמן ואפשר פת אורז ודוחן עם שמן או מיני תרגימא הנפטרים ע"י קביעות הפת והשמן אינו נפטר אע"כ גם בכה"ג נפטר. ע"כ.

ג. החושש בגרונו ואוכל שמן עם פת

הנה ברי"ף איתא שמן זית מברכין עליו בפה"ע ודוקא היכא דחשש בגרונו ושתי ליה ע"י אניגרונ וכו' אבל היכא דאכיל ליה ע"י הפת הו"ל הפת עיקר וכו'. ע"כ. והקשה ר' יונה וז"ל, תימא הוא מה צריך בכאן לכתוב זה הלשון וכי איצטריך הכא לאשמועין שהפת הוא עיקר ופוטר כל מיני מאכל וכו'. ע"כ.

וכתב הב"ח ליישב וז"ל, ונ"ל לתרץ דאתא לאורי דאפילו בחושש בגרונו לא אמרינן דהפת עיקר והשמן טפל אפילו בשמן הרבה ופת מועט והכי מוכח בסוגיא מדקא מהדר לאוקמי להא דר' יוחנן בחושש בגרונו וקא שתי ליה ע"י אניגרונ אבל לא ע"י פת אפילו שמן הרבה ופת מועט וכו'. ע"כ.

והיינו, דמדלא תירצה הגמ' "בחושש בגרונו וקא אכיל לה ע"י פת", מוכיח הב"ח, דבאמת בכה"ג אינו מברך על השמן אלא רק על הפת. ותי' בזה את הרי"ף מקו' רבינו יונה, שהקשה מאי קמ"ל הרי"ף, דלפי"ד הב"ח י"ל דזה גופא קמ"ל הרי"ף.

והנה יעויין ברא"ה שכ' ע"ד הרי"ף וז"ל, וכתב רבינו ז"ל אבל היכא דאכיל ע"י הפת, כלומר אפי' יש בו שמן מרובה בכדי שהשמן עיקר לגבי אניגרונ הו"ל פת עיקר. ע"כ. וכ' המגיה (הוצאת הרב קוק הערה 23), דהרא"ה בא ליישב משה"ק רבינו יונה על הרי"ף, ומפרש דמיירי בחושש בגרונו ואע"פ

יונה על הרי"ף, וז"ל, ולענ"ד כלומר דמיירי בפת הרבה ובא לאפוקי מדעת האגור סי' רי"ב ס"א בהגהות שם דאם הטפל חביב מברך עליו ואח"כ מברך על העיקר. או דגם אם יסבור כאגור מ"מ אף דעיקרו משום רפואה אינו דומה לחביב. אף דבשביל השמן התחיל האכילה מ"מ חשיבות חביב אין בו. עכ"ל.

וא"כ יש לתרץ עוד את האגור, כמו הסברא שכתב הגליון מהרש"א דאין לשמן לרפואה חשיבות חביב. וניחא גם לשיטת הב"ח.

ד. אניגרון עם רוב שמן באינו חושש בגרונו

הנה המג"א (סק"י) כתב, דבאינו חושש בגרונו מברך על האניגרון אפילו כשהשמן הרוב ואניגרון מיעוט. אולם בט"ז מבואר דדוקא באניגרון הרוב האניגרון עיקר, אבל בשמן הרוב השמן עיקר ומברך על השמן ופוסטרי האניגרון. ויעויין גם בפמ"ג (א"א סק"י) שפקפק על המג"א. ויעויין עוד בפמ"ג מב"ז סק"ב, שכתב וז"ל, לכאורה בשמן הרוב ואניגרון מעט י"ל לכו"ע פה"ע אף לבה"ג וי"ל דכה"ג אזוקי מזיק וכבעין דמי. ע"כ. ויעויין בחפץ ה' שדעתו כמג"א, שלבה"ג גם בשמן הרוב אניגרון עיקר.

ולכאורה יש ראייה דאם אינו חושש בגרונו ס"ל לבה"ג שאניגרון עיקר אף בשמן הרוב, וכמג"א. דאם בכה"ג מברך בפה"ע, למה הוצרכה הגמ' להעמיד באופן שחושש בגרונו, הול"ל אפילו באינו חושש בגרונו ובשמן הרוב. ואין לומר דאורחא דמילתא נקט, דהא משמע בטור שרק ה"ר יוסף ס"ל דאורחא דמילתא נקט, אבל הבה"ג ל"צ לסברא זו.

עושה לשתות שמן הרבה לרפואה מברך בפה"ע, אלא דמייתי מהא דהחושש בגרונו וכו' אבל נותן לתוך אניגרון וכולע לראיה, דשמן מרפא הגרון, אבל אניגרון מאי דכר שמה. עכ"ל.

ולכאורה דבריו נכונים, וליישב את הב"ח נ"ל, עפ"י"מ שראיתי בא' האחרונים (איני זוכר היכן), דז"פ, שאין כוונת הגמ' בהביאה את הברייתא להביא ראייה ששמן מועיל לרפואה, דזה פשוט. אלא ודאי כוונת הגמ' להביא שצריך שמן הרבה. עכ"ד. וי"ל שהב"ח ג"כ ס"ל שלא יתכן שהגמ' הביאה את הברייתא לראיה ששמן מועיל לרפואה, אלא, שכוונת הגמ' להעמיד באופן של אניגרון דוקא ולא באופ"א (דהיינו לבד או ע"י פת).

והנה, יעויין בסי' רי"ב ס"א שכ' הרמ"א בשם האגור וז"ל, וי"א אם הטפל חביב עליו מברך עליו ואח"כ מברך על העיקר. ובמ"ב סק"ה הביא שהמג"א והגר"א חולקים ע"ז.

ולפי שיטת הרמ"א בשם האגור, לכאורה הגמ' יכלה למצוא אופן שמברך בפה"ע, דהיינו כשאוכלו עם פת, ומה שהקשתה הגמ' דבכה"ג הו"ל פת עיקר ואין מברך כלל על השמן, יש לתרץ דמיירי בחושש בגרונו ואוכל עם פת מרובה, שאע"פ שעדיין הו"ל הפת עיקר כיון שאוכל פת מרובה ולא מעט, מ"מ מה שצריך את השמן לרפואה הו"ל כמו חביב שמברך קודם על הטפל. ולמג"א והעוללות אפרים ניחא, דכמו שתירצו את קו' הב"ח יתירצו קושיא זו. אבל לב"ח שלא סובר כתירוצם קשה.

ויעויין בגליון מהרש"א (בגליונות על הרי"ף), שכתב לתרץ את קו' רבינו

וע"כ חייבים להעמיד בחושש בגרונו, שאז בכ"א מברך בפה"ע על שמן באניגרון. דאילו באינו חושש בגרונו, אף שבשמן הרוב מברך בפה"ע, אבל בשמן מועט אינו מברך בפה"ע (הראש יוסף כ' תי' זה על ה"ר יוסף שלכן לא נקטה הגמ' שמן הרבה באינו חושש וכמו שהובא לעיל). אכן תי' זה א"ש רק לשי' הב"ח שבשמן מועט בחושש בגרונו מברך בפה"ע (או לשי' הגר"א, דנתבאר בקובץ הקודם, דס"ל דרק לבה"ג גם בשמן מעט השמן עיקר בחושש בגרונו, דאז י"ל דלה"ר יוסף אוחא דמילתא נקט, ולבה"ג בעינן שבכ"א יהיה השמן עיקר וכנ"ל), ולא לשי' הט"ז שאף בחושש בגרונו בעינן שמן הרבה.

ה. האם גם אכילת מעט שמן מזיק

כתב בס' חזון עובדיה (ברכות עמ' קכ"ז), וז"ל, ודע שאין לחלק בזה ולומר שהשותה שמן זית מועט אינו מזיק, שא"כ למה לא תי' הש"ס הב"ע, בשותה שמן זית מעט, אלא ודאי שאין חילוק בין רב למעט. ודלא כמ"ש בדברי שלום במילואים (סי' כ"ח) ע"ש. וכ"כ בדברי חן (סי' כ"ט), שגם בשמן זית מועט אזוקי מזיק ליה. עכ"ל.

[אמנם, אולי יש לדחוק, דגם לבה"ג צ"ל אורחא דמילתא נקט, לבאר מה דלא מוקי באין חושש ושמן הרוב. ורק לה"ר יוסף צ"ל ביותר דהא מיירי בשמן הרבה, וא"כ למה נקט חושש כיון דה"ה גם באינו חושש כיון דיש שמן הרבה. אכן זה דוחק. וכן יש להוסיף, דלפי"מ שנתבאר לעיל אות א', שלדעת הב"ח מדובר בחושש בגרונו ושמן מועט, לכאורה מוכח שלבה"ג ל"צ כלל הסברא דאורחא דמילתא נקט, דאל"כ לא היה נצרך לבאר כן בשי' ה"ר יוסף דוקא, דהא בין לבה"ג ובין לה"ר יוסף האופן שהשמן עיקר אף באינו חושש הוא אופן אחר מהגמ', דהיינו לבה"ג בשמן הרוב, ולה"ר יוסף אף בשמן הרבה אף שאינו הרוב, ואילו הגמ' מדברת בשמן מעט. ודו"ק].

אכן באמת לק"מ מהגמ', דבשמן הרוב פשיטא (וכמו שכתבו התורא"ש ותר"י החסיד והפר"ח גבי שמן הרבה לה"ר יוסף עיי"ש), ולא יתכן שבכה"ג החידוש שהשמן עיקר, דאין בזה חידוש.

עוד י"ל לפמ"ש הראש יוסף, שמשמע מרב ושמאל דבכל אופן מברך בפה"ע,



הרב ישראל צבי גרינברג

נידונים בהלכות נזקי שכנים

יסודות הסוגיא

א' האחרונים כתבו שיש הבדל בין נזקי שכנים שבפרק לא יחפור במסכת בבא בתרא לבין הד' אבות נזיקין שבמסכת בבא קמא. דהנה המשנה והגמ' בפרק לא יחפור דנה בכמה מיני נזיקין, ולכאורה קשה למה לא הובאו הדברים במסכת בבא קמא דהתם יש את סוגיות נזיקין. והתשובה לזה שנוקי שכנים (שבפרק לא יחפור) חלוקים בגדרם ובהלכותיהם מדיני אבות נזיקין.

דהנה לגבי נזקי שכנים יש מחלוקת יסודית בין ת"ק לר' יוסי האם על המזיק להרחיק את עצמו או על הניזק להרחיק את עצמו, ופסקינן כר' יוסי דעל הניזק להרחיק עצמו (ב"ב כה: שו"ע סי' קנ"ה סל"ב). גם באופנים שצריך להרחיק, כתב השו"ע (שם סל"ג) שאם לא הרחיק יש מי שפותר מלשלם.

ויעוין בנתיבות (שם סקי"ח) שהקשה למה ל"צ להרחיק הדבורים מן החרדל (עי' ב"ב יח:): ה"ז ממש כנזקי שורו, והיזיקא דמתונתא הוי כבור המתגלגל ברגלי אדם וכו' עיי"ש שהביא דוגמאות, ותמה למה לא מחייבים עליהם כדין ד' אבות נזיקין, ויש מהם שאף אי"צ להרחיק. וכתב הנתיבות שבהד' אבות נזיקין הרי הוא יכול להשתמש בהם ולשמור עליהם משא"כ הני דפרק לא יחפור הרי אם הוא יתחייב לשלם ההיזק בטל השימוש בהם שיתבטל תשמיש זה מרשותו, ובכה"ג לא חייביה רחמנא.

הברכ"ש עמ"ס ב"ב (בכמה מקומות) הביא

בשם הגר"ח זצ"ל שביאר, שהד' אבות נזיקין הם בעושה מעשה או פשיעה להיכנס לרשות חבירו לכן על המזיק להרחיק עצמו ואם הזיק חייב בתשלומין. אבל הני דפרק לא יחפור אין זה כניסה לרשות חבירו דהא עושה בתוך שלו ולכן אין לו איסור ושם מזיק אלא הניזק הוא המזיק עצמו. (וחדש הברכ"ש דאה"נ שאם נוטע אילן ברה"ר סמוך לבורו של חבירו הוי מזיק גמור).

עכ"פ היוצא מהדברים שאדם שעושה בתוך שלו ונגרם נזק לחבירו שאני משאר נזיקין דעלמא.

ב' ראיתי בשו"ת מנחת אשר (ח"א סי' צ"ג אות ד') שכתב, יש לעיין טובא בכל גדרי הרחקת נזיקין וכו' דפרק לא יחפור, דבסוגיות רבות בפרק זה והלכותיו קשה לעמוד על שרשן של דברים, מתי על המזיק להרחיק עצמו ומתי על הניזק וכו' ולפעמים קשה לעמוד על בורין של סוגיות אלה עד שנראה כאילו הלכה למשה מסיני הם כהלכתא בלא טעמא.

ויסודו של דבר הוא מש"כ החזו"א (ב"ב י"א א') נראה דענין קביעות ההרחקות נמסר לחכמים, כי לעולם אין שימושי בנ"א מצטמצמים כל אחד בחלקו, כי החופר בור בצד החצר משמש קרקע חבירו לו לכותל, והנוטע אילן שרשיו נכנסין לחבירו, וכן בחלונות, וכן בכל ההרחקות השנויות, ונצטוינו שחכמים ישקלו הדברים כפי הראוי והנכון לפי טבע העולם, ומה שראו

מרשות אחת לרשות האחרת. בספר שערי משפט (ח"ב עמ' קי"ד) כתב, וצ"ע גדול בצורת בנית השכונות החרדיות כהיום כאן בארץ הקודש שפתחי הבתים ממוקמים זה לעומת זה וכמעט תוך ד' אמות, ומצב החלונות גרוע מהפתחים מפני שהם פתוחים רוב היום ויותר קשה להסתתר ממבטיהם של שוכני החלון אשר ממולו. ותמוה ביותר שאין פוצה פה, כי לכאורה בהכוונה מראש הכל היה יכול להבנות בדרך התורה בלי תוספת בהוצאות וכו' עכ"ד.

והנה כשבונים פרוייקט שלם של הרבה בניינים נלענ"ד דאפשר שאין כאן בעיה מדינא בחלון כנגד חלון, מכיון שכל השכנים נכנסים על דעת כן ועדיף מחזקה שיש אומרים שמועילה בהיז"ר (עי' לק'), (שו"ר עד"ז באשרי האיש מהגריש"א זצ"ל בשם ספר ציון במשפט עיי"ש). אמנם גם במקומות כאלה צריך לזהר מלפתוח פתחים וחלונות חדשים או להרחיב את הקיימים באופן שיכול לראות יותר בבית חברו. אבל אם בונים בנין חדש ליד בנין ישן אז צריך מדינא להיזהר שלא לפתוח באופן שיראה בבית חברו. ומכיון שלא נזהרים בזה (וכן לא נזהרים באיסור פתיחת חלונות וכו"ל) יש לברר אם יש על מה לסמוך.

וייש מפוסקי זמנינו שהביאו שו"ת מהריט"ץ (ח"א סי' רנ"ג) שמבואר שאם יש מנהג קבוע בעיר הולבין אחריו. וכתב שם שבעירו עיה"ק צפת ת"ו מעולם לא שמענו ולא בא לידנו תביעת היזק ראייה ברחוק מקום הרבה. ויעוין בשו"ת שבה"ל (ח"י סי' ער"ב) שכתב שהרב השואל העיר דמשמע מהמהריט"ץ דדוקא בריחוק הרבה ודלא

חכמים להתיר, על כרחך משועבד חלק שמעון לראובן לתשמיש זה (עכ"ד החזו"א).

ובהכרח צריך לקבל הנחה זו דיני הרחקת נזיקין יסודן באמת המדה של היושר וכו' ונמסר לחכמים לקבוע בזה כללים ופרטים לפי הענין היושר והצורך וכו', עכ"ד המנח"א. ויעו"ע בהמשך דבריו שכתב שחכמים שקלו מצד אחד את זכות המזיק לעשות בשלו כרצונו, ומאידך את ההתחשבות בנזק של הניזק, יעו"ש*.

ג' התוה"ק קבעה דינים בדיני ממונות, אבל כל זמן שיש מנהג או דינא דמלכותא התוה"ק קובעת לנהוג כפי המנהג או הדינא דמלכותא, אך מכיון שיש בב' עניינים אלו תנאים שונים לכן הפוסקים עפ"ר העדיפו לצרף את המנהג או הדינא דמלכותא רק כסניף, ולא לקבוע את הדין על פיהם.

היזק ראייה

דין היזק ראייה הוא לא רק שאסור להסתכל לרשות חברו (שזה ענין כללי שלא נוגע להלכות שכנים) אלא זה גם מחייב שלא לפתוח פתחים וחלונות זה כנגד זה. דין זה נלמד מהמשנה בב"ב (ס:) דאיתא שם, לא יפתח אדם לחצר השותפין פתח כנגד פתח וחלון כנגד חלון. ע"כ. מדין זה אסור ג"כ להרחיב פתחים וחלונות באופן שהשכן יצטרך להסתתר יותר מפניו. ודין זה הוא אף בריחוק של יותר מד' אמות, כל זמן שהעין שולטת בו ה"ז אסור.

צורת הבניה שבזמנינו - כשבונים בניינים צריך לסדר את הפתחים של הבית וכן החלונות שיהיו באופן שלא יוכלו להביט

א. בספר חוט שני (מילי דנזיקין) לאחר כמעט כל נושא, כתוב שלמעשה הכל כפי ראות עיני הדיינים, והביאור בזה הוא כנראה על פי הנ"ל.

כהמנהג היום שמרחיקים ארבע מטרים. מלבד זאת כבר העירו שבראשונים מבואר שלא מועיל מנהג בהיז"ר.

השה"ל בסוף דבריו כתב - ומה שנראה יותר, דלפי מציאות של היום מוחלים זה לזה כיון שממילא אסור להסתכל וכו' ואין דרך לתבוע סתום חלונך או תעמיד כותל (ושוכר ודאי אין לו רשות עפ"ר לבנות כותל). וגם הרבה דרים במקומות גבוהים שא"א במציאות לבנות כותל יחידי גבוה כל כך, לכן מסתפקים באיסור הסתכלות (וגם שאין נימוס להסתכל), וגם עושים הגנה למנוע הסתכלות (א. ה. לכאור' כוונתו לתריסים ווילונות²) ואין הדרך לתבוע סתום חלונך לאחר הבניה (וסיים השה"ל - ואולי עוד נחכם בזה).

בפתחי חושן (הל' נזיקין פי"ד הע' ד') נראה שרוצה ליישב המנהג, דהנה בסי' קנ"ד ס"ג כתוב שלא מועיל חזקה בפתח כנגד פתח אבל בחלון כנגד חלון יש פלוגתא. וכתב הפת"ח דנראה שלא אמרו פתח כנגד פתח אלא כשמכוונים ממש, אבל אם אינם מכוונים ממש אלא יש הפרש קצת בריחוק או בגובה - דינו בחלון שיש אומרים שיש בזה חזקה³. ועוד כתב שנראה שפתח מרפסת אין דינו כפתח לענין זה. אבל מה שנהגו לעשות פתח כנגד פתח בחדר מדרגות הוא תמוה וזה ממש נגד ההלכה, וכתב הפת"ח דאפשר שבזמנינו שיש פרוזדור לפני הפתח

ושם אין תשמישים צנועים א"כ אין דינו כפתח נגד פתח. עכ"ד⁴.

בספר עמק המשפט (ח"ג סי' י') הוסיף להליץ על המנהג, דבזמננו היה הבית פתוח תדיר לחצר מכיון שהיו משתמשים הרבה בחצר⁵, וכשפותח כנגד בית חבירו נמצאו הפתחים מכוונים זל"ז ואין כאן צניעות, אבל בזמנינו הדלת עפ"ר סגורה ופותחים אותה רק לזמן קצר, ועוד שיש בד"כ הול או פרוזדור שאין משתמשים שם בדברים של צניעות (וכנ"ל) עכ"ד העמק המשפט.

שו"ר בחוט שני הל' מילי דנזיקין שג"כ הביא צדדים אלו להקל, שכתב שבזמנינו בד"כ יש פרוזדור לפני עיקר הדירה וי"ל דשרי, אלא שהעיר שהיה צריך להיות מוזכר חילוק זה. שוב הביא את הסברא השניה שבזמנינו בד"כ הדלת סגורה, ולפי מה שהבנתי בדבריו הוא מבאר שם, שבפוסקים חזינן שפתח כנגד פתח מפריע יותר מחלון כנגד חלון, ואנן חזינן להיפך, אלא צ"ל שהפתחים שלנו שונים מהפתח שבזמננו שהיה פתוח דרך קבע לחצר הבית וכנ"ל. והוסיף החוט שני דעכ"פ ששני הפתחים יהיו פתוחים כאחד אינו מצוי אלא לרגע. ומה שיש נקב בדלת (לראות מי דופק בדלת) אינו בכלל האיסור.

לגבי חלונות, כתב החו"ש שצריך לתכנן הבניה באופן שחלון אחד יהיה

ב. וכ"כ בתשובה"נ (ח"ג סי' תנ"ג) שכפי הנראה מכיון שמקובל היום לעשות תריסים או וילונות או אינו צריך להימנע מתשמישים צנועים.

ג. והחזקה היא לאלתר ואי"צ ג"ש וטענה (עי' שו"ע קנ"ד ז' ורמ"א קנ"ה ל"ה).

ד. בדומה לזה ראיתי בס' אשרי האיש בשם הגריש"א וצ"ל שכיום היז"ר הוא פחות חמור (כוונתו בסלון ומטבח וכיו"ב) משום שאין הדרך להשתמש שם בתשמישים של צניעות.

ה. שו"מ בעלון של הרב ש. קולדצקי (בלק תשפ"ד) שבזמננו מכיון שלא היה אור חשמל היה שכיח להשאיר את הדלת פתוחה.

אין איסור בחצרות שלנו. ו) לפתוח פתח כנגד פתח גרע טפי ולא מועיל בזה חזקה, אך גם בזה כתבו הפוסקים לימודי זכות על מנהג העולם. אך מלכתחילה עדיף שלא לגור במקום כזה, שהרי בלעם הרשע אמר מה טובו אהליך יעקב כשראה שאין פתחיהם מכוונים. ועכ"פ נראה דאין להזניח את הדלת פתוחה לזמן ממושך וכל שכן כשהדלת שכנגדו פתוחה גם כן.

הסתרת נוף שמש ואויר

הבונה כותל כנגד חבירו צריך להרחיק ד' אמות והטעם כדי שלא יאפיל עליו (כ"ב כ"ב, ושו"ע קנ"ד כ"א). ויל"ד אם מסתיר ממנו את הנוף אם יכול לטעון שירחיק יותר.

בגמ' בב"ב (ז). מסופר על אחים שחלקו הירושה אחד לקח את הטרקלין והשני לקח את הגינה. הלך בעל הגינה ובנה כותל לפני הטרקלין, טען בעל הטרקלין לבעל הגינה שהכותל מאפיל עליו, ענה בעל הגינה ואמר - בשלי בניתי הכותל. ופסק ר' חמא לטובת בעל הגינה שיכול להשאיר הכותל. והנה ברש"י מבואר שהנידון היה מצד שמחשיך את הטרקלין. וכתבו התוס' דתימה הוא שיכול להאפיל עליו שלא יהא אורה כלל. ופירשו התוס' בשם ר"ת שבעל הטרקלין היה יכול לצפות מהחלון לעבר שדותיו, ועל ידי הכותל נמנעה ממנו אפשרות זאת.

ויעוין בפת"ש (סי' קנ"ד סק"ח) שהביא מהרלב"ח שדן בראובן ושמעון שהיו שכנים, והלך שמעון והוציא תוספת בניה

מרוחק כולו משהו מכנגד חלון חבירו, אומנם ק"ל ע"ז דרך פתוח לחצר משותפת סגי במשהו אבל לחצר אחרת צריך להרחיק עד כדי שלא יוכל לראות - עי' סמ"ע סי' קנ"ד סקי"א בשם הרמב"ן. עכ"פ החו"ש מוסיף דיש צד קולא במה שיש היום חלון כנגד חלון מפני שהדין הוא שאם יש רה"ר או מבוי מפולש (עי' שו"ע שם) אז אין שייך איסור זה, ומה"ט כשבנוי מכל הצדדים ומהרבה בתים יש כבר הרבה חלונות ואפשר בין כך לראות בחלוננו אז יכול לומר שבלא"ה אינו יכול לעשות תשמיש צנוע, אמנם זה ודאי שאם יוצא כאן איזה מצב שניזוק יותר - הוי טענה. ולגבי פתיחת חלון כנגד חצר, כתב החזו"א והחוט שני דמותר לפתוח לשם חלון דאין שם תשמישים צנועים¹

היוצא מהדברים (להלכה ולא למעשה): א) כשבונים בנין או מוסיפים איזה תוספת בניה צריך שלא יהא חלון שיוכל להביט בביתו של חבירו (אלא"כ בלא"ה אפשר לראות בבית חבירו מחלונות נוספים שקיימים ולא נוסף בנוק, שאז לכאור' אפשר להקל). ב) אם בנה וחבירו לא מיחה, י"א דהוי חזקה (והחזקה היא לאלתר כשנתברר הנזק, ואי"צ ג"ש וטענה). ג) הפוסקים לימדו זכות על מה שרגילים לבנות בנין בצד בנין ואפשר לראות מהחלונות לבית חבירו. ונלע"ד שזה רק אם יש תריסים או וילונות או זכוכית אטומה וכיו"ב (כפי המצוי) ובלא"ה אין להקל בזה. ד) כשבנה מגרש של בנינים עם חלונות זה כנגד זה נראה דעדיף טפי, משום דנשתתפו אדעתא דהכי, (אך מ"מ ודאי אסור להסתכל בבית חבירו). ה) לפתוח חלון כנגד חצר חבירו -

1. שו"ר בחשו"ק חמד (ריש כ"ב) שהגריש"א זצ"ל הורה שגם בזמנינו השותפין שחלקו את החצר כופין לבנות כותל (כדאיתא בריש כ"ב), משום שגם בזמנינו לא היו נמנעים מתשמישים צנועים בחצר אם לא היה היזק.

הסתרת שמש - בחוט שני הסתפק אם יכול לבנות על הגג באופן שמסתיר את השמש מהדוד שמש של השכן, וכן אם מונע קרני שמש מהכביסה של חבריו בחצר אחרת. בשו"ת בית דוד (סי' ע"ה) הביא מהרש"ך (ח"ב סי' צ"ח) ומהר"א ששון (סי' קצ"ב) לגבי אשטראדור - מתקן לייבוש כביסה, שאם אחד החזיק הרי יש לו חזקת השתמשות ויכול למנוע מחבריו להסתיר לו את השמש. ויעו"ע בפתחי חושן (פי"ג הע' ח') שכתב ג"כ שיכול לעכב עליו, ודימה זאת לתשובת הרשב"א דלעיל במניעת אור מאוצר, והוסיף, דאפשר דהוי כסילקו לגמרי דאין שום תועלת לדוד שמש בלי שמש. וכ"ז כשגורם לו היזק ממוני, אך אם מניעת השמש היא לענין שאינו יכול להתענג בשמש, בזה כתב הבית דוד שאין בזה כל טענה¹.

בשו"ת מנח"א (ח"א סי' צ"ח) הביא חלק מהמרמ"ק בנידונים הנ"ל בהסתרת נוף אור ושמש, וכתב דמבואר דאם זה לא הפסד ממוני ממש אינו יכול למנוע. אלא שהסיק דהנראה למעשה, דבשכנים בבנין משותף הרי הוא יכול למנוע משכנו לבנות בכח"ג, דאדעתא דהכי נשתתפו שיכבדו זה את זה בזכויותיו, ואנ"ס בדברים הנ"ל שהם חשובים בעיני בנ"א, אך לגבי שכן מבנין אחר אינו יכול למנוע (אלא שהוסיף דאם יש כאן קיפוח ממשי לאיכות חייו של השני יש לבי"ד למנוע זאת).

שוב התבוננתי שאם מקרב את הבניה

מביתו לרה"ר, וראובן טוען שהוא מסתיר לו את האפשרות להביט לאורך השוק. וכתב הרלב"ח דאין יכול לעכב עליו, דהיזק ראייה שנינו מניעת ראייה לא שנינו. מבואר שאין אפשרות לטעון כנגד חבריו להרחיק בגלל הסתרת נוף. הרלב"ח בדבריו שם כתב דמש"כ התוס' שאינו יכול לעכב מלבנות כותל להסתיר הנוף אינו רק באחים אלא גם בב' שותפין דעלמא.

והנה המהרש"ם (ח"ג סי' שע"ו) הביא שו"ת המבי"ט (ח"א סי' שכ"ג) דפליג ע"ז, וכתב דיש לחלק שרק באחין הדין שאינו יכול לעכב משא"כ שותפין דעלמא. ולכן הסיק המהרש"ם שבהסתרת נוף אם לא בנה לא יבנה ואם בנה א"א לכופו לסתור, דאפשר לומר קים לי כשיטת הרלב"ח. ובשו"ת מנח"א העיר דהמבי"ט הנ"ל איירי כשמסתיר לו שדותיו שזה הנידון של תוס' אבל בהסתרת נוף בעלמא אולי לכו"ע א"א לעכב.

הסתרת אור - כתב הרמ"א (סי' קנ"ד סכ"ה) בשם תשו' הרשב"א, ראובן שבנה בביתו חדר לאוצר יין ושמן וצריך אור לקרר היין ובא חבריו לבנות כותל כנגדו, יכול ראובן למחות בו אע"פ שהרחיק ד' אמות, דמאחר שהחדר מוכן לאוצר ועשאו בביתו ברשות אין חבריו רשאי לעשות לו היזק בבנינו עכ"ל. הרי ששייך טענת מניעת אור. אלא שגם בזה כתב המנח"א שזה רק בהפסד ממון ולא בנחות בעלמא, והביא שכ"כ להדיא בשו"ת מהר"א ששון סי' קצ"ב, וכבר מבואר כן ברמב"ן בב"ב דף נט. לגבי חלון צורי.

ז. בספר חשוקי חמד עמ"ס ב"ב (כב:) כתב שאם יש עץ בחזית הבנין שמאפיל על דיירי הקומות התחתונות והשכנים בקומות העליונות טועים שהעץ מייפה את הבנין, אזי אם מאפיל באופן שמפריע לשכנים הפרעה של ממש - יכולים לקוצו. והביא שכעין זה מבואר בפת"ש (קנ"ד סקי"א). וצ"ע אם זה מסתדר עם שו"ת בית דוד הנ"ל. ויעוין לקמן.

יכול לעכב עליו. וי"א שכל שכן יכול לעכב על שכן מהבנין שלו בדברים שהם חשובים בעיני בני"א משום דאדעתא דהכי נשתתפו (וגם אם לא בונה על חשבון החצר המשותפת). ה. אם הבניה גורמת לו הפסד ממוני - יכול לעכב עליו. וי"א גם אם גורם לו ירידת ערך הדירה. והכל לפי ראות עיני הדיינים. ו. בהנ"ל אם כבר בנה, לפעמים א"א לחייבו לסתור.

נזילת מים מקומה עליונה

בגמ' בב"מ (ק"ז). מסופר על שכנים שאחד גר בבית והשני גר בעליה שעל גביו ונפחתה המעזיבה וכל פעם שהעליון רחץ ידיו הלכו המים והזיקו לתחתון. ואיתא שם בגמ', רחב"א אמר העליון מתקן ור' אלעי משום ר' חייא בר יוסף אמר התחתון מתקן, וסימן ויוסף הורד מצרימה.

בהמשך הסוגיא תלינן הפלוגתא בפלוגתת ר' יוסי ורבנן בבבא בתרא האם על המזיק להרחיק את עצמו או על הניזק להרחיק עצמו. [ולהלכה פסקין כר' יוסי שעל הניזק להרחיק].

מקשה הגמ' - איני והאמר ר' אשי כי הוינא בי ר' כהנא הוה אמרין מודה ר' יוסי בגירי דיליה. ופירש רש"י שהקושיא על ר' חייא שסובר שהתחתון מתקן שהעמדנו זאת כשיטת ר' יוסי הא מודה ר' יוסי בגירי דיליה שעל המזיק להרחיק עצמו. ותיראה הגמ' שבסיפור הנ"ל איירי בפסקי מיא והדר נפלי, ופירש רש"י שהעליון היה רוחץ ידיו במקום אחר והמים נמשכו עד שנפלו במקום שנפחתה המעזיבה.

הלכה זו נפסקה בשו"ע סי' קנ"ה ס"ד, והוסיף הרמ"א שם ז"ל והכל לפי הענין דאם המים מועטין וכלין לאלתר אפילו

שמסתירה לחבירו שלא כפי המקובל, אז בלא"ה יכול לעכב, דבעמק המשפט (סי' ט"ז) האריך לטעון שבזמנינו יש להרחיק כפי שדורשים בתב"ע (תכנית בינוי ערים), דהיינו כששה מטרים לכל חלון (ולפעמים שמונה מטרים, יעו"ש). וביאר שצריך לעשות זאת לא רק מצד מנהג אלא גם מצד ההלכה, דמצינו שישנם מבנים שצריך להרחיק יותר מד' אמות כגון ביהכנ"ס ואכסדרה (עיי"ש), משום שהם נזקקים ליותר מרחב פנוי, א"כ גם בזמנינו שצורת המגורים ותרבות הדור שונים וגם ישנם בנינים גבוהים שלא שייך כל כך להרחיק רק ד' אמות, א"כ הדין משתנה. והביא שהסכים עמו הגרממ"ה שפרן שליט"א ושכן מסר לו הגר"א קצנלבוגן בשם מרן הגריש"א זצ"ל. בחוט שני ראיתי שדן בזה בעיקר מצד מנהג, וכתב שרק חריגה שלעולם לא מאשרים פחות ממנה (אפילו ע"י פרוטקציה) חשיב מנהג.

יש להוסיף בענין זה ב' נקודות: א' אם שכן רוצה לבנות בחצר המשותפת אז ודאי שמדינא יכול למונעו ואי"צ להגיע להא דאדעתא דהכי נשתתפו (עי' חוט שני עמ' ע"ר) ב' אם זה גורם ירידת ערך הדירה כמדומה דיש פוסקים דבכה"ג בכל אופן יכול למנוע, דזה הפסד ממוני ממש.

הנראה יוצא מהדברים (להלכה ולל"מ): א. הבונה כותל כנגד חבירו צריך מדינא להרחיק ד' אמות, והמנהג בזמנינו להרחיק יותר - ולכן צריך להרחיק כפי המקובל (וי"א שהחויב בזה הוא גם מדינא ולא רק ממנהגא). ב. יכול לעכב על חבירו מלבנות שלא כפי המקובל ואפילו במרחק של יותר מד' אמות. ג. אם הרחיק כפי המקובל, אלא שגורם לחבירו הסתרת נוף שמש או אויר, אינו יכול לעכב עליו. ד. בהנ"ל, אם הוא בונה על החצר המשותפת

לפתוח חנות בחצר מפני רעש הנכנסים והיוצאים אך אם מלמד שם תינוקות של בית רבן אינו יכול למחות. וזה תקנ"ח מזמן שתיקן יהושע בן גמלא שיהיו מושיבין מלמדי תינוקות בכל מדינה ומדינה ועיר ועיר. (ויעו"ש בגמ' דאלמלא תקנתו נשתכח תורה מישראל).

והנה הטור (סי' קנ"ו) הביא דין זה, והוסיף ז"ל וה"ה נמי לכל מילי דמצוה, כגון לחלק צדקה או להתפלל בעשרה עכ"ל. ובבית יוסף כתב דכן כתב הריטב"א בתשובה (סוס"י כ"ז) דלאו דוקא מלמד תינוקות אלא ה"ה לעשות מדרש להרביץ תורה או לדרוש בו לרבים כדי להגדיל תורה ולהאדיר ולא תשכח תורה מישראל דכוליה חד טעמא הוא. בהגהות והערות על הטור הביאו מהכנה"ג שכתב דהטור והריטב"א לא קיימו בחדא שיטתא, דהטור התיר כל דבר מצוה ואילו הריטב"א התיר רק מדרש לתורה שלא תשתכח תורה מישראל, אך לא לחלק צדקה וכיו"ב. ויעוין בשו"ע (קנ"ו ג') שסתם דשרי לכל דבר מצוה.

והנה בפוסקים דנו בכמה אופנים אי מקרי מילי דמצוה, ונראה להציע בקצרה כמה נידונים מעשיים בזה.

פתיחת מרפאה בבנין מגורים - בשו"ע (סי' קנ"ו) כתב אחד מבני המבוי שאינו מפולש שביקש לעשות רופא או אומן או גרדי או סופר שטרות וכו' בני המבוי מעכבים עליו מפני שמרבה עליהם הנכנסים והיוצאים וכו' עכ"ד. ויעוין ברמ"א שם, די"א שרק בחצר יכולים למחות.

בלא מעזיבה אינו חייב לסלק היזק, ואם היו המים מרובים ומזיקין לו תדיר דרך המעזיבה חייב לסלקו.

והנה כשהעליון שופך מים אזי לפי המבואר בפוסקים בד"כ זה גירי דיליה וחייב, אך יל"ע באופן שהמים נמשכים מאליהם בצנרת והצנרת התקלקלה והמים מזיקים לתחתון, יש מפוסקי זמנינו שכתבו לחייב העליון מצד ממונו המזיק, והביאו מהרא"ש בתשובה והחזו"א שבנוק גדול על העליון לתקן, והוסיפו שכך המנהג. ויש שהוסיפו שעל הנזק שאירע לפני שהבחינו בזה - העליון פטור. אך יעוין בספר דרכי משפט (הל' שכנים) ריש פ"ב (ובסוה"ס סוגיא ג') שהאריך בזה, וכתב דא"א לחייב העליון על הנזק אלא רק לתקן הצנרת". אלא שהביא מחלוקת הגרנ"ק והשה"ל, דלהגרנ"ק אינו צריך אף לצאת ידי שמים ולהשה"ל (ח"ט סי' ש"ו) צריך לציד"ש.

הנראה יוצא מהדברים (להלכה ולל"מ): א. כשנוצרה נזילה מהבית העליון - העליון צריך לתקן את הצנרת שלו באופן מידי. ב. אם העליון מזיק בגירי דיליה - חייב. ג. אם אינו מזיק בגירי דיליה אלא שהמים זורמים וגורמים נזק - אי אפשר לחייב את העליון מדינא, אך ראוי מאוד שישלם^ח. ד. אם יש מנהג ברור שהעליון משלם - העליון חייב.

צרכי מצוה

במשנה ובגמרא בב"ב (כ: כא.) מבואר שאדם יכול למחות בחבירו שלא

ח. וסיפר לי הרה"ג ר"ד גלושטיין שליט"א ששמע אחד ששואל את מורינו הגר"י טשנר שליט"א בענין זה, והורה לו כנ"ל, שצריך העליון לתקן הצנרת אך אינו חייב על הקלקול שנוצר בדירת התחתון.
ט. עכ"פ על הנזק שנוסף לאחר שכבר היה יכול לתקן והתמהמה מלתקן.

דמ שזה רפואה מונעת אפשר לעכב עליו, אבל בית מרקחת א"א למנוע, דאם לא יקחו את התרופות שהורה הרופא אזי לא יועילו הבדיקות של הרופא. ויעו"ע בעמק המשפט (סי' ל"ב) שנשאל בגמ"ח לתרופות בבנין מגורים, וכתב דנראה לכאורה, שא"א לעכב ע"ז, ועיי"ש עוד מש"כ באות י"ט בדעת הט"ז. שו"ר באשרי האיש (חו"מ) מהגר"ש"א זצ"ל שאוסר לפתוח מרפאה בבנין מגורים אלא"כ בתנאים מסויימים, יעו"ש.

פתיחת ת"ת בבנין מגורים - כבר נתבאר שא"א לעכב על זה, אלא שיל"ד מה עם שעות ההפסקות שהילדים משחקים ועושים רעש האם אפשר לעכב ע"ז. וראיתי בפוסקי זמנינו שכתבו שמכיון שהמלמדים קבעו שזה נצרך ללימוד של הילדים אז א"א לעכב ע"ז. וראיתי בשו"ת משנת יוסף שדן אם אפשר לעכב על ישיבה שרוצה לפתוח דירה לבני הישיבה בבנין מגורים והללו צוחקים ומפטפטים עד שעות מאוחרות, אי גם ע"ז שייך "שלא תשתכח תורה מישראל".

פתיחת בית ספר לבנות - בעמק המשפט (סי' ל"ז) הביא מהשלמת חיים (אהע"ז סי' תנ"ד) שמבואר שא"א למחות ע"ז מתקנת יהושע בן גמלא, ויעו"ש בעמק המשפט שביאר.

פתיחת גן או פעוטון בבנין מגורים - בפשטות הגמרא והשו"ע מבואר שמותר למלמד תינוקות אך גנת לפעוטות משמע שלא. ויעוין בחוט שני (מילי דנזיקין) שאם מלמדים שם להתפלל ופרשת השבוע

הסמ"ע התקשה הרי רופא זה מילי דמצוה. וכתב דלכ"נ דרופא היינו רופא לגופות בני אדם יעו"ש, ויעוין בט"ז שהתקשה בהבנת תירוצו, וכתב דהטעם שרופא לא יכול לרפאות בחצר משום שיכול ללכת לבתי החולים משא"כ דברים התלויים בצירוף אנשים כגון להתפלל בציבור או לחלק צדקה.

בחו"ט שני כ' דלפי הט"ז שרי לפתוח מרפאת שיניים וכיו"ב בבנין מגורים משום שאינו יכול להוליך המכשירים לבית החולה. ולכאור' יוצא שברפאות שונות שהרופא יכול ללכת לחולה יכולים לעכב. והביאו כמה פוסקים מהחת"ס (ב"ב כ:): שהק' על הט"ז, דהרי כל טענת העיכוב היא מצד ריבוי נכנסים ויוצאים, והרי אם יצטרכו לקרוא לרופא הרי בין כך יהיה נכנסים ויוצאים. והנה בזמנינו שאפשר לקרוא לרופא בטלפון נסתלקה הקושיא הזאת.

וראיתי במנחת צבי (מהגר"ר צבי שפיץ שליט"א) ח"א סי' ט' שהביא שלמעשה בחת"ס (שם ובתשו' חו"מ סי' צ"ב) כתב שמצוה המוטלת על הציבור הדין הוא שא"א לעכב גם בלי תקנת יהושע בן גמלא. (והיינו לא רק שא"א לעכבו אלא צריכים לסייעו), וא"כ כל סוגי הרופאים יכולים לפתוח מרפאה בבנין מגורים, אבל רופאים שעוסקים בנתינת חיסון או מעבדה ללקיחת דם במד"א וכן טיפת חלב שעוסקים במניעת מחלה ועכ"פ לא ריפוי בפועל אי"ז מוטל על הציבור (אלא"כ הוא חיסון בזמן מגיפה וכיו"ב). וכבר מצינו שאומן - מקיז

י. ועי' בעמק המשפט (סי' ל"ז) שדן אם אפשר לעכב עקב ירידת ערך הדירות בגלל זה, וכתב ורבות נתוכחתי בזה עם הדיינים עד שבס"ד מצאתי מציאה גדולה כעת בערך השולחן (הספרדי) שכתב להדיא דזה לא טענה לגבי מלמד תינוקות עיי"ש שהוכיח.
אלא שההנהלה צריכה לפקח ולשלם על נזקים. וכן יכולים למונעם מלשחק בחצר המשותפת.

שהוא דר שם עימו, שזה ודאי אין דעת רוב העולם ועל דעת זה לא נשתתף עמו. עכ"ד. וא"כ אוטובוס דומה לבית חורף אחד. **אלא שכתב לחלק: א.** להיות דרך קבע עם מלמד תינוקות זה דבר שאין הדעת סובלו משא"כ לימוד שעה באוטובוס. ב. תינוקות אפשר לדאוג להם למקום אחר אבל באוטובוס הזמן עלול להתבזבז ולפעמים ידברו שיחות בטלות ואסורות רח"ל. לכן נטה החשו"ח להתיר אפילו בשעה מאוחרת.

בשו"ת משנת יוסף (ח"ח סי' ל"ה) דן בשאלה דומה במה שהנהיגו מזכי הרבים שיעורים באוטובוסים הנוסעים מבית שמש לירושלים ולב"ב. ויש שטוענים שזה גזל שינה, לעומתם משתתפי השיעור טוענים שבשמונה - תשע בבוקר לאו זמן שינה הוא. ועיי"ש שדן שלא שייך בזה גזל שינה. וגם זה מילי דמצוה, עיי"ש שהאריך. ובסו"ד כתב ז"ל וכיון שהתוה"ק דרכיה דרכי נועם וכל נתיבותיה שלום, היה טוב ששומעי השיעור ישבו קדימה סמוך למגיד השיעור ואלה החפצים לישון ישבו מרוחקים קצת ויסתמו אוזניהם בפקקים, ושלום על ישראל עכ"ל. ויעו"ע בדבריו בח"י סי' ק"מ שדן עוד בזה ובדברי הלבוש הנ"ל.

אולם שמחות בבנין מגורים - באשרי האיש כתב בשם פסקי הגר"ש שאסור אפילו בשכינות לבנין אע"פ שהם שמחות של מצוה. ולגבי אולמות שמאחרים זמני השמחות עד לשעה מאוחרת הביאו שם בשם תל תלפיות עדות מהגר"מ גרוס שליט"א שגם אם הם קדמו לבניינים הסמוכים מ"מ הרשות שניתנה להם מהעיריה היתה ע"ד שכשיבנו שם דירות יהיו הזמנים ככל האולמות עד השעה אחת עשרה". לגבי

שפיר דמי. ובספר אשרי האיש (חו"מ) בשם פסקי הגר"ש כתב דאם לומדים שם א' - ב' או ברכות ותפילה וכדומה אפילו מעט מהזמן שרי, ואין הבדל בין מעט ילדים להרבה, ויעוין בעמק המשפט (סי' ל"ח) שהביא תשובת מהרלב"ח (סי' צ"ז) שחידש שא"א לעכב על דברים שמעצם מהותם ואופיים הם לא מתאימים להיעשות בשוק. והביא עוד שהחת"ס (שו"ת חו"מ סי' צ"ב) סמך ידיו להלכה על המהרלב"ח.

ועפ"ז כתב העמק המשפט לחדש שבזמנינו גני ילדים ופעוטונים באיזורים החרדיים מיועדים מצד עצם מהותם ואופיים להיות גם בבנייני מגורים, הן מצד חוסר מקום בגנים ציבוריים, והן מצד הנוחות של ההורים שלא צריכים להרחיק, ועוד הוסיף שכבר יש מנהג פשוט לעשות כך וכבר כתב המאירי בתו"ד שלא נאמרו אלא במקום קפידא וכך היה בזמנם וכבר הגענו לזמן שאין קפידא בכך, עכ"ד. ולכן גם פעוטונים מגיל 3 חודשים - מותר. אלא שהוסיף שצריכים לשלם יותר על המעלית והוצאות שונות לבנין, וכן צריכים להיזהר שלא יהיה הפרעה לשכנים מהעגלות ולפעמים גם לעשות שטיח כדי שהשכנים לא יסבלו מכך שהילדים גוררים חפצים וכדו'.

שיעור דף היומי באוטובוס - יש קוים בינעירוניים שמגיד שיעור פתח שם שיעור קבוע בענין מסוים ויש כאלה שרוצים לישון וטוענים שהשיעור מפריע להם. בחשוקי חמד (ב"ב כא:) כתב דהוי מילי דמצוה, **אלא שדן מצד דברי הלבוש** (מובא בפת"ש קנ"ו סק"ב) שאותם הגרים בבית חורף אחד, נראה ודאי שכל אחד יכול למחות בחבירו מללמד תינוקות בבית החורף

שמחות כגון שבע ברכות בבית, העמק המשפט נטה להתיר זאת (וכן המנהג, ואפשר לומר דאדעתא דהכי נשתתפו), אלא שכתב שצריך להיזהר מלהגזים הן מצד הרעש והן מצד הזמן. וכמדו' מרן הגרנ"ק זצ"ל קרא פעם תיגר בדרשת שבת הגדול על שכנים שמצירים לשכנים שלהם שעושים שמחה בביתם ולא שמחים בשמחתם.



הרב יהודה דיוויס

גולל אור

מבוא לסוגיית בין השמשות

יד. עביו של רקיע

כבר נתבאר שעיקרו של יום ע"פ חז"ל הוא מהנה"ח לשקיעה. אך ישנן תוספות ליום, כגון מעלות השחר ועד הנץ החמה, וגם הם בשם "יום" יקראו, שהרי מעלות השחר הוא עיקר זמנן מן התורה של כל המצוות מן התורה שזמנן ביום כגון לולב, שופר, מילה וכדו' (וכדכתיב בנחמיה פ"ד "ואנחנו עושים במלאכה וכו' מעלות השחר עד צאת הכוכבים וכו' והיום מלאכה"). וא"כ עלינו לברר מהות תוספות אלו ואורכן.

ואמנם לנו אין מסורת ברורה לגבי המראה הנחזה בעת עלות השחר או גודלם ומיקומם המדויק של הכוכבים בעת צאת הכוכבים, אבל מצינו בחז"ל סימנים על ידם נוכל לברר את הזמן המדויק של כל אחת מהתופעות הנ"ל ולאחמ"כ לעמוד על טיבן ולהכירן.

הסימן הברור ביותר הוא שישנו יחס קבוע בין משך התוספות לבין משך עיקר היום (לכה"פ ביום הבינוני). משום שבתחילת היום עוברת השמש בתחום הנקרא "עביו של רקיע", שהוא תחום ביניים בין הלילה ליום, ושגודלו מסוים. ומעת שתכנס השמש לתחום זה מתחילה התוספת ליום, דהיינו שאז נקרא ש"עלה השחר". לפיכך אם נתבונן בבריאה בזמן זה נוכל לעמוד על טיבה של התופעה הנקראת עלות השחר.

[כמו"כ בסוף היום עוברת השמש דרך תחום

אחר הנקרא גם הוא "עביו של רקיע". אלא שיש הבדל ביניהם, משום שיש ספיקות בהלכה על חלקים שונים מתחום זה האם הם מצטרפים ליום. ויש אפי' מי שסובר (דעת הר"א ממיץ בספר "יראים") שאין לצרף כלל את עביו של רקיע בערבית ליום, ואדרכא יש ספק על חלק מעיקר היום אם לצרפו ללילה. ולקמן יתבאר בס"ד.]

אלא שגם כאן לא מלטה נפשנו מן המחלוקת, משום שישנו ויכוח בלימוד הסוגיות ובמסקנה העולה מהן האם משך התוספות הוא ששית (תוס' בכ"מ, יראים, מרדכי ועוד), או שמינית (ר"ח, רמב"ן ועוד), או עשירית (שו"ת מהרי"ק והגמ"ר בשם ראב"ן, גר"א ועוד) מאורך עיקר היום [דהיינו שאם אורך היום 12 שעה אורך התוספת שעתיים, או שעה וחצי או שעה וחומש. אמנם חשוב לשים לב שהרבה מהראשונים השתמשו בשעות ארוכות יותר, המתקבלות מחלוקת הזמן שמעלה"ש לצה"כ ביום הבינוני ל 12 חלקים (ולא מהנה"ח לשקיעה, כפי השעות שאנו רגילים בהן), ולכן נמצא בלשונותיהם שמשך עביו של רקיע רק שעה וחצי, או שעה וחומש, או שעה (בהתאמה), אבל הכוונה בשעות שלהם שהן ארוכות יותר כאמור]. להלן בעז"ה נלמד את הדברים במקורם ונשתדל לפרוס היריעה.

[בנוסף מצינו גם מי שסובר (דעת הגאונים רש"ג ורה"ג, הובאה בשו"ת מהר"ם

הוא משך הליכת 5 מיל לאדם בינוני נדע ממילא כמה הוא משך "עביו של רקיע".

[**ואמנם**, לפי מדידות שנעשות מזמן לזמן יש אומדן שמהירות ההליכה של אדם ממוצע כיום היא 1.4 מ' בשנייה (ולפי"ז משך עביו של רקיע הוא בין 57 דק' ל 68.6 דק'), אלא שכבר העירו בזה התוס' (שבת לה. בסוד"ה תרי) שאין אנו יודעים מהו אדם בינוני שעליו דברו חז"ל. בנוסף יש להעיר שיש לחלק בין מהירות הליכה למרחק קצר, שאינה כוללת עצירות, לבין מהירות הליכת יום שלם (שעליה דברו חז"ל, כפי שיתבאר לקמן) שכוללת עצירות מידי פעם למנוחה, אכילה וכו', וממילא בהכרח היא איטית יותר בסה"כ (יעוי' בזה בהערות הר"ש אלבק לראב"ן בסי' ב').]

והנה חז"ל (בגמ' שם בשם ר' יוחנן וכן לקמן בשם התנא ר' יהודה) סייעו לנו גם בזה ונתנו לנו אומדן להליכה יומית, והוא שאדם מהלך 10 פרסאות ביום הבינוני (בכל פרסה יש 4 מיל, ונמצא שאדם מהלך 40 מיל ביום הבינוני). ואם הייתה הכוונה לאדם שיוצא ב"כי טוב" (נה"ח) ונכנס ב"כי טוב" (שקיעה), כהוראת חז"ל (גמ' פסחים ב. ורש"י ד"ה בכי טוב), דהיינו שהולך 40 מיל בעיקר היום (שאורכו 12 שעות ביום הבינוני, כאמור) היה החשבון פשוט, שמשך הליכת מיל אחד 18 דק' ומשך עביו של רקיע (שהוא 5 מיל) 90 דק'.

אלא שבפשטות הבינו (בגמ' שם, לכה"פ בהו"א) שהכוונה שאדם מהלך 40 מיל בכל שעות האור (שעות שרובא דאינשי מהלכים בהם. ואפשר נמי שרש"י הנ"ל שכתב ש"יצא בכי טוב" היינו שיצא בהנך החמה הכוונה לתחילת הנץ, כדכתיבנא לעיל, דבאור תליה מילתא ולא בראיית השמש,

אלא שקר סי' צ"ו) שהאומדן הזה תלוי במחלוקת קדומה בין חכמי הטבע האם בלילה השמש עולה מעל לרקיע או יורדת מתחת לארץ. שדווקא לפי מי שסובר שבליילה השמש עולה מעל לרקיע, עליה לעבור דרך "עביו של רקיע" לפני שתזרח בבוקר, אבל לפי הדעה שבליילה עוברת השמש מתחת לארץ שיעור התוספת אינו תלוי בעביו של רקיע. ולפי שיטה זו אין לדון את משך התוספת לפי אורך עיקר היום אלא לפי סימנים אחרים. אבל אחרים סוברים שלשון "עביו של רקיע" היא לשון מושאלת בלבד, ואינה תלויה למעשה במח' הנ"ל.]

טו. וכמו השחר עלה

בהומש בראשית פ' וירא (פרק י"ט פס' טו-כג בעניין הפיכת סדום) מבואר שלוט וסייעתו יצאו את סדום בעת עלות השחר ("וכמו השחר עלה") והגיעו לצוער בעת הנץ החמה ("השמש יצא על הארץ ולוט בא צוערה").

בחז"ל (גמ' פסחים צג: בשם ר' חנינא) מבואר שהמרחק בין סדום לצוער הוא 5 מיל (גם בירושלמי ריש ברכות מבואר שהמרחק בין סדום לצוער הוא למעלה מ 4 מיל אך לא מפורש בהדיא שהוא 5 מיל), כאשר מקובל לומר (וכ"כ הגאונים הנ"ל בתשו') שמיל היינו 2000 אמה (בין 960 ל 1152 מ' לשיטות השונות במדידת האמה. ואכמ"ל).

ולמדו מכאן חז"ל (גמ' שם בשם עולא, וכן להלן צד. בשם רבא) שמשך עביו של רקיע, דהיינו הזמן בין עלות השחר להנץ החמה (וכן בין שקיעת החמה לצאת הכוכבים) שווה למשך הזמן שלוקח לאדם בינוני להלך 5 מיל. נמצא שאם נדע כמה

וייש שיטה המקצרת משך עביו של רקיע לדעת ר' יהודה עוד יותר, משום שהם מבארים שדעת ר' יהודה היא שאדם בינוני מהלך 40 מיל בעיקר היום, מלבד מה שמהלך בזמני "עביו של רקיע" (ש"אחד מעשרה ביום" שאמר ר"י על עביו של רקיע היינו בהשוואה לעיקר היום, אך ביחס לכל אורך היום משך עביו של רקיע הוא חלק מ 12 ביום. כך משמע בשו"ת מהרי"ק שורש קע"ג ובהגמ"ר לשבת סי' תנו בשם ראב"ן, וכן מובא בביאור הגר"א לאור"ח סי' תנ"ט ומקורו בשנו"א בריש מס' ברכות). ונמצא ששיעור הילוך מיל לפי"ז הוא 18 דק', ומשך עביו של רקיע ביום הבינוני 72 דק' בלבד (שעה וחומש בשעות הרגילות שהן שעה בדיוק בשעות הארוכות).

יז. [כמו כן ישנן שיטות נוספות בעניין הילוך אדם בינוני ביום למסקנת הסוגיה, אלא שאין מהן השלכה לעניין משך עביו של רקיע. וכגון שאומרים (מתוך "זמנים כהלכתם" פ"ה ס"ג) שלמסקנת הסוגיה עולה לדינא שאדם הולך 40 מיל בעיקר היום, ונמצא שמשך הילוך מיל 18 דק' כהשי' המובאת בשו"ת מהרי"ק ובהגר"א הנ"ל בדעת ר' יהודה, ובנוסף מהלך 5 מיל מעלה"ש להנה"ח (כשי' עולא ורבא), ולפי"ז משך עביו של רקיע 90 דק' (דהיינו שמינית היום, כשי' רש"י ור"ח בדעת ר' יהודה, ולא מטעמיהו).

אז שאומרים (שי' מחודשת בישוב דעת הרמב"ם) שאין אדם הולך 40 מיל מעלה"ש לצצה"כ אלא 36 מיל, 30 מיל בעיקרו של יום ו 3 מיל בעביו של רקיע (והא דאמרו 40 מיל הוא משום דמיירי בהליכה שאינה בנחת אבל בנחת אין מספיקין כ"כ, או משום שרבים מקדימים לצאת קצת קודם עלה"ש ומאחרים לחזור

כמבואר שם ובכ"מ), מעלות השחר ועד צה"כ, מתוכם 5 מיל מעלה"ש להנה"ח ו 5 מיל משקיעה"ח לצצה"כ, ונשארו 30 מיל לעיקר היום (שאורכו 12 שעות, כאמור). לפי"ז משך הליכת מיל אחד 24 דק', ומשך עביו של רקיע 120 דק' [שעתיים (בשעות הרגילות שלנו, שהן שעה וחצי בשעות הארוכות שיש מהן 12 מעלה"ש לצצה"כ, כאמור לעיל)] שהם שמינית ממשך היום כולו (שאורכו 16 שעות סה"כ) וששית ממשך עיקרו של היום.

טז. מלאך מקדר לפניהם

עם זאת, בהמשך הסוגיה (צד). וכן בירושלמי הנ"ל) הובאו דברי התנא ר' יהודה שאמר שמשך עביו של רקיע אחד מעשרה ביום, משום שאמנם מהלך אדם בינוני ביום 10 פרסאות, אלא שמעלה"ש ועד הנה"ח 4 מיל וכן משקיעה"ח לצצה"כ 4 מיל ולא 5 כדעת עולא (וביאר שם בגמ', וכן בירושלמי, שמהילוכם של לוט וסייעתו, שהלכו 5 מיל, אין ללמוד להילוך אדם בינוני, משום ששם האיצו בהם המלאכים או שסייעו אותם).

נמצא שלפי דברי ר' יהודה משך עביו של רקיע קצר בתרתי, חדא משום דס"ל דמעלה"ש להנה"ח 4 מיל ולא 5 מיל, ובנוסף ס"ל שמשך הילוך כל מיל הוא קצר יותר, שהרי גם לפי ר"י אדם מהלך 40 מיל ביום, וא"כ 2 מיל שירדו מעביו של רקיע בשחרית ובערבית מתווספים לעיקר היום (32 מיל במקום 30, כ"ה שי' רש"י ור"ח ועוד הרבה ראשונים בדעת ר' יהודה, ובסמוך נביא שי' נוספת) ונמצא ששיעור הילוך מיל 22.5 דק' (במקום 24 דק'), ולפי"ז משך עביו של רקיע ביום הבינוני (שהוא רק 4 מיל, כאמור) 90 דק' בלבד (שעה וחצי בשעות הרגילות שהן שעה וחומש בשעות הארוכות).

ברקיע בזמנים אלו (וכנ"ל לגבי צה"כ שבשעות אלו כבר רואים הרבה כוכבים וקשה להבחין בשינוי).

ואמנם יתכן שניתן להבחין באיזה שינוי ע"י מכשירים או בקיאות מיוחדת, כמו"כ יתכן שניתן להבחין כבר אז בשינוי באור הכוכבים ובכמותם, אלא שבגמ' (ברכות ג. ע"פ התוס' שם) משמע שרק מי שישן בבית אפל (שאינו בו חלונות תאורה) אינו מבחין בעלות השחר, אבל מי שלן בבית מואר יכול להבחין (ורק בין תכלת ללבן וכדו' עדיין אינו מכיר), וא"כ משמע שעלה"ש מאוחר לזמנים אלו, וצ"ע.

[ולחומר העניין היה אפשר"ל דעלה"ש דאיירו בה בגמ' פסחים הנ"ל אינה תחילת היום לענין הלכה, אלא זמן מוקדם יותר. ובלשון אחר נאמר שזמן זה הוא רק "תחילת" עלות השחר. אבל עלה"ש המוגדר כתחילת היום לענין לולב, מילה, שופר וכו' הוא זמן מאוחר יותר הניתן להבחנה באופן פשוט, דהיינו סוף עלה"ש (ובהא מיירי' בגמ' ברכות הנ"ל). אלא שבירושלמי ריש ברכות (הנ"ל) משמע שתחילת עביו של רקיע הוא ג"כ תחילת היום לענין הלכה, וכן משמע מכמה ראשונים שפסקו לענין הלכה שעביו של רקיע ששית או שמינית מעיקרו של יום, וצ"ע. ולקמן בעז"ה יבואר באופ"א.]

אם כי יש מפרשים (בהגר"א סי' תנ"ט) שדברי הגמ' הנ"ל נסובים על הנה"ח ולא על עלה"ש (דהיינו שהישן בבית אפל אינו מבחין בהנץ, אבל בעלה"ש אפשר דגם בבית מואר לא ניתן להבחין, בדומה לדברי רש"י בגמ' מגילה כ. ד"ה וכולן, אם כי רש"י לא כתב אלא שאין הכל בקיאיין אבל אכתי יש בקיאיין), וא"כ א"ש הקו' מהגמ' (אלא שאין פי' זה מוסכם, ובעז"ה להלן נדון גם

כנ"ל, אבל מעלה"ש עד צה"כ אין מספיקין כ"כ). ולפי"ז משך הילוך מיל 24 דק' כדעת עולא ורבא, אבל משך עביו של רקיע 72 דק' (דהיינו עשירית היום, כדעה המובאת בשו"ת מהרי"ק ובהגמ"ר בשם ראב"ן, ובבהגר"א הנ"ל).

ואמנם הסיבה שאומרים כן היא כדי ליישב דברי הרמב"ם שכתב (בפיהמ"ש לריש מס' ברכות) שמשך עביו של רקיע שעה וחומש, ובהלכות קרבן פסח כתב שיש 15 מיל מעליית השמש לחצות היום. והיינו משום שהבינו ששעה וחומש דאיירי בהו ברמב"ם הן בשעות שיש מהן 12 מהנץ עד השקיעה. אבל השתא דאתית להכי (שהמקדימים הולכין 40 מיל, כדלעיל) אפשר לומר שכוונת הרמב"ם לשעות שיש מהן 12 בזמן הילוך 40 מיל (אורך שעה 80 דק' וחומש שעה 16 דק') ולפי"ז יהיה משך עביו של רקיע 96 דק' (4 מיל), וזהו שיעור נוסף על השלושה הנז' לעיל.]

יח. סוף משמרה אחרונה

ולענייננו אם נרצה לעמוד על טיבה של התופעה הנקראת "עלות השחר" עלינו להביט ברקיע ביום הבינוני בזמנים אלו (8 שעות, 7.5 שעות ו 7.2 קודם חצות היום) ולנסות להבחין בשינוי המתרחש אז, שהוא לכאורה נקרא "עלות השחר" (וכנ"ל לגבי צאת הכוכבים).

אלא שיש קושי גדול בעניין זה, משום שע"פ עדות אנשים שעוסקים בתצפיות כנ"ל אין שום נקודת אור נצפית באופק המזרחי 7.5 ש' (וכ"ש 8 ש') קודם חצות היום ביום הבינוני בא"י (אמנם בארצות הצפון זה שונה, אך בפשטות המשנה והגמ' עוסקות באופק א"י), וממילא קשה לאדם מן השורה להבחין באיזה שינוי

שבת (לד: - לה.) מבואר שאחר שתשקע השמש יש זמן קצר (משך הילוך אחד מ 12 חלקים במיל, בין דקה וחצי ל 2 דק' לשי' השונות) שבו יש עדיין אדמימות בצד מערב, לאחר מכן במשך זמן הילוך שני שלישי מיל (בין 12 ל 16 דק') מתחיל קו האופק המערבי "להכסיף" (להחשיך. ע"פ רש"י ועוד ראשונים) מלמטה למעלה, עד שכל פני האופק המערבי חשוכים במידה שווה.

לדעת התנא ר' יהודה כאשר "הכסיף העליון והשווה לתחתון", דהיינו שחלקו העליון של הרקיע חשוך באותה מידה שחלקו התחתון חשוך (בצד מערב), זהו וודאי לילה. לפי התנא ר' נחמיה משך הילוך רבע מיל קודם לכן הוא כבר לילה וודאי, ולפי התנא ר' יוסי כהרף עין אחרי כן.

עוד אמרו שם בברייתא בגמ' (לה: דבג' כוכבים הוי לילה וודאי, וע"ז אמר התנא ר' יוסי (וי"ג שמדובר באמורא ר' יוסי בר אבין) שאין הכוונה לכוכבים גדולים הנראים ביום או כוכבים קטנים הנראים בלילה אלא בינוניים. ואם אמנם איננו יודעים להבחין מה הם כוכבים בינוניים (כהערת התוס' לה. בסוד"ה תרי), סוכ"ס בחשבון הסוגיה דלעיל מינה (לה. מתוך הנחה שאין מח' בין הסוגיות) מבואר דלר' יוסי הפרש הזמן משתשקע החמה עד שיצאו ג' כוכבים בינוניים הוא לכל היותר כמשך הילוך שלשת רבעי מיל ועוד "כהרף עין" (שהוא שיעור זמן מועט מאוד, ולכל היותר כמשך הילוך 50 אמה, יעוי' בדברי הרא"ש שם).

ונמצא דלכו"ע אין בין "הכסיף העליון והשווה לתחתון" לבין הראות ג' כוכבים בינוניים אלא "כהרף עין" לכל היותר. ולפי"ז זמן צה"כ הוא בין 13.5 ל 18 דק' (לפי השיטות השונות במשך הילוך מיל) אחר השקיעה.

בזה). אלא דאכתי צ"ב א"כ איך נוכל אנו להבחין בעלה"ש ולכה"פ לקבוע זמן בלוח לעלה"ש במשך כל השנה (אפילו מי שבקיא במיוחד לפעמים נמצא ב"בית אפל". וכגון בבית מואר באור חשמל, ויתכן שאפי' הרחובות המוארים שלנו נחשבים "בית אפל" משום כך, ונזקק ללוח זמני היום).

ונמצא בזה ג' שיטות. הא' היא שמשך עביו של רקיע קבוע במשך כל השנה ולכן לעולם זמן עלה"ש הוא 72 (או 90 או 120) דק' קודם הנה"ח. הב' היא שמשך עביו של רקיע מתארך או מתקצר ביחס לאורך היום, כלומר שלפי הדעה שמשך עביו של רקיע שמינית עיקר היום (שביום הבינוני היינו 90 דק'), ביום הקצר שאורכו כ 10 שעות יהיה משך עביו של רקיע 75 דק' (שמינית עיקר היום). וכן על זו הדרך לכל יום ולכל דעה.

הג' היא שיש לחשב המרחק שיש בינו לבין המקום שהשמש ניצבת מעליו בעת שאצלנו עלה"ש ביום הבינוני (מר כדאית ליה ומר כדאית ליה), וכך בכל יום כאשר תגיע השמש למרחק זה יחשב עלה"ש אצלנו (משום שע"פ המרחק משתנה עוצמת האור, כמבואר לעיל. אמנם לפי שי' זו נמצא שגם בחורף משך עביו של רקיע ארוך מאשר ביום הבינוני). וזו היא השי' הנקראת "שיטת המעלות", כלומר שמחשבים כמה מעלות תחת קו האופק מסתרת השמש (דבר התלוי במרחק, כאמור) וע"פ זה קובעים זמן עלה"ש. כמובן שמדובר בחישוב מורכב המצריך בקיאות בתהלוכות גרמי השמים (וצ"ע).

יט. פני מורח מאדימין

באן מתעורר קושי נוסף בהבנת הסימנים שנתנו לנו חז"ל. משום שבגמ' במס'

ולדון בהן.

דעת רב שרירא גאון ורב האי גאון
בתשובותיהם (כפי שהובאו בשו"ת
מהר"ם אלאשקר סי' צו) היא שאכן הסוגיות
חלוקות. וכעין זה כתב ראב"ן (סי' ב', הוב"ד
גם במרדכי למס' שבת סי' רצ"ג), אלא
שהגאונים פסקו את הסוגיה בשבת לעניין
הלכה והראב"ן פסק כהסוגיה בפסחים. גם
דברי ראב"ע (אבן עזרא לשמות פ' י"ח פס'
ג') משמע דס"ל כהראב"ן.

אך דעת רוב הראשונים אשר לפנינו (כלומר
שהגיעו דבריהם אלינו) היא שאין
הסוגיות חלוקות. ומתאמצים ליישב את
הסוגיות באופנים שונים: הר"א ממין
("יראים" סוף סי' רע"ד) מיישב שהשקיעה
האמורה במס' שבת אינה השקיעה האמורה
במס' פסחים (אלא קודמת לה), וצה"כ
האמורה במס' שבת, שהיא יציאת ג' כוכבים,
אינה צה"כ האמורה במס' פסחים, שהיא
יציאת כל הכוכבים.

הגר"א (בבהגר"א לאו"ח סי' רס"א) סובר
שאמנם השקיעה האמורה במס'
שבת היא השקיעה האמורה במס' פסחים, אך
לעניין צה"כ מסכים עם הרא"ם. ר"ת (בספר
הישר סי' רכ"א. הוב"ד בתוס' בסוגיה דשבת
שם ד"ה תרי ובעוד מקומות בש"ס) לעומת
זאת סובר להיפך, שצה"כ האמורה במס'
שבת היא צה"כ האמורה בפסחים, ואמנם
השקיעה האמורה במס' שבת אינה השקיעה
האמורה במס' פסחים (אלא מאוחרת ממנה.
וא"כ גם בפרט זה אינו כהרא"ם). ובעז"ה
לקמן יתבאר כל זה בהרחבה.

**[והנה לנו ישנו קושי בהבנת הגמ' במס'
שבת בפני עצמה כפשוטה, כעין מה
שהוקשה לנו גם בגמ' בפסחים הנ"ל, משום
שרק זמן מה אחרי הזמנים המתוארים בגמ'
זו ניתן לראות כוכבים בכלל, מה גם
שהסתלקות האדמיות והחשכת פני מערב
מתרחשת אצלנו רק זמן מה אחר הראות
הכוכבים. אלא שגם כאן שיתכן שקושי זה
נובע אצלנו מחוסר בקיאות בהבטה בגרמי
שמים (תוס' פסחים ב. ד"ה והא בשם ר"י)
או מקוצר רואי, וכן מחסרון מסורת בעניין
האדמיות והכספת פני הרקיע.]**

**ותורף הקושיה, שעליה הסכימו הרבה
ראשונים ואחרונים, הוא שדברי גמ'
זו אינם עולים בקנה אחד עם דברי הגמ'
בפסחים הנ"ל, ששם מבואר שיש משך הילוך
4 או 5 מיל בין שקיעה"ח לצה"כ (ואולי היה
אפשר לומר שהגמ' בשבת מיירי רק לעניין
התחלפות היום, דהיינו שמזמן זה חשיב
שנכנס היום הבא, לענין שבת וצרעת וכדו'
שתלויה בהתחלפות היום, אבל לא שמזמן זה
נחשב לילה ממש, שהרי עוד היום גדול,
אלא רק ש"שייך" ללילה שאחריו מצד
התאריך אבל עכ"פ מדברי הראשונים לא
נראה כן).**

**ב. ביישוב קו' זו ידועים ארבעה מהלכים
מרכזיים: שי' הגאונים, שי' הר"א ממין
בספרו "יראים", שי' הגר"א, שי' ר"ת. נציגם
בקצרה (כפי שנקטנו עד עתה הצגת
המהלכים אינה דווקא לפי כבודם או
קדמותם אלא לפי האופן שיהיה ברור
יותר) ובהמשך בעז"ה נשתדל לפרט אותן**

מסדר את הכוכבים

ביאור שיטת הגאונים בבין השמשות וצאת הכוכבים

פסחים ב., מגילה כ., וכן משמע בגמ' ברכות ב., שבת לה: ועוד).

ובאמת יש אומרים שלדברי התנא ר' יהודה המובאים בסוגיה במס' שבת הנ"ל אין היום נגמר בצה"כ אלא בהכסיף העליון (דעת ראב"ן כפי שיבואר לקמן בעז"ה). אבל המעיין בתשו' הגאונים הנ"ל כפי שמובאת באורך בסוף ספר "הזמנים בהלכה" (עמ' תרמה) יראה שהם סבורים שגם מה שכתוב בהמשך הגמ' שם ג' כוכבים לילה וכו' אינו סותר לתחילת הסוגיה, ונמצא א"כ שנח' הסוגיות מתי הוא צה"כ. וצ"ב איך יתכן הפרש כ"כ גדול (למעלה מ 3 מיל) בין הדעות. כמו"כ צ"ב איך הפרש זה נובע מהמח' בעניין עוביו של רקיע.

כב. גמר יציאת הכוכבים

אמנם נראה לבאר בס"ד (ע"פ דברי הר"א ממין בספר יראים בסוף סי' רע"ד) שלפי הסוגיה בפסחים גם הכוכבים צריכים לעבור בעביו של רקיע קודם שיצאו, ולכן הגם שנראים לנו כוכבים זמן קצר אחר השקיעה, אין זו יציאתם. אלא יציאתם רק אחר שיעברו כל עביו של רקיע (ויש הפרש בין ראייתם בתחילה לבין ראייתם אחר 4 מיל, משום שבתחילה אמנם נראים, אך בקושי, ואינם ברב גדלם וזהרם. וכעין מש"כ הברכ"י בביאורו לדברי המג"א בסי' רל"ה וסי' תקס"ב ולדברי הש"ך יו"ד סי' רס"ב סע' ה').

משא"כ להסוגיה במס' שבת שס"ל שאין הכוכבים צריכים לעבור דרך עובי

כא. מחלוקת חכמי ישראל וחכמי אוה"ע

שי' הגאונים (רב שריא רב האי, הוב"ד בשו"ת מהר"ם אלאשקר סי' צ"ו) היא שאכן הסוגיות חלוקות (והגם שבשתי הסוגיות מוזכר התנא ר' יהודה, צ"ל שהם תרי תנאי אליבא דר' יהודה). ומח' תלויה במח' הקדומה (פסחים צד:) האם בלילה חמה מהלכת מעל הרקיע או למטה מן הרקיע (על מנת לחזור ולזרוח במזרח ביום הבא).

משום שלפי הדעה שהחמה מהלכת בלילה מעל לרקיע, כל זמן שלא עלתה מעל לרקיע אינו לילה. ובכדי שתעלה לשם צריכה היא לעבור קודם בעביו של רקיע, משך הילוך 4-5 מיל שתחילתו בשקיעה וסופו בצה"כ כאמור (וכן סוף הלילה מיד כשתכנס בעביו של רקיע).

אמנם להדעה החולקת אין הלילה תלוי בעליית השמש מעל הרקיע. ובכל זאת, גם לדעה זו, אינו וודאי שהלילה מתחיל מיד בשקיעה. אלא מן השקיעה ואילך מתחיל זמן שיש לגביו ספקות ומחלוקות תנאים אם הוא מן היום או מן הלילה, עד שיכסיף העליון וישווה לתחתון (וצ"ב ממה נובעות הספקות והמח'. ואי"ה יתבאר לקמן), ועכ"פ משך זמן זה הוא רק כמשך הילוך 3/4 מיל, ולא 4-5 מיל כפי הדעה האחרת. אמנם דבר זה צ"ב משום שנמצא שלדעה זו אין תחילת הלילה בצה"כ [והרי קיי"ל דעד דצה"כ יממא הוא (גמ')]

להעיר על זה שלדבריו לכאורה גם הנה"ח הוא ברגע היראות נקודה מעגולת השמש במזרח, ובהל' ק"ש (פ"א הלי"א) כתב הרמב"ם שזמן הנה"ח הוא כמו עישור שעה קודם עליית השמש.

ולפי"ן או שנאמר שעליית השמש היא הנה"ח, וכמו עישור שעה קודם לכן הוא רק זמן להתחלת ק"ש, או שנאמר שעליית השמש היא כ 6 דק' אחרי היראות נקודה ראשונה מעגולת השמש מעל האופק המזרחי (5 ש"ע ו 59 דק' קודם חצות היום הבינוני. בזמן זה כבר אין עגולת השמש אדומה, וכבר עברה כולה לעמוד מעל חצי הכדור שאנו עומדים במרכזו, ואולי הבן או האב לא דק בדק' 1).

אלא שבהעתקת דברי הגאונים לגבי הסוגיה דשבת כתב המהר"ם שהשקיעה היא כאשר לא תראה השמש אפי" על ראשי הדקלים. ומזה משמע שגם אחרי שהשמש נסתרת מעינינו עדיין היא נראית על ראשי הדקלים איזה זמן ולאחר זמן זה היא השקיעה.

מיהו נראה שאין הפרש בין הזמנים הנ"ל. משום שאמנם למי שעומד בגובה ראש הדקל מתאחרת השקיעה במעט (מעט יותר מ 1 דק' לדקל ענק בגובה 40 מ'), אך מי שעומד בארץ ומביט בראש הדקל כבר לא ימצא שם ניצוצי חמה בזמן זה. אלא מיד כשנעלמת החמה מעיניו תחת האופק יעלמו גם ניצוצי החמה מראש הדקל. ומה שתלו בראשי הדקלים, משום שבדר"כ ישנן הסתרות, כגון בתים ועצים, ורק ע"י ראשי הדקלים, שגבוהים מהבתים ומשאר העצים, ניתן לדעת את זמן השקיעה המדויק.

כב. אדשימשא אריש דיקלא

ועב"פ לפי דברי הגאונים הנ"ל, לדעת רבה

הרקיע. ולכן מיד כשנראים הכוכבים, אפי" שנראים עדיין קטנים ועמומים, זוהי יציאתם. ואכתי צ"ב, שהרי חלק מהתנאים בסוגיה זו מסתפקים שמא מתחיל הלילה קודם לכן, בזמן שאין נראים ג' כוכבים כלל [דבשלמא לפי הדעה שיש עובי לרקיע יש מקום להסתפק שמא מיד כשנכנסו הכוכבים בעובי הרקיע, אפי" שאין נראים לנו, זוהי "יציאתם" (וכנראה כך הבין הב"ח את צה"כ דשבת לפי ה"יראים", כפי שיבואר לקמן)], וצ"ע.

ואולי אפשר לבאר [ע"פ דקדוק בדברי ר' יוסי (בסוגיה דשבת) "ביה"ש כהרף עין זה נכנס וזה יוצא"], שאמנם היום יוצא בצה"כ, אבל קודם שיוצא היום נכנס הלילה (לדעת ר' יהודה בשקיעה, או מעט לאחר"כ, ולדעת ר' יוסי סמוך לצה"כ) ומשמיים שניהם עד צה"כ (כלומר שיש זמן של "חפיפה" בין היום ללילה. ואמנם אין זה כפי' התוס' בפסחים ב. ד"ה "יכנס" לדברי ר' יוסי הנ"ל). ויש ספק על זמן זה הוא אם כוחו של היום גובר או כוחו של הלילה, או שבתוך הזמן מתגבר כוחו של הלילה (וכמאמר הברייתא שם "ביה"ש ספק מן היום ומן הלילה, ספק כולו מן היום ספק כולו מן הלילה"). והי"ע.

כג. המקור לשקיעה המישורית

והנה לא ברירא לן מתי היא השקיעה לשי' הגאונים. משום שבשוי"ת מהר"ם אלאשקר בסי' הנ"ל הביא דעת ר"א בן הרמב"ם ש"מיד שתשקע כל עגולת השמש תחת עיגול האופק ולא תראה ממנה נקודה כבר הוא נקרא שקיעה". ומזה נראה שהבין שדעת הגאונים כדעתו.

[כמו"כ כתב המהר"ם שכן היא דעת הרמב"ם אביו של ר"א, משום שקיי"ל שכל דבריו דברי אביו. אך יש

משום שלר' יוסי כהנים טובלים בו (כמבואר שם בגמ'), דהיינו שלר' יוסי אינו ביה"ש כלל, וא"כ ניתן גם להדליק נרות שבת בזמן זה (ואמנם קצת צ"ע, שזה דלא כרבב"ח בשם ר' יוחנן שהחמיר כר' יהודה לעניין שבת. כמו"כ צ"ב מה שמשמע בגמ' לעיל מינה דרבא הוה דאוי למערב להביט בפנים המאדימין את המזרח, ולכאורה היינו כרבה אליבא דר' יהודה. מיהו י"ל שבמקום האדמימות שם נמדדת גם ההכספה, משום שהאדמימות היא המכסיפה, ולכן הביט לשם).

ובזה תתורץ קושיה נוספת שהקשו רבים, שמדברי רבא משמע שצריך בקיאות מיוחדת לידע זמן הדלקת הנרות המדויק. ואם זמן הדה"נ הוא עד העלמות השמש מעינינו, איזה בקיאות מיוחדת צריך לזה. אבל לפי דברינו א"ש, משום שעניין האדמימות וההכספה אינו מסור לכל אחד, אלא רק לבקיאם בשיעורים שנתנו חכמים (ואולי לדעת רש"י ודעימיה, שהכסיף היינו השחיר והחשיך, אין צריך בקיאות כ"כ. אבל לדעת הגאונים בהכרח אין זה הפי', שהרי לשיטתם ההכספה מתרחשת זמן לא רב אחר השקיעה, בעוד שיש אור רב).

ג. כוכבים בינוניים לשי' הגאונים

והנה שיטתם של הגאונים הנ"ל במשך הילוך מיל אינה ידועה לנו עדיין. אבל עכ"פ נמצא שזמן צה"כ לשי' הסוגיה דשבת ביום הבינוני הוא לכה"פ 13.7 דק' אחרי השקיעה המישורית (לפי דעת ר"א בן הרמב"ם בעניין השקיעה, ולפי משך מיל הקצר) ולכל היותר כ 20 דק' אחרי השקיעה המישורית (אם נאחר השקיעה מעט כדי שלא תראה השמש לעומדים על ראשי הדקלים, ולפי משך מיל הארוך).

אליבא דר' יהודה, מעיקר הדין יש להדליק נרות שבת בעוד שהשמש נראית בראשי הדקלים. אלא שבהמשך סוגיין דשבת (לה:): אמר רבא לשמעיה "אתון דלא קים לכו בשיעורא דרבנן אדשימשא אריש דיקלא אתלו שרגא". כלומר, שרק משום הרחקה למי שאינו בקיא בזמן המדויק של הדלקת הנרות, יש להדליק נרות קודם הזמן, בעוד שהשמש נראית בראשי הדקלים, וצ"ע.

ואמנם אפשר"ל שאין כוונתו של רבא לזמן שנראים ניצוצי החמה על ראשי הדקלים, שהוא בעת השקיעה ממש, כמו שביארנו בדברי הגאונים. אלא הכוונה לזמן שבו נראה גוף החמה מעל העצים המסתירים את האופק המערבי, שהוא זמן מה לפני שקיעת החמה תחת האופק (תלוי בגובה העצים ובקרבתם לאדם הצופה).

אבל היותר נראה הוא שדברי רבא לא נאמרו לפי דעת רבה אליבא דר' יהודה (בגמ' שבת לר:), שסוף זמן הדה"נ הוא בשקיעה ממש, אלא לפי דעת ר' יוסי (שם) שסוף הזמן הוא בהכסיף העליון והשווה לתחתון (או לכה"פ לפי דעת רב יוסף אליבא דר' יהודה, שסוף הזמן הוא בהכסיף התחתון).

משום שבהמשך דברי רבא לשמשו נאמר שביום המעונן, כאשר לא ניתן לראות את השמש בראשי הדקלים, אם יש תרנגולים בסביבתו (כגון שהוא בתוך העיר) יביט בהם וידליק. וביארו הגאונים הנ"ל (בהמשך התשו' הנ"ל כפי שמובאת באורך בסוף ספר "הזמנים בהלכה") שהתרנגולים חוזרים לקיניהם בבין השמשות. ולכאורה צ"ע איך התיר רבא לשמשו להדליק נרות שבת בביה"ש.

אבל אי ס"ל לרבא כר' יוסי, אפשר"ל שהכוונה שידליק בביה"ש דר' יהודה.

דעה זו (דהיינו 13.7 - 20 דק' קודם הנה"ח). אלא דזה צ"ע דא"כ ימצא שלוט וסייעתו, שיצאו מסדרם בעלה"ש והגיעו לצוער בהנה"ח, כמבואר בפסוקים, גמאו מרחק של למעלה מ 4 מיל (כהסכמת שני התלמודים) בזמן הילוך שלשת רבעי מיל, והוא פלאי.

כמו"כ צ"ע דלפ"ז עלה"ש מאוחר מהזמן הנקרא "משיכיר" [דלא כדברי התוס' (ברכות ג. ד"ה למאן). ואמנם בפ"י ר"ח (ברכות כו. נדפס על הדף בש"ס מהדורת "נהרדע" בהוצ' וגשל) משמע ש"האיר המזרח" הוא רבע שעה קודם הנה"ח, אך לכאורה לשי' ר"ח האיר המזרח אינו עלה"ש], ובמגילת רות (ג', י"ד) כתוב שהבוקר מתחיל "בטרם יכיר איש את רעהו" (ע"פ אבן עזרא שמות י"ב, ל"א).

לכן רבים נקטו בדעת הגאונים שלעניין עלה"ש אין הולכים אחר השיעור המבואר בגמ' בשבת (ובאמת שם איירי' רק לעניין ביה"ש בערב), שגבול היום הוא בהכסיף העליון (או בהראות כוכב שלישי), אלא אחר השיעור המבואר בגמ' בפסחים (משך הילוך 4 או 5 מיל קודם הנה"ח). וגם זה אינו מבואר כ"כ, דסוכ"ס שיעור זה כרוך בעביו של רקיע, והרי לשי' הסוגיה דשבת אין לתלות את גבולות היום בעביו של רקיע כלל.

מיהו אפש"ל שאין הכוונה לתלות את משך הזמן שבין עלה"ש להנה"ח בעביו של רקיע, אלא דסוכ"ס הרי ישנו גילוי מהמקרא ומחז"ל שלוט וסייעתו הלכו כ 5 מיל מעלה"ש להנה"ח, ואין חולק על זה בגמ' בשבת, וא"כ אית לן למיזל בתריה (אלא דאכתי איננו יודעים מהו השיעור המדויק של משך הזמן הזה, דשמא לא הייתה הליכתם

אלא שלפ"ז צ"ב דברי הגמ' בשבת (לה:): "כוכב א' יום שנים ביה"ש שלשה לילה. אמר ר' יוסי בר אבין לא כוכבים גדולים הנראין ביום ולא כוכבים קטנים שאין נראין אלא בלילה, אלא בינונים". משום שמגמ' זו משמע שבזמן הנקרא צה"כ אמורים להופיע ברקיע לכה"פ ג' כוכבים הנקראים "בינונים" ועוד מספר כוכבים הנקראים "גדולים".

לעומת זאת, הניסיון מראה שאפי' מי שבקיא בתהלוכות גרמי שמים, ויודע היכן אמורים להופיע הכוכבים הראשונים בכל יום, ימצא מעט מאוד כוכבים בזמן זה של 3/4 מיל אחר השקיעה, ורק ע"י מאמץ רב ימצא ג' כוכבים. ולכאורה אלו הם (או לכה"פ חלק מהם) הכוכבים הגדולים שדברו בהם חז"ל, וזמן צה"כ שתלוי בראיית ג' כוכבים בינונים הוא מאוחר מזה.

לכן יש שפירשו שהכוכבים הגדולים הם כוכבי הלכת הסובבים את השמש (נוגה, מאדים וצדק), שמרוב קרבתם ניתן לראותם אפי' הרבה קודם השקיעה. ומאחר ואין הופעתם מעידה על החלשות כוחה וממשלתה של החמה לכן אין משערים בהם את תחילת הלילה. ואמנם לא בכל יום הם נראים, מחמת שמשנים את מקומם ברקיע (ועל כן נקראים כוכבי לכת), אבל עכ"פ לפעמים הם נראים סמוך לתחילת הלילה, וע"כ הקפידו חז"ל להודיע שאין לצרף אותם למניין ג' כוכבים של הלילה. וצ"ע.

כד. עד הבוקר

והנה אכתי לא התברר לנו מתי הוא זמן עלה"ש לשי' הסוגיה דשבת. והיה מקום לומר שהוא מקביל לזמן צה"כ לפי

כו. הראב"ן

ועב"פ פסקו הגאונים כהדעה שאין השמש עולה מעל הרקיע בלילה. משום שהדעה האחרת נדחתה ע"י רבי שאמר (בגמ' פסחים שם) "נראין דבריהם מדברינו". וגם הוסיפו הגאונים להקשות כמה קושיות לדחות הדעה שבליילה מהלכת החמה מעל לרקיע, יעו"ש. ומשו"ה פסקו שצאת הכוכבים היא בתחילת ראייתם, $3/4$ מיל אחר השקיעה המישורית, ואז הוא ודאי לילה (ומעת השקיעה המישורית או מעט אח"כ מתחיל הספק לשי' ר' יהודה).

ולעיל כבר הזכרנו שדעת הראב"ן (סי' ב', הובאו דבריו גם במרדכי למס' שבת סי' רצ"ג) היא שלעולם גם לר' יהודה זמן צה"כ הוא 4 מיל אחר השקיעה (כמבואר בשמו בסוגי' דפסחים). ומה שלדידיה הלילה מתחיל $3/4$ מיל אחר שהשקיעה הוא משום דס"ל דתחילת הלילה בהכסף העליון (כמבואר בסוגי' דשבת) ולא בצה"כ (ומש"כ שם בהמשך הסוגיה "כוכב א' יום וכו'" לא קאי בשי' ר' יהודה). אבל יש תנאים שחולקים על ר' יהודה, וסוברים שתחילת הלילה בצה"כ דווקא. וקיי"ל כוותיהו, כמבואר במס' ברכות (ב:): דעד צה"כ ימא הוא. ומשו"ה פוסק הראב"ן דתחילת הלילה 5 מיל אחר השקיעה (שהוא זמן צה"כ לשי' עולא בסוגי' דפסחים).

ומהא דלא חשיב כלל זמן צה"כ בעת תחילת ראייתם, היה נראה דס"ל להראב"ן דלמסקנא קיי"ל כהדעה שבליילה החמה עולה מעל לרקיע, ויש עובי לרקיע, ולכן לא נחשב שיצאו הכוכבים עד שיעברו כל עביו. אלא שא"כ צריך לידע מה יעשה לדברי רבי שאמר "נראין דבריהם מדברינו" ולשאר קושיות הגאונים.

של לוט וסייעתו הליכה בינונית, כמבואר בשני התלמודים. וצ"ע).

כה. השתא דאתית להכי היה אפשר"ל שגם עולא, שאמר שמהשקיעה עד הלילה יש שיעור הילוך 5 מיל, לא אמר כן משום שזהו עוביו של רקיע, אלא משום שהיה קיי"ל ששם "יום" תלוי במידת ההארה שמגיעה אלינו מהשמש. ומכיוון שיש גילוי שמידת ההארה ששררה קודם שיצא לוט לדרכו מספיקה כדי שיחשב זמן זה כחלק מהיום, א"כ גם בערב נחשב יום כל עוד לא התמעט האור משיעור זה, והיינו 5 מיל אחר השקיעה.

אלא שכנראה הגאונים דקדקו בדבריו של עולא, שקבע את זמן צה"כ ל 5 מיל אחר השקיעה, הגם שהכוכבים נראים לנו כבר זמן רב קודם לכן. ומזה נראה דס"ל לעולא שצריכים הכוכבים לעבור בעוביו של רקיע קודם ש"יצאו", כאמור לעיל.

ועב"פ נמצא שלדעת הגאונים אין השם "יום" תלוי בהכרח במידת ההארה, שהרי מידת ההארה בעלה"ש אינה שווה למידת ההארה בצה"כ דידהו. ויל"ע א"כ מהו המגדיר יום לשיטתם. ואולי י"ל שמאחר שהגדרנו שעיקר היום הוא מהנה"ח לשקיעה, והשאר רק תוספות ליום, אין תימה כ"כ אם משך התוספת בבוקר אינו שווה למשך התוספת בערב. דשם דווקא בבוקר הוסיפה תורה זמן רב משום זריזין משכימין למצוות (וצ"ב א"כ למה אסרו חז"ל קיום כמה מצוות קודם הנה"ח) משא"כ בערב. או משום שהתחלפות היום (התאריך) היא בצה"כ, וגורמת שלא יהיה אפשר לשייך את הזמן שאח"כ ליום הקודם. או איזה טעם אחר (ועי' עוד בזה בדברי הירושלמי למס' ברכות ג: אחרי שמובאים שם דברי ר"ח חבריהון דרבנן).

יורדת אל מתחת האופק, לא היו סוברים שהמון ששוב עלתה, אלא שנכנסה תחת הארץ במחילות. ובוזה היה נחא להם. וחיזק רבי את דבריהם ואמר שהרי ההמון יודעים שמי מעיינות הנשאים בלילה יש להם תכונה המועילה להתפית את העיסה במהירות, כמו מים חמים, משא"כ במי מעיינות הנשאים ביום. ודבר זה מחזק אצלם את התחושה שהשמש עוברת בלילה תחת הקרקע במחילות, ו"מרתחה" את המים, כלומר שמוסיפה בהם חמימות בלתי נרגשת הממהרת להחמיץ ולהתפית את העיסה. ועל כן נראים "דבריהם". ע"כ.

אלא שלפי פירוש זה לכו"ע אליבא דאמת אין "עובי" לרקיע, וכל מה שמוזכר בחז"ל שיש עובי לרקיע הוא לשון מושאל לתיאור זמני הדמדומים בבוקר ובערב. וא"כ אכתי צ"ב למה לא נחשוב זמן צה"כ מעת היראותם אלינו.

אמנם אפשר שגם אם אין יציאתם של הכוכבים תלויה בעוביו של רקיע, סוכ"ס אין נחשב ש"יצאו" הכוכבים כל זמן שאינם ברב גדלם וזהרם, מחמת אור השמש שעדיין קיים בעולם ומאפיל על אור הכוכבים (ואפשר שגם לגבי השמש אין נחשב ש"יצאה" בבוקר כל זמן שהיא אדומה ואינה זוהרת). ואפשר שהוא משום שלדעת ראב"ן מידת הארת השמש היא הקובעת את השם "יום", כמ"ש "ובא השמש וטהר" (ויקרא כ"ב, ז'). ע"פ הגמ' בברכות ב. ויעוי' במפרשים שם), ולכן כל זמן שאור השמש מכהה את אור הכוכבים אינו ודאי לילה.

כת. כוכבים בינוניים לשי' ראב"ן

והנה בספר אבי עזרי לראב"ה (נכד הראב"ן. הובאו דבריו בספר ש"ג הנדפס על המדרכי בפ"ב דשבת) כתב ששמע

ובכלל קשה, שהרי כל מי שנמצא באמצע הקיץ בארצות הצפון הרחוק (במרחק קטן מ 2700 ק"מ מהקוטב הצפוני), יכול לראות בעיניו (לכה"פ לילה אחד בשנה) איך שבלילה השמש "סובב אל צפון" (קהלת א', ו'. ע"פ הגמ' בעירובין נו.). ממש כפשוטו, אינה עולה מעל הרקיע ואינה יורדת אל מתחת לקרקע. לא כ"דברינו", וגם לא כ"דבריהם".

כז. דמדומי חמה

על כן נראה היה לפרש שאין המחלוקת בין "דברינו" ל"דבריהם" לגבי ה"מציאות" האמתית. שהרי האמת ידוע ומפורש עלי ספר בתורתנו הק'. אלא המח' לגבי הנרגש והמוחש לההמון לולא תורתנו הק'. ועל זה אמרו חכמי ישראל שההמון היו סבורים שבלילה השמש עולה מעל לרקיע ומסתתרת שם, וחלקו עליהם חכמי אוה"ע ואמרו שההמון היו סבורים שהשמש נכנסת תחת הקרקע במחילות.

הטעם לדברי חכמי ישראל הוא משום שסמוך לשקיעת השמש תחת האופק ישנה אדמימות בהירה ורחבה בצד מערב, ולאחמ"כ האדמימות מתחלפת בצבעים פחות עזים. לאחר זמן מה שוב נראית אדמימות בצד מערב (אמנם אז היא דקה וכהה), ונדמה כאילו השמש רוצה לשוב ולעלות באותו צד (עניין ב' זמני אדמימות משמע בדברי "ספר הישר" לר"ת בסי' רכא). אלא שאחרי זמן קצר האדמימות משחירה ומחשיכה, וסבורים ההמון שאמנם השמש עלתה שוב במערב, והחלה לחזור לכיוון מזרח, אלא שהיא מוסתרת ע"י ענן עבה מאוד הנקרא "עביו של רקיע" ("עב" - ענן).

על זה חלקו חכמי אוה"ע. משום שסברו שאחרי שראו בעליל איך שהשמש

"גדולים", ורק כוכבים המתגלים מכאן ואילך נחשבים בינונים (והיינו משום שעד חצות הלילה, במשך כ 6 שעות, מוסיפים להתגלות כוכבים. הכוכבים המתגלים בשעתיים הראשונות הם הנקראים "גדולים", לאחמ"כ במשך שעתיים נוספות מתגלים ה"בינונים", ואח"כ, בשעתיים הסמוכות לחצות הלילה, מופיעים הקטנים).

וצ"ע, משום שבזמן זה (כשעתיים אחר השקיעה) מופיעים כוכבים חדשים בזה אחר זה ללא הרף, ומאי נפקא מהא דאמרו חז"ל "כוכב א' יום, ב' ביה"ש". לכן מחוורתא כדאמרן מעיקרא. ועכ"פ ביארנו בדעת ראב"ן שאין שיעור 4 ו 5 מיל האמור בסוגי' דפסחים תלוי בדעה שיש עובי לרקיע [ויעוי' בדברי תוס' הרי"ד (שבת לה.) שכתב להדיא שאין דברי הגמ' בפסחים הנ"ל, לגבי משך הזמן מהשקיעה לצה"כ, תלויים בשי' הסוברים שבילילה מהלכת החמה מעל לרקיע].

כט. הגר"א

כאמור לעיל, הסכמת הגאונים והראב"ן שיש מח' קדומה האם תחילת הלילה כ 3/4 מיל או כ 5 מיל אחר השקיעה (אלא שכ"א מהם מבאר את המח' באופן שונה, ומזה נגזר שכ"א מכריע אחרת במח'). לעומת זאת שי' הגר"א (בביאורו לאו"ח סי' רס"א) שאין כזו מח'. משום שלכו"ע תחילת הלילה סמוכה לצה"כ (דלא כראב"ן שעשה בזה מח' תנאים), וגם לכו"ע צה"כ, דהיינו תחילת יציאת הכוכבים הבינונים המסמנת את תחילת הלילה, סמוכה להכסף העליון (דלא כראב"ן). וגם דלא כהגאונים שעשו בזה מח' הסוגיות).

אלא שלדעת הגר"א יש גם צה"כ אחרת, דהיינו יציאת כל הכוכבים (אולי

בשם ר"י החסיד ששלשה כוכבים האמורים בסוגיין צריכים להיות סדורים זה תחת זה בצד מערב. והוסיף הראב"ה שלדעתו צריכים הכוכבים להיות מקובצים כחצובה ודלא כריה"ח (ומקורו בירושלמי).

ואמנם אין אנו יודעים כמה זמן אחרי השקיעה מופיעים כוכבים באופן זה (דהיינו בצורת שורה או חצובה, ובצד מערב, שבו הם מאחרים להופיע), אבל עכ"פ אם נמצא שמאורע זה מתרחש כ 5 מיל אחרי השקיעה, תפתח בפנינו אפשרות נוספת ליישב את דברי הראב"ן ללא הצורך לומר שהיראות הכוכבים אינה יציאתם.

ואפשר שגם זה אינו נצרך. שהרי לעיל הוקשה לנו בדעת הגאונים אין הכוכבים המופיעים ראשונים יכולים להחשב כ"בינונים" (ויעוי"ש מה שהבאנו לפרש בזה). ובהחלט יתכן שיש מי שחולק, וסובר שהכוכבים המופיעים ראשונים אינם יכולים להחשב בינונים, אלא גדולים, ורק אח"כ מופיעים הבינונים [וכן משמע בתשו' או"ז (ח"ב הל' מילה סי' קח) שהגדולים מעידים על הקטנים מהם שאינם גדולים].

ויתכן יותר מזה, שכל זמן שכיפת הרקיע מאירה באופן ניכר מחמת אור השמש, אין הכוכבים מעידים על תשות כוחה של החמה, אלא רק על רב גדלם (דהיינו שהם גדולים הנראים ביום, ואינם בינונים). ולכן רק כוכבים המופיעים אחרי שכבר אין ניכרת זריחת השמש להדיא באויר העולם, הם הנחשבים בינונים, שהיראות ג' מהם מעידה על הסתלקותה של החמה.

ועדיין, אם נרצה להצדיק את השיעור הגדול של 5 מיל אחר שקיעה (דעת עולא בסוגי' דפסחים, וכמו שפסק ראב"ן), נצטרך לומר שכל הכוכבים שמתגלים לעינינו בשעתיים הראשונות (ביום הבינוני) נחשבים

ואכתי אין זו הסכמה מוחלטת, משום שלדברי הגאונים זמן "משתשקע" הוא בשקיעה המישורית (כפי שנתבאר לעיל באריכות). אך בבהגר"א (או"ח סי' נ"ח) משמע שהסתפק שמא "משתשקע" הוא מספר דק' אחרי השקיעה המישורית (לפי איך שהוא מפרש את זמן הנה"ח אליבא דהרמב"ם. ואכן בתומע"ר סי' י"ט נמצא בשם הגר"ח"ו שזמן השקיעה עישור שעה אחר ירידת השמש, ולפי"ז לכאורה גם צה"כ מתאחרת).

ולעומת זאת בדעת ראב"ן יתכן לומר שזמן "משתשקע" מוקדם מעט לשקיעה המישורית (לפי הסברא שהעלינו לעיל בדעת הראב"ן שאין נחשב ש"יצאה" השמש בבוקר כל זמן שהיא אדומה ואינה זוהרת, וא"כ גם בערב כשאינה זוהרת נחשב ששקעה הגם שעדיין נראית). ויל"ע.

כוונתו לכוכבים העיקריים, כגון כוכבי המזלות, שהרי עד חצות הלילה ממשיכים להופיע כוכבים), שהיא צה"כ הנז' בסוגי' דפסחים, שזמנה 4 מיל אחר השקיעה (סוף "עוביו של רקיע"), והיא מסמנת את ביאת (הסתלקות) אור השמש לגמרי (המקבילה לעלה"ש בבוקר), הגם שאין מזה נפק"מ להלכה (משא"כ בעלה"ש שהיא תחילת היום ההלכתי לכמה עניינים).

ואמנם הגר"א אינו הראשון שמיישב את הסוגיות, קדמו לו ר"ת וה"יראים", כל אחד בדרכו. ומה שנזכר כאן, בסמיכות לדברי הגאונים והראב"ן, הוא משום שכל מי שהבאנו עד כאן מסכים שהשקיעה הנז' בסוגי' דשבת (שבסמוך לה "פני מזרח" מאדימין ומכסיפין) היא השקיעה הנז' בסוגי' דפסחים (דהיינו בעת האדמימות הראשונה, סמוך לשקיעה במישור והעלמות החמה מראשי הדקלים).



הרב אברהם יחיאל הלר הכהן

מה נקרא בגד בדוק לגבי טומאת כתמים

הסי' כשמדבר על אשה שמצאה דם שטמאה בידיני כתמים (שלא על עדי בדיקה) כותב הטור בזה"ל - אין האשה טמאה משום כתם שמוצאה בחלוקה, אלא אם כן היה בדוק לה קודם שלבשתו, אבל אם לקחה חלוק מן השוק ולבשתו בלא בדיקה ומצאה בו כתם טהורה - עכ"ל. מבואר בטור שבדין כתם כתב בפשיטות שחלוק שאינו בדוק טהור מכתם, כלומר: אפילו יותר מכגריס אין בו טומאת כתמים, ובדיני עד שאינו בדוק הביא מחלוקת מה הדין אם נמצא עליו דם יותר מכגריס.

ב] דברי הב"ח בטעם הדין שכתמי חלוק שאינו בדוק טהורים אפילו יותר מכגריס.

וכתב הב"ח על מה שטיהר הטור כתמים שנמצאו על בגד שאינו בדוק, בזה"ל - וקשיא לי, דלהרשב"א ודאי דס"ל בבדיקה בעד שאינו בדוק ולמחר מצאה עליו דם דטהורה אפילו ביותר מכגריס, השתא ודאי צ"ל הא דהאשה טמאה בכתם הנמצא בחלוקה יותר מכגריס אינו אלא בחלוק שהיה בדוק לה, דאי אינו בדוק אפילו בעד טהורה כ"ש בחלוק. אבל לרבינו (הטור) דבעד שאינו בדוק דינו כשאר כתם לטמאות בכגריס ועוד וכהרא"ש, א"כ בחלוק נמי אפילו אינו בדוק תהא טמאה בכגריס ועוד? וי"ל דבעד בעינן כגריס ועוד בעינן לאפוקי

מחלוקת הב"ח והט"ז האם אפשר להקל בטיפי דמים שנמצאו בעד בדיקה

הנה דעת הב"ח [בסי' ק"ץ] שיש חומרא בידיני תלייה בעד בדיקה יותר מסתם כתמים, שבבדיקה יש להחמיר שדם הנמצא בעד נאסר אפילו שלא עיינה בו שהוא נקי לפני שהשתמשה בו [וכמו שכתב הראב"ד דהואיל ובדיקה בעד מחמירים לאסור, יותר מכתם הנמצא בבדיקה]. אבל הט"ז [ס"ק כ"ט] חולק על הב"ח ונוקט שלא מחמירים לדון דם הנמצא בעד בדיקה כחשש דאורייתא [הואיל ולא היה בהרגשה], ולכן אם ימצאו פירורים אדומים בעד שאינו בבירור בחזקת נקי, אפשר להקל בו אף שזה דם הנמצא בבדיקה. ודין זה נוגע מאוד למעשה, לידע האם אפשר להקל בנקודות אדומות (לתלות שהיו כבר לפני הבדיקה), שכלפיהם העד אינו ממש בחזקת נקי.

א] דיני עד שאינו בדוק שנמצא בו כתם יותר מכגריס

כתב הטור בסי' ק"ץ - בדקה בעד שאינו בדוק לה ולמחר מצאה עליו דם, כתב הרשב"א טהורה אפילו בכגריס ועוד והוא משוך, ויש מי שחורה להחמיר בכגריס ועוד, [עכ"ל]. וכ"כ אדוני אבי הרא"ש ז"ל שדינו כשאר כתם לטמאות בכגריס ועוד - ובהמשך

א. הנה לכאורה קושיית הב"ח אינה מה ה מקור לדברי הטור, שהרי בתשובתו אינו מביא מקור אלא רק סברא, אלא רק בא לברר בסברא, למה לגבי עד מצינו טומאת כתמים על עד שאינו בדוק, אפילו שבהלכות כתמים

שלבשתו. אבל אם אינו בדוק קודם שלבשתו, ולבשתו בלא בדיקה טהורה - עכ"ל השו"ע. ולכאורה בפשטות חזינן כדברי הב"ח, שאע"ג שבעד שאינו בדוק טמאה בכתם (יותר מכגריס) אבל אם נמצא כתם (יותר מכגריס) על בגד שאינו בדוק טהורה.

והט"ז [בס"ק כ"ט] חולק על הב"ח וטוען שאין מקור להחמיר בבדיקה יותר מסתם כתם, וגם בסברא טוען הט"ז שאין כאן חשש דאורייתא שהרי מדובר שהאשה לא הרגישה ביציאת הדם, וסובר הט"ז שדנים את זה רק כטומאה דרבנן, ומה שהוקשה לב"ח הסתירה שבעד שאינו בדוק טמא טומאת כתמים ובחלוק שאינו בדוק כל הכתמים טהורים, כתב הט"ז לפרש דברי השו"ע באופן מחודש, שאותה דרגת 'נקיון' שנקראת אצל עד 'אינו בדוק' נקראת 'חלוק בדוק'! ובאמת כל כתם (אפילו ע"י בדיקה) שנמצא על עד שאינו בדוק יהיה בו טומאת כתמים, כי לגבי כתמים זה נקרא בדוק. ומה שבחלוק שאינו בדוק הדין הוא שכל הכתמים טהורים, זה משום שאם הוא לא בדוק אז באמת הוא יותר מלוכלך, ויותר קרוב לתלות שאין זה דם. ומבואר בדברי הט"ז שהפירוש של עד שאינו בדוק (שטימא השו"ע) אינו כהפירוש של חלוק שאינו בדוק (שטיהר השו"ע), דלגבי חלוק שהאשה לובשת אזלינן בתר מנהג העולם ורגילות לשונם, והרי הם קוראים חלוק בדוק גם לדבר שהוא בחזקת נקי, אפילו בלי שיעבור בדיקה מדוקדקת, ועל זה כתב השו"ע שצריך

מדם מאכולת... וכיון דנפק ליה מדם מאכולת אימא דרגלים לדבר דמגופא אתא בשעה שבדקה וקניחה את עצמה בעד, אבל בחלוק כיון שאינו בדוק ולא קניחה בו, אפילו ביותר מכגריס תלינן דמעלמא אתא קודם שלבשתו וטהורה. - עכ"ל הב"ח.

כלומר הב"ח לומד שיש חילוק בדין אינו בדוק של 'עד' לבין אינו בדוק של 'כתמים'. דבעד בדיקה מחמירים לטמאות יותר מכגריס אפילו שהעד אינו בדוק, אבל בכתמים דעלמא אם נמצאו על בגדיה שלא בדקתם לפני שלבשה, אין בהם טומאת כתמים, וטהורה אפילו ביותר מכגריס.² ולכאורה סברת הב"ח פשוטה דהדם הנמצא ע"י בדיקה ראוי להחמיר יותר שהרי זה חשש דאורייתא, וגם שיש כאן רגלים לדבר שהואיל וקניחה בעד הרי היה ממש במקום שדמיה מצויים, וקרוב הדבר שדם מזה ממנה.

ג] פירושו של הט"ז בדין חלוק שאינו בדוק

והנה השו"ע פסק כדעת הרא"ש ששטמא כתם יותר מכגריס הנמצא בעד שאינו בדוק, וכך כותב השו"ע בסעיף ל"ו - בדקה עצמה בעד שאינו בדוק לה, אפילו הניחתו שמור בתיבתה ומצאה עליו דם, טמאה אם יש בו כגריס ועוד - עכ"ל. ובסעיף ל"ט העתיק השו"ע את הדין של כתמים בזה"ל - אין האשה טמאה משום כתם שמצאה בחלוקה, אלא אם כן היה בדוק לה קודם

לא גזרו על חלוק שאינו בדוק. ובאמת ראיתי מצינים שהמקור שגזירת כתמים היא דוקא על חלוק בדוק, זה מלישנא דהב"ח בדין נח: - לבשה שלושה חלוקות הבדוקות לה - וכן בדף נב: - לבשה ג' חלוקות הבדוקות לה ומצאה עליהן כתם - הרי דדוקא על חלוק בדוק יש דיני כתמים.
ב. וצריך להוסיף שזה לא מדין תלייה הרגיל בכתמים, שהרי לא מדובר שידעת שעברה בשוק של טבחים כדי שתהיה יכולה לתלות הכתם בדבר מסויים, אלא זה קולא בעיקר דין כתמים, שלא גזרו רק כשנמצא על מקום שהיה בדוק ונקי לפני שהשתמשה בו האשה.

דהנה בחידושי הרשב"א [בדף יד ע"ב] בסוגיית עד שאינו בדוק, שנחלקו בו רבי ור' חייא האם טמאה משום נדה או משום כתם, הביא מה שדנו הראשונים מהו עד שאינו בדוק, וכותב בזה"ל - ופירוש עד שאינו בדוק ראיתי בנמוקי הרמב"ן נ"ר שכתב בשם רבותינו הצרפתים ז"ל, כגון שהזמינה פקולין או צמר או בגד נקי ולבנים, אלא שלא חזרה וראתה בהן סמוך לבדיקה אם יש עליהם טיפי דמים מן המאכולת או משאר דברים, הא בבגד שאינו בדוק כלל לא אמר רב טמאה נדה, דאטו לקחה בגד מן האשפה וקנחה בו מי מטמא רבי משום נדה - עכ"ל. כלומר שהוקשה לתוס' היאך אפשר לומר שתהיה האשה טמאה טומאה ודאית ע"י מציאת דם בדבר שאינו בחזקת נקי, ולכן העמידו את הסוגיא [שנחלקו בעד שאינו בדוק] שמדובר בעד שהאשה עיינה בו פעם אחת וראתה בבירור שהוא נקי ולבן, אלא שעכשיו בשעת בדיקה לא חזרה לבדקו, זה נקרא אינו בדוק, [וזה חידוש גדול, שהריעותא הקלושה הזו, מה שהעד היה מונח זמן מה לפני שהשתמשה בו, זה כבר מהני לר' חייא לומר שאין הבדיקה בחשש דאורייתא אלא טמאה רק משום כתם!] ובגוונא הזה היה ניחא להתוס' סברת רבי שמטמא משום נדה [שהרי העד נבדק פעם וידוע שהיה נקי]. ויוצא מדבריהם קולא גדולה בהלכות כתמים, שכל דבר שלא נבדק ממש (שהוא נקי) לפני מציאת הכתם, נחשב 'אינו בדוק' ואליבא דר' חייא טמאה רק מדרבנן, ואליבא דר' יוסי לא תיטמא כלל בכתם הנמצא בו.

והרשב"א הקשה עליהם מכמה דוכתי דחזינן שכתמים שבבגדיה טמאים אפילו שלא היה החלוק בדוק ממש לפני שלבשתו, ולכן חולק עליהם - אלא ודאי

חלוק בדוק הכוונה חלוק שהוא בחזקת נקי. אבל לגבי עדי בדיקה שצריך (ע"פ דין) בדיקה מדוקדקת, שם משתנה משמעות הלשון 'בדוק', ולכן כלפי עדי בדיקה אפילו דבר שהוא בחזקת נקי זה נקרא 'עד שאינו בדוק' כל זמן שלא היתה בדיקה ממש. עכת"ד הט"ז.

ד] דברי האחרונים שכתבו שכדברי הב"ח מבואר בראב"ד

ובחידושי 'מקור מים חיים' על השו"ע כתב בזה"ל - ואני תמה על רבינו הט"ז, שכדברי הב"ח מבואר להדיא בדברי הראב"ד בספר בעלי הנפש, אחר שהביא מחלוקת הפוסקים אם בדקה עצמה בעד שאינו בדוק לה, דיש סוברים דטהורה לגמרי (כיון דבגמרא מדמה לאשה שעשתה צרכיה בספל, והתם קיי"ל כר' יוסי דטהורה לגמרי, וה"נ בזה טהורה היא), והוא ז"ל חולק על זה - דאע"ג דבהדיא הלכה כר' יוסי, בהא הלכה כרבי, משום דקאי ר' חייא בשיטתו, ושקלינן וטרינן בגמרא אליבא דר' חייא אלמא דהלכתא כוותיה, וטעמא דמילתא משום דלא דמי עד לחלוק, דאילו חלוק שאינו בדוק לה כתמה טהור, אבל עד כיון שבדקה בו ידים מוכיחות ניהו, מיהא צריכה בגרים ועוד לאפוקי מדם מאכולת שמא נתמעך עליו - עכ"ל. הרי מפורש דמחלק עד שאינו בדוק מחלוק שאינו בדוק, דכיון שבדקה בו ידים מוכיחות ניהו ולכן טמא אפילו כאינו בדוק. - עכת"ד המקור מים חיים.

ה] בשיטת הרשב"א בבאור דין חלוק שאינו בדוק

דהנה העיר הגר"ט דואר שליט"א שבדברי הרשב"א מוכח כהט"ז, ונבאר הדברים.

ו] דעות הפוסקים במצאה כתם על חלוק של בדקתו ממש

והנה נתבאר שיש כאן מחלוקת בין הב"ח לט"ז האם ההבדל בין עד לחלוק הוא הבדל הלכתי או הבדל מציאותי, שהב"ח סובר שאין שינוי בהגדרה של אינו בדוק בין עד לחלוק ולכן יוצא לפי הב"ח שכמו שעד נקרא 'אינו בדוק' אם לא עיינה בו ממש לראות שהוא נקי כך גם חלוק שלא עיינה בו ממש לראות שהוא נקי מכל כתם נחשב חלוק שאינו בדוק ועליו כתב הטור שאין בו דיני כתמים. והכו"פ אחרי שהאריך להוכיח כדעת הב"ח שלא גזרו כתמים על דבר שלא בדקתו ממש, מסיים שמעתה מצינו קולא בהלכות כתמים, שדוקא חלוק שבדקתו ממש לפני הלבשה יהיה בו טומאת כתמים, אבל אם הוא רק בחזקת נקי לא תהיה בו טומאת כתמים.

אבל הט"ז סובר שאין הבדל הלכתי בין בדיקה לכתם, ולכן סובר שאלבא דהרא"ש (שהשו"ע פוסק כמותו) אפילו בכתם ממש הנמצא על דבר שהוא בחזקת נקי תהיה טמאה.⁷

אך לפי מה שמתבאר בדברי הרשב"א מוכח שהטעם להקל בכתם מבבדיקה אינו כהראב"ד דבכתמים דרבנן הקילו, אלא החילוק הוא שדם שנמצא על עד שסתמו

מסתברא דכל שבדקתו לכך, אינו יוצא מחזקתו עד שתדע דם זה מאין בא או באיזה דבר היא יכולה לתלותו בידוע, הא סתם אינה תולה. וזו שהוקשה להם אם לקחה בגד מן האשפה איך יטמא רבי בזה משום נדה, איברא בהא לא טימא רבי משום נדה ולא ר' חייא משום כתם. ואפילו לקחה חלוק מן השוק וקנחה בו אינו מטמא אפילו משום כתם ואפילו לרבי. עכ"ל הרשב"א. [מבואר כאן שהרשב"א חולק על הראב"ד שמחמיר בבדיקה יותר מבמציאת כתם, שהרי הרשב"א כותב מפורש שדבר שאינו בחזקת נקי לא תיטמא האשה אפילו בבדיקה].⁸ ממשיך הרשב"א בזה"ל - ולא נחלקו אלא בבדוקת בעד, דסתם עדים מוצנעים הן במקום שאין מתעסקין בהם בכתמים ואין מוליכתן בשוק, ומשום הכי מטמא בהן רבי משום נדה ור' חייא משום כתם - עכ"ל הרשב"א. הרי שהרשב"א תירץ תירוץ אחר על קושיית הראב"ד מאי שנא עד שאינו בדוק מחלוק שאינו בדוק, שעד אפילו כשאינו בדוק הוא בחזקת נקי ולכן ראוי להחמיר על דם הנמצא בו כדין כתם [ולרבי אפילו טמאה נדה]. אבל חלוק אין בו שום חזקת נקי, ולכן סתם חלוק אפשר לטהר כל כתם משום שיש לתלות בו כל מיני מאורעות של כתמים שהרי אין מקפידים לשמור אותו מלכלוך, ואינו כמו סתם עד שיש לו חזקת נקי.

ג. והנה אם נבוא לדון הרי הראב"ד באמת מחמיר לדינא שאם בדקה בחלוק שאינו בדוק טמאה, כך הביא הרמב"ן משמו, והרי להלכה הביא הרמ"א בסעיף ל"ו שבדקה. שהרי הפוסקים ביארו מהו עד שאינו בדוק כמו שכתב הרשב"א שהוא ממקום המוצנע ובחזקת נקי. ולא כדעת הראב"ד שביאר את הסוגיא כפשטותה שכל בדיקה בעד שאינו בדוק נחלקו רבי ור' חייא.

ד. אמנם מה שהט"ז נדחק לפרש את לשון השו"ע כדבריו, כבר דחו את דבריו הכו"פ והגרעק"א שהרי לשון השו"ע הוא מועתק מל' הרשב"א, והרשב"א בודאי סובר שכדי לטמאות משום כתם בעינן שבדקה שהוא נקי ממש, ולא סגי בדבר שהוא בחזקת בדוק, ולכן קשה לומר שהשו"ע נתכוין בלשונו דלא כמשמעות הרשב"א. אבל עדיין אחרי שהרשב"א מיאן בחילוק הראב"ד בין בדיקה לכתם, וחדש מושג של עד שאינו בדוק, אז אין לנו ראייה מה יסבור הרא"ש בזה כשנמצאו כתמים על דבר כע"ז שהוא בחזקת נקי, ודו"ק היטב.

הכו"פ - ומעתה מצינו לאחיותינו בנות ישראל תקנה גדולה בעסקי כתמיהן, שרוב נשים אינן בודקות חלוק וסדין טרם לבושה רק לובשים שבא מכובס, וא"כ כל כתמיהן אף כגרים טהור, דליכא כאן חלוק הברוק כלל - עכ"ל. זה דבר מחודש לומר בפשיטות שאפילו בגד המגיע מהכביסה, שהוא בחזקת נקי, לא יהיה בו טומאת כתמים, וצ"ע.

[ז] באור קושיית הט"ז על הב"ח

והט"ז הקשה - *זתו דמה טעם יש לחלק בין קנחה ולא הרגישה דם, למצאה כתם בלא קינחה, דהא תרוייהו לאו דאורייתא, דמן התורה אין האשה טמאה אפילו ראתה עד שתרגיש שיצא דם מבשרה, וכל שלא הרגישה, וקינחה ולא ראתה על העד, ואחר כך מצאה על העד, הוה על זה דין כתם וטומאתו מדרבנן* - עכ"ל. נראה דהט"ז כוונתו להקשות על מה שהב"ח כתב דרגלים לדבר דמגופה אתיא, דא"כ יוצא שהיא טמאה נדה כדעת רבי, והרי הטור הביא את דעת הרא"ש שפסק כר' חייא שהיא טמאה רק כטומאת כתמים, ומה שצינו האחרונים שכתוב בראב"ד כהב"ח, שפיר יש לומר שהראב"ד סובר שבאמת היא טמאה נדה כדמשמע מלשונו שפוסק כרבי, אבל הב"ח שבא לבאר דעת הרא"ש שטימא רק מדרבנן, ומבאר הב"ח שתלינן בודאות שהדם בא מן הבדיקה, על זה בא הט"ז להקשות דא"כ הוי ליה ככל מציאת דם בבדיקה שהיא טמאה מדאו' דתלינן דארגשה ולא אדעתה, ולכן אומר הט"ז שמוכרחים אנו לומר שכאן זה לא ודאות גמורה ולא נפיק עדיין מכלל ספק, וא"כ חזר להיות דם זה כשאר כתמים, דמן התורה טהורים משום אימא מעלמא אתו, וזה עומק קושיית הט"ז, דמהיכי תיתי שיש כאן דין חמור יותר משאר כתמים דעלמא.

בחזקת נקי טמאה משום כתם, אבל דם שנמצא על בגדיה שלא עיינה בהם לפני הלבשה שהם נקיים, הרי הם סתם מלבושים שאינם בחזקת נקיים, ולכן כתמים אלו טהורים, ויוצא לפי הרשב"א שאפשר לומר שאם ימצא כתם על דבר שהוא בחזקת נקי תהיה האשה טמאה, שהרי אין לנו מקור להקל בכתמים כאלו, שכל מה שהגמרא אמרה דבעינן עד בדוק זה רק בא לאפוקי מסתם חלוק שכשאינו בדוק הוא אינו בחזקת נקי. אבל חלוק שבא מן הכביסה שהוא בחזקת נקי, גם אם האשה לא עיינה בו לראות שהוא נקי ממש, מ"מ אין לנו מקור להקל בכתמים הנמצאים עליו, הואיל והוא בחזקת נקי דומה הוא לסתם עד שאינו בדוק שאלכא דר' חייא יש בו דיני כתמים וכדפסק השו"ע.

ויש להעיר שהכו"פ לא נחית לחילוק זה שעד שאינו בדוק הוא בעצם בחזקת נקי, דחזינן שהכו"פ נקט שאם לא נפסוק כהרשב"א אין לנו לפרש את הגמרא שדיברה על עד שלא נבדק מעולם וכותב הכו"פ בזה"ל - *דמהיכא תיתי בעד שלא היתה בו בדיקה מעולם יטמא רבי משום נדה* - עכת"ד. ולכאורה כל מה שהראשונים התקשו זה רק לפני שהרשב"א חידש שיש מושג של 'עד שאינו בדוק' שהוא הרבה יותר נקי מסתם בגד שאינו בדוק, (ועל זה כתבו הראשונים לתמוה אטו לקחה בגד מן האשפה וקינחה בו מי מיטמא רבי משום נדה). אבל אחרי שחידש הרשב"א את המושג 'עד שאינו בדוק' שהוא דבר שהזקתו נקי ובא ממקום המוצנע, במצב כזה כבר אין לנו קושי להבין אמאי טימא רבי משום נדה, ואין לנו שום הכרח שהראשונים יטהרו כתמים בבגדים כאלו כשאין לנו שום תלייה. ולפי זה מה שסיים

הסוגיא אזלא כפשטותה שיש קולות של דיני כתמים. ולפי זה נצטרך לפרש דעת רבי שטמאה נדה הכוונה טומאה ודאית אבל באמת תהיה זו רק טומאה מדרבנן, ויל"ע בכל זה.

העולה מדברינו: נתפרשו דברי הרשב"א שביאר שהטעם דכתם יותר מכגריס טמא בעד שאינו בדוק אין זה משום חומרא בדביקה, אלא משום שסתם עדי בדיקה הם בחזקת נקיים, ודלא כהב"ח שחידש שיש חומרא בבדיקה, ולפי זה יש לדון להקל בנקודות אדומות על הבדיקה שכלפיהם אין העד בחזקת נקי. גם מה שחידש הכרתי-ופלתי [לפי הב"ח] שיש קולא בכתמים שנמצאו על חלוק מכובס (אפילו שהוא בחזקת נקי) אבל לא בדקתו האשה בדיקה גמורה לפני הלבשה, שהכתמים שלו טהורים. נתבאר שברשב"א לא ס"ל חידוש זה שיש קולא מיוחדת בכתמים, אלא רק בחלוק שאם לא בודקים אותו הרי הוא בחזקת אינו נקי, אבל בחלוק מכובס לכאורה יש לטמא כתמים.

ח] האם דעת רבי שטמאה מן התורה

והנה יש לדון בדעת רבי שסובר בעד שאינו בדוק שטמאה נדה, דלכאורה אם זה טומאה גמורה דאורייתא א"כ אמאי טמאה רק מכגריס ועוד, הרי מבואר בדף נח ע"ב שכל הטעם שהקילו בכתמים להתיר כגריס מצומצם זה רק משום דבכתמים הלכו להקל, וזה שייך רק בכתמים דרבנן, אבל מ"ט מקיל רבי להתיר בשיעור גריס מצומצם? עוד הקשה הערוך השולחן על מה שמטהרים כתם כגריס על עד שאינו בדוק ותולים במאכולת, הרי מבואר לקמן בסוגיא [בדף נח:] שכשלא הרגה לא היה ראוי מן הדין לתלות במאכולת, ורק משום שאין לך כל מיטה ומיטה לכן הקילו לתלות במאכולת, וא"כ כאן שמדובר בעד בדיקה שיכולה לבדקו קודם שמשתמשת בו, למה הקילו לתלות במאכולת שלא הרגה?

ולכאורה לפי הט"ז שלומד שהטומאה בעד שאינו בדוק היא רק דראבנן משום דלא הרגישה ביציאת הדם א"כ



דיני טלטול כשיש מחיצות אך אין עירוב בפת

תקנת שלמה המלך לאסור טלטול ברשות היחיד אם לא עירבו בפת / כל החצרות רשות אחת / כלים ששבתו בחצר אחרת שלא עירבה עם חצר זו / לפעמים יש איסור טלטול בתוך החצר המעורבת כדין / כלי ששבת בבית אסור לטלטל מחצר לחצר / יש מהפוסקים האוסרים לטלטל [יותר מד' אמות] את כלי הבית שהגיעו לחצר שאינה מעורבת / בגדים שהיה לבוש בהם בבין השמשות / מה נקרא חצר ומה נקרא בית

תקנת שלמה המלך לאסור טלטול ברשות היחיד אם לא עירבו בפת

כתב הרמב"ם בריש הלכות עירובין - מדברי סופרים אסור לשכנים לטלטל ברשות היחיד (חצר מוקפת מחיצות) שיש בה חלוקה בדירורין (בתים), עד שיערבו כל השכנים כולן מערב שבת, ודבר זה תקנת שלמה ובית דינו הוא - כלומר גם אחרי שהמקום מוקף מחיצות כדין, אסור מדרבנן לטלטל מן הבית החוצה אם לא ערבו, [ושם בהל"ן] - ומה הוא העירוב הזה, הוא שיתערבו במאכל אחד שמניחין אותו בערב שבת, כלומר שכולנו מעורבין ואוכל אחד לכולנו (ערוב בפת) - עכ"ל הרמב"ם בקצרה.

ודין זה הוא מציאות שכיחה, שלפעמים האדם נמצא במקום שמוקף מחיצות כדין, אלא שאינו יכול לקיים תקנת שלמה המלך להניח עירוב בפת, ואז חל עליו איסור דרבנן של טלטול בחצר שאינה מעורבת.

ויש בזה מקרים רבים שאף שהמחיצות מתוקנות כדין אבל אי אפשר להניח עירוב בפת, כגון שחלק מהדיירים הם גויים או מומרים הפוסלים את העירוב [כל זמן שלא שוכרים את רשותם], גם יש מקרים שגילו בשבת עצמה ששכחו להניח פת לעירוב, או שרואים שהפת היתה פסולה, והרי הם במצב של היקף מחיצות בלא פת לעירוב החצרות.

ומעתה צריכים לידע מה הם דיני הטלטול במקום כזה שהמחיצות מתוקנות, אלא שלא קיימו תקנת שלמה להניח פת משותפת.

המשנה בריש פ"ט דעירובין [דף פט.] מביאה בזה מחלוקת תנאים, ונקדים דזה פשוט לכו"ע שבתקנת שלמה

המלך נאסר להוציא מן הבית (הפרטי) אל החצר (הציבורית) שאינה מעורבת. אלא שיש שם במשנה תנאים הסוברים שחז"ל אסרו לא רק את הטלטול מרשות פרטית לרשות ציבורית, אלא כל טלטול מרשות אחת לרשות החלוקה ממנה נכלל באיסור הוצאה מדרבנן, וכגון שנאסר גם לטלטל מגג של ראובן לגג של שמעון (רשויות חלוקות בבעלים), או רשויות החלוקות בשימושים כגון איסור לטלטל מחצר לקרפף או לגג.

כל החצרות רשות אחת

אך להלכה נפסק בשו"ע [בסי' שע"ב] דכשאין עירוב בפת, כל האיסור הוא רק להוציא מהבית החוצה או להכניס אל הבית, אבל בכל שאר המקומות מותר לטלטל, כגון מחצר לחצר אחרת, ולגג אחר, ולא גזור איסור על מקומות שאין עליהם דין בית.

וזה ל' השו"ע - גגין וחצרות וקרפיפות כולן רשות אחד הם... שמותר לטלטל מזה לזה, אפילו הם של בעלים הרבה ולא עירבו יחד, מותר לטלטל מחצר לחצר אחרת או לגג או לראש הכותל שביניהם, ומגג לגג אחר הסמוך לו אפילו גבוה ממנו הרבה... או למבוי שמתוקן בלחי וקורה אפילו לא עירבו בו - עכ"ל השו"ע בקצרה.

ונתרגם את הדברים למעשה: עגלה שמחוץ לבית כגון שנמצאת בחדר מדרגות, מותר להוציא אותה לחצר, ולטייל ברחובות העיר (בתוך היקף המחיצות), ולהכנס לחצרות ולחדרי מדרגות של בניינים אחרים, רק שאסור להכניס אותה אל הבתים שבעיר, ואיסור זה של הכנסה אל הבית הוא עיקר תקנת שלמה, לאסור טלטול אל הבתים, ומהבתים החוצה, כשלא עירבו.

האבא מן החצר אל הבית כלי ששבת בחצר אחרת, ולא מועיל מה שנעשה עירוב חצרות לבניין, שהרי אפילו בחצר פרטית אסור להכניס אל הבית, וכמשנ"ת.

כלי ששבת בבית אסור לטלטל מחצר לחצר

הנה נתבאר שנפסק להלכה שמחוץ לבתים אין איסור טלטול דכל החצרות רשות אחת, אלא שבכל זה יש הגבלה חמורה (שגורמת קושי גדול בהשתמשות בהיתר הזה למעשה), והיא שקבעו חז"ל שכלי ששבת בבית [כלומר שהיה בבין השמשות מונח במקום שדינו 'בית'] אסור לטלטלו מחצר לחצר, כלומר כלפי חפץ זה נאסר טלטול מרשויות חלוקות, וכגון אסור לטלטלו מחצר של ראובן לחצר של שמעון, או אפילו מחצר של ראובן לקרפף של ראובן עצמו, דחצר וקרפף ג"כ נחשבים רשויות חלוקות, ודין זה נפסק בשו"ע (הנ"ל) בזה"ל - גגין וחצרות וקרפפות כולן רשות אחד הם לכלים ששבתו בתוכן [ולאפוקי כששבתו בתוך הבית, (מ"ב סק"ד)] - כלומר: אם העגלה היתה בתחילת השבת בבית ואח"כ יצאה לחדר מדרגות או לא קיים ההיתר להעביר אותה לרשות אחרת, וכל ההיתר לטייל עם העגלה בכל העיר הוא רק אם העגלה היתה בבין השמשות מחוץ לבית [שאו היא כלי ששבת בחצר], וגם אסור להכניס לתוך העגלה חפצים שהיו בבית, שעיי"ז נאסר ג"כ לטלטל את העגלה (מחצר לחצר) מחמת החפצים שבתוכה. ואפילו להעלות את העגלה מקומה לקומה בתוך החדר מדרגות, יש לחשוש שכל קומה נחשבת חצר בפני עצמה (של דיירי הקומה הזו) ודנים זאת כטלטול מחצר לחצר.^ה

כלים ששבתו בחצר אחרת שלא עירבה עם חצר זו

והנה נתבאר איסור של טלטול בחצר ציבורית שאינה מעורבת, אבל צריך לידע שיש עוד הלכה מחודשת באיסור זה, שלפעמים נאסר הכנסה אפילו מחצר פרטית אל הבית, שחידשו חז"ל איסור על כלים ששבתו בחצר אחת שאסורים להכנס לבית של חצר אחרת, וכמו שנבאר, כגון אם הכלי שבת בחצר אחרת שלא עירבה עם חצר זו, והובא החפץ לחצר זו או נאסר הכנסת הכלי מן החצר הזו אל הבית, ולדוגמא: עגלה ששבתה בחצר של שמעון והובאה אל החצר (הפרטית!) של ראובן, אסור לו לראובן להכניס (מהחצר שלו) את העגלה אליו הביתה (ואפילו שאין כאן חצר שאינה מעורבת עם הבית, שהרי זו חצר פרטית של ראובן) הואיל ומקום שביתתה היתה בחצר (של שמעון) שאינה שייכת אל הבית שלו, [דין זה מבואר בסי' שע"ה בשעה"צ סק"ח].

לפעמים יש איסור טלטול בתוך החצר המעורבת כדין

ודע דדין זה שכיח מאוד אצל מי שמחמיר שלא לטלטל חוץ לבנין, אלא מטלטל רק בתוך הבנין שלו [ע"י שעושה עירוב חצרות מהודר לדיירי הבנין שלו], וצריך להזהר בזה שאם הילד הביא איזה עלון מבית הכנסת ועכשיו הוא בתוך החדר מדרגות והאבא לוקח מהילד את העלון ונכנס עמו הביתה (וסבור שמותר שהרי הוא בתוך הבניין), אבל הואיל והעלון היה בבין השמשות בחצר אחרת (בבית הכנסת) נמצא דעכשיו מטלטל

ה. דההמדרגות המובילות מקומה לקומה נחשבות כמחיצות כדין תל המתלקט, ולכן כל קומה נחשבת חצר בפני

כלים אלו יותר מארבע אמות בחצר זו שאינה מעורבת. והגמ' [בדף צא.] מקשה איך כלי הבית הגיעו לחצר שאינה מעורבת, הרי אסור להוציא מהבית לחצר, ומתרת הגמ' בכומתא וסודרא, ופרש"י - ששבתו בתוך הבית, והוציאן לחצר דרך מלבוש - עכ"ל.

לדוגמא: אדם שהגיע לבית הכנסת מעוטף בטליתו, ובתוך שטח בהכנ"ס מוריד הוא את הטלית ומטלטלה ארבע אמות (כדי לתלותה באיזה קולב), נכנס בזה למחלוקת הפוסקים האם מותר לטלטל טלית זו [ששבתה בבית בתחילת השבת] יותר מארבע אמות, שהרי עכשיו הוא ברשות ציבורית (בית הכנסת השייך לדיירי העיר) ואין עירוב חצרות, דיש הסוברים שאסור לטלטל יותר מארבע אמות.¹

בגדים שהיה לבוש בהם בבין השמשות

אמנם ה'בית מאיר' חידש שבגדים שהיה האדם לבוש בהם בבין השמשות, אע"פ שהיו בבית בתחילת שבת לא נחשבים כלי ששבת בבית, ואינם קונים שביתה הואיל וטפלים אל האדם הלבוש בהם [ואדם אינו 'כלי' שקונה שביתה], אף הם אינם קונים שביתה, דהיינו: כגון מי שהוריד בבית הכנסת את כובעו או את החליפה שהיה לבוש בה בבית בבין השמשות, אין להם דין

ונביא עוד דוגמא: אדם שהגיע לבית הכנסת מעוטף בטליתו, ובתוך שטח בהכנ"ס מוריד הוא את הטלית ומטלטלה מחדר לחדר (כדי לתלותה באיזה קולב), יש מקרים שאסור לו לטלטל בשטח בהכנ"ס משום האיסור של טלטול מחצר לחצר, וכגון שיש שתי בתי כנסת באותו מתחם השייכים לבעלים שונים, וכשעובר משטח של בית הכנסת זה לשטח של בית הכנסת אחר, וטליתו בידו, נמצא זה מטלטל מחצר לחצר את הכלי (הטלית) ששבת בבית.¹

ולפי זה כשדנים על עגלה שיש בתוכה כלים ששבתו בבית (ורוצה לטייל בעיר) אז אין היתר לטלטלה מחצר לחצר, אבל כשהוא נמצא באותה חצר היה אפשר להתיר לו, וכגון כשמטייל ברחובות העיר ולא נכנס לחצרות הרי כל הרחובות זה רשות אחת, אבל למעשה אי אפשר להקל בזה כמבואר בהערה.¹

יש מהפוסקים האוסרים לטלטל [יותר מד' אמות] את כלי הבית שהגיעו לחצר שאינה מעורבת

ויש מהפוסקים הסוברים דכלפי כלי ששבת בבית חלה תקנת חז"ל להחשיב את החצר (הציבורית) כרה"ר, ונאסר לטלטל

עצמה המוקפת במחיצות. ואע"ג שהקומה העליונה אוסרת בדריסת הרגל על הקומה שתחתיה, אבל הקומות התחתונות אין להם דריסת הרגל על העליונות, שהרי יש להם יציאה לרה"ר בלי לעבור בעליונות, וממילא ודאי שהחצר העליונה שייכת לדיירים העליונים ולא מוגדרת (בהלכות עירובין) כמשמשת את הקומות שתחתיה. וגם בדיני חו"מ מסתבר שאין זכות לדיירים בקומה אחרת להניח חפצים בקומה שאינה שלהם, וכל זה גורם להחשיב טלטול מקומה לקומה כטלטול מחצר לחצר.

ו. וגם כשהגיעו כלים ששבתו בבית אחר לבית שלו צריך לזהר שלא להוציאם אל החצר שלו כגון שהוא גר בקומת קרקע או אפילו למרפסת שאינה מקורה שיש אופנים שיש לה דין חצר משום שהיא נחשבת מחוץ לתשמישי הבית [וכדאמרי אינשי יצאתי למרפסת] ו

ז. משום שמצוי שיש חצרות הפרוצות לרחובות העיר, ויש כאן חסרון של נפרצה לרשות האסורה.

ח. ויש עוד מקרה מצוי: כגון שהילדים הביאו מה בית לבהכנ"ס סוכריות לזרוק על החתן, הרי אלו כלים ששבתו בבית, ואם זורקים בבית הכנסת יותר מארבע אמות, נכנס לשאלה של טלטול בחצר שאינה מעורבת.

עצמה, מחדרי הפנימיה, האם ג"כ נחשיב הכל כבית אחד גדול, או שמא בזה רק מקום האכילה יחשב כבית ולא שאר המקומות, [ויש בזה דעות בפוסקי זמנינו].

והנה הואיל וגדר דירה תלוי במקום אכילתו בשבת יוצא לפי זה שדירה שהיא ריקה מאנשים, כגון אם אחד מהשכנים נוסע לשבת א"כ השבת אין כאן מקום פיתא, ואז נחשבת הדירה כחצר ולא כבית, וא"כ יהיה מותר להוציא מן הדירה לחדר מדרגות גם בלא עירובי חצרות.¹ ועיין בהערה מה הדין אם השכן שנסע השאיל את דירתו לאחרים.²

וכשנמצאים בבית חולים או בבית מלון מקומות שיש מחיצות גמורות אבל לפעמים אין עירוב חצרות אז צריך לידע עצה זו שאם משאירים דברים במסדרון ובחדרים שדינם כ'חצר' ולא כבית אז מרויחים היתר טלטול בכל המתחם [כל זמן שלא נכנסים למקום שדינו כ'בית'].

כלים ששבתו בבית, ויכול לטלטלם בכל הבהכנ"ס וגם מחצר לחצר כדין כלים ששבתו בחצר. והבה"ל הביא להלכה את דברי הבית מאיר, עיין בהערה.³

מה נקרא חצר ומה נקרא בית

ומעתה צריכים אנו לידע מה נקרא חצר ומה נקרא בית, הנה איתא בסי' ש"ע סעיף ה' - מי שאוכל במקום אחד וישן במקום אחר, מקום אכילתו הוא העיקר ושם הוא אוסר - מבואר דמקום אכילתו של אדם זהו המוגדר בית בהלכות עירוב חצרות, ומזה למדו הפוסקים גם לגבי הלכות כלים ששבתו בבית שההגדרה של בית היא מקום המשמש לאכילתו של האדם באותה שבת, ומבואר במ"ב דלא רק החדר שבו אוכלים, אלא גם כל חדרי הבית נחשבים כבית, הואיל ומשתמש בהם כמקום דירה [כולם נטפלים למקום אכילתו], ויש לדון במקומות שהחדר אוכל הוא בניין בפני עצמו, או קומה בפני



ט. וזה נוגע לטלטול הבגדים של ילד קטן שהיה לבוש בהם בבין השמשות בבית, י. ויש לדון בזה דלכאורה היה מסתבר לומר שביציאה שבת אחת מהדירה לא יפקע ממנה שם בית להיות נהפכת לחצר, אבל בל' החזו"א משמע שזה תלוי דוקא בשבת ומבואר דס"ל דכמו שלגבי עירוב חצרות דנים כל שבת לעצמה מי הם הדיירים הצריכים לערב, ואם דייר אחד נסע לשבת אינו צריך לערב עמהם, כך גם לגבי שם 'בית' הכל תלוי בדיירים הנמצאים בדירתם השבת, (וזה חידוש בסברא) ויל"ע בזה. יא. בזה יש לדון כשמתארחים אורחים בדירת הריקה ואוכלים שם בדירה, האם הואיל ויש כאן שימוש של אכילה הרי זה חזר להיות מקום פיתא ודינו כ'בית', או שמא הואיל ובהלכות עירובי חצרות הרי אורחים אינם נחשבים דיירים לאסור, דטפלים אל הדיירים הקבועים, א"כ אולי לא תהיה לדירתם חשיבות לקבוע שם 'בית' על הדירה שמתארחים, ודנו בזה פוסקי זמנינו. אבל אם רק ישנים שם ואוכלים אצל המארחים שלהם אז מסתבר שאין לזה חשיבות דירה שהרי מקום פיתא דידהו הוא בבית אחר.

הרב ישראל מאיר ויינשטיין

תפרח

רצו מתענין רצו אין מתענין

שמד ואין שלום, על מה סמכו שלא לנהוג בד' צומות ככל חומרי ת"ב. והנראה מדברי הרמב"ן שעמד בזה בעצמו, כי לאחר שכתב את דבריו הנ"ל, דכל ד' צומות אסורים בחמשה ענויים מן הדין, כתב בזה"ל, אלא מיהו האידנא פוק חזי מאי עמא דבר, עכ"ל, ופירושו, שכך נראה לו ע"פ הסוגיא, אבל מה נעשה שאין המנהג כן, והרי המנהג מוכיח שלא כדבריו, ולא ידע רבינו ליישב את המנהג, ולא רצה לחלוק על המנהג, וכבר כתב התשב"ץ שזו כוונת הרמב"ן. וכך הוא גם לשון המ"מ פ"ה מתענית ה"ה, שהביא את דברי הרמב"ן, וכתב עליו, והמנהג פשוט הוא, וכוונתו ברורה וכמו שנתבאר.

ד] ובמג"א סי' תק"נ סק"ג פסק, שבעל נפש יחמיר לעצמו בכל ד' צומות כמו ט"ב, והעתיקו להלכה במ"ב סק"ו. והטעם מבואר בשעה"צ סק"ט, שהוא מפני דברי הרמב"ן הנ"ל, דהאידנא יש שמד. אכן ודאי צריכין אנו ליישב את מנהג כל ישראל, שלא להחמיר בד' צומות כמו ט"ב. וככל הידוע לנו כמעט אין מי שמחמיר בזה. וגם גדולי ישראל לא נהגו בחומרת המג"א ומ"ב הנ"ל.

ה] ובתשב"ץ ח"ב סי' רע"א כתב ליישב את המנהג, דאע"פ שיסודו של הרמב"ן אמת, שמעיקר הדין כל ד' צומות נוהגין בהם כל חומרי ט"ב, והקילו בהם רק משום דברצו תליא. אכן בפרט אחד יש לחלוק על הרמב"ן, שהוא הפליג לומר שאם יש שמד במקום אחד מישראל, הרי כל ישראל מחוייבין להתענות בד' צומות ככל חומרי

מבואר בגמ' ר"ה יח: שבארבעת התעניות הנזכרות במקרא, שהם צום הרביעי וצום החמישי וצום השביעי וצום העשירי, בזמן שיש שלום, יהיו לששון ולשמחה, ובזמן שיש שמד, צום, אין שלום ואין שמד, רצו מתענין רצו אין מתענין, מלבד ט"ב דאפי' לא רצו מתענין, הואיל והוכפלו בו צרות. ומן הטעם הזה, בזמן שהיו מקדשין ע"פ הראיה, היו שלוחין יוצאין על אב ולא על תמוז וטבת, מפני שתעניות אלו שתלוין ברצו, לא הצריכו שיהיו שלוחין יוצאין עליהן. זה הוא קיצור סוגיית הגמרא.

א] הרמב"ן בתורת האדם (ענין אבלות ישנה) הוכיח, דמעיקר התקנה, כל ד' צומות נוהג בהם כל חומרי ת"ב, שצריך להפסיק לאכול מבע"י, ואסורין בחמשה ענויים, אלא דכיון דברצו תליא, לא רצו בחומרות אלו, וט"ב, כיון שאינו תלוי ברצו, נשאר דינו כעיקר התקנה, שאסור בחמשה ענויים ומפסיקין מבע"י, והסכימו לזה הריטב"א והר"ן בר"ה וכן התשב"ץ ח"ב ס' רע"א. ולא מצינו בראשונים חולק מפורש על הרמב"ן, והובאו דברי הרמב"ן להלכה בב"י סי' תק"נ.

ב] ויש תימה גדולה בדברי הרמב"ן, שהוא עצמו כתב בדיבור הסמוך וז"ל, ועכשיו כבר נהגו ורצו להתענות וקבלו עליהם, לפיכך אסור ליחיד לפרוץ גדרם, וכ"ש בדורות הללו, שהרי בעונותינו שרבו יש שמד ואין שלום, הלכך הכל חייבין להתענות מדברי קבלה ומתקנת נביאים. עכ"ל הרמב"ן.

ג] ויפלא מאוד, אם בעונותינו שרבו יש

וכמ"ש בע"ז ל"ו, ובימי המשנה היו מקומות שעדיין לא פשטה התקנה, והיה אפשר להם שלא לקבלה. אבל מאז שנתקבלה התקנה, שוב א"א לעקרה.

ח] ומהמחלוקת הנ"ל נובעת מחלוקת נוספת, דלדעת הריטב"א, הא דאמרינן רצו אין מתענין, אנשי כל מקום נידונין לעצמן. ואם רצו רק אנשי מקום אחד שלא להתענות, הרשות בידם. אבל לדעת הרמב"ן ודעימיה, הא דאמרינן רצו מתענין לא רצו אין מתענין, פירושו שהוא תלוי ברצון רוב ישראל. וכן הביא הר"ן בשם הרמב"ן. וכן הוא לשון הטור סי' תקנ"א. אך לפנינו בתוה"א להרמב"ן הלשון הוא שאם רצו רוב ציבור אין מתענין, והלשון הזה יכול להתפרש כדעת הריטב"א. והב"ח נדחק לפרש בלשון הטור, דמ"ש רצו רוב ישראל, פירושו רוב ישראל שבאותה מדינה. ויש להעיר, שגם אם נקבל לדחוק בלשון הטור, אבל בלשון הר"ן א"א לדחוק כך, שהרי עיקר דברי הר"ן הם להגביל את ההיתר דרצו, ולומר שאין זה תלוי ברצון כל אדם, אלא ברצון כל ישראל. ולכן מציאות ההיתר דרצו אין מתענין, היא מציאות רחוקה. וכיון שעיקר דברי הר"ן הם לפרש עד היכן מגיע ההיתר דרצו אין מתענין, אם איתא דכוונתו כהב"ח, היה לו לפרש ולא לסתום. ומעתה מדברי הר"ן נלמד גם להטור, שהרי שניהם מקורם אחד מהרמב"ן, ואין לנו לעשות מחלוקת ביניהם לחינם.

ט] והנראה ברור, שכל מחלוקות אלו תלויות זו בזו. כי הנה מבואר בגמרא, שבזמן שקידשו ע"פ הראיה לא היו שלוחין יוצאין על תמוז וטבת, משום דברצו תליא. והוקשה להראשונים, דאי נימא שלאחר שכבר הוקבעו התעניות א"א לעקרה, א"כ מפני מה לא יצאו עליהן השלוחין, והלא בימי המשנה כבר היו הצומות קבועים ועומדים. ודחוק לומר

ת"ב, וע"ז חולק התשב"ץ, ודעתו שרק אנשי אותו המקום חייבין להתענות, אלא שקלקלתן תקנתן, שהרי הם אנוסים מלקיים אפי' שבת ויוה"כ, כ"ש דא"א להם לקיים ד' תעניות. עכ"ד.

ו] מה שמייחס התשב"ץ להרמב"ן שאם יש שמד במקום אחד בישראל, כל ישראל מחויבין להתענות, כן מתבאר מלשון הרמב"ן שכתב בזה"ל, אין שלום כגון שיש שמד במקום ידוע מישראל, רצו רוב הציבור והסכימו שלא להתענות, אין ביד מטריחין עליהם להתענות. עכ"ל. הלשון הזה מוכיח כהבנת התשב"ץ בדבריו, והעתיקו הטור.

ואמנם יש לעיין מה הביאו להרמב"ן לומר כן, ומהיכי תיתי לחדש יסוד כזה, שאם יש שמד במקום אחד, חייבים כל ישראל להתענות, ולהקשות על המנהג.

ז] והנה מצינו בענין זה עוד שתי מחלוקות בראשונים. דהנה לשון הרמב"ן בתוה"א הוא, דהאידינא רצו כל ישראל וקבלו עליהן הלכך אין ליחיד לפרוץ גדרן, עכ"ל. משמע שרק היחיד אין לו רשות לפרוץ גדר, אבל אם יסכימו הרבים שלא להתענות, יש להם רשות לעשות כן גם בזה"ז, אם אין שמד באותו הדור, וכן כתבו להדיא הרשב"א והר"ן. אבל הריטב"א כתב, דהא דתליא ברצו הוא רק בזמן המשנה, אשר אז היו מקומות שלא נהגו להתענות, ולכן לא שלחו שלוחין על תמוז וטבת. אבל בימי התלמוד, כבר קבלו עליהם הכל להתענות כמו בזמננו, ושוב א"א לעקרה. ומבואר שהריטב"א מפרש, דהא דאמרינן רצו מתענין רצו אין מתענין, הכוונה שבכוחם שלא לקבל על עצמם את התקנה להתענות, אבל לאחר שקבלו, כבר חלה תקנת חכמים וא"א לעקרה. והביאור בזה הוא, שתקנת חכמים אין חייבין לנהוג בה עד שתפשט בישראל,

לעיל אות ו', מה הביאו להרמב"ן לומר שאם יש שמד במקום אחד מישראל, הכל חייבין להתענות, כי מאחר שלמדנו, שלדעת הרמב"ן ודעימיה תקנו הנביאים שיהיה תלוי ברצון כל ישראל, למדנו מזה שצורת התקנה היא, שתהיה תורה אחת לכל ישראל יחד. ועל כן גם לענין זמן שיש שמד, מסתבר שאם יש שמד במקום אחד, חל חיוב תענית על כל ישראל. כי כך צורת התקנה, שיהיה דין כל ישראל שוה בחיוב תעניות אלו.

יג] ומעתה נראה ברור, שלדעת הריטב"א אין אנו צריכין לזה, ושפיר נוכל לומר, דהא דבשעה שיש שמד חייבין להתענות ככל חומרי ת"ב, זה רק באותו מקום שיש בו שמד ולא בשאר מקומות. ומעתה לדעת הריטב"א, מצינו ישוב על הפליאה שהבאנו לעיל אות ד', מפני מה לא נהגו להתענות בשאר תעניות ככל חומרי ת"ב. דלדעת הריטב"א, לא מצינו מקור ליסוד זה שצריך שתהא תורה אחת לכל ישראל בתעניות אלו.

יד] ונמצא שדעת הריטב"א כדעת התשב"ץ (הובא באות ה'), דהא דביש שמד חייבין להתענות, זה רק באותו מקום שיש בו שמד. אכן בפרט אחר אינם שוים, דהריטב"א ס"ל דבזה"ז א"א לעקור את התעניות, והתשב"ץ סובר בזה כהרמב"ן ודעימיה, שגם בזה"ז אם לא רצו אין מתענין, שכך היתה עיקר תקנת הנביאים, שיהא תלוי ברצו. ולא נתבאר בדבריו אם הוא תלוי ברצון כל ישראל, או ברצון כל מקום ומקום. ולפ"מ שביארנו לעיל אות י"א, שהוקשה להראשונים, מפני מה נהגו מעולם להתענות, ולא הקילו בלא רצו, נראה שהתשב"ץ סובר לענין רצו כדעת הראשונים הנ"ל, דבעינן רצו רוב ישראל. ורק לענין שעת השמד, סובר שהוא חיוב רק לאותו מקום שיש בו שמד. ואינו סובר כהרמב"ן שמדמה שני ענינים

דמשום דמעיקרא אם לא רצו אין מתענין מקילינן בהו, דמה בכך, דסו"ס השתא הם חיוב גמור. ומזה הוכיחו הרשב"א והר"ן דהשתא נמי ברצו תליא, וכיון שאפילו בזה"ז יכולין לעקור, לא חמירי כולי האי, ואין שלוחין יוצאין עליהם. כ"ז מפורש היטב ברשב"א ור"ן. אבל הריטב"א לא ניחא ליה בזה, ולקח לו דרך אחרת, שהדבר תלוי במנהג המקומות, ובזמן המשנה עדיין לא נהגו בכל המקומות להתענות, ולכך לא שלחו שלוחים על תמוז וטבת, שהרי אפשר להם שלא לנהוג להתענות.

יז] הנך רואה שזו סברא פשוטה ביד כל הראשונים הנ"ל, דאי נימא דהא דרצו מתענין רצו אין מתענין, כך היא עיקר צורת תקנת הנביאים, שיהיה הדבר תלוי ברצון חכמי הדורות. לפ"ז פשוט שאין זה תלוי בהסכמת כל מקום, אלא בהסכמת כל ישראל. והריטב"א שמחדש שהוא תלוי בהסכמת כל מקום ומקום, הוצרך לומר שהתקנה להתענות היא תקנה מוחלטת, ואינה תלויה ברצון, והא דאמרינן רצו אין מתענין, זה רק כל זמן שעדיין לא נתפשטה התקנה.

יא] והנראה ברור, דמה שהביאם להראשונים לומר כן, זה מפני שהם ראו לפניהם מנהג פשוט בכל ישראל בכל ארצות פזוריהם, להתענות, ולא עלה על הדעת מעולם להקל בזה. ויש לתמוה, מאחר שנתנו חז"ל רשות לפטור מהתענית אם לא רצו, היאך לא נהגו בזה מעולם. וזה הביאם להרמב"ן והרשב"א והר"ן והטור לומר דבעינן הסכמת רוב ישראל. וזה דבר רחוק מן המציאות. ולכן א"א לנהוג בקולא זו. והריטב"א לקח לו דרך אחרת, דלאחר שקבלו עליהם להתענות, שוב א"א לעקרו.

יב] ומעתה מצאנו תשובה למה ששאלנו

זכריה נזכרו כל התעניות בשוה, ומשמע שדין אחד להם. ועוד הביא כמה הוכחות, שהצורה העיקרית של תענית היא ככל חומרי יוה"כ. וראיות אלו אינן מוכרחות. ויש להשיב שהנביא אינו מלמדנו את פרטי דיני התעניות, ונתפרשו פרטיהן בתורה שבע"פ. ושם נתפרש שת"ב חמור יותר משאר תעניות, ורק הוא דינו חמור כיוה"כ.

ח"י אכן לכאורה יש להביא ראיה גדולה וברורה ליסודו של הרמב"ן, מהסוגיא בר"ה י"ח הנ"ל, דבכל התעניות רצו מתעניין רצו אין מתעניין, מלבד ת"ב הואיל והוכפלו בו צרות. ופירשו התוס' שנכפלה בו צרה אחת שתי פעמים, והיא חורבן ביהמ"ק. ויש בראשונים עוד פירושים בהא דהוכפלו בו צרות, אכן לכל הפירושים, מדובר על הצרות הגדולות, שנחרב בית שני ונחרש ההיכל וחרבה ביתר. ויש לתמוה, הלא כשתקנו הנביאים את הצומות לאחר חורבן בית ראשון, עדיין לא הוכפלו צרות בת"ב, ואם כל חומר ת"ב על שאר צומות הוא מפני שהוכפלו בו צרות, א"כ בימי הנביאים לא היה להם טעם להחמיר בת"ב יותר משאר תעניות. ואם תשיבני שיש טעם אחר להחמיר בת"ב, (עי' תוס' בר"ה שם, ומה שתמה עליהם הט"א), כגון שנאמר שחורבן ביהמ"ק נחשב צרה גדולה יותר משאר צרות, א"כ מה הוצרכנו להא דבת"ב הוכפלו צרות?, והלא כבר יש לנו טעם אחר מפי הנביאים להחמיר בת"ב, ומה ראו חכמי הגמרא לומר טעם חדש.

יט אלא הסוגיא מוכיחה להדיא, שכל חומרו של ת"ב על שאר תעניות, הוא רק מה שהוכפלו בו צרות, ועל כן בזמן הנביאים שעדיין לא הוכפלו צרות, לא היה שום טעם להחמיר בת"ב יותר משאר תעניות. ומעתה צריכין אנו להבין, מתי ולמה נוצר

אלו. ובזה מיושב גם להתשב"ץ מפני מה נהגו מעולם להתענות.

ב. בדעת הרמב"ם

טו עד הנה נמשכנו אחר דברי הרמב"ן, דמעיקר הדין כל ארבעת הצומות שוין לט"ב. והסכימו לדבריו הרבה ראשונים, ולא מצינו שום חולק מפורש עליו. אכן משמעות דברי הרמב"ם נוטה דלא כהרמב"ן, כי הנה בפ"ה מתענית כתב כל דיני ארבעת הצומות, ולא הביא את הדינים המבוארים בגמ' דרצו מתעניין לא רצו אין מתעניין, וכשיש שמד מתעניין. והנראה מדברי המ"מ (ה"ה), דכיון שנהגו כל ישראל להתענות, לא הוצרך רבינו להעתיקו, ומעמיס זאת המ"מ בלשון הרמב"ם (ע"פ גירסתו) ונהגו כל ישראל להתענות בהן, שבלשון זה רמז הרמב"ם שיש אפשרות שלא להתענות, אלא שאין בזה נפ"מ, כי כבר נהגו להתענות. אכן גירסתנו ברמב"ם היא, ונהגו כל ישראל להתענות ב"ג באדר. ואין לזה שייכות לענייננו. ומ"מ תירוצו של המ"מ ראוי להיאמר מצד עצמו.

טז אמנם דברי המ"מ הועילו ליישב מפני מה לא העתיק רבינו הא דרצו מתעניין רצו אין מתעניין, ועדיין יש לשאול, למה לא העתיק הא דאם יש שמד מתעניין, ובשלמא אם לא נקבל את דברי הרמב"ן, אז פשוט שגם את זה לא הוצרך רבינו להעתיק, דכיון שכבר נהגו להתענות, שוב אין חילוק בין יש שמד לאין שמד. אבל לפ"ד הרמב"ן יוצאת נפ"מ רבתא, שכשיש שמד צריך להתענות בד' צומות ככל חומרי ת"ב, ואם זה אמת, לא היה לו לרבינו להשמיט זאת. ומזה משמע שהרמב"ם אינו סובר את יסודו של הרמב"ן.

יז והנה הרמב"ן הביא כמה ראיות לדבריו, וראיתו העיקרית היא, שבלשון הנביא

ב בזמן שיש שמד (שהמלכות גוזרת גזרות רעות) חייבין להתענות, ובזמן שאין שמד, רצו מתענין לא רצו אין מתענין, מלבד ת"ב, הואיל והוכפלו בו צרות, חייבין להתענות בו אפילו כשאין שמד, ואין תלוי ברצו.

ג ומפני זה, בזמן שקידשו ע"פ הראיה, היו שלוחין יוצאין על חודש אב, ולא על טבת ותמוז, דמפני שצומות אלו תלויין ברצו, לא הצריכו שיהיו שלוחין יוצאין.

ד הרמב"ן מחדש שכשתקנו הנביאים את הצומות לאחר חורבן בית ראשון, ולא היה דינם תלוי ברצו וכנ"ל, אז היה דין כל ארבעת הצומות שוה, לנהוג בהם ככל חומרי יוה"כ. ומה שנוהגין רק בת"ב כחומרי יוה"כ, זה מפני שת"ב אין תלוי ברצו, ונשאר דין הצום כעיקר דינו, ושאר תעניות כיון שתלויין ברצו, לא רצו להחמיר בהן ככל חומרי יוה"כ.

ה ועפ"י סובר הרמב"ן, שבזמן שיש שמד, חייבין להתענות בכל ד' צומות ככל חומרי יוה"כ. ועוד סובר הרמב"ן, שאם יש שמד במקום אחד בישראל, חייבין כל ישראל להתענות בכל הצומות ככל חומרי יוה"כ. והעיר הרמב"ן שאין המנהג כן, ולא ידע איך ליישב את המנהג.

ו וכתבו האחרונים, שבעל נפש ינהג בכל ד' צומות ככל חומרי ת"ב, מפני שבעוונתו תמיד יש שמד באיזה מקום מישראל. אמנם למעשה כמעט לא ראינו מי שחושש לזה, ואפילו בשנות ראינו רעה ת"ש-תש"ה לא החמירו בזה.

ז והתשב"ץ מיישב את המנהג, דאע"פ שעצם יסודו של הרמב"ן נכון, אבל מ"ש הרמב"ן שאם יש שמד במקום אחד מישראל, הכל חייבין להתענות, ע"ז יש לחלוק. ונמצא

החילוק בין ת"ב לשאר תעניות, דת"ב נוהגין בו ככל חומרי יוה"כ שאסור בהם עינויים ומפסיקין מבע"י, משא"כ בשאר צומות. וזה מוכיח כדברי הרמב"ן, שמעיקר התקנה כל הצומות שוין, שנוהגין בהן ככל חומרי יוה"כ. אלא דכיון דאם לא רצו אין מתענין, לא קבלו עליהם להתענות ככל חומרי יוה"כ, אבל בת"ב תקנו חכמי ישראל לאחר חורבן שני, שלא יהא תלוי ברצו, מפני שהוכפלו בו צרות, ולכן דינו כיוה"כ.

כ ואמנם אם צדקנו בדברינו (אות ט"ז), שהרמב"ם חולק על יסודו של הרמב"ן, מעתה צריכין אנו ליישב את ההוכחה הנ"ל, ובהכרח צריכין אנו לומר כמו שמצדד התשב"ץ שם לומר להיפך מדברי הרמב"ן, שכשתקנו הנביאים את ארבעת הצומות, לא קבעום כחומרי יוה"כ, אלא כולם אסורין רק באכילה ושתייה מעלות השחר, ואפי' ת"ב, ורק לאחר חורבן שני תקנו חכמים להחמיר בת"ב יותר משאר תעניות, הואיל והוכפלו בו צרות, ואז תקנו שיתענו בו ככל חומרי יוה"כ. ואע"פ שהתשב"ץ דוחה את הצידוד הנ"ל, וכתב שהנכון כדברי הרמב"ן. אכן ראה זה מצאתי באור שמח שכתב מדעתו כעין צידודו של התשב"ץ הנ"ל, ואע"פ שלא עמד האו"ש בכל הנידונים הנ"ל, ודבריו הם לבאר את סוגיית הירושלמי, אך היסוד שאמר האו"ש הוא כעין היסוד הנחוצן לנו.

קיצור הדברים לדינא

א מבואר בגמרא, שכאשר תקנו הנביאים את ארבעת הצומות לאחר חורבן בית ראשון, היתה זו תקנה מוחלטת ולא היה רשות להקל בה. וכשנבנה בית שני נעשו ארבעת הצומות ימי ששון ושמחה. וכשנחרב בית שני חזר דין ארבעת הצומות, ואז נתחדש בהם החילוקי דינים דלהלן.

שבעיקר תקנת הנביאים היו כל הצומות שוים, שאסורים רק באכילה ושתיה ורק מעלות השחר, ולאחר חורבן בית שני הוסיפו חומרא בת"ב, לנהוג בו ככל חומרי יוה"כ, ולהיפך מדברי הרמב"ן. ויש מזה סניף נוסף להקל בנידוננו.

שרק באותו מקום שיש שמד נוהגת חומרא זו. והוכחנו שגם הריטב"א סובר כן. והעיקר להלכה כשיטה זו, ובזה נתיישב המנהג.

ח] לא מצינו בראשונים חולק מפורש על הרמב"ן, אך מדברי הרמב"ם משמע דלא כהרמב"ן, ונתבאר בדעתו, שהוא סובר



הרב אהרן זילברשלג

בענין שמחת וסעודת בר מצוה

והביאו המגן אברהם בסי' רכ"ה סק"ד "כתב בילקוט חדש בליקוטים סי' כ"ט שמצוה על האדם לעשות סעודה ביום שנעשה בנו בר מצוה כיום שנכנס לחופה, ומשמע דהיינו ביום שנכנס לשנת י"ד". והביאו המשנה ברורה בסק"ו.

ובספר קב הישר פרק כ"א כתב "חייב גדול לעשות משתה ושמחה באותו היום" והביא דברי הזוהר חדש הנ"ל. והיעב"ץ בסידורו בית יעקב עמ' קכה כתב סדר בר מצוה "חייב גדול לעשות משתה ושמחה ביום זה כביום החופה".

והנה מדברי הזוהר חדש נמצא שהחובה היא לשמוח בלב, ורק מפני שמשתה מעורר את השמחה יעשה סעודה כדי שתהיה השמחה שלימה, וכמו רשב"י שעשה סעודה גדולה ואמר שע"י הסעודה תהיה לו שמחה שלימה, ומה שהביאו בספרים הנ"ל מהזוהר חדש שחובה ומצוה לעשות סעודה ומשתה, כוונתם שאנו צריכים לעשות סעודה ומשתה ק"ו מרשב"י שהיה צריך לעשות סעודה כדי שתהיה השמחה שלימה ולקים את חובת השמחה.

והמהרש"ל כתב "וסעודת בר מצוה שעושים האשכנזים, לכאורה

אין לך סעודת מצוה גדולה מזו, ושמה יוכיח עליה, ועושים שמחה ונותנים למקום שבח והודיה שזכה הנער להיות בר מצוה וגדול המצווה ועושה, והאב זכה שגדלו עד עתה להכניסו בברית התורה בכללה, וראיה להדיא ספ"ק דקדושין (לא). שאמר רב יוסף לבסוף

בזוהר חדש בראשית יד. איתא "אמר רבי אלעזר עד תליסר שנין אשתדלותיה דבר נש בההוא נפש חייתא, מתליסר שנין ולעלא אי בעי למהוי זכאה יהבין ליה ההיא נשמתא קדישא עלאה דאתגזרת מכורסי יקרא דמלכא, אמר רבי יהודה היינו טעמא דתנינן בתלת עשר מכילן דרחמי במתניתא דרבי אלעזר, רשב"י זמין למארי מתניתא למיכל בסעודתא רבה דעבד להו וחפה כל ביתא במאני דיקר ואותיב לרבנן בהאי גיסא והוא בהאי גיסא והוה קא בדח טובא, אמרו ליה מאי בדיחותא דמר בהאי יומא יתיר משאר יומין, אמר להו דיומא דין נחתא נשמתא קדישא עילאה בארבע גרפין דחיותא לרבי אלעזר ברי, ובהילולא דא יהא לי בדיחותא שלימתא, אותביה לרבי אלעזר בריה לגבה אמר תיב ברי תיב דיומא דין את קדישא ובעדבא דקדישין וכו' דהא יומא דין מכתירין בכתרא קדישא לרבי אלעזר".

ושם כ: "ביום חתונתו וכו' מהו חתונתו ביומא דכשרן למעבד פיקודי אוריתא דהוא חדוותא דצדיקיא, ואימתי כשרן, אמר רבי יצחק מתליסר שנין ולעלא דההוא יומא חובתא על צדיקיא למיעבד חדוותא דלבא כיומא דסליק לחופה".

ובילקוט חדש לרבי ישראל ב"ר בנימין מבלוזן בליקוטים סי' כ"ט הביא מהזוהר חדש "חובה על האדם לעשות סעודה בבר מצוה כיום שנכנס לחופה". (וכן הביא בספר מנחת יוסף לרבי יוסף אירגאס עמוד נא אות קמב).

יו"ט ומשתה לכל אוהביו, וגם סמך מקרא (יואל ב,כו) אכול ושבוע והללת את שם אלוקיך, והנער ראוי לאותו זמן להתפלל וליתן תהלה לקל שהגיעו לזמן הזה, על סמך עם זו יצרתי לי תהלתי יספרו (ישעיהו מג,כא) ר"ל כשיגיע ל"זו" שנים אז נקרא "עם" ויספר תהלת ה', "זו" בגימטריא י"ג". (מובא בקובץ אור ישראל שנה א גליון ד עמוד ט).

והבן איש חי (פרשת ראה אות יז) כתב "וישתדל לעשות סעודה לאוהבים וריעים ויזמין בה תלמידי חכמים וירבה בסעודה ושמחה כיד ה' הטובה עליו, שמשעודה זו יהיה סנגוריא גדולה על ישראל שיאמרו מליצי יושר לפני הקב"ה רבונו של עולם ראה בניך כמה הם שמחים על אשר נכנסים בעול מצוותיך, וסעודה זו נקראת סעודת מצוה".

השתא דאמר רבי חנינא גדול המצווה ועושה כו' מאן דאמר לי שאין הלכה כרבי יהודה דאמר סומא פטור מן המצוות עבידנא יומא טבא לרבנן, אע"פ שהיה כבר חייב, אלא אבשורה שלא היה נודע לו עד עתה רצה לעשות י"ט, כ"ש על הגעת העת והזמן שראוי לעשות י"ט". (ים של שלמה בבא קמא פ"ז סי' ל"ז).

וכן בכתב יד מתקופה הסמוכה לתקופת הראשונים כתוב בענין סעודת בר מצוה "טעם למה שנוהגין אנשי קודש האשכנזים העשירים לעשות סעודה לבניהם כשיגדלו הנערים שנעשו בר מצוה ושיגיעו לבן י"ג שנים, אשר יאמר כי הוא זה, כמו שמצינו גבי רב יוסף (קדושין דף לא). שאמר מאן דאמר לי סומא חייב במצוות עבידנא יומא טבא לרבנן, דגדול המצווה ועושה, אף הכא כיון שמעתה הבן מצווה לעשות מצוות יעשה



בענין הערבות שבני ישראל יקיימו את התורה

בילקוט שמעוני סוף רמז תתקפ"א) "אמר ר"מ בשעה שעמדו ישראל לפני הר סיני לקבל התורה אמר להם הקב"ה אלעיקי (לשון שבועה) אני נותן לכם את התורה, אלא הביאו לי ערבים טובים שתשמרוה ואני נותנה לכם וכו' אמרו הרי בנינו ערבים אותנו, אמר הקב"ה הא ודאי ערבים טובים על ידיהם אתננה לכם" וכו', וקשה מה מועיל ערבות הבנים, הא לעולם יוכל הקב"ה ליפרע מן האבות וא"כ לא יוכל ליפרע מן הבנים דנפרעים מן הלוח תחלה.

כתב הרמב"ם (פכ"ה מהלכות מלוה ולוה ה"ג) "המלוה את חבירו ע"י ערב אע"פ שהערב משועבד למלוה לא יתבע את הערב תחלה אלא תובע את הלוח תחילה, אם לא נתן לו חוזר אצל הערב ונפרע ממנו". וכתב המשנה למלך דהטעם שאינו יכול ליפרע מן הערב תחלה דיכול לומר לו הערב לא נתחייבתי לפרוע לך אלא כשאינך יכול ליפרע מן הלוח, נמצא דחיובו היה על תנאי.

והקשה המשנה למלך דאיתא במדרש (שיר השירים רבה פ"א אות כ"ד, וכן

מן הערבין שנאמר ותשכח תורת אלהיך
אשכח בניך גם אני", וכן הלשון בילקוט
שמעוני (משלי רמז תתקל"ח ד"ה "בני")
ובמדרש תהילים (שוח"ט פ"ח) עיי"ש, אמנם
המשנה למלך הקשה מהמדרש רבה ולא
מאלו המדרשים כדמשמע מלשונם.

ונראה ליישב קושיית המשנה למלך דבאמת
הם ערבים רגילים, ומהני ערבותם
דיש פעמים שאופן וצורת העונש לאבות הוא
שהבנים יענשו או שגם הבנים יענשו שעונש
הוא לאב כשיש לבניו יסורין ולזה הועילה
הערבות שבלעדיה לא היה אפשר להשלים
את העונש לאבות באופן הראוי, ונמצא שהם
כערב רגיל שא"א ליפרע מן הלוה שהם
האבות נפרעים מן הערבים שהם הבנים
(וכדמצינו שבכל פורענות יש מעט פירעון
על חטא העגל, סנהדרין קב.), ואפשר שזה
גם הפירוש במדרש תנחומא שכשישראל
מבטלין את התורה וא"א ליפרע מהם עונש
הראוי להם הקב"ה פורע מן הערבים שהם
הבנים שזה פירעון מהאבות, וזה נמי הפי'
בפסוקים שהביאו המדרשים "ותשכח תורת
אלהיך אשכח בניך גם אני" "לשוא הפיתי
את בניכם".

ותירץ דמהני ערבות הבנים שיוכל ליפרע
מהם, דהרי נהיו ערבים אע"פ שיוכל
הקב"ה ליפרע תמיד מן האבות, ע"כ
שערבותם היא שאפילו כשיוכל ליפרע מן
האבות יוכל נמי ליפרע מהם ואין זה ערבות
על תנאי (וכערב קבלן), עכ"ד. וכן פי'
הגר"ח שהם כערב קבלן (עיין חידושי
הגר"ח על הש"ס (הוצאה חדשה - תשס"ח)
ברכות כ:).

וקשה דבהמשך המדרש הנ"ל איתא "בשעה
שהלוה נתבע ואין לו לשלם מי נתפש
לא הערב, הוי מה שנאמר ותשכח תורת
אלהיך אשכח בניך גם אני" וכו', משמע
שהם ערבים רגילים (דאי איירי בערב קבלן
הול"ל "בשעה שהמלוה נפרע מן הערב
נפרע"), ור"ל שהנמשל הוא שגם הכא
הערבות היא דוקא כשהלוה נתבע כלומר
שהאבות נתבעים שצריך ליפרע מהם, וכשאיין
להם לשלם אז נפרעים מן הערבים אלו
הבנים, נמצא שאינם כערב קבלן.

ואמנם איכא מדרשים שאפשר לפרש בהם
שהערבות היא כערב קבלן, כדאיתא
במדרש תנחומא (פ' ויגש אות ב) "לפיכך
כשישראל מבטלין את התורה הקב"ה פורע



הרב חיים חדד

מה ברכתם של פירות מרוסקים

שהוציא תה"ד מרש"י שאם ריסק את הפירות לגמרי מברך שהכל (והעלה שבוודאי יש לברך בפה"ע), כ' שאין לדקדק מד' רש"י שאם זה מרוסק לגמרי מברכים שהכל. כיון שכוונת רש"י רק לפרש פי' המילה 'טרימא' שהוא משום שכותשים אותו קצת וכו' (והיו רגילים לעשות מאכל באופן זה מן התמרים ואורחא דמילתא נקט) ואיהנ"מ אף באופן שהוא מרוסק לגמרי ברכתו העץ ע"ש (ולהלן נרחיב בד' הטור והב"י בזה). ובפשטות יש להוכיח כדבריו מס' המאורות שמצד אחד בסוגי' דטרימא כ' "האי דובשא דתמרי מברך עליה שהכל דזיעה בעלמא הוא ותמרי דעבדינהו טרימא פירוש כתושין ומרוסקין קצת וכו' " ע"כ. ומבואר שנקט כלשון רש"י. מאידך בדף ל"ח ע"ב כ' "על הירקות אומר בורא פרי האדמה ואפילו נשתנו על ידי האור כגון ששלקן דבמלתייהו קיימי ומברך עלייהו בורא פרי האדמה. ואפילו תומי וכתרי כ"כ הרי"ף. ואע"ג דבגמרא משמע דבתומי וכתרי דדרכן לאכלן חיין אם שלקן מברך עליהן שהכל. אפשר לומר דהתם ברכין הרבה דאישתנו לגריעותא על ידי שליקה אבל בשאינן רכין הרבה דרכן לאכלן בין חיין בין שלוקין ומברך עליהן בורא פרי האדמה בין חיין בין שלוקין ואפילו נדוקין הרבה ונשתנית צורתן דלא גרע ממיא דשלקי דהוי כשלקי" ע"כ. ומבואר שאע"פ שהירק (או הפרי) התבשל ונידוך הרבה עד שהשתנה צורתו מ"מ מברך עליו כברכתו (ודימה זאת למיא דשלקי. וכ"כ הט"ז להביא ראיה משם לדין זה). וא"כ מש"כ לעניין טרימא "כתושין

הנה בדין ברכה על 'פרי מרוסק' ידוע שנח' בזה רש"י והרמב"ם. ונבאר הדברים: בגמ' ברכות (ל"ח ע"א) איתא "תמרי ועבדינהו טרימא - מברכין עלוייהו בורא פרי העץ. מאי טעמא - במלתייהו קיימי כדמעיקרא". והסביר רש"י (ד"ה טרימא) "ושם טרימא - כל דבר הכתוש קצת ואינו מרוסק". ומבואר שאם ריסק הרבה את התמרים מברכים עליהם שהכל. וכ"כ לדקדק תרומת הדשן (סי' כ"ט) מד' רש"י ע"ש. והנה כעין לשון רש"י כתבו ג"כ פסקי הרי"ד והר"י מלוניל וס' המאורות ורבנו ירוחם (נתיב ט"ז ח"ב) והנימוק"י ובקיצור פסקי הרא"ש ובטור סי' ר"ב ע"ש (ובהמשך נדון יותר בלשון כמה מראשונים אלו). מאידך הב"י (סי' ר"ב וסי' ר"ד) הביא מהרמב"ם (הל' ברכות פ"ח ה"ד) שכ' "אבל תמרים שמעכן ביד והוציא גרעינין שלהן ועשאן כמו עיסה מברך עליהן תחלה בורא פרי העץ וכו' ". ודקדק הב"י ממש"כ הרמב"ם 'כמו עיסה' שאע"פ שריסקם הרבה מברכים עליהם העץ.

ג' שיטות בדין פירות מרוסקים. דעת הראשונים שרק כאשר יש להם מראה תמרים (כתושים קצת) ברכתם העץ

ויש לחלק את דעות הראשונים לג' שיטות עיקריות בזה (אם כי ישנם דעות נוספות בכ"ז ועי' ג"כ להלן): א. הנה פשוט דעת רש"י וראשונים נוספים הנ"ל שאם ריסק הרבה את התמרים ברכתם שהכל. אמנם הט"ז (סק"ד) אחר שהק' כמה קו' על הדין

קצת מקיצור פסקי הרא"ש פ"ו אות י"ב שכ' "ותמרי דעבדינהו טרימא, פי' מרוסקים מעט מברכין עליהן בפה"ע". ולא כ' 'ושם טרימא' וכו' ומשמע שאכן רק בכה"ג שזה מרוסק מעט מברך בפה"ע וצ"ע. ועי' בב"ח שכ' "אבל מהרא"י בתרומת הדשן סימן כ"ט תופס דעה שלישית ופסק לברך עליהם שהכל נסמך על מה שמצא באשירי קטן [רמזים אות י"ב] בהדיא דתמרים מרוסקים לגמרי מברך עליהם שהכל" ע"כ. ובאמת בקיצור פסקי הרא"ש שלפנינו לא כתוב בפירוש שתמרים המרוסקים לגמרי מברך עליהם שהכל. ועי' ג"כ בתה"ד שכ' "וכן דקדק באשירי קטן, בההיא דטרימא דכתב וז"ל: תמרים ועבדינהו טרימא, פי' מרוסקין מעט, מברכין עליהן בפה"ע. משמע, דאי הוה מרוסקין הרבה מברכין עליהן שנ"ב משום דלאו במילתייהו קיימי" וצ"ע. וע"ע בשו"ת כנה"ג סי' ס"ד שהעיר ע"ד תה"ד מדוע הביא מקיצור פסקי הרא"ש ולא ממש"כ כן בטור. ושם כ' שדעתו בטור אינה מבוררת, אולם בקיצור פסקי הרא"ש העתיק רק את פירש"י ע"ש).

וראיתי בס' השולחן (הלכות סעודה שער שלישי) שכ' "התמרים שהוציא גרעיניהן ומעכן ועשאן כעין עיסה מברך עליהם בורא פרי העץ בד"א בשיש בהם מראה תמרים וכמו שאמרו בפירורי לחם שמברך עליהם המוציא כשיש בהם תואר לחם אבל כשאין בהם מראה תמרים אין מברך עליהם אלא שהכל לפי שאין זה דרך חשיבותן, וכן הדין בכל שאר הפירות" ע"כ. והנה מלבד מה שחזינן שכ' בפי' צריך שיהיה להם מראה תמרים וכפי שנאמר בפירורי לחם וכן"ל מהר"י מלוניל. עוד יוצא לפי"ד ס' השולחן שיש לדחות הראיה מהרמב"ם שפליג בזה על רש"י שהרי הדיוק

ומרוסקין קצת" בעל כרחך כוונתו רק להסביר פי' המילה 'טרימא' ואיהנ"מ אף כשריסק הרבה את התמרים מברך עליהם העץ (עי' הלכה ברורה סי' ר"ב עמ' רי"ג שהביא ראיה זו מס' המאורות). ומסתבר שהבין כן ס' המאורות בכוונת רש"י כיון שנראה שרש"י הוא אב ללשון זו של כל דבר הכתוש קצת וכו' דכולם העתיקו דבריו בזה.

מאידך עי' בר"י מלוניל (על הרי"ף ברכות דף כ"ז ע"א לפי דפי הרי"ף) שכ' "ותמרי דעבדינהו טרימא, ושם טרימא כל דבר הכתוש קצת ואינו מרוסק לגמרי כדאמרינן גבי פרורין, והוא דאיכא עליה תוריתא דנהמא. מברכין עליה ב"פ העץ מאי טעמא דבמלתיהו קיימי כדמעקרא" ע"כ. וע"ש (דף כ"ו ע"א) שכ' "כיון דיש להם תוריתא דנהמא שלא יהיו מבושלין כל כך ומפוררין דקה מן הדקה שאין להם מראית לחם". הרי שמבואר מדבריו שבשביל לברך בפה"ע צריך שיהיה לזה מראה תמרים. וא"כ חזינן שמש"כ ושם טרימא כל דבר הכתוש קצת וכו' הוא בדווקא שאכן רק באופן שיש עדיין בטרימא 'מראה תמרים' מברך עליהם בפה"ע. וי"ל שלמד כן בדעת רש"י (וכפי שאנו רואים שרגיל להסביר דבריו כפירש"י). וע"ע בנימוק"י (שם) שכ' "טרימא כל דבר הכתוש מקצת ואינו מרוסק קרוי טרימא. ולהכי מברכין עליהו פרי העץ דמשו' שהם מעוכים לא גריעי כל כך דאשתנו מהברכה הקבועה להם" ע"כ. והיינו שהטעם שמברכים עליהם בפה"ע משום שהם רק מעוכים ובאופן זה אינם גרועים כ"כ שנאמר שישתנו מהברכה שלהם (כנלענ"ד שמבואר מהמעין היטב בדבריו במש"כ ולהכי מברכין וכו', והיינו שבא להסביר מדוע מברכים עליהם בפה"ע). ומבואר שאם ריסקם לגמרי נגרעו בהכי ואין לברך עליהם בפה"ע וצ"ע (וכ"נ

להלן מצאנו להרבה ראשונים שסוברים שאע"פ שאין לעיסה זו מראה תמרים מברך עליהם בפה"ע.

וראיתי ג"כ בס' המנהגות (לרא"ש מלוניל דף ל"ד ע"א) שכ' "ושוכר איכא מן דאמ' מברך עליה בורא פרי העץ, ותימה הוא יותר משמע שיברך עליו שהכל כמו בדבש תמרים מפני שאין מראית התמרים בו כדאמרינן בפרימא פ"י תמרים מרוסקין דלא מברכין אלא שהכל ולא מברכין בורא פרי העץ אם אין הפרי קיים במראיו" ע"כ. ואף שיל"ד עוד בכוונתו דהלא בטרימא מברכים בפה"ע הא מ"מ חזינן מדבריו שבשביל לברך בפה"ע בעינן שיהיה הפרי קיים במראיו. וע"ע בס' המנהגי (הל' סעודה עמ' רל"א) שכ' "ועל התמרים אפילו חתכן חתיכות דקות, מברך בורא פרי העץ" ע"כ. ולכאור' מבואר שרק בכה"ג שחתך חתיכות דקות מברך בפה"ע (וכמו בפירוורי לחם שאף באופן זה יש לזה מראה תמרים. וע"ע בשו"ע סי' ר"ה ס"ד) אבל אם ריסקם לגמרי לא מברך עליהם בפה"ע (אולם עי' בברכת ה'

מהרמב"ם שפליג על רש"י ממש"כ 'ועשאן כמו עיסה' והרי בס' השולחן כ' 'ועשאן כעין עיסה' ואעפ"כ כ' שזה דווקא כשיש להם מראה תמרים. ובאמת הנהר שלום (סי' ר"ב) כ' בפ"י לדקדק ממש"כ הרמב"ם "שמעכן ביד" שהיינו דווקא כשמועץ אותם ביד שאז אינו מבטל מהם מראה התמרים שלהם מברך עליהם בפה"ע אולם אם ריסקם בכלי שאז כבר אין להם מראה תמרים מברך עליהם שהכל (ומש"כ ביבי"א שלא דווקא כ' כן הרמב"ם ואורחא דמילתא נקט לא התבררו לי דבריו כ"כ. אא"כ נאמר שמכיון שמרקם התמר הוא דביק הרי שקל יותר למעכם ביד מאשר בכלי היות שהתמרים נדבקים לכלי וקשה למעכם כך ולכן כ' הרמב"ם מעכן ביד דזה הדרך וצ"ע). ואולי אפשר לדייק כן קצת מלשון הרמב"ם שכ' 'ועשאן כמו עיסה' ומדוע לא כ' 'ועשאן עיסה' ואלא משמע שאי"ז ממש עיסה" (גם מבואר מס' השולחן שהוא דין בברכות ולא דין כללי וכמש"כ 'לפי שאין זה דרך חשיבותן'. ועי' בחזו"א חאו"ח סי' ל"ג סק"ה). ומ"מ כפי שנביא

א. וראיתי עוד למהר"י בירב בספרו בית יעקב על הרמב"ם בברכות שם (ציין לדבריו בס' הנפלא תורת הקדמונים) שכ' "אבל תמרים שמעכן וכו' שם והלכתא תמרי ועבדינהו טרימא מברכין עליהו ב"פ העץ. ופירוש טרימא כל דבר הכתוש קצת ואינו מרוסק" ע"כ. והנה זה רואים שהשווה בין מש"כ רש"י למש"כ הרמב"ם. ולענ"ד משמע יותר מדבריו שכוונת הרמב"ם כרש"י שהוא כתוש קצת ועדיין יש לזה מראה תמרים (וכפי שנראה מס' השולחן). כיון שדוחק לומר שכוונתו שאכן בד' הרמב"ם מוכח שאע"פ שנשתנה צורת הפרי מברכים בפה"ע ומ"מ הביא את רש"י רק להסביר המושג. שהרי מהרמב"ם מבואר שהסביר את המושג אחר (וכפי שמבואר מהב"י שהרמב"ם הסביר את טרימא באופ"א). וגם לא היה לו להביא את ד' רש"י בסתמא כ"כ אחר שסתם דבריו מורים לא כן. ולומר שהבין כוונת רש"י כהדרישה זהו דוחק ובוודאי היה לו לכאור' להדגיש זאת (ולפי"ז יתכן לדון שאם היה רואה הב"י את ד' רבו המובהק מהר"י בירב היה חוזר בו ולא היה מדייק כן ברמב"ם וצ"ע).

ב. ובדוחק אפשר ליישב לשונו במה שאמר כדאמרינן בפרימא שעל דבש תמרים מברכים שהכל מפני שאין בו מראית תמרים וכדאמרינן בפרימא שמברכים ע"ז העץ משום שהתמרים שבו רק מרוסקים [ויש עליהם עדיין מראה תמרים] דלא מברכים על דבש תמרים אלא שהכל דלא מברכים בפה"ע אם אין הפרי קיים במראיו. עוד יתכן לומר בכוונת דבריו שבטרימא אנו רואים שדווקא שבמילתייהו קיימי כדמעיקרא מברכים בפה"ע ואם ריסקם מברך שהכל וזה מש"כ כדאמרינן בפרימא והיינו ששם אנו רואים שאם ריסקם מברך שהכל. ומה שהביא ג"כ מטרימא ולא רק מדבש תמרים י"ל שהוא משום שאפשר לדחות שבדבש תמרים אין ממשו קיים ולכן הביא ג"כ מטרימא שאע"פ שממשו קיים מ"מ אם הוא מרוסק מברך שהכל.

צורתן. וכ"נ מהבה"ל שם שכ' "והגם דמסתברא בפשיטות דהרא"ה סובר כן מעיקר הדין מ"מ אין לזוז מדברי הרמ"א שהחליט דנראה לו לעיקר דאם בירך בורא פה"ע יצא". והיינו שהביא ע"ז את הוראת הרמ"א בעניין ריבה שאפי' באופן זה יצא [וכך הבינו דבריו במ"ב הוצא' עוז והדר]] וצ"ע.

ואחר שמצאנו כמה ראשונים שסוברים כן (ובפרט הר"י מלוניל שכ' כלשון רש"י וכו' ועי' ג"כ במה שהבאנו מהנימוק") מסתבר שיש להעדיף לומר דרך זו ברש"י וסיעתו שמש"כ בביאור טרימא הוא בדווקא שהרי לזה נוטה פשטות ד' רש"י וכפי שכ' התה"ד והב"י וכו' להבין מפשטות ד' רש"י. עי' בזה היטב. והנה אף שאפשר להרחיב לדון בלשונות נוספים של ראשונים מ"מ די במה שהבאנו מכמה ראשונים חשובים שסוברים שמברכים בורא פרי העץ רק כאשר עדיין יש מראה תמרים (או מראה שאר פירות) על עיסה זו. וזה נעשה רק כאשר כותש קצת את התמרים כיון שאם מרסקם לגמרי אין על עיסה זו מראה תמרים. ובאופן זה יש לברך על עיסה זו ברכת שהכל.

והנה דעת הדרישה (סי' ר"ב) וערוה"ש (שתמך הרבה בדבריו) שאין מח' בין הרמב"ם לרש"י. והעיקר הוא שכוונת רש"י רק לומר שהתמרים כתושים קצת ואינם מרוסקים כ"כ שנימוחו והפכו להיות משקה. ומ"מ אם זה לא נימוח אלא עדיין נשאר אוכל מברכים ע"ז העץ. והנה מלבד שזה לכא' דוחק שרש"י שכ' 'כתושים קצת' בא לומר רק שעדיין נשאר שם אוכל עליו ולא התרסק כ"כ עד שהפך להיות משקה. שהרי בפשטות אף שהוא מרוסק (כ"נ מרש"י שכתוש הוא קצת ומרוסק הוא הרבה) עדיין לא הגיע להיות משקה, ולא היה רש"י נותן לנו מקום לטעות כ"כ בדבריו (וכפי שדייק

עמ' פ"ד במה שחה הראיה, ולפי"ד לכא' יל"ד לדחות הראיה מס' המנהיג וצ"ע).

והנה כבר הבה"ל כ' לדקדק מד' הרא"ה (ברכות פ"ו) שכ' "ותמרי ועבדינהו טרימא. פי' שמפצעין אותן ומדבקין אותן זה עם זה כעין עגולי דבילה אלא שהן מרוסקין יותר ומברכין עליהו בורא פרי העץ. מאי טעמא במלתייהו קיימי כדמעיקרא. פי' ושמעין מנה דטעמא משום דבמלתייהו קיימי כדמעיקרא, הא נתרסקו לגמרי עד שעברה צורתן לא, ואין מברכין עליהן אלא שהכל ולבסוף ולא כלום. וזו בנין אב למשקין היוצאין מן הפירות חוץ מן הזתים וענבים שאין דינן כמותן ואין מברכין עליהן אלא שהכל וזה מבואר" ע"כ. ומבואר שמברך עליהם בפה"ע דווקא כאשר אף לאחר הריסוק נשארה צורתן, וכפי שהסביר הרא"ה שטרימא הם כעין עיגולי דבילה והיינו שצורת הפרי עדיין עליו. ואכן מצאנו לכמה פוס' (יבי"א וברכת ה') שאדרבה דקדקו ממש"כ הרא"ה וזו בנין אב למשקים וכו' שמבואר שדווקא כאשר ריסקם כ"כ עד שנעשו כעין משקה מברך עליהם שהכל אולם אם עדיין נשאר ממשם מברך עליהם בפה"ע. אולם מלשון הרא"ה שכ' הא נתרסקו לגמרי עד שעברה צורתן לא משמע שאף שלא נעשו משקה אלא רק שעברה צורתן והיינו צורת התמרים שלהם מברכים עליהם שהכל עי' בזה. ומש"כ הרא"ה וזו בנין אב למשקים לכא' צ"ל דכוונתו רק שמדין טרימא מוכח מעל לכל ספק שברכת אותם משקים שהכל. ומ"מ המעיין היטב בבה"ל יראה שלכא' הבין שהרא"ה נח' כלפי הדין של ריבה ולא על פירות מרוסקים לגמרי שבזה י"ל שמודה לברך בפה"ע (וכפי שכ' הבה"ל ש'עברה צורתן' והמ"ב הלא כ' שתמרים שמרוסקים לגמרי עדיין ניכרת

מראה פרי התמר (וכעניין שכ' הרא"ה שהיו כעניגולי דבילה). וב"נ יותר אצלי עכ"פ מד' הר"י מלוניל שהסביר כן את לשון רש"י כל דבר שהוא כתוש קצת וכו' ובפשטות כתוש קצת הכוונה שעדיין יש לזה מראה 'פרי התמר' ולא שכבר לא ניכר מראה התמר כלל, דזה מסתבר שכוונת 'מרוסק' וכפי שדנו הרבה פוס' לעניין הלכה להחמיר כשי' רש"י בעיסת תמרים שיש לברך ע"ז שהכל אף שלא בישלם והשתנה ממש ומראיתם ממש (ולכאז' כן הוא בלחם [לו השוו הר"י מלוניל וס' השולחן] שאפי' כשהוא מפורר ניכר בצורתו החיצונית שהוא לחם. ועי' ג"כ בשו"ע סי' קס"ח ס"י שכ' בעניין תוריתא דנהמא "דהיינו שהוא ניכר וידוע שהוא לחם" [רק יש להעיר שאם הוא ניכר מדוע צריך לומר וידוע].

או י"ל שמש"כ אותם ראשונים 'מראה תמרים' אינו ממש מראה 'פרי התמר' אלא הכוונה שבעינין שלא ישתנה ממשו ומראיתו לגמרי וכגון ע"י בישול וכדו' והעיקר הוא שאע"פ שריסקם לגמרי וכבר לא ניכר הפרי במראהו החיצוני מברכים עליו בפה"ע כל שעדיין ניכר מצד מראיתו שהוא תמר (שהרי אף עיסת תמרים ממש [בלא שבישולם וכדו'] אפשר לראות שזה תמרים) שכיון שרק נתמעך הפרי י"ל שאפשר לברך אף באופן זה. ובאמת לכאז' נראה מהמ"ב שסובר שאף תמרים שריסקם יש להם מראה תמרים שהרי בסי' ר"ב (סקמ"ב) שהסביר את השי' שמחלקת בין פוידל"א לתמרים שריסקם (שברכתם בפה"ע) כ' "דהיא לא פליג כ"א אפאווידלא משום שנימוחו לגמרי ולא ניכר צורתן כלל אבל בדין המחבר דמירי בתמרים שנתרסקו שניכר תוארן וצורתן אף כשמתרסקין לגמרי וכו' " ע"כ. ואכן בהמשך דבריו כ' "מ"מ להלכ' קי"ל

תה"ד וכו' מדבריו). הרי שאחר שמצאנו ראשונים מפורשים שסוברים שצריך דווקא שיהיה 'מראה תמרים' בשביל לברך בפה"ע הדרינן להפשטות בד' רש"י שכתוש קצת הוא בדווקא. וביותר שהרי מהר"י מלוניל (והנימוק"י) שהבאנו שנקט כלשון רש"י ואעפ"כ מבואר מדבריו שצריך שיהיה לזה מראה תמרים בשביל שיברכו ע"ז בפה"ע מוכח שההבנה במשפט זה כפשטה שדווקא כאשר הוא כתוש קצת מברכים ע"ז בפה"ע (ובפרט שהר"י מלוניל כ' "ותמרי דעבדינהו טרימא, ושם טרימא כל דבר הכתוש קצת ואינו מרוסק לגמרי" והיינו שאע"פ שהוסיף את המילה 'לגמרי' מ"מ סובר שצריך שיהיה לזה מראה תמרים ומבואר מדבריו שמרוסק לגמרי זהו רק כשאין לזה מראה תמרים והיינו אע"פ שזה עדיין אוכל. עי' היטב בזה). ולכן מה שראיתי למי שעשה 'ספק ספיקא' שמא הל' כהרמב"ם וסיעתו וכו' ואף אם לא י"ל כהט"ז שרש"י לאו דווקא נקט ואף שאין הל' כהט"ז י"ל שהל' כהדרישה וכו' לכאז' צ"ע שהרי ראשונים מפורשים לפנינו שדווקא כאשר יש 'מראה תמרים' מברכים בפה"ע. ואדרבה לזה נוטים פשטות ד' רש"י וסיעתו וכפי שנתבאר כ"ז בס"ד.

ומ"מ זה אינו ברור אצלי דהנה כבר הבאנו לעיל מהר"י מלוניל וס' השולחן וס' המנהגות שבעינין שיהיה לזה 'מראה תמרים' בשביל לברך בפה"ע. ולכאז' יש להסתפק בכוונתם האם צריך שיראה 'פרי התמר' (שעשה בתמרים רק 'כתישה קצת' ולא ריסוק גמור) ורק במצב זה מברכים בפה"ע. אולם אם ריסקם לגמרי עד שנפסד 'מראה פרי התמר' אע"פ שעדיין ממשם קיים (שהרי ריסקום בלבד) ואפשר להבין מתוך מראה העיסה שאלו תמרים מרוסקים מברכים ע"ז שהכל כיון שבשביל לברך בעינין שיהיה

וּבְמִוּבָּן שְׁזֶה נ"מ גְּדוּלָּה הָאֵם מְרָאוּנִים אִלּוּ מוֹכַח שְׁתַּמְרִים שְׁרִיסקִם לִגְמִיר עַד שֶׁאֵכָן אֵין לָהֶם מְרָאָה פְּרִי הַתֶּמֶר וּמ"מ עֲדִיין נִיכָר שְׁעִיסָה זֹו הִיא תַּמְרִים מְרוּסְקִים מְבָרְכִים ע"ז בְּפֶה"ע. שֶׁאֵם נֹאמֵר שְׁדַעְתֶּם שְׁבֹאוּפֶן זֶה מְבָרְכִים בְּפֶה"ע הִרִי שִׁיּוּצָא שְׁכַמְעֵט וְאֵין רֹאשׁוֹנִים שְׁסוּבְרִים שְׁמְבָרְכִים עַל עִיסַת תַּמְרִים שֶׁהֵכֵל (וּבִפְרָט לִפִּי ס' הַמְּאֹוֹרוֹת הַנ"ל שְׁמְבוּאוֹר מְדַבְּרִיו כְּהַבְנַת הַט"ז) ע"י הִיטֵב בְּכ"ז (וְע"י בִּסּוּף דְּבָרֵינוּ שְׁכַתְּבֵנוּ לְדוֹן מְשׁו"כ בְּנ"מ לְמַעֲשֶׂה).

דֵּן בְּדַעַת כְּמָה רֹאשׁוֹנִים שֶׁאֵף תַּמְרִים שְׁמְרוּסְקִים לִגְמִיר בְּרַכְתֶּם הָעֵץ מ"מ אֵם בִּישְׁלֵם וְהַשְׁתַּנָּה מְמוּשֵׁם בְּרַכְתֶּם שֶׁהֵכֵל

ב. הֵנָּה כְּפִי שֶׁהַבִּאֵנוּ לְעִיל הַב"י דִּיִּק מְלִשׁוֹן הֶרְמִב"ם שְׁחֹלֵק עַל רִש"י וְסוּבֵר שֶׁאֵע"פ שְׁנַעֲשֶׂה כְּעֵין עִיסָה בֹאוּפֶן כֹּזֶה שְׁכַבֵּר אֵין 'מְרָאָה תַּמְרִים' לְעִיסָה זֹו מְבָרְכִים בְּפֶה"ע. וְלִכְאוֹ' מִצָּאֵנוּ לְכַמָּה רֹאשׁוֹנִים שְׁכך סוּבְרִים. ע"י בְּבֶה"ל (ס' ר"ב) שְׁצִיין לְעֶרוּךְ 'עֶרֶךְ טְרִימָא' (הו"ד ג"כ בֹאוֹ'ז ה'ל' סְעוּדָה ס' קס"ו) שְׁכ' "לִוְקָחִין גּוֹפֶן שֶׁל תַּמְרִים כְּמוֹת שֶׁהֵן טוֹרְפִין אוֹתָן וּמוֹצִיאִין גְּרַעֲיָנֵיהֶן וְלִשִּׁין בָּהֶם שׁוֹמְשִׁמִּין וְכִיּוּצָא בָּהֶם וְהֵן חֲשִׁילְתָּא" ע"כ. וְהֵנָּה הֵן אִמַּת שְׁמְבוּאוֹר מְדַבְּרִיו שֶׁהַטְרִימָא הִיא כְּעֵין עִיסָה מ"מ לְכֹאוֹ' אֵינוּ מְבוּאוֹר בְּפִי מִד' הָעֶרוּךְ שְׁעִי"ז עֲבָרָה צוֹרֶתֶן וְאֵין לָהֶם 'מְרָאָה תַּמְרִים' וְכְפִי שֶׁהַבִּאֵנוּ לְעִיל מִס' הַשְׁוֹלְחָן שֶׁאֵע"פ שְׁכ' שְׁעוֹשִׁים מָהֶם כְּעֵין עִיסָה מ"מ כ' תְּנֵאִי שִׁיְהִיָּה לִזֶּה מְרָאָה תַּמְרִים (וּמִסְתַּבֵּר שֶׁהַבְּה"ל דִּקְדָּק כֵּן מִהָעֶרוּךְ מְשׁוֹם שְׁמְבוּאוֹר מְדַבְּרִיו שְׁעוֹשִׁים מָהֶם כְּעֵין עִיסָה וְכְפִי שְׁדִיִּיק הַב"י מִהֶרְמִב"ם שֶׁלֹא כְּרִש"י מְשׁוֹם כך. אִוְלֵם לְמָה שֶׁהַבִּאֵנוּ לְעִיל

כְּדַעַת הַמַּחְבֵּר דִּהִיכָא שְׁמִמְשֵׁן קִיִּים לֹא נִשְׁתַּנִּית בְּרַכְתֶּן וְרַק בְּפֹאוּיְדִלָּא שֶׁאֵבֵד כָּל צוֹרְתוֹ וְלֹא נִיכָר כָּלֵל מָה הוּא וְכו' ". אִוְלֵם כּוּוֹנְתוֹ ב'מִמְשׁוֹ קִיִּים' לְתוּאוֹר הַפְּרִי וְכְפִי שְׁכ' בְּשַׁע"צ בְּסִי' ר"ח (סְקַמ"ב) לְהַסְבִּיר כּוּוֹנַת מִמְשׁוֹ קִיִּים שְׁנִיכָר עֲדִיין תּוּאוֹרוֹ וְצוֹרְתוֹ בְּמִקְצַת ע"ש. וְכ"נ מִהֶמ"ב בְּעוֹד מִקְוֵמוֹת וְאִכְמ"ל. וְע"י ג"כ בְּשׁוּעָה"ר (ס' ר"ב) שֶׁלְּדַבְּרִיו צִיין הַמ"ב) שְׁכ' "אֵם לֹא נִימוּחוֹ לִגְמִיר וְעֲדִיין תֹּאֵר הַפְּרִי עֲלֵיהֶם לֹא נִשְׁתַּנִּית בְּרַכְתֶּם אֵף עַל פִּי שֶׁאֵין דֶּרֶךְ אֲכִילָתָם בְּכך כְּגוֹן תַּמְרִים שְׁמִיעֵכֶן בִּיד וְעִשָּׂה מָהֶם עִיסָה לְאַחַר שֶׁהוּצִיא מָהֶם גְּרַעֲיָנִים וְכֵן כָּל כִּיּוּצָא בָּהֶם מְשֹאֵר פִּירוֹת אֵף עַל פִּי שֶׁאֵין דֶּרֶכֶם בְּכך אֵעֲפ"כ לֹא נִשְׁתַּנִּית בְּרַכְתֶּם וּמְבָרַךְ עֲלֵיהֶם בּוּרָא פְּרִי הָעֵץ הוּאִיל וְלֹא נִשְׁתַּנָּה תֹאֵרֶם לִגְמִיר" ע"כ. וְכ"נ שֶׁהַבִּין בְּס' בְּרַכַּת ה' (ח"ג ע"מ פ"ו) אֵת כּוּוֹנַת ס' הַשְׁוֹלְחָן ע"ש.

וּמִסְתַּבֵּר שְׁזֶה אֵכָן כּוּוֹנַת הֶרְמ"א וְכו' וְהֶמ"ב שְׁחִילְקוֹ בֵּין פּוּוִיִּדְל"א לְבִין תַּמְרִים שְׁרִיסקִם. שֶׁאֵם אֵף תַּמְרִים שְׁרִיסקִם לִגְמִיר (שְׁבֹאוּפֶן זֶה לֹא נִשְׂאֵר הַפְּרִי כְּצוֹרְתוֹ כָּלֵל) נִחְשָׁב שֶׁאֵין לוֹ מְרָאָה תַּמְרִים כָּלֵל א"כ אֵין לְחַלֵּק כ"כ בֵּין דִּין זֶה לְדִין פּוּוִיִּדְל"א דְּסו"ס מָה הַחִילּוּק בֵּינֵיהֶם (וְקַצַּת דְּחוּק לּוֹמֵר שְׁרַק מְשׁוֹם שְׁבִישְׁלֵם וְאוּלִי הַמְרָקֶם שֶׁלָּהֶם נּוֹזְלִי יוֹתֵר אוֹ שְׁטַעֲמֶם הַשְׁתַּנָּה מַעֲט זֶה בְּלִבְד יִשְׁנָה אֵת בְּרַכְתֶּם). וּמ"מ אֵין כּוּוֹנַת הַמ"ב שֶׁאֵין מִח' כָּלֵל בֵּין רִש"י לְהֶרְמִב"ם בִּזֶּה, שֶׁאֵף שֶׁאֵכָן זֶה דַּעַת הָא"ר וְכו' (וְכְפִי שְׁצִיין הַבְּה"ל לְדַבְּרִיו, וּמִשְׁמַע שֶׁלֹא נִקֵּט עֵיקַר כְּדַבְּרִיו דִּהְבִּיאוּ רַק כ'צִירוֹף' ע"ש) מ"מ דַּעַת הַמ"א לֹא כֵן (שֶׁם כ' הַמ"א שֶׁאֵפְשֵׁר רַק שֶׁאֵף דַּעַת הַתַּה"ד לְבִרְךְ עַל עִיסַת תַּמְרִים בְּפֶה"ע וְהִבִּיא אֵת רִש"י רַק לְלַמּוֹד כ"ש לְנִידוֹן שֶׁלו ע"ש). ע"י הִיטֵב בְּכ"ז וְאִכְמ"ל.

מקורה מתמרים. רק שמ"מ כפי שיתבאר להלן יש שחילקו בין תמרים שריסקם עד שנפסדה צורתם החיצונית ואעפ"כ דעתם שעל פירות שהתבשלו מברך שהכל (אע"פ שאין עליהם עדיין 'שם' משקה). ולכן יש להתבונן היכן מצאנו דעה זו.

דעת כמה ראשונים שאף שעברה צורת הפרי לגמרי מברכים ע"ז בפה"ע

ג. הנה דעת הרבה ראשונים שאף אם בישל את אותם תמרים עד שעברה צורתם מברכים עליהם בפה"ע. ויש ראשונים שמבואר מדבריהם שאף אם המחזה אותם עד שעשה אותם כעין משקה מברך עליהם בפה"ע (כיון שסו"ס שותה את גופם בשונה מסחיטת שאר פירות שהם זיעה בעלמא כיון שלא המחזה את גופם). ונביא מעט מראשונים אלו: ע"י ברמב"ן (חולין ק"כ ע"ב) שכ' "ובטרימא בורא פרי העץ, וטרימא היינו תמרים שחוקין וגומעין אותן, דתניא בתוספתא בפרק שני של מעשר שני אין שורין את התמרים לעשות מהן שכר אבל שוחקין אותן ועושין אותן טרימא". וע"ע במכתם שכ' "תמרי ועבדינהו טרימא פ"י שמשירין גרעיני תמרים ואחר כותשי' אותן הרבה ועושין אותן כעין מרקחת מברכין עליו בורא פרי העץ דבמלתייהו קיימי" ע"כ. וע"ע בתשובות הראב"י אב"ד (סי' ע"ט) שכ' "מאי דאמרין דדובשא דתמרי זיעה בעלמא מים לבדו שאין גוף הפרי נמחה לתוכן אבל אם גוף הפרי נמחה לתוכן ונעשה דבש מברכין עליו כפרי עצמו" ע"כ (אכן בס' האשכול כ' שעל שומשום טחון מברך שהכל, ולכא' זו ראייה לד' פתח הדביר סו"ס ר"ד שעשה אותו כעין משקה. ע"י בזה וצ"ע). וע"י ג"כ בחי' הרשב"ץ (ברכות דף ל"ח) שכ' "ותמרי דעבדינהו טרימא כל דבר כתוש קרוי טרימא.

מס' השולחן לכא' יל"ד עוד בזה כיון שעיסה אינו סותר את המראה תמרים. אולם ע"י לעיל במה שהסברנו כוונת המ"ב שאף תמרים מרוסקים לגמרי חשיב שיש להם מראה תמרים ולפי"ז אין להעיר מס' השולחן וצ"ע).

וע"ע בבה"ל שם שהביא ג"כ מפסקי ריא"ז שקאי ג"כ בשי' הרמב"ם. וז"ל הריא"ז: "התמרים ששחקן וריסקן כעין עיסה מברך עליהן בורא פרי העץ שלא נשתנית ברכתן בכך" ע"כ. והנה ממש"כ 'ששחקן' אכן לכא' משמע שהתרסקו כ"כ עד שאין בהם מראה תמרים (וע"י בגמ' חגיגה י"ב ע"ב "שחקים - שבו רחיים עומדות וטוחנות מן לצדיקים"). אך עדיין יש להתבונן האם אכן זה מוכרח (ובפרט שבפסקי הרי"ד כתב כלשון רש"י ובר"כ לא פליג ריא"ז על סבו הרי"ד בלא שכותב כן בפ"י. אם כי עדיין י"ל שס"ל לריא"ז שאין ד' הרי"ד בדווקא וכפי שהבאנו לעיל מהט"ז שכמותו לכא' מוכח מס' המאורות וצ"ע). עוד ראיתי בראבי"ה (ח"א מס' ברכות סי' צ"ח) שכ' "וגרסינן בירושלמי כל הפירות בין בעינם בין שחוקים כל זמן שלא נשתנו על ידי האור אומר בורא פרי העץ" ע"כ. ומבואר לכא' שכל זמן שלא השתנה ממשם (והיינו המרקם שלהם) מברכים עליהם העץ (אא"כ נאמר שע"י האור משתנה טעמם ובוזה זה תליא וצ"ע). וע"י ג"כ לעיל במה שהבאנו מהבה"ל בדעת הרא"ה ומשמע שדעת הבה"ל שכך ס"ל לרא"ה וצ"ע.

ובן יש ללמוד מהראשונים שהורו לברך בפה"ע אף באופן שבישל את הפירות וכו' שאם בזה מברך בפה"ע כ"ש שיש לברך בפה"ע כאשר רק ריסקם כ"כ עד שלא רואה בעיסה זו מראה תמרים אך רואה שעיסה זו

הסכים שפשטות ד' רש"י מורים שאם ריסקם לגמרי ברכתם שהכל. ועי' ג"כ בב"י סו"ס ר"ד שאחר שהביא ד' התה"ד במה שדייק מרש"י וכו' כ' "ואין דבריו נראין בעיני שאם רש"י פירש דטרימא הם תמרים שכתשן קצת כבר נתבאר בסי' ר"ב דלהרמב"ם אפילו מיעכן ועשאן עיסה מברך בורא פרי העץ" ע"כ. ומבואר לכאור' ג"כ שהדיוק מד' רש"י בפ"י טרימא נכון אלא שמ"מ יש לסמוך על הרמב"ם שסובר שאף באופן זה ברכתם בפ"ה ע. ועי' ג"כ בשע"צ (ס"ק מ"ז) שכ' שכן משמע מהב"י ותה"ד ע"ש.

ואשר על כן יש להתבונן מדוע הב"י לא חשש בדין זה לדעת רש"י שסובר שיש לברך שהכל באופן זה. וכך התק' בשיירי כנה"ג (הגב"י סי' ר"ב) על המחבר ע"ש. אולם הנה המעיין בב"י בסי' ר"ד יראה שהטעם שצידד לפסוק כרמב"ם בזה משום שכך דעת רוב הראשונים וכן אף דעת הטור (והיינו מלבד שאף הטור חזר והודה לחבריו שיש לברך על הפרי כברכתו, עוד הרי מבואר בטור שערער ע"ז רק משום שהדבש הוא העיקר וא"כ בעיסת תמרים או בריבה שהעיקר שם הוא הפרי המרוסק י"ל שיודה שיש לברך ע"ז בורא פרי העץ. וע"ש בב"י ואכמ"ל). ובפרט שכידוע דעת הרמב"ם חשובה ביותר אצל הב"י. ויתכן עוד שאפשר שסובר הב"י שאין הכרח גמור האם אכן רש"י סובר שאם התרסקו התמרים לגמרי ברכתם שהכל, שאפשר שהסביר רש"י רק את פ"י המילה 'טרימא' שכל דבר שכתוש קצת ואינו מרוסק לגמרי נקרא טרימא (עי' לעיל במה שהבאנו מהט"ז), ומ"מ לעניין הלכה אף כשהפרי מרוסק לגמרי סובר שברכתו בפ"ה ע. וא"כ כיון שדעת הרמב"ם לברך ע"ז העץ ואף בדעת רש"י אין הכרח שחולק ע"ז

וכותשין התמרים ועושין מהן כעין חלות גדולות וקרויות טרימא ובתוספתא במעשר שני בפרק שני ה"ד תניא אין שורין את התמרים לעשות מהן שכר אבל שוחקין אותן ועושין אותן טרימא. ומוכח בפרק העור והרוטב (חולין ק"כ) שאפילו שחקן והמחן - גמען מברך בפ"ה ע ולא דאמי לדבש תמרים שאינו שותה אלא היוצא מהן דזיעה היא בעלמא אבל הכא לגופן הוא גומע והכי נמי מוכח בפרק כל שעה (פסחים כ"ד ע"ב) ע"כ. וכן מצאנו לראשונים נוספים שכ"כ, עי' ביבי"א (ח"ז סי' כ"ט) ובברכת ה' (ח"ג עמ' ע"ח וכו') ובהלכה ברורה (סי' ר"ב) שהביאו דבריהם ואכמ"ל.

ולעניין הלכה - הנה התה"ד (סי' כ"ט) דן בעניין הברכה על פוידל"א שהם פירות מסוימים שמבשלים אותם עד שהם נימוחים לגמרי ומערבים בהם תבלינים ודבש מה ברכתם (כעין 'ריבה'). וב' לדייק מד' רש"י בעניין 'טרימא' שדווקא כשהתמרים מרוסקים קצת מברכים עליהם העץ אולם כשריסקם הרבה מברך עליהם שהכל. וכ' התה"ד שכ"ש בנידון שלו "שהן נימוקין לגמרי, וגם מעורבים בשמים ודבש - דנפקי ממילתייהו". וסיים דבריו "מ"מ לא יעשו אלא ספק בדבר, ופסקו רבוותא דכל היכא דאיכא ספיקא בברכה ראשונה, מברך שהנ"ב, שעל הכל שאמר שהכל נהיה בדברו יצא" ע"כ. מאידך הב"י אחר שהביא לדקדק מפשטות ד' רש"י שאם היה מרוסק לגמרי אין מברכים ע"ז העץ. ושכ"נ מד' הטור ושכ"כ בתה"ד, הביא ד' הרמב"ם שכ' שתמרים שמיעכם ביד ועשאם כמו עיסה מברך עליהם תחילה העץ וכו', ומבואר שאע"פ שריסקם לגמרי (דעשאם עיסה) ברכתם בפ"ה ע. ומ"מ נראה מהב"י שאכן

יש לברך ע"ז בפה"ע. ועי' הערה ג. עוד יש שכתבו שהיות שרש"י 'פרשן' ולא 'פסקן' לא חשש הב"י לספק ברכות בזה (עי' ב"י או"ח סי' י' אות ו' בסו"ד. ולכאור' יש להעיר שכיון שהסביר רש"י את המושג 'טרימא' לכאור' אין נכון לומר בזה שהוא פרשן ולא פסקן, שהרי

ג. הנה הטור בסי' ר"ב כ' "תמרים שכתשן קצת ואינן מרוסקין לגמרי בפה"ע". ומבואר שנקט כרש"י וכ"כ שם הב"י בדעתו. ואילו אח"כ כ' בעניין ברכת הדבש שזב מן התמרים שלבה"ג מברכים ע"ז שהכל דווקא אם הוסיף ע"ז מים אולם אם הוא בעין מברך עליו בפה"ע. ורבנו יצחק לא מחלק בזה. ושוב הביא את הרמב"ם בעניין דבש וכו' ותמרים שמיעכם ביד ועשה מהן עיסה שמברך עליהם בפה"ע וכו'. וסיים דבריו "ואפשר שגם רבי יצחק מודה בזה הענין כיון שהם בעין חשובים כעיקר הפרי לדברי הכל" ע"כ. והק' הב"ח שיוצא שהטור העתיק להלכה דברים סותרים. כיון שכאן נראה שמצדד בהרמב"ם. וע"ש במה שתי', ולא ברירא לי שזה יועיל בדעת הב"י (כיון שהב"ח הסביר שהביא הטור כן לא בשביל לדקדק מזה שאם התרסק לגמרי יש לברך שהכל אלא הביא עצם דין זה שהוא מוסכם שמברכים באופן זה בפה"ע. ושוב הביא את ד' הרמב"ם בזה וכמותו ס"ל לטור כעיקר להלכה. אולם הב"י הרי דקדק מהטור בהביאו דין זה שאם ריסקו לגמרי מברך ע"ז העץ) וצ"ע. ומ"מ אף אם נאמר שאין מכאן קו' כ"כ כיון שי"ל שבאמת ס"ל להטור כרש"י ומ"מ הביא את הרמב"ם בשביל להוכיח שדעתו כר"י שיש לברך על דבש תמרים בכל אופן (ע"ש בב"ח [ובב"י]). רק שצ"י שאין ראיה מר"י שג"כ נח' על הרמב"ם לגבי תמרים שעשאן עיסה וכו' (ומ"מ הטור גופיה צידד להל' כרש"י שהביאו בסתמא), מ"מ ק' מד' הטור בסי' ר"ד וכו' ששם מבואר בפי' עכ"פ לענין הלכה שמברכים בפה"ע על פירות שמרוסקים לגמרי וא"כ כיצד סתם דבריו בסי' ר"ב כרש"י (ועי' בשו"ת כנה"ג סי' ס"ד).

ולכאור' צ"ל שהטור לא ראה לדייק מד' רש"י שכאשר התמרים מרוסקים לגמרי ברכתם שהכל כיון שס"ל שהסביר רש"י רק מהו 'טרימא' ואינה"מ אף שזה מרוסק לגמרי יש לברך ע"ז בפה"ע. וסדר דברי הטור כך - שמתחילה הביא את עיקר דין טרימא (אף שלא כ' ממש טרימא), ושוב הביא את הרמב"ם (בעיקר כלפי דבש תמרים רק שהוציא ממנו דין זה שאפי' עשאן עיסה מברכים עליהם בפה"ע) ושאפשר שאף ר"י מודה לזה. וזה מש"כ הטור "לדברי הכל" דאם רש"י חולק ע"ז לכאור' אין מדוקדק לומר לדברי הכל (וע"ש ג"כ בפרישה שהעיר כן. ועי' במאמר מרדכי), אך י"ל שאכן אף רש"י אינו חולק בזה. ועי' בלשון הב"י "ופירש רש"י טרימא דבר הכתוש קצת ואינו מרוסק ומשמע מדבריו שאם היה מרוסק לגמרי אין מברכין עליו בורא פרי העץ וכן נראה מדברי רבינו וכן כתוב בתרומת הדשן סימן כ"ט. אבל הרמב"ם כתב תמרים שמיעכן ביד והוציא גרעינין שלהם ועשאם כמו עיסה מברך עליהם תחלה בורא פרי העץ ולבסוף ברכה אחת מעין שלש וכתבו רבינו בסמוך וכתב דאפשר שגם ר"י מודה להרמב"ם" ע"כ. ואפשר שזה כתוב בדבריו והיינו שפשטות ד' רש"י והטור אכן מורים שאם ריסקם לגמרי ברכתם שהכל (הב"י כ' שמשמע מרש"י כן ובדברי הטור כ' נראה ובד' התה"ד כ' כתוב כיון שאכן כ' התה"ד בפי' לדייק כן מרש"י. ובד' רש"י והטור אין הכרח ממש [ואפשר שבד' רש"י יש פחות הכרח מד' הטור כיון שהסביר מהו טרימא משא"כ הטור שלא הזכיר טרימא ולכן כ' שמרש"י רק משמע ומהטור כ' נראה וצ"ע]) אולם אפשר עדיין שאין הכרח כיון שאח"כ הביא הטור ד' הרמב"ם וכ' שאפשר שגם ר"י מודה להרמב"ם וא"כ י"ל שאין לדייק מדבריהם שאם מרוסק לגמרי ברכתם שהכל. וכ"כ בברכת ה' (ח"ג עמ' פ') בכוונת הב"י ע"ש. ואכן הב"י בסי' ר"ד אחר שהביא את ד' התה"ד במה שדקדק מרש"י כ' בזה"ל: "ואין דבריו נראין בעיני שאם רש"י פירש דטרימא הם תמרים שכתשן קצת כבר נתבאר בסיומן ר"ב דלהרמב"ם אפילו מיעכן ועשאן עיסה מברך בורא פרי העץ" ע"כ. ולכאור' יש להעיר קצת במש"כ שאם רש"י פ"י שהרי אכן כך פ"י רש"י (אך אי"ז הע' כ"כ שי"ל שכוונתו רק שכתב ד' רש"י יש את ד' הרמב"ם שסובר לא כן). ועוד לכאור' מה השגה היא זו שאף שאכן הרמב"ם חולק מ"מ כך דעת רש"י וחשש התה"ד לדעת רש"י בזה ומנ"ל שאם אכן היה רואה תה"ד שכ"ד הרמב"ם היה חוזר בו (ועי' ג"כ בשו"ת כנה"ג סי' ס"ד שהק' כעניין זה על הב"י). ואפשר שכוונת הב"י לרמוז בזה שאכן לדעתו אין הכרח שכך רש"י סובר ולכן כ' שאף אם רש"י פירש דטרימא הם תמרים שכתשן קצת והיינו שרק באופן זה מברכים העץ הרמב"ם הרי חולק ע"ז ולכן כל כה"ג שאין הכרח מרש"י והרמב"ם לפנינו כתב בפי' שמברכים ע"ז העץ אזלינן כוותיה וצ"ע עוד בכ"ז.

אומרים' שהביא הרמ"א שמברכים על הריבה (פוידל"א הנ"ל) שהכל, במה נח' על הדעה הראשונה. יש שסוברים שלא נח' הי"א על הדין המובא בשו"ע בעניין תמרים שמיעכן ביד ועשה מהם עיסה שמברכים ע"ז בורא פרי העץ, אלא נח' רק על ברכת הריבה שיש לברך ע"ז שהכל. וטעמם - שאע"פ שריסקם לגמרי ועשאו עיסה מ"מ עדיין ניכר תוארן וצורתן, והיינו שאפשר לראות שעיסה זו היא תמרים מרוסקים (עי' היטב בלבוש ובמ"א [ובמחצית השקל] ובא"ר ובגר"ז להם ציין בשעה"צ ובבה"ל. ועי' לעיל). משא"כ אותה ריבה שהתבשלה השתנה תוארה וצורתה לגמרי עד שאין ניכר בה כלל מאיזה פרי היא עשויה ובזה מברכים שהכל (עי' בלבוש ובמ"ב שם. ועי' בנחלת צבי שתמה מה אכפ"ל שלא ניכר מאיזה פרי בדיוק הוא בא כל שידוע שהוא בא מפרי העץ ע"ש. ואולי באמת מצד עצמו אינו ניכר כלל שבא בכלל מפרי ורק משום שידוע שריבה עשויה מפרי יודע כן וזה לא מספיק בשביל לברך ע"ז בפה"ע [שכך מסתבר, שאם מצד עצמו אינו ניכר מאיזה פרי בא הרי שאף לא ניכר מצד עצמו שהגיע בכלל מפרי העץ] וצ"ע). מאידך יש שסוברים שאותם י"א נח' אף על הדין המובא בשו"ע, ודעתם - שלא די שאפשר לראות שעיסה זו עשויה מתמרים מרוסקים בשביל שיהיה אפשר לברך ע"ז בפה"ע אלא צריך שיהיה מראה 'פרי התמר' בשביל לברך בפה"ע (שהפרי רק נכתש קצת) - ועי' הערה^ד. ומ"מ הוראת המ"ב שעל תמרים שעשאו עיסה מברך העץ ועל הריבה

מה שהוא פרשן רק אומר שלא נחת רש"י בפירושו לדקדק דבריו לעניין הלכה כיון שמטרתו הייתה להסביר הדברים באופן הבהיר יותר. אולם כאשר רש"י פסק איזה דבר בוודאי שיש לו בזה מעמד של פסקן. ולכן כאן שרש"י הסביר 'מושג' והיינו פי' טרימא אפשר שזה דומה יותר למקום שרש"י פסק איזה דבר שבוודאי יש לו מעמד של פוסק וצ"ת) וצ"ע.

והנה בשו"ע (סי' ר"ב ס"ז) איתא "תמרים שמיעכן ביד ועשה מהם עיסה והוציא מהם גרעיניהם, אפילו הכי לא נשתנית ברכתן ומברך עליהם: בורא פרי העץ ולבסוף ברכה מעין שלש" ע"כ. ואע"פ שהשו"ע הזכיר כאן רק דין תמרים שעשאו עיסה מ"מ בפשטות ה"ה אף בעניין ריבה לדעת השו"ע יש לברך ע"ז בפה"ע וכפי שנראה מדבריו בב"י בסי' ר"ב וכ"כ הב"י בפ"י בסי' ר"ד וכנ"ל. וכ"פ בשו"ע סי' ר"ד ע"ש (וכך הבינו בדבריו הפוס'. אולם עי' במ"א סי' ר"ד סקכ"ב אכן עי' באול"צ ח"ב עמ' קט"ז ואכמ"ל).

ובדעת הרמ"א בזה - הנה הרמ"א הוסיף ע"ד השו"ע "ולפי זה ה"ה בלטווערן הנקרא פוידל"א ("שעושים מגודגדניות ושאר מינים שמוציאין גרעיניהן ומבשלין אותם עד שהם נימוחו לגמרי". מ"ב סקמ"א) מברכין עליהם - בפה"ע. ויש אומרים לברך עליהם שהכל. וטוב לחוש לכתחילה לברך שהכל אבל אם בירך בפה"ע יצא, כי כן נראה עיקר" ע"כ. ועי' במ"ב (ס"ק מ"ב) שהביא שנח' האחרונים בדעת הי"ש

ד. הנה יש להתבונן בדעת המ"ב בזה. כיון שלכא' נראה מדבריו שהרמ"א שהורה לברך לכתחילה שהכל איירי רק בעניין הריבה, אך לגבי תמרים שעשאו עיסה הורה לברך בפה"ע, וכפי שפסק המ"ב גופיה (ע"ש במ"ב סקמ"ב במש"כ "ולדינא אין נ"מ וכו' ורק בפאוידלא שאבד כל צורתו ולא ניכר כלל מה הוא אז לכתחלה מברך שהכל ובהכרעת הרמ"א דבברכה זו יוצא על הכל בדיעבד" ע"כ. ואף שאפשר שמוזה אין הכרח לגמרי מ"מ עי' ג"כ בבה"ל שכ' "מש"כ במ"ב ורק בפאוידל"א וכו' אף דהט"ז דעתו לדינא דאפילו לכתחלה יכול

לכתחילה יש לברך שהכל (ומ"מ המ"ב תופס להל' שהעיקר שאפי' על ריבה יש לברך בפה"ע כמבואר במ"ב ובבה"ל בסו"ד. ונ"מ כלפי ברכה אחרונה בתמרים ע"ש במ"ב).

ומ"מ אף שנתבאר לעיל מדוע ראה הב"י לפסוק כהרמב"ם ולא חשש לדעת רש"י בעניין ספק ברכות (שנראה מהב"י שדעת רש"י הוא דעת יחיד [וי"א שהוא ג"כ משום שרש"י פרשן ולא פסקן] וגם לכאור' יל"ד שלא החליט האם אכן רש"י סובר כן) יש להתיישב כיצד יש לבני ספרד לנהוג בדיון זה שהרי אומרים ספק ברכות להקל אפי' כנגד דעת השו"ע (ומ"מ כ"ז נוגע דווקא לבני ספרד כיון שבני אשכנז נוהגים כהוראת המ"ב שמברכים בפה"ע אפי' על פירות שמרוסקים לגמרי. ורק כשהשתנה ממשם וכמו ריבה מברכים שהכל). ובפרט שאנו רואים שכלשון רש"י נקטו עוד ראשונים. גם פשוט כמה ראשונים מורה שאכן אם התרסקו התמרים לגמרי אין לברך עליהם בפה"ע (הנה לפשטות הב"י שיש להשוות בין דין עיסת תמרים לפוידל"א הרי שמצאנו לכמה ראשונים שפשטות דבריהם מורים לברך באופן זה שהכל וא"כ ה"ה לגבי עיסת תמרים. וכן שמצאנו כמה ראשונים שלכאור' מבואר מדבריהם בפי' שאף בעניין עיסת תמרים כל שאין בהם מראה תמרים יש לברך עליהם שהכל. עי' היטב לעיל).

ובאמת מצאנו לרבים מגדולי פוס' ספרד שהורו לברך שהכל אף על עיסת תמרים. מהם: הכנה"ג (עי' לעיל) והיד אהרן (סי' ר"ב בהגה"ט) והנה"ש (סי' ר"ב. ע"ש שהאריך בזה) והחיד"א (סי' ר"ב דין ב'. וכן בדיון ז' ציין לעיין בכנה"ג וביד אהרן וכו' ודו"ק. ומשמע לכאור' שנתכוין לפסוק כדעתם וצ"ע) והחסד לאלפים (סימן ר"ב אות ז' שם כ' ש'על הפירות שנתרסקו לגמרי מברך שהכל מספק אבל אם מעכן קצת ביד לא נשתנה ברכתו. וממה שהדגיש שמעכן קצת ביד לכאור' מבואר שהדגיש בזה שהבין כנה"ש שדווקא כשניכר התמר מברכים ע"ז בפה"ע. אולם עי' במ"א סי' ר"ב סק"ח שכ' "אבל בתמרים שנתמעכו קצת וכו'" והרי המ"א סובר שאפי' שריסק התמרים לגמרי ברכתם בפה"ע. וא"כ לכאור' אין לדייק מל' זו. אך יש לדחות ששם כ' המ"א כן בשונה מפוידל"א וי"ל שכלפי זה נחשב שהתמרים נמעכו קצת. אולם החס"ל שכ' כן בעצם י"ל שיש לדייק כן מלשונו. ובפרט שהחס"ל כ' "קצת ביד". עי' היטב בזה) והבא"ח (ש"ר פר' פנחס אות י"ב ושו"ת רב פעלים ח"ב סי' כ"ח) והכה"ח (סי' ר"ב ס"ק נ"ז) והאול"צ (ח"ב עמ' קט"ו וכו'). ופשטות ד' כמה פוס' מורה שהוא אף רק מחמת שי' רש"י שחולק. וכ"ש למה שאנו רואים לעוד ראשונים שכ' ג"כ כלשון רש"י בזה וכו"ל).

לברך בפה"ע הלבוש והמ"א והא"ר והגר"ז וח"א כולם החזיקו לדינא כפסק הרמ"א דאם נימוח לגמרי ולא ניכר צורתו כלל יברך שהכל ע"כ. ומבואר שנקט כן בפי' בדעת הרמ"א. ו כיצד זה מסתדר עם מה שהביא המ"ב שנוח' הפוס' בדעת הי"א שהביא הרמ"א. ולא נראה לומר שמצד המ"ב עיקר כהסוברים ברמ"א שהי"א נח' רק על ריבה ולא אף על עיסת תמרים. כיון שהיה להמ"ב להדגיש זאת. ואפשר שאכן בדעת הי"א שהביא הרמ"א נח' הפוס' מה הם סוברים (והיינו בדעת תה"ד. אך עי' בשעה"צ סקמ"ז וקצ"ע), אולם הרמ"א עצמו שהביא את הי"א רק בעניין הריבה מבואר שסובר שדווקא בזה יש להורות לברך לכתחילה שהכל משא"כ לגבי עיסת תמרים דעתו לברך בפה"ע כהוראת השו"ע. וכ"נ ג"כ באמת בל' המ"ב שכ' שנוח' בדעת הי"א וכו' בזה. אולם באמת יש להתיישב בזה כיון שמכמה פוס' שציין להם בשעה"צ בנידו"ז משמע שאכן דנו בדעת הרמ"א בזה עי' במ"א ובנחל"צ (ועי' ג"כ בשו"ת כנה"ג סי' ס"ד). ויש להתיישב עוד בזה.

ויש מהם שכתבו שכך מנהג העולם (ועי' ג"כ בב"ח).

מאידיך דעת כמה מפוס' ספרד לברך ע"ז בפה"ע כהוראת השו"ע. וכ"פ ביבי"א ובברכת ה' בהרחבה ע"ש (ומ"מ בברכת ה' כ' שאם התרסקו הפירות כ"כ עד שנימוחו ונעשו כעין משקה מברכים ע"ז שהכל נאף שיש ראשונים שסוברים שאף באופן זה ג"כ מברכים בפה"ע. זוה שונה מפירות שסחטם כיון שכאן גוף הפרי נמחה]. וכן אם טעמם השתנה לרעה ע"י הריסוק ברכתם שהכל ע"ש בכ"ד. וע"ש ביבי"א וצ"ע). ועיקר טעמם בזה: א. שהיות וכך דעת רוב הראשונים (וגדולי הראשונים) והשו"ע תרי חומרי לא מחמירין אף בסב"ל לעשות גם נגד רוב הראשונים וגם נגד השו"ע (ברכת ה'). ב. שאף אם יברך ע"ז העץ יוצא בלא"ה בדיעבד כיון שאמרינן 'שלא שיקר בברכתו' וכסברת המ"א סי' ר"ו (יבי"א).

אכן על ב' טענות אלו יש לכאור' להשיב. שאי"ז ברור שאכן יש רוב ניכר של ראשונים שסוברים לברך בפה"ע (שלכאור' לא מסתבר שרק מחמת שיש מעט ראשונים יותר שסוברים לברך בפה"ע כך יש לנהוג ואכמ"ל). ובפרט שאפשר שאם היה רואה השו"ע ד' כל אותם ראשונים לא ברירא שהיה עדיין פוסק לברך בפה"ע (ועי' ג"כ לעיל בהע' במה שהבאנו ממהר"י בירב). ועל הטענה השניה שבלא"ה אין בזה חשש ברכה לבטלה משום שלא שיקר בברכתו - הנה הן אמנם שכ"כ הח"א (כלל נ"א סי"ב. וע"ע במ"ב סי' ר"ח סק"מ ובשעה"צ שם סקמ"ד). אולם מפשטות רבים מפוס' ספרד שבד"כ הולכים לגמרי אחר פסקיו של מרן השו"ע וכאן היטו מדבריו מצד ספק ברכות מוכח שאין כוונת העניין שברכת שהכל עדיפה על ברכת העץ שבדיעבד יוצא בה (עי' פמ"ג סי'

ר"ו בא"א סק"א ובח"א שם במה שתי' ד' המ"א. והיינו ש'רק לא שיקר' אבל מ"מ ברכה גרועה היא ולא דמי לבירך בפה"א על פרי עץ או בירך שהכל דשם זו הברכה אלא שלכתחילה תקנו חז"ל לברך ברכה יותר מבוררת [אלא שלפי"ז צ"ת מהיכן הוציא המ"א דינו] אלא שאכן לדעת הסוברים שיש לברך ע"ז שהכל אם מברך ע"ז בפה"ע ברכתו לבטלה. וטעמם בזה - שהכא לא אמרינן 'לא שיקר' כיון שהשתנתה צורת הפרי ואינו כבריאתו אין עליו שם פרי לא מחמת עצמותו ולא מחמת חשיבותו (עי' בברכת ה'). וכך מוכח מהרמ"א שכ' 'ולפי זה ה"ה בלשונו הנקרא פוידל"א מברכין עליהם - בפה"ע. ויש אומרים לברך עליהם שהכל. וטוב לחוש לכתחילה לברך שהכל אבל אם בירך בפה"ע יצא, כי כן נראה עיקר" ומבואר שהטעם שיצא בדיעבד משום שכ"נ עיקר להלכה שיש לברך ע"ז בפה"ע ולולי זה שאכן כ"נ עיקר לא היה יוצא יד"ח בזה. וע"ש ג"כ בבה"ל שכ' 'והגם דמסתברא בפשיטות דהרא"ה סובר כן מעיקר הדין מ"מ אין לזוז מדברי הרמ"א שהחליט דנראה לו לעיקר דאם בירך בורא פה"ע יצא" ע"כ.

אולם המנחת שלמה (סי' צ"א אות ג') כ' שאי"ז כוונת הרמ"א "כי יותר נראה לומר שהרמ"א כתב את האמת שהעיקר לדינא הוא דמברכין בפה"ע ובדיעבד הרי זה חשיב כאילו לא טעה כלל ובירך כדין, אבל איה"נ שגם לרש"י וכו' אם בירך בפה"ע יצא וכו' " ע"כ. ולכאור' כך נראה שהרי אף אם נאמר שאין הכרעה במח' זו מ"מ י"ל שבדיעבד יצא כיון שהוא ספק ברכות, ומדוע הוצרך הרמ"א לומר שרק משום שכ"נ עיקר יצא. וביותר יש להעיר מהבה"ל הנ"ל שאחר שהביא את הרא"ה שסובר כן מצד הדין שיש לברך שהכל, כ' שמ"מ אין לזוז מפסק

אף בדיעבד כמו בדבש תמרים. אולם עי' לעיל במה שהבאנו מס' השולחן וצ"ע. עוד צריך לדעת שעצם סברת המ"א אינה מוסכמת בפוס' (כיון שנח' על דבריו הא"ר והאבן העזר והמאמר [עי' שעה"צ סי' ר"ו סק"א] ועו"פ עי' בס' מנוחת שלום ח"א עמ' כ"ב וכו').

וראיתי בהליכות ברכות (סי' ר"ב) שכ' אף לבני ספרד שיש לחלק בין פירות שמרוסקים לגמרי וניכר מה הם שיש לברך עליהם בפה"ע לבין פירות שהתבשלו עד שאבדה צורתם לגמרי או שנטחנו בבלנדר עד שאין ניכר מאיזה פרי שברכתם שהכל וטעמו - שדעת הבא"ח וכה"ח כהרמ"א והמ"ב לחלק בין פוידל"א לבין עיסת תמרים ע"ש. והנה מלבד שבאול"צ כתוב שבכל עניין יש לברך שהכל מצד סב"ל (וכפי שציין שם ג"כ בעצמו) עיקר דבריו בזה צ"ע שהרי בפשטות לדעת רש"י יש לברך שהכל באופן זה כיון שדווקא כשהם כתושים קצת מברך עליהם כברכתם (וכפי שכ' שם בהליכות ברכות גופיה), והמעין היטב בד' הרב פעלים (ח"ב סי' כ"ח) ובפרט בד' כנה"ג וכו' שהם הפוס' שעליהם נסמך הבא"ח וכו' לברך שהכל מצד סב"ל יראה שדעתם כן משום שחששו לדעת רש"י (ובפרט שלא מצאנו דעה ברורה בראשונים שמחלקת בין 'ריבה' לפירות מרוסקים עי' לעיל).

וכנראה שהבין כן ההליכות ברכות ממשי"כ המ"ב (סי' ר"ב ס"ק מ"ב) "יש מהם שסוברים דהי"א לא פליג כ"א אפאוידלא [ריבה] משום שנימוחו לגמרי ולא ניכר צורתן כלל אבל בדין המחבר דמיירי בתמרים שנתרסקו שניכר תוארן וצורתן אף כשמתרסקין לגמרי מודו דמברך פה"ע". הרי שמבואר מד' המ"ב שאף באופן שריסק התמרים לגמרי ניכר תוארן וצורתן.

הרמ"א וכו'. והרי אף שמצאנו שכ"ד הרא"ה מדוע שנאמר שישתנה הדין כלפי דיעבד מחמת ד' הרא"ה אחר שמצאנו ראשונים רבים וכפי שהביא שם הבה"ל שסוברים שיש לברך בפה"ע אף בכה"ג. ואלא ודאי כוונת הרמ"א במש"כ כי כך נראה עיקר שאכן בירך כדין. וב"נ שהבין הח"א בכוונת הרמ"א כיון שלא מסתבר שיחלוק בזה על פסק הרמ"א. ומ"מ אולי עדיין אין ראייה זו מוכרחת כיון שאפש"ל שאינה"מ אף כשנאמר שאע"פ שאין הכרעה במח' זו בדיעבד יצא מ"מ הוסיף הרמ"א כן כלפי ברכה אחרונה שכשאין לו אפשרות אחרת לפטור זאת יברך על העץ וכמש"כ המ"ב ולזה כ' הרמ"א שנראה עיקר ומ"מ כיון שכ' כן הרמ"א אף על ברכה ראשונה משמע שאכן לדעת החולקים לא יצא בדיעבד. אולם זה דוחק כיון שסו"ס הרמ"א נקט דבריו שכ"נ עיקר רק כלפי ברכה ראשונה. ובפרט שהרי הפמ"ג הסתפק בזה (ע"ש בשעה"צ) ומה נענה לפי"ד. וגם מדוע א"כ לא הביא המ"ב ראייה לדבריו מכך שבדיעבד יכול לברך על העץ, וכ"נ ג"כ מפשטות ד' הבה"ל. ובלא"ה לפי"ז כבר אין ראייה מוכרחת מהרמ"א. מאידך אם נאמר שלשי' רש"י וכו' אף כשבירך מתחילה בפה"ע יצא צ"ע מדוע א"כ הרמ"א שנקט עיקר כהשו"ע אף בעניין פוידל"א לא כ' לברך לכתחילה ע"ז בפה"ע. ואפשר משום שאף כלפי זה שמברך ברכה גרועה יש בזה כעניין סב"ל. עי' לעיל. וצ"ע עוד בכ"ז.

ומ"מ אין להתעלם מכך שפשטות ד' הרבה פוס' מורה שלדעת הסוברים שיש לברך ע"ז שהכל אם בירך ע"ז בפה"ע לא יצא אפי' בדיעבד (ועי' ג"כ בכה"ח סי' ר"ד ס"ק נ"ד. ובפרט לדעת החזו"א שהחסרון בפרי שנתרסק משום שאינו בכלל פרי דהוי כזיעה בעלמא ואם יברך עליו בפה"ע לא יצא

חתיכות (ועי' ג"כ ברב פעלים) ואם מדובר על ריסוק כ"כ שמשנה את ממשו מסתבר שלא ישארו אפי' חתיכות, ואלא ודאי שאיירי על ריסוק שמפסיד רק את צורת הפרי החיצונית ולכן שיך שישארו חתיכות עי' היטב בזה. וכך ראיתי בברכת ה' (ח"ג עמ' פ"ז) שהבין את כוונת הבא"ח שם (ומש"כ כן אף בד' כה"ח עי' במש"כ כה"ח בסי' ר"ב סקנ"ז ובמש"כ בסי' ר"ד סקנ"ד שפסקינן כהשל"ה, ויל"ד עוד בכוונת השל"ה ואכמ"ל. ומ"מ ע"ש בברכת ה' שהבין כוונת כה"ח ג"כ כהבא"ח הנ"ל, וכ"נ לענ"ד בכוונת כה"ח עי' בדבריו [שהרי לא כ' כלל מה חילקו המ"א וכו' ומסתבר שדבריו חוזרים על מה שהביא קודם עי' היטב בזה] ואכמ"ל) וצ"ע עוד בזה.

והנה נ"מ בעניין 'פירה' (שעשוי מתפוא"א מרוסקים) שאם לא ריסקם לגמרי לדעת כולם מברך בורא פרי האדמה. אולם כשמרסק את התפוא"א לגמרי עד שלא רואים כלל חתיכות של תפוא"א, הרי אף שניכר שעיסה זו מקורה מתפוא"א מ"מ דין ברכתה תלוי במח' הפוס' הנ"ל (וכמובן שלדעת המ"ב מברכים ע"ז בורא פרי האדמה וכנ"ל. וכ"כ המ"ב סק"מ ע"ש. ומה שהעירו מדוע, הא זה מבושל, ל"ק כיון שאע"פ שזה מבושל מ"מ עדיין ניכר ובשונה מריבה ועכ"פ משום שדרך אכילת תפוא"א כשהוא מבושל וזו צורתו). וכן הדין לעניין אבוקדו מרוסק שתלוי כיצד רסקו (אם כי כשלא טוחן את התפוא"א או את האבוקדו בבלנדר מצוי שישארו חתיכות. ועי' להלן).

והנה שם בבא"ח כ' "ואם עדיין נשאר חתיכות מן התמרים שניכר שהם תמרים יברך בפה"ע ויפטור השאר". ולכא' פשטות ד' הבא"ח במש"כ "ויפטור השאר"

ואילו הבא"ח (ש"ר פר' פנחס אות י"ב) כ' "גם פה עירנו דרכן לרסק תמרים עם שומשמין וקורין אותה בערבי מדגוג"א, דשורת הדין אם נתרסקו לגמרי שאין ניכר צורת התמרים יברך שהכל, ואם עדיין נשאר חתיכות מן התמרים שניכר שהם תמרים יברך בפה"ע ויפטור השאר" ע"כ. ומבואר מהבא"ח שרק אם לא ניכרת צורת התמרים מברך שהכל, וא"כ כיון שמבואר מהמ"ב שאף כשזה מרוסק לגמרי עדיין ניכרת צורת התמרים הרי שכוונת הבא"ח במש"כ שאין ניכר צורת התמרים שאכן השתנה ממשו וכגון ע"י בישול וכדו', ורק באופן שהגיע למצב זה יש לברך שהכל.

אולם לענ"ד אין ללמוד מלשון המ"ב ללשון הבא"ח והעיקר הוא ששניהם נתכוונו שע"י הריסוק לגמרי נפסד המראה החיצוני של הפרי, ומ"מ המ"ב סובר שכיון שבמצב זה ניכר עדיין שעיסה זו הינה תמרים מרוסקים אפשר לברך ע"ז וזה נחשב שניכר תואר הפרי וצורתו וכפי שנתבאר לעיל (שלדעת המ"ב כל שניכר איזה פרי הוא יכול לברך עליו אע"פ שנפסדה צורתו החיצונית כיון שסו"ס ממשו לא השתנה והברכה היא ע"ז). וכפי שציין המ"ב ללבוש ולא"ר. ושם כ' הלבוש והא"ר בפי' סברא זו (שמברכים על ריבה שהכל משום שלא ניכר מאיזה פרי היא) וכ"כ המ"ב בס"ק מ"ב ע"ש. ואילו הבא"ח סובר שכיון שנפסדה הצורה החיצונית של הפרי לא די במה שיש היכר שעיסה זו עשויה מפרי זה או אחר וחשוב בכך שנפסדה צורתו (שלדעה זו אין לברך על פרי כל שהוא אינו בצורתו). וכך נראה שהרי מהבא"ח לא משמע שמבשלים זאת או שטוחנים זאת כ"כ עד כדי שממשות התמרים משתנית. וגם שהרי הבא"ח כ' ואם נשאר חתיכות וכו' ומשמע שזה מצוי שישארו

עוד היה ניתן לדון להסביר כוונת הבא"ח בזה לפי"ד הח"א שכוותיה פסק ביבי"א וכו' שאם בירך בפה"ע יצא לכו"ע כיון שלא שיקר בברכתו. וא"כ י"ל שכיון שכבר מברך העץ על החתיכות יפטור את שאר העיסה (והנידון רק האם יברך שהכל מתחילה שעדיף לברך שהכל מאשר העץ וכנ"ל דלא שיקר חשיב ברכה גרועה). אולם מהבא"ח נראה שחולק ע"ד היבי"א בזה. ויש לפלפל עוד בכ"ז ואכמ"ל.

ולמעשה הנה לבני אשכנז ההוראה בזה ברורה. שיש לחלק בין כאשר ריסק את הפרי ואפי' לגמרי אך עדיין ניכר תוארו וצורתו והיינו שניכר ממראה איזה פרי הוא שיש לברך באופן זה בפה"ע, לבין כאשר השתנה כ"כ עד שלא ניכר ממראהו איזה פרי הוא (כגון ריבה שבישלו את הפירות או שטחן את הפירות בבלנדר עד שנמחה ממש כל צורתו) שלכתחילה יש לברך עליו שהכל. אולם לגבי בני ספרד יל"ד כיצד ינהגו בזה (שלעניין הלכה אומרים ספק ברכות להקל אפי' כנגד השו"ע). ובפשטות יש להורות לברך שהכל בכל עניין כל שריסק לגמרי את הפירות ואע"פ שניכר מתוך מראה הפירות המרוסקים איזה פירות הם כיון שי"ל אף באופן זה ספק ברכות להקל וכפי שכתבו מגדולי פוס' ספרד. אולם לענ"ד המיקל לברך באופן זה בורא פרי העץ יש לו ע"מ לסמוך כיון שאפשר שבעניין זה שניכר מתוך מראה הפירות המרוסקים איזה פרי זה אפשר שדעת רוב מוחלט של הראשונים לברך בפה"ע (עי' לעיל במש"כ לדון בכוונת ס' השולחן וכו' לפמש"כ המ"ב וכו' ע"ש), וכיון שבס' המאורות מוכח כפי שדחה הט"ז הראיה מרש"י שיש לברך בכה"ג שהכל (דאע"פ שכ' בהסבר טרימא כל דבר הכתוש קצת

מורים שאין כוונתו שעי"ז שנשארו חתיכות נחשב הכל לניכר מהותו והיינו דע"י החתיכות ניכר השאר (ובפרט שכפי שנתבאר פשטות הבא"ח מורה שניכר ממה עשויה העיסה ודלא כהליכות ברכות) - אלא כוונתו שכל שבוודאי אין כאן צד של ברכה לבטלה (שהרי ברכת אותם חתיכות הניכרות היא העץ) יש לסמוך על דעת מרן השו"ע כלפי חשש איסור הנאה מהעוה"ז בלא ברכה (ובפרט אם נאמר שס"ל להבא"ח שהעיקר בזה כהוראת השו"ע). ובכ"ב בס' שערי ברכה על הבא"ח שם (וכך ראיתי לגרשז"א [קובץ צור אהל ברוך עמ' ר"ל. הו"ד בהע' על המ"ב הוצא' דרשון] ולחוט שני [עי' להלן] שהורו משו"כ לברך על החתיכה ולפטור הכל. אולם עי' בשבט הלוי ח"י סי' מ"ו סק"א וצ"ע. ואם בירך כבר בסתמא על הפרי צ"ע אם פטר את הפירות המרוסקים שברכתם לכתחילה שהכל [לבני אשכנז בפוידל"א ולבא"ח וכו' אפי' בעיסת תמרים]. עי' בפמ"ג בפתחה להל' ברכות אות י' ד"ה מריש, ובבא"ח פר' פנחס אות ט"ז, ומאידך במ"ב סי' ר"ב סקנ"ד ובפמ"ג סי' רי"א משב"ז סק"ב ואכמ"ל). ולפי"ז יכול אף לקחת פרי שברכתו העץ ולברך עליו ולפטור התמרים. ובאמת ראיתי בכה"ח (סקנ"ז) שכ' בסו"ד "אך אם אפשר יש להביא מאותו המין שאינו מרוסק ולברך עליו ולפטור את זה בין בברכה ראשונה בין בברכה אחרונה". ומבואר שיכול אפי' להביא מאותו מין שאינו חלק מהתערובת. אך צ"ע מדוע צריך להביא דווקא מאותו המין. ואולי דיבר בדבר ההווה שיש לו מאותו מין המרוסק ואיהנ"מ אפשר אף לקחת פרי שברכתו בפה"ע ולפטור את הפירות המרוסקים. וכ"כ החוט שני (ברכות עמ' קפ"ח), וכך נראה, וצ"ע.

איזה פרי זה מסתבר שיש לברך שהכל (כיון שנחסרו כמה מהצירופים שהבאנו וספק ברכות להקל. ומ"מ לאותם פוס' שבנידו"ד אומרים 'לא שיקר בברכתו' דעתם שאומרים כן אף בכה"ג). ומ"מ כמובן שאין לסמוך כלל על דברים אלו לעניין הלכה כיון שיש להתיישב עוד הרבה בכ"ז. עוד צריך לדעת שכתבנו רק את עיקר דין טרימא בלבד אולם ישנם פרטי הלכה נוספים שמשנים הדין (וכגון בדבר שדרך לרסקו ולטחנו וכו') ויל"ד עוד בזה באופן נפרד ואכמ"ל.

ואינו מרוסק קרוי טרימא מ"מ אי"ז מחייב שאם זה מרוסק לגמרי מברכים שהכל עי' היטב לעיל), וכך פסק השו"ע (והסכימו לזה הרמ"א והמ"ב), וי"א שאף המיקל לברך כהשו"ע במקום ספק אין מזניחין אותו, וכן שאפשר שאף בדעת הסוברים לברך שהכל אם בירך העץ יצא יד"ח כיון שלא שיקר בברכתו אפשר שאין להחמיר בזה כ"כ ויכול לברך ע"ז בפה"ע (ומ"מ עדיף לקחת איזה פרי שברכתו בפה"ע ולפטור העיסה). ומ"מ כשנימוח כ"כ ואין ניכר כלל ממראה העיסה



הרב משה חליוה
מח"ס 'ענפי משה' ושא"ס

שו"ת בעניני בין המצרים ותשעה באב

אי שרי להשרות בגד במים בתשעת הימים

כ' וז"ל ומותר לשרות מפה במים בערב תשעה באב ומוציאה מן המים והיא מתנגבת ומקנח בה פניו ידיו ורגליו אפילו אינו עושה רק לתענוג שרי כיון שהיא נגובה (טור) ע"כ, וע"ש. אכן אי מהא אפשר דמיירי במגבת נקיה (ור"ל מגבת שהסתפגו בה פ"א וכה"ג שאינה מלוכלכת) ובמילא ל"ש דיהא בזה משום איסור כביסה.

ועי' נמי בספר נטעי גבריאל הל' בין המצרים (פלה"ה ס"ט) דפשיט"ל דאין להשרות בגד במים בתשעת הימים כדי שיהיה ראוי לכביסה אחר ת"ב, מה"ט דשרייתו זהו כיבוסו, ע"ש.

תו יל"ד בהאופן דנקט הפסק"ת גופי' אם אמנם הוא במציאות שישרה בגד במים ולא ירד ממנו לכלוך כלל והגם דאין מחשבתו לזה מ"מ סו"ס מעשה כיבוס הוא ואין לחלק בשיעורי, וצ"ב.

ומ"ש בספר אשרי האיש (מועדים ח"ג פס"ט ס"ק ס"ב) משמי' דמרן הגריש"א זצוק"ל "ובלי לכבס מותר להשרות כתם במים עם סבון", הנה יתכן דמיירי גבי שריית הכתם בלחודי' במים ולא לענין השריית כל הבגד ואין בזה הכרע, וצ"ע.

הכו"ח בצפיה לגאולה שלימה בב"א
הק' משה חליוה

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

שלו' וברכה וכט"ס,

ע"ד השאלה אם מותר להשרות בגד במים בתשעת הימים או בשבוע שחל בו (כל מנהג לפי מקומו).

הנה מסברא דנפשאי אמרתי דלכאו' אמרי' בהא שרייתו זהו כיבוסו, ברם אחר זמן מצאתי בפסק"ת ח"ו סי' תקנ"א (ס"ק י"ח) דכ' בתו"ד "אמנם לשרות בגד במים בלא שפשוף כדי להקל את הכיבוס שיעשה לאחר ט"ב יש להקל אם אכן אין הבגד מתנקה ע"י שריה גרידא ללא שפשוף". ובהערה דשם (ס"ק קכ"א) כ' וז"ל דבודאי לא אמרינן הכא שרייתו זהו כיבוסו כדאמרינן לענין שבת (סי' ש"ב) כדחזינן ברמ"א סי' תקנ"ד סי"ד ולעיל לענין סילוק אבק (האסור בשבת בכמה אופנים) ולעיל הערה ק"י דהכא בהנאה מהכיבוס תליא מילתא וכ"ה בשו"ת שבט הקהתי ח"א סי' (קע"ב ע"ש, עכ"ל, ולא ידענא מאי פשיטא לי' כולי האי שיהא מקום להקל בזה, גם אין כעת תח"י שו"ת שבט הקהתי לעיוני בדבריו.

ומ"ש הפסק"ת לאוכוחי ממ"ש רמ"א ז"ל סי' תקנ"ד (סעיף י"ד) כוונתו דהתם

בניית מחסן בתשעת הימים

הימים (כשמטרתו לבנות המחסן אחר תשעת הימים) הנה יל"ד בזה לפימ"ש בספר מקור חיים להחור"י ז"ל סי' תקנ"א (עמוד תפ"ז) מנהג שאין קונין עץ ואין חוטבין אותו ע"י הגוי בט' ימים, ומהרי"ל אסר קניית עץ בט' באב, בס' יוסף אומץ שכך מנהג דק"ק פרנקפורט ואם קנה מפקידין אותו, עכ"ל.

ואיברא דחזי הוית בכך איש חי (שנה ראשונה פ' דברים אות י"ז) דהביא להיוסף אומץ וכ' "ואומרים טעם לדבר זה בשביל שבטלו עצי המערכה" וכו', ע"ש. וקמוסיף עלה ואע"פ שאין למנוע בחזקה ביד המקילים נכון כל אדם שיזהר בכך שלא לקנות עצים הן לבנין והן להסקה מר"ח עד ת"ב" וכו', ע"ש.

ולכאוי עפי"ז יש לצדד היתר במאי דקמן מאחר דהלוחות הנ"ל מברזל הם ולא מעץ ול"ש בהא האי טעם דאין לקנות עצים בהני יומין, והכי נמי עי' במקור חיים (שם) דכ' בהמשך דבריו "לקנות סחורה לעשות ממנו מלבושים ראיתי נוהגין היתר ואפי' בט' באב אחר חצות", ע"ש. ובפשיטות כוונתו לקניית בדים ע"מ לעשות מהם בגדים דלא הוי בכלל מ"ש רמ"א ז"ל סי' תקנ"א (סעיף ז') באיסור קניית בגדים חדשים, ע"ש היטב, וצ"ע למעשה.

בברכה וביקר
הק' משה חליוה

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

שלוי' וברכה וכט"ס,

נשאלתי מידידנו הרה"ג ר"א שרעבי שליט"א במה דמצוי שישנם המקומים מחסן פרטי מתחת הבנין ואופן עשייתו בבניה הנקראת בניה קלה (על ידי לוחות מתכת וכחאי גוונא) אם מותר לבנותו בתשעת הימים.

והנה לכאוי' יש לאסור זה לפימ"ש בשו"ע סי' תקנ"א (סעיף ב') מראש חודש עד התענית ממעטין במשא ומתן ובבנין של שמחה כגון בית חתנות לבנו או בנין של ציור וכיור וכו' ובמ"ב (שם) ס"ק י"ב ד"ה ובבנין של שמחה) כ' וז"ל והוא הדין כל בנין שאין צריך לו לדירתו ורק שעושה כן להרווחה בעלמא, אסור, עכ"ל, וע"ש.

אכן באופן שעושה כן לצד ההכרח וכגון שיש לו חפצים שאין לו היכן להניחם ובאם לא יבנה המחסן ינזקו או בהיכא שגר בבנין שיש בו שכנים שחלקם אינם שומרי תומ"צ וקיבל מהם אישור לבנות המחסן ויש לחוש שאם יתעכב איזה ימים יחזרו בהם ויבטלו האישור דכל כי האי נראה דמותר לו לבנות המחסן.

וגבי קניית לוחות הברזל בתשעת

שאלות בעניני בין המצרים

שנעשה מזוהם או שהבגד התלכלך הרבה נראה שהוא כמו שהתלכלך בטיט ובצואה שמותר לרחוץ אף בתשעה באב כמבואר בשו"ע סימן תקנ"ד סעיף ט', וא"כ הוא הדין שמותר לו להחליף הבגד או לכבסו אם אין לו בגד אחר וגדול כבוד הבריות עכ"ל, וע"ש בכל דבריו. וה"ה במאי דקמן. ועי' בתשובותינו גם אני אודך חלק ראשון (סי' י') מאי דמיתנין מספר חוט שני (ר"ה, עמוד תי"ג) ע"ש (ואפשר נמי דבאם יוכל לקנות בגדים עדיפא הא מלכבס בגדיו).

ג. ברכת שהחיינו ברואה פני חברו אחר ל' יום בת"ב

וע"ד השאלה במי שפגש את רעהו הטוב בתשעה באב אחר שלושים יום שלא ראהו אם יברך על ראייתו שהחיינו (עי' בפסק"ת ח"ב סי' רכ"ה סק"ב לענין ברכה זו כהאידנא) הנה בשו"ע סי' תקנ"א (סעיף י"ז) כ' הטוב ליהזר מלומר שהחיינו בין המצרים על פרי או מלבוש אבל על פדיון הבן אומר ולא יחמיץ המצוה: הגה: וכן בפרי שלא ימצא אחר תשעה באב מותר לברך ולאכלו בין המצרים, ע"כ. ומטין מסידור הגריעב"ץ ז"ל דכ' דה"ה במידי דרשות שנזדמן לו בהני יומין וכגון מצא מציאה או רואה חבירו אחר ל' יום דמברך מאחר שא"א לדחות, ועי' בפסק"ת סי' תקנ"א (ס"ק נ"ד) דה"ה גבי ברכת שהחיינו דברית מילה (להנוהגים לברך) ואף כשחל בת"ב, וכמ"ש בספר דעת תורה סי' תקנ"א ודלא כגור אריה יהודא (יו"ד, סי' קט"ז) דס"ל שלא יברך, ע"ש. ועי' בספר פסקים ותשובות (יו"ד, סי' רס"ה,

בין המצרים יזרח אור לישרים ובתוכם למע"כ ידידנו רב הפעלים הרה"ג מוה"ר אליהו בנימין הלוי שליט"א בעמח"ס יקרים,

אחדשה"ט וש"ת,

נתתי אל ליבי לעיין בשאלותיו המחכימות דמע"כ נ"י ולכתוב את אשר נראה לפענ"ד בהם ומע"כ נ"י אשר ידיו לו רב את אשר יבחר יקרב.

א. כיבוס שמיכה שהרטיבה קטן בתשעת הימים

בדבר השאלה בקטן בן עשר אשר סובל מהרטבה בלילות והרטיב את השמיכה אם יש היתר לכבס שמיכה זו בשבוע שחל בו תשעה באב, הנה כל שיש אצלם שמיכה אחרת לא ידעתי צד היתר לכבסה, ולמנוע ריח רע יוכלו לתלותה לרוח היום או להניחה תוך שקית אטומה וכל כיוצא בזה (ועי' בספרנו ענפי משה בהלכות ועניני חול המועד (סימן כ"א) מאי דכתיבנא בס"ד בענין בגדים מלוכלכים שנרטבו אי שרי לכבסם בחוה"מ ע"מ שלא יתעפשו, ועי' בשו"ת משנת יוסף חלק ט"ו (סימן ס"א) מאי דכתב לן בהא, ע"ש).

ב. כיבוס חולצה כשאינן לו אחרת

וע"ד השאלה במי שיש לו שני חולצות ונתלכלכו מזיעה באופן שאין שום אפשרות ללבשם אם מותר לכבסם, הנה בשו"ת אור לציון ח"ג (פכ"ז ס"ג בביאורים) כ' וז"ל ורק מי שיוצא ממנו ריח הרבה עד

מצאתי בספר מועדי הגר"ח (ח"ב, תשובה שע"ד) דנשאל מו"ר מרן שה"ת הגר"ח קניבסקי זצוק"ל אי בימי בין המצרים יכול לברך שהחיינו כשלא ראה חבירו ל' יום, והשיב דכן, ועי' בהערה דשם מאי דציין בזה ידידנו הרה"ג ר"מ גבאי שליט"א, ע"ש].

בצפיה לנחמת ציון וירושלת'ו ולגאולה שלימה בב"א

הק' משה חליוה

סכ"ב) דעמד בענין המנהג לברך שהחיינו בברית מילה, וקמוסיף נמי דבתשו' רדב"ז (ח"ח, סי' קע"ד) ובקמח סלת (דקל"ז ע"ב) כ' דאף אם אבי הבן אבל תוך שבעה ב"מ רח"ל מברך שהחיינו, ע"ש היטב. ויש להאריך בכיוצא בזה מכמה דוכתי, ומשמע לפום ריהטא דאין חילוק בכל זה בין ימי בין המצרים לתשעה באב גופי' ובמילא כל שרואה חבירו בההוא זימנא אחר ל' יום נמי יברך שהחיינו, ויש לעיין בזה [אחר זמן

שאלות בהלכות בין המצרים ותשעה באב

ב. מסיבה לחיזוק שמירת הלשון בתשעת הימים

נשאלתי בבת המארגנת בכל שבתות השנה קבוצת בנות ומוסרת לפניהם שיעורים וחיזוקים בהלכות שמירת הלשון, וכעת בתשעת הימים רוצה לארגן כעין מסיבת סיום שנה לחניכות אם יש מה לחוש בזה, והשבתי שאם מטרת המסיבה לחיזוק עניני שמירת הלשון וידברו מזה שם אין בזה בית מיחוש ואדרבה יעוררו את לבכם כי בעוון שנאת חנם חרבה עירנו ושםם היכלנו ותיקון החטא הוא בשמירת הלשון ואהבת חנם בין אדם לחבירו.

ג. אם מותר להו"ל קובץ תורני בתשעת הימים

וע"ד השאלה אם מותר להו"ל בתשעת הימים קובץ תורני שיש בו גם חידושים בעניני בין המצרים, הנה עי' בתשובותינו גם אני אודך חלק י"א (סימן כ"ו) מ"ש בענין הדפסת ספרים בבין

למע"ב ידידנו הרה"ג מוה"ר גמליאל הכהן רבינוביץ שליט"א בעמח"ס גם אני אודך ושא"ס,

שלמא רבא ונהורא מעליא,

הנני מצרף בזה למע"כ נ"י איזה שאלות בעניני בין המצרים ות"ב שנתעוררו כעת ומאי דהשיבותי בעניי עלייהו, ויזכנו השי"ת לראות בנחמת ציון וירושלים בב"א.

א. ריקוד בפדיון הבן שנערך בבין המצרים

ע"ד השאלה אם בסעודת פדיון הבן שעושים בימי בין המצרים מותר לרקוד. הנה דנו בזה הפוסקים ויש שהקילו בזה (עי' בפסק"ת סי' תקנ"א ס"ק י"ג מאי דמייתי בהא), וכע"ז דנו לענין הנוהגים לקדש הלבנה מקודם ת"ב אם מותר להם לרקוד אחר קידוש לבנה כפי שנהגו ועמ"ש בזה בקונטרס מהלכות ימי בין המצרים ות"ב (מהדר' תשפ"ג, עמוד כ"ח) ואכמ"ל.

לקרקע על פי הקבלה כי אין לישב בקרקע אפילו עם בגדיו אלא על בגד שאינו מיוחד למלבושיו. מה"ר שמואל שער אריה בחידושיו, ברכי יוסף אות ח', והביא דבריו בשערי תשובה אות ח' עכ"ל וע"ש מאי דנו"נ בשיטתי' דמהרי"ל ז"ל והיכי הוא בקרקע המרוצפת באבנים וסוף דבר מסיק דמ"מ היכא דאפשר יש להחמיר שלא לישב ע"ג קרקע אפי' הוא מרוצף אם לא ע"י הפסק בגד או שק וכדומה. ועי' מ"ש בשו"ע סי' תקנ"ט (סעיף ג') ובכה"ח (שם, ס"ק כ"א וכ"ג) ע"ש היטב. ומרהיט לישני' דמהר"ש שער אריה ז"ל נראה דכל שהוא לבושו לא מהני, אלא דבעי בגד שאינו מיוחד למלבושיו, ואם כן אף בכה"ג שלובש חליפה ארוכה לא מהני לישב עלי' ובעי בגד אחר וכה"ג להפסיק בינו לקרקע.

ו. שטיפת מצבה במים בת"ב

וע"ד השאלה בהנמצא בבית הקברות בת"ב אחר חצות (עי' מ"ש רמ"א ז"ל סי' תקנ"ט ס"י) אם רשאי לשפוך מים ע"ג מצבה של קרובו וכה"ג, לכא' אין בזה בית מיחוש, ועמ"ש בשו"ע ורמ"א ז"ל דסימן תקנ"ד (סעיף כ"ב) ע"ש.

ז. כתיבה על מצבה בתשעה באב

וע"ד השאלה בהנמצא בבית הקברות בת"ב ורואה כי אין דיו ע"ג אותיות המצבה אם רשאי למשוח האותיות בצבע ע"מ שיוכלו לקרוא כהוגן. הנה יש לדון בזה בתרתי חדא משום כתיבה בת"ב ותו משום מלאכה בת"ב. והנה גבי כתיבה בת"ב עמ"ש בשערי תשובה סי' תקנ"ד (ס"ק כ') ע"ש, ובביאור"ל (שם, ד"ה על ידי עכו"ם וכו') מייתי דדעת הא"ר מהשכנה"ג להקל, ולהמטה יהודא דין כתיבה בת"ב כחוקה"מ ע"ש, ועי' מאי דהארכנו בזה בספרנו ענפי

המצרים. ואמנם נראה דהכא קיל טפי מאחר שיש בקובץ הנ"ל דברים הנוגעים לימי בין המצרים דהוי כענינא דיומא.

ד. אם מינקת יכולה לשבת על כיסא רגיל בתשעה באב

נשאלתי אם מותר למינקת לישב על כסא גבוה בתשעה באב, והנה בספר תורת היולדת להגר"י זילברשטיין שליט"א (במהדו' החדשה פנ"א סי"ד) כ' דיוולדת או מעוברת לפני לידתה שקשה להם לישב על כסא נמוך בת"ב יתכן שמותר להם לשבת על כיסא רגיל בעת הצורך מאחר ואינו לשם תענוג ונוחיות. וע"ש בהערה (סי' י"ט) דהכי שמעו ממרן הגריש"א זצוק"ל גבי הנוסע באוטובוס בת"ב שמותר לו לשבת על הכסא ואינו חייב לשבת על הארץ כיון שאי"ז דרך תענוג ונוחיות ובכה"ג לא תיקנו שיצטרך לשבת על הארץ, ע"ש. ועי' נמי בספר מועדי הגר"ח (ח"א, תשובה שנה"ה) דשאל ידידנו הרה"ג ר"מ גבאי שליט"א למור"ר מרן שה"ת הגר"ח קניבסקי זצוק"ל אם כשנוסע באוטובוס בת"ב יכול לישב או דיש לו לעמוד והשיבו "מקילין" ועי' מאי דציין שם בזה. וה"ה במאי דקמן דכל שיש למינקת צורך בזה עבור האכלת התינוק וכה"ג, מותר לה לשבת על כסא רגיל.

ה. הלוש חליפה ארוכה אם יכול לישב על הארץ כשלבוש בה

וע"ד השאלה במה דיש מקפידים עפ"י קבלה שלא לשבת על הארץ ממש רק בהפסק בגד וכה"ג, באם יש לו חליפה ארוכה אם סגי במאי דיושב עלי' כשלבוש בה או דבעי הפסק אחר. הנה בשו"ע סי' תקנ"ב (סעיף ז') כ' דנהגו לשבת על הקרקע בזמן סעודה מפסקת ובכ"פ החיים (שם, ס"ק ט"ל) כתב וז"ל וצרך להפסיק בבגד בינו

ובשעה"צ (שם, ס"ק נ"ג) ע"ש היטב, ועל כן
נראה דאין לעשות זה בת"ב.

הכו"ח בצפיה לנחמת ציון וירושלת"ו בב"א
הק' משה חליוה

משה בהלכות ועניני תשעה באב (סימן ל"ה)
ע"ש, ומצד מלאכה נמי יל"ד בזה דהגם אי
המדובר שעושה כן אחר חצות מ"מ הו"ל
כמעשה אומן דמדקדק בכתיבה זו שתהא
כהוגן ועי' מ"ב סי' תקנ"ד (ס"ק מ"ט)



הרב אבינעם טאובנר

האם אומר עננו באינו מתענה (במשנת הגר"א גניחובסקי זצ"ל)

עם הערות והארות אברכי כולל נחלת משה אופקים

ויכול לומר עננו. משא"כ כשאין ציבור עמו, והם אינם אומרים עננו, והוא גם אכל לכן אינו אומר. והק' הבח' ב.גרינברג נ"י שזה מתרץ באכל בשוגג, אך מה הדין באכל במזיד ע"כ. וי"ל כמו שמבואר בכמה מקומות: "אטו מי שאכל שום (ונודף ריחו), יאכל עוד שום (וידוף ריחו). כלומר אע"פ שעבר פ"א איסור אכילה בת"צ, מ"מ לא "הותרה לו", ועדיין שייך לציבור. וע' לקמן.]

בצריך לאכול סוג מסויים של אוכל. יל"ע מה דינו. ולכאורה אכתי לא יאמר עננו, דמכל מקום לא הוי צום. [א.ה. לכא' משום דאם שרי ליה לאכול אפי' מעט, א"כ אין עליו דין שיעורים, ואינו בכלל התענית.]

הרגיל לשכוח. ולפי זה מי שמכיר עצמו ששוכח מהתענית ואוכל, עדיין יוכל לומר עננו במנחה ולא דמי לחולה. [א.ה. כלומר אם ישכח ויאכל אחרי מנחה, ולמחבר אחר שחרית. והבח' י.שנברגר נ"י העיר דדווקא ביוה"כ, שיש בו איסור אכילה חמור מדאורי', בזה מי שצריך לאכול ומספיק לו "שיעורים" צריך לעשות כן. משא"כ בשאר הצומות דרבנן ע"כ (ואפילו שהם מדברי קבלה).]

באכל יאמר עננו, כ"כ בנהר שלום, על כרחך איירי לא רק בטעה אלא גם בחולה שפטור מהתענית, דהרי יליף לה מהא דלחמחבר בתענית ציבור לא חיישינן לחולי. [א.ה. לכא' היה מקום להתווכח. דבשו"ע איירי בא' שעדיין אינו חולה, ומחוייב

איתא במשנה ברורה (ביאור הלכה סי' תקס"ה סע' א') בשם **מאמר מרדכי**, דמי שאינו מתענה אינו אומר עננו. ומשמע דאיירי גם בתענית ציבור. [וכך כתב במכתב הגר"ח ק"ק זצ"ל שנדפס בסוף ספר אשי ישראל אות ש"נ]. אמנם לאידך גיסא, אייתי במשנה ברורה (סי' תקס"ח סק"ג) בשם **נהר שלום**, דאם טעה ואכל בתענית ציבור, אכתי אומר עננו, דשייך לומר "עננו ביום צום התענית הזה", דהרי תיקנו חכמים להתענות בו. ויליף לה בנהר שלום מהא דסבירא ליה למחבר (סי' תקס"ה סע' ג') דבתענית ציבור אומר היחיד עננו אף בשחרית.

נמצא דהמאמר מרדכי והנהר שלו' פליגי, ואם כן תיקשי היאך הביא במשנה ברורה לתרווייהו. [א.ה. ות' הבח' פ.ש שטרן נ"י דבת"צ אם אוכל, עדיין הוא בתענית ואסור לו לאכול ע"כ. וכיוון למש"כ "השבט הלוי".]

א. חילוקו של השבט הלוי

הנה כתב בשבט הלוי (ח"ה סי' ס' אות ד', ח"ח סי' קל"א) לחלק, דהך דמאמר מרדכי איירי במי שפטור להתענות, כגון בחולה ומעוברת, משא"כ הך דנהר שלום איירי באכל בטעות, דכל דין תענית עליו, הלכך יאמר עננו. [א.ה. לכאורה צ"ב דהא גם בתענית יחיד אם אכל, כ' המשנ"ב תקס"ה סק"ג, דחייב להשלים התענית ואינו אומר עננו. א"כ מ"ש דבת"צ צריך לומר עננו. וצ"ל דכיון דעדיין מתענה, שייך הוא לציבור

בשחרית מ"מ הרי מצטרף אל הציבור, ולא גרע מאחד ששכח ואכל בשחרית, שיכול לומר במנחה, כיון שמצטרף אל הציבור לת"צ. אך העירוני דשאני הכא שלא התחיל הצום ואכל בשחרית ולא אמר אז עננו, ולעת ערב הוטב מצבו ורוצה לומר במנחה עננו. י"ל דכיון דמעיקר הדין פטור דלא דמי למש"כ כאן בענין מעוכרות שבכ"ז צמות, דהתם התחילו מתחילת הצום, אך זה שאכל כבר בשחרית, א"י לומר עננו כי חסר לו תחילת הצום.

[למען המאכלים. שאל הבח' מ.פולוביצקי נ"י מה הדין בעשרה בטבת (כגון השנה) שחל להיות בער"ש, האם מותר לטעום המאכלים, ולקיים "טועמיה חיים זכו" ע"כ. י"ל דמבואר בשו"ע תקס"ז ס"א שלפי המחבר מותר לטעום עד רביעית אבל צריך לפלוט, וביוה"כ ובט"ב אסור. והרמ"א מחמיר גם בשאר התעניות. ושאל הבחור י.י.בית דין נ"י ומה הדין אם רוצה לטעום אם יש מספיק מלח ותבלינים במאכלים ע"כ. י"ל דכ' שם המשנ"ב שאם יש סעודת מצוה בלילה, מותר לטעום ביום לצורך כך, אך גם כאן צריך לפלוט.]

[א.ה. בירך ברכת הנהנין בתענית. שאל הבחור פ.ש. שטרן נ"י מה הדין אם א' בירך בת"צ ברכת הנהנין, ונזכר שזה ת"צ ע"כ. י"ל דבפמ"ג כ' דעליו לחכות עד סוף הצום ולא לאכול ע"כ. וכיון שזה קשה מאד, יש להזהר בזה.]

ב. קושיא מבולמוס

אמנם תיקשי, דבתוספות בשבת (כ"ד א' ד"ה תעניות) [א.ה. וכן רש"י שם] הביאו דברי הגאונים דבזמן הזה אין אומר היחיד עננו בשחרית, מפאת דשמא יחלה או שמא יאחזנו בולמוס ונמצא שקרן בתפילתו.

להתענות עם הציבור ולכן אומר עננו. וגם אם יחלה (ח"ו) עכ"פ מה שהתענה עם הציבור שפיר יכול היה לומר עננו (ולכא' אפי' אם יאמר לו אליהו הנביא שיהא אח"כ חולה, ג"כ יאמר עננו). אבל כשהוא כבר חולה מודה הנה"ש שלא יאמר עננו. ומכל מקום בדעת המשנה ברורה שהעתיק לנהר שלום אף לדידן דבתענית ציבור אינו אומר אלא במנחה, שפיר נימא דלא העתיקו אלא בגוונא שאכל בטעות.

[מי שמדינא פטור מלהתענות ובכל זאת התענה, כגון מעוברת ומיניקת דמדינא פטורה ומכל מקום באינה מצטערת הן צמות, יש לדון האם יוכל לומר עננו, ולפום חילוקא דשבט הלוי יש לומר דלא יאמר [א.ה. כיון שפטור]. אך בפשוטו יש לומר דאף לשה"ל שפיר יאמר עננו, כיון דמכל מקום מתענה.]

הרופא אמר שלא יצום וצם

[א.ה. הרב ג.ארצי שליט"א הביא שמורינו הגר"י טשזנר שליט"א אמר על אחד שהרופא אמר לו שלא יצום והוא בכל זאת צם, שלא יעלה לתורה בתענית שהרי זו מצווה הבאה בעבירה ואסור לו לצום ע"כ. ולכא' לפ"ד אף לא יאמר "עננו"].

[א.ה. הבריא באמצע היום. והבח' מ.מילר נ"י שאל שאלה מענינת: אם א' היה חולה והבריא באמצע היום האם יאמר עננו ע"כ. והנה השאלה הזו היא בין לפי הרמ"א (מנהג האשכנזים) שאין אומרים עננו בשחרית, וא"כ אם לא התפלל עדיין ובמנחה הבריא וטען הרב ג.ארצי שליט"א דלכאורה יש נפ"מ לתפילה זו. וכן לפי המחבר [מנהג הספרדים] שאומרים בשחרית עננו, והוא לא אמר כי היה חולה, ולפני מנחה הבריא. לכאורה יכול עכשיו לצום, ויכול להגיד עננו, דכל דיני תענית עליו ע"כ. ואע"פ שכבר אכל

[א.ה. כלומר הוא פטור זמנית מהצום]. תו יש לומר, דחיישין שהבולמוס ימשיך עד כלות התענית. [א.ה. יל"ע הרי תירוצך זה לא מתבסס עמש"כ לעיל, דבולמוס הוי הפקעה, וא"כ מ"ט דמכאן ועד כלות הצום חיישין. ושמא חיישין דרוב הצום יתקלקל.]

תו יש לומר, דבולמוס לאו דוקא אלא חולשה [א.ה. כלומר בולמוס הוי כחולי]. [והרי ברשב"א ור"ן (שם) כתבו דדוקא בזמן הזה דנחלשו הדורות, ולענין בולמוס מאי שנא. ויש לדחות דהאידינא שכיחא בולמוס טפי]. [א.ה. אולי י"ל דהחולשה בדורות אלו מביאה את הבולמוס.]

ד. אולי רק בבולמוס קודם חצות

הנה כתבנו באות הקודם דלתירוצך הראשון (שם) אם תפסו בולמוס ואכל ואחר כך ממשיך לצום לא יאמר עננו, כיון דבאותה שעה היה שרי ליה למיכל. [א.ה. ומופקע מן התענית.]

והנה כתב ברמ"א (סי' תקס"ב סע' א') דאומר עננו אע"פ שאינו משלים התענית [א.ה. אפילו שמתענה חצי יום, ודלא כהמחבר]. ותיקשי הא אנן קיימא לן כהגאונים (סי' תקס"ה סע' ג') דבשחרית לא יאמר שמא יאחזנו בולמוס, חזינן דאם אינו משלים התענית אין לומר עננו.

ותירצן בתורת רפאל (סי' צ"ז) דבמגן אברהם (סי' תקס"ה סק"ד) מבואר דיש חילוק בין קודם חצות ולאחר חצות, ורק אם אכל קודם חצות אינו אומר עננו. ואם כן כל החשש של הגאונים היינו שמא יאחזנו בולמוס קודם חצות. [א.ה. והרב נחמיה מרדכי שליט"א כתב: עוד יש לחלק כמבואר במ"ב שם (תקס"ב סק"ד) שיש ת"צ עם השלמה ויש בלי. ואם קיבל להשלים לא

ושליח ציבור דאומר מפאת דבציבור ודאי יהא אחד שיצום]. [א.ה. צ"ע דלכאור' לש"ץ בענין שיהיו עשרה מתענים (ויל"ע אי סגי ברוב בעשרה), ובלא"ה אינו עננו בחזרת הש"ץ, א"כ אמאי סגי בא' מתענה, י"ל דלא להוי שקרן סגי בא'.]

ותיקשי התינה בחשש שיהא חולה הרי תפקע ממנו התענית, אבל בבולמוס הא לאחר שאכל חוזר לתעניתו, ואם כן שפיר יאמר עננו.

[א.ה. קשה על הוכחת הנהר שלו. צ"ע איך הוכיח דמי שאכל בצום אפ"ה אומר עננו, מדברי המחבר דאומר עננו בשחרית (ול"ח שיאכל אח"כ). הרי לשיטת התוס' בשבת כד. דפסקינן כוותיה אין אומרים בזה"ז עננו בשחרית שמא יחלה או יאחזנו בולמוס. וצ"ל שיש ג' דרגות: א. חולה הפטור לגמרי ב. מי ששכח ואכל, דעדיין בכלל הציבור הוא לגבי הצום. ג. דרגה אמצעית שמא יחלה או יאחזנו בולמוס ויהא פטור באמצע הצום, ובזה נח' התוס' והשו"ע. דלפי השו"ע ל"ח ואומר "עננו" ואף אם חלה עכ"פ עד אותו הרגע היה בר חיובא, ושייך לציבור. משא"כ לתוס', כיון דאם יחלה או יאחזנו בולמוס, ויעזוב את הציבור דיפטור מדינא, איגלאי מילתא למפרע, דמתחילת הצום א"י לומר עננו, וימצא שקרן בתפילתו, לכן לא יאמר בשחרית.] והעיר הרב ג. ארצי שליט"א שאין זה שקר ממש רק אינו נראה אמת, ומשו"ה נהגו להמנע מלאמר עננו בתענית עד מנחה.]

ג. ליישב מבולמוס

יש לדון ליישב בג' אנפי, חדא, דשאני בולמוס דבאותה שעה שרי ליה למיכל, ואם כן לא חשיבא צום. ולפי זה מי שתפסו בולמוס ואכל וממשיך לצום לא יאמר עננו

(ביאור השל"ה הקדוש על המרדכי, עירובין אות תצ"ד) על ר"י הזקן בעל התוספות (מובא במרדכי שם) דסבירא ליה דאינו משלים, היאך יתפלל עננו במנחה [א.ה. שר"י הזקן טעם התבשיל לפני שהלך לביהכ"נ כדי שלא יכנס לשבת כשהוא מעונה]. ותירץ דהתפלל מנחה מקודם. מביאר מדבריו דלאחר שאכל אינו אומר עננו במנחה. ולא תיקשי מינה על נהר שלום, איך אם אכל אפ"ה יכול לומר עננו. דהתם בבגדי ישע מותר לאכול בדין. [א.ה. פי' שמותר לאכול לכתחילה. ועוד אפ"ל עוד דבעצם כבר לכולם נגמר הצום. ונראה דעדיפא אף מהא דהמאמר מרדכי, דהתם רק משום שהוא חולה, משא"כ הכא הסתיים עיקר הצום.]

ומכל מקום לפני שאכל אומר עננו, אע"פ שלדעת ר"י הזקן רשאי להפסיק הצום ולאכול.

והנה בהא דנקט בבגדי ישע שלאחר שאכל לא יאמר, לכאורה קשה דבליל תענית ציבור אומר עננו אע"פ שאוכל, וטעמא כתב במשנה ברורה (סי' תקס"ה סק"ט) בשם הר"ן דהוה יום תענית, ואם כן נימא הכי גם בעשרה בטבת סמוך לשבת. [א.ה. דסו"ס הוא יום תענית.] ויש לחלק דשאני התם דכבר גמר תעניתו. [א.ה. יל"ע אמאי אומר בליל התענית עננו אע"ג דאוכל בו. האם "היום" הוא סיבת אמירת עננו, כיון שהוא "יום צום", אע"ג דאוכל. והיה ראוי לצום גם בלילה עכ"פ לבעל נפש. או דילמא שהצום מחייב עננו, רק ממתי מתפללים על הצום, את זה אפשר מהלילה. והנפ"מ ביניהם כשנגמר הצום מוקדם. דלצד של היום גורם, עדיין יום צום הוא. ולצד ב' כיון שהצום נגמר, אין כאן צום המחייב.]

[והנה] דעת הרז"ה דבג' צומות אינו אומר בלילה, ורק בתשעה באב אומר

אומר עננו, כי את התענית שלו לא קיים. אך אם קיבל בלי להשלים אומר, כי את התענית שלו קיים.]

מעשה יש לומר דאם אחזו בולמוס קודם חצות [א.ה. ואכל], לא יאמר עננו במנחה אף שממשיך לצום [א.ה. לאחר שהתעשת].

אבל באחזו בולמוס לאחר חצות יש לעיין לענין מנחה שלאחר מכן, מי נימא דכבר הפסיק תעניתו בעת הבולמוס ולא יאמר עננו, או דילמא כיון דחזור לתעניתו יאמר. ולכאורה יותר נוטה שלא יאמר [א.ה. דדמי כמאן דסיים הצום]. [א"ה. אמנם להאמור מתורת רפאל, באמת יאמר עננו מכיון דהוה לאחר חצות]. [א.ה. דהרי לעיל לתירוצו ב' דדייקא בבולמוס עד כלות התענית, אבל כאן הרי נפסק בומוסו. ולתירוצו ג' בולמוס לא מפקיע תענית. ג"כ יאמר.]

[אבל] העירוני דיש לומר דאף באחזו בולמוס לפני חצות, אם נתרפא הימנו יאמר עננו, והא דחיישינן בשחרית, הוא לבולמוס שימשיך עד הערב. [א"ה. וכתירוצו השני באות הקודם]. ואינו מוכרח, דיש לומר דכל שאין לו תענית עד חצות לא מהני [א.ה. ולפ"ז לדברי הנה"ש דווקא אם אכל אחר חצות, וזה חידוש]. ויש נפקא מינה גם כן בשחרית, אם אחזו בולמוס ונתרפא ועוד לא התפלל שחרית אם יאמר בשחרית, לדינא דגמרא דאומרים עננו גם בשחרית לפני תקנת הגאונים.]

ה. בערב שבת כשאינו משלים התענית
הנה נחלקו קמאי בעשרה בטבת שחל ביום ששי אם משלים תעניתו, והובאה האי פלוגתא בביאור הלכה (סי' רמ"ט סע' ד'), ואנן קיימא לן דמשלים. והקשה בבגדי ישע

משא"כ לענין לחשוש שיאכל, לא חיישינן, כיון דהשתא לא אכל, וליכא משום מיחזי לשיקרא, דאף אם יאכל שפיר שייך למימר "עננו ביום צום התענית הזה" כיון שתיקנו חכמים להתענות בו, הלכך מספק לא מפקעין.

ז. **אכל בטעות (אם יכול להיות ש"ץ)**

עובדא הוה באחד שאכל בטעות, ודנו האם יכול להיות שליח ציבור. ובפשוטו יכול, דהא כתב במשנה ברורה (סי' תקס"ח סק"ג) כנהר שלום דמי שאכל אומר עננו ע"כ. ואם כן יש לומר דהוא הדין כשהוא שליח ציבור יכול לאומרו כברכה בפני עצמה. ולהטור (סי' תקס"ה) הא אף חולה יכול להיות שליח ציבור. וכמו כן לענין לעלות לתורה בפשוטו יכול.

[א.ה. עשרה שאכלו בטעות. חזינן דס"ל דעליה לתורה, דין ציבור יש בזה, ואף דאכל יכול לעלות. ולפי"ז אף עשרה שאכלו בטעות, יוציאו ס"ת ויקראו בו. אך בפשטות עשרה חולים (שיכולים להתפלל) ביום שאין בו קריה"ת בשחרית, לכאו' בוודאי לא יקראו. וביום שיש בו קריה"ת יקראו מסדר הפרשיות. ואף אם קודם שחרית לא אכלו, מ"מ מופקעים הם מהצום לגמרי.]

בלילה, וכן הוי מנהג בני ספרד, כדכתב בכף החיים סי' תקס"ה אות טו"ב]. [א.ה. לבגדי ישע לק"מ לדעת הרז"ה, דהא אינו אומר בלילה אם אוכל.]

ו. **בתענית ציבור גם כשיאכל אומר עננו**

הנה מתבאר מדברי המחבר (סי' תקס"ה סע' ג') דבתענית ציבור ליכא לדינא דהגאונים. ואם כן לכאורה אף כשיאכל אומר עננו.

ותיקשי, דאם כן היאך כתב במאמר מרדכי דמי שאכל אינו אומר עננו גם בתענית ציבור. [וכי תימא דשאני בהא דהמחבר דעדיין לא אכל, אם כן בתענית יחיד נמי]. והרי במאמר מרדכי פסק כהמחבר.

וצריך לומר דדעת המאמר מרדכי דדוקא להא דחששו הגאונים שמא יאכל לא חיישינן, משא"כ אם באמת אכל לא יאמר עננו אף להמחבר.

והיינו דיש שני עניינים, חדא מחזי כשיקרא, ותו דאין שייך לתפילה, ולהמחבר בתענית ציבור איכא רק להא דאין שייך לתפילת עננו, הלכך חולה שיאכל, אינו שייך להתפילה, אף דליכא משום מחזי כשיקרא,



פנים חדשות (פניני הגר"א גניחובסקי זצ"ל)

עם הערות והארות אברכי כולל נחלת משה אופקים

פנים חדשות חיוב לברך החתן והכלה או משום הרביית שמחה

דעת הרמב"ם

חרש המדבר ואינו שומע

אם מותר לבוין מונה הפכית
דרך שלישית
יש לדון בפלוגתתם בכמה נפקותות
לא היה בסעודה
מקודם לא אכל
עכשיו אינו אוכל
נמצא רק בעת הברכות
לא היו עשרה
קטן
אם אשה יכולה להיות פ"ח
קטן שהגדיל
גר שנתגייר
הלך לפני ברכת המזון
עובדא בדידי עם רבינו ז"ל
חידה: כיצד החתן יכול להיות פ"ח
שמוחה מדומה בשבע ברכות
שמוחה אמיתית מדומה
תאומים
לענין שבועה
חפצא וגברא
לענין רואה הים הגדול
בענין פ"ח דבשבת
השבת עצמה או פני בנה"א בשבת
דווקא סעודה א' וב'
יום טוב ויו"ט שני
הלכו הפנים חדשות
סעודה שלישית לאחר השקיעה
לכאורה ס"ס
דברי הקה"י
ד"ת בס"ג לפני חצות
דברי הגרשו"א זצ"ל בשי"כ
החליט להשאר בארץ ישראל
כששקיעה למסובים או לחתן וכלה

והנה בביאור הענין של פנים חדשות,
נחלקו הרמב"ם ושאר פוסקים. [כמו
שביאר בערוך השלחן אה"ע סי' ס"ב סע'
כ"ד - כ"ה].

א. הנה קיימא לן דשבע ברכות מברכים רק
תחת החופה ובסעודה ראשונה, אבל
לאחר סעודה ראשונה, אין מברכין שבע
ברכות אלא אם כן באו פנים חדשות.

לברך בפנ"ע. ומאידך גיסא כיון שאין בו את התנאי לכתחילה של "משמיע לאוזנו" א"כ יוציא את האחרים רק בדיעבד.

[א.ה. אם מותר לבוין כוונה הפכית. עורר הבח' י.י.בי"ד נ"י איך מותר לו להיות עם כוונה הפכית ע"כ. והצענו באופן שהוא נמצא בשעת הברכות בסעודה א', ואומרים לו בני המשפחה, שלמחרת יש להם סעודה משפחתית, ורוצים אותו לפ"ח ולא אכל בסעודה א', אך לא היה באפשרותו לצאת מהבית בשעת הברכות. ותיכנן לכוון כוונה הפכית שלא לצאת יד"ח בסעודה זו, האם מהני. וזה פשוט שאם כבר אכל איתם והיה ריבוי שמחה מחמתו לא תועיל לו הכוונה שלא לצאת (אא"כ יצא לפני הברכות וכדלקמן, וי"א שגם זה ל"מ, דסו"ס אכל).]

[או דילמא הפשט ברמב"ם, דאין הפ"ח צריכים לצאת יד"ח אישית, אלא מוטל עליהם לברך את החתן והכלה, ובנוכחותם אפילו אחר יכול לעשות כן. וכיון שהברכות משום בפני עשרה, א"כ ענין הפ"ח שבנוכחותם מברכים את החתן והכלה בשנית. אך לפ"ז אה"נ אם הפ"ח לא יקשיבו, או חרש, או יכוונו שלא לצאת, גם יצאו ידי חובה, ולא תתחדש החובה בפעם הבאה מחמתם.]

ודרך שלישיית דאין חובת הפ"ח לצאת יד"ח לעצמו, אלא חובת לאחל לחתן ולכלה בשעת שמחתם. אך עדיין צריך להקשיב ולצאת יד"ח, ול"מ חרש, ובכוונה הפכית הפקיע עצמו מהמצוה.]

ו. רהיטת הדברים שהמברך מוציא את הפ"ח מדין שומע כעונה. ונפ"מ שעליהם להקשיב ולצאת יד"ח, ול"מ בחרש המדבר ואינו שומע. והא דהקפידו העולם דווקא

ב. דעת הרמב"ם (פ"ב מהל' ברכות ה"י) דהטעם דפנים חדשות, כיון דהשבע ברכות הם ברכות שמברכים את החתן והכלה, ואלו שכבר שמעו הברכות בחופה או בסוף סעודה, אינם צריכים לברך עוד פעם שהרי כבר בירכו [א.ה. גם נהגו לכתחילה ליתן לפ"ח לברך ברכה אחת. כי הברכות בשבילן]. הלכך כשאין פנים חדשות אין מברכין, אבל כשיש פנים חדשות שהם עדיין לא בירכו, מברכין עוד פעם בשביל שהפנים חדשות יהיו המברכין. [א.ה. משמע דכל המשתתפים תחת החופה צריכים להאזין לברכות, וה"ה בשאר הסעודות, וע' לקמן]. ואפילו שאדם אחר מברך ולא הפנים חדשות, הוא מברך בשבילם את החתן והכלה ומוציאין אותו בברכות.]

[א.ה. פנים חדשות חיוב לברך החתן

והכלה או משום הרביית שמחה

כך לכא' טעמי הרמב"ם והרא"ש ז"ל.]

דעת הרמב"ם

ז"ל בפ"ב ה"י מברכות: ברכה זו שמוסיפין בבית חתנים (אשר ברא) היא ברכה אחרונה משבע ברכות של נישואין, במה דברים אמורים כשהיו האוכלין הם שעמדו בברכת נישואין ושמעו הברכות, אבל אם היו האוכלין אחרים שלא שמעו ברכת נישואין בשעת נישואין, מברכין בשבילם אחר ברכת מזון שבע ברכות כדרך שמברכין בשעת נישואין, והוא שיהיו עשרה וחתנים מן המנין עכ"ל. ויל"ע בדבריו שכ' שמברכים בשבילם. האם הוא ענין להוציא יד"ח ואז נפ"מ: א. שעליהם להקשיב ולצאת יד"ח. ב. ל"מ בחרש המדבר ואינו שומע. ג. אם יכוונו שלא לצאת, לא יצאו יד"ח.]

[א.ה. חרש המדבר ואינו שומע. לכאורה ל"ש כאן שאחרים יברכו בשבילו, וצריך ליתן לו

ברכות תחת החופה אבל לא היה בסעודה כלל והגיע לסעודה אחרת, לדעת רמב"ם לא הוה פנים חדשות דהרי כבר בירך החתן וכלה.

אמנם לדעת שאר פוסקים הוה שפיר פנים חדשות, דהרי כיון דלא היה בשעת שמחה ועכשיו מגיע לשעת שמחה שפיר איכא שמחה חדשה. [א.ה. וכאן אם פסקינן כהרא"ש, א"כ פסקינן בברכ"ל נגד הרמב"ם והמהרש"ל.]

ב. מקודם לא אכל

הנה יש לדון אם היה בסעודה הקודמת אבל לא אכל ועכשיו אוכל, האם חשיבא פנים חדשות.

הנה לשיטת הרמב"ם ליכא פנים חדשות, דהרי כבר שמע הברכות, אך לדעת שאר הפוסקים הוי שפיר פנים חדשות, דהרי איכא שמחה חדשה.

אך עיין בשובע שמחות (מהגר"ש דבליצקי זצ"ל, פרק א' סע' י"א, ושם במקורות והערות נ"א) דכתב דלא הוה פנים חדשות. [עיין שם דטעמו דכיון דכבר היה בסעודה קודמת ליכא אפוש'י שמחה. ומוכיח כך מהריטב"א בשם רבותיו]. [א.ה. חזינן דאם כבר השתתף בסעודה א' אע"פ שלא אכל, וגם לא היה בזמן הברכות בסעודה הבאה, אין מחמתו אפוש'י שמחה.]

ובך כתב בשלחן העזר (סי' י"ב סע' ג') בשמלה לצבי ס"ק ג') דפנים חדשות אינו תלוי שיאכלו בהסעודה אלא שיעמדו שם בשעת הברכה [א.ה. של הסעודה, וחזינן דעיקר השמחה בזמן הברכות של הסעודה. ולפ"ז אם אכל אך לא היה בזמן הברכות יכול להיות פ"ח בסעודה הבאה].

שהחתן והכלה ישמעו, נ"ל דאין סתירה לזה. י"ל דמברכים את הקב"ה במעמד החתן והכלה, והם תנאי בעלמא ולעכובא שישתתפו בזמן הברכות. אבל לדעת שאר הפוסקים הטעם דפנים חדשות היינו משום דכשאין פנים חדשות אין שמחה חדשה, כי כבר כולם היו בסעודה מקודם, אבל כשיש פנים חדשות שלא היו בסעודה הוה שמחה חדשה ולכן מברכין שנית. וכך הוא דעת הרא"ש (כתובות פרק א' סי' י"ג). וכתב ברמ"א [א.ה. ט"ס וצ"ל "וכתב המחבר"], שכן המנהג, (אה"ע סי' ס"ב סע' ז') דהמנהג כהרא"ש. אך במהרש"ל בים של שלמה (כתובות פ"א סי' י"ח) פסק כרמב"ם. ז. [א.ה. ואע"ג דכ' המחבר את דעת הרמב"ם בסתם ואת הראש כ"א, מ"מ סיים צידד לבסוף כהרא"ש. וכן ממה שפסק המחבר דשבת ג"כ הוי פ"ח, וזה הרי דלא כהרמב"ם. ה. ועוד נפ"מ לקטן דלא כהרמב"ם ע' קה"י כתובות סי' ו', ט. ועוד נפ"מ אם צריך פ"ח של אדם חשוב, ולרמב"ם א"צ ול"מ קטן]. הערנו לעיל דמשמע שהשומעים צריכים להקשיב ולצאת יד"ח ברכות החתן והכלה ולמעשה לא שמענו שמעוררים שכך צריך לעשות גדר של שומע כעונה ממש. הן אמת שהעולם כך עושה, ותחת החופה יש לפחות עשרה שמקשיבים וכן המציאות בז"ב של סופי סעודות. והעירו שאולי גדר הדברים כמו הגדר של קריה"ת למ"ד שזה חובת הציבור. שאמנם שיש עשרה שמקשיבים ואה"נ בלא"ה ה"ל ברכ"ל (ורק מסתמא גדר הז"ב) מ"מ אם יש יותר מהעשרה ולא הקשיבו לית לן בהגד"ע.]

ויש לדון בפלוגתתם בכמה נפקותות:

א. לא היה בסעודה

הנה נפקא מינה דאם אחד שמע השבע

דהרי כתב דמברך אע"פ שכבר היה בעת הכניסה לחופה].

לפי זה מי שהיה בעת הברכות של סעודה הקודמת אע"פ שלא היה בשעת הסעודה יש לדון דלא חשיבא פנים חדשות לסעודה אחרת. וכן ראיתי בספר שובע שמחות (פרק א' סע' י"א, ושם במקורות והערות נ"א).

ה. לא היו עשרה

הנה יש לדון מהו אם הפנים חדשות היה בסעודה קודמת אך לא בירכו שם כי לא היו עשרה. ודן בזה בהתעוררות תשובה (ח"ב סי' ק"כ).

א"ה. עיין שם שנקט שמברך, משום שעיקר גורם הברכה היא הפנים חדשות ולא הסעודה, ואם כן כיון שלא בירכו בעדו ביום הקודם, מברכין היום].

ו. קטן

הנה כתבו בפוסקים (שולחן ערוך אה"ע סי' ס"ב סע' ד') דקטן לא חשיבא פנים חדשות. ולכאורה לפי זה נמי לא מגרע, דהיינו אם הגדיל תוך שבעת ימי המשתה חשיבא פנים חדשות אע"פ דכבר היה מקודם. אך צריך עיון לענין מעשה. ע"כ דברי הגרא"ג זצ"ל.

א"ה. לכא' מהא דצריך עשרה גדולים לז"ב כמש"כ בשו"ע שם. ויל"ע אמאי לא הסתפק רבינו ז"ל, באם בא קטן שמחמתו מרבין בשמחה חוץ מהעשרה, (ולקמן נאמר כוונה אחרת בדברי רבינו ז"ל) ובקה"י כתובות כ' דלשי' הרמב"ם ל"מ, כיון דאין קטן מחויב במצוות, אך לפי הרא"ש יועיל. ונשאר בצ"ע לדינא ע"ש. [ברמב"ם שם הלכה ט' כ' דברכה זו (הז"ב) אין מברכין

ואם כן אם היו שם ושמעו שבע ברכות כבר חלפה השמחה.

ג. עכשיו אינו אוכל

הנה אם הפנים חדשות אינו אוכל עכשיו אלא רק נמצא שם, כתב ברמב"ן (כתובות שם) דגם כן הוה פנים חדשות ומברכין.

והנה לפירוש הרמב"ם בפנים חדשות הדבר מובן שהרי הוא עדיין לא בירך את החתן והכלה.

אבל לפי הרא"ש דבעינן שמחה חדשה, יש לדון אם באופן שהפנים חדשות אינו אוכל בהאי סעודה אם איכא שמחה חדשה.

ובמהרי"ט צהלון (סי' ע"א) כתב דלא יברך, דשמחה יתירה הוה דוקא אם הפנים חדשות אוכל בהסעודה, אבל בדרך החיים (בסידור) כתב דגם להרא"ש מברך דזה שמחה חדשה. [ועיין באוצר הפוסקים סי' ס"ב ס"ק ל"ח אות א' הביא פלוגתא בזה].

ובאמת לענ"ד מוכח כהדרך החיים, דהרי הרמב"ן סבירא ליה כהרא"ש ושאר הפוסקים דפנים חדשות הוה משום שמחה יתירה, ואפילו הכי קאמר שמברך אע"פ שעכשיו אינו אוכל. אם כן מוכח כדרך החיים. [א"ה. וכך פסק ברמ"א שם. מיהו יש חולקים על כל דינא דרמב"ן. והיינו הים של שלמה הנ"ל].

ד. נמצא רק בעת הברכות

הנה כעין הנ"ל מבואר בריטב"א (כתובות שם) שאם בא לאחר סעודה בשעת הברכות חשיבא פנים חדשות ומברכין בשבילו, דבעת הברכה חשיבא שמחה חדשה. [אע"פ שהריטב"א פליג על הרמב"ם,

ל"ח כלל פ"ח, ודלא כספיקן דהקה"י. לכאור' הקטן שאף שהיה בכל הסעודות עד שהגדיל, יכול להיות פ"ח משהגדיל. ומה דסיים רבינו ז"ל בצ"ע, שמא י"ל דכיון דהיה עמנו כל הסעודות (או לפחות א') כבר אין כאן שמחה חדשה מחמתו. ואולי גם לקה"י יש להחמיר שכבר היה פ"ח.]

גר שנתגייר

[א.ה. בפשטות גוי מחסידי אוה"ע, שקרוב למשפחה (כגון שהציל את הסבא של החתן במלחמת העולם הב') ושמחים מנוכחותו, מ"מ לא דמי כלל למש"כ האח' באשה קטן ועבד. עכ"פ אף אם אכל עמהם ואח"כ התגייר, לכא' יוכל להיות פ"ח דכקטן שנולד דמי. אך מו"ר הגר"י מנת שליט"א (תלמידו המובהק של רבינו ז"ל) שדא בה נרגא. דאין שמחים ממנו אלא ממה שהתגייר, ולא מהאדם החדש שכאן, שהרי כבר מכירים אותו מתחילת ימי הז"ב. ודומיא דעני והעשיר, או אדם פשוט והפך להיות נשיא ארה"ב, דאינם יכולים להיות פ"ח דאין חדש באדם שלהם.]

ז. הלך לפני ברכת המזון

הנה יש לעיין אם היו פנים חדשות בשעת הסעודה והלכו להם לפני השבע ברכות, אם יאמרו שבע ברכות.

והנה להרמב"ם פשיטא שלא יברכו, דהרי הפנים חדשות כבר לא נמצא ואם כן אין בשביל מי לברך.

אמנם להרא"ש ושאר הפוסקים דהוא משום שמחה יש לעיין, שהרי היתה שמחה חדשה אע"פ שלא אכל ולא בירך ואם כן יש לומר שיברכו.

אבל כתב רבי שלמה קלוגר (אלף לך שלמה

לא עבדים ולא קטנים ע"כ. וביאר הבן אריה כלומר שאין מצטרפין לעשרה וכ"כ המ"מ פ"י מאישות ה"ה. ולכאור' צ"ב אמאי הסתפק הקה"י ולכאור' צ"ב הרי התבאר לעיל דקי"ל כמו הרא"ש. ובפשטות י"ל דהסתפק הקה"י אם באמת מתרבה השמחה ע"י קטן. אך יל"ע מכיוון אחר:]

אם אשה יכולה להיות פ"ח

[א.ה. יעייין בפת"ש, אה"ע ס"ב סקי"ד דכ' דאשה ל"מ וה"ט דבעינן פ"ח הראויים להיות בתוך העשרה, וכ' דכ"כ בשטמ"ק כתובות ז: בשם התוס', ולא מצאנו בתוס' אך בריטב"א ובנמוק"י כן נמצא, דאשה לא יכולה להיות פ"ח, דכ' הריטב"א דדווקא מי שיכול להמנות בתוך העשרה, יכול להיות פ"ח ע"כ. ולפ"ז כ' הפת"ש דאף קטנים ועבדים ע"ש. (ואולי לזה התכוון).]

וצ"ע על הקה"י, ושמא הקה"י למד שיש ב' ענינים: א'- שצריך עשרה גדולים לז' ברכות. ב'- צריך פ"ח שמרבים השמחה מחמתם, ובזה אף קטן מהני. וצ"ע לשיטת הקה"י מה הדין אשה ועבד. [והעיר הבח' א.יפה נ"י דהרי אסור להסתכל באשה ע"כ ויפה העיר. אך בחת"ס כתובות ז: כ' דמהני אשה וקטן ועבד (וכ"כ בתפארת יעקב סי' ס"ב ס"ק י"א). וביאר הרב זיסוביץ' שליט"א, וכיוון לכך הבח' פ.ש.שטרן נ"י שהרי היא יכולה לשמח את הכלה. והבח' י.מ.חברוני נ"י הוסיף שאף את החתן אשה יכולה לשמח, כגון אמו או אחותו ע"כ (שלא היו בחופה ובסעודה א'). [והבח' מ.פולוביצקי נ"י העיר שאשה פטורה מצד מעשהו"ג ע"כ. ויל"ע בזה דילמא משום דהוי ז"י אחרי החופה.]

קטן שהגדיל

[א.ה. ואחרי ככלות הכל, דאם נאמר דקטן

סי' ק"ז) דלא יברכו דבעינן שמחה בשעת ברכה.

עובדא בדידי עם רבינו ז"ל

[א.ה. כשהייתי חתן בתוך ז"ב, הוצרכתי לנסוע מירושלים לת"א לבחירות באמצע הז"ב, ורבינו ז"ל הזמין אותנו לסעודת חתן וכלה. לשם כך הוא הביא א' משכניו, אדם זקן, ויחד איתו סעדנו, ולבסוף נתן לאותו שכן את ברכת "אשר ברא" ורבינו ז"ל היה בחתונתי כבר (והביא לי ספר ענק של מפרשי מס' הוריות, עם הקדשה ליום אפיריון). ואין להקשות מדוע לא חשש לדעה שכ' בשו"ע אבעה"ז סב,ח: י"א שאינם נקראים פ"ח אא"כ הם בנ"א שמברכים בשבילם עכ"ל. וכן אמאי לא חשש לדעות בפוסקים, וכ"כ ר"א בן הרמב"ם בתשובה, דבעינן שני אנשים, שכך הלשון "פנים חדשות" שהוא לשון רבים ומיעוט רבים שנים. ואין לומר שרבינו ז"ל אמנם היה בחתונתי מ"מ כנראה לא היה בחופה, ובזמן הז"ב בסוף הסעודה, וא"כ הוא היה הפ"ח ממש, ולא שכנו הקרוב אליו. שהרי ל"ברכה אחריתא" בלבד א"צ פ"ח.

אך מו"ר הגר"י מנת שליט"א שדא בה נרגא מאידך גיסא, דאין זה נכון, דבוודאי לא חשש לדעה דבעינן שני אנשים. ולגבי אדם שמרבים בשבילו את השמחה, א"ל מו"ר שליט"א, דכנראה סבר רבינו זצ"ל שאני מאנשי הישוב, ששמחים עם כל אדם שבא.]

חידה: כיצד החתן יכול להיות פ"ח

[א.ה. רבינו ז"ל דן במקו"א (כגון בגוונא שהחתן תקוע באיזה פקק תנועה, והכלה ומסדר הקידושין נמצאים) אם עדיף "זריזין" שאחר יקדשנה בשליחות (לאחר מינוי כמוכן) או דילמא עדיף שתמתין,

דמצוה בו יותר מבשלוחו. ורצינו לדון שם, דלא שמענו שכהיום עושין כן משום זריזין, או משום דל"מ מינוי שליחות בטלפון וההסבר הפשוט, דאין לך היום אשה, דקים לה בשליחות זו, ורוצה לראות את החתן בעצמו מקדש. וא"ת הא תינח שליח לקידושין, אך איך מהני שליחות בנישואין. י"ל עפמש"כ בפת"ש דמהני גם שליחות בנישואין. וא"כ אח"כ כשהחתן בא, הוא יכול להיות פ"ח.]

שמחה מדומה בשבע ברכות

הנה יש לדון לענין פנים חדשות, דבעינן ריבוי שמחה, האם אזלינן בתר שמחה אמיתית, או דילמא סגי גם בשמחה מדומה. ויש לדון בזה בכמה אנפי:

א. לענין פנים חדשות

יש לדון כהנ"ל בדינא דפנים חדשות, אם חשבו שהוא פנים חדשות ובאמת כבר היה מקודם ולא ראה אותו, האם הוי פנים חדשות. [והעיר הבח' צ.אייסן נ"י דדווקא אם הוא לא מגלה שכבר היה ע"כ, ופשוט.]

דלחד גיסא יש לדון דלכאורה תליא בפלוגתא הרמב"ם ושאר פוסקים, דלשיטת הרמב"ם אין כאן פנים חדשות, דהרי הוא כבר בירך החתן והכלה, אמנם לשיטת שאר הפוסקים איכא פ"ח, דהרי למעשה היתה לו שמחה יתירה [א.ה. אפילו בטעות.]

אך לאידך גיסא יש לדון דגם לשאר הפוסקים לא הוה פנים חדשות, דלא אזלינן בתר שמחה מדומה אלא בתר שמחה אמיתית. [א.ה. יל"ע אמאי ל"ח שמחה אמיתית, הרי סו"ס החתן לא ראה אותו בסעודה הקודמת. ואולי כיון שהציבור כן ראוהו, אין כאן שמחה יתירה בשבילם.

באופן דאגלאי שלא היה חפץ, כגון שנשבע בתפילין ונתברר שאין שם פרשיות, מי אמרין דמהני, דהרי טעמא דנקיטת חפץ היינו כדי לאיים עליו ואז יאמר האמת [א.ה. וטען הבח' י.י.בי"ד נ"י וכיוון לצד א' בדברי הגרא"ג זצ"ל], ואם כן לפי טעותו שהם תפילין כשירות שפיר מפקד ואיכא בירור שאומר האמת. אך לאידך גיסא יש לדון דלא מהני, דבעינן פחד אמיתי. [והגאון רבי יהודה בויאר שליט"א קאמר דישבע שנית. אך גאון אחר שליט"א אמר דשפיר יצא ידי השבועה]. [א.ה. בפשטות י"ל דא"צ שבועה שנית, רק דילמא י"ל דווקא בחפץ כשר יש כח סגולי למירתת, ובלא"ה לא וצ"ע.]

הפצא וגברא

[א.ה. וטען הבח' צ.ברייזנר ינ" דלכאורה אפ"ל כאן ב' צדדים, גברא וחפצא. דאם נלך לפי הגברא, הוא סו"ס התיירא כשנשבע עם תפילין אלו, אך אם נלך לפי החפצא, סו"ס תפילין אלו פסולות.]

ג. לענין רואה הים הגדול

[א.ה. הקדמה על הים התיכון ס"ל להמחבר סימן רכח, דמברכין בא"י אמ"ה שעשה את הים הגדול. ולדעת האחרונים מברכין בא"י אמ"ה "עושה מעשה בראשית". והנה אם א' ראה את הים הגדול באמת, וסבר שהוא הים התיכון, ובירך "עושה מעשה בראשית", ואח"כ תוך ל' יום ראה את אותו הים, וסבר שזה ים אחר, כלומר לא הים התיכון שכבר בירך עליו, אלא הים הגדול באמת, האם עכשיו צריך לברך עליו, ואם בירך אם יש לענות על כך אמן. כי סו"ס בראה הא' לא היתה לו התפעלות מהים הגדול. [ולענ"ד ה"ה כגון שראה ת"ח שמברכין עליו "שחלק מחוכמתו" ולא בירך עליו, ובתוך ל' יום שוב ראוהו, ואמרו שזה

והבח' ידידיה נזרי נ"י הוסיף שיש להסתפק אם עשה ניתוח בפניו ועכשיו יש כאן פ"ח כפשוטו ע"כ. והבח' ש.ארנבורג נ"י והבח' כהן ארזי נ"י הוסיפו להסתפק אם בפעם הב' לבש מסכה. אך לבסוף טען הבח' ש.ארנבורג נ"י דסו"ס אין כאן בנ"א חדש ע"כ. ועד"ז דננו לעיל בענין גר שהיה בתחילת השב"ב וכולם שמחו ולבסוף התגיר. וטען הבח' מ"ש קאהן נ"י דנחשב כקטן שנולד. והוסיף הבח' צ.ברייזנר נ"י דסו"ס הגר לא בירך את החתן והכלה ולא יצא ייד"ח ע"כ. אך טען הגר"י מנת שליט"א דאמנם יש כאן יהודי חדש ושמחים בגיורו, אך אין כאן "אדם חדש" שסו"ס ראוהו בתחילת השב"ב.]

[א.ה. שמחה אמיתית מדומה. יל"ע איפכא, אם א' הגיע לפ"ח, והחתן סבור שהוא היה בחתונה, ולמעשה אין משמחו יותר. דלרמב"ם בוודאי מהני, דסו"ס לא בירך את החתן. וילה"ס לדעת הרא"ש, דסו"ס אין החתן שמח ממנו. ולכא' תלוי במח' בשו"ע שם סב, ח די"א שאינם נקראים פ"ח אא"כ הם בנ"א שמרבים בשבילם עכ"ל. דלדעה זו אה"נ שלא יברכו, ולחולקים יברכו. וכע"ז טען הבח' פ.ש.שטרן נ"י לדון אם הגיע שונא (כקמצא ובר קמצא), דלרמב"ם לכא' יועיל, ולרא"ש לא.]

[א.ה. תאומים. עורר הבח' י. נזרי נ"י אם תאום א' היה כבר בז"ב, והגיע פעם ב', והחתן סבור שזה התאום השני, ויש לו שמחה מדומה, ע"כ. ולאידך גיסא ילה"ס, אם תאום א' היה, ואח"כ בא השני ולא א"ל שהוא השני, והחתן לא שמח ממנו, כי סבור שהוא היה כבר, דלרמב"ם ודאי מהני, ולרא"ש מבעי.]

ב. לענין שבועה

בעין זה יש לעיין בדין שבועה בנקיטת חפץ,

שאני, וא"צ להיות בכלל העשרה המברכים.
דווקא סעודה א' וב'. וא"ת אמאי להלכה
שבת היא פ"ח דווקא בסעודה א'
וב' ולא ג'. תי' הט"ז שם סק"ה די"ל דסעודה
ב' הוי חידוש כלפי א', דכבוד היום גדול
מהלילה. ובסעודה ג' אין שום עילוי. והב"י
תי' דבסעודה ג' לא חייבים רק מיני תרגימא.
[ואם נאמר דהפ"ח הם הבנ"א, צ"ב מ"ש
סעודה א' וב'.]

[א.ה. לענין יו"ט. בשו"ע ס"ב כ' גם יו"ט,
אך במאירי כ' דלא. ובבב"ט סק"י
הביא בכה"ג להסתפק אם פורים הוי פ"ח.
ובשובע שמחות להגר"ש דבליצקי זצ"ל,
הביא שביום כן.]

יום טוב שני

הנה כ' בפוסקים דשבת ויו"ט חשיבא פ"ח.
וכן יום טוב שני של גלויות.

וראיתי דכתב בים של שלמה (כתובות פרק
א' סי' י"ח) דהני מילי יום טוב שני
של גלויות היכא דיום טוב ראשון היה
בשבת, דהרי שבת ויום טוב [א.ה. כלומר
שלאחריו] הוה ב' קדושות והוה כפנים
חדשות אחרים [א.ה. שהיו"ט בשבת הוא סוג
אחד של יו"ט, ויו"ט ביום א' הוא סוג אחר].
אבל אם תרוייהו ימים טובים בימות השבוע,
לא מצינן לחשוב תרוייהו פנים חדשות, כיון
דכבר היה אתמול ולא הוי פנים חדשות. [א.ה.
לכאור' כל הנדון כאן זה על צד דפ"ח הם של
היו"ט בעצמו (כמו שהשבת בעצמה ולא
האנשים ביו"ט או בשבת), דאם כלפי
האנשים, בוודאי אינם חדשים ביו"ט ב'.]
[וכתב שם דהא שכתב בטור (שם) יום טוב
ראשון ושני, נראה דטעות סופר הוא, מדלא
כתב ושני יום טוב של גלויות, אי נמי איירי
כשחל יום טוב ראשון בשבת, דאז יום טוב
שני הוי כפנים חדשות וכן מסתברא].

הת"ח, אם צריך לברך שנית, כיון דבראיה
הא' לא התפעל ולא בירך כלל.]

בעינן זה נפקא מינה במי שראה הים הגדול,
ולא ידע שהים שראה הוא מהים
הגדול, ותוך שלשים יום ראה הים הגדול
ובירך עליו, והשומע ידע שכבר ראה, האם
השומע יענה אמנן.

ויש לעיין בכל הני תלתא ספיקי אם נגעי
בהדדי. [לענין פנים חדשות, לענין
שבועה, ולענין רואה ים הגדול].

בענין פ"ח דבשבת - השבת עצמה או פני בנה"א בשבת

כ' התוס' בכתובות ז: ד"ה והוא וכו' ושבת
חשבינן פ"ח, דאמרינן באגדה: "מזמור
ליום השבת. אמר הקב"ה, פ"ח באו לכאן,
נאמר שירה". התם נמי מרבין לכבוד השבת
בשמחה ובסעודה עכ"ל. לפו"ר נראה דהפ"ח
של השבת עצמה. אך י"ל דהפנים של הבנ"א
משתנים בשבת. ויש נפ"מ בין ב' צדדים
אלו. דלפי צד א' א"צ דהפ"ח יהא בכלל
העשרה אנשים שמברכין הז"ב, ודין נוסף
הוא שחוץ מהעשרה (או גם בתוכם) יהא
פ"ח שמחמתם שמחים בסעודה, ופני שבת
ג"כ מהני. אך לצד ב', דהפ"ח הם האנשים
בעצמם, א"כ צריך דהפ"ח יהא ראוי להיות
א' מהעשרה. ונפ"מ לאשה וקטן ועבד. דלצד
א' מהני, ולצד ב' ל"מ. אך לפ"ז ק'
מהריטב"א שהובא בשטמ"ק, דמצד א' כ'
שיש ריבוי שמחה מחמת השבת, ומאידך
גיסא כ' שההגדרה היא, דהפ"ח רק מי
שיכול להמנות בתוך העשרה. וקשה דהרי
שבת אינה נמנית. ואם נאמר דס"ל דהפ"ח
הן של הבנ"א בשבת, ניחא. אמנם רהיטת
הראשונים, וכאן בתוס' ובמאירי ועוד,
דהשבת עצמה היא הפ"ח. וצ"ל דשבת

בהתעוררות התשובה, ח"ב ק"כ (צט) דאפשר לברך גם בלילה].

ואגב, יש לדון מהו אם אצל ששה אנשים היא סעודה שניה ואצל ארבעה היא סעודה שלישית, וכתב בשו"ע שמחות (פ"א סע' ג') דסגי ברוב אנשים שהיא אצלם סעודה שניה, ואם כן אפשר לומר השבע ברכות אף אם לא דרשו בדברי תורה.

ויהא נפקא מינה שאם עשה א' מהששה קידוש על מזונות בבוקר דהוה השתא סעודה שלישית, כמו שהאריך בקהילת יעקב (ברכות סי' כ"ה) שיצא ידי חובת סעודה בפת הבאה בכיסנין, אם כן יצטרכו דברי תורה. [א.ה. והעיר הרב ג.ארצי שליט"א: אא"כ התכוון שלא לצאת יד"ח עד שיאכל "המוציא" עכ"ד. וכדלקמן כדעת הגרש"א זצ"ל].

דברי הקה"י

[א.ה. מדברי רבינו ז"ל חזינן דנקט דדברי הקה"י כמוסכמים. אך יל"ע דהנה הקה"י שם הביא דברי המג"א סימן קס"ח, טז דהוכיח דאין יוצאין יד"ח בפת הבאה בכיסנין לסעודת שבת, מכך דחוזרין על "רצה", והכלל הוא דאין חוזרין רק על סעודה שהפת בה מחויבת. ואם נימא דאפשר לצאת בפת הבאה בכיסנין, א"כ לא יחזור על "רצה" אם אכל פת (מתוך הנחה דבמעין ג' אצ"ל רצה). אך דחה דבריו מהירושלמי (פ"ב דברכות) שהביאוהו הראשונים ובשו"ע, רח"ב שיש דין מעין המאורע גם במעין ג'. ולפ"ז כ' כיון "דרצה" מעכבי בסעודת פת, ה"ה בסעודת מעין ג', ולפ"ז יכול לאכול לסעודת שבת גם פת הבאה בכיסנין וההזכרה תעכב. אולם פקפק בזה טובא, וגם הוכיח מהמשנ"ב ר"ח שעה"צ ס' דאין חוזרין על של הזכרה מעין המאורע.

וצ"ע בטעמא דמילתא, הא כל יום באפי נפשיה הוי פ"ח, והרי ביו"ט עבדינן לב' הסעודות כפ"ח. [א.ה. ושמא סברתו שהרי ביו"ט מספקינן אי אמרינן שהחיינו, וצ"ב.]. והנה הפוסקים לא הביאו דברי הים של שלמה, ויש לומר דלא סברי להו.

הלכו הפנים חדשות

הנה הבאנו לעיל שאם הלכו הפנים חדשות באמצע הסעודה לא מברכים שבע ברכות ולא אזלינן בתר תחילת הסעודה.

ויש לדון בזה בכמה גווני:

א. סעודה שלישית לאחר השקיעה

הנה ראיתי דכתב בספר שובע שמחות (פרק א' סע' ט"ז) דלפי זה בשבת בסעודה שלישית דאמרינן (רמ"א אהע"ז סי' ס"ב סע' ח') דהוא פנים חדשות בצירוף דברי תורה, שהדברי תורה הוי כפנים חדשות [א.ה. כלומר בצירוף], אין לברך שבע ברכות לאחר השקיעה דהוה כהלכו הפנים חדשות. [ואייתי כן בשם הרבה פוסקים לענין סעודת פורים שנמשכה בלילה]. [א.ה. כלומר לפי הגר"ש דבליצקי זצ"ל לא מיבעי דצריך את דרשת החתן קודם שקיעה, אלא אף צריך לברך הז"ב קודם שקיעה, דאל"ה חשיב כהלכו הפ"ח ע"כ. אך העולם לא נהגו כן, ואף אם יש כאלו שהחמירו בד"ת קודם השקיעה, מ"מ על הז"ב לא הקפידו].

לכאורה ס"ס

[א.ה. יל"ע אמאי אחר השקיעה א"א לומר ז"ב, והרי עדיין אומרים "רצה". ומשמע דלדבריו בעינן את השבת עצמה, ולא סגי בסעודת השבת. אך ע"ש בשו"ע שמחות סוף הערה צ"ב שבלבוש קצת משמע דאזלינן בתר התחלת הסעודה גם לענין זה. וכ"פ

מזונות, כוונתם ודאי רק לצאת ידי קידוש במקום סעודה, ולא לסעודת שבת שצריכה פת. אך מי שמכיון בפירוש גם לסעודת שבת, יוצא בזה האח' אם הכוונה לסעודה מועילה גם לצאת ידי סעודה שניה, וע' קצוה"ש פ"ב סקי"ג עכ"ל. חזינן דמועילה כוונה לצאת יד"ח סעודת שבת. ולולי דבריו הו"א דל"מ, דיש דין של עונג שבת (דרכנן או אפי' דאו' ע' משנ"ב ריש הל' שבת) ובדבר "מציאות" ל"ש כוונה הפכית. וכך טען חתני רממ"א שליט"א. אך חזינן מהגרשז"א זצ"ל שמחדש שיש חוץ מהדין סעודה, גם דין לצאת יד"ח, ובזה בסעודת המזונות "ודאי" מכוונים שלא לצאת יד"ח סעודת שבת ורק דין קידוש במקום סעודה.

ב. החליט להשאר בארץ ישראל

[א.ה. יש להקדים את דברי הגר"ש דבילצקי זצ"ל בענין עשרה בני חו"ל חריגים ביו"ט ב', ולא סגי בששה. קי"ל לפי החזו"א אם בן חו"ל ביו"ט ב' החליט בו ביום שהוא בן א"י. א"כ פקע ממנו דין יו"ט ב', ויכול לחללו. עפ"ז יש לדון אם א' מבין חו"ל ביו"ט ב' באמצע סעודה החליט להיות בן א"י (דפטור מלומר יעלה ויבוא כמובן), אם מגרע בעשרה לענין ז"ב ובפשוטו מגרע. ויל"ע לקמן.]

הנה אם באמצע הסעודה אחד מבני חוץ לארץ החליט במחשבתו להשאר בארץ ישראל, דנעשה מיד בן ארץ ישראל ואינו ממשיך היום טוב, כמו שהכריע החזון איש (מובא בתשובות להורות נתן חלק י"ב סי' כ"ז), אם כן לא יעשו שבע ברכות.

[ובפשוטו סגי במחשבה גרידא, ויש לעיין מאי שנא מביטול סוכה לפחות מעשרים אמה דבעינן דיבור, ויש לחלק בין החלטה ובין ביטול. ואם יחזור בו תוך כדי

ובפשוטו גם לענין פהב"כ. והביא למסקנה דאין לסמוך לכתחילה לצאת יד"ח בפהב"כ, אולם לחומרא כ' שיש לדון דמהני. ולפי"ז אם שכח "רצה" במעין ג', צ"ע אם יחזור. לאידך גיסא, אם שכח בסעודה שאחריה בברהמ"ז "רצה" ספק שלא יחזור. ואף למג"א יש לדון דכיון דאנו מסופקים מהי פהבכ"כ א"כ שמא יצא יד"ח קידוש עם פהבכ"ב, דאולי הוא פת גמור.

ועכשיו בסעודה שלאחריה הוי לדידיה סעודה ג'. וכ' דיחמיר ליטול ידיים שנית, ולברך ברהמ"ז עם "רצה", כיון דיש ס"ס לחיובא לברך שנית. א' ספק אם סעודה ג' חוזרין, ואם לא חוזרין מ"מ זו סעודה ב'.

ד"ת בס"ג לפני חצות

ויש לעיין אם יועיל בזה הדברי תורה באופן שאוכלים סעודת השבע ברכות לפני חצות, דמדינא סעודה שלישית הוה רק אחר חצות, ובסעודה שאינה חיובית לא מהני דברי תורה. והנה המנהג הקדום שהיו הידידים לא מברכים ברהמ"ז בביתם, אלא אצל החתן. והפסיקו המנהג משום מה, ולפעמים קורה שאדם בא למסיבת שב"ב, וצריכים אותו לעשרה. ונוטל שוב ידיים, ולפי הנ"ל הוא אוכל סעודה שאינה חיובית וכדומה. ולכאורה יש עצה לאוכלים סעודה ב' לפני חצות, שיאכלו כזית א' אחרי חצות. אך גם זה לא כ"כ מעשי ובפרט בקיץ שחצות מאד מאוחר, וזה זמן של "מנה אחרונה" וא"כ אם נחמיר כדברי הקה"י דיצא יד"ח בסעודת המזונות לסעודה א', וזו שלפנינו אינה חיובית, לא מצאנו ידינו ורגלינו והעולם מיקל בזה ואולי סמכו על

דברי הגרשז"א זצ"ל בשש"כ פנ"ז הערה לב: שמעתי מהגרשז"א זצ"ל, דהרי מה שנהוג שרבים מקדשים בבוקר ואוכלים מיני

בני יו"ט. ולכן אפ"ל ז"ב בלי פ"ח ממש. לכאור' גם בשבת יצוייר זה, ועיין לקמן, כגון למקילים שנמשכו עם הז"ב בשבת אחר צה"כ, וא' אמר "ברוך המבדיל" (שכבר א"י לומר "רצה) ויכול לעשות מלאכה, א"כ אין כאן עשרה "בני שבת" ויצטרכו פ"ח ממש.]

ג. כששקיעה למסובים או לחתן וכלה

הנה כעין נידון הנ"ל כתב בגינת ורדים (כלל א' סי' כ"ח, הובא בשע"ת סי' קפ"ח סק"ח, ובגליון הגרע"א אה"ע סי' ס"ב) שאם התחילו הסעודה ביום השביעי וגמרו לאחר מכן, אין אומרים שבע ברכות ולא אזלינן בתר תחילת הסעודה.

וי"ש לעיין בג' אנפי, חדא, מהו כשהמברך לאחר השקיעה והחתן והכלה קודם השקיעה, כגון שהחתן והכלה יצאו לפני הברכות לטייל במקום שעדיין לא שקעה חמה, ולענ"ד לא יוכלו לברך.

דיבור מהני, ואם יחזור בו לאחר כדי דיבור כבר נקבע דינו ולא מהני חזרתו].

ואם שש בני חוץ לארץ ביום טוב שני של גלויות וארבע בני ארץ ישראל, כתב בספר שובע שמחות (מקורות והערות ס"ק נ"ח) דאין מברכים. וכתב דלא דמי לשש בני סעודה שניה וארבע בני סעודה שלישית. ויש לעיין בטעם הדבר דהא בתרוייהו לשש יש פנים חדשות ולארבע לא.

[א.ה. ואולי יש לבאר החילוק לדברי הגר"ש דיבליצקי זצ"ל דבשבת בני סעודה ב' ובני סעודה ג', לכולהו אית להו את השבת ויש כאן עשרה "בני שבת". אך בני ס"ג חסר להם את החידוש של ס"ג כלפי ס"ב (וכדלעיל לט"ז דסעודה ב' היא חידוש כלפי סעודה א' משום "גדול כבוד היום", או להב"י משום דס"ג אפשר במיני תרגימא), וע"י ד"ת משלימין חסרון זה. משא"כ אם א' הפקיע מעצמו יו"ט ב', א"כ יש כאן רק ט'



הרב ערן כברה
ראש כולל בטחה המרכזי

בענין פסק הלכה של האדמו"ר מצאנו זצ"ל בזמן השואה דצריך למסור את הילדים לידי גויים כדי להצילן ממיתה

עבודה זרה, מנין לנו להחמיר בזה, אדרבה יש להביא ראיה להיתר מדברי הב"י (יו"ד סימן קנ"ז) דכתב דמעשה ברב אחד ששחט תינוקות הרבה בשעת השמד, שירא שיעבירו על דת, והיה עמו רב אחר, וכעס עליו, וקראו רוצח, והוא לא חש לדבריו, ואמר הרב המונע, אם כדברי, יהרג אותו רב במיתה משונה. וכן היה שתפשוהו גויים והיו פושטים עורו ונותנין חול בין העור והבשר, ואחר כך נתבטלה הגזירה, ואם לא שחט אותם, אפשר שהיו ניצולים ולא היו הורגים אותם, עיי"ש. והרי שנחלקו רבותינו קדושי עליון, דאחד מהן עשה מעשה בעצמו, ומה גדלה מעלת בני אל חי שמסרו את ילדיהם להריגה, אברהם אבינו עקד עקידה אחת, והם עקדו מאות עקידות, אולם אעפ"כ מסקנת הפוסקים דכל שאין הגויים מבקשים לכפות בפועל לעבוד עבודה זרה, אין למסור את הילדים להריגה, שמא תעבור הגזירה וינצלו, ולכן הוא הדין בנידון דידן דראוי לתת את הילדים לידי הגוי, אולי ימצאו בכך ריווח והצלה.

ג) ועוד הוסיף האדמו"ר זצ"ל: למעשה אין ידוע לי בבירור אם הלה עשה כהוראתי אם לאו, אך זאת ידעתי שעל כל פנים חלק מבנותיו נשארו לפליטה, ונישאו ליהודים יראים ושלמים, ואחת מבנותיו שעליהן היה מדובר ידוע לי שנישאה לאברך חסידי בעיר לונדון, ונהנתי להיווכח שאכן צדקתי באותה הוראה שהוריתי לו, עכ"ד קודשו.

ענף א' - מביא פסק הלכה מהאדמו"ר מצאנו דצריך למסור את הילדים לידי גוי אף דאפשר שיבואו לידי עבודה זרה

א) הנה ראיתי ב'כתב עת' דהובא לרגל היאר - צייט (התשפ"ד) של האדמו"ר מצאנו הרב יקותיאל יהודה הלברשטאם זצוק"ל, דפעם אחת שח האדמו"ר זצ"ל: זכורני שבשבת האחרונה שהייתי בקלויזנבורג לפני ששילחו אותנו לאושוויץ, בא אלי יהודי מאנשי המקום שלא היה בר אוריין, ואף לא גידל זקן ופיאות, והסיח באוזני, שיש לו מכר גוי שמוכן לקחת את בנותיו תחת חסותו ולהחביאן עד יעבור זעם, אולם בהיות שהבנות הן עדיין צעירות לימים, והוא חושש שאם יגדלו בין הגויים ישכחו את יהדותן, הוא מעדיף להשאירן בביתו, על אף שברור לו שפירוש הדבר הוא שילוח למחנות השמדה שם ימותו ודאי בשריפה, בכל זאת טוב יותר שימותו זכאים.

ב) ואמר האדמו"ר זצ"ל: באמת זוהי שאלה קשה, ברם אני כשלעצמי הוריתי לו על פי התורה שיעדיף להעביר את בנותיו לידי מכרו הגוי כדי להציל אותן ממוות, לפי דמה שאמרו שבעבודה זרה יהרג ובל יעבור, היינו כשכופין אותו בפועל לעבוד עבודה זרה, אבל בנידון דידן שהגוי לא אמר לו שבדעתו להעבירן על הדת, אלא דיש חשש בעלמא שמא בהיות שיהיו בבית הגוי יבואו לידי

ענף ב' - מפלפל בראיית האדמו"ר מצאנו זצ"ל מדברי הב"י מההוא עובדא ד'הרב השוחט' ו'הרב המונע'

(א) והנה לכאורה תיקשי בראיית האדמו"ר זצ"ל מהאי עובדא דהביא הב"י דמוכח דהלכה כדברי 'הרב המונע' דאין היתר לשחוט את התינוקות כדי להציל מהעברה על דת, שהרי לעולם שאני התם ד'הרב השוחט' המית את התינוקות בידים, וא"כ אימא לך דרך בכחאי גוונא סבר 'הרב המונע' דאין להמית את התינוקות בידים לצורך הצלתן מהעברה על דת, מה שא"כ בנידון דידן דמיירי דאינו מציל את בנותיו ע"י נתינתן לגוי שיגדלו אצלו, ומאידך הוי רק גרמא שיבואו הנאצים ויהרגו אותן, וא"כ אפשר דאין למוסרן לידי העכו"ם כדי להצילן שלא יבואו לידי איסור עבודה זרה בביתו של הגוי המגדלן, והיינו שיגדלו בדת הנצרות דהוי חשיב עבודה זרה, וכמבואר בשו"ת יחיה דעת (חלק ד' סימן מ"ה) בזה.

(ב) ושמא יש ליישב קצת, דאף בההוא עובדא דהאדמו"ר מצאנו זצ"ל לא מיירי דממית את אותן בנות בידים, מכל מקום מאידך אותו גוי שהסכים לגדלן לא אמר דחפץ להעבירן על דת, וא"כ אפשר דדוקא אם הגוי היה אומר דחפץ להעבירן על דת, א"כ היה מותר למוסרן למיתה בגרמא, דהיינו דע"י שלא ימסור אותן לגוי קרוב לודאי שיהרגו ע"י הנאצים, אבל כיון שהגוי לא אמר שחפץ להעבירן על דת, א"כ אין לגרום להן מיתה אפילו בגרמא, וצ"ע.

ענף ג' - כותב לדון האם אפשר לפסוק הלכה ע"י הוכחת 'הרב המונע' דאם הלכה כמותו יהרג ה'רב השוחט' במיתה משונה

(א) והנה חזינן בדברי הב"י דכתב לאתויי דנחלקן 'הרב השוחט' את ילדים מחמת החשש שיעבירו על דת עם 'הרב המונע' דסבר דהרי זו שפיכות דמים,^א ורצה 'הרב

^א (א) ונראה לבאר בפשטות דשורש מחלוקתן האם מותר להמית את התינוקות כדי להצילן משמד או לאו, דדעת 'הרב השוחט' דמותר להמית את התינוקות כדי להצילן משמד, מטעם דאמרו רבותינו ז"ל (ספרי - כי תצא פסקא רנ"ב) גדול המחטיאו יותר מן ההורגו, וכיון שאם לא יהרג אותן יבואו לידי שמד, א"כ עדיף להורגן כדי שלא ימירו דתן בגדלותן, ודעת 'הרב המונע' דאסור להמית את התינוקות כדי להצילן משמד, משום דהא דאמרו רבותינו גדול המחטיאו יותר מן ההורגו, לאו דמימרא דמותר להמית אדם כדי להצילו משמד, אלא מיירי התם דרבי שמעון בא לבאר דמצרים טבעו את ישראל במים, ואדומים קדמו את ישראל בחרב, ולא אסרם הכתוב אלא עד שלשה דורות, עמונים ומואבים מפני שנטלו עצה להחטיא את ישראל אסרם הכתוב איסור עולם, ללמדך שהמחטיא את האדם קשה לו מן ההורגו, שההורגו אין מוציאו אלא מן העולם הזה, והמחטיאו מוציאו מן העולם הזה ומן העולם הבא, אבל לעולם אין היתר להרוג אדם כדי להצילו משמד.

(ב) תדע, דהא מצינו בגמ' בסנהדרין (עג. - עג): דאמרין אלו הן שמצילין אותן בנפשו, הרודף אחר חבירו להורגו, ואחר הזכר, ואחר הנערה המאורסה, אבל הרודף אחר בהמה, והמחלל את השבת, ועובד עבודת כוכבים, אין מצילין אותן בנפשו. רבי שמעון בן יוחאי אומר, עובד עבודת כוכבים ניתן להצילו בנפשו, עיי"ש. והרי מבואר דלעולם אין היתר להרוג אדם כדי להציל אותו מן העבירה, וכן הוא ברמב"ם (פרק א' מהלכות רוצח הלכה י"א) דכתב דהרודף אחר הבהמה לרבעה, או שרף לעשות מלאכה בשבת או לעבוד עבודה זרה, אף על פי שהשבת ועבודה זרה עיקרי הדת, אין ממיתין אותו עד שיעשה, ויביאוהו לבית דין ודיניהו, וימות, עכ"ל. ועוד דאפילו לדעת רבי שמעון דסבר דעובד עבודת כוכבים ניתן להצילו בנפשו, מכל מקום הני מילי דוקא בזמן שעובד עבודת כוכבים, ודו"ק.

שיער לבן קדם, ספק הבהרת קדמה, הרי זו טמא, ויראה לי, שטומאתו בספק, עכ"ל. וכתב ה"כסף משנה" להקשות דאע"ג דבפרק הפועלים (ב"מ פו.) אמרינן דקב"ה אמר טהור, לא בשמים היא, ואע"ג דאמרינן מאן נוכח, רבה בר נחמני, ואיהו אמר טהור, ויצתה נשמתו בטהרה. יש לומר, דכיון דבשעת יציאת נשמה הוא דאמר הכי, הוי בכלל "לא בשמים היא", ואינו כדאי להוציא מכלל שבידינו דהלכה כתנא קמא, עיי"ש. והרי חזינן דאף דרבה בר נחמני אמר טהור, אפילו הכי נקיט הרמב"ם לדינא דהוי טמא, והטעם דכיון דאמר הלכה זו בשעת יציאת נשמה, הו"ל בכלל "לא בשמים היא".

ד) ואולם שוב חושבני לדחות בהקדם הא דלכאורה תיקשי בדברי הכס"מ דכתב להוסיף לבאר דאינו כדאי להוציא מכלל שבידינו דהלכה כתנא קמא, דכיון דהפסק הלכה של רבה בר נחמני הו"ל בכלל "לא בשמים היא", אי הכי מאי נפק"מ אם הוי נגד הכלל דהלכה כתנא קמא, או לא הוי נגד הכלל דהלכה כתנא קמא, הרי בין כך ובין כך אית לן למימר ד"לא בשמים היא".

ה) ונראה ליישב דעד כאן לא אמרינן ד"לא בשמים היא" דוקא בגוונא דההוראה משמים הוי נגד דיני התורה המסורין בידינו,

המונע' להוכיח כדעתו ואמר, אם כדברי, יהרג אותו רב במיתה משונה, וכן היה שתפשוהו גויים והיו פושטים עורו ונותנין חול בין העור והבשר, עכ"ד.

ב) והשתא לפי"ז יש לדון האם אפשר לאתויי ראייה דהלכה כדעת 'הרב המונע' מהא דאמר אם כדברי, יהרג אותו רב במיתה משונה, וכן הוה, דשמע מינה דהלכה כמותו, והכי משמע קצת בדברי הב"י דסבר דמדקא חזינן דהתקיימה קללתו של 'הרב המונע' שמע מינה דהלכה כמותו, או דלמא לעולם אין לפסוק הלכה רק בראיות בלבד, אבל אין לסמוך לפסוק הלכה ע"י שהתקיימו דברי ה'רב המונע' דאמר אם הלכה כדברי יהרג אותו רב במיתה משונה, דאפילו נימא דהוי ראייה דמשמים הסכימו על דיו, מכל מקום הו"ל בכלל "לא בשמים היא", והא דכתב הב"י לאתויי דנתקיימה קללת 'הרב המונע', משום דמעשה שהיה כך היה, ולאפוקי דאין זו הסיבה דנקטינן לדינא כדעת 'הרב המונע'.²

ג) ונראה לצדד בפשטות דלעולם אין לפסוק הלכה ע"י שהתקיימו דברי ה'רב המונע' משום דהו"ל בכלל "לא בשמים היא", וכבר מצינו עדיפא מיניה בדברי הרמב"ם (פרק ב' מהלכות טומאת צרעת הלכה ט') דכתב ספק

ב. א) והנה נראה דאין לאתויי ראייה מהא דאיתא בגמ' בשבת (קל.) דבמקומו של רבי אליעזר היו כורתין עצים לעשות פחמין, לעשות ברזל בשבת. אמר רבי יצחק, עיר אחת היתה בארץ ישראל שהיו עושין כרבי אליעזר, והיו מתים בזמן. ולא עוד אלא שפעם אחת גזרה מלכות הרשעה גזירה על ישראל על המילה, ועל אותה העיר לא גזרה, עיי"ש. והרי משמע בפשטות דרבי יצחק נתכוון לאתויי ראייה דהלכה כדעת רבי אליעזר מאותה עיר שהיו עושין כמותו, והיו מתים בזמן, למימרא דלא נתקצרו ימיהן מחמת איסור חילול שבת שהיו כורתין עצים לעשות פחמין בשבת.

ב) דכבר מצינו בחי' ה"שפת אמת" בד"ה אמר רבי יצחק, דכתב דיש לבאר הטעם שלא נענשו על כך, אע"ג דיחיד ורבים הלכה כרבים, מפני דרבי אליעזר רב גובריה, עיי"ש. והרי מבואר דרבי יצחק לא נתכוון לאתויי ראייה מהאי מעשה דהלכה כרבי אליעזר כלל ועיקר, אלא נתכוון לומר דאותה העיר לא נענשה משום שעשו כדעת רבי אליעזר אף דרבים חולקין עליו, היינו משום שעשו כדעת רבי אליעזר דרב גובריה לחלוק על הרבים, [ועוד ראה בדברינו לקמן (ענף ו') בזה], ויש לפלפל.

התקבלה ההכרעה מן השמים מחמת דהוי נגד הוראת התורה ד"אחרי רבים להטות", למימרא דכל מקום שנחלקו רבים ויחיד, נקטינן לדינא כדעת הרבים, והשתא לפי"ז אית לן למילף מינה דלעולם כל שאין ההוראה משמים נגד דיני התורה המסורין בידינו, א"כ לא אמרינן ד"לא בשמים היא", אלא נקטינן לדינא כמו ההוראה שהכריעו מן השמים,³ ודו"ק.

תדע, דהא אמרינן בגמ' בב"מ (נט:): בעובדא דתנורו של עכנאי דבזמן שיצאה בת קול ואמרה דהלכה כרבי אליעזר נגד חכמים, דעמד רבי יהושע על רגליו ואמר, "לא בשמים היא". ושיילינן, מאי "לא בשמים היא". אמר רבי ירמיה, שכבר ניתנה תורה מהר סיני, אין אנו משגיחין בבת קול, שכבר כתבת בהר סיני בתורה "אחרי רבים להטות", עיי"ש. והרי חזינן מינה דכל הטעם דלא

ג. (א) והנה לכאורה תיקשי מהא דאיתא בגמ' בתמורה (טז). דאמר רב יהודה אמר שמואל, שלשת אלפים הלכות נשתכחו בימי אבלו של משה, אמרו לו ליהושע שאל, [ופירש רבינו גרשום, ברוח הקודש שיפרשם לך, עכ"ל]. אמר להן, "לא בשמים היא". אמרו לו לשמואל שאל. אמר להן, "אלה המצוות", שאין נביא רשאי לחדש דבר מעתה, עיי"ש. והרי מבואר בפשיטות דאף דלקבל את השלשת אלפים ההלכות מן השמים, אי"ז סותר את דיני התורה המסורין בידינו, מכל מקום אמרינן ד"לא בשמים היא", דאל"כ היה להן לשאול ברוח הקודש מהן ההלכות שנשתכחו בימי אבלו של משה, וכל הלכה שהיתה נאמרת מן השמים דהיתה סותרת את דיני התורה המסורין בידינו לא היו מקבלין, ומאיך כל הלכה דאינה סותרת את דיני התורה המסורין בידינו היו מקבלין.

ב) ושמא יש ליישב דהא דאמרינן דנשתכחו מהן שלשת אלפים הלכות, לאו דנשתכחו מהן הלכות הללו לגמרי, אלא נפלה מחלוקת בין החכמים מה נאמר בכל הלכה והלכה בשלשת אלפי ההלכות, וכיון דההכרעה הוי צריכה להיות עפ"י רוב חכמים, לפיכך אמרו ד"לא בשמים היא", למימרא דכל דנפל ספק מה נאמר בהלכה למשה מסיני אין לברר רק עפ"י רוב בלבד, דכתיב "אחרי רבים להטות".

ג) ואלא דאכתי לכאורה תיקשי מהא דמצינו בחי' ה"ערוך לגר" (סוכה י:): בד"ה אגנינהו רב נחמן בסוכה, דכתב לאתווי בההוא עובדא דרב נחמן הכניס את רב חסדא ורבה בר רב הונא לישן בסוכה הפסולה לפי דעתן, דהקשה בחי' הריטב"א בד"ה רב חסדא, דלכאורה היאך הושיבן רב נחמן בסוכה הפסולה לדעתן, הרי הו"ל נותן מכשול לפני פיקח.

ד) וכתב בעל ה"ערוך לגר" ליישב בהקדם הא דיש לדקדק אמאי קאמר דרב נחמן אגנינהו בסוכה, ולא אמר סתם דהושיבן בסוכה. ויש לומר עפ"י הא דשמעתי ליישב מה דקשה בהא דמצינו בגמ' בחולין (קיא:): דפליגי רב ושמואל בדגים ורתחין שנתנן בקערה שאכלו בה בשר, והרי הדגים מקבלין טעם בשר, האם מותר לאוכלן בכותח, [פירוש, דבר טיבול דמעורב בו חלב], או לאו, דדעת רב דאסור לאוכלן בכותח, דנותן טעם הוא, ודעת שמואל דמותר לאוכלן בכותח, דנותן טעם בר נותן טעם הוא, והוה עובדא דשמואל האכיל לרב דגים שעלו בקערה בכותח, ולכאורה תיקשי היאך האכיל שמואל את רב מידי דלא סבירא ליה.

ה) ויש לומר, דלעולם שמואל נתן לרב במזיד מחמת דרצה לבדוק הלכה כדברי מאן, והוא עפ"י הכלל ד"לא יאונה לצדיק כל אוון", ובפרט במידי דבר אכילה, וכמו שכתבו התוס' (חולין ה:): בד"ה צדיקים, ומדובר אכל רצה להביא ראיה דודאי הלכה דמותר באכילה, דאי הוי אסור באכילה לא היה רב נכשל באכילה ד"לא יאונה לצדיק כל אוון", ואולם רב שהיה עניו, ולא החזיק עצמו לצדיק כל כך, אמר, חס ליה לזרעא דאבא בר אבא דליספי לי מידי דלא סבירא לי.

ו) והנה אף דרבותינו בעלי התוס' כתבו דלא שייך כן רק במידי דבר אכילה, מכל מקום כבר הארכתי בחידושי ליבמות (צט:): בד"ה סלקא דעתך, והוכחתי דלאו במידי דבר אכילה תליא מילתא, אלא דלא יאונה לצדיק שיעשה דבר שרבים יהיו נכשלים על ידו לעשות כמוהו, ולפיכך אף הכא מצינו לומר דרב נחמן ידע שצדיקים גדולים הם, ורצה לבדוק הלכה כדברי מאן, לכן לא היה יכול להושיבן בסוכה זו ביום, כיון דהיה יודע שלא יעשו כן רק בלילה שהיה חושך דלא היו יכולים לראות אופן עשיית הסכך שנויה מופלגין ד' אמות, והשכיבן רב נחמן שם לראות האם הלכה דהסוכה פסולה או כשירה, דאם פסולה היה יודע דודאי לא יאונה להם כל

און שיהיו ישינים שם, ורבים ילמדו מהם שיסברו שחזרו מדבריהם והכשירו כרב נחמן, ואולם אחר דראה רב נחמן דאף בבוקר שהיה אפשר להם להכיר הסכך, גם כן לא אמרו לו ולא מידי, אז שאל שמא חזרתם באמת מדבריהם. והם השיבו, דשלוחי מצוה הן, עיי"ש.

ז) ולכאורה תיקשי בדברי ה"ערוך לנר" היאך סבר רב נחמן להוכיח דסוכה שנויה מופלגין ד' אמות הוי כשירה ע"י גילוי מן השמים דאין הקב"ה מביא תקלה ע"י צדיקים, הרי כיון דרב נחמן פליג אדרב חסדא ורבה בר רב הונא, א"כ נמצא דהו"ל פלוגתא דיחיד כנגד רבים, ואי הכי ממה נפשך, דאם משמים יכריעו כוותיה כנגד הרבים, נמצא דהו"ל הכרעה משמים נגד דיני התורה דקיי"ל דיחיד ורבים הלכה כרבים, ובכחאי גוונא אמרינן ד"לא בשמים היא", ואם יכריעו מן השמים דהלכה כדעת הרבים, א"כ למאי איצטריך להכרעה מן השמים כלל ועיקר, הרי בלאו הכי קיי"ל דיחיד ורבים - הלכה כרבים.

ח) ושמא יש ליישב קצת בהקדם הא דמצינו בספר "שדי חמד" (חלק ג' - מערכת "כלל ה') דכתב דאף דקיי"ל דיחיד ורבים - הלכה כרבים, מכל מקום בגוונא דמסתבר טעמיה דיחיד נגד הרבים - הלכה כיהי, [א"ה, ועוד ראה בגמ' ביבמות (יד.) כי אזלינן בתר רובא, היכא דכי הדדי נינהו, הכא בית שמאי מחזירי טפי, וד"ל], עיי"ש. והשתא לפי"ז מצינו למימר דהוה מספקא להו בבית המדרש האם הוי מסתבר טעמיה דרב נחמן כנגד הרבים דפליגי עליה, ונמצא דהלכה כמותו אף כנגד הרבים או לאו, והו"ל ספק בסברא בלבד, ואין לומר ספק דאורייתא לחומרא בגוונא דאפשר לברר ע"י גילוי משמים, ולפיכך שפיר רצה רב נחמן לברר את ההלכה ע"י גילוי מן השמים, וצ"ע.

ט) ועוד דשוב חושבני ליישב בהקדם הא דלכאורה תיקשי מאי טעמא רב נחמן לא קיבל דעתן לדינא, הרי יחיד ורבים הלכה כרבים. ונראה לומר בהקדם הא דאיתא בגמ' בשבת (קל.) דבמקומו של רבי אליעזר היו כורתין עצים לעשות פחמין, לעשות ברזל בשבת. במקומו של רבי יוסי הגלילי היו אוכלין בשר עוף בחלב. לוי איקלע לבי יוסף רישבא, קריבו ליה רישא דטוואת בחלבא. לא אכל. כי אתא לקמיה דרבי, אמר ליה, אמאי לא תשמתניהו. אמר ליה, אתריה דרבי יהודה בן בתירה הוה, ואמינא דלמא דרש להו כרבי יוסי הגלילי, דתנן, רבי יוסי הגלילי אומר, נאמר "לא תאכלו כל נבילה", ונאמר "לא תבשל גדי בחלב אמו", את שאסור משום נבילה, אסור לבשל בחלב, עוף שאסור משום נבילה יכול יהא אסור לבשל בחלב, תלמוד לומר "בחלב אמו", יצא עוף שאין לו חלב אם. אמר רבי יצחק, עיר אחת היתה בארץ ישראל שהיו עושין כרבי אליעזר, והיו מתים בזמן. ולא עוד אלא שפעם אחת גזרה מלכות הרשעה גזירה על ישראל על המילה, ועל אותה העיר לא גזרה, עיי"ש.

י) ולכאורה תיקשי היאך נהג רבי אליעזר לדינא כדעתו מאחר דפליגי עליה רבים, וקיי"ל דיחיד רבים הלכה כרבים. ושוב ראיתי בשו"ת אור לציון (חלק א' - או"ח סימן י"ד) דכתב דהא דבמקומו של רבי אליעזר היו כורתים עצים בשבת, ובמקומו של רבי יוסי הגלילי היו אוכלים בשר עוף וחלב, היינו משום דהוי אדם גדול שיש בכוחו לחלוק ולפסוק הוראה לאנשי עירו, עכ"ד. וכן הוא בחי' ה"שפת אמת" בד"ה אמר רבי יצחק, דכתב דיש לבאר הטעם שלא נעשו על כך, אע"ג דיחיד ורבים הלכה כרבים, מפני דרבי אליעזר רב גובריה, עיי"ש. ולפי"ז נראה דהוא הדין בנידון דידן, דהטעם דרב נחמן לא קיבל דעת הרוב לדינא משום דהוי גובריה להכריע נגד הרבים.

יא) וכי תימא, דכיון דאמרינן דכל מקום דהוי גברא דרב גובריה הוי בידו לחלוק על הרבים, אי הכי אמאי נידו חכמים את רבי אליעזר דפליג על חכמים בתנורו של עכנאי כלל ועיקר. דיש לומר, למאי דמצינו (ברכות יט.) דפירש"י בד"ה מדמה מילתא למילתא, דכל מקום שראה במתניתין שנחלק היחיד על הרבים מחלוקת גדולה, או אחד מן החכמים שמדבר קשה כנגד גדול הימנו, אומר ראוי היה כאן נידוי, עכ"ל. והרי מבואר דהטעם דנידו את רבי אליעזר מחמת דנחלק עמהן מחלוקת גדולה, והיינו דרצה להוכיח כדעתו מהחורב ואמת המים וכותלי בית המדרש, וזה פשוט].

יב) והשתא לפי"ז נראה ליישב דאף דרב נחמן לא היה מחוייב לבטל דעתו מפני הרבים, מכל מקום רצה לברר ע"י גילוי משמים האם הלכה כדעת הרבים, והוי צריך לחזור בו, או דלמא לעולם הוי הלכה כמותו, ואינו צריך לחזור בו, ומכל מקום אף הני חכמים דנחלקו עליו אינן צריכין לחזור בהן, דכיון דהלכה כדעת הרבים הו"ל הוראה זו לדידהו "לא בשמים היא", ויש לפלפל.

יג) ואלא דאכתי לכאורה תיקשי בהא דאמרינן בדין דגים שעלו בקערה דשמואל רצה לסמוך על ההוראה

המונע', אי הכי כיון דהוי ספיקא דאורייתא אית לן למיזל לחומרא, וכהא דמצינו ברמב"ם (פרק א' מהלכות ממרים הלכה ה') דכתב דשני חכמים או שני בתי דינים שנחלקו שלא בזמן הסנהדרין, או עד שלא היה הדבר ברור להן, בין בזמן אחד, בין בזה אחר זה, אחד מטהר ואחד מטמא, אחד אוסר ואחד מתיר, אם אינך יודע להיכן הדין נוטה, בשל תורה הלך אחר המחמיר, בשל סופרים הלך אחר המיקל, עיי"ש. ולפי"ז נמצא דלית לן למימר דניזיל לחומרא כדברי אחד מהן, שהרי הוי לחומרא בב' צדדי מחלוקתן, וא"כ נראה דאית לן למימר דשב ואל תעשה עדיף.

(ח) ונראה לאתויי זכר לדבר, מהא דמצינו ב"קונטרס הספיקות" (כלל א' אות ו') דכתב לאתויי דבספר "כנסת הגדולה" (כללי קים לי - חו"מ סימן כ"ה אות ז') הביא בשם הרב מוהר"ר יחיאל באסן ז"ל שהיה שואל מאי טעמא אומרים קים לי בממונא ולא באיסורא, והרי בממון אם אין הלכה כן, הו"ל גזל ביד המוחזק, וגזל נמי איסורא הוא. והשיב: דבשלמא גבי איסורא אי אזלינן לחומרא יצאנו מידי איסור, אבל כששנים חלוקין על ממון, אפילו אי לא אמרינן קולא לנתבע, אין אנו יוצאין מידי איסור גזל, שהרי אם הדין הוא כדברי האומרים להחזיק, הו"ל גזל ביד המוציא, ולכן היכא דקיימא ממונא

(ו) ועפי"ז נראה לבאר דברי הכס"מ דסבר דעד כאן לא אמרינן ד"לא בשמים היא" דוקא בגוונא דההוראה משמים הוי נגד דיני התורה המסורין בידינו, אבל כל שאין ההוראה משמים נגד דיני התורה המסורין בידינו, א"כ לא אמרינן ד"לא בשמים היא", אלא נקטינן לדינא כמו ההוראה שהכריעו מן השמים, ולפי"ז שפיר כתב הכס"מ דאינו כדאי להוציא מכלל שבידינו דהלכה כתנא קמא, והיינו דאם ההוראה משמים לא היתה נגד דיני התורה המסורין בידינו, שפיר היה הרמב"ם נוקט לדינא כהוראת רבה בר נחמי דאמר טהור, אבל השתא דהוי ההוראה משמים נגד דיני התורה המסורין בידינו, דהרי הכלל דהלכה כתנא קמא, לפיכך אמרינן ד"לא בשמים היא", ודו"ק.

(ז) והשתא לפי"ז נראה לבאר דהוא הדין בפלוגתא 'הרב השוחט' ו'הרב המונע' האם מותר להמית את התינוקות בשעת השמד או לאו, ד'הרב המונע' רצה להביא ראיה דאין היתר להמית את התינוקות, אפילו כדי להצילן משמד, והיינו דאם כדבריו ימות 'הרב השוחט' במיתה משונה, וכן הוה, ונראה דשפיר אפשר לאתויי ראיה דהלכה כמותו, ואין בו חסרון משום ד"לא בשמים היא", שהרי בלאו הכי כיון דלא ידעינן האם הלכה כ'הרב השוחט' או דלמא כ'הרב

משמים, הרי כיון דנחלקו רב ושמואל באיסור מדרבנן בלבד, וקיי"ל דבספק דרבנן אזלינן לקולא, אי הכי קם דינא כדעת שמואל דמותר לאכול את הדגים בכותח, ואי הכי ממה נפשך, דאם משמים תהא הלכה כדעת רב דהדגים אסורין בכותח, אי הכי הו"ל נגד דיני התורה המסורין בידינו, ואית לן למימר ד"לא בשמים היא", ואם משמים תהא הלכה כדעת שמואל דהדגים מותרין בכותח, אי הכי הא בלאו הכי נקטינן הכי לדינא, ומה הוצרך לגילוי מן השמים כלל ועיקר.

(יד) ונראה ליישב דלעולם הא דנקטינן דבספק דרבנן אזלינן לקולא אי"ז פסק הלכה, אלא הוי רק הנהגה במקום ספק, ולפי"ז כל דיוורו מן השמים דהלכה כדעת רב דהדגים אסורין בכותח, א"כ אי"ז נגד דיני התורה המסורין בידינו, שהרי ההוראה מן השמים הוי פסק הלכה, ואין מקום להנהגה דספק דרבנן לקולא במקום פסק הלכה, וכל דיוורו מן השמים הלכה כדעת שמואל דהדגים מותרין בכותח, אתי שפיר דהוי בתורת פסק הלכה, ולאפוקי דאינו רק בתורת הנהגה בלבד.

ענף ד' - כותב לאתויי ראייה כדעת 'הרב המונע' דאין להמית את התינוקות כדי להצילן משמה, ודוחה בזה

(א) ונראה לעניות דעתי לאתויי ראייה כדעת האדמו"ר מצאנו זצ"ל מהא דמצינו בפירש"י (סנהדרין קא:) בד"ה נתמכמך בבנין, דכתב לאתויי דמפרש ב'אגדה' שאמר לו משה להקדוש ברוך הוא, אתה הרעות לעם הזה, שעכשיו אם אין להם לבנים משימין בניהם של ישראל בבנין. אמר לו הקדוש ברוך הוא, קוצים הם מכלין, שגלוי לפני אילו הם חיים היו רשעים גמורים, ואם תרצה, תנסה והוציא אחד מהן, הלך והוציא את מיכה, עיי"ש. והרי מבואר דמשה רבינו הצטער על תינוקות ישראל שהיו המצרים מניחין אותן בבנין.

(ב) והשתא לכאורה תיקשי הרי מצינו ב"זוהר חדש" (ריש פרשת יתרו) דבני ישראל היו במצרים היו ישראל במ"ט שערי טומאה, ואילו היו בשער החמשים לא היה לשונאיהם תקומה חס ושלום, עיי"ש. ואע"ג דמאידך מצינו ב"מדרש תהלים" (שוחר טוב - מזמור קי"ד) דאמר רבי אלעזר הקפר, בזכות ארבעה דברים נגאלו ישראל ממצרים, שלא שינו את שמם, ולא שינו את לשונם, ולא גילו את מסתורין שלהם, ולא היו פרוצים בעריות, עיי"ש. מכל מקום לבר מד' דברים הללו היו ישראל עוברין במצרים על כל עבירות שבתורה עד כדי שהיו שרויין במ"ט שערי טומאה, ואי הכי אם התינוקות הללו לא היו מתים, היו בודאות עוברין על כל עבירות שבתורה, ואי הכי מה הטעם דמשה רבינו הצטער על מיתת התינוקות כלל ועיקר. אלא על כרחך שמע מינה דמשה רבינו סבר דכיון דעם ישראל עתידין להגאל ממצרים, ויחזור

תיקום, עיי"ש. והרי מבואר דכיון דהוי ספק איסור גזל לתובע ולנתבע, אמרינן שב ואל תעשה עדיף, א"כ הוא הדין בנידון דידן דאית לן למימר שב ואל תעשה עדיף, למימרא דהלכה כדעת 'הרב המונע' דאין להמית את התינוקות, ונמצא דאין ההוראה משמים כדעת 'הרב המונע' נגד דיני התורה המסורין בידינו.

(ט) וכי תימא, דכיון דאמרינן דהדין כדעת 'הרב המונע' מחמת דשב ואל תעשה עדיף, אי הכי למאי איצטריך לגילוי מן השמים דהלכה כמותו. ונראה לומר, דהדין דשב ואל תעשה אינו פסק הלכה אלא רק הנהגה בלבד, ולפיכך איצטריך לגילוי מן השמים להורות דהוי פסק הלכה ממש.

(י) ואלא דאכתי לכאורה תיקשי דהא מנא לן למימר דמדקא חזינן דנתקיימה קללת 'הרב המונע' דשמע מינה דהוי הלכה כמותו, שמא אית לן למימר דנתקיימה קללתו מחמת הא דאיתא בגמ' במכות (יא.) דאמר רבי אבהו, קללת חכם אפילו על תנאי היא באה, [ופירש"י שם, ולא נתקיים התנאי אע"פ כן היא באה, דהא קללה על תנאי היתה, אם תכחד ממני, ולא נתקיים - שלא כיחד, ואע"פ כן נתקיימה הקללה, דכתיב "ולא הלכו בניו בדרכיו", וזו קללה קללו עלי "כה יעשה לך", כמו שנעשה לי שאין בני מהוגנין, עכ"ל], מנלן, מעלי, דקאמר ליה עלי לשמואל, "כה יעשה לך אלהים וכה יוסיף, אם תכחד ממני דבר", ואע"ג דכתיב "ויגד לו שמואל את כל הדברים, ולא כחד ממנו", ואפילו הכי כתיב "ולא הלכו בניו בדרכיו", עיי"ש. ולפי"ז נמצא דאפילו אם אין הלכה כדעת 'הרב המונע', מכל מקום נתקיימה קללתו, שהרי קללת חכם אפילו על תנאי היא באה, [וראה בגמ' בסנהדרין (צ:) דהקשו קושיא כזו, ואכמ"ל], ויש ליישב קצת.

שימות בהם, ואם מת ולא עבר, הרי זה מתחייב בנפשו, במה דברים אמורים בשאר מצוות חוץ מעבודת כוכבים וגילוי עריות ושפיכת דמים, אבל שלש עבירות אלו אם יאמר לו עבור על אחת מהן או תהרג, יהרג ואל יעבור, במה דברים אמורים, בזמן שהעובד כוכבים מתכוין להנאת עצמו וכו', אבל אם נתכווין להעבירו על המצוות בלבד, אם היה בינו לבין עצמו ואין שם עשרה מישראל יעבור ואל יהרג, ואם אנסו להעבירו בעשרה מישראל יהרג ואל יעבור, ואפילו לא נתכווין להעבירו אלא על מצוה משאר מצוות בלבד, עיי"ש.

ג) והנה נראה מדברי הרמב"ם דכתב דכל בית ישראל מצווין על קידוש השם הגדול הזה, דמשמע דאף הקטנים הוו בכלל המצוה של קידוש ה', וכן הוא בהדיא בחי' מהר"י על הרמב"ם דידן, ונמצא דאף דאין קטנים מצווין במצות קידוש ה' כמו בכל מצוות התורה, מכל מקום הוי כלולין בחפצא של מצות קידוש ה', והיינו דאם הקטן ירצה מעצמו למסור נפשו על קידוש ה', הרשות בידו, ומצוה גדולה קא עביד, תדע, שהרי מובא ב"מדרש איכה" (פרק א' אות נ"ג) דהתינוק מסר נפשו על קדושת ה', ומוכח דקטן הוי כלול במצות קידוש ה', ואף שאינו מצווה במצות קידוש ה'.

ד) והנה ראיתי ב"שירי ברכה" (יו"ד סימן קנ"ז ס"ק ח') דכתב דהורו המורים בעסק ביש דאיש אשר בשם ישראל יכונה מכר ילדיו הקטנים לגויים, והשר שאל מראשי העם לתת הילדים, ופסקו שלא ימסרום אלא הגויים מעצמם ילכו ויחפשו אחריהם, והדין דין אמת, עיי"ש. והרי חזינן מינה דאסור לגדולים למסור את הקטנים לנכרים, ומכאן נלמד לנידון דידן דודאי דאסור למסור את הילדים לכמרים כדי להצילן מסכנת מיתה,

למוטב ע"י קבלת התורה, א"כ אין צורך להמיתן בעשיית הלבנים.

ג) ואולם שוב חושבני לדחות דשאני התם דמשה רבינו כבר ידע דעם ישראל הגיע זמן גאולתן, וא"כ סבר דאין להמיתן בעשיית הלבנים, שהרי תינוקות הללו יגאלו קודם שיבואו לידי קלקול מעשיהם, אבל לעולם אימא לך דכל שלא היה ידוע למשה דהגיע זמן גאולתן של ישראל, אי הכי אפשר דלא היה מצטער על מיתת התינוקות, והטעם משום דעדיף שימותו בקטנותן כדי שלא יבואו לידי שמד בגדלותן.

ענף ה' - מביא דברי שו"ת ממעמקים דנשאל בזמן השואה האם מותר למסור את הילדים לנכרים כדי להצילן משמד

א) והנה שוב הראני חכ"א שיחי' בשו"ת ממעמקים (חלק ה' סימן ט') דנשאל הגאון הרב אפרים אשרי זצ"ל בזמן השואה האם מותר למסור את הילדים לידי הכמרים או לידי סתם נכרים שיחביאום עד שתגמר המלחמה, ואז יחזירו להן את הילדים, שהרי הוי ספק גדול אם ההורים יחיו אחר המלחמה, ואפשר שהילדים יטמעו בין הנכרים.

ב) תשובה: הנה מצינו ברמב"ם (פרק ה' מהלכות יסודי התורה הלכה א' - ב') דכתב דכל בית ישראל מצווין על קידוש השם הגדול הזה, שנאמר "ונקדשתי בתוך בני ישראל", ומוזהרין שלא לחללו, שנאמר "ולא תחללו את שם קדשי", כיצד, כשיעמוד עובד כוכבים ויאנוס את ישראל לעבור על אחת מכל מצוות האמורות בתורה או יהרגנו, יעבור ואל יהרג, שנאמר במצוות "אשר יעשה אותם האדם וחי בהם", וחי בהם ולא

עכ"ד. והנה יש לדון האם צידקת ההוראה נמדדת בתוצאה או לאו, למימרא דכיון דהנניח בנותיו אצל הגוי ונצלו ממיתה, ואחר מכן נשאו לאנשים יראים ושלמים, א"כ הוי ראייה דצדק בהוראתו, אבל אם בנותיו היו נטמעות בין הגויים הוי ראייה דלא צדק בהוראתו, או דלמא אין צידקת ההוראה נמדדת רק בראיות ברורות וחזקות מהתלמוד והפוסקים, ואי נמי דמצא גדולי הוראה מדורות קודמין, או אחרים בני דורו דנקטו לדינא כן, וא"כ אפילו אם התוצאה מהפסק הלכה לא נסתיימה בצורה טובה, אין זו ראייה דאין הפסק הלכה אמת.

ב והנה נראה בפשטות מסברא דלעולם אין צידקת ההוראה נמדדת בתוצאה, אלא צריך שיהא לפסק הלכה ראיות ברורות וחזקות מהתלמוד והפוסקים, וכי תימא, דלכאורה תיקשי מהא דאיתא בגמ' במו"ק (יב:) דאמר רב חננאל אמר רב, קוצץ אדם דקל במועד אף על פי שאינו צריך אלא לנסורת שלו. לייט עלה אביי. רב אשי הוה ליה אבא בשלנייא, [ופירש"י שם, פירוש, שם העיר, כלומר, היה לו יער באותו מקום, עכ"ל], אזל למיקציייה בחולא דמועדא, אמר ליה רב שילא משלנייא לרב אשי, מאי דעתך, דקאמר רב חננאל אמר רב, קוצץ אדם דקל במועד אף על פי שאינו צריך אלא לנסורת שלו, הא לייט עלה אביי. אמר ליה, לא שמיע לי, כלומר, לא סבירא לי. אישתמיט נרגא, בעי למיפסקיה לשקיה, [ופירש"י שם, דרב אשי, משום דעבר אדאביי, עכ"ל], שבקיה [ופירש"י שם, לאבא, דלא קצציה במועד, שהרגיש משום דעבר אדאביי נפל ליה נרגא, עכ"ל], והדר אתא, עיי"ש. והרי חזינן דאף דרב אשי לא סבר לדינא כדעת אביי לאסור קציצת עצים במועד, אפילו הכי אחר דכמעט נענש

ואע"פ שאין חיוב קידוש ה' על הקטנים מצד עצמן, מכל מקום כבר נתבאר בדברי ה"ברכי יוסף" דאין לגדולים למסור אותם לעכו"ם, והטעם משום דאף הקטנים הוי כלולין במצות קידוש ה'.

ה ואולם מאידך נראה דלעולם מותר למסור את הילדים לידי מכריהם הנכרים, שהרי קיי"ל (כתובות טו.) דספק נפשות להקל, ובנידון דידן הרי אם לא ימסרו את הילדים לנכרים, ודאי שיהרגו בידי הנאצים, ואם ימסרום לנכרים ודאי דישארו בחיים, וא"כ כיון דאפשר דאף הוריהם ישארו בחיים אחר המלחמה, ואפילו אם ימותו אפשר שהנכרים ימסרו את הילדים למוסדות יהודים אחר המלחמה, ועוד דאין לך אדם מישראל שאין לו גואלין, ואפשר דאחד מבני המשפחה יבוא אחר המלחמה לבית הנכרים לבקש את הילדים, ונמצא דהו"ל ספק שמא יטמעו בין הנכרים, וודאי שיהרגו ע"י הנאצים, וקיי"ל דאין ספק מוציא מידי ודאי, עיי"ש. והרי חזינן מדבריו לדינא לחלק בין איסור מסירת הילדים לידי הכמרים, שהרי ודאי דיעבירו אותן על דתן, לבין היתר מסירת הילדים לידי נכרים, דאין ודאות שיעבירו אותן על דתן, והו"ל כהוראת הגה"ק מצאנו זצוק"ל דהורה להיתר למסור את הילדים לנכרים כדי להצילן ממיתה, ואפשר דלעולם אף הוא מודה דאין היתר למוסרן לכמרים.

ענף ו' - כותב לדון האם אפשר לאתויי ראייה שההוראה נכונה ע"י צדקת ההוראה לבסוף

א והנה האדמו"ר מצאנו זצ"ל סיים דבריו במשאו, דאין ידוע לי בבירור אם הלה עשה כהוראתי, אבל ידעתי שחלק מבנותיו נישאו ליהודים יראים ושלמים, ונהנתי להיווכח שצדקתי בהוראתי שהוראתי לו,

שמביא יללה לאדם אלא יין, [ופירש רש"י שם, הלכך מסתבר דעל ידו נקנסה מיתה ובכיה לעולם, עכ"ל], עיי"ש. והביאור שהיה לו לנח ללמוד מנסינו של אדם הראשון, ולא היה לו להתייחס שהזדמן לו עץ של גפן מגן עדן, ומכאן יש לנו ללמוד שבשעה שיש לו לאדם ללמוד מנסינום של אחרים, אין לו להתייחס לכך שמזמנים לו דברים מהשמים, דמה שזימנו לו הדבר מהשמים לראות האם יעמוד על האמת, או יכשל לילך אחר מה שזימנו לו מהשמים.

(ח) וכן מצינו בגמ' בב"מ (נט:): גבי המעשה ב'תנורו של עכנאי' שרבי אליעזר הביא ראיה שהלכה כמותו מהחרוב ואמת המים וכתלי בית המדרש, ועמד רבי יהושע על רגליו, ואמר "לא בשמים היא", וכתב בחי' ה"שיטה מקובצת" לבאר בשם הרב ניסים גאון, שהיה זה נסיון משמים לראות האם יתחשבו בניסים, או יעמדו בתוקף על ההלכה ש"אחרי רבים להטות", וכן מקרא מלא דיבר הכתוב (דברים פרק י"ג פסוק ד') "כי מנסה ה' אלוהיכם אתכם, לדעת, הישכם אוהבים את ה' אלוהיכם, בכל לבבכם ובכל נפשכם", עיי"ש.

(ו) ועוד ראיתי בספר "מכתבים ומאמרים" (חלק א' - מכתב ד') דהובא דברי מרן הגרא"מ שך זצוק"ל שנאמרו אחר חילוף השבויים ב"מבצע אנטבה" (שנת תשל"ו) דלכתחילה התנגד מרן הרב שך זצ"ל לחילוף השבויים מחמת שגבל הדבר בפיקוח נפש גדול של החיילים, ואחר המבצע שהביא לשחרור השבויים, [למעט המפקד שנהרג במבצע - הי"ד], אמר מרן הגרא"מ שך זצ"ל, אך לפחות נזהר לא להיות נטפלים לדעת ההמון, אנשי העולם מתפעלים מ'דעת הקהל', ו'דעת הקהל' היא בלי מחשבה וחשבונות - רק מבט שטחי, אך התורה

בקללת אביי חזר בו מקציצת העצים, ושמע מינה דפוסקין הלכה עפ"י התוצאה. דהרי יש לדחות, דהא דרב אשי חזר בו לאו משום דסבר דהעונש שכמעט בא לו הוי מחמת דהלכה כדעת אביי דאסור לקצוץ עצים במועד, אלא חזר בו מקציצת העצים משום דחשש להא דאמרו רבותינו ז"ל (מכות יא.) דקללת חכם אפילו בחנם היא באה, [ואולם ראה בדברינו לקמן (ענף ז') בזה], ודו"ק היטב.

(ג) ועוד מצינו זכר לדבר בספר "מראש אמנה" דמרן הגרא"מ שך זצוק"ל הביא דברי ה"מדרש רבה" (בראשית - פרשה ל"ו פסקא ג') דאמר רבי ברכיה, חביב משה מנח, נח משנקרא "איש צדיק", נקרא "איש אדמה", אבל משה משנקרא "איש מצרי", נקרא "איש האלוקים", עיי"ש. והקשה מרן הרב שך זצ"ל דלכאורה הרי התורה מעידה על נח שהיה איש צדיק תמים, ומצינו בדברי רבותינו ז"ל כיצד במשך מאה ועשרים שנה ניסה נח להחזיר את העולם בתשובה, ועוד מובא ב"פרקי דרבי אליעזר" (פרק כ"ג) דנח מצא גפן אחד דיצאת מגן עדן ואשכולתיה עמה וכו', ונטע ממנה כרם, ובו ביום נשאת שגשג פירותיה, שנאמר (ישעיה פרק י"ז פסוק י"א) "ביום נטעך תשגשגי", ושתה יין, ונתגל בתוך אהלו, עיי"ש. והרי נח נוכח שמזמנין לו מהשמים את הנטיעה הזאת לצורך ישוב העולם, ואף הנטיעה עצמה היא בגדר מעשה מצוה של ישוב העולם, וא"כ היאך נתחלל נח עד שהפך להיות איש אדמה.

(ד) וכבר מצינו תשובה בדברי הגמ' בסנהדרין (ע.) דמובא דאמר לו הקב"ה לנח, נח, לא היה לך ללמוד מאדם הראשון שלא גרם לו אלא יין, דתניא, רבי מאיר אומר, אותו אילן שאכל אדם הראשון גפן היה, שאין לך דבר

וגואלים, אך היא מסרה נפשה, ולא הפסידה כלום, מדרך התורה אי אפשר להפסיד, ואי אפשר שיהא שום חכמה אחרת, כי הקב"ה הסתכל בתורה וברא את עולמו, וכל הנברא הוא מכח התורה, וכל החכמות הם קליפות כנגד חכמת התורה, עיי"ש.

(ח) והרי מבואר מדברי מרן הגרא"מ שך זצוק"ל, דלעולם אין לאדם להתייחס ל'סימנים משמים' קודם עשיית המעשה כדי לעשותו, או אין להתייחס להצלחה אחר עשיית המעשה, כדי שיהא מצדיק עשייתו, אלא כל דבר שעפ"י דין אין לעשותו, אין 'סימנים משמים' - הן קודם המעשה, והן אחר המעשה, מצדיקין את היתר עשייתו.⁷

(ט) ועפ"י נראה לומר, דלעולם מה שהבנות

מלמדת אותנו לא להיות נטפל, לא להיות שטחי, ולא להתלהב מכל מה שמתפעל ה'רחוב', לנו יש דרך משלנו - והיא דרך התורה, ורק ההלכה מכריעה, בלי התחשבות ב'דעת הקהל'.

(ז) ההלכה מכריעה ההתנהגות בשעת סכנה, ואם לפי הדין אין לעשות הדבר, אף שלבסוף הצליח, אין הוא מצדיק את המעשה, וכמו שאסור לעבור תחת כותל רעוע, ואחד עבר והצליח, זה אינו חכמה, והצלחות זה לא חכמה, החכמה האמיתית היא מה שההלכה קובעת, וכשהולכין בדרך התורה לא מפסידים כלום, סוף הכבוד לבוא, סוף העזר לבוא, וכמו שמצינו אצל תמר אף שמסרה נפשה, והיתה בסכנה להפסיד מלכים

ד. (א) ועוד ראיתי בספר "במחיצתם של גדולי התורה" (חלק ב' עמ' תקס"ג) דהובא מעשה (שנת תשכ"ד) שאירע אסון לבנות סמינר בית יעקב - באר יעקב ת"ו, במסגרת טיול של בנות הסמינר שנסעו לחוף ימה של תל אביב ושכשכו רגליהן במים, לפתע הגיע נחשול ענק וסחף תשע בנות, והטביע אותן למוות. וכתוצאה מהאסון התייסר מנהל הסמינר הרה"צ הרב משה יעקובזון זצ"ל ורוחו נשברה, ומרן הקה"י זצוק"ל בא כדי לנחמו ולעודדו.

(ב) והנה הרב משה זצ"ל טען לפניו, כי מאחר שבסמינר קרו לאחרונה שני אסונות בזה אחר זה, הראשון - שריפה רצינית בפנימיה, ועכשיו - טביעתן של תשע בנות, הוא רואה בכך סימן מן השמים שעליו לסגור את הסמינר, אע"פ שהוא יודע שאינו אשם במאומה בשני האסונות שקרו בסמינר.

(ג) וע"ז ענה לו מרן זצ"ל: "הסמינר והחינוך שאתה נותן מצילים את הבנות, לולא זאת, היו הבנות הולכות לאיבוד מבחינה רוחנית, כאשר עושים דבר טוב על פי דרך התורה, אין מתחשבים בסימנים".

(ד) ועוד סיפר לו מרן זצ"ל: שרבי חיים מוולוז'ין החליט בזמנו עפ"י שיטת רבו הגר"א שיש לשאת כפים גם בוילנא בכל יום, כפי שנהוג בארץ ישראל [א"ה, ולאפוקי מהא דפסק בהגהת הרמ"א (או"ח סימן קכ"ח סעיף מ"ד) שנושאים כפים בחו"ל רק ביו"ט בלבד, עיי"ש], והיות שלא רצה לשנות את המנהג הקיים בבתי הכנסת, החליט לייסד בית כנסת חדש, שם ינהגו נשיאת כפים בכל יום, כאשר הושלמה הבניה, פרצה שריפה שכילתה את הבנין, אמרו לרבי חיים: הרי סימן שמן השמים לא רוצים שאצלנו בוילנא ישאו כפים בכל יום.

(ה) ואולם הגר"ח זצ"ל לא התחשב בטענה שזה סימן מן השמים, ובנה את בית הכנסת מחדש, ושוב חזר הדבר על עצמו, ועם השלמת הבניה - פרצה שריפה שכילתה את הבנין, אמרו לרבי חיים: הלא אתה רואה בעליל שמעשיך אינם רצויים בשמים, ואפילו הכי הגר"ח זצ"ל לא קיבל את הטענה, ובנה את בית הכנסת בפעם השלישית, ואכן, בית הכנסת זה נשאר על תילו, והנהיגו בו נשיאת כפיים בכל יום. וע"ז סיים מרן זצ"ל: הסמינר שלך הוא דבר טוב ומוצלח, עליך להמשיך ולא להתחשב בסימנים, כי אין אנו יודעים את פירושם של הסימנים, עד כאן סיפור המעשה בקצרה, עיי"ש.

(ו) והרי מתבאר מדברי מרן הקה"י זצוק"ל שמפיו אנו חייז, שלעולם אין לאדם להתחשב ב'סימנים משמים' כדי לעשות הרצוי לפני הקב"ה או לחדול ממעשה שאינו רצוי לפני הקב"ה, כיון שאין אנו בקיאים בסימנים כלל ועיקר, אלא יש לאדם לבחון עצמו האם הדבר שעושה רצוי לפני הקדוש ברוך הוא או לאו, שכל

של אותו אדם נצלו ממיתה ונשאו לבני תורה, אי"ז ראייה דהפסק הלכה של האדמו"ר מצאנו זצ"ל היה אמת לאמיתה של תורה, ולפי"ז על כרחין דאין כוונת האדמו"ר זצ"ל להצלת הבנות הוי ראייה דהפסק הלכה אמת, אלא לרווחא דמילתא אמר כן, ודו"ק.

ענף ז' - מביא מחלוקת הפוסקים ז"ל האם אפשר לאתויי ראייה שההוראה נכונה ע"י צידקת ההוראה לבסוף

(א) ואולם שוב אחר זמן מרובה ראיתי בב"י

(או"ח סימן תקל"ג אות א') בד"ה מותר לטחון, דכתב בהא דאיתא בגמ' במו"ק (יב:) דאמר רב חננאל אמר רב, קוצץ אדם דקל במועד, אף על פי שאינו צריך אלא לנסורת שלו. לייט עלה אביי. רב אשי הוה ליה אבא בשלנייא, אזל למיקצייא בחולא דמועדא, אמר ליה רב שילא משלנייא לרב אשי, מאי דעתין, דאמר רב חננאל אמר רב, קוצץ אדם דקל במועד אף על פי שאינו צריך אלא לנסורת שלו, הא לייט עלה אביי. אמר ליה, לא שמיע לי, כלומר, לא סבירא לי. אישתמיט נרגא, בעי למיפסקיה לשקיה, שבקיה והדר אתא, עיי"ש.

שעושה מעשה הרצוי לפני הקב"ה, אין לו להתייחס ל'סימן משמים' כלל ועיקר, וכל שעושה מעשה שאין רצוי לפני הקב"ה, אין לו לעשות המעשה אף בלא 'סימן משמים' שאין מעשיו רצויין, ועוד שאפילו רואה 'סימן משמים' שמעשיו רצויין, וכגון שמעשיו מצליחין, מכל מקום יש לו להמנע מלעשותן, כל שברור לו עפ"י התורה שאין מעשיו רצויין לפני הקב"ה, שאי"ז אלא נסיון משמים לראות היחודל ממעשיו או לאו, ומקרא מלא דיבר הכתוב (דברים פרק י"ג פסוק ב' - ד') "כי יקום בקרבך נביא או חולם חלום, ונתן אליך אות או מופת, ובא האות והמופת אשר דבר אליך לאמר, נלכה אחרי אלוקים אחרים אשר לא ידעתם ונעבדם, לא תשמע אל דברי הנביא ההוא או אל חולם החלום ההוא, כי מנסה ה' אלוקיכם אתכם, לדעת הישכם אוהבים את ה' אלוקיכם בכל לבבכם ובכל נפשכם", ואולם כיון שאין אדם רואה חובה לעצמו, ותמיד מדמה בנפשו שעושה רצון הבורא יתברך, לכן יש לאדם להתייעץ על כל שעל עם גדולי תורה לידע האם מעשיו רצויין לפני הבורא יתברך או לאו.

(ז) ונראה לעניות דעתי להוסיף לבאר נקודה נוספת עפ"י דברי מרן הגרא"מ שך זצ"ל שאמר שאין התורה תלויה בהצלחות, והוא במה שמצינו שדרך ה'עולם' לספר על בעלי תשובה שלא היו שומרים תורה ומצוות, והיה סובלים מבעיות מסוימות, ואולם כשעשו תשובה נפתרו בעיותיהם, והרי הם מאושרים באדם, והכוונה בסיפור המעשה הוא כביכול כדי להביא ראייה שאדם צריך לחיות חיי תורה, כיון שע"י שמירת תורה ומצוות נפתרין בעיותיו של האדם, והרי הוא המאושר באדם.

(ח) אלא שלמעשה שמעתי מבעל תשובה שקודם שעשה תשובה לא סבל מבעיות כלל ועיקר, ואחר שעשה תשובה התחיל לסבול מבעיות נוראות, הוכי נאמר שדבר זה משמש ראייה הפוכה שאין לאדם לחיות חיי תורה ומצוות, חס ושלום, ישתקע הדבר ולא יאמר.

(ט) אלא ודאי שצריך לומר שאין התורה תלויה בהצלחות כלל ועיקר, והיינו שאע"פ שכבר אמרו רבותינו ז"ל (מדרש רבה - פרשת ראה פרק ד' סימן ה') אין אדם שומע לי - ומפסיד, מכל מקום פעמים שדוקא אחר עשיית התשובה מתהפך הגלגל על האדם לרעה, וזהו מכבשי דרחמנא, דהיינו מנסתרות הבורא יתברך, פעמים שזה בא לכפרת האדם על העבר, ופעמים שזה בא בתור נסיון משמים, וכן מצינו רמז לדבר, דכתיב (דברים פרק ח' פסוק ט"ז) "למען ענותך ולמען נסותך, להטיבך באחריתך", ופירש "רבינו בחיי" כל עינוי המדבר הטורח הגדול שהיה לישראל בו, לא היה אלא להביאם לידי נסיון, להרגיל טבעם במדת הבטחון, ולהכניס בלבם אמונת ה' יתברך, עד שיחזור להם רגילות העבודה לטבע גמור, עיי"ש.

(י) קנצי למילין, דלעולם חיוב שמירת התורה והמצוות הוי חיוב בפני עצמו, והיינו משום שאנו עבדיו וחייבין בקיום מצוותיו, ואין חיוב שמירת תורה ומצוות תלוי בהצלחות של האדם, או משום שהציבור החרדי מתנהג בצורה נאותה כלל ועיקר, ונפ"מ דאפילו אם אין לו הצלחות בעקבות קיום התורה והמצוות, או שפוגש

לדינא כדעת רב חננאל, מכל מקום חזינן מדברי הב"י דיליף דטעמן מחמת דנתקיימה קללתו של אב"י, ודו"ק.

ד) והנה אגב אבוא העיר בהא דכתב הב"י לבאר בדעת ה"אור זרוע" דסבר דהא דאישתמיט נרגא לאו משום דלית הלכתא כרב חננאל, אלא מפני שזלזל בכבודו של אב"י, ואמר לא סבירא לי, והלך לעשות מעשה כנגדו, עכ"ל. ולכאורה כיון דסבר רב אשי דהלכה כדעת רב חננאל דמותר לקצוץ עצים במועד, אי הכי אמאי חשיב זלזול בכבודו של אב"י במה שלא הסכים לנהוג כדעתו דאין לקצוץ עצים במועד.

ה) ונראה לומר בהקדם הא דאיתא בגמ' בעירובין (סג.) דרבי אלעזר מהגרונאי ורב אבא בר תחליפא איקלעו לבי רב אחא בריה דרב איקא, באתריה דרב אחא בר יעקב, בעי רב אחא בריה דרב איקא למיעבד להו עיגלא תילתא, אייתי סכינא וקא מחוי להו. אמר להו רב אחא בר תחליפא, לא ליחוש ליה לסבא, [ופירש"י שם, לרב אחא בר יעקב, ובתמיהה קאמר, עכ"ל]. אמר להו רבי אלעזר מהגרונאי, הכי אמר רבא, צורבא מרבנן חזי לנפשיה. חזי, ואיעניש רבי אלעזר מהגרונאי. ומקשינן, והאמר רבא, צורבא מרבנן חזי לנפשיה, [ופירש"י שם, בודק סכין לשחוט בו הוא עצמו בהמה שלו, ואין צריך להראות לרבו, עכ"ל]. ומשנינן, שאני התם דאתחילו בכבודו, [ופירש"י שם, מאחר שנאמר לו דניחוש לסבא והתחילו לדבר בכבודו, לא היה לו לזלזל בדבר, עכ"ל]. ואיבעית אימא, שאני רב אחא בר יעקב דמופלג, [ופירש"י שם, הרבה מאד היה זקן וחכם, עכ"ל], עיי"ש. והרי מבואר דאע"ג

ב) וכתב הב"י דמשמע דלא קיי"ל כדבר חננאל, כיון דרב אשי הדר ביה, אבל בהגהות אשיר"י (פרק ב' סימן טז) בשם ה"אור זרוע" כתוב דנראה בעיניו דהלכה כרב חננאל, ונראה דטעמיה משום דרב אשי לא סבר לה לדאב"י, והא דאישתמיט נרגא בעי למיפסקיה לשקיה, לאו משום דלית הלכתא כרב חננאל, אלא מפני שזלזל בכבודו של אב"י, ואמר לא סבירא לי, והלך לעשות מעשה כנגדו, ונראה שלזה נתכווין רש"י שכתב אישתמיט נרגא בעי למיפסקיה לשקיה דרב אשי משום דעבר אדאב"י, ומכל מקום הפוסקים שהשמיטו להו, נראה שסוברים דלית הלכתא כרב חננאל, עיי"ש.

ג) והרי מבואר מדברי הב"י דנחלקו רבותינו הפוסקים ז"ל האם הטעם דרב אשי הדר ביה משום דאישתמיט נרגא מחמת דהוי חשיב ראייה דהלכה כדעת אב"י דאסור לקצוץ עצים במועד, או דלמא מחמת דעבר אדאב"י דאין לקצוץ עצים במועד, והיינו דדעת רש"י וה"אור זרוע" דהא דרב אשי הדר ביה משום דאישתמיט נרגא מחמת דלא חשש לכבודו של אב"י דלייט אדם שקוצץ עצים במועד, אבל לעולם סבר לדינא דהלכה כדעת רב חננאל דמותר לקצוץ עצים במועד, למימרא דאין לפסוק הלכה עפ"י מה שנתקיימה קללת אב"י על אדם שיקצוץ עצים במועד, אבל דעת שאר הפוסקים ז"ל דהטעם דהדר ביה רב אשי משום דאישתמיט נרגא מחמת דסבר דאין הלכה כדעת רב חננאל דמותר לקצוץ עצים במועד, ושמע מינה דנקטינן הלכתא לדינא למאי דחזינן דנתקיימה קללתו של אב"י על אדם שקוצץ עצים במועד, ואף דהיה אפשר לצדד דמטעם אחר לא נקטי

דסבר דאין הלכה כדעת רב חננאל, או דלמא משום דהוי חשיב זלזול בכבודו של תלמיד חכם, והיינו בהקדם הא דנראה לצדד דאביי לא היה חשיב בכלל זקן וחכם, תדע, שהרי איתא באבות (פרק ה' משנה כ"א) דבן שישים לזקנה, עיי"ש. ומאידך איתא בגמ' בר"ה (יח). דאביי דעסק בתורה ובגמילות חסדים חיה שיתין שנין, עיי"ש. ועפי"ז נראה דדעת ה"אור זרוע" דלעולם סבר רב אשי דהלכה כדעת רב חננאל, והא דחזר בו מלקצוץ את העצים משום כבודו של אביי דקילל אדם שיקצוץ עצים במועד, והיינו משום דסבר דהעיקר כשינויא קמא דכל שפתחו בכבודו של חכם צריך לחוש לכבודו אף שאינו זקן, מה שאי"כ דעת שאר הפוסקים ז"ל דלעולם סבר רב אשי דאין הלכה כדעת רב חננאל, והטעם משום דאין לומר דרב אשי חזר בו מלקצוץ את העצים משום דפתחו בכבודו של חכם, שהרי כיון דאביי לא היה זקן אין צריך לחוש לכבודו, ויש לפלפל.

ו) ומכל מקום זכינו לברר מקחו של צדיק הגה"ק מצאנו צוק"ל דמה שאמר "ידעתי שחלק מבנותיו נישאו ליהודים יראים ושלימים, ונהנתי להיווכח שצדקתי בהוראתי שהוראתי לו", א"כ שפיר מצינו לאתווי סימוכין מצידקת ההוראה דהוי ההוראה נכונה, ואע"ג דהקדים דאינו יודע האם אותו יהודי עשה כהוראתו, מכל מקום רגלים לדבר דעשה כהוראתו, שהרי כמה מבנותיו נצלו בשואה, וא"כ מסתבר שעשה כהוראתו, שהרי בדרך כלל הנאצים הרגו את כל הילדים, ומתי מעט נצלו מידן, ודו"ק.

דעיקר הדין דתלמיד חכם השוחט בהמה לעצמו, אינו צריך להראות את הסכין לרבו, מכל מקום נענש רבי אלעזר מהגרוניא שלא הראה את הסכין לרב אחא בר יעקב, והטעם דכיון שהתחילו לדבר דצריך לכבד את הרב להראות לו את הסכין, היה רבי אלעזר מחוייב להראות לו את הסכין כדי לכבדו, ואף דהדין דבכהאי גוונא אין צריך להראות לו את הסכין.

ו) ועפי"ז נראה בנידון דידן, דאף דרב אשי היה יכול לנהוג לדינא כדעת רב חננאל דמותר לקצוץ עצים במועד, מכל מקום כיון דאמרו לו דאביי הקפיד שלא לנהוג לדינא כדעתו עד כדי שקילל אדם שינהג לדינא כן, א"כ מה שאמר דאינו חש לדעת אביי הו"ל בכלל בזיון תלמיד חכם, והיה לו לבוא לאחר מכן לקצוץ את העצים, ולפיכך כמעט שנענש מהשמים משום שלא חש לכבודו של תלמיד חכם.

ז) והנה חזינו בגמ' בעירובין (שם) דפליגי הני שינוי בטעם דנענש רבי אלעזר מהגרוניא דלא הראה את הסכין לרב אחא בר יעקב, האם הטעם משום דפתחו בכבודו של רב אחא בר יעקב, ואיהו לא חש לכבודו, או דלמא הטעם משום דרב אחא בר יעקב היה זקן וחכם, ונפק"מ לדינא האם צריך לחוש לכבודו של חכם דאינו זקן או לאו, דלשינויא קמייתא כל שפתחו בכבודו הוי צריך לחוש לכבודו, ולשינויא בתרא אינו צריך לחוש לכבודו.

ח) ולפי"ז נראה לבאר דבהא נחלקו ה"אור זרוע" ושאר הפוסקים ז"ל בטעם דרב אשי חזר בו מלקצוץ את העצים, האם משום



הרב אביחיל לוי

בביאור איסורי שבת שהותרו בין השמשות

ועוד צ"ב מדוע בין השמשות נקרא כך.

ועוד צ"ב מהא דאיתא בעירובין לב: שרבי סובר שכל דבר שהוא משום שבית לא גזרו עליו בין השמשות וא"כ צ"ב אם מתני' דלא כרבי שהרי לעשר ודאי ולהטביל כלים אסור בשבת משום שבות, ואפ"ה תני במתני' שאסור בין השמשות או דלמא דמתני' היא אף לרבי.

ועוד צ"ב אם הלכה כרבי או שאין הלכה כרבי.

וכן צ"ב אם לרבי כל שבות הותרה בין השמשות או שיש חילוק בזה.

ועוד צ"ב בהא דתנן אין מעשרין את הודאי אם מיירי שרוצה לעשר לצורך השבת או לאחר השבת.

וכן צ"ב אם מעשר לצורך השבת אם נחשב כצורך מצוה או כצורך רשות שהרי היה יכול לעשר קודם.

ובפירש"י כתב ספק חשיכה כגון בין בשמשות אין מעשרין את הודאי דתיקון מעליא הוא אע"ג דשבות בעלמא היא קסבר גזרו על השבות אף על בין השמשות. **וחזינן** בשיטת רש"י דמתני' היא דלא כרבי שהרי לרבי לא גזרו על שבות בין השמשות ואף מותר לעשר ודאי ולהטביל כלים.

ולכאז' צ"ב במש"כ רש"י ספק חשיכה כגון בין השמשות ולא כתב בין השמשות ומהו כגון.

תנן בשבת לד. ספק חשיכה ספק אינו חשיכה אין מעשרין את הודאי ואין מטבילין את הכלים ואין מדליקין את הנרות אבל מעשרין את הדמאי ומערבין וטומנין את החמין.

ולכאז' צ"ב בכפילות דתנן ספק חשיכה ספק אינו חשיכה ולא תני ספק חשיכה וממילא משמע שהוא ספק אינו חשיכה, והיה לו לשנות בדרך קצרה, וכדאיתא בפסחים ג: לעולם ישנה אדם לתלמידו דרך קצרה.

ועוד צ"ב אמאי אין מעשרין את הודאי ואין מטבילין את הכלים בבין השמשות.

ועוד צ"ב בהא דתנן ואין מדליקין את הנרות דפשיטא שאסור להדליק נרות בין השמשות שאם אסור לעשר ודאי ולהטביל כלים בין השמשות שאף בשבת הוא איסור דרבנן כל שכן שלא מדליקין נרות בין השמשות שבשבת הוא מלאכה דאורייתא.

ועוד צ"ב דפשיטא שאין מדליקין נרות בבין השמשות שספק דאורייתא לחומרא.

ועוד צ"ב אמאי תני שבספק חשיכה לא מעשרין את הודאי ולא מטבילין את הכלים ולא מדליקין את הנרות, והלא אף קודם לכן במצות תוספת שבת נמי אסור ואמאי לא הוזכר במשנה.

ועוד צ"ב בזה שבתחילת המשנה תני שצריך לומר הדליקו את הנר בלשון יחיד ובסיפא דמתני' תני ואין מדליקין את הנרות בלשון רבים.

ובמגן אברהם (רסא, א) כתב דברי הב"ח להלכה שאם נסתפק אם הוא בין השמשות אסור.

ונראה עוד ליישב דברי רש"י שכתב כגון בין השמשות שבא לרבות יום המעונן וספק לכולם אם הוא יום או לילה שגם אז אין מעשרין את הודאי ואין מטבילין את הכלים.

ויעו' במחצית השקל (רסא, א) מש"כ בזה.

ובביאור האיסור לעשר בשבת כתב רש"י דתיקון מעליא הוא.

וכן איתא בפירש"י ביצה (לז).

אולם ברמב"ם בהל' שבת (כג, יד) כתב שבשבת אין מגביהין תרומות ומעשרות שזה דומה למקדיש אותן פירות שהפריש ועוד מפני שהוא מתקן אותן בשבת.

ונראה עוד לבאר הכפילות דתני ספק חשיכה אינו חשיכה שאם היה שונה ספק חשיכה היה מקום לומר דמיירי באדם שמסתפק שאינו יודע אם חשכה ולכן כפל לומר ספק חשכה ספק אינו חשכה דמיירי בבין השמשות שהוא ספק לכולם אם הוא חשכה או אינו חשכה ולא ספק לאדם שבזה לא התירו מפני ספק ידיעתו לעשר דמאי ולערב ולהטמין החמין.

וחזינן בשיטת רש"י דמתני' דלא כרבי שהרי לרבי כל דבר שהוא משום שבות לא גזרו עליו בין השמשות וא"כ לרבי מותר לעשר את הודאי ולהטביל כלים בית שמשות שהרי איסורם בשבת הוא משום שבות.

אולם צ"ב לפי"ז שיטת הטור שבאו"ח (שמב) פסק כשיטת רבי שכתב כל שבות דרבנן מותר בין השמשות לצורך מצוה כגון ליטול עירובו המונח בכרמלית או

ובב"ח (או"ח רסא) הביא דברי רש"י וכתב נראה שבא ליישב אמאי לא תני בין השמשות בפירוש וקאמר דאי תני בין השמשות ממש הוא דאסור לעשר את הודאי אבל מי שאינו בקי ויכול להיות שעדיין הוא יום ודאי א"כ הוי ליה ספק ספיקא חדא דלמא עדיין ודאי יום הוא ואם תימצי לומר שהגיע בין השמשות עדיין הוי ליה ספק יום ספק לילה ומותר לעשר את הודאי להכי תני ספק חשיכה שכל שהוא ספק לאדם כגון בין השמשות אפי' אינו יודע בבירור שהגיע זמן בין השמשות ויכול להיות שעדיין יום הוא אפ"ה אסור לו לעשר והיינו דאמר ליה רבה לאריסיה וס"ל לרש"י שלזה נתכוין התנא במאי דתני ספק חשכה ולא בין השמשות.

ונראה לבאר לשיטת הב"ח הכפילות דתני ספק חשיכה ספק אינו חשיכה שכפל הדבר לומר שדוקא בכה"ג שהספק הוא בחשכה ולא חשכה ולא שלאדם עצמו מסתפק והוי ספק ספיקא שאז מותר אף לעשר הודאי קמ"ל שאף בזה דין אחד להם שלא לעשר את הודאי.

אולם צ"ב בדברי הב"ח שהרי הספק ספיקא אינו מתהפך.

וכן צ"ב שהוא ספק ספיקא משם אחד שמא הוא יום או לילה.

ובפרי מגדים באשל אברהם (רס"א, א) הקשה עוד על הב"ח שהרי הוא חסרון חכמה שאינו נכנס כלל בגדר הספק.

ונראה ליישב דברי הב"ח דאין הכי נמי שלכן אינו נחשב לספק ספיקא מכל הני טעמי וההו"א שמא יטעה האדם בזה.

ובפרי מגדים ביאר דברי רש"י שכגון בין השמשות היינו כגוון בין השמשות כעין מראה בין השמשות.

וביאר המגיד משנה שיטת הרמב"ם שהוקשה לו סתם משנה דעירובין שהיא כרבי שכל דבר שהוא משום שבות לא גזרו עליו בין השמשות, ומאידך מתני' דשבת שאין מעשרין את הודאי ואין מטבילין את הכלים חזינן דלא כשיטת רבי, וכמו שפירש"י ולכן הרמב"ם חולק על רש"י וסובר דמתני' דשבת היא כרבי אלא שרבי התיר שבות בין השמשות בדבר מצוה או דוחק כעירובין שמעריבין לדבר מצוה, אולם מתני' דשבת שלא לדבר מצוה בזה אף לרבי אסור.

וכן הביא בכסף משנה מה"ר אברהם בן הרמב"ם שבעירובין דמיירי בעירובי תחומין שמעריבין רק לדבר מצוה למד הרמב"ם היתר שבות בין השמשות לדבר מצוה ומעירובי חצרות דמיירי בשבת שהותר בין השמשות שאין מצוה בהנחתן אלא שנטרד ונחפז מבעוד יום מזה למד להיתר דטרוד ונחפז שמותר שבות בין השמשות.

וכן איתא ברמב"ם בה' עירוב (ו, ט) שכתב שכל דבר שהוא מדברי סופרים לא גזרו עליו בין השמשות במקום מצוה או בשעת הדחק.

ובזה מבואר נמי שיטת הטור כשיטת הרמב"ם ולא כשיטת רש"י שמה שהתיר רבי שבות בין השמשות היינו במקום מצוה או דוחק.

ובבית יוסף או"ח (רסא) כתב שרש"י לא ס"ל כרמב"ם מדתני אין מעשרין את הודאי ומשמע שאפי' לדבר מצוה או שנחפז ג"כ אסור.

וא"כ צ"כ לפי"ז שיטת הרמב"ם.

ונראה ליישב שהרמב"ם ס"ל שאין מעשרין את הודאי היינו שלא לצורך השבת.

לעלות אחריו באילן או ליטול ממנו לולב המונח עליו או שהיה טרוד והוצרך לעשר פירות בין השמשות.

וכן כתב הרב יונה שמותר לומר לגוי בין השמשות להדליק הנר.

ומאידך באו"ח (רסא) הביא דברי המשנה להלכה שכתב ספק חשיכה ספק אינה חשיכה אין מעשרין את הודאי ואין מטבילין את הכלים ואין מדליקין את הנרות והוא בין השמשות שהוא ספק יום ספק לילה.

ולכא' צ"כ שאחר שפסק כרבי שבין השמשות מותרים איסורי שבות אמאי אסר בין השמשות לעשר את הודאי ולהטביל את הכלים.

ונראה לבאר ששיטת הטור כשיטת הרמב"ם שכתב בה' שבת (כד, י) כל הדברים שהן אסורין משום שבות לא גזרו עליהן בין השמשות אלא בעצמו של יום שהן אסורין, אבל בין השמשות מותרין והוא שיהיה שם דבר מצוה או דוחק. כיצד מותר לו בין השמשות לעלות באילן או לשוט על פני המים להביא לולב או שופר וכן מוריד מן האילן או מוציא מן הכרמלית עירוב שעשה וכן אם היה טרוד ונחפז ונצרך לדבר שהוא משום שבות בין השמשות הרי זה מותר אבל אם לא היה שם דוחק ולא דבר מצוה אסור לפיכך אין מעשרין את הודאי בין השמשות אע"פ שאיסור הפרשת המעשר בשבת משום שבות אבל מעשרים את הדמאי.

וחזינן בשיטת הרמב"ם שפסק כרבי שכל דבר שהוא משום שבות לא גזרו עליו בין השמשות. ומאידך חילק בין דבר מצוה לדבר רשות וכן שאסר לעשר את הודאי בין השמשות.

שהרי לשיטת רבי אף אם אינו טרוד ונחפז שיהיה מותר שהרי לא גזרו על זה בין השמשות.

אולם בבית יוסף (רסא) כתב נראה דלפסק הלכה כהרמב"ם נקטינן והלכך מותר לומר לגוי בן השמשות לעשות כל מלאכה שהיא לצורך מצוה או שהוא טרוד ונחפז עליה ולכן כתב הטור בסימן שמב בשם ר"י שמותר לומר לגוי בין השמשות להדליק הנר ודלא כדברי הגהות אחרונות דמרדכי שכתבו אין מדליקין את הנרות אפי' על ידי גוי.

וחזינן בשיטת הבית יוסף שאם רוצה לעשר בין השמשות לצורך השבת נחשב צורך מצוה והיינו מצות עונג שבת ומותר לעשר אף את הודאי.

אולם בב"ח (סי' שמב) חולק בזה על הבית יוסף שכתב ואין דבריו נראין, דהא דתנן אין מעשרין את הודאי אפי' לצורך השבת דאמר דומיא דאין מטבילין את הכלים וטומנין את חמין שהם לצורך השבת ואעפ"כ אינה נקראת בשם מצוה גמורה כיון שאפשר לכבד השבת בשאר דברים ואינו דומה לשופר ולולב.

ומשום הכי לא התירו לעשר הודאי אפי' לצורך השבת כיון דהוי מענין אכילה ושתיה שאפשר לאדם מבלעדם אא"כ שהיה טרוד ונחפז אליו ואם לא היה מגיע לידו היה מצטער בשבת.

ומיהו לא שרי אלא מענייני אכילה ושתיה וכיוצא בזה כגון נר לכבוד שבת שהוא צורך מצוה קצת אבל אם הוא עסק גמור לחול ודאי שאסור אע"פ שהוא בהול אליו.

וחזינן ב' מחלוקות בין הבית יוסף להב"ח שלשיטת הבית יוסף כל מעשר לצורך

אולם צ"ב לפי"ז על הרמב"ם אמאי פליג מתני' למימר אבל מעשרין את הודאי ולא חילק בגופיה למימר אבל מעשרין לדבר מצוה לשבת או כשהיה דחוק.

ונראה ליישב שרצה לומר כח דהתירא בדמאי שמותר אף לדבר מצוה או דוחק שלא גזרו על זה כלל.

ובטור (שמב) כתב שמי שהיה טרוד והוצרך לעשר פירות בין השמשות מותר.

והקשה הבית יוסף שדבריו סתומין ביותר שאם מיירי בודאי לא מעושר קשה מהמשנה שבין השמשות לא מעשרין את הודאי ואם מיירי בפירות דמאי למה כתב שהיה טרוד אפי' אינו טרוד מותר.

ותירץ שדברי המשנה שבין השמשות אין מעשרין את הודאי אבל מעשרים את הדמאי לא מיירי במעשר לצורך השבת שא"כ אפי' ודאי יכול לעשר שכל שלצורך השבת דבר מצוה הוא וכיון דמיירי שלא לצורך השבת לא היה צריך להתיר לעשר אפי' דמאי אם לא מפני הדוחק ולכן כתב או שהיה טרוד והוצרך לעשר פירות כלומר שרק מפני הטרדא דוקא מותר ולא התיר כאן לעשר אלא דמאי.

וכתב הבית יוסף על ביאור זה בטור ויותר נראה לומר שאפי' ודאי מותר לעשר ואפי' שלא לצורך השבת אם הוא טרוד ונחפז לדידן דקיי"ל שלא גזרו על שבות בין השמשות בשעת הדחק והא דתנן אין מעשרין את הודאי הוא כמ"ד שגזרו על שבות בין השמשות וכשיטת רש"י.

וחזינן שהבית יוסף מסכים יותר לפרש"י בביאור מתני'.

אולם צ"ב לפי"ז אמאי כתב שאפי' ודאי יכול לעשר אם הוא טרוד ונחפז

ופירש"י ואין מדליקין את הנרות כל שכן דספיקא דאורייתא היא זו ואין צריך לומר זו קתני.

ונראה עוד לבאר דתנא דסיפא אגב רישא שהוזכר שצריך לומר בתוך ביתו שלשה דברים עשרתם ערבתם הדליקו את הנר, תנא נמי בסיפא ואין מדליקין את הנרות.

ונראה עוד שכל המשנה מחולקת לשלשה דינים שבתחילה מיירי בשלשה דברים שצריך לומר בתוך ביתו ואח"כ בשלשה דברים שאסור לעשות בין השמשות ואח"כ בשלשה דברים שמותרים וזה היה דרך המשניות כדי שיזכרו אותם שהיה לימודם בעל פה.

ובזה יש לבאר שלכן הוסיף הדין הפשוט שבבין השמשות אין מדליקין את הנרות.

ובריטב"א אחר שהביא פירש"י כתב ונכון הוא והנכון יותר דהכי קאמר שאין מדליקין את הנרות ואפי' על ידי גוי וקתני שבות שיש בו מעשה לישראל והדר קתני אמירה לגוי משום שבות דקיל טפי.

אולם במאירי חולק בזה שכתב ויש שפירשה על ידי גוי ואינו נראה שכל דבר מצוה מיהא לא גזור על שבות בין השמשות יעו"ש.

ובמבואר שנחלקו נמי בזה רבינו יונה והטור (רמב) שמתירים להדליק נר על ידי גוי בין השמשות להגהות מרדכי שהובא בבית יוסף (רסא) שאוסר ובשו"ע פסק לקולא.

ובגמ' (לד:) איתא ת"ר בין השמשות ספק מן היום ספק מן הלילה ספק כולו מן היום ספק כולו מן הלילה מטילין אותו לחומר שני ימים.

השבת נחשב מצוה ולהב"ח אינו נחשב מצוה שיכול לכבד השבת בשאר דברים.

וכן שנחלקו בהיתר של דוחק שלהבית יוסף אם הוא טרוד ונחפז אף לצורך חול מותר ולהב"ח רק אם הוא לצורך השבת אבל עסק גמור לחול לא נחשב של היתר של דוחק.

ובשו"ע הביא נמי את חילוק הרמב"ם והטור שבאו"ח (שמב, א) כתב כל הדברים שהם אסורים מדברי סופרים לא גזור עליהם בין השמשות והוא שיהיה שם דבר מצוה או דוחק כיצד מותר לו בין השמשות לעלות באילן או לשוט על פני המים להביא לולב או שופר וכן מוריד מהאילן או מוציא מהכרמלית עירוב שעשה וכן אם היה טרוד ונחפז לדבר שהוא משום שבות מותר בין השמשות ומטעם זה מותר לומר בין השמשות לאינו יהודי להדליק לו נר בשבת.

וחזינן שפסק כרבי ומאידך כתב בס' רס"א א ספק חשיכה והוא בין השמשות אין מעשרין את הודאי ואין מטבילין את הכלים ואין מדליקין את הנרות ואין מערבין עירובי תחומין אבל מעשרין את הדמאי וטומנין את החמין ומערבין עירובי חצירות ומותר לומר לאינו יהודי בין השמשות להדליק לצורך שבת וכן לומר לו לעשות כל מלאכה שהיא לצורך מצוה או שהוא טרוד ונחפז עליה.

ותנן במתני' שבבין השמשות אין מדליקין את הנרות.

ולבאו' פשיטא שאין מדליקין את הנרות שהרי הוא ספק דאורייתא.

ועוד צ"ב שהרי אם שבות שאין מעשרין את הודאי ואין מדליקין את הנרות אסור כל שכן מלאכה דאורייתא.

ספק חשכה ספק אינו חשכה והיה לו לשנות בדרך קצרה ספק חשיכה ומוכן בזה שהוא ספק אינה חשכה.

ולחמבואר אתי שפיר שמלבד הספק אם בין השמשות הוא יום ולילה והיינו

ספק חשכה יש עוד ספק שמא יש בו גם מן היום וגם מן הלילה, ולכן כפל לשנות ספק חשכה ספק אינו חשכה.

ולכאוי' צ"ב בזה שנקרא בין השמשות.

ולחמבואר נראה ליישב שהוא זמן שבין אור השמש גופא לאור השמש שמאיר אף לאחר שקיעת השמש.

ונראה עוד לבאר שנקרא בין השמשות והיינו בין מערכת השמש למערכת הירח וכוכבים שג"כ שייך בהם לשון שמש שמשמשים לעולם באורם.

ובמגן אברהם (או"ח שמב, א) כתב צריך עיון אם במוצאי שבת בין השמשות נמי לא גזרו משום שבות דשאני אפוקי יומא מעיולי יומא דמספיקא לא פקעה קדושה.

ובערורך השולחן (שמב, ד) הביא מספר תוספת שבת והביא ראייה מהתוס' בעירובין (לד.) שאין חילוק בזה וגם בין השמשות של מוצאי שבת לא גזרו משום שבות.

וכתב עוד הערוך השולחן מזה שסתמו הש"ס והפוסקים סתם מבואר שאין חילוק. וכן מבואר מלשון רש"י והרמב"ם שכתבו שלא גזרו אלא על עצמו של יום ועל יום ודאי, וממילא גם על בין השמשות של מוצאי שבת לא גזרו.

וכתב עוד בערוך השולחן (רסא, יד) לבאר לפי"ז הכפילות ששנה התנא ספק חשכה ספק אינו חשכה שספק חשכה

ואיזהו בין השמשות משתשקע החמה כל זמן שפני מזרח מאדימין הכסיף התחתון ולא הכסיף העליון בין השמשות הכסיף העליון והשוה לתחתון זהו לילה דברי ר' יהודה.

ר' נחמיה אומר כדי שיהלך אדם משתשקע החמה חצי מיל. ר' יוסי אומר בין השמשות כהרף עין זה נכנס וזה יוצא ואי אפשר לעמוד עליו.

ולכאוי' צ"ב במאי פליגי.

ונראה לבאר ע"פ הא דכתיב ויקרא אלהים לאור יום ולחשך קרא לילה וכתיב ויאמר אלהים יהי מאורות ברקיע השמים להבדיל בין היום ובין הלילה והיו לאותות ולמועדים ולימים ושנים (בראשית א, יד). וחזינן שהמאורות ניתנו לאותות ומועדים ימים ושנים. ופירש"י ולימים שימוש החמה חצי יום ושימוש הלבנה חציו הרי יום שלם. וחזינן השמש ניתנה לסימן ליום.

ויש לחקור בזה אם אור השמש ניתן לסימן שהוא יום ואף אחר שהשמש שקעה עדיין יום הוא כשעדיין יש מאור השמש או שהשמש היא גופא היא הסימן ליום וכששקעה אע"פ שעדיין יש אור מהשמש חשיב לילה או שיש לנו ספק בזה או שחלק מאור השמש זה עדיין יום וחלק לילה.

ובזה יש לבאר המחלוקת שר' יוסי ס"ל שבין השמשות כהרף עין זה נכנס וזה יוצא ואי אפשר לעמוד עליו ופירש"י כהרף עין כשיעור קריצת עין ברפיון ולא בחזקה, והיינו דס"ל שכל זמן שיש מאור השמש עדיין נקרא יום ור' יהודה ור' נחמיה ס"ל שהוא ספק.

ונראה לבאר לפי"ז הכפילות ששנה התנא

יש להחמיר במוצאי שבת שאין אנו בקיאים בזמן בין השמשות מתי מתחיל הזמן שאיננו ודאי יום.

ובפרי מגדים באשל אברהם (שמב) כתב ודע שמה שאמרו כל דבר שהוא משום שבות אין למדין מן הכללות. עי' מגן אברהם (רסא, ו) ויראה כל שכן מלאכה שאינה צריכה לגופה שאסור על ידי ישראל שיש אומרים שהוא איסור תורה ואף למ"ד דרבנן חמור הוא משאר דרבנן.

היינו בערב שבת וספק אינו חשכה היינו במוצאי שבת.

ובמשנ"ב (שמב סק"ב) הביא שבחיי אדם החמיר בבין השמשות של מוצאי שבת והביא מהבית מאיר שהכריע שמדינא אין חילוק ואף במוצאי שבת בין השמשות מותר שבות לצורך מצוה.

והביא עוד מהרשב"א כתב יד ששוה בין השמשות של מוצאי שבת לערב שבת.

וכתב עוד במשנ"ב מהבית מאיר שלמעשה



בביאור דברי רב יוסף בחג שבועות שאמר אי לא האי יומא דקא גרים כמה יוסף איכא בשוקא

מלמד שהתנה הקב"ה עם מעשה בראשית ואמר להם אם ישראל מקבלים התורה אתם מתקיימין ואם לאו אני מחזיק אתכם לתוהו ובוהו.

וא"כ צ"ב בדברי רב יוסף שאמר אי לא האי יומא דקא גרים כמה יוסף איכא בשוקא שהרי אם לא היו ישראל מקבלים התורה לא היה עולם שהיה חוזר לתוהו ובוהו ולא היה יוסף ולא היה שוקא.

ובפירש"י כתב עגלא תילתא שלישי לבטן ומובחר הוא אי לאו האי יומא שלמדתי תורה ונתרוממתי הרי הרבה אנשים בשוק ששמן יוסף ומה ביני לבינם.

ונראה עוד לבאר בזה ע"פ הא דתנן באבות (ו, ה) שהתורה נקנית בענוה.

איתא בפסחים סח: רב יוסף ביומא דעצרתא אמר עבדי לי עגלא תלתא אמר אי לא האי יומא דקא גרים כמה יוסף איכא בשוקא.

ולכאוי צ"ב בזה שדוקא רב יוסף אמר דבר זה.

ועוד צ"ב בזה שלקח עגלא תלתא.

ועוד צ"ב במה שאמר לאחרים לעשות לו ולא עשה בעצמו שהרי מצוה בו יותר מבשלוחו וכדאיתא בקידושין מא.

ועוד צ"ב במה שאמר אי לא האי יומא דקא גרים כמה יוסף איכא בשוקא.

ועוד צ"ב מהא דאיתא בשבת (פח). דאמר ריש לקיש מאי דכתיב ויהי ערב ויהי בוקר יום השישי. ה' יתירה למה לי

אמר הקב"ה כבר נפסלתם לפני בגבהות שיש בכם כולכם פסולים לפני.

אמרו לפניו וכי משוא פנים יש לפניך או שמא אתה מקפח את שכרינו.

אמר להם הקב"ה הואיל והטרחתם לפני בשביל כבודי אשלם לכם שכר הרי נתתי להר תבור תשועה לישראל בימי דבורה שנאמר לך ומשכת בהר תבור ובהר הכרמל תשועה לאליהו שנאמר ויקבוץ את הנביאים אל הר הכרמל.

התחילו כל ההרים מתרעמים ומתמוטטים שנאמר הרים נזלו מפני ה' אמר הקב"ה למה תרצדון למה תרצו לדין עם סיני הרים גבנונים אתם כולכם כמה דאת אמר או גיבן או דק ההר חמד אלהים לשבתו אין רצוני אלא בסיני שהוא שפל מכולכם שנאמר מרום וקדוש אשכון ואת דכא ושפל רוח. וכתוב כי רם ה' ושפל יראה וגבוה ממרחק יידע.

יכול ישב שם לדורי דורות תלמוד לומר אף ה' ישכון נצח שהחזיר שכינתו למעלה.

וסיני מהיכן בא אמר ר' יוסי מהר המוריה נתלש כחלה מעיסה ממקום שנעקד יצחק אבינו אמר הקב"ה הואיל ויצחק אביהם נעקד עליו נאה לבניו לקבל עליו את התורה.

ומנין שעתיד לחזור למקומו שנאמר נכון יהיה הר בית ה' בראש ההרים אלו תבור וכרמל וסיני וציון ההרים ה' הרים כלומר כמנין חמשה חומשי תורה.

ותנן בסוטה (מט.) משמת רבי בטל ענוה ויראת חטא ואיתא התם בגמ' (מט:) אמר ליה רב יוסף לתנא לא תיתני ענוה דאיכא אנא ופירש"י דאיכא אנא שאני ענוותן.

ואיתא נמי בתענית (ז.) אמר ר' חנינא בר אידי למה נמשלו דברי תורה למים דכתיב הוי כל צמא לכו למים לומר לך מה מים מניחין מקום גבוה והולכין למקום נמוך אף דברי תורה אין מתקיימין אלא במי שדעתו שפלה.

ואיתא נמי בנדרים (נה.) על הפס' וממדבר מתנה וממתנה נחליאל ומנחליאל במות כיון שעושה אדם את עצמו כמדבר שהוא מופקר לכל תורה ניתנה לו במתנה שנאמר וממדבר מתנה וכיון שניתנה לו במתנה נחלו אל שנאמר וממתנה נחליאל וכיון שנחלו אל עולה לגדולה שנאמר ומנחליאל במות ואם הגביה עצמו הקב"ה משפילו שנאמר ומבמות הגיא ולא עוד אלא ששוקעין אותו בקרקע שנאמר ונשקפה על פני הישימון ואם חוזר בו הקב"ה מגביהו שנאמר כל גיא ינשא.

ופירש שם בר"ן (מא.) דכתיב וממדבר מתנה נתכוון רב יוסף להזהיר רבא שיהא שפל רוח ביותר.

וענין זה שהתורה נקנית בענוה התחדש בחג שבועות שהקב"ה בחר ליתן את התורה על הר סיני שהיה עניו ולא על שאר ההרים הגבוהים.

וכדאיתא במדרש שוחר טוב תהלים (סח,) ט) ר' נתן אומר כיון שביקש הקב"ה ליתן תורה לישראל בא כרמל מאספמא ותבור מבית אלים זהו שנאמר בקבלה חי אני נאום המלך ה' צבאות שמו כי כתבור בהרים וככרמל בים יבוא זה אומר נקראתי הר תבור עלי נאה שתשרה שכינה לפי שאני גבוה מכל ההרים ולא ירדו עלי מי המבול וזה אומר אני נקראתי הר הכרמל עלי נאה שתשרה שכינה לפי שאני נתמצעתי בתוך ועלי עברו את הים.

וכדכתיב אם בחוקותי תלכו (ויקרא כו, ג).
ופירש"י שתהיו עמלים בתורה וכתוב פס' ד
ונתתי גשמיכן בעתם ונתנה הארץ יכולה ועץ
השדה יתן פריו.

ואיתא נמי בברכות (לה:): ששיטת רשב"י
שישראל עושין רצונו של מקום
מלאכתן נעשית על ידי אחרים ולא צריכים
לטרורח לפרנסתן.

ובזה יש לבאר דברי רב יוסף שאמר אי לא
האי יומא דקא גרים כמה יוסף איכא
בשוקא שבזכות יום זה שניתנה בו תורה
שעל ידי התורה באה הפרנסה לאדם ואלמלא
זה כמה יוסף איכא בשוקא שהיה צריך
לטרורח הרבה בשוק לפרנסתו.

ונראה עוד לבאר ע"פ הא דאיתא בסנהדרין
(יט:): אמר ר' שמואל בר נחמני אמר
ר' יונתן כל המלמד בן חבירו תורה מעלה
עליו הכתוב כאילו ילדו שנאמר ואלה
תולדות אהרן ומשה וכתוב ואלה שמות בני
אהרן לומר לך אהרן ילד ומשה לימד לפיכך
נקראו על שמו.

וחזינן שתלמיד חכם שמלמד תורה לישראל
כל מי שלימד אותו נחשב כבנו וא"כ
יכולים להיות לו אלפי תלמידים שהם כבניו
וזה יותר מבנים ממש שיש לזה קצבה.

ובזה יש לבאר דברי רב יוסף שהיה ראש
ישיבה ומלמד תורה לישראל שאמר אי
לא האי יומא דקא גרים כמה יוסף איכא
בשוקא שאלמלא יום זה שניתנה בו תורה
שיכול האדם ללמוד וללמד וכל תלמידיו הם
כבניו כמה יוסף איכא בשוקא שבלבניו ממש
דברא כרעא דאבוה יש קיצבה, אולם
לתלמידיו שהם כבניו יכול להרבות בהם
ביותר וכן תורתו לדורות שהלומד תורתו
נחשב כבנו.

וחזינן שרב יוסף היתה בו מדת הענוה.

ואיתא בהוריות (יד.) שרב יוסף נקרא סיני
ונבחר להיות ראש ישיבה ומחמת
ענוותנותו ויתר לרבה שהיה עוקר הרים.

ופירש"י רב יוסף קרו ליה סיני לפי שהיו
משניות ובריתות סדורות לו
כנתינתן מהר סיני אבל לא היה מפולפל כרבה.

ולחמבואר י"ל שרב יוסף נקרא סיני שכשם
שהר סיני נבחר מפני הענוה
שהיתה בו כך רב יוסף זכה לתורה על ידי
מדת הענוה שהיתה בו.

ונראה עוד לבאר דמרומו בזה שסיני עה"כ
בגימ' ענוה וכן יוסף בגימ' היה עניו.

וכן שהתורה ניתנה בחדש סיון וסיון
בגימ' עניו.

ובזה יש לבאר דברי רב יוסף שאמר לעשות
בחד שבועות שבו ניתנה תורה עגלא
תילתא ואמר אי לא האי יומא דקא גרים כמה
יוסף איכא בשוקא שיום זה שבו ניתנה תורה
בהר סיני. והתחדש בו ענין זה שהקב"ה
בוחר במי שהוא עניו ליתן עליו את התורה.
והכא נמי במי שהוא עניו ליתן לו את התורה
ועי"ז זכה רב יוסף שהיה עניו לזכות לכתר
תורה שנקרא סיני ונבחר להיות ראש ישיבה
ואלמלא זה כמה יוסף איכא בשוקא שלא
היה זוכה לתורה שנקנית רק במידת הענוה.

ונראה עוד לבאר לפי"ז שלכן שחט עגל
שלישי לבטן ורומז למשה רבינו
שקיבל התורה להורידה לעולם והיה עניו
מכל האדם ומשה רבינו היה שלישי לבטן
מרים אהרן ומשה. וכדאיתא בשבת (פח.).

ונראה עוד לבאר ע"פ הא דתנן באבות (ג.),
(יז) אם אין תורה אין קמח והיינו
שהברכה לפרנסה באה בזכות התורה

רב יוסף שאלמלא חביבות התורה שנלמד מהיום הזה כמה יוסף איכא בשוקא שלא היה זוכה לכתר תורה.

ונראה עוד לבאר שבענייני העולם הזה יש גבול מה שאדם יכול להשיג ומשא"כ בענייני העולם הבא שהוא עולם הנצח אין גבול למה שיכול להשיג בזכות עסק התורה וכדאיתא בכתובות (קיא:) שרק על ידי עסק התורה זוכים לעולם הבא.

ובזה יש לבאר דברי רב יוסף שאמר אי לא האי יומא דקא גרים כמה יוסף איכא בשוקא שיוסף הוא מלשון הוספה שאלמלא יום זה שירדה תורה לעולם שעל ידה זוכים לעולם הבא לנצח כמה יוסף איכא בשוקא שבענייני העוה"ז אי אפשר להוסיף ללא גבול כענייני העולם הבא.

וכן בהשגת חכמת התורה שהיא לא בגבול ועוד ביארו בזה ע"פ הא דאיתא בברכות (ח:) שאמר ר' יהושע בן לוי לבניו הזהירו בזקן ששכח תלמודו מחמת אונסו דאמרין לוחות ושברי לוחות מונחות בארון ופירש"י מחמת אונסו שחלה או שנטרד בדוחק מזונות הזהירו בו לכבדו.

שברי לוחות מונחות בארון דכתיב אשר שברת ושמתם בארון אף השברים תשים בארון.

ואיתא בנדרים (מא.) שרב יוסף חלה ושכח תלמודו והיו תלמידיו מזכירין לו.

וחזינן שעושים יום טוב ביום שנאמרו לישראל לוחות ראשונות שאח"כ עלה משה למרום להביאם ולא עושים יום טוב של קבלת התורה ביום שהביא משה לוחות שניות ללמדנו שאף שברי לוחות מונחים בארון. וא"כ צריך לכבד אף זקן ששכח תלמודו מחמת אונסו.

ונראה עוד לבאר ע"פ מה שהובא בספרים שביום חג שבועות יורד השפע של סייעתא דשמיא של לימוד התורה לכל השנה והוא כיום דין על התורה שיזכה בה האדם.

ובזה יש לבאר דברי רב יוסף שאמר אי לא האי יומא דקא גרים כמה יוסף איכא בשוקא שמה שזכה לכתר תורה הוא בזכות יום זה שנגזר עליו שיצליח בתלמודו שיתקיים בידו.

ונראה עוד לבאר ע"פ הא דכתיב בחדש השלישי לצאת בני ישראל מארץ מצרים ביום הזה באו מדבר סיני (שמות יט, א).

ופירש"י ביום הזה בראש חדש לא היה צריך לכתוב אלא ביום ההוא מהו ביום הזה שיהיו דברי תורה חדשים עליך כאילו היום ניתנו.

ואיתא נמי בברכות (ג:) פתח ר' יהודה בכבוד תורה ודרש הסכת ושמע ישראל היום הזה נהיית לעם וכי אותו היום ניתנה תורה לישראל והלא אותו יום סוף ארבעים שנה היה אלא ללמדך שחביבה תורה על לומדיה בכל יום ויום כיום שניתנה מהר סיני.

אמר ר' תנחום בריה דר' חייא איש כפר עכו תדע שהרי אדם קורא קריאת שמע שחרית וערבית וערב אחד אינו קורא דומה כמי שלא קרא קריאת שמע מעולם ועל ידי חביבות התורה על לומדיה ושכל יום הם כחדשים זוכים לכתר תורה.

ובזה יש לבאר דברי רב יוסף שאמר אי לא האי יומא דקא גרים כמה יוסף איכא בשוקא. והאי יומא היינו שכתוב בתורה ביום הזה שבא ללמדנו שיהיו דברי תורה חדשים כאילו היום ניתנו והיינו חביבות התורה ואמר

ונראה עוד לבאר שעל ידי עמל התורה אדם יכול לישב במקום אחד זמן רב ולעסוק בתורה ולא לבוא לידי נסיון ומשא"כ שהאדם לא עוסק בתורה והולך בשוק יכול לבא לידי נסיון.

ובזה יש לבאר דברי רב יוסף שאמר אי לא האי יומא דקא גרים כמה יוסף איכא בשוקא שעל ידי עמל התורה האדם נמנע מלהסתובב בשוק ולבוא לידי נסיון.

ונראה עוד לבאר ע"פ הא דאיתא במנחות (ק.) שהעוסק בתורה יש לו כפרה על חטאתיו כקרבנות.

וכן איתא בברכות (טז.) שבתי מדרש מעלין את האדם מכף חובה לכף זכות כנחלים שמטהרים את האדם.

ובזה יש לבאר דברי רב יוסף שאמר אי לא האי יומא דקא גרים כמה יוסף איכא בשוקא שהתורה מכפרת על האדם מחטאתיו ואינו כשאר אנשים שבשוק שלא עוסקים בתורה, שלא זוכים לכפרה כמו מי שעוסק בתורה.

ובזה יש לבאר מה שהיה רב יוסף אומר לעשות לו עגלא תלתא שעגל הוא כנגד חטא ע"ז שחטאו ישראל בעגל ואף בחטא גדול כזה העוסק בתורה ושב בתשובה מכפרים לו.

ונראה עוד לבאר ע"פ הא דאיתא בב"ק (פז.) שרב יוסף היה סומא וששמע דברי ר' חנינא שאמר גדול המצווה ועושה ממי שאינו מצווה ועושה אמר מי שיאמר לי שאין הלכה כר' יהודה שסומא פטור מן המצוות אעשה יום טוב לרבנן משום שעל ידי שאדם מצווה מקבל שכר יותר.

ובזה יש לבאר שבחג שבועות שבו קיבלו ישראל את התורה היו מצווים ועושים

ובזה מבואר דברי רב יוסף ששכח תלמודו ואמר אי לא האי יומא דקא גרים כמה יוסף איכא בשוקא שיום זה של קבלת התורה בחג השבועות שבו נאמרו לוחות ראשונות אף שלבסוף נשברו ללמדנו שאף זקן שחלה ושכח תלמודו כרב יוסף צריכים לכבדו. ולכן אמר רב יוסף אי לא האי יומא דקא גרים כמה יוסף איכא בשוקא שאלמלא למדנו לימוד זה לא היו מכבדים את רב יוסף אחר שחלה ושכח תלמודו.

ונראה עוד לבאר ע"פ הא דאיתא התם בגמ' בפסחים (סח:) שנחלקו ר' אליעזר ור' יהושע שר' אליעזר אומר אין לו לאדם ביום טוב אלא או אוכל ושותה או יושב ושונה ר' יהושע אומר חלקהו חציו לאכילה ושתיה וחציו לבית המדרש ואמר ר' אלעזר הכל מודים בעצרת דבעינן נמי לכס מ"ט יום שניתנה בו תורה.

ולכאן צ"ב שיום שניתנה בו תורה אמאי לר' אליעזר לא יכול ללמוד כל היום.

ונראה לבאר דאשמעינן שצריך לשמח גם את הגוף בשמחת התורה שע"ז יוכל לעסוק בתורה כל השנה שצריך להרגיש גם בגופו מעלת ושמחת התורה.

ובזה יש לבאר דברי רב יוסף ששחט בחג השבועות עגלא תלתא ואמר אי לא האי יומא דקא גרים כמה יוסף איכא בשוקא שיום זה של חג שבועות צריך להרגיש אף בגופו את שמחת התורה שהיא מתנה שניתנה לישראל.

ואמר רב יוסף ששמחה זו היא שעזרה לו לעסוק כל השנה בתורה עד שזכה לכתר תורה ואלמלא זה כמה יוסף איכא בשוקא שלא היה זוכה לכתר תורה שעל ידי השמחה ששמח בתורה זוכה לרצות להשיגה.

העוסק בתורה אף שהוא סומא יכול לזכות
לכתר תורה וכן שיכול לזכות לאור הגנוז
שבתורה שרואה בו את כל העולם.

ובזה יש לבאר דברי רב יוסף שאמר אי לא
האי יומא דקא גרים כמה יוסף איכא
בשוקא שאף סומא יכול לזכות לכתר תורה
וכן לראות את כל העולם ודלא כשאר יוסף
שבשוקא שסומא חשוב כמת.

וקודם קבלת התורה שהאבות וישראל קיימו
את התורה וכדאיתא ביומא (כח:) היה להם
שכר כאינם מצווים ועושים, ולכן כיון שבחג
שבועות נתרבה שכרם של ישראל לכן היה
שוטט עגלא תלתא ואמר אי לא האי יומא
דקא גרים כמה יוסף איכא בשוקא שמקיימים
המצוות שלא כמצווים ועושים.

ונראה עוד לבאר ע"פ הא דאיתא בנדרים
(סד:) שסומא חשוב כמת, אולם



בביאור מה שהיה צריך בלעם להרוג את אתונו ולא הרגה בקללה

ולכאז' צ"ב מדוע לא הרג בלעם לאתונו
בקללה וכמו שאמר לו בלק כי ידעת
את אשר תברך מבורך ואשר תאור יואר.

ונראה לבאר ע"פ הא דאיתא בברכות (ז.)
שבכל יום הקב"ה כועס רגע אחד
וכדכתיב כי רגע באפו חיים ברצונו. ומי
שמקלל את חברו ברגע זה מתקיים, אולם
אין כל בריה יכולה לכוין אותו רגע חוץ
מבלעם הרשע דכתיב ביה "וידוע דעת עליון"
השתא דעת בהמתו לא הוה ידע דעת עליון
הוה ידע, אלא מלמד שהיה יודע לכוין אותו
רגע שהקב"ה כועס בו.

ומבואר שם בגמ' שרגע זה הוא בשלש
שעות הראשונות של היום בזמן
שמתלבן כרכולת התרנגול.

ובזה יש לבאר מה שבלעם לא הרג את

כתיב ויאמר בלעם לאתון כי התעללת בי לו
יש חרב בידי כי עתה הרגתיך (במדבר
כב, כט).

ואיתא במדרש תנחומא משל למה הדבר
דומה לרופא שבא לרפאות בלשונו
נשוח הנחש בדרך ראה אנקה אחת התחיל
מבקש מקל להורגה, אמרו לו לזו אין אתה
יכול ליטול היאך אתה יכול לרפאות נשוח
נחש, כך אמר האתון לבלעם אני אין אתה
יכול להורגני אלא א"כ חרב בידך והיאך
אתה רוצה לעקור אומה שלמה בלשונו,
שתק ולא מצא תשובה. התחילו תמהין שרי
מואב שראו נס שלא היה כמותו בעולם.

והובא בפירש"י שכתב לו יש חרב בידי גנות
גדולה היה לו דבר זה בעיני השרים
זה הולך להרוג אומה שלימה בפיו ולאתון
זו צריך כלי זין.

ונראה עוד לבאר בזה שלא קלל בלעם את אתונו די"ל שלא שיך לקלל בעל חי שהרי בעל חי הוא ממונו של אדם ואין לו חשיבות בפני עצמו וא"כ כשמקללים בעל חי היינו שמקללים את בעליו בממונו ואין יקלל בלעם את עצמו שתמות אתונו, ומשא"כ על ידי חרב יכול להורגה ולכן הוצרך לחרב.

ונראה עוד לבאר ע"פ הא דתנן באבות (ה, ו) שפי האתון נברא בערב שבת בין השמשות ובזה יש לבאר שלכן סבר בלעם שלא יועיל לקללה אלא על ידי חרב.

ונראה עוד לבאר שסבר בלעם שאף אם יקלל את אתונו לא תתקיים הקללה שלא יקללה בלב שלם שהרי היתה אתונו היחידה שהשתמש בה וכדאיתא בע"ז ד: ולכן אמר שצריך חרב.

אתונו בקללה שלא היה זה באותו רגע שהקב"ה כועס.

ובזה יש לבאר הפס' דכתיב שאמר בלעם לאתון לו יש חרב בידי כי עתה הרגתיך.

ולכאן צ"ב בזה שאמר תיבת עתה ולא אמר כי הרגתיך.

ולהמבואר אתי שפיר שאם היה ממתין לבוקר לאותו רגע שהקב"ה כועס היה יכול להורגה בקללה, אולם כעס עליה ורצה להורגה באותו רגע ולכן הוצרך לחרב.

ולכאן צ"ב לפי"ז בהא דאיתא במדרש ששתק בלעם ולא מצא תשובה ואמאי לא אמר שלכן הוצרך לחרב.

ונראה לבאר שלשרי בלק לא גילה להם סוד זה שיכול לקלל ברגע אחד אלא רצה שיחשבו שיש לו כח לקלל בכל עת.



הרב יאיר מינקוס

אי מברכין על הריגת ראשי אויבנו וסיום מלחמה

כידוע למעלה מעשור, מפעם לפעם, היו נשמעות בעירנו אזעקות, בעקבות שיגורי טילים רבים לאזורינו, ובחסדי ה' יתברך, היו מסתיימות לרוב ללא נזקים, ורק לעיתים רחוקות היו פגיעות, אולם היו מקומות שנפגעו בהם, ואף נהרגו מהם ל"ע. וכבר כמעט שנה שיש מלחמה, עם ארגוני הטרור ברצועת עזה, בכדי למנוע מהם יכולת זו, ובס"ד לאחר מאמצים מרובים, נראה שהצליחו במטרה זו, ואף הרגו אלפים רבים ממבקשי רעתינו, ולאחרונה אף הצליחו לחסל כמה מראשי הטרור, ויש הטוענים שע"ז סיום המלחמה מתקרב.

יש לדון אי מברכין ברכת הטוב והמטיב, על שמועה טובה זו, ככל שמועות טובות, שמברכין עליהן הטוב והמטיב, כדתנן במתני' (ברכות דף נ"ט ע"א), וכמו דפסקו הטור והשו"ע (סי' רכ"ב סעיף א').

מבואר דסבר דכיון דאין בשמחה זו שותפות, אין לברך הטוב והמטיב, וגבי שהחיינו לא פשיטא ליה, ולכן יברך על פרי חדש.

והקשה הר"ר ערן כברה שליט"א, בטוב טעם ודעת, דא"ז טענה דיש לחשוש שמא יעמוד רשע גדול ממנו, שהרי לענין ברכת שהחיינו, הולכין אחר המציאות העכשווית, כמו שכ' השו"ע (סי' רכ"ב סעיף ד') "מברך על הטובה הטוב והמטיב, אף על פי שירא שמא יבוא לו רעה ממנו, כגון שמצא מציאה, וירא שמא ישמע למלך, ויקח כל אשר לו, [וכן מברך על הרעה דיין האמת, אף על פי שיבוא לו טובה ממנו, כגון שבא לו שטף על שדהו, אע"פ שכשיעבור השטף, היא טובה לו שהשקה שדהו".

וא"כ חזינן שהולכין אחר המציאות העכשווית, ולאפוקי דאין הולכין אחר העתידות כלל ועיקר. ולכן רצה לומר, דיש לברך שהחיינו על מיתת נשיא אירן.

והנה ראיתי בקובץ החשוב 'מנורה בדרום' (גליון ס"א תמוז תשפ"ד) שהביא הר"ר ערן כברה שליט"א נידון ממרן הגר"י זילברשטיין שליט"א, האם לברך ברכת שהחיינו, או ברכת הטוב והמטיב, על מיתתו של נשיא אירן.

ופסק, "אין לברך הטוב והמטיב, כיון שלא שייכא שותפות בשמחה זו, אלא יקנה פרי חדש ויאמר, אם אפשר לברך שהחיינו, אף על מיתת נשיא אירן, הריני מכווין לברך על פרי חדש ועל מיתתו, אבל אם א"א לברך על מיתתו, הריני מכווין לברך רק על הפרי חדש בלבד.

ובטעם הדבר, על שמועות טובות מברך שהחיינו, מ"מ מאידך אית לן למיחש, שמא יקום רשע גרוע ממנו, ולפיכך כיון דאנחנו לא נדע מה נעשה, כל שמרגיש שמחה גדולה, צריך ליקח פרי חדש, ויברך עליו שהחיינו".

ת"ש מת אביו והוא יורשו בתחילה, אומר 'ברוך דיין האמת', ולבסוף הוא אומר 'ברוך הטוב והמטיב'? הכא נמי דאיכא אחי דקא ירדתי בהדיה.

ת"ש שנוי יין א"צ לברך, שינוי מקום צריך לברך, וא"ר יוסף בר אבא א"ר יוחנן אע"פ שאמרו שינוי יין א"צ לברך, אבל אומר ברוך הטוב והמטיב? התם נמי דאיכא בני חבורה דשתו בהדיה", עכ"ד הגמ'.

מבואר מדברי הגמ', דגדר ברכת הטוב והמטיב, הוא כשיש לו שותף עמו בהטבה, ואם אין לו שותפים, מברך שהחיינו בהטבה, ולכן כשבנה בית, או ירש ירושה, [או שותה יין טוב יותר מהיין ששתה קודם].

אם יש יחד איתו אחרים מברך הטוב והמטיב, ואם הוא לבדו, מברך שהחיינו, וכך גבי לידת בן ואשתו חיה, מברך הטוב והמטיב, וכך גם גבי ירידת גשמים, ויש לו שדה עם שותפים, מברך הטוב והמטיב.

אי צריך שיהיה לו שותף בשדהו

ויש לדון אי דינא דהטוב והמטיב גבי ירידת גשמים, ביש לו שדה, מיירי שיש לו שותף בשדהו דוקא, או דילמא מיירי אף בדלית ליה שותפף בשדהו, ובכא"פ מברך הטוב והמטיב, כיון שיש בעלי שדות אחרים עמו בהטבה שירדו גשמים, וסגי בשותפות זו בהטבה, כדי לברך הטוב והמטיב.

והנה רש"י (שם ד"ה והתנן בנה בית) כ' "אבל גשמים בדאית ליה ארעא, טובה שיש לו שותפות בהדיא, שהרי כל מי שיש לו קרקע, שותף עמו בטובה זו". וכע"ז כ' הרא"ש (שם סי' י"ד).

מבואר דס"ל דלא צריך שיהיה עמו שותף

ואף שהקשה כהוגן, נראה לענ"ד להשיב ולבאר קצת דברי הגר"י זילברשטיין שליט"א, דאף דאה"נ אי"ז סיבה שלא לברך שהחיינו, משום שירא שמא יקום רשע גדול ממנו, אולם שמא כוונתו דאף שמת רשע זה, על דרך הטבע יקום רשע אחר תחתיו, וא"כ הסכנה לא הוסרה, ויש להוסיף דשמא יבוא רשע גדול ממנו, וא"כ לא רק שלא תחלוף הסכנה, אלא אף יכולה להתגבר, ושמא זו סברתו דלא פשוט לברך שהחיינו.

ביאור גדר ברכת הטוב והמטיב

ובאמת ראוי להביא דברי המשנה (שם דף נ"ד ע"א) "על הגשמים ועל בשורות טובות, אומר ברוך הטוב והמטיב".

ופריך בגמ' (שם דף נ"ט ע"ב) "ועל הגשמים הטוב והמטיב מברך, והא"ר אבהו, ואמרי לה במתניתא תנא, מאימתי מברכין על הגשמים, משיצא חתן לקראת כלה, מאי מברך, אמר רבי יהודה 'מודים אנחנו לך על כל טיפה וטיפה שהורדת לנו', וכו'? ומשני, ל"ק הא דאית ליה ארעא, הא דלית ליה ארעא.

אית ליה ארעא הטוב והמטיב מברך, והא תניא בנה בית חדש וקנה כלים חדשים, אומר שהחיינו והגיענו לזמן הזה, שלו ושל אחרים אומר הטוב והמטיב? לא קשיא, הא דאית ליה שותפות, הא דלית ליה שותפות, והתניא קצרו של דבר על שלו הוא אומר ברוך שהחיינו וקיימנו, על שלו ושל אחרים אומר ברוך הטוב והמטיב.

וכל היכא דלית ליה לאחרים בהדיא, לא מברך הטוב והמטיב, והתניא אמרו ליה ילדה אשתו זכר, אומר ברוך הטוב והמטיב? הכא נמי דאיכא אשתו בהדיה, דניחא לה בזכר.

בטובה, משא"כ הכא שכל אחד יש לו שדה בפני עצמו".

וב"כ הביאור הלכה (שם ד"ה מברך שהחיינו) "מ"מ לא שייך לברוכי הטוב והמטיב, דבעינן שיהיו שותפין עמו גופא בטובה זו, שהוא מברך עליה".

מבואר דפסק השו"ע דרק אם יש לו שותף בשדהו מברך הטוב והמטיב, אבל אם אין לו שותף, מברך שהחיינו, ולא הטוב והמטיב, ואף שיש הטבה לכל העולם בגשם, מ"מ בעינן שיהיו שותפין גופא בהטבה זו, ואי"ז חשיב שותף בטובה שלו.

ולפי"ז לכאור' פשיטא דאין מקום לברך ברכת הטוב והמטיב על שמועה טובה, שמת נשיא אירן, וה"ה שמועות אלו, שחיסלו את ראשי המחבלים, ועל סיום המלחמה, אין לברך הטוב והמטיב.

שהרי פסק השו"ע דרק אם יש שותף גופא בהטבה שלו, יש לברך הטוב והמטיב, ואף אם יש הטבה לאחרים, כגון גשמים אבל אינו שותף בגוף ההטבה, אינו מברך הטוב והמטיב, ולכן אף בבשורות אלו שמת נשיא אירן, ועל חיסולם של ראשי המחבלים, ועל סיום המלחמה שהן בשורות טובות לכל היושבים בארצנו הקד', בכאור'פ אין מקום לברך הטוב והמטיב.

אי מברכין שהחיינו על בשורות אלו

השתא אחר דנתבאר שאין לברך ברכת הטוב והמטיב על בשורות אלו, שמת נשיא אירן, ועל חיסולם של ראשי המחבלים, ועל סיום המלחמה. אכתי יש מקום לדון, אי יברך שהחיינו, על בשורות אלו.

אולם לאחר עיון נראה דאף ברכת שהחיינו לא שייך לברך על בשורות אלו, דהרי

בשדה, אלא סגי בזה שיש בעלי שדות סמוך אליו, וירידת הגשמים נעשים הם שותפים בהטבה, ומברך הטוב והמטיב.

אולם הרא"ש הביא מהרי"ף (שם דף מ"ג ע"ב מדפי הרי"ף) דס"ל דצריך שיהיה לו שותף בשדה, ואם אין לו שותף בשדה, מברך שהחיינו.

וכך משמע מדברי הרמב"ם (פ"י מהלכות ברכות ה"ד) "ירדו גשמים רבים, אם יש לו שדה, מברך שהחיינו, ואם היתה שלו ושל אחרים מברך הטוב והמטיב".

הטור (סי' רכ"א) הביא את שיטת הרי"ף והרמב"ם, והרא"ש דפליג, וז"ל "אם יש לו שדה בשותפות עם אחר, מברך הטוב והמטיב, ואם אין לו שותף בשדהו מברך שהחיינו, כ"כ רב אלפס, והרמב"ם ז"ל. ואדוני אבי ז"ל לא כתב כן, אלא אם יש לו שדה אפילו אין לו בו שותף, מברך הטוב והמטיב, ואם אין לו שדה, אומר מודים אנחנו לך". וכן הביאם הב"י (שם ד"ה ואם).

שיטת השו"ע

אולם בשו"ע (שם סעיף ב') וז"ל "אם יש לו שדה בשותפות עם אחר, מברך הטוב והמטיב, ואם אין לו שותף בשדה מברך שהחיינו".

וביאר הפרמ"ג (שם אשל אברהם סק"א) והגר"א (שם ד"ה ואם), דפסק השו"ע כהרי"ף והרמב"ם, דרק אי יש לו שותף בשדה מברך הטוב והמטיב, ואם אין לו שותף בשדה, מברך שהחיינו.

והוסיף המג"א (שם סק"א) "ואע"ג דמ"מ כל העולם שותפין עמו באותו טובה, שהרבה אנשים יש להם שדות, וכמ"ש הרא"ש, מ"מ בעינן שיהיו שותפין

שהחיינו, וה"ה על חיסולם של ראשי המחבלים, ועל סיום המלחמה, בכאו"פ מאחר ואינו הטבה אישית, אין לברך על זה שהחיינו.

ובאמת לאחר מחשבה, נראה לענ"ד דאף בלא סברא זו, דאין הטבה ממשיית ואישית, במיתת נשיא אירן, בכאו"פ אפשר לומר, דאין כל מקום לדון, אי לברך ברכות אלו על שמועות אלו, דהרי כל הני דנקטי הגמ' דמברך עליהו, היינו בדברים שמגיע לו הנאה מעצם ההטבה, כגון בירידת גשמים, בית חדש, לידת זכר, ירושה, או שמצא מציאה, כמו שכ' הטור והשו"ע (סי' רכ"ב סעיף ד'), דהם דברים חיוביים שקיבל, משא"כ בשמועות אלו, שמת נשיא אירן, ועל הריגתם של ראשי המחבלים, ועל סיום המלחמה, אין זו טובה חיובית, אלא הסרת השלילה, והצלה מפחד וממות, ובדברים כאלו לא מצינו שמברכין עליהם. ושור"ר שהביאו כן בשם הגר"ח קניבסקי זצ"ל [עלינו לשבח (שמות תשובה ל"ב)].

הלכה למעשה

ולמעשה כ' הפרמ"ג (סי' רכ"ב אשל אברהם סק"א) "היום כמדומה ממעטין בברכות אלו". והביאו המ"ב (שם). והוסיף "דגם בספר מור וקציעה מפקפק בזה".

א"כ היוצא מן הדברים, דאין לברך הטוב והמטיב, ואף לא שהחיינו על בשורות אלו, של מיתת נשיא אירן, וכן על הריגתם של ראשי המחבלים, ועל סיום המלחמה.

ובברכה שנזכה לדברי הכתוב "ה' ילחם לכם ואתם תחרשון".

אי"ז הטבה אישית, ואי איכא לדמויי יש לדמות למי שאין לו שדה, וירד גשמים, דאף דהוא הטבה לכל העולם, בכאו"פ אינו מברך הטוב והמטיב, ואף שהחיינו אינו מברך, כדאמרי' בגמ' דלעיל, ומברך 'מודים אנחנו לך ה' אלוקינו על כל טפה וטפה' וכו'. וכך פסקו הרמב"ם (פ"י מהל' ברכות ה"ג), הטור והשו"ע (סי' רכ"א סעיף ב'). ואף הרא"ש דפליג על הרמב"ם, בכאו"פ כ' בהדיא, דאם אין לו שדה, אינו מברך שהחיינו, אלא 'מודים אנחנו לך' וכו'.

[וכע"ז כ' השיטמ"ק (ברכות דף נ"ט ע"ב הכי)] "ואיפשר דכל דלית ליה ארעא לדידיה, לא מברך הטוב והמטיב, דכיון דלית ליה ארעא, מאי טוב ומטיב איכא גביה, הלכך לעולם דאית ליה מברך הטוב והמטיב, דלית ליה, ואילו פיננו וכו'.

השער הציון (סי' רכ"א סק"ה) הביא "מהנחלת צבי, ואליה רבה, דס"ל דאם אין לו שדה, ושומע שירד גשמים, מברך הטוב והמטיב, דטובה היא לכל כשיש מטר בעולם, וכ' דלא העתקתים, מפני שמסיק בשיטה מקובצת בסוף דבריו, דמסתברא דאינו יכול לברך ברכת הטוב והמטיב, כשאין לו שדה".

וא"כ חזינן דכדי לברך ברכת הטוב והמטיב, או אף ברכת שהחיינו, צריך שיהיה לו הטבה מעשית ואישית, ולכן באין לו שדה, אף שיש לו הטבה שיוורד שם, בכאו"פ אינו מברך הטוב והמטיב, ואף לא מברך שהחיינו.

ולפי"ז לכאו' בנידון דידן, גבי מיתת נשיא אירן, אף דיש בזה הטבה, אולם מאחר, ואינו הטבה אישית, אין לברך



בדין ברכת הטוה"מ על שחרור חטופים

בגליון הקודם (גליון ס"ב תמוז תשפ"ד, עמ' ר"ל) הבאנו נידון גבי ברכת שהחיינו, בראיית בני משפחה חטופים שהשתחררו בס"ד משבי ארגון טרור ברצועת עזה, ויש לדון עוד על עצם הבשורה, אף קודם ראייתם, האם שייך לברך ברכת הטוב והמטיב, מדין שמע שמועות טובות, או לא.

א"כ לכאור' ה"ה הכא בנידון דידן, דכיון דאין לאנשים האלו הנאה אישית, אין להם לברך הטוב והמטיב, או שהחיינו.

מי שבירכו הטו"מ על השמועה אי יברכו שהחיינו אראייתם

וב"ז הוא דוקא גבי אחרים שאינם בני משפחה או חברים, כיון דלבני משפחה וחברים, ודאי דאיכא הנאה טובא בחזרתם מהשבי, וא"כ לכאור' פשוט דאיכא מקום לברך הטוב והמטיב, על הבשורה שנשתחררו מהשבי.

ובכה"ג שבני משפחה שמעו שקרובם השתחרר מהשבי, אם הם כמה אנשים יברכו הטוב והמטיב, כיון שהם שמועות טובות לו ולאחרים, משא"כ בגונא שהוא לבדו, ואין לו בני משפחה וחברים, יברך ברכת שהחיינו, כמו שכ' השו"ע (סי' תרכ"ב סעיף א') "על שמועות שהן טובות לו לבדו, מברך שהחיינו, ואם הן טובות לו ולאחרים, מברך הטוב והמטיב".

אכתי נותר לדון בכה"ג שבני משפחה שבירכו הטוב והמטיב, על שמועה טובה זו, ואח"כ באים לראותם האם יברכו בראייתם שהחיינו, מדין הרואה פני חברו, או דילמא אחר שכבר בירכו הטוב והמטיב על הבשורה, אין להם לברך בראייתם.

וראשית יש לדון, גבי אחרים שאינם בני המשפחה, ואף לא ראו אותם מעולם, פשיטא דאין מברכין שהחיינו אראייתם, דהרי גדר הדין הוא ראית חבר לאחר שלושים יום, ושמת בראיתו, ודוקא כשמכירו בפניו, אבל מי שלא ראה חברו מעולם, כ' השו"ע (סי' רכ"ה סעיף ב') אע"פ שהוא נהנה בראיתו, אינו מברך על ראייתו. וביאר המ"ב (שם סק"ה) "דכיון שלא נתחבר עמו פנים אל פנים, אין מעלה הטובה כל כך, עד שיהיה נהנה ושמת בראיתו".

וא"כ מי שלא מכיר את החטופים שנשתחררו, אין לו לברך שהחיינו בראייתם.

אולם בגדר שמועה טובה אין דין שצריך להכיר את פניו של האדם, ושייך שיהיה לו שמועה טובה גם ללא ראיית פנים, וא"כ יש לדון אי אפשר לאחרים יברכו ברכת הטוב והמטיב על הבשורה, שנשתחררו כמה יהודים מאפילה לאורה ומשעבוד לגאולה.

ואחר דנתבאר [לעיל] גבי ירידת גשמים, אף שהוא בשורה טובה, ואם אין לו שדה, לכו"ע אין מברך הטוב והמטיב, ולא שהחיינו, [אלא ברכת מודים אנחנו לך ה' אלוקינו וכו'] אף שגם איכא הנאה בגשמים האלו, שהרי כולם נהנים בירידת גשמים, בכאור'פ אינו מברך הטוב והמטיב או שהחיינו.

משמע מדברי השער הציון, דלאחר שבירך על שמועת לידת בנו, הטוב והמטיב, אין לברך אח"כ על ראיתו, שהחיינו.

ולפי"ז לכאור' ה"ה הכא בנידון דידן, אי בירכו ברכת הטוב והמטיב על הבשורה שבן משפחתם השתחרר מהשבי, לא יברכו שהחיינו אח"כ על ראיתם.

ולמעשה הפרמ"ג (סי' רכ"ב אשל אברהם סק"א) כ' "היום כמדומה ממעטין בברכות אלו". והביאו המ"ב (שם). והוסיף "דגם בספר מור וקציעה מפקפק בזה".

א"כ היוצא מן הדברים, דעל שמועה שנשתחרר בן משפחתו או חברו הקרוב, משבי הטרור, מברך שהחיינו, ואם יש עימו עוד משפחה או חברים מברך הטוב והמטיב, ואנשים אחרים לא יברכו כלל. ובני משפחה שבירכו על השמועה, לכאור' אין להם לחזור ולברך שהחיינו בראייתם.

והנה הפרמ"ג (סי' רכ"ה אשל אברהם סק"ג) כ' "ילדה אשתו, והוא היה במדינת הים, [ובירך הטוב והמטיב על השמועה], וראוהו עתה, מברך שהחיינו או מחיה המתים, דודאי יש לו שמחה בוולדו", והביאו במ"ב (שם סק"ה).

וכ' השער הציון (שם סק"ה) "היינו אפילו נקבה, דאי ילדה זכר, וברך על זה ברכת הטוב והמטיב (כנ"ל בסימן רכ"ג), ובא לביתו בתוך שלושים יום, איני יודע אם חייב לברך שהחיינו, דברכת הטוב היא כוללת יותר".

מבואר דס"ל לפרמ"ג מי שנמצא רחוק מאשתו בעת לדתה, ולאחר מכן בא וראה את ולדו, דיברך שהחיינו או הטוב והמטיב.

וביאר השער הציון דמיירי אף בלידת בת, כיון דגבי לידת בן שמברכין הטוב והמטיב, לא פשוט דיברך שוב ברכת שהחיינו בראיית בנו התינוק, כיון שברכת הטוב והמטיב כוללת יותר.



הרב און אברהם הכהן סקלי

פירוש התפלות והברכות לרבינו יהודה ב"ר יקר [ח"א] - מבוא, והקדמת המחבר

בשנת תתק"ל [היינו לפני כ-850 שנה]. את רובי תורתו ינק בין השאר מאחד מגדולי רבותינו בעלי התוספות - הריצב"א - הוא רבינו יצחק בן אברהם מדמפיר, תלמידו המובהק של ר"י הזקן. נראה שבמשך הזמן אחז במקל הנדודים, והיגר לארץ קטלוניה, והתיישב בעיר ברצלונה.¹

רבינו חיבר ככל הנראה פירוש על הירושלמי, אשר היה בידיהם של כמה מרבותינו הראשונים [ביניהם הרשב"א, הרשב"ץ ועוד]², אך למצער, לא זכינו לאורו.

רבינו היה רבו המובהק של הרמב"ן, אשר הזכירו כמה וכמה פעמים בחידושיו על התלמוד, פעמים בשמו³, ופעמים בסתמא בשם 'רבינו' או 'מורי'. וכפי הנראה, כל סתם

הנני נותן ברכה לפני קוראינו היקרים, הספר המופלא 'פירוש התפלות והברכות לרבינו יהודה ב"ר יקר' המכונה בפי חלק מרבותינו הראשונים 'מעין גנים' - בהוצאה מחודשת ומושלמת, המוגהת היטב בדקדוק רב מכתבי היד של החיבור, מוערת ומתוקנת - כיאה וכראוי לספרו של אחד מגדולי רבותינו הראשונים.

א"ה, אפרסם בהמשכים חלקים מהספר מעל גבי גליונות קובץ מגורה בדרום, וכשאשלימנו, אני מתעתד להוציאו לאור כספר שלם.⁴

תולדות רבינו יהודה ב"ר יקר⁵
רבינו יהודה ב"ר יקר נולד בצרפת בערך

א. יגיעה רבה ועצומה הושקעה במלאכה זו - ועל כן כל הזכיות על כל חלקי העבודה הזאת, שמורות לכותב שורות אלו, ואיסור גמור להעתיק הדברים בלא לציין מקורם, וק"ו להשתמש בהם כל שימוש מסחרי.
ב. לצורך כתיבת תולדות רבינו, מלבד מחקר שערכתי בעצמי, הסתייעתי בין השאר בכמה מקורות: 'אוצר הגדולים' [לרנ"י הכהן] בערכו של רבינו (ח"ד סי' רד), הקדמת מהר"ר ש ירושלמי, 'תור הזהב בספרד' [בהוצ' הספריה הספרדית] בערכו של רבינו, ועוד.
ג. בס' 'אוצר הגדולים' כתב שמצא בספר אחד, שנמצא שטר מעשה משנת תתקע"ה מברצלונה, עליו חתום רבינו.
ד. וכדאיתא בשו"ת הרשב"א סי' תקנב, וז"ל: "ואשר אמרת לפרש לך מה שאמרו בירושלמי בפ"ק דראש השנה וכו', תמה אני במה אתה שואלני בפי' ירושלמי, ואתם יש לכם אב למקראו ולפירושו - הרב הגדול רבי יהודה ב"ר יקר ז"ל".
וכן מצינו לרשב"ץ בס' מגן אבות על מסכת אבות (פ"ד מ"א), וז"ל: "בירושלמי פ' לא יחפור וכו' נחתומר, הוא הנחתום. וכן פירש שם הר"ר יהודה ב"ר יקר ז"ל".
ואף רבינו בעצמו מציין בספרו לפירושו זה. ראה לדוגמא מ"ש רבינו קודם ברכת השכיבו, וז"ל: "אבל בירושלמי בפ"ק דברכות פירשתי וכו'".
ה. ולדוגמא, בחי' הרמב"ן לפסחים (ק"ח): "קבלתי מפי מורי רבי יהודה זצ"ל, שקבל מרבו רבי יצחק בר אברהם הצרפתי ז"ל". ועוד בחי' למכות (ב): "כך פירש לי ר' יהודה מורי נר"ו".

רבינו' או 'מורי' שמזכיר הרמב"ן בכל חידושי - כוונתו לרבינו.¹

ואף תלמידי הרמב"ן, ותלמידי תלמידיו, מזכירים כמה וכמה פעמים בחידושיהם על התלמוד מתורתו המפוארה של רבינו, אשר קיבלוהו ככל הנראה מפיו של רבם.²

איש אשכולות היה רבינו אשר מלך בגאון בכל חלקי התורה הקדושה, דמלבד היותו כאמור מאריה דתרי תלמודי, ואף מופלג באגדה ובדרוש כניכר מפירוש התפלות - עוד היה מגדולי רבותינו

המקובלים הראשונים, ומובאות כמה שמועות משמו בספרי המקובל הקדמון רבי משה די ליאון זצ"ל³ מגלה ומפיץ הזוהר הקדוש. ואף רבינו גופיה, רמז בפירוש התפלות כמה פעמים לעניינים העומדים ברומו של עולם - מגלה טפח ומכסה טפחיים⁴. ועוד נמצא בכת"י, פירוש ארוך על י"ג מידות ע"ד הקבלה, אשר מתנוססת בראשו כותרת בזה"ל: "פירוש י"ג מדות לרב ר' יהודה בר' יקר זצ"ל". ונקל איפוא לשער, כי תלמידו הגדול של רבינו - הרמב"ן - ינק הרבה מתורת הנסתר שלו, מרבינו⁵.

והרוצה לעמוד על חשיבותו הגדולה של

ו. ולדוגמא, כתב הרמב"ן בחידושי לב"ב (פב): " ורבינו נ"ר פירשה הכי וכו', ומכאן למד רבינו נ"ר פירושו מפורש וכו', וזה יותר נכון מן הכל ועל דרך פירוש מורי נ"ר". ומצינו שם בחידושי תלמידיו, גילוי מיהו 'רבינו' הנזכר - שדברים אלו הביא שם הרשב"א בחידושי בזה"ל: "והרמב"ן ז"ל פ' בשם רבו הר"ר יהודה בר' יקר ז"ל". וכ"כ הריטב"א שם, וז"ל: "והנכון כמו שפירש הר"ר יהודה בן יקר ז"ל רבו של הרמב"ן ז"ל". וכ"כ הר"ן שם בחי', וז"ל: "לפיכך נראין דברי הר"ר יהודה בר' יקר ז"ל".

ועוד מצינו בחידושי הרמב"ן לכתובות (עד), וז"ל: "כך תירץ לי רבינו נר"ו". וגילוי לזה מצינו כמו"כ בחידושי תלמידיו שם, שדברים אלו הביא הרא"ה בחידושי שם בזה"ל: " והר"ר יהודה בר' יקר ז"ל תירץ". וכ"כ הריטב"א שם, וז"ל: "ותירץ הר"ר יהודה בר' יקר ז"ל". וכ"כ הר"ן בחי' שם, וז"ל: "ותירץ הר"ר יהודה בר' יקר רבו של הרמב"ן ז"ל".

ועוד מצינו בחידושי הרמב"ן לחולין (כד), וז"ל: "זה תירץ רבינו נר"ו". וגילוי לזה מצינו בחידושי הרשב"א בסוגיא המקבילה ביומא (מא), אשר הביא דברים אלו בזה"ל: ותירץ הר"ר יהודה בר' יקר ז"ל". וכן הריטב"א בסוגיא המקבילה בקידושין (יד), הביאם בזה"ל: "ותירץ הר"ר ב"ר יקר ז"ל". ויש כמובן עוד להאריך בדוגמאות בענין זה.

ז. ראה כמה דוגמאות לזה בהערה הקודמת.

ח. ולדוגמא, בס' 'כתר שם טוב' (פ' יתרו), כתב הרמב"ל בזה"ל: "מורי ר' יצחק בן טודרוס אמר לי בשם ר' יהודה בן יקר". ובס' 'נפש החכמה' (סי' סט), הביא ביאור לאמירת ג' פעמים 'קדוש' בקדושה, וסיים בזה"ל: "זה לדעת ר' יהודה בן יקר ולדעת החסיד ר' יצחק".

ט. ולדוגמא, נציין את אשר כתב בפירוש ברכת 'ברוך שאמר', וז"ל: "על שם יי' אחד ושמו אחד, וחושבין אותו לשנים, שנתכוין לשני ספירות, ושם ברוך הוא במקום ששי כנגד ששה קצוות, ושמו במקום שכינה ויש כאן מקומה כראוי", ע"ש עוד.

י. כת"י מונטיפיורי 487.

יא. צא וראה אשר כתב מהרח"ו בהקדמתו המובאת בראש ספר עץ חיים בענין חשיבות רבינו הרמב"ן בשלשלת חכמת הנסתר, וז"ל: "הנה החכמה הזאת היתה נגלית באתגלייא עד פטירת רשב"י ע"ה, ומאז ואילך נסתם חזון וכו'. וכל אחד מהחכמים היודעים בחכמה הזאת מאז ואילך, היו עוסקים בה בהסתר גדול ולא באתגלייא, ולא היה מגלה אותה אלא לתלמידו היחיד בדורו, ואף זה בראשי פרקים, מפה אל פה, מגלה טפח ומכסה אלף טפחים. והיתה החכמה הזאת מתמוטטת ומתמעטת והולכת מדור לדור, עד הרמב"ן ז"ל אחרון המקובלים האמתיים".

ואם האמת כדברינו, שהרבה מתורת הנסתר קיבל הרמב"ן מרבינו, נמצא אם כן כי אף רבינו הוא חוליה

ונוסח התפלה, הנהוגים בתפוצות ישראל, ומבאר כל מנהג באר היטב - איש על מחנהו ואיש דגלו.

בקיאותו של רבינו במרחבי התורה מפליאה את עין כל רואיה, ונראה שכל התורה הקדושה נסקרת לפניו ממש בסקירה אחת, עד שנאה להמליך עליו את אשר אמרו רבותינו (סוכה כח.) על רבן יוחנן בן זכאי: "שלא הניח מקרא ומשנה, תלמוד, הלכות ואגדות, דקדוקי תורה ודקדוקי סופרים, קלים וחמורים וגזרות שוות, תקופות וגימטריאות וכו' דבר גדול - מעשה מרכבה, דבר קטן - היות דאביי ורבא".

ואמנם ספרנו זה שווה הוא לכל נפש, כי המחפשים להבין את סדר התפלה על בוריו, ולהתעמק במקורותיו - בודאי ימצאו בו חפצם. ואף המחבכים ביאורי אגדות חז"ל בתלמוד ובמדרשים, יתענגו בטעמים מצוף דבש אמריו.

ובנוסף, אף חוקרי מנהגי ישראל ימצאו טעם לשבח בספרנו זה, אשר מהווה מקור לא אכזב למנהגים עתיקים אשר לא נס ליחם, וכן לנוסחאות קדומות בסדר התפלה המקובל בידינו מאבותינו, ואף לגירסאות מדויקות בתלמודים ובמדרשי חז"ל.

וראוי לציין בענין זה, כי נוסח התפלה של רבינו המשתקף מספרנו, מתאים בדרך כלל לנוסח התפלה הצרפתי הקדום, המשתקף מסידורי כתה"י הצרפתיים.

נראה כי ספר זה היה מצוי ביד רבים מרבותינו הראשונים, אשר ידיהם היו ממשמשות בו תדיר - באשר מצאנו לא מעט מובאות מספרנו זה, בספרי כמה מרבותינו

רבינו, יתן דעתו על כך, שהוא היה כאמור רבו המובהק של רבינו הגדול הרמב"ן - אשר כמעט כל גדולי ספרד וקטלוגיה בדורות הבאים הם תלמידיו ותלמידי תלמידיו, ביניהם - הרשב"א, הרא"ה, הריטב"א, הר"ן, הריב"ש, הרשב"ץ, הנימוקי יוסף, הרשב"ש ועוד רבים, וכן הלאה בשרשרת הדורות - אשר הלכות רבות אשר נחקקו לעד בשו"ע ובספרי הפוסקים - ממקורם הטהור יצאו.

הרי שלא נחטא אל האמת, בקביעה שרבינו הגדול ר' יהודה ב"ר יקר זיע"א מהווה חוליה חשובה בשלשלת מסירת התורה מימות נתינתה עד ימינו אנו - בפרט בתור חוליה המקשרת בין תורתם המפוארה של רבותינו חכמי התוספות מצרפת, לבין זו של רבותינו חכמי ספרד וקטלוגיה.

ספר 'פירוש התפלות והברכות'

בלא ספק, גולת הכותרת של תורת רבינו שהגיעה לידינו, היא ספרו הגדול והמופלא - פירוש התפלות והברכות.

בספרנו זה, רבינו כמעט אינו מניח זווית ופינה במרחבי סדר ונוסח התפלה שלא השתטח בה, ומפרש באר היטב כל חלק בתפלה מדוע נתקן, ועל משקל אילו לשונות ועניינים במקרא ובחז"ל. לכל אורך פירושו, שוזר רבינו כבמעשה אומן מקורות מכל רחבי התורה הקדושה - מתורה נביאים וכתובים, דרך תלמוד בבלי וירושלמי, מכילתא ספרא וספרי, מדרש רבה על התורה והמגילות, מדרש נחומא ומדרש תהלים [המכונה 'שחר טוב'] ועד פרקי היכלות וספר יצירה - איש לא נעדר!

ומפעם לפעם אף מביא מנהגים שונים בסדר

פירוש התפלות והברכות לרבינו יהודה ב"ר יקר [ח"א] ❖ **מנורה בדרום** | קפא

ולדוגמא, בסי' מט שם כתב, וז"ל: "נוסחת רבינו יהודה בר יקר ז"ל בספר מעין גנים". ועוד שם בסי' עג: "ובספר מעין גנים שחבר הר"ר יהודה בר יקר בפירוש סידור תפלות". ועוד שם בסי' פט: "הר"ר יהודה ברבי יקר ז"ל כתב בספרו הידוע מעין גנים". [ובסי' רנ שם, הביא ממנו בסתמא].

אך מאידך, מצינו כמה וכמה מובאות

הראשונים², ובין השאר בספרים: מגן אבות (סי' א) לרבינו המאירי³, ארחות חיים⁴, פי' ריקאנטי על התורה (פ' בראשית)⁵, ספר הפרדס (נביו)⁶, שו"ת הרשב"ש⁷ ועוד.⁸

שמו של הספר

מצינו לרבינו הרשב"ש בכמה מתשובותיו,

שמכנה ספר זה בשם 'מעין גנים'.

יב. בהתחשב בכך שספרו של רבינו הוא פירוש על התפלה, אשר ברובו מיוסד על ענייני דרוש ואגדה - מפליא למצוא כמות יחסית גדולה של מובאות מדבריו בספרי הראשונים הנזכרים, אשר רובם ספרי הלכה. וניתן ללמוד מכך, את הסמכות ההלכתית שייחסו הראשונים לדבריו רבינו.

יג. שם הביא מחלוקתו עם תלמידיו הרמב"ן, אי שפיר דמי למימר 'אל מלך נאמן' בין ברכת 'אהבת עולם' לק"ש - שמנהג מקומו היה לאמרו, ואילו התלמידים הנזכרים ערערו על כך בשם רבם. והוסיף שם המאירי לחזק דבריו, בזה"ל: "ואף הר"ר יהודה בר' יקר שהיה רבו של הרב הנזכר כתב בפ' התפלות שסוף ברכות הן, ושאפשר לענות אמן, ושבמקומו אומרים אל מלך נאמן".

יד. בכמה עניינים הביא דברי רבינו, וכולם מופיעים לפנינו בפירוש התפלות. וז"ל שם (תפלת ע"ש אות ה): "למדנו שבתפלה צריך לומר ויכולו בתוך אתה קדשת, כ"כ הבעל התרומה והר' נתן והר' יהודה בר יקר והרבה אחרים וצ"ל". ועוד שם (שחרית ש"ש אות ג): "כתב הר' יהודה בר יקר ז"ל, כמה הגדות יש על עזה"ב - יש עזה"ב שהוא ימות המשיח, ויש שהוא לאחר מיתה, ולא הוי עולם אחר תחיית המתים כי אם גן עדן". ועוד שם (הל' קידושין): "אשר ברא ששון ושמחה, פי' הר"ר יהודה ב"ר יקר ז"ל אגב דשייכא בריאה בחתן וכלה אמר לשון בריאה לששון ולשמחה וכו'".

אמנם, מצינו שם עוד ענין בשם רבינו, שלא מצאתי בפירוש התפלות לפנינו, שכתב שם (קדושה מיושב אות ב), וז"ל: "הבעל האשכול כתב, בברכת יוצר אור אין אנו מקדישים להקב"ה, ואין אנו מזכירין אלא שבת המלאכים כשהם מקדישים להקב"ה, ואין לנו להזכיר ימלוח אחר קדוש ובורך כמו בתפלה, שהוא שבת שמשבחים אותו ישראל וכו'. והר' יהודה בר יקר כתב טעם אחר, לפי שעדיין לא ייחדנו שמו של הקב"ה, ולא קבלנו עול מלכותו בק"ש, אבל מעומד נוכל להמליכו אחר יחוד שמו הנכבד". ולא מצינו ענין זה [אמנם מענין לציין, כי דוקא הפי' שהביא משם בעל האשכול, נמצא גם בדברי רבינו, וצ"ע].

טו. וז"ל שם (פס' ג): "ור' יהודה ברבי יקר ז"ל פירש ויקדש אותו לשון קידושין, והבן וכו'", וע"ש עוד בהמשך דבריו. ודבריו אלו אכן מופיעים לפנינו בפירוש התפלות, בביאור ברכת 'ברוך שאמר'.

טז. בכמה עניינים הביא דברי רבינו, וכולם מופיעים לפנינו בפירוש התפלות. וז"ל (שער המעשה): "אבל שמעתי שבצרפת היו נוהגין לברך על תקיעת שופר, וכן ראיתי להר"ר יהודה בר' יקר ז"ל". ועוד שם: "תירץ הר"ר יהודה בר יקר ז"ל, דמשום דכת' תספרו חמשים יום מהחל חרמש בקמה וכו'". ועוד שם (שער תקון הברכות): "ופי' הר"ר יהודה ב"ר יקר ז"ל בורא נפשות רבות הם בנ"א והאילנות וכל שאר דברים".

יז. בכמה עניינים הביא דברי רבינו, וכלם מופיעים לפנינו בפירוש התפלות. וז"ל שם בסי' מט: "וגם נסחת רבינו יהודה בר יקר ז"ל בספר מעין גנים, ונסחת הר"מ ז"ל וכו' כך היא כמו שאנו אומרים". ועוד שם בסי' עג: "ובספר מעין גנים שחיבר הרב ר' יהודה בר יקר בפירוש סידור תפלות, כתב בפירוש ברכת אירוסין ונשואין, ולא הוסיף כלום בענין אלמון שנשא אלמנה". ועוד שם בסי' פט: "ואע"פ שהרב רבי יהודה ברבי יקר ז"ל כתב בספרו הידוע מעין גנים שכשאדם מל בנו אינו מברך להכניסו וכו'. והנה רבנו ז"ל **אוצר בלום לשני התלמודים**, ואשתמיטתיה אותה שאמרו בפ"ב דכריתות", ועצ"ש שפלפל בדבריו. ועוד שם בסי' רנ: "בברכת אבות שאין בה מלכות נתנו כמה טעמים וכו' והר"ר יהודה בר יקר ז"ל נתן טעם לפי שלפעמים היא סמוכה לגאולה ופעמים אינה סמוכה לגאולה וכו'".

יח. וראה עוד לקמן במ"ש בענין היחס שבין פירוש התפלות לרבינו, לבין ספר אבודרהם.

מחברו, או שמא הוא שם ניתן לו מאוחר יותר במרוצת הדורות.

אמנם ראוי לציין, כי הרשב"ש בעצמו הינו מבני בניו של הרמב"ן^{כא}, שהיה תלמידו המובהק של רבינו - וממילא יש לשקול עדותו זו בכובד ראש, כיון שבהחלט יתכן כי במשפחתם היתה מסורת ברורה על שם הספר, שעברה מדור לדור.^{כב}

היחס בין ספר פירוש התפלות של ר' יהודה בן יקר, לבין ספר אבודרהם

כבר נודע כי רבינו דוד אבודרהם בספרו, העתיק רבות מפירוש התפלה לרבינו. ואמנם, במהלך עבודתי על ספר פירוש התפלות לר' יהודה בן יקר, כאשר כמה וכמה פעמים השויתי בין פירושו, לפירוש ר' דוד אבודרהם, התחוור לי אט אט, כי כפי הנראה רוב פירוש התפלות בספרו של ר' דוד אבודרהם, מועתק מפירוש של ר' יהודה בן יקר.

אלא דיש כמה הבדלים בין שני הספרים: שר' יהודה בן יקר בפירושו התמקד רק בפירוש התפלות והברכות, וכמעט שלא הביא עוד מנהגים או הלכות וכיו"ב, בעוד שר' דוד אבודרהם ליקט בספרו עניינים רבים מלבד פירוש התפלה - כגון דינים הלכות ומנהגים, וכן סדרי העיבור וכיו"ב.

וגם בעצם הפירוש יש שינוי מסוים, מלבד

בדברי שאר רבותינו הראשונים מספרו של רבינו כנזכר לעיל, אך לא מצינו לאף אחד מהם שהזכיר את שם הספר 'מעין גנים', ואף לא שם אחר של ספר זה. ולדוגמא, המאירי כתב בספר מגן אבות (סי' א), וז"ל: "הר"ר יהודה ב"ר יקר וכו' כתב בפירוש התפלות". וכע"ז בארחות חיים (הל' ברכות אות סח"ט): "וכן נמי כתב הר"י בר יקר בפירוש התפלות שחיבר".

וכן בשו"ת תמים דעים ובפי' ריקאנטי על התורה הביאו דברים משמו [הנמצאים בספרנו], אך בלא הזכרת שם הספר.

ומלבד זה, אף בכתב היד של החיבור לא מוזכר שם זה, ורק מתנוססת בראשו כותרת בזה"ל: "פירוש תפילות כל השנה וקצת ברכות, חברו החכם ר' יהודה ב"ר יקר נ"ע [=נחתו עדן]".

ועולה על כולנה, כי גם בהקדמת רבינו לספר זה, לא הזכיר כלל את השם הנ"ל, וגם לא שם אחר במפורש לספר - בשונה למשל מרבים מרבותינו הראשונים שהזכירו במפורש את שם ספרם בהקדמתם^כ. ולכאורה ניתן להבין מזה, כי רבינו גופיה, לא קרא בעצמו לספרו שם כלל.

וא"כ לכאורה יש לעיין אם השם 'מעין גנים' שהזכיר הרשב"ש הוא אכן שמו המקורי של החיבור, אשר כונה כך עפ"י

יט. ח"ב עמ' 313 במהד' אור עציץ.

כ. ולדוגמא, נזכיר כאן כמה ספרים מרבותינו הראשונים, שכולם הזכירו בעצמם במפורש בהקדמתם את השם שנתנו לספרם: אור זרוע, ארחות חיים, בעלי הנפש, כפתור ופרח, מגן אבות [למאירי], לקט יושר, עבודת הקודש [לרשב"א], הפרדס [נביו], צרור החיים וצרור הכסף, קרית ספר [למאירי], תולדות אדם וחוה ומישרים [לר' ירוחם], שבלי הלקט, תורת הבית [לרשב"א], התרומות - ועוד הרבה.

כא. כמו שכתב בתשובותיו כמה פעמים, ראה לדוגמא בסימנים: קלו, תז, תקיג, תקעז.

כב. וראה עוד: יעקב שפיגל, 'עמודים בתולדות הספר העברי - כתיבה והעתקה', (עמ' 421, הע' 168), שהעיר כנ"ל.

כך בסוף הקדמתו לספרו, וז"ל שם: "כי אינני רק כמעתיק מספר אל ספר ומגלה למגלה, כי אין בלשוני מלה".

רק על עובדה אחת יש להתפלא - שמאחר וכאמור רובו של חלק פירוש התפלות בספרו של ר' דוד אבודרהם מועתק מפירוש התפלות של ר' יהודה בן יקר, כיצד איפוא יתכן ששמו של ר' יהודה ב"ר יקר אינו מוזכר אפילו פעם אחת בספרו של ר' דוד אבודרהם, לא בהקדמה ולא בשאר הספר? והיא לכאורה תימה גדולה.

אמנם יתכן לשער, כי פירושו של ר' יהודה בן יקר היה כל כך מוכר ומפורסם באותה העת, עד שמרוב שהיה הדבר ברור לכל רואה כי פירושו של ר' דוד אבודרהם מועתק ממנו, לא ראה ר' דוד אבודרהם אפילו צורך לציין פרט פשוט זה.

הסיבה שספר 'פירוש התפלות' לא זכה לפירסום כל כך בדורות המאוחרים, ואף לא הגיע לדפוס

אכן, פרט אחד בגלגוליו של ספרנו די מתמיה, כמו שנבאר.

דהנה, פירושו של ר' יהודה בן יקר על התפלה הוא כה מפורט ובהיר, עד שדומה שממש אין לו אח ורע בין שאר פירושי התפלה מרבתינו הראשונים. ובאמת, כבר ראינו כי פירושו של ר' יהודה בן יקר היה מצוי בידיהם של כמה וכמה מרבתינו הראשונים [בין השאר - המאירי, האורחות חיים, הריקאנטי, הפרדס, הרשב"ש ועוד. וגם האבודרהם כאמור השתית עליו את רוב ספרו].

הביאור הבסיסי על לשון התפלה, עפ"י אילו פסוקים נתקנה שמשותף לשניהם. שר' יהודה בן יקר בד"כ מאריך יותר בביאור נוסח וסדר התפלה עפ"י אגדות חז"ל בתלמוד ובמדרשים, ואילו בפירושו של ר' דוד אבודרהם בד"כ הדברים באו יותר בקיצור.

אמנם ניכר היטב בפירושו של ר' דוד אבודרהם, כי דבריו בביאור הבסיסי על לשון התפלה מועתקים כמעט מלה במלה מפירושו של ר' יהודה בן יקר, ואף פירושו עפ"י דברי חז"ל שבא בד"כ יותר בקצרה - ניכר שמקורו בדברי ר' יהודה בן יקר. וא"כ למעשה, רוב רובו של פירוש התפלה לר' דוד אבודרהם, מועתק מזה של ר' יהודה בן יקר. והדבר פשוט כ"כ עד שאפילו א"צ להציג כאן ראיות לקביעה זו, מאחר וכמעט בכל מקום אקראי שיפתח בו הקורא את ספרו של ר' דוד אבודרהם [בחלק פירושי התפלות] וישווה הדברים לפירוש התפלות לר' יהודה בן יקר - ימצאם כמעט זהים.

ועד כדי כך מגיעים הדברים, שבעת עבודתי על ההדרת פירוש התפלות לר' יהודה בן יקר, כמה וכמה פעמים נעזרתי בפירוש ר' דוד אבודרהם ע"מ לפענח את כוונתו של ר' יהודה בן יקר בקטע מסוים, או לחילופין כדי להשלים אילו תיבות שהיה נראה שחסירות בפירושו של ר' יהודה בן יקר¹, והיינו שפירוש ר' דוד אבודרהם הוא כמעט 'עד נוסח' נוסף לפירוש התפלות לר' יהודה בן יקר.

ואין להתפלא על קביעתנו זאת, מאחר ורבינו דוד אבודרהם בעצמו העיד על

בג. בפרט בקטעי תפלה שישנו כת"י אחד בלבד.

ספרי מפרשי התפלה, וע"כ בודאי שהוצאתו לאור מחדש בימינו תיקנה 'עוול' היסטורי זה שנעשה לו.

סקירה על כתבי היד של פירוש התפלות לרבינו יהודה ב"ר יקר

לספר פירוש התפלות לר' יהודה בן יקר נודעים כיום בסה"כ שלושה כתבי יד. ולהלן פירוט כתה"י, תיאורם ותכונותם:

א. כתב יד ספריית מונטיפיורי, לונדון 217 [מכונה במהדורתנו כ"מ] - כת"י של מחזור בנוסח איטליני, אשר באמצע העמוד מופיע נוסח התפלה, ומסיב לו חונה 'ביאור' כלול מכמה עניינים ומלוקט מכמה ספרים.

חלק מן הביאור הוא פירוש על נוסח התפלה, אשר חלקו הארי מועתק מספר פירוש התפלות לר' יהודה בן יקר, ומכיל עוד ליקוטים מכמה ספרי ראשונים - בין השאר מ'מחזור ויטרי', מ'ספר המנהגות', מספר 'מלמד התלמידים' ועוד. וכן פירוש על מסכת אבות מרש"י [מועתק ממחז"ו], ומפיה"מ לרמב"ם.

וחלק נוסף מן הביאור, מכיל ליקוט בענייני הלכה ומנהג, אשר רובו ככולו הוא העתקת ספר 'תניא רבתי', אשר היה נחשב ספר הלכה נפוץ ומקובל מאוד באיטליה¹, ומועתק בכת"י זה הרבה ממנו². ובסוף הסידור, אחר כלות החלק הליטורגי,

וא"כ, לכאורה יש להתפלא - מדוע לא זכה ספר זה לעלות על מזבח הדפוס, עד שכמעט שנשתכח לגמרי מעם ישראל מאז סוף תקופת הראשונים עד דורנו?

והנראה לענ"ד בזה - דכבר הבאנו לעיל כי רוב פירושו של ר' יהודה בן יקר [ועכ"פ עיקרי דבריו] מובלע בפירוש התפלה לרבינו האבודרהם. ולא זו בלבד, אלא שפירושו של ר' דוד אבודרהם בד"כ יותר קצר וקליל, וע"י כך יותר 'ידידות' לקורא הממוצע שחפץ בהבנת ביאור התפלה, אך לא מחפש 'התעמקות יתר' בדברים. ובנוסף על כך, ספרו של ר' דוד אבודרהם מכמה בחינות אף 'משוכלל' יותר, כי מכיל כאמור מלבד את פירוש התפלות - גם דינים ומנהגים הנוגעים לסדר יומו של האדם, ומשמש ממש כספר 'כל-בו' לענייני תפלה וברכות, אשר כל החפץ במציאת ביאור או הלכה ומנהג - יכול לפנות לספר זה ולמצוא בו את מבוקשו.

ומשכך, נראה לענ"ד כי פירסומו של ספרו של רבינו דוד אבודרהם, 'דחק' הצידה את ספר פירוש התפלות לר' יהודה בן יקר³, מאחר שמי שהיה בידו ספרו של ר' דוד אבודרהם, כמעט ולא נצרך לספר פירוש התפלות לר' יהודה בן יקר, מכל הסיבות הנ"ל.

אמנם ברור שלמעשה ספרו של רבינו יהודה ב"ר יקר הוא ספר חשוב מאין כמוהו, המכיל אוצר בלום שכמעט אין כדוגמתו בין

כד. ולשם השוואה, מספר פירוש התפלות לר' יהודה בן יקר נותרו בידינו בסה"כ שני כתבי יד יחסית שלמים [אשר כמו שנבאר בהמשך - אחד מועתק מן השני], ובנוסף, ישנו כת"י אחד של ליקוטים מפירושו [וכמו שנבאר באורך כל זה לקמן אי"ה]. ולעומת זאת, מספר אבודרהם יש בידינו כיום כ-5 כת"י יחסית שלמים [מלבד כמובן דפוס ראשון, ואלו שיצאו בעקבותיו], וכן נמצאו עוד ליקוטים מדבריו בכמה כתבי יד. כה. כמ"ש בתש' מהר"ק (סי' קמד), וז"ל: "שכתבת שפסקני אחד אשר נקרא תניא וכו' וגם כתבת דהלועזים עושים כל עניניהם על פיו של אותו הפוסק".

כו. כת"י זה שימש כאחד מעדי הנוסח בההדרת ספר 'תניא רבתי' בהוצאת מוסד הרב קוק.

פירוש התפלות כצורתו, אלא ליקט ושיבץ חלקים ממנו לפי הצורך במקומם לפי הסדר התפלה. ולדוגמא - ברכות השחר אשר מובאות כאמור בפירוש התפלות בחלק 'פי' הברכות, הביאם סופר כ"מ בתחילת הביאור.

ב) מאחר וסופר כ"מ נאלץ להתאים הביאור לסדר התפלה, מחמת כן פעמים השמיט לגמרי חלקים שלמים מפירוש התפלות, אשר מחמת ארכם לא יכל להתאימם בעימוד מסביב לסדר התפלה. ולדוגמא - כל החלק של התחלת פירוש התפלה בפירוש התפלות לר' יהודה בן יקר, הכולל את הקדמת המחבר לפירוש התפלות^{כז}, ופירוש ענין מאה ברכות, ופירוש באריכות של ברכת 'ברוך שאמר' וכל סדר פסד"ז וברכת 'ישתבח', ובכלל זה ביאור ארוך של סידור המזמורים לחול ולשבת, וסידור הלשונות בברכות הנ"ל, והתאמת כל הנ"ל לסדר עשרה מאמרות - כל זה השמיט סופר כ"מ, יען כי מחמת האריכות, לא יכל להתאים הביאור מסביב לחלקי התפלה המדוברים.

ופעמים שמחמת חוסר ההתאמה, השמיט הסופר חלקים ממקומם הראוי להם, וקבעם במקום אחר. ולדוגמא - ר' יהודה בן יקר מפרש באריכות את חלק ה'קדושה' בתפלת העמידה של חול, ובכלל זה מפרש באריכות גם את נוסחי הקדושה לשבת ויו"ט. אלא שמחמת שנוסח הקדושה בתפלה אינו אלא פסקא אחת קצרה, לא יכל סופר כ"מ לקבוע את פירושו של ר' יהודה בן יקר במקומו, מאחר והיה מתארך לו הרבה אחרי נוסח הקדושה, ומקלקל לו את

מועתקים ליקוטי דינים רבים^{כח}, וכן נוסחאות של גיטין ושטרות שונים, וסדרי עיבורים, וספרי דקדוק [ראשית הלקח' לר"ש בן יעקב, ו'ספר הפעולה' לר"מ קמחי]. כתה"י מתוארך למאה הי"ג-י"ד, הביאור כתוב בכתב איטלייני רהוט.

מעלות כת"י זה - נוסחתו די מתוקנת, ובד"כ חף מטעיות, וגם רוב הפסוקים מובאים בו כצורתם ובלא שגיאות [בניגוד לכתה"י האחרים, כדלקמן].

חסרונות כת"י זה - חרף היתרונות החשובים בדיוק נוסח כת"י זה, ישנם כמה חסרונות מרכזיים אשר מונעים שימוש בו כבסיס לההדרת הספר, ועיקרם נובעים מהסיבה שכת"י זה כלל לא התיימר להיות כת"י של 'ספר פירוש התפלות לר' יהודה בן יקר', ואף שמו של ר' יהודה בן יקר אינו מוזכר שם כלל, לא בתחילתו, ולא באיזה מקום במשך הספר, אלא כאמור עניינו של כת"י זה, הוא ביאור מלוקט על סידור התפלה. ומסיבה זו נובעים כמה חסרונות מרכזיים, וכדלהלן:

א) פירוש התפלות לר' יהודה בן יקר אינו מסודר תמיד בצמוד ממש לסדר התפלה, ולדוגמא - ברכות השחר לא מובאות בתחלת הספר, אלא רק לקראת סופו בחלק 'פי' הברכות. וכן בעוד כמה מקומות אין הוא נצמד ממש לסדר, אלא לעתים מבאר איזה חלקים, ושוב חוזר אחורה ומבאר באופן שונה את החלקים הקודמים וכיו"ב.

ומאחר והביאור בכ"מ מסודר סביב סידור התפלה, לא יכל הסופר להביא את

כז. טרם זיהיתי את מקור הדברים, ויתכן שהם יצירת סופר כתב היד.
כח. כפי הנראה, את הקדמת המחבר השמיט הסופר מחמת שלא נצרכה לעניינו, מאחר וכאמור לא התיימר להעתיק את ספר פירוש התפלות כצורתו.

של פירוש התפלות^א, לא היינו יכולים לדעת באופן ברור מבטן מי יצאו הדברים. ולדוגמא - אחר סיום פירוש ברכת 'מגן אברהם' מתפלת י"ח בכי"מ, מופיע קטע של כמה שורות כדלהלן: "אמר הכותב, מפני מה כורעים בתחלת מגן אברהם, לפי שנאמר וכו'". ובלא השוואה לכתה"י האחרים של פירוש התפלות לר' יהודה בן יקר, לא היה ניתן לדעת כי אותו 'כותב' אינו ר' יהודה בן יקר, אלא כפי הנראה סופר כי"מ. ודוגמא נוספת מברכת 'מגן אברהם' שם - באמצע ביאור הברכה^ב, נוסף שם קטע בזה"ל: "רב האי גאון ז"ל, אדם שמתפלל תפלה אינו רשאי לדבר ולא לענות קדיש וקדושה וכו'", [ומיותר לציין שבכתה"י האחרים קטע זה אינו בנמצא]. ויש לזה עוד דוגמאות למכביר.

ועוד חסרון צדדי יש בכת"י זה, שבכמה וכמה מקומות ובעיקר בשולי הדפים, הטשטש או נמחק הכתב, עד שלעתים כמעט בלתי אפשרי לקרוא^ג.

ב. כת"י אוניברסיטת קיימברידג', אנגליה, Add.434 [מכונה במהדורתנו **בי"ק**] - כת"י של פירוש התפלות לר' יהודה בן יקר, שלם כמעט לגמרי^ד. מתוארך למאה ה"ו, וכתוב בכתב ספרדי או פרובנסלי רהוט.

מעלות כת"י זה - כת"י זה, בניגוד לכי"מ, הוא במפורש כת"י של ספר פירוש

העימוד של הביאור מסביב לנוסח הסידור, מחמת כן השמיט הסופר את כל הפירוש הנ"ל, וקבעו לקמן לקראת סוף ביאורו^ה. ובמקום פי' ר' יהודה בן יקר, קבע מסביב לקדושה של חול את פירוש קדושה דסידרא מ'ספר המנהגות' לרא"ש מלוניל [אשר הוא קצר משמעותית מפי' ר' יהודה בן יקר כאן].

ג. מחמת וכאמור התאים הסופר את הפירוש לטקסט התפלה אשר לפניו שהוא בנוסח איטלייני, לעתים אף שינה בגוף הפירוש כפי הנוסח אשר לפניו. ולדוגמא, ברכת 'על הצדיקים ועל החסידים' בתפלת י"ח, פותחת בנוסח האיטלייני כך: 'על החסידים ועל הצדיקים וכו', וכ"ה בנוסח סדר התפלה אשר בכי"מ. ומחמת כן, פתח הסופר אף את ביאור הברכה בנוסח זה - 'על החסידים ועל הצדיקים וכו', ואף בגוף הפירוש שם לפרקים שינה כסדר האיטלייני, ולפרקים שמר את הסדר המקורי של ר' יהודה בן יקר המקדים 'צדיקים' ל'חסידים' [וכמובא בשאר כתה"י]. ולדוגמא שם - 'ומעתה נפרש על האומרים בברכה זו ז' כתות, על החסידים א', ועל הצדיקים ב', ועל זקני עמך ג' וכו'".

ד. בכי"מ, מעורבים בתוך הביאור - ולעתים אף ממש בתוך החלקים מפירוש התפלות לר' יהודה בן יקר - קטעים מספרים אחרים, כך שלפי האמת, בלא השוואה לכת"י אחרים

כט. קבעו מסביב לסליחות לתעניות, ונראה שלא בכיוון, אלא מחמת שנשאר לו שם מקום פנוי. **ל.** כפי הנראה, שינה שם רק במקומות שהביא ר' יהודה בן יקר מנין הכתות המוזכרות בברכה, באופן שאין הדבר דורש שינוי ניכר, אך במקומות שיש אריכות בפירוש, לא שינה הסדר, וכיעוין שם במקומו בפירוש התפלות.

לא. וכן לספרי ראשונים אחרים.

לב. טרם התחורר לי מה ענין קטע זה למקום בו הוא שובץ, ממש באמצע פירוש הברכה.

לג. בפרט שהצילומים הקיימים לעת עתה מכת"י זה, אף שהם די ברורים, מ"מ הם יחסית ישנים [ובשחור לבן] ולא מספיק איכותיים עד שיהיה ניתן לפענח על ידיהם חלקים מאוד מטושטשים.

לד. חסר ממנו רק מעט מתחילת פירוש הגדה של פסח.

בנוסף, איכות כתה"י והצילומים בו טובה יותר.

כת"י פוזי מועתק מכת"י קיימברידג'

במהלך עבודתי על כתה"י, נתקלתי בטעיות זהות בין כ"י קיימברידג' לכת"י פוזי, דבר שמשך את תשומת ליבי, וככל שנאספו עוד ועוד טעיות מעין אלו, בשלה אצלי ההכרה כי כ"פ מועתק מכ"י. ואכן הראיות הרבות שנאספו אצלי, מוכיחות קביעה זו באופן חלוט וגמור, עד כדי שאפילו לא ניתן לומר ששניהם העתיקו מכת"י משובש אחר, וכמו שנוכיח.

והנה, יש לזה ראיות רבות עד מאוד לכל אורך הספר, ואם באנו למנותן - יכלה הזמן והן לא תכלינה. ולפיכך, אציין כאן רק כמה דוגמאות שאספתי, וכולן רק מתפלת י"ח^{לז}, ואחלקן לשתי קבוצות: הראשונה - של טעיות סופר משותפות. והשניה - של טעיות מסוימות בכ"י, או צורות כתיבה משונות, אשר גרמו לסופר כ"פ לטעות בהבנת הדברים [ומיותר לציין, שכל טעיות אלה לא נמצאות כלל בכ"מ המתוקן יותר בנוסחתו].

טעיות סופר משותפות לשני כתבי היד:

- בברכת 'מחיה המתים': "גם **כתבתנו** למעלה דאמרינן בתנחומא כי כל הארץ אשר אתה רואה לך אתננה וכו'". טעות ברורה, וצ"ל **כתבנו**.

התפלות לר' יהודה בן יקר, עפ"י הכותרת המתנוססת בראשו: 'פירוש תפילות כל השנה וקצת ברכות, חברו החכם ר' יהודה ב"ר יקר נ"ע [=נחחו עדן]', ומשכך, שומר על סדרו המקורי של ספר פירוש התפלות, ואף על נוסחתו [עכ"פ במודע], ואין בו כלל תוספות שאינן מר' יהודה בן יקר.

חסרונות כת"י זה - נוסחתו פחות מתוקנת מזו של כ"מ, וישנן בו לעתים טעיות העתקה^{לה}, ובפרט העתקת הפסוקים שבו משובשת מאוד [וראה לקמן, שכתבנו לשער הסיבה לכך].

עוד חסרון צדדי יש בכת"י זה לעניינינו, שהצילומים שיש ממנו ישנים, ומחמת כן יש מקומות שקשה לפענח את הכתוב בו^{לי}.

ג. כת"י ספריית בית פוזי, **אוקספורד**, אנגליה V 2 1 [המכונה **במהדורנו בי"פ**] - כת"י של פירוש התפלות לר' יהודה בן יקר, אף הוא כמעט שלם. בתחילתו מצורף מכתב הסכמה לחכם ר' משה אשכנזי להדפסת כתה"י, החתום ע"י דייני העיר פאס שבמרוקו, משנת תר"ז [אמנם לא זכה להגיע לדפוס ע"י החכם הנזכר].

נוסחתו זהה כמעט לגמרי לזו של כ"י [ובסמוך נרחיב בפרט זה אי"ה]. מתוארך למאה ה"ט, וכתוב בכתב ספרדי רהוט.

מעלות כת"י זה - מעלותיו כשל כ"י הנ"ל.

לה. יתכן לשער שמעתיק כ"י לא היה כ"כ ת"ח, אלא רק סופר מעתיק, ולכן העתיק לפעמים בטעות [או שלחילופין, כתה"י שלפניו כבר היה משובש].

לו. ובבירור שערתי עם ד"ר בן אֶוֹתִיאִיט, ראש מחלקת חקר הגניזה באוניברסיטת קיימברידג', לעת עתה לא צולם כת"י זה מחדש בצילום צבעוני ואיכותי.

לז. בשלב מסוים חדלתי מלאספן ואף מחלק זה של התפילה, מאחר ורבות הן, וכאמור. לח. ומיותר לציין, כי כל טעיות אלה לא נמצאות בכ"מ.

- שם: "מכלל שלא נתכוון ליתנה אף ליצחק אלא למקצת זרע יצחק". וא"ו החיבור מיותרת בתיבת 'זרע'.
- שם: "ועוד ר"ל ונאמן אתה בעינינו וליבנו שתחיה מחיה המתים". טעות ברורה, וצ"ל שתחיה.
- שם: "ועוד אתחיל לפרש ברכה זו על הסדר - אתה גבור, דכתו' יצא". השמטה ברורה, וצ"ל 'דכתו' כגבור יצא'.
- שם: "עיקר הברכה על הזכרת גבורות גשמים שהיא תחיית המתים העולם". תיבת 'המתים' מיותרת לט'.
- שם: "ולעתידי כתו' ואת החולה אחזק, ולעיל מיניה אמר ואת הנחבשת ארפא". אין לשון כזו במקרא [נבדאי לא לעיל מ'ואת החולה אחזק'], אלא לשון הכתוב [ביחזקאל לד, טז]: "ולנשברת אחבוש ואת החולה אחזק".
- שם: "ממית ומחיה על שם יי ממית ומחיה, ומסיים על שם יי ממית ומסיים מוריד שאל ויעל". תיבות אלה מיותרות, ונכפלו בטעות.
- שם: "וכך הוא בפרדר"א - וידר יעקב נדר, שם הניח הבאר ומשם נסע רגליו וכהרף עין בא לחרן". טעות ברורה, וצ"ל נשא.
- שם: "ויש כאן שבע פעמים ישועה - רב להושיע ומצמיח ישועה, ורמז שתיהם לתחיית המתים". טעות ברורה, וצ"ל שתי, כדמפרש והולך.
- בברכת 'אתה קדוש': "והקדישו את שמי וקדוש ישראל יערוצו". מלבד שאי"ז
- לשון הפסוק, עוד 'יערוצו' ט"ס ברורה, וצ"ל יעריצו.
- שם: "ולכך אומ' בראש התפלה תתקבל צלותהון ובעותהון דכל בית ישראל, לפי שהמלאך מחברם כלם יחד בסוף תחלתם". שתי טעויות ברורות במשפט זה, וצ"ל בסוף, ו-תפלתם.
- שם: "המוני מעלה הם המוני מטה קדשה לך ישלשו". טעות ברורה, וצ"ל עם.
- שם: "ולאמר לציון עמי עתה". טעות ברורה, וצ"ל אתה, כלשון הכתוב.
- שם: "ור"ל הרשעים שהם מתים אפי' בחייהם, אבל הקדושים אפי' בחייהם אבל הקדושים אפי' במיתתן קרויים חיים". כפילות ברורה משום טעות הדומות.
- בברכת 'סלח לנו': "ומחילה שייכא לבקש לכל אדם המפקיד על חבירו". טעות ברורה, וצ"ל המקפיד.
- בברכת 'השיבה שופטינו': "בחסד וברחמים, על שם וארשתין לי בחסד ובמשפט בחסד וברחמים". טעות ברורה, וצ"ל בצדק, וכלשון הכתוב.
- בברכת 'מודים': "ערב ובקר וצהרים, על שם ערב ובקר וצהרים, על שם ערב ובקר וצהרים אשיחה ואהמה וישמע קולי". כפילות ברורה משום טעות הדומות.
- עד כאן מקצת מן המקצת מטעויות הסופר המשותפות לשני כתה"י, אשר הן כאמור מרובות עד מאוד. אמנם, עדיין בצד רחוק היה ניתן לתלות טעויות הללו בהעתקת שני

לאדם דעת (ע"ל ש"ס ד"כ"ת") (ה"ו) מלמד (ל"א ד"ס ד"ע"ת) לאנוש בינה". הרי שהמשפט המקורי צריך להיות: "למה דמצלינן אתה חונן לאדם ומלמד לאנוש בינה", אלא שסופר כ"ק השתבש כפה"נ בטעות הדומות מריש ביאור הברכה שם [ע"ש], והוסיף כמה תיבות, ושוב הבחין בטעותו, וכתב מעל התיבות המיותרות נקודות כסימני מחיקה [כמוקף כאן בסוגריים עגולות], והוסיף בין השיטין וא"ו החיבור בתיבת 'מלמד' [כמוקף כאן בסוגריים מרובעות].

אלא שכפה"נ, סופר כ"פ לא שם לב לכל סימני המחיקה, אלא רק לחלקם, וכך יצא שחלק מהתיבות היתירות העתיק, וחלקן השמיט.

• בכי"פ בסוף ברכת חונן הדעת, איתא בזה"ל: "ואמרינן בפרדר"א ראו העליונים שמסר הקב"ה שם סימני המפורש למשה וענו בא"י חונן הדעת". תיבת סימני אין לה כלל הבנה כאן ונראה ברור שהיא מיותרת, וכיצד אפוא השתרבבה לכאן?

בכי"ק, לעתים כשהגיע הסופר לסוף השורה, והתיבה שצריך לכתוב לא נכנסה במלואה ברווח הנשאר, כתב בסוף השורה חצי מן התיבה ע"מ לא להשאיר המקום פנוי, ובתחילת השורה הבאה כתב התיבה בשלימותה [תופעה מוכרת ורווחת מאוד בכתבי יד, שנועדה לשמור על יישור השורות

כתה"י מכת"י אחד קדום ומשובש. אך כעת נביא את הראיות מהקבוצה השניה, אשר הן ראיות חותכות לכך שכי"פ הועתק מכי"ק, כי הסיבות לטעויות שבכי"פ, יכולות להתברר רק על ידי תלייתן בכי"ק^{מא}, וכמו שיתבאר.

טעויות בכי"פ, שנגרמו מפענוח מוטעה של הכתוב בכי"ק, וכיו"ב:

• בכי"פ, בברכת 'מחיה מתים' איתא בזה"ל: "ודרשינן בסיפרי ר' אומר לתת להם אלו עולי בבל, ולזרעם אילו בניהם בניהם, אחריהם לימות המשיח". תיבת 'בניהם' נכפלה כאן בטעות, וכיצד אפוא נוצרה כפילות זו?

בכי"ק, בד"כ במעבר בין דף לדף^{מב}, כפל הסופר את התיבה החותמת את העמוד הקודם, גם בתחילת העמוד הבא [אופן מסוים של תופעת 'שומרי דפים'^{מג}]. ואף כאן, תיבת 'בניהם' הראשונה נמצאת בסוף העמוד, והשניה בתחילת העמוד הבא, ונכפלה כ'שומר דף'. אלא שכפי הנראה, סופר כ"פ טעה והעתיק שתייה [אף שבד"כ נשמר מזה, ולא טעה להעתיק את שומר הדף^{מד}], וכך נוצרה הכפילות.

• בכי"פ בברכת 'חונן הדעת' איתא בזה"ל: "למה דמצלינן אתה חונן לאדם דעת והמלמד דעת לאנוש בינה וחננו מאתך דעה". ניכר בודאי שנפלה כאן איזו טעות, וכיצד קרתה?

בכי"ק איתא הכי: "למה דמצלינן אתה חונן

מא. גם בקבוצה זו מובאות רק מעט מן המעט מהראיות מסוג זה, המפוזרות לכל אורך שני כתה"י.

מב. ולדוגמא, במעבר בין דף א ע"ב, לדף ב ע"א.

מג. ראה עוד: מלאכי בית אריה, 'קודיקולוגיה עברית' (עמ' 259-267) - שם ציין לצורת 'שומרי דפים' הזאת [המכונה בפיו: 'מילים נשנות', או 'שומרים מהופכים'], וכתב שהיתה רווחת בעיקר בספרד ובביזנטיון. וע"ש שכתב, וז"ל: "אפשר ששיטה בלתי רווחת זו הכשילה מעתיקים שלא הכירוה, וגרמה אף היא לדיטוגרפיות למיניהן, המצויות בהעתקות". ואכן נצאת כאן דוגמא נפלאה להשערתו.

מד. כך נראה מבדיקה שערכתי בכתה"י במשך כמה וכמה דפים, אמנם יתכן שבעוד מקומות טעה בזה סופר

ולא נותר לו מקום להשלים התיבה, אך כנראה מאחר שכתב רובה, לא רצה לכפלה כולה שוב בתחלת שורה הבאה, וע"כ הסתפק בלהביא רק את חציה הנוסף 'נו'. וכפה"נ, סופר כי"פ לא שם לב להשלמה זו [או שהיה נראה בעיניו כאות בעלמא בלא משמעות, והניח שנכתבה בטעות], וע"כ העתיק רק שפשע.

• בכי"פ בברכת 'ריבה ריבנו' איתא בזה"ל: "וכיוון שעונינו גדול ואין מי יריב הבינו". ניכר שתיבת 'הבינו' היא טעות, וברור שצ"ל 'ריבנו'. כיצד נפלה טעות זו?

בכי"ק, באמת כתב 'ריבנו', אלא שכתב את האות יו"ד בתוך האות רי"ש [צורה רווחת ומקובלת מאוד בכתב הספרדי הרהוט], אלא שסופר כי"פ טעה בפענוח הדברים, ונדמה בעיניו לאות ה', וכך העתיק 'הבינו'.

• בכי"פ בברכת 'למשומדים' איתא בזה"ל: "שהרי כבר בקשנו עליהם כשאמרנו וקבלנו הם בתשובה שלמה". תיבת 'הם' נראה פשוט שאינה שייכת כאן, ומניין נשתרבה לכאן?

בכי"ק כתב כך: "שהרי כבר בקשנו עליהם כשאמרנו וקבלנו (ע"לי"הם) בתשובה שלמה". היינו שכתב בטעות תיבת 'עליהם' מ", ושוב כתב מעליה נקודות כסימני מחיקה, אלא שלא כתב נקודות מעל כל אותיות התיבה, רק הסתפק בשתי נקודות בלבד על החלק הראשון של התיבה, וסמך על כך שיבין הקורא שכוונתו למחוק כל התיבה. אך כפה"נ, סופר כי"פ הבין בטעות שכוונתו

לייפוי הכתב]. ואף כאן, כתב סופר כי"ק כך: "ראו העליונים שמסר הקב"ה שם המפ | המפורש למשה וענו בא"י חונן הדעת". היינו שחצי התיבה 'המפ' נכתבה בסוף השורה. אלא שמחמת שהאריך סופר כי"ק מעט יותר מדי את רגל שמאל של האות ה"מ וחיבר אותה מעט לגגה, נדמית שם לאות ס', וכן האות פ' נדמית שם מעט ל-ני', כך שנראה שנכתב 'סמני'. וכך טעה סופר כי"פ לחשוב שכתובה לפניו תיבת סימני.

• עוד טעות דומה מהסיבה הנ"ל של השלמת השורה, מצינו שוב בכי"פ בביאור הקדושה בתפלת י"ח, וז"ל שם: "לפי שבמוסף עברו שלש שעות ראשונות, והולך בכל העולם וזן אותם מקרני ראמים עד ביצי כנים, ולכך לקח 'ממקומו' לפי שבאמצעות אין לומ' מקום קבוע". הנה לשון לומ' נראית לא כ"כ שייכת כאן, ומהיכן הגיעה?

בכי"ק כתב כך: "לפי שבאמצעות אין לו מ' | מקום קבוע". היינו ש-מ' היא מתחלת המלה מקום שבשורה הבאה, ונכתבה כדי להשלים השורה [ונכתבה גם די קרוב לתיבת 'לו'], וסופר כי"פ טעה לחשוב שהיא דבוקה עם תיבת לו, וכך יצא לו לומ'.

• ועוד טעות בסגנון זה, מצינו בכי"פ בברכת 'סלח לנו', וז"ל שם: "ועוד, וגאלנו כי פשענו אע"פ שפשע, דאמ' בתנחומא וכו'". תיבת 'שפשע' נראית טעות, ומסתבר שצ"ל שפשענו. כיצד א"כ נפלה טעות זו?

בכי"ק כתב כך: "ועוד וגאלנו כי פשענו אע"פ שפשע | נו, דאמ' בתנחומא וכו'". היינו שכתב 'שפשע' בסוף השורה,

כי"פ.

מה. אשר בכתב הספרדי הרהוט היא ארוכה מעט ממילא. מו. שמופיעה שם במשפט ג' תיבות לפני כן, וכנראה שמשום הכי השתבש.

התפלות לר' יהודה בן יקר [כ"ק וכי"מ], ולמעשה רק כת"י אחד שלם המסודר על פי הסדר המקורי של הספר [כ"ק].

וגם יוצא למעשה, כי לכי"פ אין שום ערך לענין ההדרת הספר, וניתן להשתמש בו רק כסיוע בפיענוח הכתוב בכי"ק במקומות שניתן להסתפק בדבריו, או בקטעים שלמים שבהם הוא קשה לקריאה.

הטעיות הרבות בפסוקים המובאים בכי"ק

משום מה, בכי"ק [ובעקבותיו בכי"פ] ישנן באופן יחסי טעיות ושיבושים רבים בלשונות הפסוקים אשר הביא רבינו, כאשר ברוב המקרים הללו הפסוק נפתח כצורתו, אך המשכו מובא בשיבוש. ולעומת זאת, בכי"מ ברוב המקרים הפסוקים מובאים כצורתן הנכונה.

וניתן להעלות שתי השערות בהסבר תופעה זו - או שבמקור בדברי רבינו היו הפסוקים מתוקנים, ולפ"ז כי"מ נאמן למקור, ורק כי"ק שיבש הפסוקים. או שמא, מקור כל השיבושים בדברי רבינו, ולפ"ז דוקא כי"ק נאמן למקור, אלא שסופר כי"מ תיקן נוסח הפסוקים מרוחב דעתו.

ובודאי שנראה כהצד הראשון, דאחר שנוכחנו לראות את בקיאותו המפליאה של רבינו בכל רחבי התורה הקדושה, כמו זר נחשב לתלות בו שיבושים רבים וחמורים כאלה בלשונות המקרא. אלא שא"כ, יש לעיין כאמור כיצד השתבש כ"כ כי"ק.

ויתכן לשער, כי במקור דברי רבינו [או באחד מכתה"י שהועתקו מדבריו], הובאו הפסוקים רק בקיצור ובראשי פרקים, ועל כן בבוא סופר כי"ק להשלים הפסוקים

למחוק רק החלק הראשון של המילה, ואת חלקה השני להשאיר [היינו (עלי)הם], וכך נוצרה כאן תיבת הם.

• עוד דוגמא נפלאה מצינו בכי"פ, בברכת 'השיבה שופטינו', וז"ל שם: "על שם ראש הפסוק דכתוב בצדק ובמשפט, [ואע"ג דכתוב בצדק ובמשפט] **ובחסד וברחמים**, הקדים המתפלל חסד ורחמים וכו'". הנה המילים המוסגרות הושמטו ע"י הסופר, ושוב הושלמו בגליון, והמילים 'ובחסד וברחמים', ניכר שנכתבו מעליהן נקודות כסימני מחיקה, אך שוב נמחקו נקודות אלו, להורות כי אכן יש לגרוס תיבות הללו. כיצד קרה כל זה?

בכי"ק, כתב כך: "דכתוב בצדק ובמשפט (ו"ב"ח"ס"ד" ו"ב"ר"ח"מ"י"ם)" ואע"ג דכתוב בצדק ובמשפט ובחסד וברחמים וכו'. דהיינו שתיבות 'ובחסד וברחמים' כתבן הסופר בטעות, וע"כ כתב מעליהן נקודות המורות למחוק אותן. ובכי"פ, נראה שכך היתה השתלשלות העניינים - תחלה העתיק בטעות תיבות **ובחסד וברחמים**, ומיד גילה את טעותו, וכתב מעליהן סימני מחיקה, בדיוק כבכי"ק. אלא שכעת שם לב, שתיבות אלו מופיעות שוב בעוד כמה מילים בטקסט שלפניו, והבין שיכול 'לחסוך' בתיבות מחוקות בתוך הטקסט, וע"כ חזר בו, ומחק את סימני המחיקה, והשלים את הנותר בגליון.

הרי לפנינו רק אפס קצהן של הראיות המוכיחות זיקה ברורה בין שני כתבי היד [וכולן כאמור רק מתפלת י"ח:]. ומכל זה התאמת לנו בצורה ברורה - כי כת"י פוזי מועתק מכת"י קיימברידג'.

ומסקנא זו חשובה היא מאין כמוה לעניינינו, כי כעת יוצא שלא נותרו בידינו אלא שני כת"י בלבד של פירוש

בית ישראל החפצים להתעמק בביאורי התפלה, במשך עשרות השנים האחרונות מאז הוצאתה לאור.

אלא, שהאמת צריכה להאמר, שישנן לא מעט מגרעות במהדורא זו, אשר בודאי מצריכות הוצאה חדשה, וכמו שנפרט;

תחלה, כמו שכתבנו בסמוך, ר"ש ירושלמי מהדיר מהדורא זו, ביסס את מהדורתו על כ"ק, והביא שנו"ס מכ"פ. **דא עקא**, שכפי שכבר הוכחנו לעיל באר היטב, הרי שכי"פ מועתק מכ"ק. נמצא ששינויי הנוסחאות שהביא המהדיר מכ"פ, רובם ככולם אינם אלא טעויות סופר שנתחדשו ונוספו בכ"פ.

כמו"ב הבאנו לעיל, שבמהדורתו השניה כתב המהדיר שהביא שנו"ס מכ"מ. אולם מבדיקה שערכתי עולה שלא הביא אלא מעט מן המעט מכת"י זה, אף שכת"י זה הוא באמת היותר משובח בנוסחתו.

ומלבד כל הנ"ל, לא מעט פעמים אף הוסיף המהדיר טעויות חדשות, שנגרמו לו כנראה מהעתקה ופענוח לקויים מכתה"י. לעתים גם פיסק בצורה לא מדויקת, באופן שיכול לשנות את ההבנה. ומסיבה שאינה ברורה, פעמים רבות גם הוסיף או שינה מילים שכלל לא נמצאות בכתה"י.^{נא}

ב. מהדורת 'תפלה למשה', בהוצאת מכון

מדעתו, השלימם בשיבוש^{מז}. ולהשערה זו, מסייעת העובדה שברוב המקרים הפסוקים בכ"ק נפתחים כדין, ורק ממשיכים בשיבוש.

סקירה על המהדורות הקודמות של הספר, ונחיצות מהדורא חדשה

לספר פירוש התפלות לר' יהודה בן יקר, היו עד כה שלש מהדורות^{מח}, בצורות כאלה ואחרות, וכדלהלן:

א. מהדורת הרב שמואל קרויזר-ירושלמי^ט [המהד' הראשונה ראתה אור בשנת תשכ"ח, והשניה בתשל"ט] - מהדורא זו היא ההוצאה הראשונה של ספר פירוש התפלות לר' יהודה בן יקר, והיא גם המהדורא היחידה עד ימינו ששמרה על הספר בסדרו ובצורתו המקורית.

הספר יצא לאור עפ"י כ"ק, עם שינויי נוסחאות מכ"פ. ובמהדורא השניה הוסיף המהדיר שנו"ס מכ"מ, ועוד קטעים חדשים מכת"י זה, שלא נמצאו בכתה"י הקודמים.

בודאי הכרת הטוב גדולה יש לנו לר"ש ירושלמי, דדלי לן חספא ואשכח מרגניתא, וזכות גדולה נפלה בחלקו להדיר ספר חשוב זה, אשר בלעדיו, יתכן והיה נשאר ספון וטמון עוד שנים רבות בכת"י. ובאמת זכה שמהדורתו שימשה ועודה משמשת תלמידי חכמים רבים, ושאר עמך

מז. ולענין כ"מ - או שבאמת השכיל לפתוח הפסוקים כדין, או שמא בכתה"י שלפניו היו הפסוקים בשלמותם. מח. עד כמה שידוע לי.

מט. ר"ש קרויזר/חגי/ירושלמי, תרגם [מלאדינו] והוציא לאור את סדרת הספרים הנפלא 'ילקוט מעם לועז' [וגם השלים בעצמו את רוב כרכי הנ"ך], וכן הו"ל את סידור הרשב"ן [בתרגום מערבית], ועוד ספרים.

נ. ברור שאין אנו תולים הדבר באשמתו, שהרי אף בימינו עם כל הכלים העומדים לרשותנו, לעתים קשה לפענח את כתה"י, כ"ש בימיו שעמדו לפניו אמצעים מיושנים מאוד, שבדאי היתה קשה מלאכה זו כפליים.

נא. לא נאריך בהבאת דוגמאות לכל הנ"ל, אמנם רק בחלקים הראשונים שאפרסם בעז"ה, אציין בהערותי לטעויות ושינויים שנוספו במהדורא זו (= 'הנדפס'), רק כדי להציג כאמור את הנחיצות של מהדורא זו. מיותר לציין

פירוש התפלות והברכות לרבינו יהודה ב"ר יקר [ח"א] ❖ מנורה בדרום | קצג

מבין אלו שיצאו עד כה - שהרי יצאה לאור מוגהת מכתבי היד [ויש לציין שהגיהו אותה מכתה"י די בדייקנות], וגם נשמר המהדיר משימוש בכי"פ, וגם השכיל לתת מקום מרכזי לכי"מ המובחר.

אך מאידך גיסא, מבחינות מסוימות, במהדורא זו ישנם לא מעט חסרונות חמורים יותר מן המהדורות שקדמו לה, וכמו שנבאר;

כאמור במהדורא זו הונח כת"י מונטיפיורי כבסיס. אולם, כבר הארכנו לעיל, כי כת"י זה, על אף נוסחאותיו המדויקות בד"כ בהשוואה לכי"ק, מ"מ אינו כת"י של 'פירוש התפלות לר' יהודה בן יקר' באופן רשמי, והלכך עירב בו המלקט פירושים רבים שאינם כלל מר' יהודה בן יקר [ולעתים רחוקות אף שינה מעט בגוף דברי ר' יהודה בן יקר בהתאם לנוסח התפלה שלפניו].

אלא שבמהד' 'תורת חיים', החליט המהדיר משום מה להעתיק את כל הקטעים הללו המעורבים בכי"מ בין פירושי ר' יהודה בן יקר²², אף שכולם לא נמצאים בכי"ק. ולמרות שברוב המקומות הללו העיר המהדיר כי לא ברור שהקטע המדובר הוא מר' יהודה בן יקר, מ"מ לא קבע הדברים בנחרצות, והשאיר הדבר כאילו הוא מסופק.

ובל זה טעות חמורה, שכלל לא היה לו להביאם בתוך ספר 'פירוש התפלות לר' יהודה בן יקר', ובודאי שלא להציג כאילו הדבר מסופק אם מקורם מר' יהודה בן יקר או לא. והסיבה לכך היא פשוטה, שאף

'עלויות אליהו' - ספר זה הוא ליקוט של פרשנות מדברי רבים מרבתינו הראשונים סביב נוסח התפלה. ניכרת בו בהחלט ההשקעה ומלאכת המחשבת בשזירת דברי הראשונים. בין השאר, מובאים בו קטעים רבים מפירוש התפלות לר' יהודה בן יקר. את נוסח פירוש התפלות לקחו מהמהדורא הנדפסת של ר"ש ירושלמי, ותיקנו תיקוני טעויות רבים מסברא. מהדורא זו בהחלט מדויקת יותר מהראשונה בשל התיקונים הרבים שהוכנסו בה, אך מאחר ומועתקת היא מהמהד' הנזכרת, עדיין החסרונות הרבים שיש במהד' הנ"ל, נמצאים גם כאן.

מלבד זה, ספר פירוש התפלות לא מובא כאן בסדרו המקורי, אלא לוקטו ממנו קטעים קטעים וסודרו סביב לנוסח התפלה [וגם לא מובא הספר בשלמותו, אלא בהתאם לנצרך שם].

ג. מהדורת 'תורת חיים', בהוצאת מוסד הרב קוק - גם ספר זה כהקודם, הוא ליקוט מרבתינו הראשונים מפרשי התפלה, סביב נוסח התפלה, וביניהם מפירוש התפלות לר' יהודה בן יקר. אלא שבמהדורא זו, הוגהו דברי הראשונים מכתבי יד ומדפו"ר.

פירוש התפלות לר' יהודה בן יקר במהדורא זו, יצא לאור עפ"י כי"מ כבסיס, עם שנו"ס מכי"ק. אכן השכילו במהדורא זו לראות כי כי"מ הוא המובחר יותר מבחינת נוסחתו, וכן שכי"פ מועתק מכי"ק [וממילא כמעט לא הביאו ממנו שנו"ס].

ומבחינות מסוימות, מהדורא זו היא הטובה

כי במהדורא הסופית של הספר לא יוותרו הערות אלה.

נב. ברשות הרב אהרן שרגא לופיאנסקי נר"ו.

נג. לאפוקי מקטעים שלמים המובאים שם מספר התניא וכיו"ב, שלא כלולים בתוך פירושי ר' יהודה בן יקר, וניכר לכל רואה שאינם מגוף פירושו, ואותם לא העתיק המהדיר הנ"ל.

אלהיו זצ"ל - שאינם מוכרים בשאר חלקי הפירוש, דבר זה מטיל ספק האם פי' זה הוא אכן מר"י בן יקר, או שהוא מחכם אחר ומשום מה נשתרבו הדברים לכאן. ודבריו כאמור תמוהים במחכ"ת, שהדברים לא 'משום מה נשתרבו לכאן', שהרי רואים לכל אורך הפירוש כי סופר כי"מ 'שירבב' פירושים רבים בביאורו שם, ואין צל של ספק איפוא שאינם מר' יהודה בן יקר [בפרט שתמוה שכמעט לא נתן משקל לכך שהדברים לא מופיעים כלל בכי"ק].

ב. בכי"מ מובא בסדר הקרבנות שלפני פסד"ז בתוך הביאור, פירוש על מזמור יי מי יגור באהלך. וזה בהתאם למנהג איטליה, לומר מזמור זה שם [וכך הוא בנוסח פנים הסידור בכי"מ]^{נח}. כמובן שפירוש זה לא הובא כלל בכי"ק. ובמהד' 'תורת חיים' העתיק שם כל פירוש זה, וציין בהערה בתחילתו, וז"ל: "פירוש זה נדפס בפירוש הרד"ק על תהלים מזמור טו בשינויים קלים". הנה ממ"ש: 'פירוש זה נדפס בפירוש הרד"ק', ניתן להבין כאילו אין זה פי' הרד"ק, רק 'במקרה' נדפס שם, ואולי בכלל מקורו מר' יהודה בן יקר - וזה בודאי טעות גמורה. ועוד תמוה, שלא ציין כלל המהדיר שכל פירוש זה אינו מופיע כלל בכי"ק. וממילא ברור ופשוט איפוא, כי אין לפירוש זה שום שייכות לספר 'פירוש התפלות לר' יהודה בן יקר'.^י

ג. בכי"מ מובא פירוש לברכת ברוך שאמר, המועתק מס' 'מלמד התלמידים' לר' יעקב

שמופיעים בכי"מ, מ"מ כאמור אין שום רמז בכי"מ שהפירוש המובא שם הוא מר' יהודה בן יקר, ושמו אף לא מוזכר שם אפילו פעם אחת^י, וממילא מאחר ויש בידינו כת"י שלם של ספר 'פירוש התפלות לר' יהודה בן יקר', הלא הוא כי"ק, ממילא אין אפילו שום צד רחוק להסתפק שמא הקטעים הללו הנוספים בכי"מ, וחסרים בכי"ק - הם מר' יהודה בן יקר. בפרט שברובם ככולם, סגנון הלשון מעיד שאינם מר' יהודה בן יקר, וכ"ש שאת המקור כמעט לכולם מצאנו בספרי ראשונים אחרים - מה שמעיד כאלף עדים שאינם אלא הוספות מעתיק כי"מ שרצה להשביח את פירושו, שכאמור, מעולם לא התיימר להיות ספר 'פירוש התפלות לר' יהודה בן יקר'.

וממילא, מה שהביא מהדיר מהד' 'תורת חיים' קטעים אלו, אין זה אלא הטעיית הקורא שאינו מבין בעניינים אלו, וחושב שיתכן שמבטן ר' יהודה בן יקר יצאו הדברים - ולא היא.

ונציג לזה כמה דוגמאות כאן:

א. בכי"מ מובא פירוש ארוך על כל פרק 'איזהו מקומן', וכל פירוש זה לא מובא כלל בכי"ק, וגם מלשונו מוכח שאינו לר' יהודה בן יקר. ובמהד' 'תורת חיים' העתיק כל פירוש זה בתוך דברי ר' יהודה בן יקר, וציין בהערה בתחילתו, וז"ל: "פי' זה על משנת איזהו מקומן מופיע בכי"ל [=כי"מ] בתוך פי' ר' יהודה בן יקר, אולם בתוך הדברים אנו מוצאים את הבטויים 'פרשן המורה', 'ונראה לרבי', 'ואמר לנו ר' בשם ר'

נד. וכל מה שידעו לשייך פירוש זה לר' יהודה בן יקר, הוא רק אחר ההשוואה של פירוש זה, לכי"ק שיש בידנו.

נה. שכן נמצא אף בשאר סידורי כתה"י בנוסח איטליה.

נו. ומלבד זה, מזמור זה לא היה נהוג לאמרו בקהילות צרפת ופרובנס [שם חי ר' יהודה בן יקר], וממילא אין סיבה שיביא פירוש עליו [אמנם בזה אין תפיסה כ"כ על המהדיר, כי אינו מחויב לדעת זאת].

מ'ספר המנהגות' וכמ"ש לעיל [ומיותר לציין כי בכי"ק מופיע פי' ר' יהודה בן יקר המקורי, והפי' הנ"ל אינו]. במהד' 'תורת חיים' העתיק כל פירוש זה, וציין בהערה בתחילתו, וז"ל: "פירוש סדר קדושה שלהלן, מופיע גם בס' המנהגות לרא"ש מלונל בשינויי לשון קלים". וברור איפוא שלא במקרה פירוש זה 'מופיע גם בס' המנהגות', אלא הוא העתקה מס' המנהגות, ללא שום קשר לר' יהודה בן יקר [ושוב כמובן, לא ציין המהדיר שאינו בכי"ק].

ואלו כאמור רק מספר דוגמאות, מתוך רבות נוספות.

ועוד טעיות חמורות בסגנון אלו, נמצאו במהד' 'תורת חיים', אף בחלקים שאכן מקורם מר' יהודה בן יקר, וכמו שנבאר;

דהנה כתבנו לעיל, כי סופר כי"מ לעתים שינה מעט בפירושו בהתאם לנוסח האיטלייני שהיה לפניו בסידור. וכאמור, בהיות מהד' תורת חיים' מבוססת על כי"מ, על כן העתיק בסתמא נוסחאות אלה בפירושו, ורק העיר שם שבכי"ק הנוסח שונה. ונביא כאן כמה דוגמאות לכך:

א. בברכת 'אתה קדוש' - נוסח איטליה¹² בפתיחתה הוא: "לדור ודור נמליך לאל כי הוא לבדו מרום וקדוש", וכע"ז הוא כמובן בפנים הסידור האיטלייני שבכי"מ¹³. וממילא, בביאור שבכי"מ [שהוא באמת מר' יהודה בן יקר], שינה הסופר הנוסח, ופתח פירוש הברכה בזה"ל: "לדור ודור נמליך האל כי הוא לבדו מרום וקדוש, דכת' והאל הקדוש נקדש בצדקה וכו'". וכך גם העתיק בסתמא במהד' 'תורת חיים', וציין שם

ב"ר אבא מארי אנטולי, ושאינו מופיע כלל בכי"ק. במהד' 'תורת חיים' העתיק כל פירוש זה, וציין בהערה בתחילתו, וז"ל: "פירוש זה הוא קיצור דברי הספר 'מלמד התלמידים' פ' יתרו". ופשוט א"כ, שאין זה כלל מדברי ר' יהודה בן יקר, שהרי לא הופיע בכי"ק [ושוב יש לתמוה על המהדיר שאף לא טרח לציין שאינו מופיע בכי"ק].

ד. בכי"מ מופיע פירוש ארוך לקדיש, המועתק מס' 'מחזור ויטרי', ואינו מופיע בכי"ק. במהד' 'תורת חיים' העתיק כל פירוש זה, וציין בהערה בתחילתו, וז"ל בקיצור: "הקטעים הבאים הובאו בשינויי לשון קלים גם באור"ח ובכלבו, כמו"כ הם מופיעים בכמה כת"י ונתפרסמו ע"י הרב אריה גולדשמידט בתור 'פירוש הקדיש מחזור ויטרי'. וע"ש שכתב הנ"ל באשר לקטעים המצויים בכת"י של המחזורים השונים וכן בפירושי סדור התפלה, שהמסדרים או המעתיקים ראו לנכון להוסיף מחיבורים אחרים קטעים שראו בהם תועלת, וכן השמיטו ושינו דברים שלא היו נהוגים אצלם, להבדיל מספרי הלכה עיוניים הנושאים את שם מחברם שבהם נמנעו בד"כ להוסיף דברים ממחבר אחר לתוך הספר. עפ"י קשה לוודא מתחת ידי מי יצא הפירוש שלפנינו". ודבריו בודאי תמוהים, שברור שאין כאן שום קושי לברר ממי יצא הפירוש, אלא הוא פי' המחז"ו ותו לא, ואין לו שום קשר לר' יהודה בן יקר [ושוב תמוה, שלא ציין כלל שאין פי' זה מופיע בכי"ק].

ה. בכי"מ, בביאור הקדושה בתפלת י"ח, השמיט הסופר את פי' ר' יהודה בן יקר הארוך, וקבע במקומו פי' קדושא דסדרא

נז. כ"ה בכל כתה"י של סידורי איטליה.
נת. אלא דשם הנוסח 'האל', ולא 'לאל'.

בהערה, וז"ל: "בכ"ק ובכ"א [=כ"פ] - אתה קדוש". וברור שהנוסח הנכון הוא 'אתה קדוש' כדאיתא בכ"ק, שכ"ה באמת נוסח צרפת.

ב. בברכת 'על הצדיקים' - נוסח איטליה נפתחתה הוא: 'על החסידים ועל הצדיקים', וכך הוא כמובן בפנים הסידור האיטליני שבכ"מ. וממילא, בביאור שבכ"מ [שהוא באמת מר' יהודה בן יקר], שינה הסופר הנוסח, ופתח פירוש הברכה בזה"ל: 'על החסידים ועל הצדיקים ועל גירי הצדק ועלינו יהמו רחמין יי, כך אומרים באלו הארצות, וכ"כ הר' משה ז"ל. צדיקים ע"ש עיני יי אל צדיקים וגו', חסידים ע"ש על זאת יתפלל כל חסיד אליך וכו'". וכך כמובן העתיק בסתמא במהד' 'תורת חיים', וציין שם בהערה, וז"ל: "בכ"ק ובכ"א [=כ"פ] - 'על הצדיקים ועל החסידים'". ואף שמוכח מגוף פי' ר' יהודה בן יקר שהעתקנו [ועוד כמה פעמים במהלך הפי' שם], שהסדר צריך להיות 'צדיקים' ברישא.

ג. דבר מצוי הוא בסידורי כת"ס, שעברו תחת ידי הצנזור ש'תיקן' את כל המילים שהפריעו לנצרות, וכנודע שהחלק בתפלה שסבל ביותר מנחת זרועם הוא ברכת המינים שבתפלת י"ח, אשר נוסח פתיחת הברכה - 'למשומדים אל תהי תקוה' שנהג בכל תפוצות ישראל, שונה בד"כ ל'למלשינים אל תהי תקוה', וכן נמחקו תיבות כמו 'מלכות זדון' וכיו"ב.

והנה, נוסח הברכה האיטליני המקורי הוא:

"ולמשומדים בל"ס תהי תקוה, וכל המינים כולם כרגע יאבדו, וכל גוים אויבי עמך ישראל מהרה יכרתו, ומלכות זדון תעקר ותשבר וכו'". אמנם בניגוד לשאר עדות ישראל, שבד"כ בסידורי כתה"י שלהם היה כתוב הנוסח המקורי של ברכה זו [עכ"פ במקור בכת"י של הסופר, אף שלעתים נמחק לאחר מכן ע"י הצנזורה], הנה כמעט בכל סידורי כתה"י מאיטליה כבר במקור נכתב נוסח הברכה כך: 'למינים ולמלשינים כל תהי תקוה, וכל המינים/הזדים כולם כרגע יאבדו, ומלכות זדון מהרה תעקר וכו'". וכע"ז הוא בנוסח שבפנים הסידור האיטליני שבכ"מ.

אמנם כמעט סידורי כתה"י האיטלינים, אף אחר הנוסח המצונזר הראשוני, עברו שכבה נוספת של צנזורה, ונמחקו מהן תיבות נוספות, כגון: 'מינים', 'מלכות זדון', ולפעמים 'מינים'. ואף הסידור שבכ"מ סבל מנחת זרועו של הצנזור, ונמחקו בו התיבות הנזכרות - לא רק בפנים הסידור, אלא אף בביאור החונה מסביב לסידור - רוב ככל תיבות 'למשומדים' נמחקו, ונכתב תחתן 'למלשינים', וכן נמחקו רוב תיבות 'זדים' ו'זדון' וכיו"ב.

ולמרבה הפלא, אף בזה נכשלו במהד' 'תורת חיים', והעתיקו הנוסח מכ"מ עם שינויי הצנזורה! אף שניכר היטב בכתה"י שהתיבות נמחקו, ונכתבו מחדש!

וז"ל שם: "למלשינים כל תהי תקוה - ע"ש ותהי לדל תקוה וכו' אבל למלשינים אין תקוה". וציין שם בהערה, וז"ל: "בכ"ק

נט. כ"ה בכל כתה"י של סידורי איטליה.

ס. בפרט מאיטליה.

סא. אשר לעתים שונתה ל'מלכות הרשעה', או 'כל הרשעה' וכיו"ב. וע"ע במאמרו המקיף של הרב אריאל אהרונוב בענין נוסחאות ברכת 'למשומדים' בקהילות ישראל השונות [קובץ 'עץ חיים' באבוב, תשע"ח].

סב. 'בל' - כ"ה נוסח איטליה, בניגוד לרוב העולם דגרסי 'אל'.

ידוע שהרבה חכמים החוקרים את נוסח התפלה, מעיינים בספרי רבותינו הראשונים מפרשי התפלה כדי להתחקות אחר נוסחאותיהם הישירות, ונמצא א"כ כי המשתמש במהדורא זו נמצא משתבש.

ומכל הנ"ל יוצאת בודאי הקביעה הברורה, כי מהדורא זו שהתיימרה לתקן את נוסח ספר פירוש התפלות לר' יהודה בן יקר עפ"י כת"י, דוקא מגרעות נתנה בספר זה. ולא רק שלא הוסיפה על המהדורות הקודמות, אלא אף גרעה.

ועפ"י כל הנ"ל - מובן היטב מדוע נצרכת מהדורא חדשה ומוגהת של ספר 'פירוש התפלה לרבינו יהודה ב"ר יקר', אשר תוציא אותו מאפילה לאורה - וזהו כבודם של רבותינו הראשונים!

כללי עריכת מהדורא זו

כוונתי במהדורא זו - שמצד אחד תהיה מדויקת בקירוב לרמת דיוק של מהדורא מדעית, אך מאידך שיהא הקורא רץ בה, ותהיה נוחה לקריאה שוטפת בלא צורך להציץ כל כמה תיבות בהערות השוליים. ולפיכך נקטתי כמה כללים בעריכת מהדורא זו של פירוש התפלות לר' יהודה בן יקר, וכדלהלן:

א. נוסח פנים הספר בדרך כלל נקבע בסתמא עפ"י כ"ק מהסיבות שפרטנו לעיל, ושינויי נוסחאות הובאו בהערות מכ"מ.

אמנם שינויים פעוטים, כגון שינויי כתיב וניחים וכיו"ב, אשר אין להם כל משמעות להבנת הענין, העדפתי בד"כ להשמיט, כדי לא להרבות בציוני הערות המסרבליים את הקריאה השוטפת³⁰.

ובכ"א [=כ"פ] - 'למשומדים אל תהי תקוה'. ונפל כאן בתרתי - חדא, שהעתיק שיבוש הצנזורה אשר ניכר כאמור בכתה"י שהוא שינויי מאוחר, ועוד, שהעתיק נוסח 'בל' שהוא הנוסח האיטלייני, במקום נוסח ר' יהודה בן יקר: 'אל'. ועוד כמה פעמים במהלך הביאור שם העתיק את שינויי הצנזורה, וציין לנוסח המתקן שבכ"ק.

והדבר התמוה ביותר - שבמקומות שהצנזור מחק תיבה מסוימת מהביאור לגמרי, כגון תיבות 'למשומדים', 'זדים', 'מלכות זדון' וכיו"ב, ולא השלים תחתיהן תיבות אחרות - במהד' 'תורת חיים' השלים התיבות כדין [כנראה עפ"י כ"ק], אך במקומות שהושלם תחתיהן 'למלשינים', העתיק השינויי המאוחר, כך שיוצא שפעמים בביאורו כתוב 'למשומדים' ופעמים 'למלשינים', ונמצאו אור וחושך משמשים בעירובוביא.

ובל זה טעות חמורה מאוד, שלא בלבד שלא הביא את נוסחתו האמיתי של ר' יהודה בן יקר, אלא אף הנציח את שיבושי הצנזורה לַעַד בתור נוסח ר' יהודה בן יקר!

ואמנם לא רק זו המורה, אלא כל הטעיות שהזכרנו לעיל חמורות הן, כיון שהקורא המצוי אשר אינו מודע כלל לטיב כתבי היד וליחס ביניהם, בד"כ סומך על המהדיר - שקבע בפנים הספר את הנוסח העיקרי והמדויק ביותר, עפ"י כתב היד המובחר מבין כולם, ובהערות שוליים הביא שנו"ס מכתה"י הפחות טובים.

וממילא, המעיין במהד' 'תורת חיים' בודאי יסבור כי הנוסח הקבוע בפנים הוא הנוסח המקורי של ר' יהודה בן יקר, ובכתה"י האחרים יש נוסחאות אחרות. וכבר

30. בכ"מ, התיבה 'של' בכל מקום, מחוברת לתיבה שאחריה [כגון 'איזהו מקומן שלזבחים'], בהתאם למנהג

הבאתים כלל, ובד"כ אף לא ציינתי להם בהערות, מאחר והוכחנו לעיל כדבר ברור שאין סיבה כלל להסתפק שמא מבטן ר' יהודה בן יקר יצאו.

ז. השתדלתי בראש כל קטע לקבוע כותרת לקטע, ע"מ לסייע לקורא בהתמצאות בספר. כותרות אלו, רובן ככולן ממני ואינן נמצאות בכתה"י, וע"כ הבאתי אותן מוסגרות בסוגריים מרובעות [ולא ציינתי כל פעם שאינן מכתה"י]. לעתים רחוקות ישנן כותרות בכתה"י, והן הובאו בספר בסתמא.

ח. כאן אפרט כמה צורות כתיב אשר נקטתי במהדורא זו:

. בתיבות שיש בהן יתירות וחסרות, ובגוף כתה"י לא הקפידו לשמור על צורה קבועה ושינו הכתיב של אותה התיבה פעם כך ופעם כך, ואף באותו הענין - לא העתקתי את צורת הכתיבה שבכל מקום במדויק, אלא נקטתי צורת כתיב קבועה לאותה התיבה, בד"כ את צורת השימוש השגורה כיום בפינו [אלא במקומות שהיה נראה לפי הבנתי שראוי לחרוג מכללים אלו].

. לנוחות הלומדים, השתדלתי בד"כ לפתוח את ראשי התיבות והקיצורים המצויים הרבה בכתה"י [אמנם ר"ת השגורים בפי כל, לעתים השארתים כצורתם]. ובמקומות שניתן להסתפק בפתיחתם - אם יש גילוי באחד מכתה"י, פתחתים בסתמא בהתאם לכך [ולא ציינתי לזה בהערות], ובמקום שאין גילוי, בד"כ השארתים כצורתם.

. סופר כה"ק השתמש בד"כ בצורה - דבתי, שהיא קיצור של דכתוב, אך העדפתי

ב. אף שנוסח פנים הספר נקבע כאמור עפ"י כה"ק, מ"מ מאחר ובכת"י זה הפסוקים משובשים באופן תדיר, ע"כ בד"כ קבעתי את נוסח הפסוקים בפנים הספר עפ"י כה"מ, ותמיד ציינתי זאת בהערות, לצד הגירסא שבכה"ק.

ג. בכל קטע שישנו בשני כתה"י, הבאתי הדברים בסתמא, אך בקטעים אשר נמצאים רק בכת"י אחד [בד"כ כה"ק], השתדלתי לציין זאת במפורש בראש אותו הקטע.

ד. כמעט תמיד לא שלחתי ידי לתקן בגוף הספר מסברא. ורק במקומות שישנו רק כת"י אחד [בד"כ כה"ק] וניכר שהנוסח משובש - תיקנתי בגוף הספר מסברא [בד"כ בתוך סוגריים מרובעות, אא"כ בטעות ברורה שאז הובא בסתמא], ותמיד ציינתי זאת בהערות. ובמקומות שהטעות משותפת לשני כתה"י, בד"כ קבעתי כנוסחתם, והצעתי תיקון אפשרי בהערות.

ד. בכלל זה, בקטעים אשר ישנם רק בכה"ק, אשר כבר נתבאר שהוא מוחזק לשבש לשון הפסוקים, תיקנתי בגוף הספר את לשון הפסוק כצורתו במקרא, וציינתי לנוסח כה"ק בהערות.

ה. שינויים מכי"פ בד"כ לא הובאו אף בהערות, מאחר והוכחנו לעיל בצורה ודאית כי הוא מועתק מכי"ק, וממילא אין לו ערך כל שהוא לההדרת הספר. ולעתים נעזרתי בו במקומות שקשה לפענח את הכתוב בכה"ק, או שיש להסתפק בכתוב בו [ולא תמיד ציינתי זאת בהערות].

ו. כל הקטעים הנוספים בכה"מ ואינן בכה"ק, אשר ניכר שאינן לר' יהודה בן יקר, לא

הלומדים לבאר דבריו בקצרה בהערת השוליים כפי הנראה לענ"ד.^{סה}

יב. במקומות שרבינו ציין בקצרה לדברי חז"ל בתלמוד או במדרש, או שהעתיק מהם קטע קצר, השתדלתי להביא את לשון חז"ל הנוגעת לענין במלואה בהערת השוליים - במקומות שהיה נראה לענ"ד כי יתרום הדבר להשלמת הבנת הענין.

יג. היות וספר מעין זה, מלבד היותו כמובן מקור לחפצים בהרחבת ביאור סדר ונוסח התפלה המקובל בידינו, הינו מטבעו גם אבן שואבת לחוקרי נוסחאות התפלה ומנהגי רבותינו הראשונים - ע"כ ראיתי לנכון לעורר את לב המעיין בהערות השוליים למנהגים ונוסחאות המובאים בדברי רבינו, אשר ראוי לענ"ד לעמוד עליהם.

והשתדלתי כמו"כ להשוות מנהגים ונוסחאות אלו, לאלו המובאים בדברי שאר רבותינו מפרשי התפלה [כגון הרוקח, האבודרהם^{סו}, הפירוש הקבלי 'אור זרוע' לר"ד ב"ר יהודה נכד הרמב"ן^{סז}, הפירוש המיוחס לראב"ן, הפירוש המיוחס לר"ש מגרמיזא^{סה}, סידור 'חסידי אשכנז', התמיד ועוד], וכן לשאר רבותינו

לקבוע בפנים הספר את הצורה - דכת' הנמצאת בכי"מ, אשר בד"כ מייצגת דכתיב, מאחר וצורה זו שגורה יותר בפנינו כיום [ובכל זאת השארתי את צורת הקיצור ולא פתחתיה, כיון שניתן לפרשה גם כ-דכתיב, ולא רציתי לקבוע בזה מסמרות].

. לציון שם השם העדפתי את הצורה: יי', אשר קרובה לצורה המסורתית שבכתה"י^{סד}, מאשר את הצורות ה' או ד' המודרניות.

ט. כל ציוני הפסוקים ומקורות חז"ל הבאתים בסוגריים עגולות בגוף הטקסט, ע"מ לתרום לשטף הקריאה, ולמעט בהערות שוליים מיותרות [אלא במקומות שניתן להסתפק בכוונת רבינו, שאז הבאתי הצדדים בהערות השוליים].

י. כמובן שכל סימני הפיסוק המובאים בגוף הספר הינם ממני, ואינם מופיעים בכתה"י. וממילא, והיה אם טעיתי בפיסוק דברי רבינו באופן המשנה את הבנת הדברים, יש לתלות הטעות בי ולא ברבינו.

יא. במקומות שהיה נראה לענ"ד שדברי רבינו טעונים ביאור נוסף, או שתיתכנה להן שתי משמעות, השתדלתי לתועלת

סד. שמיצגת בד"כ כשתי יודי"ן, ועוד אחת ה'רוכבת' על גביהן.

סה. יתכן שבמהדורא הסופית של הספר, אחלק את ההערות לשני מדורים - 'שנו"ס' ו-'ביאורים'.

סו. בהשוואה לאבודרהם [אשר כבר ציינו לעיל שהרבה מדבריו מקורם מדברי רבינו], לא השתמשתי כמובן במהדורות הדפוס הלא מתוקנות, אלא בד"כ השתמשתי לפי הצורך בדפוס 'ליסבון ר"ג' [וב-5 כת"י של הספר [סה"ל 6389, לונ' 7513, סנקט פטר' 98, לונ' 10727, טורינו 11.29].

סז. ומחמת הצורך לקצר, בד"כ לא חזרתי לציין שוב בכל מקום: 'אור זרוע לר"ד נכד הרמב"ן', אלא בסתמא: 'אור זרוע לר"ד', וע"י כן ידע הלומד להשמר שלא להחליפו בספר ההלכה 'אור זרוע' לרבינו יצחק או"ז האשכנזי. בהשוואת דברי רבינו לאו"ז, השתמשתי לפי הצורך בכ-3 כת"י של הספר [לונ' 26929, בהמ"ל 2017, בהמ"ל 2203].

סה. הפירושים הנזכרים כאמור מיוחסים לחכמים הללו, אך לא טרחתי בכל מקום לכתוב לדוגמא שוב ושוב 'הפירוש המיוחס לר"ש מגרמיזא', אלא כתבתי בסתמא 'הר"ש מגרמיזא', וידע המעיין כי אינם אלא מיוחסים להם, ועכ"פ מקורם מאיזה מרבותינו הראשונים [ונקטתי בזה בדרכו של מרן הב"י בהקדמתו, לגבי 'תשובות הרמב"ן', ע"ש].

מקור בלתי נדלה לגירסאות קדומות בדברי חז"ל בתלמוד ובמדרשים, ע"כ במקומות שרבינו מביא מדברי חז"ל, וישנם שינויים משמעותיים מנוסח הספרים הנדפסים אשר לפנינו, השתדלתי לבדוק הנוסח שבכתה"י של התלמוד^ע והמדרשים^ע, ולציין לכך בהערות.

וכמובן שבכל התחומים הנזכרים [היינו השוואת דברי רבינו לשאר הראשונים, ולסידורי כתה"י, ולכתה"י של התלמוד והמדרשים] ניתן להאריך ולהאריך כמעט עד בלי די, אך כאן הוא מקום שאמרו לקצר, וע"כ השתדלתי להביא הדברים יחסית בקצרה, ובכל מקום לא לסטות לגלוש מעבר לנצרך לענין המדובר.

טו. כאמור לעיל, בחלקים הראשונים שיפורסמו אי"ה, השוותי את נוסח מהדורתי, למהדורא הנדפסת של פירוש התפלות [היינו מהדורת ר"ש ירושלמי], וציינתי לשיבושים המובאים שם. והסיבה לכך, אך ורק ע"מ להראות את נחיצות מהדורא מוגהת זאת. ומיותר לציין כי במהדורא הסופית של הספר, תושמטנה הערות אלו.

תודות

תודותי נתונות לספריות אשר בבעלותן כתה"י הנזכרים, ובראשן לספריית

הראשונים [כגון מחז"ו, הרמב"ם^{סט}, ע"ץ חיים ולונדון, המנהיג, שבה"ל, המחכים ועוד].

ובהיות רבינו, מקורו מאזור צרפת ופרובנס, בד"כ שמתי דגש בעיקר על השוואת נוסחאותיו ומנהגיו לאלו של שאר חכמי צרפת^ע ופרובנס^{עא}. ומאחר ובד"כ נוסחאות ומנהגי אשכנז קרובים גם כן לאלו הצרפתיים, השתדלתי להשוות כמו"כ דברי רבינו, לדברי חכמי אשכנז^{עב}.

כמו"כ, השתדלתי גם להשוות נוסחאות ומנהגי רבינו, לאלו המשתקפים מסידורי כתה"י מצרפת פרובנס ואשכנז. לצורך כך השתמשתי לפי הצורך בכ-40 סידורי כתה"י מזמן רבותינו הראשונים מהארצות הנ"ל, כאשר ציינתי כל דבר במקומו. ומחמת האריכות, לא טרחתי להביא כאן או בגוף הספר פירוט הסידורים הללו, כיון שאין לזה נפק"מ לעניינינו, ורק ציינתי בכל מקום את היחסיות במספר כתה"י [כגון: 'רוב סידורי כתה"י', 'חלק מסידורי כתה"י', 'כחצי מסידורי כתה"י' וכיו"ב].

לפי הצורך, השוותי במקומות מסוימים גם למנהגי שאר קהילות העולם, ולשם כך השתמשתי לפי הצורך בעוד כמה עשרות סידורי כתה"י משאר קהילות העולם [ספרד, ארגוניה, קטלוניה, איטליה ועוד].^{עג}

יד. ובהיות שספרו של רבינו הינו אף

סט. השתמשתי במהד' רמב"ם פרנקל אשר היא די מדויקת, ובד"כ לא טרחתי לציין אם הנוסח במהדורות הישנות והמשובשות שונה.

ע. כגון מחז"ו, עץ חיים ועוד.

עא. כגון המנהיג, המחכים, התמיד ועוד.

עב. כגון הרוקח, הראב"ן, ר"ש מגרמיזא, סידור חסידי אשכנז, הטור ועוד.

עג. וכולם מ' מאגר הסידורים והמחזוריים' של ידידי הרב אהרן גבאי נר"ו.

עד. לצורך ביור גירסאות התלמוד, השתמשתי לפי הצורך בפרויקט 'הכי גרסינן' של הספריה הלאומית, מיסודו של ר' דב פרידברג.

עה. לצורך ביור גירסאות המדרשים, השתמשתי לפי הצורך בכמה כתה"י של כל אחד ממדרשי חז"ל [כגון מדרש

הקלדה מחדש מגוף כתה"י^{עז}. וכן תודה מרובה למַעֲשֶׂה - הרב הלל נוביצקי נר"ו מייסד ומפעיל פרויקט 'על-התורה', אשר טרח רבות להשיג לי את הטקסט הנזכר.

ובן לידידי תלמידי החכמים, אשר עברו על הרבה מהדברים, והעירו כל אחד את הערותיו המחכימות - בין השאר הרב ישי רונן [אשר גם זרזני רבות בעבודתי זו], הרב יוסף פרץ, הרב דוד אהרן סופר, הרב אהרן גבאי ועוד^{עח}.

מאחר ונתארך המבוא, אביא בגליון זה רק את הקדמת רבינו לפירושו, ומתגליון הבא אביא בעז"ה חלקים גדולים ונכבדים יותר. וזה החלי^{עט}.

אוניברסיטת קיימברידג' שבאנגליה, אשר בבעלותה כתה"י המרכזי עליו מבוססת מהדורא זו, ואשר ברוב אדיבותה הרשתה לי לפרסם הדברים^{עז}. וכן לספריה הלאומית אשר מעמידה את כתה"י לשימוש הרבים בפרויקט 'כתיב' הנפלא.

ובן לידידי הרב ד"ר עזרא שבט נר"ו מהספריה הלאומית, אשר סייע בידי בהשגת כתה"י, ובכל שאר העניינים הנוגעים לזה, והכל באדיבות ובמאור פנים כדרכו.

ובן לרב אהרן לופיאנסקי נר"ו ממכון 'עליות אליהו', אשר הו"ל את מהדורת 'תפלה למשה', ואשר ברוב אדיבותם ולשם שמים המציאו לי את הטקסט המוקלד של מהדורתם, וחסכו לי בזה זמן מרובה של

ספר פירוש התפלות לר' יהודה ב"ר יקר

ויהי כראות אנשי כנסת הגדולה וקדמונינו כי עיר הסליחה נחרבת, ועוונינו עמדו על תלם, ויום גדלו עד לשמים, אף בהיותנו בארץ אויבינו לא לקחנו מוסר. ויאמרו פה אחד: הנה עוונינו העולים יורידו אותנו מהר אבותינו עם יי', ועתה, לכו ונתחכמה להם, פן ירבו ועלינו מן הארץ הזאת העומדות רגלינו בשעריה, ולארץ החיים לא נגיע. לכו ונלכה באור יי', ונשלמה פרים שפתינו בשפה אחת ובדברים אחדים, לברכו ולהודות לו,

פירוש תפילות כל השנה וקצת ברכות, חברו החכם ר' יהודה ב"ר יקר נ"ע^פ

[הקדמה]^{פא}

מפני חטאינו גלינו מארצנו, ונחרב מזבח המכפר בעדינו, ודרכי ההיכל והעזרות אבלות, ובמקום הדביר נקבצו דיות, והיו למורש קיפוד וקמוש וחוח, ואין לאל ידינו לחזק בדק הבית ולהקימו על מתכונתו, עד יגיע קץ הנחתם ממנו ומאבותינו.

רבה, שוחר טוב ועוד], ורובם מקורם בפרויקט 'כתיב' של הספריה הלאומית.
עז. ותודה בין השאר לד"ר בן אוות'ואייט הממונה על מחלקת חקר הגניזה באוני' הנ"ל, אשר סייע בידי באדיבות רבה בהשגת האישור, ובעוד עניינים הנוגעים לכתה"י.
עז. הטקסט המוקלד הגיע לידי, אחר שסיימתי להקליד בעצמי עד פירוש הקדיש.
עח. וכן לרב יעקב משה שורקין נר"ו, אשר דנתי עימו בכמה ענייני נוסח וסדר המסורה המובאים בדברי רבינו.
עט. אשמח כמובן לכל הערות ותיוגים טעויות מהקוראים היקרים, ע"מ שיצא דבר מתוקן.
פ. כותרת זו מופיעה בתחילת כ"ק [ובעקבותיו בכ"פ].
פא. הקדמת רבינו נמצאת רק בכ"ק [ובעקבותיו בכ"פ].

ערב, כי הם עתים מזומנים מאבותינו הראשונים - מאברהם, יצחק ויעקב, לבקש רצון, אך לא חברו אהל תפלה קבועה לכל שואל^פ. וביום שבת קודש נוספה אחת על נחלתינו, וכמוה יוספים אנחנו למועדים ולחדשים^פ, וביום צום הנבחר, ועת ננעלו שערי שמים^פ.

ויאמרו קדמונינו, טרם שים אבן על אבן ביסוד הענין: לא נאריך [באשיות]^פ התפלה וחומותיה, פן תהיה למשא בלב ההמון השואפים לבקש להם צידה. וכראותם כי עת לקצר, החזיקו הרבה במעט, ויכללו הפרטים, ויסתמו המפורש בשום שכל. ובדבר הזה יש לי עד נאמן בשחק סלה, והוא, אשר חבר הספר^פ (ספרי האזינו, שו) וכתב: יִעָרֵף פְּמָטָר לְקָחִי (דברים לב, ב) - היה רבי מאיר אומר: לעולם הוי כונס דברי תורה כללים כללים, שאם כונסין אותם פרטים מיגיעים אותם, ואין יודעים מה לעשות. על כן יחשוב כל חושב כי כן דרך התפלה - אל יאמר אדם אין להוסיף הפרט על כלל^פ.

ויהי כראותי מקור העבודה הנשארת לא סתום, ולא נודע^צ מקומו, והשונה בחלום והנה שותה, והקין - ונפשו שוקקה.

ולאשרו, ולשבחו, ולגדלו. ונגידה על יוצר אור מעלת האור, ועל בורא חושך מעלת החושך, ואשר לאור ולחושך בורא אחד לשניהם - הוא יי' האלהים ואין זולתו. הוא האל הקדוש האוהב באחדותו את גאולתנו.

ואחר כך נשאלה נא מיי' לתת רצונו עמנו כעב מלקוש, ולהחיות בעבדותינו אנחנו ונשינו וטפינו. ואשר יטריפנו לחם חוקנו, ואשרי המנצח לסדר את קדושתו שנית. ויהי נא חסדו עלינו לברוא לנו לב טהור, ורוח נכון יחדש בקרבנו, להקים מצותיו וחקיו ומשפטיו אשר צוה את אבותינו ביד משה עבדו, אולי בזאת יכפר יי' בעד חטאתנו ולא נאבד.

ויודעו אנשים צדיקים, אנשי אמת שונאי בצע, ויאמרו: נחקרה דברי תורת משה ודברי הנביאים, [נ]תנבאו^פ מפי יי' דברי אמת. ונתנה לב להבין בשירי דוד עבד יי', ובחכמת שלמה הנושא משל ומליצה בדברי חכמים וחידותם. ויבואו כולם כמלקטי שבולים ללקוט זה מפה וזה מפה, ויחברו את אהל התפלה בקרשיו וקרסיו ועמודיו ואדניו. ומתוך האוהל יפרדו מים חיים לשלשה^פ ראשים: הם הם מועדי ערב ובקר, ומנחת

פב. כ"פ: בהתנבאו. כ"ק: האות הראשונה לא ברורה - נראה בתנבאו, ויתכן נתנבאו [וכך תיקנתי בדברי רבינו].

פג. לשלושה: כ"ה בכתה"י. בנרפס: בשלושה.

פד. כלומר, אף שאבותינו תקנו זמני התפלות, מ"מ לא תקנו נוסח תפלות קבועות להתפלל אותן בזמנים אלו, ורק אנשי כנה"ג באו אחריהם ותקנו הנוסח.

פה. כלומר, בשבת ובמועדים נוספת תפלת מוסף.

פו. כלומר, ביוה"כ נוספת תפלת נעילה, מלבד תפלת מוסף.

פז. בכ"ק [ובעקבותיו בכ"פ]: בבשיות. ולכאורה אין לו מובן. ותקנתי [מסברא] בהתאם להמשך לשון רבינו, עפ"י לשון הפסוק (ירמיהו נ, טו): נָפְלוּ אֲשִׁיזְיָהּ נֶהְרְסוּ חוֹמוֹתֶיהָ.

פח. הספר: כ"פ. בכ"ק לא ברור. ושמו במקור היה הספרי.

פט. כלומר, שיבין כל אדם שכן היתה גם דרך קדמונינו בסידור התפלה - שאף שמכילה פרטים רבים, מ"מ כללו אותם בכללים כדי לא לייגע המתפלל - ומ"מ אל יטעה משום כך לחשוב שאין פרטים רבים המסתתרים תוך הכללים.

צ. נודע: כ"ה בכתה"י. בנרפס: יודע.

נכון - להבין בדבריהם אחת מני אלף. וידבר אלי, ואני כותב בספר ובדיו. ואֶצְפֶּה כי בתפלות לפעמים חברו דברי הנבואה כאשר נמצאת, כמו - יוֹצֵר אוֹר ובוֹרֵא חֹשֶׁךְ (ישעיה מה, ז). ולפעמים משתים נבואות, כמו - עושה שלום ובורא את הכל^{צא}. ולפעמים משלש נבואות, כמו - ונפוצותינו כנס מירכתי ארץ^{צב}. ובתוך צחות לשונם, כללו דברי הדרשות והאגדות המפורזות בתלמוד ובספרים החצונים, והצופה אחרי אשר יראה יגיד^{צה}. ואלה הדברים אשר העתיקו ידי.

ואראה עוד, כי האהל בל יצען, ויתדותיו^{צא} בל ינתקו, ובקרשי המשכן מסמרים נטועים ותחת מסמר אחד מאה קרשים, ותחת^{צב} קרש אחד מאה ידות, וידותיהם מלאות עינים סביב לארבעת רבעיהם - נרדמתי על פני ארצה. ובעמדי, עמדתי מרעיד, ולא עצרתי כח. ויהי אחרי כן, התחזקתי ואשים נפשי בכפי, והתפללתי אל אלהי ישראל לתת לי לב יודע ומבין בטוב מקור המים הנסתם, ולמצוא מקומו, ומעלת האהל, ועל מה אדניו הטבעו, ועל מה עמודיו עמדו. ויתן יי' בפי רוח



צא. ויתדותיו: כ"ק [מלה"כ בישעיה לג, כ]. בכי"פ העתיק בטעות: וידותיו. ובעקבותיו בנדפס.
צב. ותחת: כ"ה בכתה"י. בנדפס משום מה השמיטו.
צג. יתכן שהוא הרכבת הפסוקים: עֹשֶׂה שְׁלוֹם ובוֹרֵא רָע (ישעיהו מה, ז), פִּי יוֹצֵר הַכֹּל הוּא (ירמיהו י, טז) [ואולי אֶת הַכֹּל עֹשֶׂה יָפֶה בָּעֵתוֹ (קהלת ג, יא)].
צד. במקומו פירש רבינו שהוא הרכבת הפסוקים: ונִפְצוּת יְהוּדָה יִקְבֹּץ מֵאֲרָבַע פְּנוֹת הָאָרֶץ (ישעיהו יא, יב), נִדְחֵי יִשְׂרָאֵל יִכָּנֶס (תהלים קמז, ב), וְקִבְּצֵתִים מִיִּרְכַּתִּי אֶרֶץ (ירמיהו לא, ז).
צה. על משקל הפסוק (ישעיהו כא, ו): לֶךְ הַעֲמֵד הַמִּצְפָּה אֲשֶׁר יִרְאֶה יְגִיד. ונראה כוונת רבינו, שהבא אחריו ימצא בתפלה רמזים ומקורות שלא העיר עליהם רבינו, יגיד אף הוא את דברו.

הרב יוסף פנחסי

בעניין טלית עם פסים שחורים לבני ספרד

בחודשים האחרונים נתפרסם כאן אודות לבישת טלית עם פסים שחורים לבני ספרד, והרב שליט"א כותב המאמר האריך להוכיח שכן ראוי לעשות ושכן המנהג הקדום וכן דעת רבני הספרדים וגם הוכיח כן בכמה דרכים, ויצא להוכיח דלא כדברי הרה"ג בן ציון מוצפי שליט"א שכתב במבשרת ציון שמי שלובש טלית שחורה עובר על אל תיטוש תורת אמן, וכתב דאדרבה מנהג הספרדים ללבוש טלית עם פסים שחורים.

והנה אני בעניי לא כן אדמה ולא נראו לענ"ד טענותיו ולכן אמרתי אספרה אשר בליבי, ואביא כאן בעזה"ת את עיקרי הסוגיא ואת פרטיה בקיצור ואכתוב את הנראה לענ"ד לחזק את המקובל והמפורסם אצלנו, והקורא יראה וישפוט ויבחר הטוב בעיניו.

צבע הטלית

הנה בעניין צבע הטלית מבואר בפוסקים שיש לעשות הטלית בצבע לבן וכמש"כ המ"ב בסי' ט' סקט"ז, וכבר נתבאר בפוסקים הקדומים* שכן הוא מנהג ישראל בדורות הקדומים, (אם כי מצינו שלא היה זה פשוט, וגם כאלו חילקו בין ט"ק לט"ג, אך מ"מ נראה לכאור' שהדבר היה מוקשה לנהוג כן וגבל בטירחה מיוחדת).

ובטעם הדבר נאמרו בזה ב' טעמים, אחד מצד הדין ואחד בדרך האגדה, וגם מצינו לזה סמך ע"פ הקבלה וכתבי האר"י, ונפרט הטעמים בעזה"ת.

טעם א' - ממוין הציצית

הטעם הראשון מצד הדין, דהנה נחלקו הפוסקים בצבע הציציות דדעת

הרמב"ם והראב"ד (פ"ב) ורש"י ותוס' (מנחות מא:): דבעינן שהציציות יהיו מצבע הטלית, דהיינו אם הטלית אדומה שהציציות יהיו אדומים וכן כל כיו"ב. ובטעם הדבר נחלקו הראשונים, דהרמב"ם ורש"י סברו שהטעם מצד 'מין כנף' דבעינן שיהיה אותו מין, וסברו שהצבע נחשב כחלק ממין הבגד, מאידך תוס' נתקשה בזה וכתב בדרך אפשר שהטעם מצד 'זה א-לי ואנוהו'.

מאידך דעת הסמ"ג ובעה"ע והרשב"א ותה"ד ועוד של"צ לעשות מצבע הטלית, וגם כתב התה"ד שלא נוהגים כן, ועוד כתב בעה"ע שלבנים קודמים לכל הצבעים.

ולמעשה דעת הב"י שיש לחוש לדעת הרמב"ם ורש"י וכתב שהמדקדקים נוהגים כן, וכן העתיק בשו"ע. מאידך הרמ"א כתב שלא ראה שנוהגים כן

ובן נתבאר טעם זה בב"ח וז"ל מצאתי כתוב לפי שאמרו רבותינו ז"ל על ויעבור ה' על פניו ויקרא נתעטף הקדוש ברוך הוא בטליתו וכו' וכתוב לבושיה כתלג חיוור מכאן שהטלית עם ציצית שמתעטף בו יהא לבן עד כאן, ונכון הוא. עכ"ל.

וטעם זה הביא ג"כ המג"א וכתב עליו המחה"ש וז"ל מטעם והלכת בדרכיו להדמות אליו יתברך, דאמרינן (בגמ' בר"ה) ויעבור ה' על פניו, אמר רבי יוחנן אלמלא מקרא כתוב אי אפשר לאומרו, מלמד שנתעטף הקדוש ברוך הוא בטלית כשליח ציבור, ואמר כשיעשו בני לפני כסדר הזה אני מוחל להם, וכתוב לבושיה כתלג חיוור, א"כ טליתו כביכול לבן.

ובן עוד פוסקים הביאו טעם זה ובכללם הפמ"ג והגר"ז והמ"ב והכה"ח.

ע"פ הקבלה

ובבא"ח (ש"ר נח י"א) כתב וז"ל יזהר לעשות גוף הטלית וחוטין של הציציות הכל לבן בין בט"ג בין בט"ק, רמז לדבר והיו העטופים ללבן. עכ"ל. ולכאור' כוונתו לרמז אחר מצד והיו העטופים ללבן ולא מצד כטליתו של הקב"ה, ואולי כיוון לעניין נסתר בקבלה וכמו שראיתי כבר שכתבו כן בשם המקובלים².

ואמנם לא ראיתי מפורש לע"ע בדברי המקובלים שכן צריך לעשות ע"פ הקבלה, אך מ"מ כן נראה לכאור' ע"פ דבריהם, דהנה איתא במדרש תהילים שוחר טוב מזמור קי"ד וז"ל ר' שמעון בן יהוידק שאל את ר' שמואל בר נחמני ואמר לו כיצד ברא הקדוש ברוך הוא את האורה, אמר לו

ולכן כתב בספר המפה 'והאשכנזים אין נוהגים לעשות הציצית רק לבנים אף בבגדים צבועים ואין לשנות'.

וע"ז כתבו הפוסקים כדי לצאת דעת הרמב"ם שראוי לעשות הבגד בצבע לבן כדי שממילא הציציות יהיו ממין הטלית, ולפי המבואר לבני ספרד יש להם יותר להקפיד בזה וכדעת השו"ע.

טעם ב' - כטליתו של הקב"ה - מדת הרחמים

הטעם השני ע"ד האגדה, כתב הים של שלמה (יבמות פ"א ס"ג) וז"ל וממדרש זה יראה שלא לעשות הטליתות אלא משל לבן, כצבע הציצית, שיהיו כטל אורות לבנים, וכן מצאתי בתשובת בשם ר' ישראל מברונא (סימן ע"ג), שנשאל מפרנס אחד, אם יש לו לעשות טלית של משי צבע ירוק לכבוד י"ט, והשיב וז"ל, ונראה שלא יעשה כן, אלא כאשר נהגו קדמונינו, ככל ישראל, שהטלית יהא לבן, ולא ראיתי ולא שמעתי לשנות המנהג, ואומר אני דטעמא איכא... (כאן כתב את הטעם הראשון שכתבתי), ועוד נ"ל ראייה מסוף פרק שואל (שם קנ"ג ע"א) דדרשינן, בכל עת יהיו בגדי לבנים אילו ציצית, אלמא דבגדי לבן בעינן, וכה"ג מדרש מר' יוחנן נתעטף הקדוש ברוך הוא כש"צ והראה למשה כו' עשה לפני כסדר הזה, והזכירו לפני י"ג מדות ובלי ספק שלא הראה לו אלא בלבוש חיוור, שנא' (דניאל ז, ט) 'לבושיה כתלג חיוור' לרמזו מדת הרחמים, וכן אנו נוהגין, ואין לשנות המנהג... עכ"ל. הנה נתבאר טעם ללבוש לבן בדומה לטלית של הקב"ה שהיא לבנה כדי לרמוז מדת הרחמים.

ב. אמנם שו"ר שכבר הקדימו החסד לאלפים שכתב רמז זה, וכנראה משם בארה, ואולי סימן בעלמא.

נתעטף בטלית לבנה והבהיק העולם מאורו, עכ"ל המדרש, וכבר ניכר מתוך דברי המדרש שיש בזה עניין נסתר, ובאמת כבר כתב על המדרש הזה בשעה"כ בשער ו' עניין הציצית דרוש ב' וז"ל וביאור עניין זה הוא כי הציצית הוא סוד אור המקיף אל כל ז"א כולו אשר עליו אמרו רז"ל ללמד שנתעטף הקב"ה בטלית לבנה והבן זה, ולפי שאור המקיף גדול מאוד ואין בנו כח להשיגו ולכן אין הקדושה חלה על הטלית עצמו כמו התפילין אבל הציציות הנמשכין ויוצאין מין הטלית הזה יש לנו בהם יותר השגה ולכך נקרא תשמישי מצווה. עכ"ל. ושוב חזר ע"ז בהמשך וז"ל ועוד טעם אחר כי אור המקיף העליון הנקרא טלית לבנה אורו גדול מאוד מאוד והוא מבטל הארת המקיף הפנימי הנקרא ציציות וכו', ע"ש. אתה הראת לדעת שענין הטלית שלנו מכוונת כנגד הטלית הלבנה העליונה, וא"כ מסתבר מאוד שגם עלינו לעשותה לבנה.

[עוד מצינו כע"ז ברמ"ק בפרדס רימונים שער כ"ג ערכי הכינויים פ"ט על המושג 'טלית לבנה' וז"ל טלית לבנה פירש רבי משה שהוא החכמה והטעם שהיא לבנה בסוד הרחמים והיא מצויצת בסוד ל"ב חוטים בסוד ל"ב נתיבות וכו', עכ"ל, ומתוך העניין מבואר שהיא הטלית העליונה שמצויצת כשלנו בל"ב חוטין ומסתמא היא כנגדה וכמבואר בשעה"כ].

האם די ברוב טלית לבנה

והנה יל"ד כמה הבגד צריך להיות לבן, האם די ברובו או בעינן כולו לבן, ולכאור' צריך לדון בזה לפי הטעמים הנ"ל:

דהנה אם הטעם מצד מין כנף, נביא תחילה

הדין בב' מינים מה דינו, דהנה בדין בגד שהוא בתערובת ב' מינים מצינו במ"ב ובביה"ל ג' דרגות, א' אם החוטים עצמם נעשו בערבוב אזלינן בתר הרוב, ב' אם התערובת בחוטים הביא מהארצה"ח והא"ר שאזלינן בתר הרוב אך החמיר לכתחילה, ג' אם חלוקים בשתי ממין אחד וערב ממין אחר הולכים אחרי שניהם. עוד מבואר בביה"ל מדברי הפמ"ג שאם עשה חלק מן הבגד בפנ"ע ממין אחר לכאור' ל"ש בדבר הניכר דין רוב, אך הביא הפמ"ג עצמו מהמג"א שמוכח דאלינן בתר הרוב. ויל"ע אם כ"ז שייך לדידן ג"כ דבעינן מין כנף כיון שחלק מהבגד הוא בצבע אחר צריך להיות ג"כ מב' צבעים, או שנאמר שלגבי מין כנף תלוי במין הכללי של הבגד, וכיון ששם הטלית נקרא לבן יש לעשות החוטים בצבע לבן, ולכאור' כן מסתבר יותר, ויל"ע, ועי' הערה א'.

וב"ז לטעם הרמב"ם ורש"י שהוא מצד מין כנף, אך לתוס' שכתב מצד 'זה א-לי ואנוהו' לכאור' ל"ש כ"ז והכל לפי מראית הבגד בכללות.

ולטעם השני שהוא מצד ולבושיה כתלג חיור לכאור' הדבר מבואר לכל מעיין שלכאור' ל"ש בזה דין רוב כי העניין הוא עצם הטלית הלבנה ולא רק שם בעלמא, (ובאמת כן מתבאר לכאור' בדברי המהרש"ל וכמש"נ לקמיה), ואף אם נאמר שגם בזה נלך אחרי הרוב, ודאי שהעושה כולו לבן עדיף יותר, וכבר נתבאר בב"ח בסי' תע"ב (אות ו') שדין רובו ככולו רק בדיעבד וז"ל 'דלא אמרינן רובו ככולו אלא לענין שיוצא ברובו דיעבד אבל לכתחלה ודאי צריך כולו ופשוט הוא' עכ"ל, וכ"כ שם המ"ב בסק"ל.

ג. אמנם ראיתי בילקו"י (שבת סי' רפ"א ס"ה) שאביו ביקש ממנו לקנות טלית לבנה לגמרי ואמר שהרי לא

והוסיף שגם דעת הכרם שלמה כהמהרש"ל, ומ"מ נראה בדבריו שכתב הדברים ללא הכרע, ומ"מ למתבאר בדבריו רוב הפוסקים שהביא חששו שלא יהיה כלל שחור אפי' מן המעט.

ולכאור' היה נראה שנחלקו במה שכתבתי בדין רוב טלית לבנה, אך למעיין לא שייך כ"ז לענייננו, שהרי גם המתירים לא דיברו רק על 'שפת הבגד' כלשון הפמ"ג ולא שמיעוט ממש מהטלית בגד, וגם כתב טעמו דבחר עיקר הבגד אזלינן דהיינו שהשפה אינה עיקרית ולא מטעם רוב. וביותר הבא"ח כתב שכשיש צבע מן הצדדין לנוי לא איכפת, כתב ע"ז שהוא 'מעט מן המעט' דהיינו שאין לו חשיבות כלל בשם הבגד.

והטעם מבואר כנ"ל שלב' הטעמים ובעיקר לטעם ב' ודאי שבעינן טלית לבנה כפשוטו (ובאמת המהרש"ל כתב כן אחרי שהביא את הטעם השני בארוכה וכנ"ל), וכ"ש אם הוא סוד הטלית וכמ"ש לעיל ע"פ כתבי האר"י יש יותר להזהר בזה, אלא שאם עושים מעט לנוי בשפת הבגד לא נחשב כלל משמעותי בעיקר הבגד ולכן מותר".

טלית עם פסים שחורים

והנה בטלית שלנו עם פסים שחורים בודאי נכנס לפלוגתא הגדולה בין האחרונים אם צריך שיהיה לבן לגמרי או אפשר שיהיה מעט מצבע אחר, אך אמנם לכאור' יל"ע בזה

ובמיוחד לפי מה שכתבתי שלכאורה יש לזה מקור מן הקבלה לכאור' אין כאן מקום להכנס בגדרי רוב וכיו"ב דמי בא בסוד קדושים, ובודאי לכאור' טליתו של הקב"ה כנגד מדת הרחמים כולה לבנה.

למסקנא לכאור' ודאי יש לנהוג ללבוש טלית שכולה לבנה ולא רק רובה לבנה כמבואר.

דברי הפוסקים על מקצת תכלת

והנה בפוסקים בעניין דומה לזה מצינו ב' שיטות חלוקות, דהנה כתב הפמ"ג וז"ל ומה ששפת הבגד כעין תכלת בטליתות שלנו בחר עיקר הבגד אזלינן' עכ"ל והביאו המ"ב, וגם בבא"ח מצינו לשון כע"ז שכתב וז"ל וטליתות שיש בהן צבע מצדדין לנוי לא איכפת, כי הצבע הוא מעט מן המעט בגוף הטלית דרובו לבן, עכ"ל.

מאידך הנה המהרש"ל ביש"ש שם שהבאתי כתב בסו"ד וז"ל 'ומשום הכי אני נוהג בעצמי, שלא לעשות שום תפירה בטלית אלא בחוטי' לבנים, ואף העטרה שעושים בני אשכנזים על הטליתים למעלה למצוה אין לעשות אלא מדבר לבן משום האי טעמא, עכ"ל, והביאו הברכ"י בשיו"ב' והשע"ת (סק"ד), וכן כתב רבי אליעזר פאפו בספרו חסד לאלפים שיש להזהר אפי' בחוטי האימרא וכדו' שיהיו לבנים.

ובכח"ח הביא את כל החזיון הזה בסקט"ו,

שמים חוטים עם פסים שחורים, והנה סבר שמטעם זה לבד צריך שהטלית תהיה כולה לבנה.
ד. ומ"מ כידוע אין להוכיח מזה שכן דעתו של מרן החיד"א שכבר כתב לשואלים אותו שאין הספר הזה אלא ללקט את התשובות שמצא ואין בדעתו להכריע אא"כ כתב לשון המסכמת, עי' בשו"ת חיים שאל ח"א ס"ח.
ה. ונוסיף לזה בדרך אפשר שגם הפוסקים שהקילו מי יודע אם היה להם טלית לבנה לגמרי לא היו מעדיפים זאת, ועכ"פ אף שלבני אשכנז י"ל שהעדיפו את טעם הנוי וזכר לתכלת יותר משלמות בלבן, אך לבני ספרד י"ל לא כך (ועי' מש"נ בהמשך), ואם תאמר למה הבא"ח כתב לא איכפת, י"ל דהיינו להקל למי שנוהג כן, ואולי במקומו הרבה נהגו כן ואולי גם היה קשה השגה, ויל"ע.

נאמר ללבוש טלית לבנה וכמו שכתבו כל הפוסקים הנה כל המשנה גורע, ולמה לנו לשנות מכל מיני טעמים את עיקר הדבר שנאמר בהלכה עם טעמים שאינם עיקריים, ובמיוחד בדברים שנוגעים בסוד שאין לנו בהם מגע יד אין לשנות מאומה מהנאמר ואם כתוב טלית לבנה יש לעשות כן כפשוטו¹.

ושאלתי למו"ר חמי הגר"ש בוסו על מנהג הסבא קדישא ה'בבא סאלי' מה נהג בזה, ואמר לי שבמרוקו לבש טלית עם פסים שחורים והטעם כי לא היה מצוי כלל טלית לבנה כולה, ומיד שהצליח להשיג זאת החליף טליתו ללבנה גם ט"ג וגם ט"ק, וגם אמר לי שזה פשוט שאם כתוב בבא"ח ללבוש לבן אין לשנות את ההלכה הפשוטה שצריך להיות לבן כפשוטו, וזה כדברינו הנ"ל.

הראיות שהביאו על המנהג הקדום

הנה לדון על מנהג הקדמונים אין זה דרכי כ"כ, והטעם כי מי יודע מה היה באותם דורות, וכבר הבאתי מהבבא סאלי שאף שרצה ללבוש טלית שכולה לבנה לא

טובא אם לא גם המתירים יודו בזה כי הרי בזה ודאי הגדילו עשה שעשו שחור טובא (כמעט חומש מהבגד²) ובודאי לא ע"ז אמר הבא"ח מעט מן המעט בגוף הבגד, ואפי' דברי הפמ"ג שלא כתב מעט מן המעט מ"מ כתב 'בשפת הבגד' ויל"ע אם שייך בזה כי הרי אין זה שפת הבגד, ומי שמוכיח מהבא"ח שהתיר זאת עליו להביא ראיה, ובמיוחד ע"פ הקבלה ממש רחוק לומר שריבוי פסים בעיקר הבגד לא מבטל עכ"פ במקצת את העניין של טלית לבנה, וע"ע מש"כ בהערה³.

ולאחר כל הדברים האלו נראה ודאי שמי שרוצה לנהוג בדרך ישרה לכאור' אין בזה מקום להסתפק שודאי ראוי ללבוש טלית שכולה לבן ולא עם פסים שחורים, שמלבד שיש הרבה פוסקים שכתבו שלא יהיה כלל צבע אחר הלא המה המהרש"ל והחס"ל והשע"ת והכרם שלמה (והברכ"י), הנה בנוסף לזה י"ל שהכל מודים בטלית שלנו שודאי אינו מעט מן המעט של שחור.

ועוד נוסיף לזה עוד טעם בהנהגה בדין זה בדומה לשאר דיני התורה, שהרי אם

1. כן מדרתי בטלית רגילה שאורכה 186 ס"מ והפסים מכל צד 19.5 ס"מ מכל צד סה"כ 39, וזה כ-21% מכלל הבגד, ואם נקזו את החלק הלבן הבלוע בפסים השחורים נוציא כס"מ מכל צד וא"כ יהיה 37 ס"מ וזה כמעט 20%, וישנם טליתות עם יותר שחור, ובבגד אחר שיש בו פחות מצאתי 18 ס"מ מכל צד סה"כ 36 שזה כ-19% מכלל הבגד.

2. ועיקר טענה זו שכיום השחור מרובה גם כתב הגר"צ מוצפי שליט"א בשו"ת מבשרת ציון ח"א סי"ג, וכתב שדיבר הבא"ח על מה שהיה נהוג בזמנו שהיה כמה חוטים בשפת הבגד מזהב או תכלת, וכתב שם שגם ראה כאלו, ע"ש. והנה הרב כותב המאמר הנ"ל הוכיח מכת"י הבא"ח (בהנחה שזה מוסמך וגם לא ראיתי בפנים) שכתב וז"ל 'הטליתות שלובשים בעירנו בגדר עושים בהם שחור מן הצדדים לנוי, עכ"ל שהביא בדבריו, ולא הבנתי מה רוצה מדבריו שם הרי לא מבואר שהיה הרבה שחור, וכי כל מה שהביא משם שאינו של זהב אלא שחור, וכי הצבע איכפת לך, והרי עיקר טענת הגר"צ על ריבוי השחור בטליתות שלנו ע"ש. 3. ומה שנהגו בני אשכנז הנה זה כבר מבואר לכל לומד שיש חילוק עקרוני בהנהגה של בני אשכנז מבני ספרד, שהספרדים נצמדו לעיקרי ההלכה בלי שינוי וטעמים שונים ופלפולים בדרך הפשט ובמיוחד לדברים שהם ע"פ הקבלה דמי בא בסוד קדושים, משא"כ בני אשכנז חיברו טעמים שונים והרבה מהלכותיהם נוטים לכמה גוונים, וגם כאן הנה משום נוי או זכר לתכלת הוסיפו ותפסו החבל מב' צדדים ועשו עיקר הטלית לבנה ומקצת צבע אחר, אך בני ספרד אין דרכם בכך.

מה היה נהוג בדור הקודם בקהילות הספרדים בארץ ומי ששאלתי אמר לי שכולם כאחד לבשו רק שחור או צבע אחר ולא לבן כולו, וא"כ באמת הוא פלא איך נשתנה הדבר מקצה אל הקצה ונתפרסם כ"כ בקרב הציבור שטלית של ספרדים כולה לבנה, ובודאי שאין עשן בלי אש ומסתמא שהגיע מגדולי הרבנים הספרדים מנהיגי הדורות.

והנה תודה לה' שהראוני בספר נתיבי עם (לפני כ-60 שנה על מנהגי ירושלים ובית א-ל) שכתב שם וז"ל 'המנהג נתפשט בין הדייקנים ללבוש טלית שכולה לבנה והטעם כמ"ש הב"ח וכו' (הבאתי דבריו לעיל) מכאן שהטלית והציצית יהיה לבן' עכ"ל, ובדבריו לכאן נפשט הספק הנ"ל, שכנראה כך היו פני הדברים, שהמשווקים בעידודם של חכמי ארץ ישראל דאז הכניסו את הטלית הלבנה והת"ח הדייקנים במעשיהם שינו ועודדו לכך עד שנתפשט המנהג ונתרגלו העם שזהו הטלית לבני ספרד.

ובאמת כן חזינו שלכאן רוב חכמי הדור שעיקרם מהדור הקודם שינו את המנהג הקדום ולובשים כיום טלית שכולה לבן, ובכללם כמ"ש על הבבא סאלי זצ"ל והגרע"י זצ"ל ט"ז, וא"כ מבואר שהסכימו לזה חכמי הדור הקודם שכן ראוי לעשות ולשנות את המנהג, וכנראה הטעם עפ"מ"כ מצד דברי הפוסקים שאמרו שצריך כולה לבן,

היה לו עד שבהמשך חייו הצליח להשיג, וכנראה היה מצד מנהג האשכנזים או כיו"ב, ולא כל דבר הרצוי גם מצוי, ולפעמים גם יש סיבות נוספות כמו מנהג המקום או שבמקרה היה ולא היה מנהג קבוע.

ולבן לדעתי אין זה הדרך להוכיח כן מתמונות או מנהגים של גדולים, ואין לנו אלא להוכיח מפייהם שזה ודאי משקף את דעתם דעת תורה, וכבר הבאתי כמה גדולים שכתבו בזה מהמהרש"ל עד הכה"ח שיש לעשות הכל לבן, וכבר הראת לדעת בכל הנאמר שכן הוא הדרך הנכונה.

והנה גם כלפי המנהג בארץ ישראל שמעתי ממו"ר אבי שליט"א שלפני יותר מ-40 שנה כשהיה באשקלון לא היה אפשרות להשיג כלל טלית שכולה לבנה, והסיבה לכך שהיה רק משווק אחד של טליתות בכל הארץ והוא ייבא את הטליתות מאירופה וזה מה שהביאו משם, ובירושלים היה בהתחלה טליתות לבנות וכשראו שהיה ביקוש לאט לאט הביאו, ובתקופה זו הרבה ספרדים החליפו בידעם שזהו הטלית הראוי לספרדים, וגם הוא מכללם החליף את הטלית. [ואמנם ידעתי שמסתמא נמצא עוד גירסאות ופרשנויות שונות למה שהיה כדרך כל סיפור מהדור הקודם, אך בעיקר באתי לומר שהראיה ממה שעשו אינו ראיה למה שצריך לעשות].

ומ"מ הנה אמת צדקו הדברים שכבר שאלתי

ט. ובמנהג מרן הגר"צ אבא שאול זצ"ל שמעתי מהגר"י אביטל שליט"א שבתקופה שהיה אצלו ולמד תורתו ממנו לבש טלית עם פסים שחורים, ואמר לי שכן כולם היו בהתחלה וכנראה נשאר עם זה עכ"ד, אמנם נראה לכאן שודאי אין להוכיח ממנו שדעתו הייתה שכן צריך להיות כמובן מכל מנהג שנכנס לציבור, וכל רב בישראל יש את הדברים שעיקר עבודתו בהם, ואכמ"ל, והרי נראה שגם הרבה מתלמידיו שמימו שותים לובשים טלית שכולה לבנה ולא למדו ממנו שדווקא שחור ובכללם הגר"צ מוצפי שליט"א וכן שמעתי על הרב גדעון בן משה והרב פניני והרב משה צדקה והרב ט"ד כולם שליט"א, וכן בכללם הגר"י אביטל שליט"א, וגם אמר לי בפשיטות שודאי כן ראוי ללבוש ללא ספק.

הציבור, א"כ מה לנו עוד בדבר זה ולבוא ולנסות להשיב מנהג שאיננו עיקר.

עוד נוסיף הערה קטנה והיא פלא בעיני, שראיתי שהוכיחו דבר זה ממה שמרן הגרע"י זצ"ל הביא לבנו טלית שחורה בבר מצווה, ולבר ממה שכבר כתבתי שמי יודע אם בזמנו היה מצוי טלית לבנה, אך איך מוכיחים ממעשיו לבנו ולא דיברו עליו בעצמו, והרי הוא לבש טלית שכולה לבנה כנודע, וגם בנו העיד ע"ז בספרו ילקו"י (שבת סי' רפ"א ס"ה) שאביו ביקש ממנו לקנות טלית לבנה לגמרי ואמר שטעמו שהרי לא שמים חוטים עם פסים שחורים (דהיינו כטעם א' הנ"ל), וכנראה לא כיוונו הכותבים זאת להוכיח אלא שאין בזה איסור של אל תיטוש, אך בודאי גם מדברי הגרע"י מוכח בפירוש שראוי ללבוש טלית שכולה לבנה וכנ"ל.

אם יש איסור אל תיטוש

הנה צריך לחלק את הנושאים לשנים ולא לתלות אותם זב"ז, שאף אם נאמר שאין איסור אל תיטוש מ"מ אין זה מחייב כלל מה ההנהגה הנכונה, וזה מתבאר כבר ממה שכתבתי.

ובעצם הנידון אם יש איסור אל תיטוש, הנה ודאי י"ל בזה שדברי הרב בעל המאמר שהזכרתי צודקים אחר שלמעשה לכאור' לא היה מנהג ברור בזה, ואולי גם

ובמיוחד שזה נוגע בדברי האר"י וכמ"ש לעיל, ובמיוחד בטליתות אלו שי"ל שכולם מודים לזה'.

ומצד מה שנהגו לעשות שחור, הנה זה ודאי אין בו שורש של קבלה ועניין יחודי אלא רק מצד נוי כמ"ש הבא"ח ועוד, או מצד זכר לתכלת כמ"ש התה"ד, ומ"מ אין בזה כדאי לבטל את העיקר מסיבות צדדיות ואין לנו אלא את עיקר הדבר שצריך להיות טלית לבנה. (ובמיוחד לטעם שמצד נוי כמובן, וכן לכאור' הוא הטעם היותר עיקרי למנהג, ולכן יובן ריבוי הפסים וגם למה הוא שחור ולא תכלת בפשיטות, וגם הגרמ"ק צוק"ל בדעת נוטה פי' בפשיטות שזהו הטעם).

ונוסיף לזה שבאמת לא מצינו מי שחיזק המנהג בדווקא לעשות שחור או כחול וח"ו לא לשנות, אלא רק דיברו בלשון של שלילה שאינו מבטל את העיקר כי הוא רק מעט ולא מעיקר הבגד, אך לגבי טלית שכולה לבנה מצינו הרבה פוסקים שהזהירו על כך.

וכל הדורות שלא נהגו כ"כ, מי יודע אם באמת לא ניסו לשנות, ואולי יקשה הדבר, או מכל סיבה אחרת, אך אין זה ענייננו דמאחר שמצד שורשי ההלכה הדבר ברור שכן צריך לנהוג, ובנוסף ובעיקר שגם חכמי הדור הקודם הנהיגו הנהגה זו לכלל

י. ובעצם מה שהביאו מהרבה מחכמי הספרדים שלבשו שחור, הנה חוץ ממה שיש לבדוק כ"א אם שינה או היה משנה אם היה עדנה בחיים, מ"מ כבר נתבאר תוך כדי הדברים שרבים מגדולי ישראל נהגו כן, ונוסיף לזה גם מה ששמעתי על הרב סלמן מוצפי זצ"ל והרב משה לוי זצ"ל ובין החיים שמעתי על הרב יעקב הלל שליט"א (ושמעתי בשם תלמידו שפירש להם שכן משמעות דברי האר"י וזה ממש כדברינו) והרב ראובן אלבז שליט"א. אמנם שמעתי גם מחכמי הספרדים שנוהגים גם כיום ללבוש שחור ובכללם הרב בניהו שמואלי שליט"א והרב מאיר מאוזו שליט"א ואקווה שבעזרי"ת אבדוק את דעתם מפיהם, גם יש להדגיש שהרבה מהחכמים שמוצאם ממרוקן לובשים שחור לפי המקובל אצלם שכן המנהג היה פשוט במרוקן ולא רצו לשנות, (חוץ ממשפחת אבוהצירא וכנ"ל).

אם מחסיר ממעלת הלבן, ומ"מ לכאור' כ"ז רק בטלית שיש בה מעט ובשפת הבגד ויל"ע טובא אם גם דידן בכלל, ומשמע בלשונות הפוסקים שלא דיברו בכזו טלית.

ד. המנהג הקדום בא"י היה ללבוש טלית עם פסים שחורים, ונתפשט המנהג בעידוד גדולי ישראל לעשות כן וכנראה מהטעמים הנ"ל, והמנהג הקדום אין בו בפשיטות עניין יסודי לתמוך בו ואדרבה טלית שכולה לבנה יש בה יסוד גדול בהלכה ובקבלה.

ה. לכאור' ודאי אין בזה איסור 'אל תיטוש תורת אמך', ועמש"כ בפנים.

ולפי המתבאר בין מהמבואר מסוגיית ההלכה ובין מה שהנהיגו גדולי ישראל מהדור הקודם, ודאי שבעיקר הדין טלית לבנה כולה הוא הדבר הראוי והנרצה לכל יר"ש, ואמנם בני אשכנז הוסיפו בטליתות גם תוספת מצבע תכלת או שחור מטעמים שונים ע"ד הפשט, אך אין זה מדרכי בני ספרד, ולכן ראוי לכל אברך מבני ספרד לעשות טלית שכולה לבנה בין ט"ק ובין ט"ג כמבואר לעיל, אא"כ יש סיבות שמוכרח לעשות טלית עם פסים שחורים².

ובמובן שאין בדעתי להורות וגם לא הגעתי לכלל זה, אלא באתי להעמיד הסוגיא והמסקנא לפי הנראה לענ"ד והבוחר יבחר, ומי שסובר שטעיתי עם טענות וראיות אמיתיות אשמח שיודיעני.

המנהג הכללי היה הפוך³, אך גם בזה אולי תלוי במקומות ויש לשאול את יודעי דבר, אמנם בגוף דברי הגרב"צ מוצפי לא ראיתי שכתב כן ואין בידי התשובות שציין אליהם, אך בשו"ת מבשרת ציון ח"א סי"ג כתב בהדיא הלשון 'מצווה ומנהג טוב' וניכר בדבריו שאין בזה סרך של איסור, ואולי בתשובה זו שציין אליה הדברים לא מוחלטים ויש לבדוק שם.

ומ"מ אין כ"ז נוגע לעיקר ההנהגה שלאחר שב"ה אפשר דרא ויש לנו טליתות לבנות בשפע ראוי לכל ירא שמים להחליף לטלית לבנה כולה וכפי המתבאר, (אא"כ יש סיבה צדדית מחמת חברה או ישיבה וכדומה, דכמובן אין זה הלכה אלא הנהגה ראויה ורצויה והכל לפי היכולת).

מסקנת הדברים

א. המנהג הפשוט בעם ישראל לעשות טלית לבנה דווקא, וכפי הנתבאר יש בזה ג' טעמים, א' שיהיו הציציות ממין הכנף, ב' להדמות בדרכיו של הקב"ה שטליתו לבנה, ג' שהטלית כנגד הטלית העליונה שהיא לבנה.

ב. טלית שרובה לבנה ומיעוטה שחורה או צבע אחר לכו"ע אינה ראויה לכתחילה, ובמיוחד לב' הטעמים האחרונים.

ג. נחלקו הפוסקים בטלית שכולה לבנה ויש בשפתה קצת שחור או תכלת לנוי וכיו"ב



יא. ושם י"ל שכיון שאבותינו בדור הקודם נהגו כן כל מי שמבניהם כבר נכלל בגדר אל תיטוש ויל"ע ואכ"מ.
יב. אמנם כידוע יש בזה עניין גם השקפתי במקומות הצריכים לכך ואכ"מ, ומ"מ בודאי הכל לפי משקל הנכון לחכם בדעתו, והעיקר לדעת מה העיקר ומה המוכרח, ובמקום של"צ לכך ודאי שיש לעשות כראוי.

הרב מרדכי פרוש

חידושים בהלכות תפלה

א. חידה ופתרונותיה

ב. מקצת רחיצה במרחץ

ג. חוט ציצית מחובר וגם קרוע היכשר

ד. כיסוי ראש ע"י שתי ידיו

ה. להתפלל אחורי רבו באלכסון

ו. סמיכה בעת כבוד התורה

חידה ופתרונותיה - ד"ת מול עמוד של מי רגלים

א. שאלני ידידי, עמיתי בשבת תחכמוני, הג"ר יעקב קריספין שליט"א, ויפן אלי וישאלני חידה לאמור, היאך יתכן שיהיה מול עיני היהודי, עמוד-של-מי-רגלים ואכתי יכשר ללמוד ולקרא ק"ש בעת ההיא ?

והשבתי לידידי: חדא, כגון שיש מחיצת זכוכית שלימה ביניהם, [כהא דאיתא להבאא"ה בעיר טבריה, שסמוך וקרוב לקברי אמוראים הקדושים כגון רבי יוחנן ורבי ברונא זיע"א יש בית הכנסת אשר צידו האחד הפונה לעבר הקברים הינהו זכוכית על פני כל צד זה והכהנים רשאים ליכנס שמה ונמצא עומד כמטר ליד הקבר ורואהו אך נחשב טהור, ואומרים שמה כי זה נעשה באישור הגה"צ רבי דב איסר הכהן קוק שליט"א]. והעיר ידידי: מיהו צריך לזהר שלא ייראה הערוה דרך הזכוכית כי זה ייאסר. וצדקו דבריו.

ועוד יש לומר, היכא דקאי גברא אאיגרא רמא על בנין מאה קומות ומשתין למטה לארץ, ואיהו הגברא קאי אארעא ורואה, הנה עדיין העמוד עודנו קיים אך אין מחובר למקורו. ובאמת יש לפלפל סברא

בזה, ואמר לי ידידי כי בס' 'איסור והיתר' הקדמון, גבי עירוי רותח לגבי בשר וחלב, אשר קיי"ל עירוי ככלי ראשון האם זה משום חיבורו למקור או משום סמיכות הענין, ונפק"מ אם הרחיק שפיכת ברותח מלמעלה וכהנ"ל או להיפך אשר העירוי נשפך וניגר לארץ כשלולית וכהתפשטות נחל ועודנו מחובר בעירוי למקורו.

ותירץ הוא, אופן נוסף, במי רגליו של תינוק, מיהו יש לדון על פי מש"כ הפוסקים כי טוב ונכון להיזהר לנקות מצואת קטן [משנ"ב בשם המגן אברהם בשם הרמ"א בהלכות מילה] האם גם כלפי מי רגליו נאמר כן שטוב לכתחילה להיזהר מכך. עכת"ד.

מקצת רחיצה במרחץ

ב. נשאלה שאלה בבית המדרש: כתוב בהלכה (סימן פד) גבי מרחץ חדש שטרם השתמשו בו, לאו מאיס ואי"צ להרחיק, אולם אם רחצו פעם אחת, הוי מרחץ לכל דבריו.

ושאלו היכא דשטף רק ראשו או אחד מאיבריו האם כבר התחיל שם מרחץ בכך.

ולבאורה יש לחקור אמאי באמת רחץ רק

רש"י, דחישינן שישתיר מחוט התפירה ויניחנו ויוסיף עליו שבעה חוטין לשם ציצית וכו' עכ"ל.

והנה אם מוכרחים שיעבור דרך חור (שבו כיום מכניסים את ד' חוטי הכנפות) א"כ היאך יחששו שיעשנו לחוטי ציצית אשר לא כדת הרי בלא"ה אי אפשר כי הרי זה לא דרך נקב הבגד כי אם מחובר היטב ע"י תפירה בעלמא באמצע הבגד.

ובן משמעתתא דסיסין בגמרא סוכה (ט,א), אמר רב יהודה אמר רב עשאה מן הקוצין ומן הנימין ומן הגרדין פסולה מן הסיסין כשרה וכו' ופירש"י זי"ע: גרדין - שתולין בסוף הטלית מותר האריגה וגדל שם הציצית מינה ובה, קוצין - חוטין שנתקו בשתי וקושרים אותן ותלויים לראשיהן בבגד לאחר שנארג, וכו' נימין - כגון טלית שתפרוה או שעשו בה אימרא במחט וראשי חוטי התפירה תלויין בה ומהן גדלו הציצית עכ"ל. אם כן לכאורה יש ראייה שאפשר ע"י חיבור תפירה באמצע הבגד [ראוי לציין כי יש דיעות והסברים נוספים בקמאי זי"ע בהאי סוגיא דסיסין] וא"כ גם האי חוטים שנקרעו ואכתי מחוברים חזק בהיותם אגודים עם הג' חוטים וקשורים יחד חמש [שהם עשר] קשירות ולט' ליפופים, בוודאי אחיזתן איתנה ותיסגי להכשירם בהכי.

ואמר לי ידידי הגרמ"ח שליט"א כי בספר 'מאסף לכל המחנות' הביא פלוגתת ודיעות רבים האם מוכרחים דרך הנקב.

כיסוי ראש ע"י שתי ידי

ד. בסימן צא כתב הבית יוסף בשם שו"ת תרומת הדשן שצריך לכסות ראשו בתפילה ואין מועיל כי יכסה בידו ובשר עצמו את ראשו כי חד גוף לא מועיל אלא

איבר אחד, האם כי רצה לרחוץ כל גופו אלא שלא הספיק מפאת השעה וכד' ואמר לנפשו לכה"פ איזיל ארחץ ראשי, אזי הוי האי רחיצת אבר תחילת רחיצה, והוי כרחיצת כל גופו ושם מרחץ עליו. אולם אם רק רצה לקרר ראשו וכד' יתכן שלא נחשב רחיצה גמורה.

ועוד י"ל אם דרך לרחוץ האי איבר, רק במרחץ, א"כ רחיצת זו הוי רחיצת מרחץ, אולם אם שכיח לרוחצו גם מחוץ למרחץ, א"כ דלמא לא הוי רחיצתו הבלעדית כרחיצת כל גופו [לעשות שם מרחץ].

חוט ציצית מחובר וגם קרוע היכשר

ג. שו"ת - אם נקרע חוט הציצית בנקב, ידוע בהלכה כי זה חמיר טפי לפסול, ונחשב כשני חוטין קרועים כי הרי בהיקרע החוט בנקב ממילא בהכרח שני ראשי החוט קרועים ולא מחוברים.

אולם לכאורה זה פלא עצום, אמנם הם קרועים ולא מלופפים סביב הנקב, אולם האם יש חובה שיהיה כן הרי לכאורה הרי הם מחוברים חזק בבגד.

ולן יצויר היה תופרם באמצע הבגד היה סגי בהכי א"כ גם כשזה קשור בתוך האגודה וממילא חיבורו בבגד איתן וחזק.

ושתי ראיות לדבר, [אציין, כי אחד משני ראיות אלו, העיר ידידי ועמיתי הגר"א מיימון שליט"א] הנה מצאנו שיטת רש"י זי"ע שלא לתפור בתוך ג' אצבעות לשפת הבגד פן ישאיר שמה ואח"כ כשיראה חוט ארוך משתלשל יחליט לעשות ממנו ציצית, וכן כתוב בסימן טו ס"ד כתב השלחן ערוך: "נקרע הטלית תוך שלשה אצבעות סמוך לשפת הבגד, אינו רשאי לתופרו, ופרש

ולא מאחריו ולא לפניו ואם הרחיק ד' אמות רשאי.

מסתבר לענ"ד כי אם ינטה מעט אחורה באלכסון כמין פסיעה אחת, שפיר דמי כי ניכר שזה לכבוד רבו או אביו בדווקא. וכמו שנוהגים המכבדים שמלווים אדם נכבד, ומשב"קים המכבדים רבם, שעומדים בסמוך לו מרחק אמה וכד' בנטיה אלכסונית דרך כבוד.

אולם א"כ צ"ת שבשלחן ערוך כתוב מפורש "אם הרחיק ארבע אמות מותר" ולדברינו סגי בהרבה פחות.

וי"ל דאה"נ, אלא שהשלחן ערוך דיבר אם עומד בישר לפניו או אחורי או בצידי רבו, לזה מוכרח ד' אמות, ואין עצה אחרת, אך באלכסון כאמור סגי באמה אחת כנלענ"ד.

סמיכה בעת כבוד התורה

ו. בסימן צד' ס"ח כתב השלחן ערוך: יש ליהדר שלא לסמך עצמו לעמוד או לחברו בשעת תפילה.

וכתב המשנה ברורה בסקכ"ד: ולכן יזהר שלא לסמוך עצמו על גבי שטענדר, וכן בכל מקום שצריך עמידה כגון בשעה שרואה ספר תורה כנגדו וכל כיו"ב. עכ"ל.

ולכאורה מסברא היכא שעומד מפני הכבוד מפני ס"ת ורבו האם בגלל שגם נסמך אין זה מכבדו? והדבר צריך תלמוד.

מיהו יתכן דמיירי שזה חובה גמורה לעמוד, דהנה היכא שהש"ץ מחזיק בידו את הס"ת כגון בשעה שמברך את החודש ב'שבת מברכין', ושמעתי מהגרי"ט שליט"א כי לכן ממעטים בהחזקת הס"ת בשעה זו, ואדרבא

יבקש חבירו כי ישלח ידו ויכסה בזה את ראשו ואז יתפלל.

וצריך תלמוד אם מועיל בכיסוי בשתי ידיו? כי הנה לעיל (בסימן עד ס"ג) כתב השלחן ערוך לגבי להפסיק בין ליבו לערוה: "אם האדם מחבק גופו בזרועותיו, דיינין ליה כהפסקה" וכתב המשנה ברורה (סקי"ד) "והטעם כיון שאין דרכם של בני אדם לחבק עצמן כך, והוא עושה כן, מקרי הפסקה אף דהוא מן הגוף" עכ"ל. עיי"ש עוד שיש דיעות בזה.

אם כן דלמא גם אם יעלה שתי ידיו ויכסה בהן ראשו אולי יעלה לרצון. וצ"ת.

אגב, הא דכתבתי בהזדמנות נוספת גבי איזהו המקור הראשון לכיפה בעולם. מהא שמסתבר כשהלביש צור ליצוריו בגדי עור לאדה"ר וחוה מסתמא הכין את זה באופן שיוכלו לעמוד לפניו ולהתפלל, וא"כ זה כולל כיסוי ראש דאל"כ הרי צריך זאת למעמד שלפניו יתברך שמו, א"כ עשה והכין להם כולל כיסוי לראשם הרי הכיפה הראשונה בעולם.

אולם יתכן מכיון שהכיפה לא בגד רגיל לכיסוי צניעות גופם, אלא שיש חיוב מיוחד על האדם בבואו להתפלל, יתכן שמא שהשאיר זאת לאדם שיעשה בעצמו מצוה המוטלת עליו כגון שיכין מעלי התאנה לעת מעמד התפילה. כמו שבראו לאדם ערל כהיכי שיתקן ויטרח בעצמו לצורך המצוה וכן עשה הפירות וירקות והצריך לאדם שיתקנם ויעשרם תרומה, ה"נ יתכן שהשאיר לאדם לעשות כן בעצמו, ויל"פ.

להתפלל אחורי רבו באלכסון

ה. בסימן צא סעיף כד: לא יתפלל ליד רבו

להעביר ליד המחזיק בישיבה, המה כבר ישבו וזה שלא כדת, לכן כדי לא להכשילם מעיקרא לא נוטלהו, הכלל העולה שזהו חיוב גמור ולא רק מפני לכבדו [ובזה הו"א שלפי ראות עינינו זהו גם מכבד].

היה משגיח חשוב בישיבה בב"ב שלא היה נוטל הס"ת בשעת ברכת החודש כי אם שלח ידו והחזיק בס"ת אך הס"ת היה ביד היושב, וטעמו כי הרבה מהמתפללים לא שמים לב ומזדרזים לישוב כשגומר ברה"ח ועד שמספיק



הרב אברהם ישעיהו קשש

מח"ס 'קובץ יסודות הש"ס'

יסודות בענייני נזירות^א

גדר נזירות

האם יש מצוה או חטא בקבלת נזירות

נזיר עולם

נזירות שמשון

קרבת נזיר

נזיר טמא

סתם נזירות ל' יום

האיש מדיר את בנו בנזיר

תוך כדי דיבור

איסור גברא כשבועה [שנזירות לכאור' לא חלה על דבר מצוה, וכן שלכאור' היא חלה על דבר שאין בו ממש].

הסוגיא במרחבי מסכת נזיר [וכן במסכת נדרים].

גדר נזירות

עוד דנו האחרונים מהו גדר איסורי נזיר [ביין תגלחת וטומאה], האם הם איסורים שחלים מכח קבלתו, או שהם אסורים מכח דין התורה.

האחרונים דנו מהו גדר קבלת וחלות הנזירות, ושורש הנידון הוא מצד שישנם דינים המורים דהוי איסור חפצא כנדרים [שיש נזירות בתוך נזירות, ושמהני התפסה בנזירות], וישנם דינים המורים דהוי

יש שנקטו דהוי בגדר 'איסור חפצא'^ב:

א. הדברים נתבררו ונתלבנו בלימוד כולל 'ברכת אברהם', ובשיעורי ראש הכולל הרה"ג ר' שלמה וזאנה שליט"א - שאף מימן את הוצאות ההקלדה, ויישר כחו, ויה"ר שיזכה להמשיך להגדיל תורה ולהאדירה!
ב. המהר"י בן לב הביא ראיה משו"ת הרשב"א (ח"ד סי' קט שהו' תחילת התשו' בב"י יו"ד סו"ס רטו) שביאר בזה הסוגיא בנזיר (ד). דנדרים ונזירות חלים על המצוה ועל השבועה, וטעמם אחד שהרי אוסר החפץ על עצמו ואין מאכילין לאדם דבר האסור, [וע"ש שכ' שהאריך בזה לפי שראה למי שרצה לחלק בין נדרים לנזירות ואינם דברים מחוורים]. ע"ש. וכשי' זו מבואר לכאור' גם ברמב"ן (מלחמות ה' שבועות כט.) וכן בחי' הריטב"א (נדרים יג: ד"ה ומסתברא, טז. ד"ה וגרסינן, יז. ד"ה יש נדר, עירובין ל. ד"ה אמר - וע"ע בהערה לקמן הסתירות בזה בשי' הריטב"א). עוד הוכיח כן המהריב"ל מהרי"ף (שבועות ר"פ שבועות שתיים) שכ' לחלק בין התפסה בשבועה דל"מ לבין התפסה בנדר דמהני, וביאר דהיינו כדתנן (נזיר כ:): הריני נזיר ושמע חבריה ואמר ואני כולם נזירים כו', הא קמן דנזירות נמי הוי איסור חפצא. [עי' במהרי"ט שדחה ראיה זו]. וע"ע בשו"ת מהרשד"ם (יו"ד סי' עו) שהוכיח כן מלש' הפס' 'איש כי יפלא לנדר נזיר', וכן מלש' המשנה (נדרים יז:). יש נדר בתוך נדר ואין שבועה בתוך שבועה, כיצד אמר הריני נזיר אם אוכל וכו' [ויש להוסיף דלפי הר"ן איירי דוקא בנזירות ולא בקונמות]. וכן מסידור ההלכות ברמב"ם, שבתחילה כ' הלכות שבועות ואח"כ הל' נדרים והסמיק להם הל' נזיר, ובתחילת דבריו כ' הנזיר הוא נדר מכלל נדרי איסור

א. שי' המהרי"י בן לב (ח"א סי' מב - כלל ו אות לח) וכן בסי' מג ומד, הביאו המהרי"ט ח"א סי' נג שהובא באבנ"מ שו"ת סי' טו (וכב) דהוי איסור חפצא ממש כנדרים, והיינו דאסור בחפצא דיין [וכן בתער ובמת¹],

איסור חפצא, אלא שביאר באופ"א דהחפצא הוא גופו, דהיינו פיו לשתיית יין, שערך לתגלחת, ידידו לנגיעה במת, ורגליו להיכנס לאהל המת² [ולכן דמיא קצת לאיסור גברא לפי שרוב אבריו או כולם אסורים בדברים אלו].

ב. גם שי' מהרי"י באסן (הו' במהרי"ט ח"א סי' נד שהו' באבנ"מ שם) שזה בגדר אך שאר האחרונים נקטו דהוי בגדר 'איסור גברא'³:

כו'. וע"ש עוד. וכן נקט המבי"ט (ח"א סי' צח) ע"ש.

ג. הנה המהרי"ט הק' על המהרי"י בן לב דנהי דביין שייך ביה איסור חפצא, אבל תגלחת וטומאה היכי שייך בהו איסור חפצא כלל דהא לית בהו ממש. והמהרי"י באסן (הו' במהרי"ט סי' נד) תי' עפ"ד תוס' (נדרים טו:): דכשמוכיר החפץ הנאסר דבר שיש בו ממש הוא, א"כ ה"נ כיון שאמר 'הריני נזיר' הוא גזיה"כ שהרי הוא כמי שמוכיר התער והמת.

ד. וביאר בתרי אנפי היאך מקבל זאת באמירת 'הריני נזיר': א. הוא גזיה"כ דסתמו כאילו פירש שהוא אוסר פיו לפרי הגפן ושערך לתגלחת וכו'. ב. שלשון תיבת 'נזיר' הסכימה עליה התורה שהיא מורה על איסור ג' מינין שאסורין בנוזר, כמו שמילת 'קרבן' על הסתם היא מורה על הקרבן שעל המזבח, עם שהיה אפשר לפרשה על שאר הקרבות רבות או קרבן מלכים, ומתריצין דיבוריה כאילו אמר בפי' יאסר פי ושערי וכו' ע"ש.

ה. המהרי"ט הוכיח מפשטות דברי הגמ' בריש נדרים (ב:): דמחלקינן בין נדרים וחרמים דהוו איסורי חפצא לבין שבועה דהוי איסור גברא, והא נזירות קתני לבתר שבועה וא"כ הוי כשבועה דהיינו איסור גברא, וכ"כ בפי' הרא"ש [אך המהרשד"ם (יו"ד סי' עו) דחה הראיה, דהגמ' והרא"ש קאי רק לענין לשון הקבלה דבנזירות, אך לעולם גדר החלות נזירות היינו על החפצא]. וכ"כ בשיטמ"ק בשם הרא"ם והריטב"א (נדרים שם, וכן בדף ג. ויז, אמנם י"א שאי"ז הריטב"א של החידושים, ולפי"ז מיושב הסתירה בד' הריטב"א שהו' בהערה לעיל. אמנם אכתי יל"ע מחי' הריטב"א בשבועות כב: ד"ה או דלמא שג"כ כ' דהאיסור ביין היו איסור גברא). השיטמ"ק (נדרים יז.) בשם הרנב"י (מתלמידי הרמב"ן), וכ"מ מתוס' בשבועות (כה. ד"ה חומר - הביאו המהרי"ט), וכ"כ המאירי (ריש נזיר ובדף ד.) והתוריד (פסחים קו.), וכ"מ במדכ"י (שבועות סופ"ו סי' תשפח) [שביאר החילוק בין נזירות דסתמה ל' יום - משום דנזיר איתסר מחפצא, הלכך סברא הוא שלא שעבר עצמו אלא בפחות שיוכל, משא"כ נדרים אסר חפצא עליה, הילכך לא גמרינן מנזירות ראייה זו המהרי"ט וכן בתשו' הרדב"ז (ח"ג סי' תתקנד) - ושם כ' דאע"פ שהוא פשוט מסברא טרם למצוא ראייה זו שלא ליתן פתחון פה למתעקשים]. עוד הביא המהרי"ט דכ"מ מהרמב"ן והרא"ש בריש נזיר (ב:): ע"ש. ויש לציין עוד לתוריד (פסחים קו:): ע"ש.

והמהרי"ט הוכיח מעוד ראיות דהוי איסור גברא, ונזכיר ראיותיו בקיצור:

א. מדאיצטריך בנזיר (ג:ד.) למילף דנזירות חלה על יין מצוה, ואי הוי איסור חפצא הא תיפול דהוי ככל דין נדרים שחלים על דבר מצוה כדילפי' כבר בנדרים (טז:): מ"לא יחל דברו" אבל מיחל הוא לחפצי שמים.

ב. מעצמו הוא מוכרע, דהא תנן (נזיר יא.) דהאומר הריני נזיר ע"מ שאהא שותה כל דקדוקי יין כל דקדוקי נזירות עליו אע"פ שלא אסר היין עליו. [ועי' בפי' הגריפ"פ (על הרס"ג עשה ק) מש"כ לדחות ראייה זו].

ג. דבאיסורי תגלחת וטומאה לא שייך איסור חפצא (ועי' בהערה לעיל מה שדחה המהרי"י באסן).

ג. דלשון נזירות כך הוא, שמפרש עצמו מן החפץ ולא שמפריש החפץ ממנו, וכ"ה לש' הספרי (במדבר כג) אין נזירה בכל מקום אלא הפרשה וכ"ה אומר וינזרו מקדשי בני ישראל.

ג. המהרי"ט (ח"א סי' נג) העלה צד דהוי איסור גברא כשבועה.¹

ד. שי' המהרי"ט דהוא איסור גברא, אך אי"ז כשבועה שאין האיסור חל על גופו של אדם, אלא דהנזיר עצמו נתפס בנדר ונתקדש גופו דומיא דכהן וממילא נאסר, ואין צריך לאסור עצמו על החפץ.

ה. הגרש"ש (נדרים סי' ד ויג, שע"י ש"ה פכ"א, ש"ז פ"ח) והגרי"ז (הל' נזירות כא, ב מדה"ס) ג"כ נקטו דהוי איסור גברא, אך ביארו בחלות הקבלה באופ"א דמקבל ע"ע להתנהג בניהוגי פרישות [והגרי"ז כ' בנו"א - ניהוגי 'נזירות', ודו"ק] שלא לשתות יין וכו', ובכח"ג אמרה תורה שיחול עליו תואר נזיר שע"ז נעשה קדוש ונתחייב בדיני נזירות.

1. וכן מתבאר מחלק מלשונות הראשונים הנ"ל.
2. ובאבנ"מ (שו"ת סי' כב) הביא מתוס' בנזיר (מא:) שתלו במחלוקת הסוגיות אי נזיר חשיב איסור השוה בכל או לא, וביאר דלפי המהרי"ט נמצא דאי"ז שוה בכל שהרי רק מי שנתקדש גופו ככהן הוי נזיר, משא"כ לפי המהריב"ל והמהרי"ט בסאן חשיב איסור השוה בכל [ויל"ד לפי המהלכים הנוספים].
3. הגרש"ש הוכיח כן: א. מדעת שמואל (נדרים יז.) דיש נזירות על נזירות אף באומר 'הריני נזיר היום הריני נזיר היום', ואם כדברי המהרי"ט שמחיל ע"ע קדושה על קדושה, כשם שא"א להוסיף קדושת כהונה על קדושת כהונה. [ולכא' כוונתו להקשות כן גם על המהריב"ל והמהרי"ט באסן שזה איסור חפצא דלא שייך להחיל א"ח על א"ח] [אמנם עי' בחזו"א].
ב. עוד הוכיח כן מסוגית 'בל תאחר בנזירות' (נדרים ג: - ד.) דלכא' הוי כל תאחר דנדר [ומבואר שם בתוס' דלא מיירי בב"ת דנדר אלא דנזירות].
ג. מו"ר רה"י שליט"א ביאר דהוא מהלך נפרד מהגרש"ש, דלהגרש"ש מקבל על עצמו את ההנהגות המעשיות של פרישות, ולהגרי"ז מקבל ע"ע את הנהגות דיני הנזירות, ואע"ג שהנהגות אלו בלא תואר נזיר אי"ז הנהגת 'נזירות', מ"מ כיון שע"י קבלה זו נעשה נזיר, א"כ בבאין כא' יש גם להנהגותיו שם של נזירות.
4. כ"מ מהשיטמ"ק (נדרים ב:) בשם הרא"ם (וכן עי' בנדרי זירווין). ובגלינוי הש"ס (נדרים ב:) הביא את דברי הרדב"ז ותמה ע"ז דהלא גם בטומאה ותגלחת יל"פ שהשערות אסורות באיסור חפצא לענין מעשה גילוח, וכל המתים שבעולם הוו איסור חפצא לענין מעשה נגיעה ומשא וכו'. אמנם י"ל דהוקשה לרדב"ז כקו' המהרי"ט (בהערה לעיל).
5. א. וכ"מ בשמור"ר (טז, ב) ובמסילת ישרים (פי"א).
6. והביא הגרי"פ שכן משמע מהמדרש (ב"ר נשא י, יא) דז"ל 'בא וראה שכל מי שמקדש את עצמו מלמטה מקדישין אותו מלמעלה, זה לפי שמזיר את עצמו מן היין ונוהג צער בעצמו שלא יגלה ראשו כדי לשמור עצמו מן העבירה, אמר הקב"ה הרי הוא חשוב לפני ככהן גדול, מה כהן אסור ליטמא לכל המתים אף נזיר אסור ליטמא לכל המתים, מה בכ"ג כתיב "כי נזר שמן משחת אלהיו עליו" אף בנזיר הוא אומר "כי נזר אלהיו על ראשו", מה ככהן כתיב "ויבדל אהרן להקדישו קדש קדשים", אף נזיר נקרא קדוש שנא' "כל ימי נזרו קדוש הוא לה" ע"כ.

בעזרה שהרי לא התירן חכם, אלא הוי 'כעין' חולין בעזרה, שמתוך שאין כוונתן רצויה אף קרבנותיהן אינן רצויין].

והנה בגמ' בנזיר (ג.) אמרי' דאפי' לר"א הקפר דנזיר הוי חוטא, הני מילי גבי נזיר טמא דכיון דמתארכים ימי נזירותו חיישי' שמא יעבור על נזירותו^{טו}, והק' הראשונים דהא טעמו של ר"א הקפר הוא משום שציער עצמו מן היין וכנ"ל, וזה שייך גם בנזיר טהור. ומצינו בזה כמה דרכים:

א. יש בזה מחלוקת הסוגיות (תוס' סוטה טו. ומאירי י.).

ב. נזיר טהור נחשב רק קצת חוטא, אך כיון שיש בזה גם מצוה שפירש מן היין [כמו שאמרו (נזיר ג.) הוואה סוטה בקלקולה יזיר עצמו מן היין], המצוה גדולה מן העבירה^{טז}, משא"כ נזיר טמא נחשב חוטא גמור (תוס' תענית יא. נזיר ב: ב"ק צא:).

ג. נזיר טהור שהשלים נזירותו אינו חוטא, ומה שאמרו שהוא חוטא איירי באופן שהיה הפרה על הנזירות ונמצא שנצטער לחינם (שיטמ"ק נזיר ג. בשם מהר"י כץ").

מ. ויש שר"ל שאפי' אם בכל נזירות נחשב שהנזיר מקבל על עצמו את האיסורין, מ"מ בנזירות שמשון האיסורין אינם מחמת קבלתו אלא מכח דין התורה (עי' להלן בענין 'נזירות שמשון').

ועיקר הנפק"מ להלכה שדנו ע"פ צדדים אלו - בדין נזירות שאמרה בלשון שבועה^{יז}.

האם יש מצוה או חטא בקבלת נזירות

הנה הגמ' בכמה דוכתי (תענית יא. נדרים י. נזיר ג. יט. כב. ב"ק צא: ושבועות ח.) מביאה דעת ר"א הקפר דהמקבל ע"ע נזירות נחשב חוטא, דכתיב "וכפר עליו מאשר חטא על הנפש" מחמת שציער עצמו מן היין. אך רבנן חולקים על ר"א הקפר. והנה הגמ' בנדרים (שם) מביאה דאף שמעון הצדיק ור"ש סברו כר"א הקפר, אמנם הר"ן ותוס' שם ביארו דלא סברו כוותיה לגמרי, דהא לשמעון הצדיק רק נזיר טמא נחשב חוטא לפי שכשנטמא ורבין עליהם ימי נזירות מתחרטים בהם ונמצאו מביאים חולין בעזרה^{יח} [וביאר הר"ן דלא הוי ממש חולין

יג. דהנה לענין נדר בלשון שבועה נחלקו הראשונים (עי' ר"ן נדרים ב:), וכ' המהר"י בן לב (שם) דלפי מה שרבו המקילין דל"מ, ה"נ בנזירות ל"מ משום דהוי כנדר, אך המהרי"ט חלק ע"ז לפי שיטתו דנזירות הוי איסור גרא וא"כ מהני כשאמרה בלשון שבועה. וכ"פ השו"ע (יו"ד רו, ה) וכ' דבכה"ג כו"ע מודו דהוי נזיר, ומבואר בב"י בש"ך ובגור"א דהמקור לזה הוא מפ' הרא"ש (נדרים ב: שצוין לעיל) שמב' בדבריו דבנזירות אסר נפשיה מן חפצא כשבועה.

יד. אמנם בפ' הרא"ש (נדרים שם) כ' דמלשון הברייתא ששמעון הצדיק אמר שמימי לא אכלתי אלא קרבן נזיר א' של אותו נזיר מן הדרום שפחו עליו יצרו וקיבל נזרות לש"ש, וא"ל עליך אמר קרא "איש כי יפליא" וגו', משמע דדוקא כזה ראוי לנזיר נזירות אבל כל אדם לא (וכן עי' במאירי ובריטב"א, וכן בגבול"א תענית א.).

טו. וצ"ב למה הגמ' לא מבארת כטעם דא"י בנדרים דהוי כחולין בעזרה, ואכן עי' בפ' הרא"ש ובמפרש שהביאו גמ' זו, אלא שברא"ש משמע שאכן יש ב' טעמים, אך במפרש נראה שביאר כן בטעם של הגמ', ועי' ברש"ש ובברכת ראש.

טז. ועי' בהג' אהל משה (להגראמ"ה, נזיר ב:) שתמה ע"ז דאיך יהיה דבר א' עבירה ומצוה, והרי אמרו בירושלמי דאין עבירה מצוה (וכה"ק הגבול"א תענית יא. ובהפלאות נדרים נדרים יא. ע"ש).

יז. אמנם עי' בשיטמ"ק בב"ק (צא:) שכ' בשם המהר"י כץ שלעולם גם נזיר טהור הוא חוטא, וכוונת הגמ'

עולם ונזיר אבשלום הלכתא גמירי לה וקרא אסמכתא בעלמא נינהו.

והנה בפשטות מחלו' התנאים היא בכל נזיר עולם מתי מגלח (וכן פי' הראשונים - עי' תוס', רא"ש ועוד), וכן למ"ד הרמב"ם (פ"ו מנזירות הי"ב) ופסק כרבי שכל נזיר עולם מגלח א' לי"ב חודש. אמנם המפרש פי' שלכו"ע נזיר עולם מגלח א' לל' יום, וכל המחלו' היא רק כלפי אבשלום שלרבי כיון שהיה גיבור רק אחר י"ב חודש נחשב כובד, ולר' יוסי כיון שהיה בן מלך מגלח בע"ש. וביארו האחרונים (קרא"א ב"ר וחי' רמ"ש - ליישב קו' המל"מ פ"ג מנזירות הי"ב) שגם לפי"ז יש נפק"מ לכל נזיר עולם כשהתפיס הנזירות באבשלום שדינו כמותו.

הגדר, ודין מיקל בתער- נחלקו בזה הראשונים, שי' תוס' (ד.) והרא"ש (ה.) ובשיטמ"ק (ד.) שאינו מגלח לגמרי אלא רק מיקל מכובד שערו בלבד. אך שי' הרמב"ם (בפיה"מ ע"פ מאירי וסתמת דבריו בפ"ג הי"ב) והמפרש (ד.) ע"פ מל"מ שם) שמגלח לגמרי.

החזו"א (אהע"ז ר"ס קלז) מבאר שתוס' למדו דאין כאן מצות עשה של גילוח, דהא קיי"ל (מ.) דתגלחת מצוה אינה אלא בתער, ולפי דבריהם אסור לו לגלח בתער משום לאו דתער לא יעבור על ראשו, וכ"ש שאסור לו להקיף פאת ראשו, ולפי"ז הג' בהמות שמביא אינו כשאר קרבנות נזיר, שהרי אינם מתירים כלום, והא איכא מ"ד (לט:) דאינו חייב אלא על התער. משא"כ לפי הרמב"ם גדר ההלכה היא שבכל י"ב חודש הוא מגלח תגלחת מצוה, ושערו טעון גילוח תחת הדוד, ושלמה נזירות הראשונה

ד. נזיר טמא הוי חוטא מן התורה, משא"כ נזיר טהור הוי חוטא רק מדרבנן (לח"מ בפ"ג מדעות בדעת הרמב"ם).

והנה ברמב"ם (שם ע"פ לח"מ) מבואר שפסק כר"א הקפר, אך בשו"ע (או"ח תקעא, א) מבו' שלא פסק כמותו.

והנה הראשונים מוני המצוות לא מנו שיש מצות עשה לקבל ע"ע נזירות, אלא מנו רק את האיסורים שיש בנזיר. אמנם הגריפ"פ (בפי' על הרס"ג עשה ק) דקדק מחז"ל ומהראשונים שיש בזה מצות עשה - ודוקא כשמקבל הנזירות לש"ש, ואי לא עבד הכי עובר בעשה ע"ש.

[וע"ע בספר החינוך (מ' שעד) שהאריך לבאר טעם מצות הנזירות שהוא כדי לכוף את יצרו ע"ש, וע"ע ברבינו בחיי (נשא ו, ב)].

נזיר עולם

עיקר הדין ומקורו- תנן (ד.) ע"פ הגמ' דחסורי מחסרה וה"ק) האומר הריני נזיר עולם הרי זה נזיר עולם כו', הכביד שערו מיקל בתער ומביא ג' בהמות ואם נטמא מביא קרבן טומאה. ובגמ' (ד: - ה.) אי' ונזיר עולם היכא כתיב [לתוס' - שמותר להקל. למפרש - כנ"ל, וגם שמביא ג' שערות]. לרבי - מאבשלום דכתיב ביה "ויהי מקץ ימים" דהיינו י"ב חודש כבתי ערי חומה, לר' נהוראי - מגלח א' לל' יום ככהנים [שצריך לגלח כדי שלא יהיה מגודל פרע (ועי' תוס'), ושיטמ"ק ורעק"א בגליהש"ס)]. לר' יוסי - מגלח מע"ש לע"ש שכן מצינו בבני מלכים.

וב' הרא"ש (בשיטמ"ק ד.) דכל הלכות נזיר

דלסוברים שרק מיקל אפי' שבכל נזיר קיי"ל דמגלח אחר שהקריב רק קרבן א', אך בנזיר עולם אין היתר לגלח עד שמקריב את כל ג' הקרבנות, שהרי אי"ז תגלחת טהרה אלא שהותר לו להקל את הכובד כשמביא את הקרבנות [אך החזו"א לא נקט כן^{כא}, דע"ש שהוכיח כשי' הרמב"ם דאל"כ למה צריך להביא יותר מקרבן א' והרי כבר אחרי קרבן א' יכול לגלח].

נזירות שמשון

עיקר הענין – תנן (ד.) מה בין נזיר עולם לנזיר שמשון, נזיר עולם הכביד שערו מיקל בתער ומביא שלש בהמות ואם נטמא מביא קרבן טומאה, נזיר שמשון הכביד שערו אינו מיקל ואם נטמא מביא קרבן טומאה.

והנה מבו' בגמ' (ד:) דמתני' דלא כר"ש דאמר האומר נזיר שמשון לא אמר כלום שלא מצינו בשמשון שיצאה נזירות מפיו, ונחלקו האחרונים אם ר"ש חולק דלא משכח"ל כלל נזירות שמשון, משום שלא מצינו שיהיה אפשר לקבל נזירות לחצאין שאין בה איסור טומאה, ורק אצל שמשון היה הוראת שעה (כ"כ החזו"א אהע"ז קלז,

והדר חייל עליה נזירות חדשה. [אמנם הוסיף החזו"א דאי"ז נזירות חלוקות לגמרי, אלא זה נזירות אחת המחולקת להרבה חלקים^{כב}].

וב' החזו"א דיש עוד נפק"מ, שלתוס' זה רק רשות להקל ואז צריך להביא קרבנות, משא"כ לרמב"ם צידד דיש חיוב להביא קרבנותיו, ואי לא מייתי קאי עליה בבל תאחר (כדאיתא בנדרים ד.). ואפי' את"ל דהבאת קרבנותיו רשות, מ"מ אם הביא ולא גלח עובר משום ב"ת תגלחתו.

עוד דן החזו"א באכל חצי שיעור קודם שנזרק עליו א' מן הדמים וח"ש אח"כ, דלרמב"ם י"ל דאין ב' הנזירות מצטרפין (לפי הצד בשבועות כב. ע"ש).

עוד יל"ד עפ"ז, האם התנופת זרוע בשילה והמצות בנזיר עולם הם חלק ממצות הנזירות ככל נזיר או לא, ונפק"מ בבמה שאין תנופה^{כג}.

ובמנח"ח (שסח, יב) כ' שלרמב"ם צריך לגלח דוקא בתער כדין תגלחת מצוה, ובדעת תוס' נסתפק בזה אם זה לאו דוקא, או שיש גזיה"כ שצריך תער דומיא דתגלחת טהרה^{כד}.

ובמל"מ (פ"ג מנזירות הי"ח) צידד לחדש

יח. דהחזו"א (שם סק"ב) הק' דאי נימא דנזירות הראשונה פקעה בהבאת קרבנותיו וחיילא עליה נזירות חדשה, היאך רשאי לגלח תגלחת מצוה, והלא תיכף כשנזרק עליו א' מן הדמים חיילא עליה נזירות חדשה שאוסרתו בתגלחת (ע"ש). ותי' דעיקר הנזירות עולם היא נזירות אחת, ואע"ג דמתחלקת כל י"ב חודש, מ"מ לענין תגלחת מצוה הוי כנזירות אחת, והוי כנזיר טמא שמתגלח תגלחתו אע"ג דאסור בתגלחת רשות עד שישלים כל נזירותו.

יט. דהנה הגרי"ז (תמורה יד:) הק' איך אבשלום הקריב קרבנותיו בבמה, והרי אין תנופה בבמה, ואמנם הדין תנופה שמצד ה'קרבן' לא נאמר בבמה, מ"מ יש דין תנופה מצד מצות הנזירות. ותי' שבנזיר עולם התנופה היא רק מדיני הקרבן ולא ממצות הנזירות. אך לרמב"ם לפי ביאור החזו"א לכאור' הוי ממצות הנזירות, וצ"ל דגם זה לא נאמר בבמה.

כ. וכ"מ ברא"ש, דאע"ג דס"ל דרק מיקל ולא מגלח, מ"מ כ' שצריך להקל רק בתער. ובמאירי מבו' שהטעם בזה הוא כדי לשנות מהרגילות של סתם מיקל שמיקל במספרים [ועי"ז יזכור לא לגלח לגמרי].

כא. וכן הקר"א (ח:) הביא מתוס' בתמורה (יד:) שכ' דסגי בקרבן א' [אלא דאפשר דהתם אזלי כשי' הרמב"ם דהוי תגלחת מצוה].

חלות ע"י הגברא, משא"כ נזירות שמשון אין בכחו להחיל זאת אלא הוא חידוש התורה שכשמקבל ע"ע כן התורה מחילה עליו דין נזירות שמשון ובוזה ביארו הטעם דל"מ שאלה בנזירות שמשון (אגר"מ אהע"ז ח"א סי' יד ד"ה ויש לומר, וע"ע להלן), ולכן לא שייך דין ידות וכינויין בנזירות שמשון (צפנת פענח פ"א מנזירות ה"ט), וכן י"א שאין בזה איסור כל יחל (עי' בביאור הגריפ"פ על הרס"ג עשה ק ובחזון יחזקאל נזיר פ"א), וכן י"א שאין בזה העשה של "קדוש יהיה גדל פרע" (עי' צ"פ שם, ודלא כקר"א ד.).

שאלה בנזירות שמשון – הנה קיי"ל (נזיר יד. ומכות כב.) דנזירות שמשון אינה ניתנת ע"י שאלה.

והראשונים והאחרונים דנו מ"ט:

א. הריב"ן (מכות שם) פ"י דהוא משום שמשון קיבל הנזירות ע"י מלאך וציווי של מעלה הוא. והביאור בזה, פ"י המהרי"ט (ח"א סי' ד) שלא שייך גביה פתח והתרה. ובמאירי דימה זאת לבכור שקדוש מרחם ואין בו התרה, וה"נ שמשון שהיתה קדושתו מאליו ע"י ציווי המלאך לא שייך בו התורה (וע"ע בלשון המפרש נזיר יד.). ובאגר"מ (שם) ביאר בזה עפ"מנ"ט דנזירות שמשון הוי חלות איסור שלא מכח האדם אלא נאסר ע"י דין התורה ככל האיסורין.

ובמהרי"ט (ח"ב סי' כד) כ' שאף המתפס בשמשון אינו יכול להתיר, משום דהוי כאומר שנודר על דעת המלאך שהזיר את שמשון ודינו כנודר ע"ד רבים, ועפ"ז חידש שאפשר להתיר נזירות שמשון לצורך מצוה (עי' גיטין לו.).

ב. עוד טעם הביא הריב"ן (מכות שם) לפי

ג ע"ש וכן מב' בתור"פ), או שרק להתפס בשמשון א"א משום שלא היה נזיר ע"י נדר אלא ע"י המלאך, אך אם יקבל ע"ע בנדר את סוג הנזירות שהיה לשמשון גם לר"ש יהיה נזיר שמשון.

המקור – הנה בירושלמי (נזיר א, ב) אי' שנזירות שמשון אינה תורה, והביא המהרי"ט (ח"א סי' יט) שיש שפירש (רבי אברהם ירושלמי) שהיא מדרבנן, והמהרי"ט תמה ע"ז והוכיח דודאי הוי מדא' (וע"ש מה שפי' בכוונת הירושלמי).

וברמב"ם (פ"ג מנזירות ה"ג) כ' שמשון לא היה נזיר גמור כו' ודבר זה הלכה מפי הקבלה, ויש שביארו שזוהי ג"כ כוונת הירושלמי שנזירות שמשון היא הלכה למשה מסיני (עי' חזון יחזקאל נזיר א, ה.).

הגדר – חקרו האחרונים האם זה כלול בפרשת נזירות הכתובה בתורה, או"ד הוי סוג חדש של נזירות.

ועי' בחזון יחזקאל (שם) שכ' דנפק"מ אם יש ע"ז מלקות כדין נזירות של תורה, וע"ש שהוכיח דהוי בכלל פרשת נזיר שבתורה. וכן הגרי"ז (נזיר ד.) דייק מהרמב"ם (שם) שכ' שמשון לא היה נזיר גמור, דמשמע שאי"ז נזירות אחרת, אלא דמי לשאר נזירות אלא דלא הוי נזירות גמורה.

ובחזו"א (אהע"ז קלז, ג) ביאר שבזה גופא פליגי ר' יהודה ור"ש (נזיר ה:) אם אפשר להתפס בנזירות שמשון ע"ש.

והנה הו' לעיל שהאחרונים דנו בגדר נזירות אי הוי חלות הגברא ע"י נדרו או"ד הוי חלות של דין התורה. ויש אחרונים שחידשו דיש בזה חילוק, דסתם נזירות הוי

שאלה בנזירות שמשון נחשב שהיא נזירות יותר חמורה, או"ד זה דין נפרד דל"מ שאלה אך אי"ז חומרא בגוף הנזירות].

נפק"מ ונידונים [שיל"ד ע"פ משנ"ת]:

כשיש פתח - המהרי"ט (ח"ב סי' כו) מביא את דעת אביו המבי"ט דכל נדר שיש בו פתח הרי הוא מותר מה"ת משום דהוי כנדר טעות, ורק מדרבנן צריך התרת חכם. ועפ"ז חידש שבנזירות שמשון שלא שייך התרת חכם הדין הוא כדין תורה שהנדר מותר מאליו.

חזרה בתוך כדי דיבור - האחרונים נחלקו האם מהני חזרה תוכ"ד ככל נדרים (מהרי"ט ח"ב סי' כג) או לא כשם של"מ שאלה (מנח"ח שסח, יד ע"פ רמב"ם רפט"ו ממעשה הקרבנות).

תנאי - המנח"ח (שם) דן אי מהני תנאי בנזירות שמשון, ותלה זאת בטעמים דמהני תנאי בנזירות, דאי משום שאפשר לקיים את הבאת הקרבנות ע"י שליח (כמש"כ תוס' נזיר יא.) וכן משום דאיתיה בשאלה - לא מהני, אך אי משום דאתי דיבור ומבטל דיבור (כמש"כ הפנ"י גיטין עה.) - מהני.

הפרת בעל - נחלקו האחרונים האם כשם שאין שאלה לחכם בנזירות שמשון ה"נ ל"מ הפרת בעליה (כ"כ המבי"ט ח"א סי' מה והביאו בנו המהרי"ט ח"א סי' ד), או דמהני משום שהבעל אינו מתיר את איסור הנדר החכם, אלא שבכחו לבטלו מכאן

שהיה נזיר מן הבטן, והק' ע"ז הריב"ן שהיה אביו יכול לישאל עליו (ועי' במל"מ פ"ב מנזירות הי"ג). ולפי טעם זה לכאו' אי"ז שייך במי שמקבל ע"ע כנזירות שמשון (וכה"ק בגבול"א שם).

ג. הרמב"ם (פ"ג מנזירות הי"ד) כ' הטעם 'שנזירות שמשון לעולם היתה', וצ"ב דהא בנזיר עולם מהני שאלה^כ. וביאר בחזון יחזקאל (פ"א ה"ה) שבנזירות שמשון נאמרה הלל"מ שתהא נזירות עולמית ולכן הוי סוג נזירות שא"א להשאל עליה.

ד. ובצפנת פענח ביאר בכוונת הרמב"ם - 'דבאמת זה מבואר דכל דבר שאין לו קץ הוה כמו שלא התחיל, כיון שאין שום נפק"מ בזמן שנהג כיון דלעולם הדבר חל עליו, וא"כ למאי דקיי"ל בנדרים (צ). דאין חכם מתיר עד שיחול הנדר ע"ש, וא"כ כאן הוה כמי שעדיין לא חל', ועפ"ז כ' לחדש דהפרה מהני.

ה. בחות יאיר (סי' טו) צידד דהוא מגזירת חז"ל, דאם אתה אומר להתיר נזירות שמשון, א"כ מצינו נזירות שמשון לזמן, וזה נגד גדר ותנאי נזירות שמשון שהיא לעולם, ויש פתחון פה ללעז שמתעה למפרע היה נזירותו כשאר נזיר ואיך נטמא למתים ע"ש.

ו. ועוד כ' (שם) שכשמקבל ע"ע נזירות שמשון כלול בזה קבלת איסור התרת הנדר של נזירות זו כשם שחל עליו איסור יין ותגלחת עולמית, וכשבא לישאל על נדרו בזה גופא הוא עובר על קבלתו^כ.

[ויל"ד ע"פ משנ"ת האם מחמת זה שאין

מצוה איתיה בשאלה, ואם איתיה לא הוי שתק מינה כו'.
כג. ועי' במהרי"ט (שהר' לעיל) שביאר בכוונת הרמב"ם כפי שנת"ל דכוונתו לתלות בדעת המלאך שהיא היתה לעולם.

כד. וסיים החו"י: אבל כל זה אינו שוה לי ולא נתיישבה דעתי בו.
כה. והוסיף המבי"ט דכ"ש הוא, דהרי התרת חכם אלימה טפי שעוקרת את הנדר מעיקרו ואעפ"כ ל"מ, כ"ש

ולהבא כאילו לא נדרה (כ"כ הרדב"ז ח"ו סי' ב אלפים פ"ה והמהרי"ט שם) ועוד דדוקא בחכם ל"מ משום שצריך להתיר בחרטת ורצון הנודר, ובנזירות שמשון שהיא ע"י מלאך לא שייך חרטה, משא"כ בעל מיפר אפי' בע"כ (כ"כ המהרי"ט שם) (וע"ע במל"מ פ"ב מנזירות הי"ז וחת"ס גיטין לה: שדנו בענין זה).

בלא התחיל לנהוג את נזירותו- המנח"ח (שם, בקומץ המנחה) מביא מס' לקט הקמח (למהר"ם חאגיז, הל' נזירות למהריק"ש סי' נח - בסוף ס' הלכות קטנות ח"א, בשם מהר"ם בן חביב בשם הרב בן מיגש) דכל מה שאין שאלה בנזירות שמשון היינו דוקא כשכבר התחיל לנהוג דין נזירות, אך אם לא התחיל מהני לישאל ע"ז. ובמחנ"א (נדרים סי' יב) הביא כן בשם, אך ביאר באופ"א דאתי דיבור ומבטל דיבור, וע"ש שחלק ע"ז.

בספק- ברמב"ם (פ"ד מנזירות ה"ט) פסק באופן שנשאר בספק בגמ' (יד). דאזלי' לחומרא, וביאר הכס"מ דאע"ג דקיי"ל ספק נזירות להקל (וכדפסק הרמב"ם פ"ב מנזירות ה"ט), מ"מ בנזירות שמשון אזלי' לחומרא כיון דליתא בשאלה. ובלח"מ (שם ה"ו) ביאר באופ"א משום שאין ספיקו חמור מודאו. ובמחנ"א (נדרים סי' יב) כ' דכל מה דאזלי' לחומרא היינו דוקא כשבודאי נדר אלא שיש ספק אם התכוין גם באופן מסויים, אך כשיש ספק אם נדר אזלי' לקולא.

קרבנות נזיר

אי הוי מכח הקבלה או דין התורה- חקרו האחרונים בגדר חיוב קרבנות נזיר, האם הוא חיוב מכח קבלת הנזירות¹ [וגם בתוך צד זה יל"ד אי הקרבנות הוו ממש חלק מניהוגי הנזירות כאיסורי יין תגלחת

-
- הפרת בעל דרך מיגו גייו מכאן ולהבא דל"מ. אך המהרי"ט השיב ע"ז שלאידך גיסא מצינו שהפרת בעל אלימה טפי שיכול להפר גם נדר שעדיין לא חל (עי' נדרים צ.). משא"כ התרת חכם. כו. כמה ציונים וראיות להך גיסא הקרבנות הוא מכלל קבלתו:
- א. הרמב"ם (פ"א מנדרים ה"י) כ' שהמתפס בחטאת ואשם נחשב מתפס בדבר הנודר, לפי שהנודר בנזיר מביא חטאת ואם נטמא מביא אשם.
 - ב. הרמב"ן (נשא ו, כא) מפרש בפס' "זאת תורת הנזיר אשר ידור קרבנו לה' על נזרו" וז"ל 'כלומר שלא יפרש דבר בקרבן, רק ידור אביא קרבן על נזרי או שיאמר בסתם 'הריני נזיר', כי כיון שנדר בנזיר נדור הוא בקרבן הנזכר (וע"ש שביאר הפס' בעוד אופן).
 - ג. תוס' (נזיר יא.) ביארו בהא דיש תנאי בנזירות דנחשב מילתא דאיתיה בשליחות - כיון שאחרים יכולים להביא קרבנות תחתיו נחשב כאילו כל המעשה יכול לעשות ע"י שליח. ותמה החזו"א (אהע"ז קלח, ו) דהא הנזיר אינו מקבל קרבנות כלל אלא נזירות בלחוד ונזירות א"א ע"י שליח. ותי' החזו"א 'דכל תורת הנזירות הוי בכלל קבלתו, גם קרבנותיו ותגלחתו, שהרי גם איסור יין אינו בשביל קבלתו אלא בשביל מצות התורה, והאומר הריני נזיר מקבל עליו את כל הלכות נזירות שאמרה תורה' (וכן עי' בדברי יחזקאל סי' יג ענף ב אות טז).
 - ד. מכו' בגמ' (ט.) דב"ש וב"ה דפליגי אם יש שאלה בהקדש נחלקו גם בנזירות [באומר 'הריני נזיר מן הגרוגרות ומן הדבילין'] (וע"ש במפרש ובתוס'), וביאר במהרי"ט אלאזי (בכורות פ"ה אות מב [יג]) דנזירות כוללת מילתא דאיתא בהקדש, דכיון דנדר בנזיר הרי קיבל עליו איסור נזיר וקיבל עליו קרבנות הנזיר, וכיון שע"י שאלה עוקר את הנדר הרי הוא עוקר גם את הקרבנות, ונמצא דמשאיל על נדר הקדש ואין שאלה בהקדשות ובנדרי הקדש (וציין לד' תוס' יא. הנ"ל) (וכן עי' בהעמק שאלה קלח, ג).
 - ה. בספרי (נשא, כב) אי' 'כי יפלא לנודר נדר - או אפי' נדר בקרבן יהיה נזיר, תל' "נזיר" עד שידור בנדרו של נזיר. (ועי' בסה"ז להגר"ב זולטי עמ' 3).

שאצא בה יד"ח חגיגה] (כ"ה שי' הראב"ד ע"פ לח"מ פ"ב מחגיגה הי"ד), משום שחיוב הקרבנות בנזיר הוא חיוב דרמי רחמנא (ע"פ קוב"ש שם).

ד. האומר הריני נזיר חוץ מקרבנות, האם דינו כאומר הריני נזיר חוץ מין דפליגי חכמים ור"ש אי הוי נזיר בהכל או דלא הוי נזיר כלל, או"ד לכו"ע הוי נזיר (קוב"ש שם).

ה. האם קרבנות נזיר קרבים בבמה משום דנחשב נידר ונידב (כ"ה דעת ר"מ בזבחים קיז:), או לא קרבין - משום שלא הוא התנדב אלו הקרבנות, אלא אסר עצמו ביין ותגלחת ומאליו נתחייב בקרבנות (כ"ה דעת חכמים שם ע"פ פירש"י, ועי' קה"י זבחים סי' מו אות יז).

ו. בדין שנזיר שנטמא אם מאחר קרבנות הנזירות עובר בבל תאחר (כדאי' בנדרים ד.), האם עובר בב"ת מיד (כמבו' בתוס' שם), משום שחיוב הקרבנות הוא מדיני הנזירות ונאמר בזה שצריך להביא ביום מלאת, או שעובר רק לאחר ג' רגלים (כמבו' בר"ן שם), משום שזה ככל חיוב הבאת

וטומאה^{כז}, או"ד הוי דין בפנ"ע וכביכול קיבל בקבלת הנזירות תרתי - א' ניהוגי נזירות, ב' תגלחת], או"ד הוא דין התורה שמי שהשלים נזירותו מחוייב להביא קרבנות^{כח}.

נפק"מ שיל"ד עפ"ז:

א. נזיר שטימא עצמו ושהה עד ג' רגלים, האם עובר משום בל תאחר גם על הקרבנות אע"ג שעדיין לא הגיע זמן הבאת הקרבנות, שהרי לא שלמו ימי הנזירות (- כ"כ המנח"ח מ' שעד).

ב. מופלא הסמוך לאיש שיכול לקבל נזירות, האם חייב גם בקרבנות נזיר (כן מבו' ברמב"ם פ"ב מנזירות הי"ג), משום שהוא חלק מניהוגי הנזירות (כן ביארו הרעק"א תנינא סי' קה והדברי יחזקאל סי' יג ענף ב אות טז).

ג. המתנה ע"מ שאגלח ממצות מעשר הריני נזיר, האם מהני התנאי ויביא את קרבנות הנזירות ממעשר (כ"ה שי' תוס' ביצה כ. ע"פ קוב"ש שם אות נב"ט), משום שחיוב הקרבנות בא ע"י קבלתו כמו כל דיני נזיר, או של"מ התנאי [אע"ג דלענין תודה מהני תנאי ע"מ

ו. הרי"י מיגש (שבועות כח.) כ' [בביאור הגמ' שם] 'שכיון שהכפרה מכלל חייבי הנזירות היא, הויא לה מכלל הנזירות וכאילו לא השלים הנזירות דמי... שהרי אפילו כשישמור את הנזירות כתקנה, קרבן זה חייב הוא להביאו, ומשו"ה הו"ל מכלל הנזירות, וכאילו לא השלים עדיין הנזירות'.

ז. אי' בתוספתא (נזיר ב, ג) דבהפריש קרבנות נזירות עד שלא נדר בנזיר ל"מ שנאמר "קרבנו לה" על נזרו ולא נזרו על קרבנו (וכ"ה בירושלמי נזיר פ"ב ה"ט ופ"ג ה"ב). והק' הגרי"ז (יג.) דל"ל קרא, והא פשיטא שא"א להפריש קרבן קודם חובתו וכ"ש חטאת דאינו בא שנדבה שא"א להפריש קודם חיובו. ותי' הגרי"ז דנזירות שאני, דקרבנות נזיר זהו ג"כ חלק מהנזירות ונודר בנזירות נודר גם בקרבנות, ולפי"ז הו"א דיכול לנדר בקרבנות קודם שקיבל נזירות דזהו חלק מהנזירות ואח"כ ישלים נזרו בנזירות, וקמ"ל דלא.

כז. כן מבו' מהקוב"ש (ביצה אות נב - המובא להלן בנפק"מ ד') שדן באומר הריני נזיר חוץ מקרבנות האם הוי כמקבל נזירות חוץ מין או טומאה.

כח. בגמ' (נדרים ד.) אי' שיש חידוש בנזיר שאין מתפס לחטאת נזיר בקרבן, ופי' תוס' דמכי הוי נזיר ממילא חייב להביא קרבן [אמנם לפי פי' הר"ן בגמ' ליכא ראייה ודו"ק].

וע"ע בנפק"מ שהו' בפנים שהבאנו שכן מבו' בדעת חכמים (וזבחים קיז:) דקרבנות נזיר אינם קרבים בבמה משום שאינם באים בנדר ונדבה, וכמבו' ברש"י.

כט. אמנם השפ"א למד בכונת תוס' שהתנאי מבטל את קבלת הנזירות.

קרבנות דעלמא (ע"פ זכרון שמואל סי' נד).ל.

(שו"ר בס' שלמי יוסף - נזיר עמ' קיא - קכג שהו' על ענין זה שיעור מר' ראובן גרוזובסקי זצ"ל, והערות ע"ז מר' חיים מענדיק זצ"ל, ותשובות ר' ראובן ע"ז, ע"ש בארוכה ותורה נחת).

אי הוי חלק ממצות התגלחת או מכשיר לתגלחת- הרמב"ם בסה"מ (מ' קיא) מבאר במה שבנזיר מצות התגלחת והבאת הקרבנות נמנים כמצוה א', משא"כ במצורע נמנים כב' מצוות, דהיינו משום שבמצורע אין קשר בין תגלחתו עם הבאת קרבנותיו, משא"כ נזיר אינו מחוסר כפרה, אלא הגלוח והבאת הקרבן יתירו לו שתיית היין ולא יספיק א' מהן בלתי האחר, אלא הגלוח נקשר בקרבן והקרבן נקשר בגלוח. ובקיבוצם יגיע התכלית האחד שיותרו לו הדברים האסורים עליו בימי נזרו. ע"ש שהוכיח כן מד' דוכתי שנקטו לשון תגלחת והכוונה לקרבנות. ורבי דניאל הבבלי (שו"ת מעשה ניסים סי' ח - מובא בסה"מ מהדור' רש"פ) האריך להשיג ע"ד הרמב"ם, ונקט כי הזבח מתנאי התגלחת, כי התגלחת לא תכשר אך אם יקדימנה מעשר כשר, ולא התגלחת מתנאי הזבח ע"ש.

בלילה- מה שאין מקריבים קרבנות נזיר בלילה, מב' בתוס' (יח:) שהוא מצד הדין הכללי דילפי' (שבת קלב.) ומגילה כ:) מ"ביום צוותו" לענין כל הקרבנות שיש להקריבם ביום ולא בלילה.

אמנם הגרי"ז (ו: וכן בשיעורי הגרמ"ד יח:) הביא מהספרי (זוטא פ' נשא ו, יג) דיש ילפו' מיוחדת דאינם קריבים בלילה,

קרבנות נזיר טהור - דכתיב "ביום מלאת", ונזיר טמא - דכתיב "וביום השמיני".

ואמר הגרי"ז דנפק"מ לפי"ז בבמה דכל הקרבנות מקריבים אף בלילה (כדאי' בזבחים קכ.), משא"כ קרבנות נזיר.

[ולפי"ז ביאר הגרי"ז הא דמב' בגמ' (יח:) דליל ח' חשיב שעה שאינה ראויה להקרבה, דאי"ז דין צדדי בעלמא, אלא הוא דין מסויים בדין קרבנות נזיר].

נזיר טמא

עיקרי הדינים- הנה נזיר טמא צריך למנות ז' ימי טומאה להביא קרבנות טומאה ואח"כ חוזר ומונה ימי נזירות טהרה. ותניא (יז:) ימי טומאתו אין עולין לו מן מנין ימי נזירותו, אף ימי חלוטו של מצורע לא עולין ודין הוא כו' ע"ש. עוד תניא (יז: יח.) אין בין טמא שנזר לנזיר טהור שנטמא, אלא שטמא שנזר שביעי שלו עולה לו מן המנין, ונזיר טהור שנטמא אין שביעי שלו עולה לו מן המנין.

ופליגי תנאי (יח:) בנזיר טהור שנטמא והביא קרבנות טומאה, ממתי מונה לנזירות טהרה: א. לרבי יוסי ב"ר יהודה [וכן לר"א (ע"פ תוס')] - מיום השביעי. ב. לרבי - מיום השמיני אפי' שעדיין לא הביא קרבנותיו. ג. לחכמים - מיום השמיני אחר שהביא חטאתו, אך האשם אינו מעכבו. ד. לרי"ש בן ריב"ב - מיום השמיני אחר שהביא חטאתו ואשמו. (ועי' בגמ' שמבארת פלוגתן איך לדרוש הפסוקים).

גדר מנין ז' ימי טומאה- הגר"ח (סטנסיל סי' רה והו' בחי' הגרי"ז נזיר ו: ובחי'

שיש עיכוב של חלות הנזירות טהרה עד שיביא חטאת אף שכבר נשלמה הנזירות טומאה. ולפי המהלך הב' י"ל דגם לחכמים יש לדון אם הנזירות טומאה נגמרת ביום הז' או הח' כפי שנחלקו רבי וריב"ב [וע"ש מה שביאר עפ"ז מה שהרמב"ם (פ"ו מנזירות הט"ו) החשיב נזיר שנטמא כמה פעמים קודם הבאת הקרבנות דנחשב שנטמא טומאות הרבה, ולא חשיב טומאה אחת אריכתא, אע"פ שפסק כחכמים שהנזירות טהרה לא חלה עד הבאת החטאת (וכה"ק הכס"מ)]. והיינו משום שפסק שהנזירות טומאה כבר נגמרה אע"פ שעדיין לא התחיל הנזירות טהרה].

גדר קרבנות טומאה – יש לחקור בגדר חובת קרבנות נזיר, וי"ל בזה כמה אנפי:

- א.** להכשירו מן הטומאה כבמחוסרי כפרה^ל.
- ב.** כדי להחיל עליו חובת נזירות טהרה^ל.
- ג.** כפרה על מעשה האיסור שנטמא^ל.
- ד.** לפמשנ"ת מהגר"ח שיש קיום של נזירות

הגרא"ל מאלין ח"ב סי' סג) ייסד דהא דנזיר טהור שנטמא אינו מתחיל למנות לנזירות טהרה עד מלאת ימי טומאתו, אינו רק משום דחלות הטומאה מעכב דין נזירות טהרה [כשם שטמא שנזיר לא חל עליו נזירות טהרה עד שיטהר - משום עיכוב טומאתו בלבד, ומה"ט שביעי שלו עולה לו מן המנין אחרי שנטהר], אלא דמלבד עצם חלות הטומאה נאמר גם חלות דין של נזירות טומאה^ל.

ובחי' הגרא"ל מאלין (שם) דן עפ"ז בביאור מחלו' התנאים הנ"ל, דרבי וריב"ב נחלקו מתי נגמרת הנזירות טומאה - אם מיד כשטבל וגילח ביום הז' או רק ביום הח', ולתרוייהו מיד כשנגמר הנזירות טומאה מתחילה הנזירות טהרה. ובדעת חכמים [וכן לרי"ש] יש לחקור האם ג"כ ס"ל כנ"ל שהנזירות טהרה תלויה בהשלמת נזירות טומאה, אלא דס"ל דגם הקרבן מעכב בהשלמת חלות הנזירות טומאה, וכל שלא הביא חטאתו עדיין תורת נזירות טומאה עליה, או"ד ס"ל דאין הקרבן מעכב את חלות הנזירות טומאה, אלא דס"ל שיש דין מיוחד

לא. הוכחת הגר"ח היא ממש"כ הרמב"ם (פ"י מנזירות הי"ג) שנזיר טמא שהיה גם מצורע אין ימי ספורו עולין לו למנין ז' ימי נזירות טומאה, אלא מונה עוד ז' ומגלח תגלח טומאה, ואם מה שצריך לספור ז' ימים היינו רק משום שצריך להיטהר מטומאתו, א"כ בכה"ג שכבר נטהר מ"ט צריך למנות עוד ז' ימים, אלא מוכח שחל בו חלות מיוחד של נזירות טומאה וקיום דין מנין ז' ימים, ולכן כשם שימי ספורו אינן עולין למנין נזירות טהרה, ה"ע אין עולין למנין נזירות טומאה.

לב. כן מבו' בס"ד דהגמ' בכריתות (ח:) דמקשי' דניתינ נזיר טמא בהדי מחוסרי כפרה. אמנם הגמ' (שם) דוחה זאת. אמנם הביא הקה"י (סי' ג) מהמפרש (מה). ורש"י (סוטה טו.) דמשמע שנקטו דאכן הוי בגדר מחו"כ, שכ' דנזיר טמא שנטהר ולא הביא קרבנות אסור בקדשים ובביאת מקדש. וק' מהמס' בכריתות. ואכן תוס' (נזיר מה. ונה:) נקטו שאין בו דין מחו"כ ומותר בקדשים שאין טומאה יוצאת מגופו ע"ש.

עוד העיר הקה"י על עיקר צד זה, דמסברא אין לומר שיהא אסור בקדשים ובביאת מקדש, שהרי טומאת הנזיר היא טומאת מת והרי טמא מת א"צ כפרה, ואטו משום שיש בו גם קדושת נזיר מיגרע גרע.
לג. כ"מ ממס' הגמ' בכריתות הנ"ל, דמתרצי' דלא תני נזיר טמא בהדי מחו"כ דכי קא מייתי קרבן למיחל עליה נזירות דטהרה הוא (וכע"ז אמרי' התם כו.). אמנם בשיטמ"ק (שם ח:) הביא מהתורא"ש שכ' דהיינו רק למ"ד דאינו מתחיל למנות נזירות טהרה אלא לאחר הבאת קרבנותיו, אך למ"ד שמתחיל למנות אף לפני הבאת הקרבנות נמצא שאין הקרבנות מעכבים את הנזירות טהרה.

לד. כ"כ הקה"י אליבא דמ"ד שאין הקרבנות מעכבות את הנזירות טהרה. וכ"כ ר' ראובן (נדפס בשלמי יוסף עמ"ס נזיר עמ' קכב). [וע"ע בגמ' (יט. וכא:) לענין אשה שנזרה ונטמאה והיפר לה בעלה שמביאה קרבנות

ע"ע פחות מל' יום ועבר על הנזירות, דאפשר דאינו לוקה משום לאו דבל יחל, כיון שאסור רק מגזיה"כ שהתורה גזרה שיתקדש יותר ממה שקיבל ע"ע ולכא' זה תלוי בצדדי החקירה הנ"ל. [אמנם י"ל דאפי' לצד ב' דנחשב שהכל חל ע"י קבלתו, מ"מ אינו עובר בכל יחל כיון שלא אמר זאת בפירוש בפיו (- וכן ע"י בקה"י נזיר סי' ב ונדרים סי' ה)].

באופן שהנזירות לא יכולה להתקיים במציאות ל' יום- הנה באופן שאמר 'הריני נזיר יום אחד לפני מיתתי' העמיד המנח"ח (שסח, יג) מחלו' ראשונים, דברמב"ם (פ"ד מנזירות ה"י) מבו' דאסור בכל דיני נזירות, אך ברא"ש (נדרים ג: ד"ה ואי) משמע שבכה"ג לא תחול הנזירות משום שאין נזירות פחות מל' יום.

וביאר המנח"ח שהרמב"ם למד שאם הנזירות לא יכולה לחול לל' יום הרי היא חלה גם לפחות מל' יום, וע"ז גופא חולק הרא"ש דלא שייך כלל שתחול נזירות לפחות מל' יום.

אמנם בחי' הגרי"ז (פ"ד מנזירות ה"י) כ' שגם הרמב"ם מודה שנזירות לא יכולה לחול פחות מל' יום, אלא שגם בגוונא הנ"ל נחשב שהנזירות מצד עצמה חלה לל' יום, אלא שבמציאות אינו יכול לקיימה כיון

טומאה', א"כ הקרבנות הם סיום של ניהוג הנזירות טומאה, כשם שנזיר טהור מביא קרבנות בסוף נזירותו.

סתם נזירות ל' יום

עיקר הדין ומקורו- תנן (נזיר ה.) 'סתם נזירות שלושים יום', ובגמ' אי' מנה"מ אמר רב מתנא אמר קרא "קדוש יהיה" - 'יהיה' בגימטריא ל' הוול"ה, בר פדא אמר כנגד נזיר נזרו האמורים בפרשה ל' חסר אחת ל', ומפרשי' דלבר פדא הא דסתם נזירות ל' יום היינו משום שאסור בין וטומאה עד שיגלח שערו ביום ל'. [ועוד מבו' בגמ' (ו:)] דלרב יונתן לומדים זאת מ"עד מלאת הימים" ע"ש].

והנה בדין זה איכא תרתי, א' שאם אמר 'הריני נזיר' סתם אינו נזיר אלא ל' יום בלבד ותו לא. ב' שאין נזירות פחות מל' יום, ולכן אם אמר הריני נזיר יום א' הרי הוא נזיר ל' יום (עי' במשנה ז. וכן ע"י בבכורות יב:).

הגדר- יש לחקור בגדר הדין האם מצד הקבלה של הגברא קיבל רק יום א' אלא שדין הנזירות מה"ת הוא שיהא נזיר ל' יום, או"ד כיון שנזירות היא ל' יום ממילא נחשב שהגברא עצמו קיבל ע"ע נזירות לל' יום.

והנה המנח"ח (שסח, ד) דן בכה"ג שקיבל

טומאה לכפרה].

וע"ע בחי' הגרי"ז (נזיר יז.) שבתחילה נקט שהקרבן טומאה בא על מציאות הטומאה - להחיל עליו נזירות טהרה, אך הוכיח דהוא על מעשה הטומאה. ומה"ט איצטריך קרא לריבוי דאף באונס מחוייב להביא קרבן. ולכא' כוונתו במעשה הטומאה - דצריך להביא כפרה על מה שנטמא. וע"ע במה שתלה נידון זה בשו"ט של הגמ' (יז:) (וע"ע בשיעורי הגרמ"ד שם).

לה. וכ' בפ"י הרא"ש דגם לפי"ז צ"ל דגמרא גמיר לה ואסמכוה אהך גימטריא, דלאו מ"ג מדות היא שהתורה נדרשת בהן, (אמנם ע"י בערך 'גימטריא' מה שהבאנו בזה).

לו. ע"י בתור"פ (ה: ד"ה תוספות) שכ' שזה אסמכתא בעלמא. וכן הגרי"ז (ה:) כ' שלכו"ע היה הלל"מ שסתם נזירות ל' יום, אלא שנחלקו בפירוש ההלכה, דלבר פדא ענינה שכ"ט יום ינהג ניהוגי נזירות וביום ה' יתגלח ויביא קרבנות, ולרב מתנא ענינה שינהג ניהוגי נזירות ל' יום.

דאין נזירות פחות מל' יום הוא דין בקבלה, וכל שיתכן שהנזירות תתקיים לל' יום אין חסרון בקבלה.

האיש מדיר את בנו בנזיר

עיקר הדין ומקורו – תנן (כח:): האיש מדיר את בנו בנזיר, ואין האשה מדרת בנה בנזיר. [ובתוספתא (ג, ט) אי' דזוהי דעת ב"ה, אך לב"ש אין אדם מדיר את בנו בנזיר]. ובגמ' אי' ר' יוחנן אמר הלכה היא בנזיר, ור"ל אמר כדי לחנכו במצוות, וקיי"ל כריו"ח (עי' הרמב"ם פ"ב מנזירות הי"ז).

[וע"ע בספרי (נשא פכ"ב) דדרשו שריב"ק דרש מ"להזיר" להזיר אף את אחרים, ופי' רבינו הלל דהיינו שמדיר את בנו בנזיר, ולפי"ז נמצא די"א דיש לזה דרשא מקרא, אכן בהגהות וביאורים (שם) כ' עפ"ד הגמ' הנ"ל דהדרשא היא אסמכתא בעלמא (וע"ע בחי' ר' מאיר שמחה נזיר שם שפי' כוונת הספרי באופ"א).

הגדרה – על האב או על הבן – יש לחקור

שהוא מת באמצע, והרי זה ככל מי שקיבל ע"ע נזירות ומת באמצע נזירותו דודאי שנזירותו קיימת על אף שלא גמרה ל'.

והא"ש (פ"ג מנזירות ה"ב) למד בדעת הרמב"ם שבגוונא הנ"ל הנזירות מתחילה ל' יום קודם מיתתו, שאם הנזירות לא יכולה להתפשט לאחמ"כ הרי היא מצטרפת ללפני כן.

עוד נפק"מ שדן המנח"ח (שם וע"ש ס"ק ט) באופן שאב הזיר את בנו הקטן (עי' כח:): תוך ל' יום לפני שהגדיל לשי' תוס' (ל.) שהנזירות מתבטלת כשיגדיל, דדמי לגוונא הנ"ל.

אמנם כ' המנח"ח דזה ודאי שאם בשעת הקבלה הנזירות חלה לל' יום ורק אח"כ התחדש מצב שהנזירות התבטלה מכאן ולהבא, ודאי שהנזירות דמעיקרא קיימת, ומה"ט בעל יכול להפר נזירותו אשתו אע"ג דבעל מיגז גייזלט [ומה"ט אם מת באמצע הנזירות נזירותו קיימת]. והיינו דהא

לז. וכדתנן (ז.) שאם נזיר לאלף שנה הר"ז נזיר לאלף שנה, אע"פ שאינו יכול לקיים בפועל את כל הנזירות. לז. הנה המנח"ח העמיד נפק"מ זו בגוונא שבנו לא הביא לא שערות ולא סימני סרים, דנעשה גדול בן ל"ה, ואביו הזירו בפחות מל' יום לפני שנעשה ל"ה. ובשיעורי הגר"ד פוברסקי זצ"ל (נדרים ג: סי' כו אות רפח) העיר למה לא דן כן בכל קטן שהדירו אביו בנזיר קודם שהביא ב' שערות. וביאר שבכה"ג ודאי תחול הנזירות, כיון שלא ידוע מתי יביא ב' שערות ויתכן שיביא אחרי ל' יום, והר"ז כמו שית' להלן לענין היכא שמתחדש אח"כ מצב המבטל את הנזירות דהנזירות דמעיקרא לא מתבטלת. וע"ש עוד שהעיר הגר"ד זצ"ל על המנח"ח דיש לחלק בין המקרים, דדוקא במיתה סובר הרמב"ם דהנזירות חלה כיון שהחסרון הוא רק במציאות שא"א לקיימה, משא"כ כשהבן הגדיל החסרון הוא בעצם חלות הנזירות שאין על האב כח להחיל עליו נזירות. ועפ"י י"ל אף לגר"ז דבכה"ג לכו"ע הנזירות לא תחול, כיון שהחסרון הוא לא במציאות אלא בחלות הנזירות [וכן לאו"ש לכא"ר לכו"ע לא תחול הנזירות, כיון שעומד כבר בתוך הל' יום לפני שיגדיל וא"א לקבל נזירות למפרע].

לז. ועי' בקובה"ע (סי' כו) שדן בגדר הפרת בעל, והק' על הצד שזה כמו נדר לזמן – עד שימחה בעלה, דא"כ נמצא דהוי נזירות לפחות מל' יום. וי"ל ד בזה, דכיון שיתכן שהבעל לא יפר נמצא שבעצם הקבלה יש קבלה לנזירות של ל' יום (עי' להלן). ואכן עי' באו"ש (פי"ב מנדרים הי"ט) שביאר הס"ד בנדרים (ד:): דכיון שנזירות היא ל' יום לא יהני הפרת בעל, והיינו דכיון שאין נזירות פחות מל' יום גם אם הבעל מיפר מ"מ הנזירות שכבר חלה תפשט לל' יום. ומ"מ חידשה תורה שהבעל בהפרתו גורם גם שהנזירות לא תוכל להתפשט.

האם דיני נזירות זו היא דין על האב^מ או על הבן.

כללים מערכת המ"ם כלל לז), ויל"ד בזה גם ע"פ צדדי החקירה הנ"ל.

ולענין חיוב הבאת הקרבנות, כ' המנח"ח (שסח, ט) דמהסוגיא משמע דהאב מחוייב בכך^{מא}, והגרי"ז (נזיר שם) ביאר בד הרמב"ם דהאיסורים של הנזירות חלים על הקטן, אבל האיסור בל יחל חל על האב כיון שהוא מדירו. וראה במנח"ח (שם) שדן באופן שהאב נתן לו יין לשתות או שטימאו, האם האב עובר משום בל יחל כיון שהוא הדירו, או שהבן עובר בב"י, וכ' דיש לתלות זאת במחלו' הראשונים לענין המדיר את חבירו מלהנות ממנו וההנהו, האם המדיר עובר בב"י או המודר (עי' ר"ן נדרים טו.), אך כ' שיש לחלק בין הנושאים.

הגדר - דין בקבלה או בנזירות עצמה - הנה לפי מאי דקיי"ל דדין זה הוא מהלל"מ, יש לחקור מה נתחדש בזה, האם כהפשטות שנתחדש שהאב יכול לקבל נזירות עבור בנו, אך גדר חלות הנזירות היא ככל נזירות דעלמא, או"ד נתחדש בזה חלות נזירות מחודשת מנזירות דעלמא^{מב}.

והנה יל"ד מאיזה גיל יכול להדיר, ויש בזה ג' צדדים:

א. משעה שהוא מבטן אמו^{מג} (עי' ריב"ן מכות כב. ד"ה נזיר, וכן עי' בירושלמי נזיר ז, א, וע"ע בתויו"ט ז, א בשם בנו ה"ר שמואל).

ב. משעה שנולד (תוס' ד: ד"ה שמשון).

ג. משהגיע לחינוך שיודע להשמר מדיני הנזירות^{מד} (תויו"ט ז, א).

ויל"ד בזה ע"פ הנ"ל.

הגדר - האם הבן שותף בחלות הנזירות - יש

אמנם עי' באחיעזר (ח"ג סי' פא סק"ו) שצידד דאולי ליכא כלל איסור בל יחל אלא הלכה גרידא.

ובמל"מ (פ"ב מנזירות הי"ג) נסתפק האם יכול להשאל על נזירות בנו, וכך להיפך האם הבן יכול להשאל על הנזירות שהזירו אביו (ע"ש ובמנח"ח שם ובשד"ח

מ. וכ"ה לש' הרמב"ם (פ"ב מנזירות הי"ד) 'וחייב האב לנהוג בו כל דקדוקי נזירות'.
מא. והביא שכ"כ להדיא הרע"ב (ד, ו), וכ"מ מלש' הרמב"ם בפיה"מ, וכ"כ הרא"ש בפירושו. אמנם מלש' הרמב"ם בהל' נזירות (שם) משמע שחיוב הבאת הקרבנות רמי על הבן, שכ' 'וכשישלים נזירותו מביא קרבן טהרה כשאר נזירים הגדולים', ודבריו קאי על הבן עצמו.

אמנם בחי' הגרי"ז (כט.) דדקדק מתחילת ד' הרמב"ם (בהערה הקודמת) דכשם שהאב חייב לנהוג בו נזירות, ה"נ הקרבן של הנזירות שייך להאב שהוא בר דעת. וע"ש שנתקשה דסוף סוף הקרבן הוא עבור הקטן והוא אינו בר דעת להקריבה. ודן ליישב דקרבנות נזיר הוו כקרבנות מחוסרי כפרה שא"צ דעת, אך הק' ע"ז מירושלמי (פסחים ח, א) שמבוי' לא כן. ועי' בשו"ת מנחת ברוך (יח, ג) שעמד בזה, וכ' דשאני האי נזירות דקטן דחלה שלא מדעת, ה"נ מביאין קרבנותיו שלא מדעת.

מב. ראה בחזון יחזקאל (ג, ט) שביאר בד' הירושלמי (ז, א) דנזיר שהקדישו אביו מרחם קרושתו פחותה מקדושת כהן, כיון שאינה מן התורה אלא הלכה היא בנזיר, ונפק"מ שעדיף שהנזיר יטמא ולא הכהן, ומבוי' לפי"ז שהנזירות עצמה היא מהלכה, ולא רק שהאיסורי נזירות הם מהלל"מ (עע"ש בחזו"י).

מג. במנח"ח (שסח, ט בקומץ המנחה) נסתפק בזה, וביאר הצד דמהני דדמיא לקדושת הגוף שחל על העוברין, וכן לענין קידושין לד' הרמב"ם (פ"ז מאישות הט"ז) דמהני כשהוכר עוברה.

מד. התויו"ט הוכיח כן מהא דלר"ל זה כדי לחנכו במצוות, ומשמע מהסוגיא דלא נחלק ע"ז ריו"ח. ועוד כ' שכן נראה מסברא פשוטה ע"ש.

לכשיגדיל (-כן דייק התויו"ט סוטה ג, ח מהמפרש ל. ד"ה קאים וד"ה ואי דאיתי במיצעי, וכ"כ רש"י סוטה כג. ד"ה האיש והרע"ב סוטה שם, וע"ע בקר"א כח: ובגבו"א מכות כב. שהוכיחו מהריב"ן שם ד"ה נזיר), או שהנזירות פוקעת ממנו כשהוא מגדיל (כ"כ תוס' כח: ד"ה אין האשה ע"פ התוספתא ג, ג, והתויו"ט שם דייק כן מהרמב"ם פ"ב מנזירות הי"ד).

ועי' במנח"ח (מ' שסח) שפלפל בכמה נידונים ע"פ מחלוקת זו.

מחאה – מבואר במשנה שאם גילח או שגילחוהו קרוביו, מיחה או שמיחוהו קרוביו הנזירות מתבטלת, ואם היתה לו בהמה מופרשת החטאת תמות והעולה והשלמים יקרבו כו'.

בקר"א (כט.) מב' ב' צדדים אם הגדר במחאה הוא כח מיוחד שניתן מהלל"מ שיכולים לעקור הנזירות שהחיל האב (וכ"מ מהמפרש כט. ד"ה היינו), או"ד הגדר הוא שהאב גופיה לא נח"ל להזירו נגד דעתו ודעת הקרובים.

עוד דנו האחרונים (עי' קר"א כח: וח' הגר"י כד:) האם המחאה עוקרת את הנזירות למפרע או רק מכאן ולהבא, והוכיחו מהא דהקרבנות נשאים בקדושתן ולא יוצאים לחולין, דהוא רק מכאן ולהבא.

ויל"ד מתי יכול למחות, והנה בתוס' נסתפקו אי מהני רק בתחילת הנזירות ולא

לחקור האם כל הקבלת וחלות הנזירות היא רק ע"י האב, או"ד צריך שגם הבן יהיה שותף בחלות הנזירות, וזה ע"י שיסכים למה שהדירו אביו^ה. והיינו דהא תנן שהבן יכול למחות שאינו רוצה את הנזירות, וע"פ הנ"ל יל"ד האם זה רק אפשרות לעכב מהאב, או"ד זה חסרון בעצם קבלת האב.

עד איזה גיל מדיר את בנו – הגמ' (כט:) מביאה שנחלקו בזה תנאי, לרבי – עד שיביא ב' שערות. לר' יוסי ב"ר יהודה – עד שיגיע לעונת נדרים. והגמ' מבארת פלוגתתן בג' אנפי, א. דרבי סבר כריו"ח דהוי מהלל"מ, וריבר"י סבר כר"ל דהוא כדי לחנכו במצוות וכיון דנפיק מרשותיה תו לא מיחייב. ב. לכו"ע הוי מהלל"מ, אלא דרבי סבר מופלא הסמוך לאיש דרבנן ואתיא דאורייתא ודחיא דרבנן, וריבר"י סבר דהוי דאורייתא. ג. לכו"ע זה כדי לחנכו במצוות, ומופלא הסמוך לאיש דרבנן, ונחלקו אי אתי חינוך דרבנן ודחי מופלא הסמוך לאיש דרבנן או לא, וביאר בזה בפ"י ר"א מן ההר 'קסבר רבי דהואיל ואינו מחוייב אלא מדרבנן לא אמרו חכמים שיסתלק כח אביו ממנו עדיין, ואע"פ שאמרו שנדרו נדר, להחמיר בו אמרו ולא להקל, ור' יוסי סבר כיון שאמרו שנדרו נדר סילקו מעליו כח אביו ואינו יכול להדירו בנזיר'.

הראשונים נחלקו האם כל הנידון הוא רק עד מתי יכול להדיר את בנו, אך כשהוא קטן יכול להחיל עליו נזירות גם

מה. כן יש לדקדק קצת מלש' הרמב"ם (פ"ב הי"ד).

מו. בעיקר טעם מחאת הקרובים, ראה בס' תורת העולה (לרמ"א, ח"ג פע"א) שביאר דכל ענין הנזירות הוא שמי שמתגברים עליו תאוותיו יש לו להתנהג בפרישות עד הקצה, שעי"ז יוכל לילך אח"כ בדרך הממוצע ע"ש, ומה שהאב מדיר את בנו בנזיר היינו כשרואה שבנו נוטה אחר תאוות הגשמיות, ולפי שיוכל האב לטעות בטבע הנער ואפשר שלא יצטרך לענין הרחקת הנזירות, לכן נתנה תורה רשות לקרוביו המכירין בענין הנער וטבעו שאם לא יצטרך לזה הרי דעת האב בטלה.

באופן שאין בזה איסור נזירות (ע"ש) אי"ז שייך. והרא"ש נסתפק אם ה"ה כששתה יין או שנטמא למתים הוי מחאה (וכ"מ מהמאירי), אך כ' דמדנקט גילח משמע דדוקא משום שעשה מעשה בגופו.

ובאו"ש (פ"ב מנזירות הט"ו) כ' דיש לחלק, דדוקא בו עצמו הוי מחאה גם בכה"ג, משא"כ בקרובים דוקא אם גילחוהו, דהמגלח נזיר ג"כ לוקה (מד). ולכן הוי כמו שמחו בו, משא"כ המשקה והמטמא דאינו לוקה לא הוי מחאה.

תוך כדי דיבור

עיקר הדין - הנה קיי"ל בכל הש"ס ד'תוך כדי דיבור כדיבור דמי', וכדמצינו שאמרו כן לענין התראה - שצריך להתרות בתוכ"ד למעשה העבירה (כתובות לג.). לענין הפרת נדרים - כגון שאם נדרה בתו וסבור שנדרה אשתו והפר ונודע לו בתוכ"ד שבתו נדרה, א"צ לחזור ולהפר, וכמו"כ לענין קריעה על מת - כגון אם קרע על אביו ונודע לו בתוכ"ד שמת בנו, או שנתעלף אביו וקרע עליו ומת בתוכ"ד, א"צ לחזור ולקרוע (נדרים פז.). לענין קבלת נזירות - אם שמע חבריו שנדר בנזיר ואמר חבריו 'ואני' בתוכ"ד, הר"ז נזיר (נזיר כ:). לענין תמורה - אם אמר 'הר"ז תמורת עולה' וחזר בתוכ"ד ואמר שיהא 'תמורת שלמים' מהני חזרתו (ב"ק עג:). לענין האומר בתוכ"ד ירושה לזה ומתנה לזה הולכים אחר דבריו האחרונים (ב"ב קטט:). ולענין עדות שהעדים יכולים לחזור בהם מעדותם בתוכ"ד (מכות ו.). וכמו"כ מצינו לענין הטועה בברכה שיכול לתקן בתוכ"ד (תוס' ברכות יב. בשם ר"ח).

אמנם אמרי' בגמ' (נדרים שם וב"ב שם)

כשעברו כמה ימים, או דמהני לאחר שמיעה ואפי' לאחר כמה ימים. וברא"ש פי' דהיינו מיד כששמעו. אמנם המפרש כ' 'או שמיעה הבן תוך ימי נזירות, ואפי' ביום אחרון' ובמנח"ח (שסח, ט) כ' דאם הבן שמע ושתק שוב אין יכול למחות, ואף מחאת הקרובים ל"מ. ואם הקרובים מחו ואח"כ הוא שמע ורצה בקיום הנזירות, לא יהיה נזיר כי כבר נתבטלה ע"י מחאת הקרובים, אמנם הקר"א ביאר שהירושלמי (ד, ו) נסתפק בזה אם זכות המחאה ניתנה לקרובים גם כשהבן רוצה בקיום הנזירות או לא.

עוד דנו האחרונים באיזה דרגת קורבה נחשב בכלל הקרובים שיכולים למחות, ובקרבן העדה פי' שבזה גופא נסתפק הירושלמי (ד, ו). אמנם הרמב"ם לא הביא ספק זה, וכ' בשיירי הקרבן ובערוך השולחן (העתיך, נזירות ו, ד) דהוא כל הפסולי עדות. אמנם הקר"א תמה ע"ז, ונקט דהיינו בני המשפחה עד כמה דורות, וכע"ז כ' המנח"ח דנראה דאפי' קרוב כל דהו יש לו דין זה.

ובקר"א כ' דיל"פ ספק הירושלמי אם צריך שכל הקרובים ימחו או דסגי קרוב א'. ובמאירי כ' דסגי בא', וכ"כ המנח"ח דאפי' אם הסכים הא' ומחה האחר מועלת המחאה להפקיע הנזירות.

ובפי' הרא"ש (כד:) מבו' חידוש דכל דין מחאת קרובים שייכת רק לאחר שמת האב, ולכא' היינו משום שהולכים לפי הקרוב קרוב קודם.

ובמה שמהני גילוח, פי' הראשונים (עי' תוס' ורא"ש) דאין לך מחאה גדולה מזו, שמראה שאינו רוצה לקיים איסורי הנזירות. וכ' המנח"ח (שעג, ט) דלפי"ז אם יגלח

אמנם בחת"ס (אהע"ז סי' צז) למד גם בר"ן כעין הרמב"ם, דממה שחזור הוי ראייה שלא עשה עם הסכמת הלב והוי כטעות].

ג. השע"י (ש"ה פכ"ב ד"ה דהנה) הדברי יחזקאל (סי' כז אות ז) והקה"י (ח"ה סי' כה) ביארו שכל ב' דברים התכופים זה אחר זה חשוב כאילו נעשה בזמן א' ובבת א' (וכן מב' ברמ"ה ובריטב"א^{מט}).

ד. והנה שי' ר"ת (הו' בתוס' ב"ק עג: וב"ב קכט:; ר"ן נדרים פז. ושאר) שזה תקנ"ח משום תלמיד הלוקח מקח ופגע בו רבו שיוכל ליתן לו שלום^י (ע"פ ברכות ו:), וחכמים השוו דבריהם בכל מקום שיוכל לחזור בו בתוכ"דנא.

דבמגדף ועובד ע"ז ומקדש ומגרש^{מי} לא אומרים דתוכ"ד כדיבור דמי.

הטעם והגדר - א. הר"ן (נדרים שם) מפרש שכשאדם עושה דבר לא בגמר דעתו הוא עושה, אלא דעתו שיוכל לחזור בו תוכ"דמ"ח.

ב. הרמב"ם (פ"ב משבועות הי"ז) כ' [לענין חזרה משבועה] 'שזה דומה לטועה', והוכיח הקצוה"ח (רנה, ח) דטעם חזרה בתוכ"ד היינו משום דהוי כטעות.

[ועי' באבנ"ז (אהע"ז סי' קפו אות ד ויב) שביאר שלפי הרמב"ם נחשב כטועה מעיקרא, משא"כ לפי הר"ן מתחילה היה דעתו שיוכל לחזור בו (וע"ש שכ' נפק"מ).

מז. אמנם בגמ' בב"ב אי' רק ע"ז וקידושין, וכ' הר"ן (בנדרים) דלא פליגי, אלא דמגדף בכלל ע"ז ומגרש בכלל מקדש דאיתקש היה ליציאה.

מח. הק' השע"י והקה"י (המובאים להלן) דטעם זה לא שייך לענין קריעה שאינו תלוי בגמירות דעת, אלא במציאות אם נחשב שקרע על המת, וע"כ פ"י שתוכ"ד הוי כבת א' וכדלהלן. והוסיף הקה"י לבאר דמש"כ הר"ן שהוא משום דלא גמר דעתו, י"ל דהא בהא תליא, דכיון דלענין כל מילי אין דעתו של אדם מוחלטת עד תוכ"ד, משו"ה הו"ל זמן הכדי דיבור כמו בב"א ממש לכל מילי, דלגבי דעת האדם נתפס הכל בבת א' (וכע"ז ביאר הגרי"ל בלוח מטלז - הובא בהערה להלן).

מט. וז"ל הרמ"ה (ב"ב קכט: אות קל) '... רואין את האחרון כאילו נאמר או נעשה עם הראשון בבת אחת או תיכף בלא שהיה ובלא הפסק'. וכן עי' בריטב"א (יבמות לג.) שכ' דהוי כבת אחת. ועוד כ' הריטב"א (נדרים פז.) שבכדי שיעור זה מרחשן שפוטתיה דיבור הראשון וכאילו הוא מדבר עדיין. ועי' בס' שעורי הלכה (להגרי"ל בלוח מטלז, עמ' קטז) שהק' ע"ד הריטב"א כמה קושיות. וכ' לבאר [וזה תורף דבריו - בקיצור:] ע"פ דרך המושכל, דהנה באמת א"א לשער עד כמה אפשר לזמן להחלק, כי הנה אנחנו מרגישים התחלקות הזמן לרגעים, אולם באמת יש לחלק כל רגע לכמה חלקים [וכמו שנמצא מכוונה אלקטרונית המראה ציונים זה אחר זה אלפים ושמונה מאות ברגע אחד], אלא שיש לשער הזמן לפי מצב האדם, והיה ידוע לחז"ל שכל תנועה דיבור ומחשבה ופעולה שבאדם, הרי הוא שוהה בו זמן של תוכ"ד ולא ינוח האדם על מקומו בפנימיות נפשו מכל תנועה שנתעוררה בגופו או בנפשו עד כי יעבור שיעור זמן זה, ולכן זה מקרי בבת אחת, שאין זמן מתחלק בפחות מזה, ומשום שענין זמן תמיד הוא לפי כחות האדם [וע"ש שכ' שיל"פ כן גם בדעת הר"ן ותוס'].

נ. ותמה בגבוי"א (מכות ו.) דמה הועילו חכמים בתקנתם, והרי אם יתן שלום לרבו כבר יעבור שיעור תוכ"ד. ועי' בקוב"ש (ב"ב אות תלא) שג"כ עמד ע"ז, וכ' שר"ת קאי כמ"ד בנזיר (כ:). דיכול לחזור בו אף לאחר כדי דיבור [והיינו כדי אמירת ד' תיבות ולא רק ג'], [אמנם הגבוי"א הק' דהא תניא כמ"ד דפליג]. ועי' בדבר יחזקאל (כו, ג) שביאר בד' ר"ת דאף דתוכ"ד אינו אלא מתקנ"ח, מ"מ כל שחזור תיכף בלי הפסק הו"ל דאורייתא (ע"ש שהוכיח כן מהב"י אהע"ז סי' לח), והוא כעין ד' המהרי"ט שהו' בפנים.

נא. תוס' (בב"ק ובב"ב) הק' דלענין קריעה אי"ז שייך. ותי' שלענין קריעה הקילו ולא פלוג רבנן. והר"ן (בנדרים) הק' על ר"ת דכיון שהנדר חל מה"ת, איך חכמים יכולים לעקור דבר מה"ת בקום ועשה. ותי' בשיטמ"ק

הברכה או"ד מה שאמר כדין נשאר קיים (וכן הורה הגרשז"א וצ"ל עי' הליכות שלמה תפילה עמ' 224), (ועי' בדעת תורה למהרש"ם קיד, ו בהגהת נכדו הג"ר שלום שבדרון מה שדן בזה).

בנידון על לשעבר - האו"ש (פ"ד מנחלות ה"ג) מבאר בדעת הרשב"ם^{יב} (ב"ב קכז: ד"ה וחזר) שכל דין תוכ"ד היינו רק בנידון על להבא [כגון שנשבע שלא יאכל, שיכול לחזור בו תוכ"ד], אך בנידון על לשעבר [כגון שנשבע שלא אכל] אינו יכול לחזור בו תוכ"ד, שהרי זה רק גילוי מילתא על מה שהיה קודם. אמנם הקצוה"ח (כח, ח) והמנח"ח (ל, ט) נקטו דמהני.

השיעור - הנה בגמ' בב"ק (עג:) אי' מחלו' אי תוכ"ד היינו כדי שאילת רב לתלמיד, או כדי שאילת תלמיד לרב - והכי קיי"ל, ומבו' בגמ' שם דהיינו ד' תיבות - 'שלום עליך רבי ומורי'. אמנם הרמב"ם (פ"ב משבועות הי"ז) פסק שהוא ג' תיבות - 'שלום עליך רבי', ועי' בש"ך (חור"מ רנה, ה) שזה ע"פ הסוגיא בנזיר (כ:), וע"ע ברעק"א (י"ד רמב, טז).

והנה בפשטות הגמ' והפוסקים נראה שהנידון הוא על מנין התיבות (וכ"מ בתוס' נזיר כ:). אמנם הגבול"א (מכות ו:): מחדש שזה תלוי במנין האותיות, ולכן לפי מאי דקיי"ל שהוא 'שלום עליך רבי' א"כ היינו כדי י"א אותיות (וע"ע דברי יחזקאל כז, יג).

ועי' בשו"ת מהרי"ט (י"ד סי' כג) שביאר בדעת ר"ת דאם חזר בו ממש סמוך לגמר דבריו מהני מדאורייתא, ורק אם שהה קצת דיש לחוש דדלמא נמלך הוא ועכשיו רוצה לחזור בו, וכיון שיש בנ"א שחוזרים בם ושוהים מעט ואין חוששין לפרש מיד, ואילו יתעסק להשיב שלום לרבו הוי כתוכ"ד, תקנו חכמים גם באדם אחר שנתעצל בדבר ע"ש.

ובדברי יחזקאל (שם אות ח ואילך) הרחיב בביאור דעת ר"ת, דודאי גם הוא מודה לעיקר היסוד דתוכ"ד חשיב מדאורייתא כשעת המעשה, אלא דהוצרך להוסיף דיש גם תקנ"ח לענין שיוכל לחזור בו ממה שעשה, דבלא"ה אע"ג דחשיב שעת המעשה, עדיין אינו בדין שיועיל חזרה כיון שכבר נעשה מעשה המועיל לחלות הענין.

מתי חל - הנה העמודי אור (סי' צט) כ' עפ"ד הר"ן הנ"ל, שכיון שגמירות דעתו היא רק לאחר כדי דיבור, א"כ הדבר נגמר רק לאחר כדי דיבור. ועפ"ז כ' לחדש שאם העיד ומת או נשתטה בתוכ"ד לא יחול הדבר כיון שאין לנו בירור על גמירות דעתו (והניח בצע"ג לדינא). אמנם השע"י (שם) חלק ע"ז, דאמנם החלות חלה לאלתר, אלא שיש לו כח לבטל למפרע את סיבת החלות וממילא בטל גם החלות (וע"ע באחיעזר ח"ב סי' כה). ויל"ד בזה ע"פ כל משנת"ל.

לגרע - דנו האחרונים אי אמרי' תוכ"ד גם לגריעותא, כגון שבירך ברכה כתיקנה ובתוכ"ד חזר בו וקלקל, האם הפסיד

בשם שיטה דחשיב כמקום מיגדר מילתא דבכה"ג יש כח ביד חכמים לעקור דבר מה"ת אפי' בקו"ע (יבמות ז:) (וע"ע בנמו"י נדרים, אמרי בינה נדרים סי' ה וחת"ס אהע"ז סי' צז מש"כ ליישב).
ובתוס' (בנדרים) הק' עוד דמוכח מנזיר (ט:) ושבועות (לב). דתוכ"ד מהני מדאורייתא (ועי' בדברי יחזקאל).
נב. שפי' שהאומר בני הוא וחזר ואמר עבדי אינו נאמן - אפי' כשחזר בו בתוכ"ד. [אמנם הטור (חור"מ רעט, ג) חולק דהיינו דוקא אחר תוכ"ד] (וע"ש בב"י ובב"ח מה שביארו בזה).

ששים ושלוש - מי יודע? ♦ מנורה בדרום | רלה

דאזיל לשיטתו (שהו' לעיל) דגדר דין תוכ"ד היינו דהוי כנדר טעות, וקיי"ל דתמורה חלה בטעות ע"ש.

אמנם בתוס' שם מבו' שהטעם הוא משום דאמירתו לגבוה כמסירתו להדיוט, וביאר הקצוה"ח דזה הוי כמעשה, ובמעשה ל"מ חזרה. וע"ע בשע"י (ש"ה פכ"ב) שביאר שדיבור של הקדש הוי כמעשה כיון שחל מיד בגמר הדיבור, משא"כ שאר קנינים הוי כדיבור כיון שחל לאחר זמן.

ובקריית ספר (פט"ו ממעשה"ק) ביאר - "כיון דסגי בגמר בלבו ולא הוציא בשפתיו".

עוד דן הדברי יחזקאל (כו, כ) האם משערים לפי כל אדם בפנ"ע, או לפי מידת דיבור של אדם בינוני (וע"ש שהוכיח כצד ב').

בהקדש - הרמב"ם (פיה"מ תמורה ה, ג, ובפ"ב מתמורה ה"ד ובפט"ו ממעשה"ק ה"א) ותוס' (מנחות פא:): כ' דל"מ חזרה בתוכ"ד מהקדש, ועי' בסמ"ע (חור"מ רנה, יד) שהביא כן מהלבוש והשיג ע"ז, וע"ע בש"ך (שם סק"ה) שתמה ע"ז, והעלה הש"ך דמהני חזרה תוכ"ד בהקדש, ובמל"מ (פט"ו ממעשה"ק ה"א) ביאר שזה מחל' הסוגיות ע"ש.

הקצוה"ח (רנה, ב) מבאר בדעת הרמב"ם



ששים ושלוש - מי יודע?

לרגל גליון ה-ס"ג של הקובץ 'מנורה בדרום'!

עודפא שתין ותלת! ואלא דציפורי; שליש דידה כמה הוי - שבעין נכי חדא, ואילו עודפא - ששים ושלוש כו' (עירובין פג.).

• בר כמה הוה ישמעאל כדאטיליד יעקב - בר שבעים וארבעה, כמה פיישן משניה - שתין ותלת^נ (מגילה יז.).

• ותניא: היה יעקב אבינו בשעה שנתברך

• תנו רבנן: סאה ירושלמית יתירה על מדברית שתות, ושל ציפורית יתירה על ירושלמית שתות, נמצאת של ציפורית יתירה על מדברית שליש. שליש דמאן? אילימא שליש דמדברית, מכדי שליש דמדברית כמה הוי - ארבעין ותמניא, ואילו עודפא - שתין ותלת! ואלא שליש דירושלמית, שליש דידה כמה הוי - חמשין ותמניא, נכי תילתא. ואילו

נג. הגמ' מבארת את החשבון: למה נמנו שנותיו של ישמעאל - כדי ליחס בהן שנותיו של יעקב. דכתיב ואלה שני חיי ישמעאל מאת שנה ושלושים שנה ושבע שנים. כמה קשיש ישמעאל מיצחק - ארביסר שנין, דכתיב ואברהם בן שמינים שנה ושש שנים בלדת הגר את ישמעאל לאברהם, וכתיב ואברהם בן מאת שנה בהולד לו את יצחק בנו. וכתיב ויצחק בן ששים שנה בלדת אתם.

- מאביו בן ששים ושלוש שנה^י, ובו בפרק מת ישמעאל כו' (מגילה יז).
- דינה היתה בת ס"ג כשנשאת לאיוב (סדר הדורות ב' אלפים ר"ו, מילקוט ראובני פרשת וישלח בשם ספר שלשלת הקבלה דף י', וכ' בסה"ד 'ולא מצאתי שם').
- ס"ג מסכתות הש"ס^ה.
- ומן אורך ואילך כופלין הם ס"ג תיבות (ע"פ פירושי סידור התפילה לרוקח [ק"ז] יהללך ודיני הלל עמוד תרכח).
- ומוספי שבועות ס"ג תיבות (ע"פ פירושי סידור התפילה לרוקח [קכא] תפילת מוסף של מועדים עמוד תרלו).
- בתפלת עננו יש ס"ג תיבות^י, כמו כן

נד. כבראשית רבה (פרשה סה סימן יט) אי' עה"פ 'ויאמר יצחק אל בנו מה זה מהרת למצא בני' - מהרת למצא את הברכה בני, אביך נתברך בן שבעים וחמש שנים, ואתה בן ששים ושלוש שנים.

נה. כן הוא לפי מה שמקובל בדינו, שהרי בסדר זרעים יש י"א מסכתות [ברכות, פאה, דמאי, כלאים, שביעית, תרומות, מעשרות, מעשר שני, חלה, ערלה, ביכורים], ובסדר מועד יש י"ב מסכתות [שבת, עירובין, פסחים, שקלים, יומא, סוכה, ביצה, ר"ה, תענית, מגילה, מועד קטן, חגיגה], ובסדר נשים יש ז' מסכתות [יבמות, כתובות, נדרים, נזיר, סוטה, גיטין, קידושין], ובסדר נזיקין יש י' מסכתות [בבא קמא, בבא מציעא, בבא בתרא, סנהדרין, מכות, שבועות, עדיות, עבודה זרה, הוריות, אבות], ובסדר קדשים יש י"א מסכתות [זבחים, מנחות, חולין, בכורות, ערכין, תמורה, כריתות, מעילה, תמיד, מדות, קנים] ובסדר טהרות יש י"ב מסכתות [כלים, אהלות, נגעים, פרה, טהרות, מקואות, נדה, מכשירין, זבים, טבול יום, ידים, עוקצין], נמצא בסה"כ ס"ג מסכתות. וכ"כ הרוקח (מובא בהערה להלן).

ובן רבי ישעיה פיק בהקדמת פירושו 'שאלת שלום' על השאלות לאחר שהביא בשם ספר התשבי שיש ס' מסכתות, העיר על דבריו דמספר המסכתות ידוע שהם ששים ושלוש, והסמ"ג נתן בהם סימן 'ולבך יהיה גם בהן'.

אמנם בשו"ת חת"ס (קובץ תשובות סימן סד אות א) העיר על דבריו: ומה שכתב זה הגאון בשם סמ"ג שהם ס"ג מסכתות וסימנך יהיה לבך ג"ס בהם, במ"כ לא מסמ"ג הוא, אלא המדפיס בסוף ספר סמ"ג הוציא סימן זה מלבד, דיהיב רמב"ם במנין מ"ע הנהגין בזמנה"ז בס' מצות שלו, והחליפו המדפיס הזה במנין מספר המסכתות, וקחשיב לג' בבי לתלתא, ואם כן גם ג' בבי דמסכת כלים יחשב לתלת ופשו להו, יעויין תוספתא דכלים, ואנן קיימא לן פ"ק דע"ז [ז' ע"א] כולוהו נזיקין חדא מסכת, וחילוק בבי אינו מוסיף מספר לא במס' נזיקין ולא במס' כלים. והואיל ונפיק מפומיה דהרב המדפיס האי סימן, יש לחשוב מס' פסחים פסח ראשון ופסח שני ופרק ערבי פסחים לתלתא, ואז יהיה לבו ג"ס בהם, עכ"ד חת"ס. [ובהערות על החת"ס כ': אגב, בדפוסי הצילום של הסמ"ג שי"ל בשנת תשכ"א, נשמטו סימנים אלו של המסכתות, שהיה ברפוס המקורי אחר ביאורי מהר"א שטיין].

נו. בסידור ר"ש מגרמייזא (עמ' ר) כ': ובסודו של הר"ר אלעזר בהר"ר יב"ק ז"ל מצאתי שיש בברכה זו ס"ג תיבות כנגד אותיות שבאותו פסוק וירא יעקב מאד ויצר לו וזהו שחותמין בא"י העונה בעת צרה, והחותמין ושומע תפילה טעות הוא בידם כך נמצא ביסודו של הר"ר משה כהן ז"ל, וראיותיו ושמועותיו מפורשין על העיקר עכ"ל. וכן נמצא בארחות חיים (הל' תענית סי' כב). ובכל בו (סי' סא) כ': ובעננו יש ס"ג תיבות כנגד ס"ג אותיות שיש בפסוק 'וירא יעקב מאד', כ"מ (וכ"כ הרוקח בסי' קכב). [ולכאור' כוונת הכלבו היא כהרוקח שהחישוב הוא מהפס' דלהלן 'ויאמר יעקב' וגו', דאל"כ אין החישוב עולה יפה].

ובאגודה (תענית פ"א סי' יא) כ': ובספר רוקח (ראה להלן) כתוב דתפלת ענינו יש בה ס"ג תיבות נגד ס"ג אותיות בשלשה אבות ושני עשר שבטים.

ובאליה רבה (סי' תקסה סק"א) הביא את דברי הכלבו והאגודה, והוסיף: ונ"ל לכווין לזה מה שמצאתי בחיבורי לקט על תהילים מזמור נ"ג בפסוק 'כולו סג יחדיו', במזמור ראשון אמר סר, וכאן סג, נגד ס"ג אומות שבאו עם טיטוס על ירושלים ע"כ. ונ"ל דלזה נרמז בפסוק וירא יעקב ס"ג תיבות, כי טיטוס היה בן בנו של עשוי הרשע, והיינו שיש באותיות שבטים ובענינו ס"ג תיבות להגן מאלו.

בתפלת יעקב מן יאליקי אבי אברהם ואלקי אבי יצחק עד לא יספר מרב"ה (פירושי סידור

ובכף החיים (סי' תקסה סקט"ו) הביא מש"כ הא"ר מהכלבו והאגודה, והוסיף ע"ז: ועוד יש לומר כנגד שם ס"ג אשר בבחינת הבינה והבינה היא בחינת גבורה כמו שנאמר "אני בינה לי גבורה", ועל כן אומרים ס"ג תיבות כנגדו בתפלת עננו ביום התענית כדי למתק הגבורות אשר בבחינת הבינה. ומיהו הנוסח בסידור בני ספרד לא יש ס"ג תיבות, ומ"מ הרצא להוסיף שתי תיבות מעין הברכה כדי שיהיו ס"ג רשאי, כמבואר בתשו' הרשב"א סי' כ"ה והביא דבריו הט"ז ס"ק א' ועיין לעיל סימן קי"ט.

וירדינו מכבודינו הג"מ חליוה שליט"א (בספרו החדש 'ענפי משה - תעניות סי' יא) כ' ע"ז: ועפ"י הכה"ח ז"ל נראה לאוסופי, דהנה בספח"ק תומר דבורה (ריש פרק רביעי) כתב וז"ל 'היאך ירגיל האדם עצמו במידת הבינה, והוא לשוב בתשובה שאין דבר חשוב כמוה מפני שהיא מתקנת כל פגם, וכמו שדרך הבינה למתק כל הדינים ולבטל מרידותם, כך האדם ישוב בתשובה ויתקן כל פגם, ומי שמהרהר בתשובה כל ימיו גורם שתאיר הבינה בכל ימיו ונמצאו כל ימיו בתשובה, דהיינו לכלול עצמו בבינה שהיא תשובה, וימי חייו מעוטרים בסוד התשובה העליונה, עכלה"ק ועיי"ש ברד"ק, וכבר האריכו בספרי דרבנן בכע"ז מענין קישור מי' הבינה לתשובה, ועפ"י ז"ל דהא ענין התענית דישוב בתשובה, ועמ"ש בעניותין בענפ"מ בהל' ועניני בין המצרים סי' א', ועל כן הוא דמכוון עננו כנגד שם ס"ג שבבחי' הבינה וק"ל והה"ב. ועל דרך הרמז יש לומר בעזה"י, דהנה 'עננו' עולה בגימטריא מכוונת 'מבינה וס"ג', וירמוזו למ"ש הכה"ח ז"ל. אי נמי יש לרמוז דהנה עננו הוי"ה עם הכולל בגימטריא מילוי דס"ג שהוא סמ"ך גימ"ל ושערי רמזים לא ננעלו.

ובשו"ת תורה לשמה (סי' תקכא) נשאל הבא"ח: מצינו בספר הכלבו שכתב שיש בנוסח עננו ס"ג תיבות כנגד ס"ג אותיות שיש בפסוק וירא יעקב וכו', וכאשר באו למנין לא מצאו אלא ס"א תיבות בעננו, ואיך קאמר שיעלו ס"ג. ואין לומר דנוסחא אחרת היה לו, דהא בספר ארחות חיים נמי הביא דברי הכלבו הנז', והוא הביא נוסח עננו ג"כ ואין בו רק ס"א תיבות.

והשיב שם: תשובה. בנוסח עננו יש ב' שמות הוי"ה אחד באמצע ואחד בחתימה, וידוע כי שם הוי"ה נחשב בשני שמות, כי הוא נקרא באל"ף דל"ת ונכתב ביו"ד ה"א, וחייב כל אדם לכוין בשנים של הכתיבה ושל הקריאה, ועל כן בזה נשלמו ס"ג תיבות.

והוסיף: ודע כי מלבד טעם הכלבו הנז' יש עוד טעם אחר, שהוא כמנין שם הוי"ה במילוי העולה ס"ג, שהוא סוד הבינה תשובה עלילה, ששם הוא סליחת העון בסוד יוה"כ דכתיב ביה כי ביום הזה יכפר עליכם. גם הוא כנגד ענני ה' ענני שאמר אליהו ז"ל בתפלת המנחה ונענה השי"ת והיינו כי ידעת ששם הוי"ה מתמלא בארבעה מילואים שהם ע"ב ס"ג מ"ה בין שיש בהם ט"ל אותיות אם כן שם הוי"ה שזכר אליהו זכור לטוב יש בו כונה של ט"ל אותיות שצריך לכוין ככולם גם אותיות ענני במלואם כזה עיין נו"ן נו"ן יו"ד הם י"ב אותיות וב"פ ענני שאמר הם כ"ד אותיות ועם ט"ל אותיות של מילואים דשם הוי"ה ב"ה הרי כאן ס"ג אותיות, וכנגד זה נתקן נוסח עננו בס"ג תיבות ע"פ חשבון דספר כלבו הנז'.

נז. לשון הפס' (בראשית לב ט-יב): [ויאמר יעקב] אלהי אבי אברהם ואלהי אבי יצחק יהיה האמר אלי שוב לארצך ולמולדתך ואיטיבה עמך: קטנתי מכל החסדים ומכל האמת אשר עשית את עבדך כי במקלי עברתי את הירדן הזה ועתה הייתי לשני מחנות: הצילני נא מיד אחי מיד עשו כי ירא אנכי אתו פן יבוא והכני אם על בני: ואתה אמרת היטב איטיב עמך ושמתי את זרעך כחול הים אשר לא יספר מרב: והנה מנין ס"ג הוא בלא חישוב התיבות "ויאמר יעקב", והרוקח הביא שיש מחזורים שיש בהם ס"ה תיבות בעננו, וביאר שזה אם מחשבים גם תיבות "ויאמר יעקב".

נח. המשך דברי הרוקח: ולמה אמר יעקב ס"ג תיבות, כנגד ס"ג שנים שהיה כשנתברך, לכך תחלת הפרשיות ב' של בראשית, ו' של ואלה תולדות נח, ו' של ויאמר ה' אל אברהם, וכן תחלת כל פרשה עד ויחי יעקב עולין ס"ג.

ובפירושו עה"ת פרשת וישלח (עמ' רמ) כתב הרוקח: מן אליקי אבי אברהם עד לא יספר מרוב ס"ג תיבות וכן מענינו עד העונה בעת צרה, אמר אני הייתי בן ס"ג כשנתברכתי ואמר לי הוה גביר לאחייך, וגם אמר לי ויתן לך את ברכת אברהם אשר נתן אלהים לאברהם אלהי אברהם, וכן ס"ג תיבות וביום הביכורים עד ונסכיהם, שעתידיים בניי לקבל התורה ס"ג מסכתות, נאו"ו לחיך בתורים, וס"ג אותיות בג' אבות וי"ב

- התפילה לרוקח [קכד] לתענית עמוד תרלט).
- ס"ג אותיות בג' אבות וי"ב שבטים (פירוש הרוקח עה"ת פר' וישלח, הו' באגודה תענית פ"א סי' יא).
 - מצינו מגדולי ישראל שנפטרו בגיל
- ס"ג: רבי מלכיאל צבי טננבוים זצ"ל [רבה של לומז'ה ובעל שו"ת דברי מלכיאל], רבי יעקב [ב"ר רפאל] שפירא זצ"ל [ראש ישיבת ואב"ד וולאז'ין ומח"ס גאון יעקב]^{נט}.



שבטים, ועתיד להגלות בג' אהיה שעולין לס"ג, אהיה אשר אהיה שלחני אליכם.
נט. על שמו נקראת ישיבת 'גאון יעקב' בבני ברק, שהוקמה ע"י חתנו הגאון רבי שמעון לנגבורט זצ"ל עם כולל וולאז'ין.

הרב גמליאל הכהן רבינוביץ

מח"ס 'גם אני אודך' וש"א"ס

לאכול בשר בסעודת ברית מילה בתשעת הימים קודם הברית

לבסוף לא תתקיים הברית, ואכל באיסור
בשר בתשעת הימים.

ובתש"ו אבני ישפה ח"ג ס' נ"ג, כתב לפקפק
ע"ד השע"ת, דאין לאכול קודם
הברי"מ שמא לא תתקיים הברית, ומאי שנא
מתחנן דכתב הרמ"א או"ח ס' קל"א ס"ד,
שבתפילת שחרית אין אומרין תחנון, ולא
חיישינן שמא לא תתקיים הברית לבסוף,
ועוד הקשה ע"ד השע"ת, דאמאי חיישינן
שמא לא תתקיים הברית לאסור באכילה, ניזל
בתר רובא עיי"ש, והנה מה שהוכיח מתחנן
שאין אומרין בשחרית ולא חיישינן שלא
תתקיים הברי"מ, יש לדחות עפ"מ ש"כ
המשנ"ב בשע"צ ס' קל"א אות ט"ו, דספק
תחנון לקולא ואין אומרים תחנון, וכתב לי
מ"ן הגר"ח קנייבסקי זצוק"ל במוהל
שמסתפק אם יהא לו ברית באותו היום
(מחשש צהבת לתינוק) אם יאמרו תחנון
בשחרית, וכתב לי ספק תחנון לקולא,
וכמש"כ המשנ"ב הנ"ל עיי"ש, וכן מסיק
בשו"ת משנת יוסף חיי"א ס' כ"ט, ובשו"ת
ושב ורפא ח"ג ס' כ"ד עיי"ש, ובשו"ת אבני
דרך חיי"ג ס' כ', ובשו"ת דברי בניהו חכ"ט
סו"ס ס"ז עיי"ש, ובשו"ת עומק ההלכה ח"ג
ס' י"ג, ובשו"ת עטרת פז ח"א כרך א' סו"ס
ד', וא"כ דספק תחנון לקולא ואף אם מסופק
אם יהא לו ברי"מ אין אומרים תחנון דהוי
רשות, וכמש"כ הטור או"ח ס' קל"א עיי"ש,
ולהכי לא איכפ"ל אם לא יאמרו בשחרית
תחנון מחמת שיש אבי הבן ולבסוף לא
התקיימה הברי"מ, דספק תחנון לקולא, ואילו

יש לעיין האם מותר לאכול בשר בסעודת
ברית מילה בתשעת הימים "קודם
הברית", והגאון האדיר רבי מתתיהו גבאי
שליט"א בעל ה"בית מתתיהו", כתב לי
באריכות, ואלו דבריו:

לכבוד הרה"ג רבי גמליאל הכהן רבינוביץ
שליט"א מח"ס גם אני אודך, על
שאלתו אם מותר לאכול בשר בסעודת ברית
מילה בתשעת הימים קודם הברית.

א. כתב הרמ"א או"ח ס' תקנ"א ס"י:
ובסעודת מצוה כגון מילה ופדיון הבן,
וסיום מסכת וסעודת אירוסין, אוכלים בשר
ושותין יין השייכים לסעודה וכו' עיי"ש, ויש
לדון אם ג"כ קודם הברית מילה כבר יהא
שרי לאכול בשר למוזמנים, כשיש בר קודם
הברית בתשעת הימים, ועתיד להשתתף
בברית, אם שרי כבר קודם הברית לאכול
בשר, דמקרי אוכל מסעודת מצוה, או"ד שרי
לאכול בשר רק אחר הברית דאז מקרי סעודת
מצוה ולא קודם הברית.

והנה השערי תשובה או"ח ס' תקנ"ט סוף
ס"ק ט"ו, דבעלי ברית שמותרים
לאכול בתשעה באב דחוי, אם מותר לאכול
אף קודם קיום המצוה דמילה, וכתב שיש
להמתין עד אחר המילה, דשמא יארע איזה
קלקול שלא יוכל לקיים המצוה כתיקונה
וביטל בחינם התענית עיי"ש, ולכא"ו עפ"ז
יש לדון אם חיישינן שמא לא תתקיים הברית
שמא יארע איזה תקלה או שהנימול אין ראוי
למולו וכיו"ב, ה"ה י"ל דאין להתיר אכילת
בשר בתשעת הימים קודם הברית שמא

התפילה עיי"ש, וכן כתב בקונטרס נפלא נא להגרא סקלי שליט"א, עמוד כו, וכן בשו"ת תשובות ישראל ח"ו סימן ט"ו, ובס' דביר הקודש פ"ה מתפילה ה"א, ובס' מטל השמים עה"ת ח"ב ס' מ"ו בזה עיי"ש, וא"כ עפ"ז דנפ"א חובה, יש לדון דבספק אם יאמרו תחנון, ושפיר י"ל דיאמרו תחנון מספק, ועיקר ד"ז שתחנון הוי חובה, הביא הכפ החיים או"ח ס' קל"א ס"ק נ"ג, מדברי האר"י דנפ"א חובה עיי"ש, ובשו"ת נחלת שמעון ס' ל"ח דלרוב פוסקים נפ"א חובה, וכתב כן בדעת הרמב"ם עיי"ש, ומש"כ בס' מטל השמים ח"ב עה"ת ס' מ"ו, וא"כ עפ"ז בספק אם יהא ברית שפיר יאמרו תחנון, וראיתי בס' כאיל תערוג הלכה עמ' ר"ה בשם מרן הגראי"ל שטינמן זצ"ל, בספק אם יהא ברית שלתינוק יש צהבת, ואמר שיאמרו תחנון עיי"ש, ובס' כשחר אורך עמ' ק"א בזה עיי"ש, ומש"כ בזה בשו"ת אבני לוי ח"ב או"ח ס"ז, בספק אם יהא ברי"מ כשיש צהבת דאין אומרים תחנון עיי"ש, ולהנ"ל שמהרמב"ם מוכח דנפ"א חובה ומחלק התפילה, שפיר י"ל דיאמרו תחנון אף בספק.

ב. ברית שלא התקיימה בתשעת הימים, אם מותרים לאכול בשר

וראיתי בשו"ת אור לציון ח"ג פכ"ו הערה ד', בברית מילה בתשעת הימים שלבסוף לא מלו התינוק מפני שהיה לו צהבת, וכבר הכינו סעודה גדולה רשאים המוזמנים לאכול מהסעודה, ואף ממאכלי בשר, ואף דלא התקיימה הברית מילה לבסוף, מ"מ חשב אדם לעשות מצוה ולא עשאה כאילו עשאה יעו"ש, ולכאור' עפ"י"ד יהא שרי לאכול קודם הברי"מ בתשעת הימים בשר למוזמנים, ואף אם לבסוף יארע איזה קלקול ולא תתקיים הברית, מ"מ כל שחשב בדעתו לקיים המצוה דמילה כאילו

בתענית שהיא חובה עליו, יש לחוש שלא תתקיים הברי"מ, ויאכל באיסור בתענית, וע"ע מש"כ לחלק בין תחנון לתענית בשו"ת בשוכך לציון ח"ב ס' ט"ו אות י"א עיי"ש.

ועיקר ד"ז מבוי בדברי האשל אברהם מבוטשאטש ס' קל"א לחלק בין תחנון לתענית, דלגבי תחנון פשוט דסגי בידיעה מיום שמחתו, גם מספק, אך לגבי ההיא דס' תקנ"ט נראה דתוך ל' ל"ש חזקת חי כיון שלא יצא עדיין מכלל ספק נפל עיי"ש, וביאר בשו"ת נהרות איתן ח"א ס"ו דכוונתו לחלק בין אמירת תחנון מספק, לבין ההיתרים שהותרו לבעל ברית בתשעה באב מספק, ויסוד החילוק דבת"ב צריך להתיר איסור של עינוי ואבילות, ומטעם זה כ"ז שאין יודע בבירור גמור שהילד הוא בר קיימא, אין להתיר איסור מדרבנן מספק, ומשא"כ לענין תחנון בזה אין מתירים שום איסור רק מחסרים אמירת תחנון, ובפרט למש"כ הטור הנ"ל דנפילת אפים רשות, בהכי שפיר יש להתיר מספק שלא לומר תחנון, כשיש ספק, וכתב הנהרות איתן דא"צ את כללי הדין של רוב וחזקה בכדי להפקיע מאמירת תחנון, מאחר דאין חוב מעיקרא דדינא לאומרה, ויעו"ש לענין מוהל שמסתפק אם יהא לו ברית מחמת צהבת אם יאמרו תחנון, ותליא בגדר הספק עיי"ש, וכן מבוי בברכי יוסף או"ח ס' קל"א אות י"ב דכשיש ספק אם יפלו על פניהם יותר טוב שלא ליפול, דנפ"א רשות, ואם לא יפול אין בכך כלום עיי"ש, ובשו"ת נהרות איתן ח"ב עמ' תס"ט עוד בזה.

ואולם ראיתי בשו"ת גביע הכסף ח"א ס' כ"ט שכתב הגרא נבנצאל בזה"ל: ברמב"ם נראה דנפ"א חובה מחלקי התפילה עיי"ש, וכתב הגביע הכסף דכוונתו להרמב"ם פ"ה מתפילה ה"א, דנפ"א חובה מחלקי

נתקיימה, ואף שלבסוף לא התקיימה הברית, ס"ל להאורל"צ דמקרי סעודת מצוה, ומשום דמחשבה טובה מצטרף למעשה, דחשב אדם לעשות מצוה ונאנס ולא עשאה כאילו עשאה והוי כסעודת מצוה אף שלבסוף לא התקיימה המצוה, ואולם ממש"כ השע"ת דאין לבעלי ברית לאכול בתענית ת"ב דחוי קודם הברית, דיש לחוש שמא לא תתקיים הברית, ע"כ לא ס"ל כהאורל"צ דאף אם לא תתקיים הברית מקרי סעודת מצוה להתיר באכילה, אלא כל שלא התקיימה הברית לא מקרי הסעודה שהוכנה כסעודת מצוה דסו"ס לא התקיימה המצוה, וה"ה אין הבעלי ברית חשיבי כבעלי ברית לאכול קודם הברית.

מחנה חיים ח"ב ס' ל"ד, ובשו"ת מהרש"ם ח"ה ס' מ"ו עיי"ש, ועפ"ז אין למוזמנים בסעודת ברית שלא התקיימה לאכול מסעודת המצוה בתשעת הימים, דלא חשיב דהברית נתקיימה, דמחשבה טובה מצטרף למעשה זהו רק לקבלת שכר, וכ"כ להעיר ע"ד האור לציון בשו"ת מראות ישרים ח"ה עיי"ש, דאין למוזמנים לאכול כשלא התקיימה הברית עיי"ש, וכן בשו"ת תשובות ישראל ליד"נ הגר"ר ישראל טויב ח"ז סו"ס צ"ב, וכתב לתמוה אם נימא כשנדחה הברית מעלה עליו הכתוב כאילו עשאה אטו יהא חיוב בסעודה לעשות סעודת מצוה דנתקיימה המצוה עיי"ש, ובקובץ גם אני אודך חלק ה' על ברית מילה, עמוד צ"ו, עיין שם, וכ"כ לי הגר"א נבנצאל דאין לאכול דבר לפני הברית בתשעת הימים בשר.

וע"כ י"ל למש"כ בס' קובץ ביאורי אגדות ס"ג אות ו', הא דאמרי' בברכות ו' ע"א חשב אדם לעשות המצוה ונאנס ולא עשאה כאילו עשאה, זהו רק לענין שמקבל ע"ז שכר כאילו עשה, ואי"ז כאילו שעשה המצוה ממש, וכ"כ בס' משך חכמה פר' בא [עה"פ מימים ימימה], דבמ"ע כשנאנס ולא עשאה לא חשיב כמאן דעביד דסו"ס לא עביד עיי"ש, וע"כ הא דמחשבה טובה מצטרף למעשה זהו לענין שמקבל שכר ולא כמו שעשה המצוה ממש, וכן נראה במשנ"ב ס' ס"ב סק"ז דאין מקיים המצוה ממש, ורק יש לו שכר עיי"ש, ובשו"ת קרן לדוד ס' י"ח דטעם שמקיצין ישן לקרוא ק"ש אף שהוא ישן וכאנוס, משום דבמצוות לא חשיב אונסא כמאן דעביד עיי"ש, וכן בשו"ת חת"ס חו"מ ס"ו, דמה שהחוטף מצוה לחבירו משלם עשרה זהובין, יהא מחשבה טובה מצטרף למעשה, וא"כ לא הפסיד המצוה, וע"כ דמחשבה טובה מצטרף למעשה זהו לענין שמקבל שכר ולא כמו שקיים המצווה ממש, ולהכי משלם י' זהובין עיי"ש, וכ"כ בשו"ת

ואולם ממש"כ בתשו' מהר"ם שיק או"ח ס' של"א, בטעם שבמצוות שבגופו א"צ לחזור על הפתחים, דכשאיין לו הוי בגדר חשב לעשות מצוה ולא עשה כאילו עשאה, ומשא"כ במצוות של פרסומא ניסא ובמצוה לאחרים ל"ש מחשבה טובה מצטרף למעשה, דסו"ס לא התקיימה המצוה וליכא פרסו"נ לאחרים, ולהכי במ"ע של פרסו"נ צריך לחזור על הפתחים עיי"ש, ולמו"ר בס' משנת יוסף סוגיות ח"ב או"ח ס' ל"ה עיי"ש, וע"כ מוכח מהמהר"ם שיק הא דחשב לעשות מצוה ולא עשה כאילו עשאה הוי כאילו שקיים המצוה ממש, דאל"ה מ"ט א"צ לחזור על הפתחים במצוות שבגופו, אם נימא דלא קיים המצוה ממש, והוי רק לענין שכר שפיר צריך לחזור על הפתחים במצוות שבגופו, וכן הוכיח מהמהר"ם שיק בשו"ת משנת חיים [ללוש] ח"ב ס"ו, דע"כ ס"ל דמחשבה טובה מצטרף למעשה כאילו קיים המצוה ממש עיי"ש, וכן מוכח ממש"כ בשו"ת רב פעלים ח"ד או"ח

ס"ב, דהמניח תפילין פסולות באונס כאילו הניח תפילין כשירות יעו"ש, וע"כ ס"ל דחשיב לעשות מצוה ונאנס כאילו קיים המצוה ממש, ולא רק לענין קבלת שכר עיי"ש, ומש"כ בזה בשו"ת שואלין ודורשין ח"ז ס"ב עיי"ש, ועפ"ז שפיר ס"ל להאורל"צ דנאנס ולא קיים הברית מילה בזמנה, הוי כאילו קיים מצות מילה ושרי למוזמנים לאכול מהסעודת מצוה בתשעת הימים, דחשיב שהתקיימה מצות מילה ממש, וכ"כ בדעת האורל"צ בקונ' עורי דבורה ח"ה ס"ב הערה ד' עיי"ש, ואכן בשו"ת דבר יהודה יו"ד ס' י"ב, הא דאמרי' דכשלא עשה המצוה כאילו עשה הוי כאילו קיים המצוה ממש עיי"ש, ואולם בשו"ת אבן יקרה ח"ג ס' קע"ו, שודאי אי"ז כמו שקיים המצוה ממש עיי"ש, ובס' פנינים מבי מדרשא ויקרא עמ' קנ"ח, ובס' רץ כצבי אבילות ס' כ"ז אות י' מש"כ בזה עיי"ש, ובשו"ת ריח הבשם ח"א ס' כ"ח הערה קמ"ח.

דהוי כאילו עשאה, ועי' בשו"ת משיב נבונים ח"ב ס' פ"ה, דבמצוה לחבירו ל"ש כאילו עשאה עיי"ש, ומה שהארכנו בזה דל"ש במצוה לחבירו מחשבה טובה מצטרף למעשה, בבית מתתיהו ח"ה ס' כ"ד אות ג' עיי"ש, ובשו"ת משנת יוסף חט"ו ס' ר"פ עיי"ש, וא"כ עפ"ז י"ל במצות מילה ל"ש כלל חישב לעשות מצוה ונאנס ולא עשה כאילו עשאה, שמצות מילה הוי מ"ע שעיקרה התוצאה שיהא מהול, וכמש"כ בחי' רעק"א ע"ז כ"ז עיי"ש, ומש"כ בזה בשו"ת ויברך יעקב ח"ב ס' כ"ט או"ז, וא"כ נהי דמחשבה טובה מצטרף למעשה, סו"ס אין התינוק נימול, ובמ"ע שעיקרה התוצאה ל"ש דעי' אונס הוי כאילו עשאה, שסו"ס אין התינוק מהול, ועמש"כ ע"ד האורל"צ בס' חשוקי חמד חגיגה י"ד, והביא מעשה רב מהגר"י יעקובוביץ זצ"ל רבה של הרצליה, בברית מילה ביום שישי שלבסוף לא התקיימה, והתיר לאכול מסעודת מצוה כדין סעודת ברי"מ בערב שבת דשרי עיי"ש, וכדברי האורל"צ להתיר לאכול מסעודת ברי"מ שלבסוף לא התקיימה בתשעת הימים מסיק בשו"ת דברי בניהו חל"ז ס' מ"ה, ובס' תורת הברית פט"ו ס' מ"ז הערה פ"ג עיי"ש, ומש"כ בזה בקונ' בארה של מרים [ללזר] ח"ב עמ' 49 עיי"ש.

ובשו"ת מראות ישרים ח"ה במכתבו אלי כתב להשיג עוד ע"ד האורל"צ באופ"א, דל"ש בסעודת ברי"מ הך כללא דחשב לעשות מצוה ונאנס ולא עשה כאילו עשאה, שהרי כל הסעודה שעושים בברי"מ אינה חובה מעיקה"ד ורק בתורת מנהג, וכמבוי' בשו"ע יו"ד ס' רפ"ה ס' י"ב בלשון נוהגין לעשות סעודה ביום המילה, ובס' שולחן גבוה ס"ק מ"ו שם דמדקאמר השו"ע נוהגים משמע דאי בעי עביד, ואי בעי לא

ואמנם יש לדון בזה עוד עפמש"כ מו"ר הגה"ק זצוק"ל בשו"ת משנת יוסף ח"ה ס' קל"א, אף אם נימא דאונס כמאן דעבד וכאילו קיים המצוה ממש, דחישב אדם לעשות מצוה ונאנס ולא עשאה כאילו עשאה זהו רק במצוות שעיקרם עצם עשיית המעשה כתפילין לולב וכדו', אבל במצוות שעיקרם להגיע לתוצאה ככיסוי הדם דעיקרה שהדם יהא מכוסה, ל"ש דעי' אונס כשלא עשאה כאילו עשאה, דסו"ס אין הדם מכסה עיי"ש, ובס' משנת יוסף סוגיות ח"ב או"ח ס' ל"ה עיי"ש, וכ"כ בשו"ת מנחת אשר ח"ב ס"ז, שבמצוה שעיקרה התוצאה ל"ש כאילו עשאה עיי"ש, ואולם מקושיית הרש"ש נדרים ט' בנדר ואין משלם די"ל דהוי כאילו עשאה עיי"ש, וכן הקשה השלמי נדרים שם, ולכאוי' חזינן דס"ל דגם במ"ע שעיקרה התוצאה י"ל

בשם בעל המשנה הלכות זצ"ל, די"ל דכל שאוכלים הסעודה לכבוד המילה, אף שהם קודם המילה שרי באכילת בשר עיי"ש, וכן מסיק להקל לאכול קודם הברית בשר בתשעת הימים בשו"ת תשובות ישראל ליד"נ הגר"ר ישראל טוייב ח"ז ס' צ"ב עיי"ש, אולם בשו"ת דבריך יאיר ח"ז ס' מ"ב מסיק להחמיר באכילת בשר בתשעת הימים קודם הברית כשיש בר של בשר באולם עיי"ש, וכן מסיק בשו"ת מראות ישרים ח"ה במכתבו אלי, ואולם בעל ארחותיך למדני במכתבו אלי בקובץ גם אני אודך חלק ה' על ברית מילה, עמוד פ"ט, דשרי לאכול קודם הברית מילה בשר בתשעת הימים, יעויין שם.

והלום ראיתי למו"ר הגה"ק רבי יוסף ליברמן זצוק"ל בתשו' משנת יוסף חט"ו ס' ס"ו, אם שרי בסיום מסכת בתשעת הימים קודם הסיום לשתות יין ולאכול בשר, אם גם תחילת הסעודה נחשבת לסעודת מצוה להתיר שתיית יין ואכילת בשר, וכתב דהגם שסעודת מרעים אסור לעשות בתשעת הימים, מ"מ כל שמתכנסים לסעודה כדי לשמוח בו על סיום המסכת שרי, אבל בשר ויין מסתבר שאסור עד אחר הסיום ממש כי עדיין לא התחיל עיקר סעודת המצוה יעו"ש, ובס' נחמת ישראל ליד ידי הגר"י דרדק פכ"ה ס' י"א בסעודת מצוה של סיום מסכת בתשעת הימים אף שנטל ידיו לסעודה, כ"ז שלא עשו הסיום אין לאכול בשר, ושכן ס"ל למרן הגר"ח קנייבסקי זצוק"ל, ויעו"ש בשם מרן הגר"נ קרליץ זצ"ל בזה, וע"ע בס' תענית בכורים עמ' רס"ג. עכ"ל.

עביד, וא"כ דאי"ז אלא מנהג, ל"ש כאילו עשאה דכ"ז במצוה שיש ע"ז תורת מצוה י"ל דחשיב לעשות מצוה ונאנס ולא עשה כאילו קיים המצוה, ובמנהג ל"ש לומר משום שרצה לעשות כאילו עשה דסו"ס לא עשה עיי"ש, ואמנם בזה י"ל שס"ל להאורל"צ דגם מנהג תורת מצוה עליו, למש"כ הרמב"ם פ"א מממרים, דגם מנהג הוא בכלל לא תסור עיי"ש, ובשבת כ"ג פריך על מ"ע דרבנן והיכן וצונו עיי"ש, וא"כ דבמנהג שייך לא תסור ע"כ שייך וצונו, וא"כ שתורת מצוה על המנהג שפיר שייך חישב לעשות מצוה ולא עשה כאילו עשה גם על מנהג.

ואמנם י"ל עוד למש"כ השע"ת ס' תקנ"א ס"ק ט"ו, משו"ת אור נעלם יו"ד ס"ט, דסעודת מילה בזמנה הוי מצוה דאורייתא, והוכיח כן מרש"י נדה ל"א עיי"ש, ומש"כ ע"כ בס' דברי הברית ס' קמ"ח עיי"ש, א"כ שפיר שייך בסעודת ברי"מ חישב לעשות מצוה ולא עשה כאילו עשאה, ועי' בס' הפלאת נדרים ט', דכאילו עשאה אמרי' רק במצוה חיובית, ולא במצוה שמביא האדם על עצמו, שם העיקר הוא התשלומים עיי"ש. ואם כן למה שכתב המשנ"ב בסימן רמ"ט סעיף ב' בביאור הלכה, דסעודת ברית מילה למצוה בעלמא ולא לחיובא, לא שייך כאילו עשאה.

ג. ושו"מ בס' המועדים שונה הלכות ס' תקנ"א ס"ק מ"ו אות ב', שהביא בשם מרן הגר"ח קנייבסקי זצוק"ל דברית מילה בתשעת הימים קודם הברית אסור לאכול בשר, ואף לבעלי ברית עצמם, ואולם הביא



הרב יעקב רזנבלט

בסוגיית נהמא דהנקא ולחם העשוי לכותח (סי' קס"ח סעיף ט"ז)

ולמה פקע מזה שם לחם לגמרי ויותר קשה לדעת ר"ת שבלילה עבה שבישלה הוא המוציא ולא אמרין שפקע מיניה שם לחם אז למה בשפורד יפקע מיניה שם לחם וצ"ע.

יש עוד ביאור שמביא ר' יונה שנהמא דהנקא היינו פת שעושין לתקוני הנשים ומבאר שלפי הגירסא שחייבת בחלה הוא משום שהיה כשאר עיסות ולגירסא שפטורה מהחלה הוא משום שכיון שאין דעתו לאכילה אלא לתיקוני הנשים לכן פטורה כמו עיסת הכלבים שאינה עומדת לאכילה שפטורה מהחלה וצ"ע לגירסא שחייבת למה חייבת הרי דעתו אינה לאכילה אז מאי שנא מעיסת הכלבים שפטורה.

לחם העשוי לכותח מבאר רש"י אין אופן אותו בתנור אלא בחמה תנו רב חייא לחם העשוי לכותח פטורה מין החלה והא תניא חייבת התם כדקתני טעמא ר' יהודה אומר מעשיה מוכיחין עליה עשאה כעכין חייבין כלמידין פטורים כעכין מבאר רש"י ערוכה ומקולפת כגלוסקא נאה גלי דעתיה דללחם עשאה כלמודים כנסרים דעלמא שלא הקפיד על עריכתם.

וחשבת לבאר כוונתו שלחם העשוי לכותח פטור כיון שאינו עומד לאוכלו בתורת לחם אלא מכינים ממנו כותח שזה מין מאכל שמטבילים בו שאינו לחם ולכן מסביר רש"י שעשאה כעכים גלי דעתיה דללחם עשאה שאפי' שאפה בחמה אין דעתו לעשותם כותח אלא דעתו לאוכלם בתורת לחם ולכן חייבת בחלה ועשאה כנסרים כך

ברכות לו: - "ואמר אב"י טריתא פטורה מין החלה וכו' איכא דאמרי נהמא דהנקא ואיכא דאמרי לחם העשוי לכותח" רש"י מסביר נהמא דהנקא בצק שאופן בשפורד ומושחים אותו תמיד או במי ביצים ושמן.

הרבינו יונה מפרש בזה שני פירושים פירוש א' כמו שרש"י פירש שזה בצק בשפורד ומפרש בין לגירסא שטריתא חייבת בחלה ובין לגירסא שפטורה מין החלה שאם גורסים חייבת הטעם משום שהיה כשאר עיסות שבלילתן עבה ומגבלין אותה ולכן חייבת, ולגירסא שפטורה מחלה מפרש כיון שאין הדרך לאוכלה אכילת קבע.

ולכאורה ר' יונה סובר כהר"ף שדוקא בלא קבע ברכתו מזוונות אבל בקבע עליה הוא המוציא ולכן פטור מחלה שאין הדרך לקבוע עליה וצ"ע הרי גם פה"ב אין הדרך לקבוע עליה וחייבת בחלה ואולי יש לחלק שבפה"ב לפעמים כן הדרך לקבוע משא"כ בטריתא אין הדרך לקבוע כלל, וצ"ע ומ"מ אם קבע על טריתא מברך המוציא.

אך לפי גירסת הרא"ש שגורסים בגמ' כובא דארעא יוציא שבאמת בטריתא לא מהני כלל לקבוע סעודה ואין מברכין עליו כלל המוציא א"כ מובן למה פטורה מין החלה שזה לא כמו פה"ב ששייך לקבוע עליו סעודה אך עדיין גם לגירסא זו שלא שייך לקבוע סעודה על טריתא צ"ע למה באמת נפקע שם לחם מזה לכה"פ שיהיה על זה שם פה"ב שהרי זה בלילה עבה עם שמן וביצים

בירושלמי אבל עשאה כלמודים לא שייך לגזור שמא יימלך שאין הדרך בזה לימלך ומוסיף הר"ש שכל הגזירה שמא ימלך היינו כשלקח חררה קטנה ואפאה אבל בלא זה גם בעשאה כעכין פטורה מחלה ומבאר זאת הר"ש שאומר זאת כדי שלא יקשה הירושלמי על הסוגיה בברכות לכן מבאר שכל הגזירה היא דוקא כשלקח קצת ואפה שאז חיישינן שימלך לאפות כשיעור. ולכאורה צריך לבאר שמה שהוצרך הר"ש לומר שכל הגזירה היא דוקא כשלקח חתיכה קטנה ואפה ולא ביאר שגם כשלא לקח חתיכה גזרינן שמא יימלך דעשאה כעכין היינו משום שהירושלמי זה היה המקרה שמדובר שם באשה שעשתה בצק לעשות איטרי"א היינו בצק לדבר שאינו לחם ולקחה חתיכה קטנה ואפתה ושאלה את ר' בון האם חיישינן שמא תימלך וחייבת בחלה ופסק שחייבת משמע שכל גזירת הירושלמי איירי דוקא כשלקחה חררה קטנה ואפתה ולכן יוצא מהר"ש שרק היכא שלקחה חררה קטנה וגם עשאה כעכין אז שייך לגזור שמא תמלך אבל עשאה כלמודים גם בלקחה חררה פטורה שלא אורחיה למימלך בהו ובכך לא יקשה הירושלמי מהגמ' בברכות.

ולמעשה בסוף הר"ש מביא את הירושלמי שיש שם סתמא שרב אומר עיסת כותח חייבת בחלה שמא מימלך משמע שתמיד חייבת ואומר הר"ש שהבבלי לא פסק כך אלא סתמא עיסת כותח פטורה מחלה ורק היכא ששקיל חררה קטנה ועשאה כעכין חייבת.

אי נמי שרק שמחייב בעיסת כותח איירי בעשאה כעכין ששייך לגזור שמא מימלך ועיין ברא"ש בפסחים ל"ז לגבי שיטת ר"ת ור"ש שמביא את דעת הר"ש ועיין בקרבן נתנאל שמבאר שם דעת הרא"ש.

היא הצורה שהיו עושים בשביל כותח ולכן דעתו אינה ללחם אלא לעשות כותח ולכן פטורה מחלה לפי"ז יוצא שכיון שגלי דעתיה דללחם עשאה ברכתו המוציא וכן כתב הטור ודלא כהשו"ע וכן ראיתי במאירי ואומר עוד ביאור שעצם זה שאפה בחמה הוי פטור מחלה ולא הוי לחם ומ"מ בעשאה כעכין חייבת בחלה שכיון שעשה בצורת לחם מסתבר שדעתו היה בתחילה לאפותו בתנור ורק אח"כ נמלך לעשותו כותח ולאפות בחמה ולכן חייבת בחלה משא"כ עשאה כלמודים שמוכח שמתחילה היה דעתו לעשותו כותח לפי"ז גם דעשאה כעכין ברכתו מזונות כיון שלמעשה נאפה בחמה ואינו לחם שברכה הולכת בתר שעת אפיה ולא כחלה שאזלינן גם בתר שעת גלגול.

הרבינו יונה מבאר ביאור שלישי שלחם העשוי לכותח שפטור מחלה הוי דוקא שעשאה כלמודים שאז אינו נראה כלחם אבל עשאה כעכים שדומה צורתו ללחם לא נפקא מתורת לחם והוי לחם גמור ומברכים המוציא וחייב בחלה וליפ"ז הוי גם כן כהטור שעשאה כעכין מברך המוציא.

הר"ש בחלה פ' א' מ' ה' כשבא לחלוק על שיטת ר"ת שסופגנין מברך המוציא היכא שביליתו עבה מקשה על ר"ת מלחם העשוי לכותח שביליתו עבה ופטורה מחלה היכא שעשעו כלמודים מפרש שם הר"ש החילוק בין עשאו כעכין ללמודים פירוש א' שעשאו כעכין אתי לאיחלופי בשאר עיסות ולכן חייבו בחלה משא"כ כלמודים שלא אתי לאיחלופי לפי"ז כעכין גם כן פטור בעצם רק שחיישינן שאתי לאיחלופי ובזה מקשה על ר"ת שאפי' שביליתו עבה אינו נחשב ללחם.

ומפרש הר"ש עוד ביאור שעשאה כעכין שיש לגזור שמא יימלך כמו שכתוב

לכן מיישב ר' יונה שאפי' שבלילתו עבה כיון שאין דעתו לאכול ממנה אלא לחרך ולעשותו כותח פטורה מין החלה כמו שאמרינן לגבי עיסת הכלבים שכיון שלא נעשית כדי שיאכלו ממנה בני אדם פטורה.

ומוסיף ר' יונה שמזה הטעם יש להתיר חוטי הבצק שקורין אטרי"א שאף שבלילתן עבה פטורה מחלה ואין מברכין המוציא כיון שמתחילה היה דעתו לא לבשל ולא לעשותו פת כלל ומה שעשאה כעכין חייבת בחלה אפי' שאין דעתו לאכילת פת כלל היינו משום מראית העין.

אך קשה למעשה ללמוד כן בדעת ר"ת שהרי תוס' בעצמו אומר שוירש"י"ש אע"פ שאין לזה תואר לחם והוי מזונות חייבת בחלה וכן אומר ר"ת בספר הישר מוכח שר"ת ודאי לא סבר כמו שאומר ר' יונה שהיכא שאין דעתו לעשות פת כלל פטורה מחלה.

ואולי יש לחלק בר"ת שאף שוירש"י"ש חייבת בחלה כיון שהעיסה עבה מ"מ היינו כיון שדעתו לעשות דבר שהוא לשובע ולכן אפי' שמתבשלת ואין ע"ז תוריתא דנהמא חייבת בחלה משא"כ לחם העשוי לכותח שזה בכלל דבר שמטבלין בו הפת שאינו כלל לאכילה רגילה וכן עיסת הכלבים שאפי' שבלילתן עבה פטורה מחלה וצ"ע.

ולכאורה צ"ע במהרש"א שביאר בר"ת שבלילתן רכה למה עשאה כעכין חייבת הרי לא שייך לאחלופי כיון שזה בלילה רכה וגם אין לחשוש שאתי למימלך כיון שבלילתה רכה וצ"ע.

השו"ע סעיף ט"ז פוסק שלחם העשוי לכותח מברך מזונות ולא מחלק בין עשאה כעכין לעשאה כלמודים שכעכין

ועיין ט"ז יו"ד שכט' ס"ק ד' שמבאר את הר"ש שלא כמפשטות שעשאה כעכין תמיד חיישינן דלמא אתי למימלך ועשאה כלמודים בזה איירי הירושלמי שחיישינן דוקא בלקח חררה קטנה ואפאה שאפי' שאין הדרך לימלך בזה במקרה כזה חיישינן וכך לא יקשה הירושלמי על הגמ' דילן.

ולכאורה אי"ז נראה בר"ש וברא"ש בפסחים והב"י גם כן לא סבר כך שכתב שבעשאה כעכין חייב בחלה רק היכא דשקיל מינה חררה קטנה ואפי' לה שאז חיישינן דלמא מימלך וצ"ע בדעת הט"ז ועיין שם.

תוס' בברכות ד"ה לחם שואל לשיטת ר"ת למה לחם העשוי לכותח הטור מחלה הרי קיימ"ל תחילתו סופגנין וסופו עיסה או תחילתו עיסה וסופו סופגנין חייב בחלה א"כ גם כותח תחילתו עיסה וסופו עיסה צריכה להיות חייבת בחלה.

וממשיך תוס' לומר שלפי"ז רצה ר"ת לומר שכיון שחייבת בחלה גם מברכין המוציא. אע"פ שסופן סופגנין כמו שמוכח ממנחות שמברך ע"ז המוציא מ"מ מוסיף שודאי וירש"י"ש אע"פ שחייבים בחלה כיון שבתחילתן הם עיסה מ"מ מברך מזונות כיון שאין לזה כלל תואר לחם כלל.

ר' יונה מביא את דעת ר"ת שכל שבלילתו עבה אפי' שלא אפאה בתנור חייב בחלה ואומר שבהכרח צ"ל שאיירי כאן שבלילתו רכה ולכן לחם העשוי לכותח פטור מחלה שאז גם תחילתו סופגנין וגם סופו (וכך מבאר המהרש"א ליישב דעת ר"ת) אך בעשאה כעכין שחייבת בחלה צ"ל כיון שהוי בלילתו עבה א"כ שואל אז למה בעשאה כלמודים פטורה הרי זה בלילה עבה.

יברך המוציא ולימודים יברך מזונות כמו שמחלק בין סימן שכ"ט שכעכין חייבת בחלה וכלמודים פטורה.

ומבאר המג"א ששם פסק לחומרא שכעכין חייבת בחלה ולא היקל כהר"ש שרק היכא שאפה חררה קטנה רק אז חייבת בחלה אלא החמיר כרשב"א שמוכא בב"י שגם היכא שלא נטל חתיכה גזרינן שמא ימלך וחייבת בחלה בעשאה כעכין. או שחשש לביאור הראשון בר"ש שחיישינן שאתי לאיחלופי ולכן מחייב בכל גווני בחלה משא"כ לגבי חיוב ברכה היקל כהר"ש

שדוקא לגבי חלה הוי עשאה כעכין חייבת בחלה משום גזירה שימלך או שאתי לאוחלופי אבל למעשה לגבי ברכה כיון שאפה בחמה אינו לחם ומברך בכל גווני מזונות וזה דלא כהטור שפוסק שבכעכין מברך המוציא וכן נראה שסבר רש"י שכיון שעשאה כעכין הוי לחם אפי' שאפה בחמה ודוקא בכלמודים אין לזה תואר לחם.

ומוסיף המג"א שלשיטתו בסעיף ט"ו אם קבע סעודתו ע"ז מברך המוציא כשיטת הטור בטריטא שדוקא היכא שלא קבע הוי מזונות כמו שכתב בסעיף קטן מ"א.



הרב חן ריחניאן

מח"ס 'הוצק חן'

ביאור מחל' המהרי"ק והב"י באופן שהנותן קיבל אחריות אונסין והקדמה להיתר עסקא

יו"ד סי' קע"ז סעיף ו'

על הלוה, נמצא אפוא שלעולם כל רבית שבה איננה רבית דאורייתא. וכהערת המהר"י בן לב שתפס על המהר"ם שנקט בלשונו שהוא "רבית קציצה", והרי אינו אלא אבק רבית, אך מי הוא אשר ערב אל לבו לחלוק על הרב הגדול מהר"ם ע"כ. ואחר שכל דיונו נסוב אך ורק בגדר חיובי דרבנן ולעולם לא שייך להגיע לכלל חיוב דאורייתא, פשיטא וברירא שלא שייך לדחות הראיה כסברת הב"י ולומר שנקט דוקא האופן שקיבל ע"ע רק חיוב אונסין להורות שיש בזה חיוב רבית קצוצה - דאורייתא, דאחר שמהתורה לא חל שם מלוה על ממון זה, לעולם לא שייך להגיע לרבית דאורייתא.

ג. וממילא מתבאר שיתט הב"י אחר שלהדיא כתב דס"ל שתשובת המהר"ם נוגעת באיסור תורה, הוי אומר דאחריות אונסין שבעל המעות מקבל ע"ע איננה מפקיעה שם הלוואה מאותו ממון [אם כי תוספת קבלת אחריות גניבה ואבידה אכן מפקיעה שם הלוואה מהתורה], א"כ ודאי שמתבקשת דחיית הב"י שהמהר"ם נקט דייקא שקיבל ע"ע אחריות אונסין ותו לא להורות חומרת הדבר שבאיסור תורה עסקינן. ד. ונראה שהדר"מ דרך בדרכו של המהרי"ק ועל כן על אתר באות ה' חלק על הב"י והתיר הדבר כמהרי"ק [והוסיף עוד להתיר ע"ש] וזאת משום דס"ל שכל הלוואה שאיננה באחריות מלאה של המקבל אין שמה הלוואה מהתורה ואותו טעם הדיון בתשו' המהר"ם

א. מבואר שנחלק המהרי"ק עם הב"י במשמעות תשובת המהר"ם, דלמהרי"ק משמע שאסור רק באופן שקיבל ע"ע אחריות דאונסין בלבד, הא אם יקבל ע"ע גם גניבה ואבידה שרי מישרא. והב"י דחה הבנה זו בתשו' המהר"ם אחר שכונתו להזהיר דאיכא איסור רבית דאורייתא בהכי, אך אה"נ אף אם יקבל ע"ע אחריות גניבה ואבידה, מידי איסור דרבנן לא נפקינן. מבואר יוצא שלשניהם כאשר הנותן יקבל ע"ע אחריות כללית - הן של אונס והן של גניבה ואבידה - אזי באופן זה לכל הפחות לא יגיע לכלל הלוואה דאורייתא [ולמהרי"ק שרי לכתחילה]. ובס"ד נעמוד על שרש דעתם, ועפ"ז תתבהר כוונתם מדוע המהרי"ק לא העלה על דעתו את דחיית הב"י.

ב. ולכא' מבואר שנחלקו באופן שהנותן מקבל ע"ע אונסין בלבד האם גם באופן זה חל שם הלוואה דעלמא על ממון זה אם לא, באשר בסתם הלוואה הלוה מתחייב בהשלמת הממון בכל אופן שהוא בין באונס ובין בגניבה. וכאן שהנותן מקבל ע"ע אונסין האם חל שם מלוה מקורי על ממון זה, או שמעיקר דין תורה לא חל שם הלוואה בזה ורבנן החלו עליו שם הלוואה בהיות שחייב בשאר אופנים כגניבה ואבידה. והנראה הוא דלשיטת המהרי"ק ע"י שהנותן מקבל ע"ע חיוב אונסין בלבד, על אתר נפקע מממון זה שם הלוואה [דמלוה הוא דוקא שכל האחריות

עסקא היא הלואה גמורה דאורייתא - היינו כלפי פלגא דמלוה, ואינו שם מושאל בעלמא כשי' הט"ז. ולפ"ז א"ש היטב דאף הש"ך לשיטתו שהיתרים אלו נאמרו אף באיסורי תורה. ויש להשוות ביאור זה למקומן.

ו. סיכום הדברים העולים מתוך הנ"ל עד כה שהמהרי"ק והב"י נחלקו בטעם איסור קציצה בעסקא, דלכ"י אין בו עצמו חשש איסור אלא שהדבר "נראה" כרביית ועי"ז יבואו להתיר עסקאות האסורות בעצמם. ולכן אין נפ"מ בכך שהנותן יקבל ע"ע גם אחריות דגניבה ואבידה. ולמהרי"ק האיסור בקציצה הוא בעצם - שע"י שאין אחריות דגניבה על הנותן נחשב הממון כהלואה, וממילא בקציצה הוא איסור רביית כשלעצמו. ומינה דכשאיין שם הלואה - שהנותן מקבל ע"ע גם אחריות דגניבה, הדבר מותר ואין לאוסרו משום שנראה כרביית. דמצד מחזי כרביית המהר"ם לא אסר. נמצא אפוא דכל דרכי ההיתר שהציע תרוה"ד [שהביא הדר"מ] הינם אך ורק לאור שיטת המהרי"ק שאין לאסור הענינים משום מחזי. ועפ"ז יסד שכל שהאחריות המקורית על הנותן אף אם יתנה תנאים ששניהם יודעים שהמקבל לא יוכל לעמוד בהם וכו' מותר הדבר. שיסוד היתר זה הוא שאין הכסף נתון תחת השם הלואה אלא תחת השם פקדון וכמבואר. אולם לשיטת הב"י דאף ששם הפקדון נשאר בעינו ולא נס לחו באמת ובתמים, ולמעשה אחריות הממון הינה על הנותן הן באונסין והן בגניבה ואבידה וכל שהמקבל יטען שנאנס או שנגנב או אבד יקבל בעל המעות את דבריו ע"פ שבועה או ע"פ שני עדים כל שהם, וישא בתוצאות הפסד פקדונו בשתיקה, אפ"ה אסור הדבר דאף שאין בו כשלעצמו חשש רביית, מ"מ "נראה" הדבר כרביית ואסור הוא. אזי כ"ש ועאכו"כ באופן ששניהם

הוא הטעם לענין עיסקא. וכלשונו בהגותו לשו"ע וי"א דאם מקבל עליו כל האחריות מותר בכל רביית דרבנן כגון נותן עסקא או שאר רביית דרבנן עכ"ל. היינו דעסקא הגם שיש שם חלק מלוה, מ"מ חלק זה איננו מבורר על איזה מעות חל, אלא הוא חיוב כללי על חצי המעות וכנגדו חיוב כללי שבעל המעות נוטל את האחריות ע"ע. ומינה דלשו"ע אפשר שעסקא יחול שם מלוה מהתורה על אותו פלגא דמלוה [אם כי אינו מוכרח, דאפשר שדוקא קבלת אחריות חלקית [אונסין בלבד] איננה מפקיעה שם מלוה מהממון, אך קבלת אחריות מלאה על חלק מהממון [חלק פקדונו] לא תשפיע על החלק השני], והרחבנו זאת במקום אחר. ולכן השו"ע גם כאן וגם בסי' קע"ו לא קיבל את דברי תרוה"ד שבסי' ש"ב [שהביא הדר"מ] הן משום שהבין שהסיק שם שאין לעשות מעשה אף תרוה"ד עצמו לא סבר לעשות מעשה והן משום מסקנת עצמו שאין לסמוך על היתר זה. כל זאת הוא משום דס"ל שאחר שברביית דאורייתא עסקינן, איך אפשר להתירה ע"י החלת סוגי תנאים מופקעים. ובהמשך [באות ז'] יבואר טעם נוסף לזה דהב"י הלך כשיטתו.

ה. ואפשר שהוא פתח לשוב הש"ך בריש סק"כ שהקשה דמתשובת המהר"ם משמע שהתיר אפילו ברביית דאורייתא ואילו הרמ"א סייג את היתרו רק לרביית דרבנן ע"כ. דלפמשנ"ת עתה דשיטת הרמ"א שכל שקיבל הנותן ע"ע אחריות אונסין בלבד, כבר הופקע הממון משם רביית דאורייתא, וכל תשובת המהר"ם נסובה אך ורק על איסור דרבנן א"ש שסייג היתר זה לפי הבנתו. [וכבר ביארנו והסקנו בס"ד בדברי השו"ע בסעיף ה', במערכה תחת השם מהות וגדר עסקא לט"ז ולש"ך, ששיטת הש"ך דכל

בסוף סעיף א' הביא בשם חכמי לוני"ל להתיר לקבל צאן ברזל מחברו באחריות מלאה וגם כל הרווחים ינתנו לנותן ולא מקריא הלואה אלא פקדון דמתנה ש"ח להיות כשואל ושליחותיה דבעל הבהמה קעביד ע"ש. מ"מ אין להתיר זה מקום לנדו"ד באשר שם אכן הוא מקבל פקדון לשמור עליו ולהשביחו ולא למוכרו ולהוציאו מרשותו, דבהכי דייקא אפשר להכלילו בשומר חנם שמתנה להתחייב כשואל. אך באופן שמעיקרא מקבל את כסף "הפקדון" ע"מ להוציאו ולסחור בו, לא שייך ליתן לו שם שומר ועי"כ להתיר את קבלת אחריותו.

י. ואף כי מבואר בב"י לאסור הערמת רבית באופן שניתנו המעות בתורת הלואה, התיר הערמת רבית כל שניתנו המעות במתנה כאופן האמור בסעיף י"ג בבחור שהלוה לו ולומד עם בנו, ואף שבכך אפשר לרמות, לא גזרו חכמים דכל דליכא דררא דהלואה לא אסרום חכמים וכאמור בבאר הגולה כאן - כלומר אע"ג מחזי כי הערמה שודאי לא יעכב בעה"ב מעותיו ואפ"ה שרי. וראה מה שהרחבנו בזה לעיל בס' קס"ג סעיף ג' על דברי הב"י במה שכתב - בד"א כשפורע לו לבסוף. וכן עולה לכא' מתוך דברי הגר"א כאן כמבואר במערכה הבאה. ושאני אופן היתר זה מהאמור כאן שקוצץ ריבית קבועה על פקדון שניתן לו אף שאחריות יוקרא וזולא אונסין וגניבה ואבידה על הנותן, משום שהדבר "נראה כרבית" [שו"ר שכעין זאת הקשה הגר"א כאן בסקל"ד ואכן הסיק דאסור משום הערמת רבית]. ואולי יהיה מקום לחלק בין קנס שניתן באופן חד פעמי לקנס קבוע שע"ז מתקבל הדבר כרבית.

יא. וע"ע במה שהארכנו בס"ד בשיטת הב"י לעיל בריש סי' קס"ד במלוה שקיבל

יודעים שלמעשה הנותן לא ישא בתוצאות נזק פקדונו ע"י כל טעדיק שעושה בהטלת תנאים שאינם ברי מעש. פשיטא וברירא שא"א להתיר אופנים כאלו. שאף שאינם רבית, מידי מחזי כרבית לא יצאנו.

ז. וזהו לכא' עוד טעם מדוע לא הביא הב"י כאן את דברי תרוה"ד שהביא הדר"מ, הן מפני שכבר לעיל בריש סי' קע"ו הביאו וסיים בזה"ל - ומ"מ מדבריו משמע שאין לעשות מעשה להתיר עכ"ל [כפי שהביאו ההגהות כאן]. והן מפני מאי דאסיק דיסוד האיסור הוא משום דמחזי כרבית, ובאופן שדיבר בו תרוה"ד ודאי שיש לחוש בו נמי משום מחזי כרבית.

ח. וכל זאת מלבד מה שנראה לענ"ד דישנה מחלוקת יסודית בהבנת דברי התוס' בין הטור בסעיף ה' [חלק ב'] לב"י שם בענין קיום התנאי מראש בין הנותן למקבל אם יצטרך להוציאו לצרכיו, דהטור הבין שכוונת התוס' היא "שמותר" להתנות עם המקבל כי היכי דלא להוי שליחות יד וכו'. אך המעיין בלשון הב"י יראה שהבין בכוונתם "שצריך" להתנות כן כי היכי דלא להוי שליחות יד. ולפ"ז מבואר שדוקא להבנת הטור אפשר להביא הראיה מתוס' לנדו"ד להתיר להתנות תנאים מופקעים ע"מ להיות בטוח בקרן שלא תפסד דומיא דהתם שיכול להתנות עמו שלא יפסיד חלקו. אולם לשיטת הב"י שאין כוונת התוס' שם להתיר הטלת תנאים לביטוח הקרן, אלא חיוב הטלת תנאים לקיום גוף העסקא לשלא תתבטל, אין ראיה לדידן להתיר הטלת תנאי מופקע שאינו מקיים העסקא אלא אדרבה כל כולו אינו אלא לביטוח הקרן וערעור שם העסקא. וא"כ הראיה מתוס' לנדו"ד תהיה רק לפי הבנת התוס'.

מ. עוד יש לציין, שאף שהב"י בריש הסימן

שמקבל מעות בעסקא מהבנק וצריך שהבנק יקבל ע"ע אחריות אונסין ולתנאי זה ודאי שהבנק לא יסכים, א"כ הדבר אסור. אולם אפשר למצוא פתח דיקבל מהבנק מטבע - חוץ דשייך בו זולא, [למעט דולרים דיש נוקטים שהוא המטבע הסחיר בכל העולם ואינו כסחורה שיש בה זולא]. והדר דינא דמעות אלו כסחורה דשייך בה זולא ואז א"צ שהנותן - הבנק, יקבל ע"ע אחריות אונסין כי אם אחריות זולא בלבד, ואה"נ אחריות אונסין תהא על המקבל ובכך אריך למעבד הכי. אולם סוגית האחריות שבהיתר עסקא חולקת לה מקום בפנ"ע ואכמ"ל.

סיכום:

- הובאה מחל' המהרי"ק וב"י בטעם איסור קציצה בעסקא האם הוא אבק רבית ממש או רק מחזי כרבית [והערת המהרי" בן לב].
- הסקנו שדעת הדר"מ כמהרי"ק.
- ועפ"ז הובהרה שיטת הש"ך ובפרט לשיטתו בגדר עסקא.
- הב"י לא הביא את היתרו של תרוה"ד בהיתר עסקא נובע גם מהנ"ל דמכלל מחזי כרבית לא יצאנו.
- ואופן ערמה המותר [כגון בסי' קס"ד] הוא דייקא שע"י הערמה ליכא דררא דהלואה כלל כי מכירה בלבד.
- ויוצא שלהולכים בשי' הב"י אין לסמוך על היתר עסקא כדרך היתרו של תרוה"ד.
- ומ"מ באופן שלוח מטבע חוץ ששייך בו יוקרא וזולא וסגי שיקבל המקבל ע"ע אחריות זולא מותר באופן זה.

שדה במשכון שמותר לו לחזור ולהשכירה ללוה. האם מותר גם באופן שידעו מלכתחילה שישכיר לו או רק שהדבר נעשה בתום שרי ובערמה אסור. ולהצד דשרי שם אף בערמה הוא לפי שע"י אותה הערמה אין שם הלואה כלל כי אם מכירה. משא"כ כאן שא"א להימלט משם מלוה, שכן בקבלת עסקא עסקינן ואזי אף אם נקבל את כל תנאיו, הרי שחלים הם רק על חלק הפקדון בממון העסקא, וחלק ההלואה שבממון העסקא נשאר על עומדו, ומכיון שבאותו מעמד ישנה גם נתינת הלואה חמיר טפי. וכפי שעולה מתוך דברי הט"ז בסקי"ב האמורים על הסעיף הבא בשו"ע. וע"ע שם במקומו במה שבארנו בו בס"ד. וע"ע בענייננו מש"כ הב"י עצמו לקמן בסעיף י"ג בשם הרשב"א שכתב לאסור כל ערמה.

יב. הדברים העולם עד כה הוא שמרן הב"י סירב לקבל למעשה את היתרו של תרוה"ד. וא"כ ההולכים לאורו לא יוכלו לסמוך על "היתר עסקא" [המצוין] באשר נסמך הוא ברובו על שיטת תרוה"ד.

יג. ואולי אפשר למצוא אופן היתר ע"פ מש"כ הטור לעיל בסעיף ב' במחלוקת הריב"ן [הרמב"ן] ור"י האם הנותן צריך לקבל ע"ע אחריות זולא וגם אונסין כדי שיחול שם פקדון על חלקו. או שדי שיקבל ע"ע אחריות זולא בלבד, ובכך ישאר שם פקדונו, אפילו שאחריות אונסין על המקבל. ובב"י שם הביא את תשו' המהרי"ק הנ"ל שמחלוקתם אמורה דוקא שנותן לו סחורה ששייך בה זולא אך בנותן מעות בעסקא שלא שייך בהם זולא גם לרמב"ן צריך שיקבל הנותן ע"ע אחריות נכסים ע"כ. וא"כ לדידן



הרב יעקב שמחוני

בדין ובגדר מים מקדמין

ונזמים הרפויים אינם חוצצים, וביאר הב"ח [קצח, כח] דאי"ז סתירה בדבריו דגזרינן רק היכן שזה עלול להיות מהודק וכאחיות אדם שמתוך שהוא מפחד שמא אחיותו תהיה רפויה ויפול החפץ או האדם שהוא מחזיק הוא מחזיקו חזק, אכן בסתם דבר רפוי לא גזרינן [ויעו"ש] שכתב לגזור גם רפוי באופן שטריחא להו מילתא להסירן אטו מהודק.

והרשב"א במשמה"ב הקשה על הרא"ה ע"ז שאת הסברא של 'נשען על ידו' ליכא באדם המחזיק כלי [דהבין הרשב"א שכל הבעיה שאדם מחזיק בצורה מהודקת זה רק כשמחזיק אדם אכן כשמחזיק כלי אין את הבעיה הזו] וע"כ מנין להרא"ה להחמיר אף באדם המחזיק כלי [ובאמת שיל"ע בזה דהא הרבה פעמים אדם מחזיק כלי בהידוק הן מחמת כובד הכלי והן מחמת סיבות אחרות].

והביא הרא"ה ראייה להרמב"ם שלא יתכן שלדברי ר"ש מים מקדמין בהידוק אסור דהרי צורת הטבילה הרגילה היא כשאדם הולך על קרקע המקוה ואע"ג שזה בהידוק, וע"כ מוכרח לומר שאין כזה צד שמים מקדמין בהידוק זה לא מהני.

וכתב הרשב"א דגם לפי דבריו שדעת ר"ש שמים מקדמין מותר רק ברפוי ולא בהידוק זה רק באדם האוחז בכלי או באדם ומטבילו וכיו"ב, אכן בקרקע אין לחשוש וז"ל הרשב"א, "ואינו דומה לרגלי הטובל שעל גבי הקרקע המקוה דהתם כיון שהמים קדמו ועדיין איכא משקה טופח מחובר למקוה לא הוי חציצה אבל כאן סבר ר"ש

מתני' במקואות [פ"ח מ"ה] האוחז באדם או בכלים ומטבילים טמאים ואם הדיח ידיו המים טהורים [דאיכא למים מקדמין], ור"ש אומר ירפה את ידיו בכדי שיבואו בו המים".

מחלוקת הראשונים בשיטתם

ונחלקו הראשונים בביאור מחלוקתם, דדעת הרמב"ם [בפיה"מ] והרמב"ן [הלכות נדה דין ט"ו] והרא"ה [בבדה"ב לב:]: שת"ק מחמיר שרפוי אסור שמא יהדק, ור"ש מיקל אף ברפוי, אכן כשאיכא למים מקדמין לכו"ע זה מותר ואף בהידוק, אכן דעת הרשב"א [תוה"ב שם] דר"ש הוא מחמיר שבמים מקדמין צריך שזה לא יהא מהודק, ודלא כת"ק שגם במהודק זה כשר, אכן ברפוי לכו"ע זה מותר. ולמעשה כל הראשונים פסקו כת"ק, וע"כ לדעת הרמב"ם ודעימיה רפוי אסור, ולדעת הרשב"א רפוי מותר, אכן כשיש מים מקדמין לכו"ע זה כשר, והוסיף הרשב"א [במשמה"ב לג.]: שגם במים מקדמין יש להחמיר שבהידוק זה פסול [וביאור כוונתו נחלקו הפוסקים וכדלהלן].

והנה טעם הרשב"א שלא יתכן לומר כדברי הרמב"ם מחמת שחזינן בכמה מקומות בגמ' שרפוי מותר [וכגון בהטבלת עבד עם קולר רפוי, או טבילה עם נזמים רפויים, או טבילה עם חוטי שיער רפויים],

אכן הרא"ה דחאו דכל דברי הרמב"ם הם באדם האוחז שחיישי' שלא ירפה מספיק את ידיו, ולא בכלים הרפויים ובאמת שכ"כ הרמב"ם [פ"ב ממקואות ה"ד] ששירים

שחילק הרשב"א לדעת ר"ש בין אדם הדורך על קרקע המקוה ומיטה שמטבילים אותה במקוה שאמרי' בזה מים מקדמין ומותר למים מקדמין שלא מהני כשהוא דוחק את ידיו עליו זה מחמת שבאדם הדורך ע"ג קרקע ובמיטה אזי המים המקדמין הם מחוברים למקוה, אכן ר"ש החמיר במים מקדמין כשהם תלושים.

ולמד הט"ז בדברי המשנה והרשב"א^א והשו"ע שפי' ידיח ידיו הוא במים תלושים, וע"כ הוא למד שכל המשנה של ת"ק ור"ש והשו"ע בסכ"ח דיברו רק במים תלושים ובכה"ג מועיל רק דיבוק בינוני, אכן במים מחוברים זה מותר ואף במהודק, וע"כ פירש את דברי הרשב"א במשמה"ב שכ' שבהידוק זה ל"מ שדבריו הם רק במים תלושים,

וע"כ פסק הט"ז דבמים מחוברים מותר אף כשמהדק את ידיו, ובמים תלושים הרי"ז מועיל רק בדיבוק בינוני, וביאר [בסעיף ל'] שהשו"ע בסעיף כח דיבר במים תלושים, ובסעיף ל' דיבר במים מחוברים.

דעת השו"ע

הנה לגבי דין רפוי כבר כתב השו"ע באו"ח

שדרך האוחז בכלים להטבילים שדוחק ידיו עליהם בכדי שלא יפלו מידו וכן אוחז בחבירו בכדי שלא יפחד להשתקע במים דרכו לדחוק ידיו עליו וימנע מהיות המשקה שעל ידו חיבור כלל למקוה ות"ק לא חייש להכי ואיכא משקה טופח מחובר ואין כאן חציצה ויש להבין את כוונת הרשב"א דהאם החילוק בין קרקע לאדם הוא מחמת שזה מים מחוברים או מחמת שאחיזת אדם היא מהודקת יותר [ולהלן אי"ה יתבאר דנחלקו בזה הפוסקים].

ועוד כתב הרשב"א שם במשמה"ב לג. דקיי"ל כת"ק שאי"צ לרפות את ידיו ואפי' שאין מרפה את ידיו כל שהדיח ידיו תחילה ואינו דוחק הרבה עלתה להן טבילה, ומדבריו מבואר שאם הוא דוחק הרבה לא עלתה טבילה.

דעת הט"ז

והנה דעת הט"ז [בסי' קצח, סכ"ח, ושם בסעיף ל' ובסי' קכ ס"ב] שיש לחלק בין מים מחוברים למקוה למים התלושים^א, דבמים המחוברים למקוה מועיל כשהם מקדמין למים ואף כשהוא דוחק את ידיו, אכן במים התלושים מותר רק כשהוא מחזיק זאת בדיבוק בינוני, ולפי"ד הט"ז החילוק

א. ובגדר מים תלושים כתב הסד"ט [בסי' קצ"ח ס"ק נז] והמטה יהונתן [בסי' קכ] שאם הוא הדיח את ידו במי המקוה והוציאם לחוץ המקוה הרי"ז כבר בגדר מים תלושים [והמטה יהונתן הבין בט"ז ובש"ך שלא הבינו כך, ויעו"ע בגר"א סי' קכ סק"ז].

ב. שכתב [תוה"ב הקצר לא:]: וז"ל, אשה לא תטבול בנמל מפני שנעשה טיט עבה על שפת הנהר ונדבק בין אצבעות רגליה וחוצץ, ואע"פ שלא נמצא עליה טיט ורפש כשעלתה, שאני אומר עם יציאתה מן המים נפל עם הנדנוד, לא היה שם טיט אינה צריכה להגביה רגליה ולשוט באמצע המים ואע"פ שדורכת על הרצפה אין כאן חציצה לפי שהמים מקדימין לרגליה ולא עוד אלא שיש שם טופח על מנת להטפיה שהוא חיבור עם שאר המים לטומאה ולטהרה ויל"ע מה ההבדל בין הטעם הראשון שהמים מקדימין לטעם השני שיש שם טופח ע"מ להטפיה, וכן מבואר בשו"ע סכ"ח וסעיף ל' שבסעיף כח הוא פסק את הטעם השני ובסעיף ל' את הטעם הראשון, וביאר הט"ז שהטעם הראשון הוא הולך על מים מחוברים, והטעם השני מדבר על מים תלושים, והשו"ע בסכ"ח דיבר על מים תלושים ובסעיף ל' דיבר על מים מחוברים שאף שדורכת על קרקע המקוה והי' הידוק הרי"ז כשר מחמת שהי' מים מחוברים.

ע"ד הרשב"א במשמה"ב, ולפי"ז בהחלט יתכן שהשו"ע לא פסק את הרשב"א במשמה"ב ועל כן הוא לא הביאו, ודלא כדברי הבא"ח.

דעת הרמ"א

והנה הדרכ"מ [בסי' קכ ס"ב] הביא את דעת המרדכי שכתב שאדם שרוצה להטביל כלי זכוכית בדלי אזי שישכיב את הכלי בתוך הדלי ויגלגלו בתוך המקוה בדלי בכדי שיכנסו מים תחתיו, וביאר המרדכי שהטעם בזה הוא מחמת שהמים הם תלושים, וע"כ פסק הרמ"א דאין מועיל מים מקדמין במים תלושים כלל אלא רק במים מחוברים, [והט"ז פליג וביאר שהמרדכי התם דיבר במים תלושים שלא מועיל הידוק אכן דיבוק בינוני מותר ובמים מחוברים מותר אף הידוק].

והנה הרמ"א למד שהמשנה במקואות דיברה במים מחוברים דהא הוא סובר שמים תלושים אינם מתירים כלל, והוא סבר כהמרדכי שבמים תלושים מועיל אף כשיש כלי כבד והיינו בהידוק חזק, וכ"פ החכמ"א [קכ, יג].

ואמנם שלפי"ד הרמ"א אזי הרשב"א שכתב שהידוק חזק לא מהני בעצם סובר שאף במים מחוברים לא מהני הידוק.

ולפי"ד הרמ"א הפשט שביאר הרשב"א בדברי ר' שמעון שאסר מים מקדמין בהידוק אינו יכול להיות כהט"ז שר"ש דיבר בתלושים דהא להרמ"א בתלושים אין כלל מים מקדמין, ועל כרחק שחילוק הרשב"א הוא בין הידוק לרפוי,

סי' קס"א ס"ג שיש להחמיר אף בטבעת רפויה המונחת על אצבעו, והאליה רבה שם ביאר דהכא השו"ע לא דיבר בזה ואע"ג שהכא זה דין דאו' ושם זה דין דרבנן מחמת שהכא השו"ע דיבר לעניין דיעבד אכן לכתחילה ודאי שצריך להוריד זאת.

ובדין מים מקדמין הנה הט"ז ביאר את השו"ע כדבריו, וכ"כ הפר"ח בסי' קכ שהשו"ע סבר כדברי הט"ז, וכן משמע מהשולחן גבוה.

אכן לולי דבריהם היה אפשר ל דמחמת שהב"י לא הביא כלל את המרדכי [שמחמתו אסר הט"ז בדיבוק חזק במים תלושים] ורק הביא את הרשב"א, ע"כ אפשר ל שסבר השו"ע שתמיד זה אסור בהידוק [וכמש"כ הרשב"א] ואין חילוק בין מים מחוברים לתלושים, ואמנם שבבמים תלושים כשליכא להידוק אפשר ל שלדעת השו"ע זה לא כשר [וכהרמ"א והש"ך], ואפשר ל שזה כשר [כהגר"א], אכן בהידוק זה ודאי לא טוב, ושמעתי שמוכח מדברי הב"י שהוא לא ראה את הרשב"א במשמה"ב וע"כ הוא לא הביאו אכן לכאורה ודאי שאם היה רואהו הוא היה פוסק זאת, והב"י לא חילק בין מים תלושים למחוברים [ואע"ג שראה את דברי המרדכי], ובאמת שכ"כ הש"ך בנקוה"כ סעיף לה', וכן פסק הבא"ח [שנה ב' פר' שמיני אות י"ד, פר' מטות אות ט'] דגם במים מחוברים לא יטבלו בהידוק, ולכאורה זה מחמת הדברים הנ"ל.

והנה הב"י בסעיף לג הביא את דברי הרא"ש שכתב שאף באדם ומטה שטבלו בנהר אע"ג שהם כבדים אי"ז חוצץ מחמת שאיכא למים מקדמים, וא"כ מבואר שהרא"ש נחלק

שאדם הדורך על קרקע המקוה אינו מהודק
לזה כמו אדם שמחזיק חזק חפץ.

דעת הש"ך

דעת הש"ך הכא שמותר רק במים מחוברים
וגם את זה הוא התיר רק בדיעבד
מחמת דברי מהר"י בריין ועוד כמה טעמים
[ובביאור הרשב"א את ר"ש ג"כ יאמר
הש"ך כהרמ"א].

ויעוי בנקה"כ בסעיף לה שכתב שאף מים
שבתוך הקמטין אינם מחוברים למקוה
כלל, ומבואר שסבר שבהידוק חזק ככקמטים
אף שהמים הם מחוברים¹ אין דין מים
מקדמים, והיינו דפסק כהרשב"א במשמה"ב.

והנה מדברי הש"ך הכא משמע שלא הכריע
לגבי דין רפוי [ללא מים מקדמין]
כדברי הרשב"א או כדברי הרמב"ם והרמב"ן.
ואמנם שבסי' ק"כ [סק"ו] הקשה על השו"ע
שפסק לגבי טבילת כלים כהרשב"א ולא
כהרמב"ם, ולכאורה יש להוכיח מכך שלמד
כהרמב"ם ולא כהרשב"א עכ"פ לעניין
לכתחילה, ובלא"ה ודאי שלכתחילה צריך
שלא יהא דבר רפוי עליה וכמש"כ הרמ"א
בסעיף א' והב"י באו"ח בסי' קס"א ס"ג.

דעת הגר"א

דעת הגר"א [בסי' קכ] ובעצם כך כ' הרא"ש
והביאו הט"ז [בסי' קכ] שאף במים
תלושים מותר לטבול בהידוק² ובפשטות
ההוא סובר כהרמב"ם שבהידוק זה מותר אף

לת"ק, דלהרשב"א הרי מהודק אסור עכ"פ
במים תלושים.

דעת הבא"ח

ודעת הבא"ח [שנה ב' פר' שמיני אות י"ד,
פר' מטות אות ט'] דגם במים
מחוברים לא יטבלו בהידוק, וכתב בפר'
מטות וז"ל, "יאחזו הכלי ברפיון בשעת
טבילה, ולכתחילה ילחלח ידיו תחילה במי
המקוה עצמו, ועם כל זה יזהר שלא ידחוק
ידיו הרבה" והנה במש"כ יאחזו אדם ברפיון
הוא פסק כדברי הרשב"א והשו"ע, ובמש"כ
שילחלח את ידיו תחילה זה מפני שהוא
חשש ג"כ לשי' הרמב"ם [וכמש"כ הש"ך
והב"ח], ובמש"כ שיעשה זאת במי המקוה
עצמו הוא חשש לדברי הרמ"א והש"ך שרק
במים מחוברים, ובמש"כ שלא ידחוק ידיו
הרבה זה מפני שסבר שדין מים מקדמין הוא
שלא בהידוק ואף במים מחוברים,

והיינו שהוא חשש לדברי הרמב"ם אכן הוא
כתב לעשות את הפיתרון של
הרמב"ם [מים מקדמין] לפי שיטת הרשב"א
[ובדעת הרמב"ם בזה יעוי' הערה¹].

ביאור המחלוקת

והנה יש להבין בכ"ז מה טעם מחלוקתם
וחילוקם בין מים תלושים למים
מחוברים, וביותר דמה הטעם לחלק בין מים
מחוברים לתלושים הא סו"ס איכא להשקה
וחיבור ומשנה והלכה פסוקה היא שמועילה
השקה דהוי חיבור.

ד. וקשה מאד לומר שמדובר במים תלושים ומדובר באשה שנכנסה למים ויצאה משם ועי"כ זה נהיה תלוש והתכופפה.

ה. והוא למד פשט בגמ' [חגיגה כא.] שמדובר שלא היה שם מים כלל מתחת לכלי הזכוכית.

ו. והנה יעוי' בט"ז בסי' קצח סכ"ח שכתב שלהרמב"ם גם בהידוק ובמים תלושים עלתה לה טבילה, אכן הגרע"א [בגליון] דחה את דבריו, ולפי"ד הגרע"א א"כ אין מקור שהרמב"ם היקל בזה.

חיבור של מים מקדמין בדיבוק בינוני דסבר הט"ז שבכה"ג שיש הפסקה חזקה כהידוק במים תלושים אי"ז כשר, אכן כשיש רק הפסקה פחותה למים מחמת שזה דיבוק בינוני אזי מועיל מים מקדמין בזה.

והיינו שגם לפי"ד הט"ז יש הבדל בין מים מחוברים לתלושים שבמים מחוברים סגי בפחות השקה ומועיל הידוק, מאשר במים תלושים דבעינן בהם יותר חיבור למקוה ובעינן לפחות דיבוק בינוני,

ובטעם הדבר אפשר יותר לבאר את העניין, דהנה הט"ז למד שמועיל חיבור למים מקדמין מהמשנה במקואות [פ"ו מ"ח] ופסקו השו"ע [בסי' רא סעיף ג] ומדובר התם על השקת מקוה שאוב [דפסולו מדרבנן] למקוה כשר דסגי ברוחב שעה, ודלא כהשקת מקוה שאוב למקוה חסר [דפסולו מדאורי] דאז בעינן רוחב כשפופרת הנאד, והיינו שדרבנן הצריכו השקה פחותה לזה מחמת שהפסול הוא רק מדרבנן, וצ"ל דהט"ז למד משם דמים מקדמין הרי"ז כפסול דרבנן וע"כ ודאי שסגי ברוחב שעה, ואע"ג שלא מצינו שזה דין דרבנן כדין שאובין מ"מ הדבר הזה הוא נכלל בטבילה והוי כדבר טבול וההתייחסות למים התלושין הם כשאובים ואמרי' דסגי בזה כשעה והוי כדין השקה של שאובין, אכן הש"ך והרמ"א למדו כהרא"ה דאין בזה דין חיבור והשקה כדין מקוה רגיל ורק מצינו כאן לדין חדש של היתר ע"י מים אלו [וע"כ הם חילקו בין מים תלושים למחברים].

ואמנם שלהגר"א זה כהשקה גמורה וע"כ אף במים תלושים והידוק זה כשר.

ובכל זה מצינו מחלוקת יסודית בין הרשב"א לרא"ה דהרשב"א הגדיר שמים מקדמין היינו שזה חיבור למקוה וע"כ ממילא הכל נטהר, אכן הרא"ה כתב דע"י המים איכא לחיבור ומבטלי לחציצה, ובעצם מבואר שהם נחלקו בגדר מים מקדמין דדעת הרשב"א דזה נטהר ממילא ע"י חיבור המים למקוה, אכן הרא"ה סובר שעדיין אי"ז ממש כמקוה אלא איכא כאן להלכה מחודשת שהמים הללו מחמת שיש להם קשר למקוה ע"כ הם מתירים את החציצה הזו, ואפשר שטעם הדבר הוא מחמת שעצם זה שהחפץ טבול כולו במקוה ויש מים בינו למקוה ורק יש הפסקה ביניהם למי המקוה ע"כ חז"ל התירו זאת, וההיתר הוא ע"י שהמים שם הם מטהרים זאת [ומ"מ אי"ז כמקוה ממש].

והנה הביי [הכא] והט"ז [בסי' קכ] נקטו כדברי הרשב"א, אכן הש"ך [שם בסי' ק"כ] נקטו כהרא"ה, ויעוי"ש בש"ך [סק"ז] שהביא את קושיית הלחם חמודות שהקשה מדוע במים תלושים ל"ש מים מקדמין הא סו"ס איכא להשקה שמועילה אף במים תלושים וכתב ליישב את דברי הרא"ה, ובעצם ביאורו הוא שמחמת שמים מקדמין יסודם הוא שהם 'מתירים' את החציצה על כן שייך לומר שיש הבדל בין מים מחוברים שהם נחשבים יותר לחלק מהמקוה וע"כ באפשרותם להתיר את החציצה לבין מים תלושים שאינם ממש חלק מהמקוה וע"כ אין באפשרותם לבטל את החציצה, אכן לפי"ד הרשב"א באמת אין הבדל וגם במים תלושים וגם במים מחוברים אמרינן מים מקדמין. ובאמת כ"כ הט"ז והביי שלמדו ששייך מים מקדמין גם במים תלושים,

אכן גם הט"ז חילק שבמים תלושים מועיל

ובטעם הדבר שמועיל מים מקדמין למרות שאין זה כהשקה רגילה כתב המטה יהונתן [בסי' קכ] שכ' בסו"ד וז"ל, אם כן כיון שהם בתוך המקוה לא נתבטל שם מקוה ממנו ולכן מהני אף בלי רפוי" והיינו דחז"ל התיחסו לזה שהחפץ או האדם נחשבים כטבולים במי המקוה ויש רק בעייתיות מסוימת ואין כאן בעיה של חציצה מדאו'.

ובעצם מחלוקת הט"ז והרמ"א האם המשנה דיברה במים תלושים או

במים מחוברים היא נפק"מ גם לדעת הרמב"ם ודעימיה, שלפי"ד הרמ"א ההיתר הוא רק במים מחוברים, ולפי"ד הט"ז ההיתר הוא גם במים תלושים. [וזה נפק"מ להסוברים שהחמירו כהרמב"ם ודעימיה כהב"ח].

ואין להקשות כיצד בהידוק מועילה השקה דהא נפסקו המים דודאי שגם בהידוק עדיין יש מים מתחת לכלי או היד המהודק וכ"כ הט"ז בסי' קכ בדברי המרדכי.



הרב שרון שרפי

בהגדרת סיבת החיוב לדיני אבלות

(א) הקדמה

תקציר גדרני אנינות ואבלות

מי שהודיעו לו שמת קרובו במדינה אחרת - ממתי נוהג אבלות

(ב) הערות א - בסוגיא ד"החזרת פנים"

(ג) הערות ב - במחלוקת הראשונים - אם חלים על האונן מקצת דיני אבלות

(ד) יסוד א - גדר המחייב של אבלות - יסוד הרא"ש

(ה) יסוד ב - גדר המחייב של אבלות - יסוד הריטב"א

(ו) סיבת החיוב של אבלות - הפטירה או הקבורה

(ז) יישוב סוגית החזרת פנים

(ח) ביאור מחלוקת הראשונים - אם יש על האונן דיני אבלות

(ט) ביאור מחלוקת האחרונים - אם תוספת הרמב"ם היא בדוקא

(י) סיכום והעולה לדינא

(יא) נספח א: ביסוד גדר טומאת מת

(יב) נספח ב: בגדר "דורש אל המתים"

(יג) נספח ג: אם מת יכול להוציא י"ח

הקדמה

המת - להתעסק בו על מנת להביאו לקבורה.

חיוב קבורה זה, פועל מצב הנקרא "מתו

מוטל לפניו"^א, והוא המחיל שם "אונן" (מי

שמתו מוטל לפניו) על קרובי המת. כל קרובי

המת נקראים "אוננים", ומזמן זה ועד

הקבורה, חלים עליהם "דיני אנינות"^ב.

מן התורה, אין האונן אסור אלא במעשר

שני, בביכורים ובאכילת קדשים בלבד.

א - תקציר גדרני אנינות ואבלות

פטירת המת היא סיבה - לשני חיובים -

החלים על קרובו של הנפטר:

חיוב קבורה

מיד לאחר הפטירה, חל חיוב על קרובי

א. מקור הדברים הוא בגמרא (ברכות יח.), שם מבואר ש"אונן" הוא מי שמתו מוטל לפניו. ואיתא שם - "

כיון שמוטל עליו לקברו - כמוטל לפניו דמי, שנאמר "ויקם אברהם מעל פני מתו", ונאמר "ואקברה מתי

מלפני", שכל זמן שמוטל עליו לקברו - כמוטל לפניו דמי", ולמדנו מכאן, ששם "אונן" (מי שמתו מוטל

לפניו) - מקורו בחיוב הקבורה המוטל עליו.

ב. יעויין רש"י (בראשית לה, יח) שפירש אנינות מלשון "צער" (בן אוני), ובראב"ע (דברים כו, יד) פירש

מלשון "אבל" (לא אכלתי באוני ממנו). ובגמרא (סנהדרין מו:) "ולא היו מתאבלים (על הרוגי בי"ד) אבל

אוננים, שאין אנינות אלא בלב.

ולמדנו מכאן, ש"אנינות" עניינה, מציאות של הרגשת צער ומרירות גדולה בלב, הבאה מחמת שהמת מוטל

לפניו, מצב זה מאופיין בסערת רגשות כ"כ גדולה, עד שהאונן אינו מסוגל לקבל תנחומין (כלומר, אינו רואה

אסור כל שלוש יום: בתספורת, בגיהוץ, בנישואין, בשמחה, וללכת בסחורה ממדינה למדינה.

אבלות שנים עשר חודש (רק על אב ואם): האבל נאסר בשמחה, ובשאלת שלום ע"י אחרים (נפק"מ גם למשלוח מנות או מתנות, שדינם כשאלת שלום).

ב - מי שהודיעו לו שמת קרובו במדינה אחרת (סוגית "החזרת פנים")

נחלקו רבותינו הפוסקים, במי שהודיעו לו שמת קרובו במדינה אחרת, ועדיין לא נקבר (ואינו מתכוון להשתתף בהלויה), אם מתחיל אבלות מיד או רק לאחר קבורה.

והנדון בזה, שאף שבדרך כלל, אין אבלות חלה אלא לאחר קבורה (שו"ע יו"ד שע"ה סעיף א) הני מילי במי ששייך בקבורה או משתתף בה, אך מי שנמצא במדינה אחרת, ואינו מתכוון להיות בשעת הקבורה, י"ל שביחס אליו - כבר בעת הפטירה סילק עצמו מהמת ("החזרת פנים") וחשיב כסתימת הגולל, ויתחייב מיד באבלות, וכפי שיתבאר לקמן.

ומתוך שסוגיא זו ד"החזרת פנים", היא יסודית ביחס לגדרי חיובי אנינות וקבורה, הרי שיש לעיין בה טובא ביסודותיה, ובדברי הראשונים והאחרונים אשר מימיהם אנו שותים, ואין בית המדרש בלא חידוש.

ומדרבנן הוסיפו, שאסור לאכול בפני המת (משום לועג לרש), וכן אסור בבשר ויין, ופטור מכל מצוות עשה האמורות בתורה (כמבואר באורך בטור שצ"ח).

כיון שנתבאר, שיסוד סיבת דיני האנינות, היא חיוב הקבורה כאמור, לכן בשבת ויו"ט (שהמת הוא מוקצה ואינו ניתן לקבורה), וכן אם המלכות אינה מאפשרת קבורה, הואיל ואין חיוב קבורה (כיון שאין אפשרות לקבור) - הרי שאין גם דין אנינות.

חיוב אבלות

הנה לאחר שנקבר המת ונסתיימה האנינות, מתחיל חיוב חדש של "אבלות", שעניינו הוא - ניהוגי צער בפרהסיא, ע"י סממנים חיצוניים שנקבעו ע"י חז"ל, כמבואר ברמב"ם (אבל פ"ה ה"א), וכדלקמן:

אבלות יום ראשון (י"א שהיא מן התורה): האבל אסור להניח תפילין, ואסור לאכול משלו.

אבלות שבעה: כמו כן נאסר האבל במשך שבעת הימים הראשונים ב"א דברים:

בתספורת, בכביסה, ברחיצה, בסיכה, בתשמיש המטה, בנעילת הסנדל, בעשיית מלאכה, בתלמוד תורה, בשאלת שלום (וק"ו בשמחה), וחייב בכפיית המטה (אסור לשבת על מטה) ובפריעת הראש.

אבלות שלוש ימים: בחמישה דברים האבל

כעת שום פתח תקוה של רפואה למכתו, רח"ל), וכמאמר חז"ל באבות (ד, יח) "ואל תנחמיהו בשעה שמתו מוטל לפניו".

ג. ע"פ הגדרת המלבי"ם (בספר הכרמל) בחילוק שבין "אנינות" ו"אבלות" יעוי"ש, ולפי זה יתחדש, ש"אנינות" ו"אבלות" ענינם אחד הוא, שהכל הוא צער ויגון, אלא שאנינות היא הצער הפנימי שבלב, ואבלות היא הביטוי החיצוני לצער זה, ולפי זה אין כ"כ מחלוקת בין רש"י לראב"ע, שהובאו לעיל בהערה 2.

צ"ב מהו הגדר בזה, שאם להחיל דין אבלות צריך קבורה ממש, מה מועיל החזרת פנים - שהרי עדיין לא היתה קבורה, ומהו הביאור "שהחזרת פנים - כנסתם הגולל דמי".

הערה ב - הרמב"ם הוסיף דין - שלא מוזכר בגמרא

עוד קשה, שהנה הרמב"ם (אבל פ"א ה"ה) הביא להלכה את דין הגמרא, בתוספת דין שהגמרא לא הזכירה.

שהנה כתב הרמב"ם, "מי שדרכם לשלוח המת למדינה אחרת לקברו, ואינם יודעים מתי יקבר, מעת שיחזירו פניהם מללוותו, מתחילים למנות שבעה ושלושים, ומתחילים להתאבל, וההולכים עמו מונים משיקבר", וכן פסק השו"ע (יו"ד שע"ה, א).

ומבואר, שהוסיף הרמב"ם על דין הגמרא - תנאי, שהחזרת פנים מחייבת "אבלות", רק באופן ש"אינו יודע מתי יקבר המת", ומשמע, שאם יודע מתי יקבר המת, אף שהיה "החזר פנים" מונה שבעה מהקבורה.

ולכאורה צ"ע, מנא ליה להרמב"ם תוספת זו, ומה ראה על ככה, להוסיף תנאי שלא הוזכר בגמרא.

עוד יש להעיר, שתוספת הרמב"ם זו, מקבלת משמעות גדולה להלכה בימינו, שכיון שכיום אפשר לדעת ע"י שיחת טלפון - מה קורה בכל מקום בעולם, הרי שכיום לכאורה, לעולם לא יתקיים התנאי ש"אינו יודע מתי יקבר" (שהרי בנקל ניתן לברר מתי נקבר המת), ונמצא לשיטת הרמב"ם (ולשו"ע) שהעתיק לשונו להלכה) - שבטל דין "החזרת פנים" בזמן הזה, ולא שייך יותר דין הגמרא כלל, וצ"ע.

ב) הערות בסוגיא של "החזרת פנים"

גרסין בגמרא (מו"ק כב.), אמר להו רבא לבני מחווא, אתון דלא אזליתו בתר ערסא, מכי הדריתו אפייתו מבבא דאבולא, אתחילו מני.

כלומר, בני מחווא היו שולחים את המת ע"י שליחים כדי שיקבר בא"י, ולא היו עולים לא"י להשתתף בקבורה, אלא היו מלויים את המת עד שער העיר (בבא דאבולא), ואז היו חוזרים לביתם. וחדש להם רבא, שאף שבדרך כלל חיוב האבלות מתחיל מהקבורה, כיון שהם אינם מלויים את המת עד לקבורתו, הרי שמיד כשמחזירים פניהם מהמת - חלה עליהם אבלות.

החזרת פנים - כקבורה המחייבת אבלות

ובטעם הדבר פירש"י, "דמאן דאזיל בתר ערסא, לא חיילא עליה אבלות עד שנסתם הגולל, אבל כשמוליכין המיטה מבבל לא"י לקבור, ואין כל הקרובים עולים לא"י, ומלוין המת פרסה או מיל וחוזרין, מכי הדרי אפייהו מונים ימי אבלות - אע"פ שלא נקבר המת עד ימים רבים, דלדידהו דלא מיחזי להו טפי, חזרתם כנסתם הגולל".

ומבואר בדברי רש"י, שחידש רבא, שאף שצריך קבורה ממש (סתימת הגולל) בכדי לחייב באבלות, מ"מ החזרת הפנים כמוה כקבורה, כיון שאינם משתתפים בפועל בקבורה.

הערה א - למה החזרת פנים היא כקבורה

והנה רבא לא הביא כל מקור לחידושו זה (ונראה לכאורה שהוא סברא), ובאמת

הביא דעות אחרונים הסוברים שלשון הרמב"ם הוא בדוקא, ולבסוף הביא דעת הגרא"י ולדינברג (בספר אבן יעקב סימן מ) שאסף כעמיר גורנה דעת האחרונים, והעלה שמכיון שרוב האחרונים ס"ל שאין להתאבל אלא לאחר הקבורה (כיון שיודעים מתי תהיה הקבורה), לכן אם יש הפסד ממון לאבלים אם יתחילו להתאבל מיד (כגון שיש להם לסדר מכירת חנות או לגמור איזה מסחר), שפיר יש להקל עליהם ולפסוק שלא חלה אבלות עליה, ויתחילו האבלות משעת קבורה.

עוד הוסיף בספר חזון עובדיה (אבלות ח"ב עמוד קד), שמכל מקום, הואיל ואף דבר זה לא נפיק מפלוגתא, ושכן מצינו בכמה דברים "דאורחא דמילתא נקטי - ולא לעיכובא", לכן אם התחילו להתאבל, מיד לאחר שהחזירו פניהם מן המת, יצאו ידי חובתם, ואינם צריכים להוסיף ימים אחדים כעד שעת סתימת הגולל, דהלכה בדברי המיקל באבל".

ועב"פ צריך לבאר מה יסוד הפלוגתא בדברי הרמב"ם, אם דבריו בענין "ואינם יודעים מתי יקבר" הם בדוקא או לא, וכפי שיתבאר לקמן.

ג) הערות במחלוקת הראשונים - אם

חלים על האונן מקצת חיובי אבלות

הנה נחלקו רבותינו הראשונים, אם יש על האונן מקצת חיובי אבלות או לא.

שיטת הרמב"ם (אבל פ"א ה"ב) - שאין חלים על האונן שום דיני אבלות, וכל דיני אבלות חלים רק לאחר הקבורה, וממילא מותר האונן אפילו ברחיצה וסיכה ותשיש המטה (כדוד המלך שרחץ וסך כשהיה אונן).

מחלוקת האחרונים בפשט הרמב"ם

ובאמת שנחלקו רבותינו הפוסקים בביאור התוספת שהוסיף הרמב"ם.

הב"ח (שם) כתב שטעם הרמב"ם הוא, "דכיון שאינם יודעים מתי יקבר, א"כ אינם יודעים מתי יסתם הגולל, שיהיו מונים ממנו, ולפיכך מונים מיד משיחזרו פניהם, לדלידהו מחזי החזרת פניהם כסתימת הגולל, אבל בקרוב לעיר שיודעים סתימת הגולל אין להם למנות אלא מסתימת הגולל".

אכן בשו"ת המהרש"ם (ח"ב סימן ר"ס) כתב, שדברי הרמב"ם והשו"ע "ואינם יודעים מתי יקבר", לא נאמרו בדוקא, ומשום אורחא דמילתא נקט לה, וכן דעת הערוך השלחן (יו"ד שעה, ח), שהוכיח מדברי הטור, שאין לחלק בין אם יודעים את מועד הקבורה או לא, "ואורחא דמילתא קאמרי, דכשנקבר שלא במקומו נעלם מהם זמן הקבורה, אבל לא לעיכובא".

וכן פסק להלכה האגרות משה (יו"ד ח"ב סימן קע), שאפילו בזמנינו שהמציאות נשתנתה, ויודעים ע"י הטלפון מתי היתה הקבורה, לא ישתנה דין השו"ע, והשולחים מת ממדינה למדינה אחרת, מתאבלים משעה שהחזירו פניהם ממנו, ולא משעת קבורה.

וכן הורה למעשה הגרי"ש אלישיב זצ"ל (הובא בספר ציוני הלכה, אבלות עמוד רל), וז"ל, "הקרובים הנשארים במקום הפטירה, מתחילים אבלות משעה שהחזירו פניהם מהמת, כלומר בשעה שהמת נעלם מעיניהם בשדה התעופה, ולמרות שבזמנינו יודעים מתי יקבר, שהרי מודיעים להם טלפונית מיד לאמר סתימת הגולל".

אכן בשו"ת יביע אומר (ח"ד יו"ד סימן כח)

עכו"ם, ובאו והודיעו את אחיו שהיה בעיר אחרת, ונהג אבלות מיד. ולאחר שלושה ימים הודיעוהו שעדיין עומד בצליבתו עד שיתנו ממון רב. והלכו זקני העיר לפייסם בממון ולא נתפייסו, עד שנתייאשו מלקברו. מאימתי חל דין אבלות, משעת שמועה או משעת יאוש.

תשובה: דע, כי אבלות קודם קבורה או קודם יאוש - לאו אבלות היא כלל, כי לא נתחייב עדיין להתאבל. והוי ליה כדין שמע על החולה שמת, והתחיל להתאבל עליו, ואח"כ אמרו לו - חי היה - והשתא הוא שמת, שצריך עתה להתחיל שבעה ימי אבלות, כן הדבר הזה, וכן פסק להלכה השו"ע (יו"ד שעה, ו).

חייב אבלות - יאוש או קבורה

ומבואר ברא"ש, שהחייב בדיני אבלות - הוא מחמת אחת משתי סיבות בלבד: קבורת המת, או יאוש מאפשרות הקבורה (מחמת גזרת המלכות או שגופת המת לא נמצאה), וכל שלא היו אחת משני אלה, לא חל חיוב אבלות, והמתאבל לא יצא י"ח.

והנה אף שפסק הרא"ש ברור (שאין חיוב אבלות אלא לאחר קבורה או יאוש), מ"מ סיום התשובה צ"ע לכאורה, על מה ראה הרא"ש לנמק את פסק ההלכה, ע"י שהשווה בין המתאבל על המת לפני קבורה - למי שהתאבל על החי, דמה ענין זה לזה, שהרי אדם חי אין בו כלל סיבה לאבלות, ומה שאין כן באדם מת - שכבר ישנה סיבה לאבלות, ומה רצה רבינו הרא"ש לחדד ולהדגיש בכך "שמי שמתאבל על המת לפני קבורה - כמוהו כמי שמתאבל על החי", וצ"ע.

אין המיתה סיבה לאבלות

ולכאורה צריך לומר, שכוונת הרא"ש בזה

והרמב"ן (הובא בטור שמ"א) כתב, "שגגה היא זו", ואונן אסור כמו אבל, אלא שהקלו בו בנעילת הסנדל, עטיפת הראש וכפיית המטה, משום טירדת הטיפול בקבורה.

שיטת התוס' (ברכות יז:) - אין חלים על האונן דיני אבלות, אך מ"מ נאסר האונן בבשר ויין ובתשמיש המטה.

ולהלכה כתב השו"ע (יו"ד שמ"א, ה) "כל זמן שלא נקבר המת, אינו חולץ מנעל וסנדל, ואינו חייב בעטיפת הראש וכפיית המטה, אבל אסור לישב או לישן ע"ג מטה, אפילו כפויה".

וברמ"א הביא שתי דעות: י"א, שכל שכן שאסור בתשמיש המטה. וי"א, שאסור ברחיצה וסיכה, ושמחה ושאלת שלום, ובתספורת ובמלאכה, אבל מותר לצאת מפתח ביתו.

ונחלקו רבותינו האחרונים כמי פסק השו"ע: **החת"ס** (שו"ת סימן שכד, הובא בפת"ש ס"ק כג) כתב, שדעת השו"ע היא כדעת הרמב"ן, אך בערוך השלחן (יו"ד שמ"א סעיף כח) כתב, שדעת השו"ע היא כרמב"ם, והי"א הראשון ברמ"א הוא התוס', והי"א השני הוא הרמב"ן.

ולכאורה שיטת החת"ס (שלשו"ע - אונן חייב כאבל) צ"ע, שהרי פסק השו"ע (שעה, א) שאין חיובי אבלות חלים אלא רק לאחר קבורה, ואיך יתחייב האונן בדיני אבלות, לפני שנקבר המת.

ד) יסוד א - גדר המחייב של אבלות -

יסוד הרא"ש

כתב בתשובות הרא"ש (כלל כז סימן ח), "למדנו רבינו, על צלוב שצלבוהו

שאינ המת מונח לפניהם, מ"מ מדוע חלה אבלות שהרי עדיין לא נקבר המת, וצ"ע.

הפטירה - היא סיבה מיידית לאבלות

וצריך לומר, שלשיטת הריטב"א, לעולם פטירת המת - היא סיבה מיידית לחיובי אבלות (ודלא כשיטת הרא"ש), אלא שכיון שיש על הקרוב חיוב קבורה (ואי אפשר להתעסק בקבורה ולהתאבל כאחד), לכן חיובי האבלות מתלי תלי וקאי, עד אשר תסתיים ההתעסקות במת, ומיד כשנסתיימו העיסוקים במת (ואינו במצב של "מוטל לפניו"), חוזרים וחלים חיובי אבלות.

ולכן כתב הריטב"א, שכיון שנשלח המת למקום רחוק - ואינו כמוטל עוד לפני הקרובים, הרי שפקע דין אנינות, וכיון שכך, הרי שמיד חוזר וחל דיני אבלות.¹

1) במחלוקת הראשונים - אם דיני אבלות הם מחמת הפטירה או הקבורה

ואכן נראה לומר שענין זה הוא תלוי באשלי רברבי, ויסודו בחלוקת הראשונים.

שהנה יעויין ברמב"ן (מו"ק כב.) שכתב בסוגיא של החזרת פנים וז"ל,

היא לומר, שאין המיתה כלל - סיבה לאבלות, כיון שחיוב אבלות הוא חיוב חדש שנולד רק לאחר הקבורה, וממילא כשם שאין החי הוא סיבה לאבלות, כמו כן אין בעצם הפטירה סיבה לחיובי אבלות, שחיוב אבלות הוא לסיבת הקבורה ולא לסיבת הפטירה.

ה) יסוד ב - גדר המחייב של אבלות - יסוד הריטב"א

והנה כתב הריטב"א (מו"ק שם) בסוגיא של "החזרת פנים", שיש אומרים, שאין דין "החזרת פנים" נוהג אלא כשמוליכין אותו מחוץ לעיר, אבל לא בנקבר בעיר ממש וחוזרין לאלתר, דכמונה לפניו דמי.

ומבואר בריטב"א חידוש, שגדר הדין של החזרת פנים הוא, שכיון שמסרוהו לשליחים ההולכים רחוק מחוץ לעיר, הרי זה נחשב "שאינ המת מונח לפניהם" (ומשא"כ בנקבר בעיר, שעדיין המת מונח לפניהם), וממילא פקע דין אנינות (דין מתו מונח לפניו), וחיילא עליהם אבלות.

אלא שיש לעיין, שתינח שפקע דין אנינות (ומותרים בבשר ויין), כיון שנחשב

ד. ולכאורה יש להקשות, דלפי זה לעולם לא יהיה מצב שלאחר הפטירה - אין לא חיובי אנינות וגם לא חיובי אבלות, שהרי מיד כשיפקע דין אנינות - יחול ממילא דין אבלות (התלוי ועומד מזמן הפטירה), והלא מבואר להדיא בשו"ע (בסימן שמ"א) שישנם ארבעה מצבים - בהם אין דיני אנינות וגם לא דיני אבלות, ואלו הם: א] בנפטר בשבת (סעיף א) ב] בנמסר לכתפים (סעיף ג, יעויין ש"ך) ג] מי שלא ניתן לקבורה ע"י המלכות מחמת ממון ולא מחמת שנאה (סעיף ד, יעויין ש"ך) ד] מי ששטפו נהר ולא נתייאשו מלקברו - אין על הקרובים לא דין אנינות ולא דין אבלות (סעיף ד), וצ"ע. ולא קשיא מידי, שהריטב"א דיבר דוקא בכה"ג של - הפקעת האנינות באופן תמידי, וכגון ב"החזרת פנים", שהוא הפסקה מוחלטת של "מתו מונח לפניו", שהרי לאחר מסירת המת למדינה אחרת, אין שום אופן שתחזור האנינות, ולכן ס"ל לריטב"א, דמשפיקה האנינות - חלה האבלות. ומה שאין כן באנינות בשבת או בעיכוב מצד המלכות (מחמת ממון), וכן בשטפו נהר, שאין הפקעה מוחלטת של האנינות, אלא רק עיכוב זמני, שעתידיה האנינות לחזור לאחר השבת או לכשיפיסו את המלך. וכן בנמסר לכתפים, לא נאמר שנפקעה האנינות לגמרי, אלא רק שמותרים בבשר ויין, יעויין בפת"ש שם.

בגמרא - לפי שהוקשה לרמב"ם, מדוע החזרת פנים מחייבת אבלות, דמאי שנא ממסירה לכתפים שאינו נוהג אבלות אלא לאחר קבורה, והכא נמי, אע"פ שבני בבל מסרוהו לכתפים להעלותו לא"י לקבורה, מה בכך, ולמה לא יחשבו הכתפים כשלוחי בני בבל (וכידא אריכתא), ולא יתחייבו בני בבל באבלות אלא לאחר קבורה, ומהי סברת רבא בזה, שחידש שהחזרת פנים מחייבת אבלות.

והתשובה היא, כיון שאין אבלות אלא בקבורה או ביאוש (וככל דברי הרא"ש בתשובה לעיל), הרי כיון שעדיין אין כאן קבורה (שעדיין לא הגיע המת לא"י), א"כ מוכרחים לומר שחיובא דרבא הוא מחמת יאוש, אלא שהיא גופא קשיא, היכן יש כאן יאוש מהקבורה, והלא בני בבל עצמם שלחו את המת על מנת שיקבר בא"י.

ולזה חידש הרמב"ם, שמוכרחים לומר שהגמרא מדברת באופן שישנו סילוק גמור של בני בבל מהקבורה, לפי שאינם יודעים מתי יקבר המת ומה יעלה בסופו, וזה נחשב - כיאוש - שעניינו הוא, הסתלקות הקרובים באופן מוחלט מקבורת המת, וס"ל לרמב"ם שהאופן בזה הוא, ע"י שאינן יודעים כיצד ומתי תעשה הקבורה, שבאופן זה, האנשים הנושאים את המת לקבורה בא"י, אינם ככתפים בעלמא (אשר הם כידא אריכתא), אלא כמנתקים עצמם מבני בבל, ולכן מיד כשהחזירו פנים - התחייבו באבלות.

(ז) יישוב סוגיית "החזרת פנים"

ובזה באה סוגיא זו אל נכון, מהו גדר - החזרת פנים - ומדוע מחייב הוא אבלות.

דלשיטת הריטב"א, שהמחייב באבלות היא עצם "פטירת המת", אלא שהאבלות מעוכבת מלחול - מחמת חיובי

"נראה לי שלא נאמרו דברים אלו, אלא במוליכין אותו מעיר לעיר, דכיון שמסרוהו לאלו שמוליכין אותו והחזירו פניהם - כבר נתיאשו ממנו, ויאוש כסתימת הגולל, וכן נראים דברי הרמב"ם ז"ל, שכתב (בהלכות אבל פ"א ה"ה), מי שדרכן לשלוח המת למדינה אחרת לקברו, ואינן יודעין מתי יקבר, מעת שיחזירו פניהם מתחילין למנות שבעה ושלושים, ומתחילין להתאבל".

ומתבארים ברמב"ן שני חידושים:

א דין "החזרת פנים" אינו מחמת שהמת "אינו לפנינו" וכסברת הריטב"א, אלא שדין החזרת פנים דינו כ"יאוש", ויאוש הוא כסתימת הגולל.

ב הרמב"ן כך את דין ה"יאוש" המתבאר, עם מה שהוסיף הרמב"ם על דין הגמרא ("ואינם יודעים מתי יקבר"), לומר, דכיון שיסוד דין "החזרת פנים" עניינו הוא יאוש, ס"ל להרמב"ם שאין כאן יאוש - אלא כשנסתלק ענין המת מהם לגמרי, והשיעור בזה הוא, עד שאינם יודעים מתי יקבר, אמנם באם יודעים מתי יקבר, הרי הכתפים הם כידא אריכתא של הקרובים, ואין כאן יאוש כלל, שבזה הכתפים הם כמסייעים וכשלוחי הקרובים דמי.

ומתבארים לפנינו שני ענינים:

א גדר חיוב אבלות - מדכתב הרמב"ן שגדר "החזרת פנים הוא יאוש" (דהוי כסתימת הגולל), משמע שסיבת חיוב אבלות אינו המיתה (כריטב"א), אלא הקבורה, וכן כאן היאוש דינו כנסתם הגולל, וממילא למדנו, שנחלקו הראשונים (הרא"ש והרמב"ם - ע"פ הרמב"ן - כנגד הריטב"א), אם סיבת חיוב האבלות היא הפטירה או הקבורה.

ב מדוע הוסיף הרמב"ם דין שלא נכתב

והנה כיון שנתבאר לעיל, שתוספת הרמב"ם באה בכדי לייצר דין "יאוש" המחיל את האבלות בהחזרת הפנים, שחוסר ידיעה זה של הקרובים הוא הפועל סילוק מהמת, א"כ בודאי לכאורה שמה שכתב הרמב"ם "ואינם יודעים מתי יקבר המת" - הוא בדוקא, וכדעת הב"ח, הגר"א וולדינברג והרב ביביע אומר, שמעבר לפלפול אם דרך הרמב"ם לכתוב "לאורחא דמילתא" או שהרמב"ם "תנא דווקא הוא", יש כאן ביאור בעומק כוונת הרמב"ם בזה, וא"כ דברי הפוסקים בדעת הרמב"ם, שדבריו נאמרו "לאורחא דמילתא" צ"ב.

אכן נראה שיש ליישב דברי הרמב"ם, גם לשיטת המהרש"ם, הערוך השולחן, האגרות משה והגר"ש אלישיב זצ"ל.

שנראה שלמדו בדעת הרמב"ם, דשאני הנקבר במדינה אחרת, ממוסר מתו לכתפים באותה העיר. שהמוסר מתו באותה העיר, הרי שידם בידו, וכאילו משתתף הוא בפועל בקבורה, והטעם בזה, כיון שאף הוא נמצא באותה העיר, ואם ירצה יוכל לבא בעצמו לקבורה, ולכן נחשב כאילו הוא בעצמו שייך לקבורה, וממילא אינו מתאבל אלא לאחר הקבורה.

ומה שאין כן במוסר מתו לקבורה בעיר אחרת, אף שיודע מתי יקבר, מ"מ הדברים כבר יצאו משליטתו, ואין לו קשר כבר עם המת, ולכן ס"ל לרמב"ם דחשיב כיאוש, ומתחיל להתאבל מיד.

(י) סיכום והעולה לדינא

א יש לחקור מהו המחייב של דיני אבלות - האם סיבת החיוב היא הקבורה, והיא סיבה מחודשת המחילה חיובי אבלות (והפטירה עצמה אינה סיבה לאבלות), או שמא שהסיבה לחיובי אבלות היא עצם

האנינות, הרי שהחזרת הפנים דינה כסילוק המת מלפנינו (הפקעת דין "מתו מוטל לפנינו"), וכיון שפקע לגמרי דין "אנינות", חוזרים וחלים דיני אבלות.

אכן לשיטת הרמב"ם וסיעתו, שהמחייב באבלות הוא "הקבורה", שהיא סיבה חדשה המחייבת באבלות, הרי שהחזרת פנים דינה כ"יאוש" (ויאוש דינו כסתימת הגולל), אלא שכדי שתחשב החזרת הפנים כיאוש, צריך סילוק גמור של הקרובים, וזה נעשה ע"י שאינם יודעים מתי יקבר המת, ומה יעלה בגורלו.

(ח) ביאור מחלוקת הראשונים - אם יש על האונן דיני אבלות

ובזה יתבארו אל נכון, מחלוקת הראשונים אם יש על האונן דיני אבלות.

ישוב הרמב"ם לשיטתו בזה, שס"ל כדעת הרא"ש, שאין המיתה סיבה כלל לאבלות, וכל חיובי אבלות הם חלות מחודשת מחמת קבורת המת, ולכן ס"ל להרמב"ם, שלא שייך שיהיו על האונן חיובי אבלות, בטרם נקבר המת.

אכן הרמב"ן ז"ל, שסבר בעיקר הדברים כשיטת הריטב"א, שעצם הפטירה היא סיבה לאבלות, וממילא כבר שייך שיהיו על האונן מקצת חיובי אבלות, ונחלקו החת"ס והערוך השולחן - אם דעת השו"ע היא כדעת הרמב"ם, או כדעת הרמב"ן.

(ט) ביאור מחלוקת האחרונים - אם תוספת הרמב"ם היא בדוקא

ואם כנים הדברים עד כאן, יש לחזור למחלוקת הפוסקים, אם דברי הרמב"ם (והשו"ע) שהוסיפו לתנאי "שאיין יודעים מתי יקבר המת", הוא בדוקא או לא.

לו שנפטר קרובו בחו"ל - ועדיין לא נקבר, ואינו מתכוון להשתתף בהלוויה, אם יתחיל להתאבל רק אחרי הקבורה או מיד (מדין "החזרת פנים").

ושורש הנדון הוא, אם התנאי שהוסיף הרמב"ם לדין החזרת פנים ("שלא ידעו הקרובים מתי יקבר המת"), הוא בדוקא או לא, שכיום לעולם אפשר לדעת מתי היא הקבורה, ולכאורה תלויים הדברים בביאור שיטת הרמב"ם, וכפי שנתבאר בפנים.

יא) נספח א: ביסוד גדר טומאת מת

הנה יש לעיין מהי סיבת טומאת המת, שהרי רגע קודם כשהיה חי היה טהור, וכשנפטר - בין רגע נהפך לאבי אבות הטומאה, וכיון שקי"ל שאין טומאה בלא מטמא (הקדמת הרמב"ם לסדר טהרות), צ"ע מיהו המטמא של המת, ומה גדרו.

מלאך המות או הקליפות

וברמב"ן (עה"ת ריש פרשת חוקת) כתב וז"ל, וטעם טומאת המת - בעטיו של נחש, (כלומר, מטיפה של מלאך המות^ה), כי הנפטרים בנשיקה לא יטמאו מן הדין^ו, והוא שאמרו: "צדיקים אינם מטמאין", עכ"ל.

משל הדבש והזובים

אכן באור החיים (שם) כתב וז"ל, "חוקה זו של התורה ותנאי טהרתה - תסובב מהתורה, כי ע"י שקיבלו את התורה, נעשו

הפטירה, אלא שכיון שיש על הקרובים חיוב קבורה (ואי אפשר להתאבל ולהתעסק במת כאחד), הרי שחיובי האבלות תלויים ועומדים, עד שיפקעו חיובי האנינות, ומשיפקעו לגמרי, שבים וחלים דיני האבלות.

ב] יש לבאר, שנחלקו בזה הראשונים, הרא"ש (שכתב "שהמתאבל על המת לפני קבורה, הוא כמתאבל על החי"), **והרמב"ם ס"ל** שהמחייב לאבלות היא הקבורה.

ומאידך, יש להוכיח שדעת הריטב"א היא כצד השני, יעויין בפנים.

ג] נחלקו הראשונים אם חלים על האונן מקצת דיני אבלות, ויש לפרש שהראשונים **לשיטתם בזה**, לשיטת הרמב"ם וסיעתו, שחיובי אבלות מתחדשים רק מעת הקבורה, א"כ אין כלל מקום לחיובי אבלות באונן, לפני הקבורה.

אמנם לשיטת הריטב"א וסיעתו, שעצם הפטירה היא סיבה לאבלות, יש מקום שיחולו חיובי אבלות על האונן.

ד] עוד נחלקו הראשונים לשיטתם - בגדר "החזרת פנים" המחייבת אבלות - דלשיטת הרמב"ם שהקבורה בלבד מחדשת אבלות, החזרת פנים כמוה כ"אוש" מקבורה (הנדונה כסתימת הגולל), אכן הריטב"א כתב, שהחזרת פנים היא כהפקעת מצב האנינות (שאין המת לפנינו), והוא לשיטתו בזה, שכשנפקעת האנינות לגמרי, חוזרים וחלים דיני אבלות מחמת הפטירה.

ה] נחלקו הפוסקים בימינו, אם מי שהודיעו

ה. יעויין בספר מאירת עיניים שביאר כוונת הרמב"ן, שבזמן המיתה מטפף מלאך המות ג' טיפות של טומאה מחרבו, והנשמה אינה יכולה לסבול טומאה זו, ויוצאת והולכת לה, וזהו מקור טומאת המת לרמב"ן.
ו. ומטין משמיה דהגר"ח קנייבסקי זצ"ל (הובא בספר "ברכת האהל", בהקדמה לקיצור הלכות טומאת כהנים), שהכוונה בדברי הרמב"ן "לא יטמאו מן הדין", היינו שמדאורייתא אינו מטמאין, אך מדרבנן מטמאין.

(ב"ב יז.) מנו ששה אנשים בלבד שלא שלט בהם מלאך המוות (ומתו מיתת נשיקה) יעווי"ש, ואם כן, מדוע כתב הרמב"ן "צדיקים אין מטמאין" - דמשמע כלל הצדיקים, בזמן שהמדובר רק בששה אנשים מזמן בריאת העולם ועד סופו, וצ"ע.

ולדברי האור החיים גם קשה (מלבד עצם זה שנראה שחולק על מאמר חז"ל זה, שהביא הרמב"ן ש"צדיקים אין מטמאין"), שנראה כסותר משנתו, שהרי הוא בעצמו כתב בפרשת בחוקותי (פרק כו ד"ה "ואומרו וחרב לא תעבור בארצכם") כדברי הרמב"ן (בשינויים קלים) בסיבת טומאת המת, שכתב שם וז"ל, "כי טומאת המת עיקרה - לצד שנשחט האדם בחרבו של מלאך המות הפגומה - שבוה נעשה נבלה, והטומאה היא בחינת הכלב, אבל החולכים בתורת ה' כמצטרף - "חרב לא תעבור בארצכם", שלא יגע חרבו של מלאך המות בגופו של הצדיק".

ומבואר שאף האור החיים ס"ל כיסוד הרמב"ן, שסיבת טומאת המת היא מחמת מלאך המוות, וצ"ע.

אין כאן מחלוקת - הצדיק גופו קדושה ממש

ונראה אולי לומר, שביסוד הדברים אין כאן מחלוקת, אלא יש כאן שני צדדים של אותו מטבע, והכל ענין אחד.

שהנה יעוין באור החיים (חיי שרה כג, ב עה"פ ותמת שרה) שכתב, "כי ח"ו לא יתייחס המיתה לצדיקים, כי הצדיקים הגם שימותו, הגוף אינו מושלל מהחיים, כי צדיקים במיתתם קרויים חיים, והטעם הוא, כי בהיותם בעולם הזה, הם מהפכים בחינת החומר שביסודות - לבחינת הרוח, באמצעות מעשים טובים והפלגת התורה".

עם בני ישראל דבר שהרוחניים השפלים תאבים להדבק בהם.

וכבר המשלתי במקום אחר ענין זה, לשני כלים שהיו אצל בעה"ב, אחת מלאה דבש ואחת מלאה זבל, ופינה אותם והוציאם לחוץ מהחדר, אותה שהיתה מלאה דבש - מתקבצים לה כל הזכוכים והרמשים, ואותה שהיתה מלאה זבל, הגם שיכנסו לה קצת מהרמשים, לא ישוה לשל דבש, כמו כן אדם מישראל שמת, להיותו מלא קדושה המתוקה והעריבה, בצאת הנפש והתרוקן הגוף - יתקבצו הקליפות לאין קץ, שהם כוחות הטומאה התאבים תמיד להדבק בקדושה ליהנות מהערב, ולזה יטמא באהל, עכ"ל.

ונמצא, שלכל השיטות סיבת טומאת המת היא חיצונית (ולא מחמת המת עצמו), אלא שנחלקו הרמב"ן והאור החיים, אם טומאת המת - היא מחמת מלאך המות המטמא את הנפטר, או שמא הוא מחמת קליפות הטומאה המסתערות על הגוף, בגלל שיירי הקדושה שנותרה בגוף.

ונפק"מ לכאורה מן המחלוקת, הוא מי שמת שלא ע"י מלאך המות (וכגון במיתת נשיקה), דלרמב"ן אין כאן סיבה לטומאה, ואילו לאור החיים לכאורה כ"ש שגוף הצדיק יטמא, בהיות גופו מלא שיירי קדושה מנשמת הצדיק.

ונמצא לכאורה, שנחלקו הרמב"ן והאור החיים, אם צדיקים מטמאים בטומאת מת או לא, ויש לפלפל.

הערות ברמב"ן ובאור החיים

והנה לכאורה יש לעיין בזה, שהרי גם הרמב"ן לא דיבר בכלל הצדיקים, שהרי להדיא כתב, שכל הענין אמור דוקא בצדיקים שמתו מיתת נשיקה. והנה בגמרא

שכליהם בזמן הפרידה, כמו שנאמר: "והלך לפניך צדקך כבוד ה' יאספק".

כל צדיק המהפך חומר לרוח - שייד לבחינת מיתת נשיקה

ומבואר ברמב"ם, שמיתת נשיקה בבחינה הגבוהה שלה - היתה באמת רק בגדולי עולם, אלא שאף בשאר הצדיקים יש בחינה של מיתת נשיקה, אלא שהיא בדרגה נמוכה יותר, ולעולם כל מי שהוא בבחינת צדיק (המהפך חומר לרוח), שייד כבר לבחינה מסוימת של מיתת נשיקה, וממילא גופו אינו מטמא (מעיקר הדין), ודברי הרמב"ן והאור החיים - הם שתי צדדים של אותו מטבע, שהאור החיים דיבר על הסיבה (היפוך חומר לרוח), והרמב"ן דיבר על התוצאה (מיתת נשיקה), שכל מי שבכוחו להפך חומר לרוח - שייד הוא לבחינה של מיתת נשיקה, ורק מי שאינו צדיק ואינו שייד כלל לבחינת "מיתת נשיקה", הרי שמיתתו היא ע"י כוחות טומאה חיצוניים ומלאך המוות, והכל דבר אחד.

(ב) נספח ב: בגדר "דורש אל המתים"

כתב הרמ"א (תקפ"ב, ד), יש מקומות שנהגו ללכת בערב ר"ה על הקברות, ולהרבות שם בתחינות.

וכתב המ"ב (ס"ק כז) בטעם הדבר, דבית הקברות הוא מקום מנוחת הצדיקים והתפילה מתקבלת שם יותר, אך אל ישים מגמתו כנגד המתים, רק יבקש מה' יתברך שיתן עליו רחמים בזכות הצדיקים שוכני עפר.

כלומר, שגוף הצדיק אינו נרתיק חומרי לנשמה, אלא שנתהפך הוא לחפצא של רוח כנשמה, ע"י ריבוי תורה ומעשים טובים.

וממילא י"ל, דדוקא מי שאינו צדיק, שגופו הוא נרתיק - מטמא טומאת מת (וככל משל הזכובים והדבש), אבל מי שהוא בבחינת צדיק המהפך חומר לרוח, הרי שגופו אינו נרתיק אלא חפצא של קדושה, וממילא אין מקום לחיצונים להאחז בקדושה ממש (אלא בשיירי קדושה בלבד).

אלא דלפי זה יש לעיין, דא"כ לא רק המתים בנשיקה לא יטמאו, כי אם כל מי שגופו אינו נרתיק, ולמה כתב הרמב"ן שרק המתים בנשיקה אינם מטמאים.

ונראה להוסיף ולבאר, ע"פ מה שכתב הרמב"ם (במורה נבוכים - ח"ג פרק נא בסופו) בגדר מיתת נשיקה, שהוא הפרדות הנפש מהגוף - מרוב התגברות בחינת השכל והתשוקה לקרבת ה'.

"והמשילו חכמים ז"ל בדבר זה על הדרך הפיזית המפורסמת, הקוראת את ההשגה בעת עיצם חשקתו יתעלה - "נשיקה", כמו שאמר ישקני מנשיקות פיהו, והנה אופן זה של מות - הוא ההנצלות מן המות באמת".

והוסיף הרמב"ם לבאר שם, "והזכירו חז"ל, שהוא הושג למשה אהרון ומרים", אבל שאר הנביאים והחסידים הם למטה מזה, אלא שכולם בדרך כלל מתחזקת השגת

ז. ולכאורה הטעם, שזו מיתת שכולה עונג, ואין בה צער כלל, וכלשון הרמב"ם שם, "עד אשר תפרד הנפש מן הגוף במצב של אותו העונג".

ח. ולכאורה צ"ע, שהרי בגמרא (ב"ב שם) מבואר שאף אברהם יצחק ויעקב מתו בנשיקה, וצ"ע.

בברכות שם, דמשמע שהמתים כן יודעים ושומעים דברי החיים, יעויין במפרשי הפשט (שם).

ותירצו התוס', "וי"ל, שעל ידי תפילה שזה מתפלל מודיעין להם שכך נתפלל, והכי אמר בפרק שני דתענית (טז). למה יוצאין לבית הקברות, כדי שיבקשו עליהם מתים רחמים.

ומבואר בתוס', שאכן אי אפשר לדבר עם המת כדבר איש אל רעהו, והאפשרות היחידה לתקשר, היא על ידי שבא למקום הקבר ומתפלל, ואז בשמים שומעים תפילתו ומעבירים את המידע הנחוץ למת, ואז המת יכול להיות מליץ יושר בעד המבקש, ובאופן זה היתה תפילתו של כלב מהאבות.

ולמדנו בזה חידוש, דלשיטת התוס' באופן זה שהמבקש עומד על הקבר ומתפלל, כשכוונתו להשמיע תפילתו לשמים, ושהם יעבירו את הבקשה למת שיעזור לו, אין בכך משום "דורש אל המתים", ורק באופן שפונה אל המת להדיא ואומר "פלוני מת ענני" עובר באיסור.

וביאור שיטת התוס' נראה, דהאיסור דדורש אל המתים מבואר ברמב"ם שם, דהוא משום הליכה בחוקות הגויים ומשום סרך ע"ז, שכך היתה דרך העכו"ם. ועל כן דוקא בפונה אל המת להדיא כדרכי עובדי כוכבים ומזלות, הוא דאיכא לאיסור, ומשום שמראה שכביכול יש כוח עצמי למתים, ופונה אליהם במקום לה' והוי סרך ע"ז.

אכן במשמיע בקשתו לשמים ליכא לצורת האיסור, שהרי בצורת פנייתו זו כבר הודה, שאין בכוחו לעשות דבר והכל בידי שמים, ורק אם ירצו בשמים תועבר בקשתו אל המת, וזה ימליץ טוב בעדו. דזה נראה

ומבואר, שאסור לבקש מהמת עצמו בקשות, וכגון שיושיע אותו או שיבקש עליו רחמים, שהוא לכאורה בכלל האיסור של "דורש אל המתים" (דברים יח), וכן כתב הרמב"ם (הלכות ע"ז פי"א הי"ג), שאסור לשאול למת כדי שידיע מה ששאל לו.

וכן פסק להלכה ההכמת אדם (כלל פט סימן ז), שאותם נשים ועמי הארץ שהולכים על קברי מתים, וכאילו מדברים עם המתים ואומרים להם צרותיהם, קרוב הדבר שהם בכלל "דורש אל המתים".

הסתירה במ"ב

אכן במ"ב בהלכות ת"ב (תקנ"ט ס"ק מא) לכאורה סותר משנתו, שכתב שם, שלאחר שסיימו הקינות סמוך לחצות היום, המנהג שהולכים על הקברות של ישראל, "כדי שיבקשו עלינו רחמים", ומשמע שפונים למתים כדי שהם בעצמם יבקשו עלינו רחמים, וצ"ע איך מותר, שהרי שם מגמתו כנגד המת, וצ"ב.

והנראה בזה, דהנה בגמ' בסוטה (לד:) איתא, ויעלו בנגב ויבוא עד חברון, ויבואו מיבעי ליה. אמר רבא, מלמד שפירש כלב מעצת מרגלים והלך ונשתטח על קברי אבות. אמר להן: "אבותי בקשו עלי רחמים שאנצל מעצת מרגלים".

והקשו התוס' (ד"ה אבותי), וא"ת, והאמר בפרק מי שמתו (ברכות יח.), דמיתי לא ידעי מידי ומשמע במסקנה שאפילו אבות העולם.

וכוונתם להקשות, שמבואר בגמ', שאין תועלת בבקשה מן המת כיון שאינו שומע כלל הבקשה, ולא יודע ממנה כלום, וא"כ לשם מה התפלל כלב. (וכבר העירו על קושיית התוס', שזה סותר לסוגיא

חמודות שהיה לובש בשבת, והיה פוטר את הרבים בקידוש היום, ולא כשאר מתים שהם חופשים מן המצוות, כי צדיקים חיים ופוטרים מקידוש".

והנה, אף שודאי אין לנו עסק בנסתרות, מ"מ צריך להבין בדרך הפשט (וגדרי ההלכה) כיצד הדבר אפשרי, שהרי מת אינו בר חיובא, וממילא אינו יכול להוציא אחרים י"ח, וצ"ע.

והנראה אולי בזה, דהנה נחלקו אמוראים בגמרא (נדה סא:), אם מצוות בטלות לעתיד לבא (כלומר, אם בעת תחיית המתים - יתחייבו הקמים לתחייה במצוות), ונפק"מ אם מותר לעשות תכריכים למת מכלאיים, שהרי כשיקום יהיה לבוש בבגד איסור.

והרוקח (ציצית סימן שס"א) וכן **בהלכות קטנות** (למרדכי (מנחות פרק התכלת רמז תתקמו) פסקו להלכה - כמ"ד שאין מצוות בטלות לעתיד לבא^ט.

ובקובץ שעורים (ח"ב סימן כט) הקשה, מה טיבה של מחלוקת זו, דאיך אפשר לומר שהמצוות יתבטלו, והלא אחד מי"ג עיקרים הוא שהתורה תהיה קיימת לעולם ולא תשתנה, יעוי"ש במה שתירץ.

אם מיתה פוטרת ממצוות

ובריטב"א (נדה סא:) ביאר יסוד המחלוקת, שנחלקו אם הא דקי"ל "במתים חופשי" - כיון שמת אדם נעשה חופשי מן המצוות, אם הוא פטור זמני, שרק בעודו מת נפטר אדם מהמצוות, או שהוא פטור תמיד, ויהיה

ברור, שעצם תפילת המתים בעד החיים אין בה כלל איסור, ולא עוד אלא שתפילת המתים מועילה היא עד מאוד, וכדאיתא בפוסקים בהלכות יוה"כ (ומקורו בזהר פרשת שמות), שלולא תפילות החיים על המתים אין החיים יכולים להתקיים, אלא שכל האיסור הוא רק בעצם הפנייה הישירה למת, כדרכם של עכו"ם.

ישוב הסתירה במ"ב

ובזה לכאורה, תתיישב הסתירה במ"ב, דבהלכות ר"ה כתב הח"ח את יסוד האיסור, שאסור לשים מגמתו כנגד המת ולדבר עמו ישירות - כדבר איש אל רעהו (וכדרך ע"ז), אמנם במתפלל על הקבר ומשמיע דבריו לשמים שרי, ובה יתכנו שני דרכים, האחד, שכלל לא פונה אל המת, ורק מבקש שבזכות הצדיקים שוכני עפר תקובל בקשתו. והשני, שמשמיע בקשתו לשמים בכדי שתועבר למת המסויים שימליץ טוב בעדו, וזו היתה צורת תפילתו של כלב, וצורת התפילה בת"ב לאחר הקינות, וכפי שמפורש בדברי התוס', וק"ל.

יג) אם מת יכול להוציא י"ח

גרסינן בגמרא (כתובות קג.) "ת"ר, בשעת פטירתו של רבי אמר: "לבני אני צריך", נכנסו בניו אצלו. אמר להם: נר יהא דלוק במקומו, שולחן יהא ערוך במקומו, מטה תהא מוצעת במקומה. מאי טעמא, דכל בי שימשי (ערב שבת) הוי אתי לביתה".

ובגליון הש"ס (שם לרעק"א) הוסיף בשם ספר חסידים (סימן תתשכ"ט), "והיה (רבי יהודה הנשיא) נראה בבגדי

ט. ודלא כדעת הרשב"א (ברכות יח.) והאור זרוע (ח"ב אבלות סימן תכא), שפסקו כרבי יוחנן - שמצוות בטלות לעתיד לבא.

שכל מי שעבר תהליך של מיתה נפטר לעולמים מן המצוות מגזה"כ.

ולפי זה מיושבת הערת הקוב"ש, שודאי שזו התורה לא תתבטל לעולם, אלא שלמ"ד מצוות בטלות לעת"ל, הכוונה שהמיתה היא "פוטר" על המצוות (אלא שלפי זה יתחדש, שרק מי שיחיה עד תחיית המתים ולא ימות - יתחייב במצוות).

עכ"פ נמצא לפי זה, שלשיטת הרוקח וסיעתו, המיתה אינה אלא פטור זמני, ומיד שחוזר המת לגופו, מתחייב הוא שוב במצוות.

והנה ידוע מה שמטין משמיה דמרן הגר"ז

(עה"ת פרשת פנחס, וכן בדומה בחת"ס ח"ו ליקוטים סימן צח), שישנם שני בחינות באלוהי הנביא, שבזמן שמופיע בגופו - יש לו דין "אדם", ובעת שהוא בלא גוף - יש לו דין "מלאך".

ואם נאמר שהוא הדין בכל צדיק המופיע בגופו, הרי שאם הלכה שאין מצוות בטלות לעת"ל (ואין המיתה פוטר עולמי ממצוות), הרי שיש ליישב שפיר כיצד הוציא רבינו הקדוש את בני ביתו בקידוש, דכיון שבעת שמתלבש בגוף יש לו דין "אדם" וחוזר ומתחייב במצוות, לכן יכול גם להוציא, שהרי שכל שחייב - גם מוציא את הרבים י"ח.





תגובות הקוראים



מכתב א'

הרב גבריאל ארצי

מדוע ר' מאיר לא התפלל על אריכות ימים לבני עלי כשבקשו ממנו

בירך אותו באריכות ימים כי לא היה אופן אחר שיוכל להמנע מלהאריך בתפלה ולצער את המתפללים לפניו שהרי היה מבית עלי והיה סכנה לו ח"ו.

והעצה של ר' מאיר דוקא לעסוק בצדקה מפני שעל צדקה יש הבטחה וכמו שלמדנו מאברהם אע"ה, והתפלה נחשבת פחות מאשר צדקה לענין ההבטחה שיוזכו על ידה לאריכות ימים, או שזכה רב כהנא בזכות ברכתו של ר' חייא כי היה עת רצון, וגם רצה ר' חייא לפייסו על הגערה שאמר לו, אבל לציבור גדול לא תחשב הבטחה מועילה אלא אם כן יעסקו בצדקה, ועו"ל שבאמת ר' מאיר התפלל עליהם שיוזכו לאריכות ימים רק הרגיש שאין תפלתו כל כך מקובלת וכמו ר' חנינא בן דוסא במשנה ברכות סוף פרק חמישי, ומשו"כ כדי שלא יסתמכו על תפלתו בלבד ולא יעמוד בצפייתם ציוה אותם לעסוק בצדקה שיש על זה הבטחה של אריכות ימים בפסוק.

בראשית רבה נט א מסופר על מקום בשם ממלא שהיו מתים שם בגיל צעיר, הגיע לשם ר' מאיר ואמר להם שמא הם מבני עלי שנגזר שימותו צעירים, הם בקשו מר' מאיר שיתפלל עליהם והוא אמר להם שיעסקו בצדקה וע"י זה יזכו לאריכות ימים, וראיתו ממה שכתוב עטרת תפארת שיבה והיכן היא מצויה, בדרך צדקה תמצא. ולמד מאברהם אע"ה, אלו תוכ"ד המדרש.

ובירושלמי ר"ה פרק ב הלכה ה מסופר על רב כהנא שהיה מבית עלי והאריך בתפלה לזכות באריכות ימים, וציער את ר' חייא שלא יכל לפסוע אחרי התפלה, ובירך אותו והיו לו צפרניים כמו של ילד קטן.

ובפשטות לא יכל רב כהנא לנהוג בהנהגה של צדקה כמו שהציע ר' מאיר דאל"כ לא היה מצער את ר' חייא באריכות בתפלה, ומה שר' חייא

ענוה של משה רבינו ע"ה ומרדכי הצדיק ע"ה

מרדכי "דובר שלום לכל זרעו" ופירש האבן עזרא וזרעו הם בניו ובני בניו ולעולם הבנים יפחדו מאביהם והנה היה דובר שלום בתחלה אפילו לבניו שהם כעבדיו ואף כי לעמו, עכ"ל, עי"ש, והיסוד הוא שיש ללמוד

שמעתי דרשה מהרה"ג ר' ישעי' שטראה שליט"א [בשם הג"ר מתתיהו חיים סלומון משגיח בשיבה"ק ליקווד, ולא ראיתי את מקור הדברים] שהזכיר את הפסוק במגילת אסתר פרק י פסוק ג שם נאמר על

ב. [שלום לעצמו ולא פירוד] היה לו שלום עם הבריות.

ג. [הקדים אמירת שלום לקטנים ממנו] היה מטיב גם לקטנים "לכל זרעו" ומציל את החלשים מבעלי זרוע.

ד. [נוהג בשלום קרבה וידידות] מקורב ליהודים ולא פרש מהם בשעת גדלותו, זה דומה קצת למש"כ בספר רפדוני בתפוחים חלק ב [עמ' מד] [שלום היינו להתעניין מה שלומם] להג"ר שלמה אריאלי שליט"א למד מפירוש האב"ע היסוד של נושא בעול עם חבירו מצטער בצער הציבור ושמח בשמחתם.

ה. [שלום לשונאיו ולא שנאה], ומרן החתם סופר בספר תורת משה על מכילת אסתר ביאר "לכל זרעו" היינו אפילו לשונאיו.

ולסיכום, מקצת מה שלמדנו מהפסוק דובר שלום לכל זרעו למעשה, א. לקטנים. ב. לא לפרוש מעם ישראל בזמן גדולתו, נושא בעול, להתעניין בשלומם. ג. שלום עם הבריות. ד. לספר בשבחן של ישראל. ה. גם לשונאיו. ובפשטות כל זה כלול במדת הענוה.

ממרדכי שאפילו כשנמצא במעמד גבוה נהג בענוה עם בני ביתו והסובבים אותו, ועוד האריך בזה.

והנה, יסוד זה מבואר גם בספר יערות דבש לרבינו יהונתן אייבשיץ זיע"א סוף דרוש ג המאריך להשוות בין משה רבינו ע"ה ומרדכי הצדיק ע"ה, ומבאר שלום על פי האבן עזרא וזה לשונו, ולכך במרדכי שהיתה מדתו ענוה כמשה, אמר ודובר שלום לכל זרעו, שאפילו עם זרעו היה מתנהג במדת ענוה ופותח בשלום תחלה, עכ"ל, עיי"ש בכל דבריו הנפלאים, ובמשה רבינו מפורש בפסוק שהיה ענו מכל אדם.

נציין כאן ידיעה חשובה להשלמת הדברים היא הרשב"ם ב"ב דף קי"ט ע"ב ד"ה "הא דפליג ליה" שכתב משה רבינו הוה פליג יקרא לכל ישראל, דהיינו היה משה רבינו ע"ה מכבד כל אחד מישראל, נפק"מ לכבד תלמיד במקום הרב כאשר הרב חולק לו כבוד, ועפ"ז נלמד על מרדכי הצדיק ע"ה.

ובמהר"ל מפראג זיע"א בספרו אור חדש כתב א. [דברים שגורמים שלום ולא קטטה] דבר טוב על ישראל ההפך מהמן הרשע שדבר רע על ישראל.



מכתב ב'

הרב אברהם דוד ברנד

בעניין דבר שאינו מתכוון ופסי"ר

להכריע כצד הב'. עי"ש שכ' להגדיר, דלפי"ז לא שרי ר"ש בשבת אלא דווקא היכא דהמלאכה השנייה שעושה אינה קשורה בראשונה בהכרח אלא בהזדמן. ולדוגמה גורר ספסל דאפשר שיעשה חריץ ואפשר לא והדבר אינו מוכרח לכאן או לכאן. בכה"ג אי נעשה חריץ חשיב דבר שאינו מתכוון ומותר לר"ש. אמנם, היכא דבעצם המעשה הראשון כלול ג"כ המעשה השני, וכגון שוחט שבעצם מעשה השחיטה שלו ישנו ג"כ מעשה הריגה, א"כ אסור משום פסי"ר אף אי לא ברור לו אם בפועל כשישחט בהמה זו יהרגנה. וכע"ז כ' בקוב"ש (כתובות אות יח).^א

ונראה שנחלקו בזה כבר הראשונים. עיין ברא"ש בשבת (פט"ז ס"ח) שפסי"ר היינו "אנן סהדי דקמכוין". ומשמע כהצד הא' ודלא כהגרש"ש. אמנם הרמב"ם (כפ"א מהל' שבת ה"ו) כ': "אבל עשה מעשה ונעשית בגללו מלאכה שודאי תעשה בשביל אותו מעשה אע"פ שלא נתכוין לה חייב שהדבר ידוע שאי אפשר שלא תעשה אותה מלאכה", ומריהטיה דלישניה משמע יותר כדברי הגרש"ש. ונרחיב בדבריו להלן אי"ה.

וע"ע בגרש"ש הנ"ל, וביתר ביאור בחי' הגרש"ר (כתובות ז, א), שכ' לתלות בזה פלוגתא בין הרמ"א להט"ז, יעויין ברמ"א ביו"ד (פז, ו) שכ' דאסור לחתות אש תחת סיר של עכו"ם שמא העכו"ם מבשל

הרב שרון שרפי שליט"א, האריך במאמרו הנפלא בגדרי "דבר שאינו מתכוין" (ופס"ר לעתיד ולשעבר), בגדרי דיני פסי"ר והמסתעף. אמנם, לאחר העיון, אמרתי אני הקטן כי יש לבאר עיקר הסוגיא באופן שונה מעט. ואלו הם דברי:

הנה, בעיקר האי דינא דפסיק רישיה ולא ימות, יש לחקור אי גדרו הוא דבשבת מלאכת מחשבת אסרה תורה, וא"כ היכא שאינו מתכוון י"א שפטור, אך בפס"ר מכיון שהתכוון למעשה הראשון והמעשה השני הוא מוכרח הרי נחשב הדבר כביכול כיוון ג"כ על המעשה הראשון. או שמא י"ל דמכיון שעל המעשה הראשון ישנה כוונה הרי שאין כל חסרון בכך שבמעשה השני אין כוונה, דאה"נ ובאמת לא בעינן כוונה במעשה השני. והנפ"מ בזה תהיה מה הדין בספק פסי"ר. דהיינו דהסיכויים הנם מחצה על מחצה אי ימות אי לאו. דאי נימא כצד הא' הרי היכא דלא ברור לו דאכן פסי"ר הוא הרי לא ניתן לומר שיש במעשהו הראשון כוונה לשני אחר וכלל לא בטוח אי יקרה השני. אמנם אי נימא דעל המעשה השני כלל לא בעינן כוונה אלא די בכוונה על המעשה הראשון, הרי במקרה בו הוא מסופק הוי ספק איסור רגיל, וספק דאורייתא לחומרא.

עייין בחי' הגרש"ש (כתובות, סי' ד במהד' ישנות וסי' ו בחדשות) שחקר בזה, וכ'

א. ובנוסף אחר קצת עיין בש"י ש"ג פכ"ה ובחזו"א או"ח סי' נ.

והקשה הרמב"ן (וכן הקשו עוד ראשונים): הא מודה ר"ש בפס"ר? ותי' דלאו פס"ר הוא, דשמא לא הגיע לצירוף ושמא נצרף כבר מקודם. וכ"כ המאירי שם. והתם הלא הוי ספק על לשעבר ופסק הרמב"ן דמותר ומוכח להדיא כהט"ז.

א"כ מצינו מח' בין הרמ"א בשם המרדכי להט"ז שמוכח כדבריו מהרמב"ן והמאירי. וכ' האחרונים הנ"ל (הגרש"ש והגרש"ר) לפ' דשורש פלוגתתם הוא בגדר פס"ר. דאי נימא דגדר פס"ר הוא דמתכוון גם למלאכה השנייה, הרי בגווני כגון בשר בחלב וזבובים הנ"ל, הרי אינו יכול להתכוון למעשים כאלו מאחר ולא ברור כלל אם ישנה אפשרות לעשותם. אך אי נימא דלא בעינן כוונה, הרי דיש הכא ספק אי הדבר מותר לו או אסור לו, ודינו ככל ספק דאורייתא ולחומרא.

אמנם, כבר כ' הגרש"ר דכ"ז אינו אלא לפוד"ר דהרעק"א שלא חילק בין איסור שבת לשאר איסורים. אמנם אליבא דאמת יש מקום לומר דבאיסורי שבת אף הרמ"א יודה דספק פס"ר על לשעבר מותר. דבשבת הלא יש דין מיוחד של מלאכת מחשבת. וא"כ בהלכות שבת כל החסרון של פס"ר נובע מכך שאין מלאכת מחשבת. וא"כ בכח"ג כגון זבובים הרי ליכא מלאכת מחשבת שהוא אינו יודע כלל אם יש זבובים בתיבה, וכ"ש דאינו מתכוון לצודם. עיין בשולחן שלמה (שטז ס"ק ז) ובשור"ת מלמד להועיל (אה"ע סי' קב) שכ' ג"כ כע"ז.

כ' הרשב"א בשבת (קז, א) דאם נעל אדם את ביתו וישנו צבי בתוך הבית, אינו

בסיר בשר בחלב. והוא מדברי המרדכי בע"ז. ובחי' רעק"א שם (סקי"ח) הקשה: והלא האדם החותה אש אינו מתכוון לבשל, ואי"ל דהוי פס"ר, דשמא העכו"ם לא בישל בשר בחלב באותו סיר. ויישב, דכ"מ דל"ש לקרות פס"ר מעשה מסופק הוא דווקא בלעתיד. כגון שרוצה לגרור ספסל ומסופק אי ע"י גרירה זו יוצר חריץ אי לאו. דבכח"ג הספק הוא האם בכלל תהיה תוצאה. אך בספק לשעבר, כגון הכא שמסופק אי יש בשר בחלב בסיר או לאו, הוי שפיר פס"ר, דאין ספק כלל דע"י כך שיצית את האש יתבשל המזון שבסיר, אלא רק יל"ד האם זהו מזון אסור.

והביא רעק"א דהט"ז פליג ע"ז. דבאו"ח (שטז, ג) פסק הט"ז דמותר לסגור תיבה קטנה בשבת אף היכא דאיכא חשש שמא נכנסו זבובים קטנים לתוכה, וא"כ ע"י סגירת התיבה הרי הוא צד אותם, דכיון דאינו יודע בוודאי שישנם זבובים בתיבה ל"ח פס"ר. ומוכח להדיא דלא כהרמ"א, דפס"ר גם לשעבר מותר היכא דהוי ספק.

ובביאור הלכה (שטז, ג) כ' דלולא דברי הט"ז הסברא מורה כדברי הרמ"א. וכ' להוכיח כדעת הט"ז מדברי הרמב"ן בשבת (במלחמות דף יט, ב מדפה"ר). דבגמ' שם איתא (מא, א) המיחם שפינהו לא יתן לתוכו צונן. ומוקמינן לה בגמ' דמיירי בכח"ג שהמים הצוננים מועטים ולכך אסור לתתם לתוך המים החמים דהוי מבשל, אבל בזמן שהצונן מרובה שרי. ופרכינן עלה בגמ' דגם בגוונא דהמים הצוננים מרובים היה לו ליאסר משום דמצרף הוא את הכלי? ומשני ר"ש היא דאמר דבר שאינו מתכוון מותר.

ב. אמנם, נראה דהביה"ל עצמו צידד להלכה דלא כהט"ז. דבמקו"א כ' (שכו, ט) דאסור לרחוץ פניו בסבון אשר הוא מסופק אי טבעו להשיר שיער או לאו, עיין בס' נתיבות שלום כללי מלאכת מחשבת סי' י אות ו.

המזבח מזלפו בטיפות גסות שוודאי יכבו את האש, אי"ז נחשב לפסי"ר אחר ויכול לזלף גם בטיפות דקות. וע"ע באו"ש הנ"ל שרצה לדייק כן גם מדברי הרמב"ם. ומוכח כן גם מדברי המאירי בשבת (עה, א) שכ' דההורג חילזון אי"ז פסי"ר כיון שאפשר לפוצעו בלי להורגו ומוכח כנ"ל.

ועיין במרכבת המשנה (פ"א מהל' שבת ה"א) שהביא דהרמב"ם במקו"א (פ"א ה"ו) פירש דפסי"ר היינו שרוצה לשחוט ראש העוף לצורך משחק הילדים. אך בערוך (ערך פסק ג) נקט ששוחט העוף כי נצרך לדמו. וביאר המרכה"מ דהר"מ לא פי' כהערוך כיוון דס"ל כדעת השל"ט"ג דדבר שניתן לעשותו בהיתר לא מתחייבים עליו בפסי"ר. וא"כ משום דם שאותו יכול להוציא מהעוף בהיתר לא יתחייב בפסי"ר.

ואף שכן מוכח מכמה ראשונים, עכ"פ הסברא בזה צע"ג. ועיין במרכה"מ הנ"ל ובאו"ש הנ"ל שכ' בתו"ד לבאר דכיון שמה שמתכוין לו יכל לעשותו גם ללא פסי"ר, הרי אין ליחס את מלאכתו למלאכה האסורה. ונראה דביאור דבריהם הוא עפ"י מה שחקרנו לעיל בגדר פסי"ר. דהיה אפ"ל דכל הנך ראשונים ס"ל דדין פסי"ר הוא שמתכוון גם לעשות את המלאכה הב', ומילא בכה"ג שיכול לעשות המלאכה גם באופן המותר, ייסדו לנו דל"ח מתכוון לעשותה וממילא מותר. אמנם הערוך יסבור דדין פסי"ר הוא דין במעשה דהיינו שהמעשה הראשון כולל בתוכו גם את המעשה השני וממילא לא אכפת לן כלל שהוא אינו מתכוון³. אמנם זה דלא כמו שביארו הקוב"ש והגר"א קוטלר בדעת הערוך (יו"ד לה) וצ"ע.

עובר באיסור צידה, שהלא בשעה שנעל בהיתר נעל לשמור על חפצי ביתו, עי"ש שביאר כן גם בדעת הירושלמי (פי"ג ה"ו). ובמ"מ ובלח"מ (בפי" מהל' שבת הכ"ג) פקפקו בדבריו.

ועיין בר"ן (לה, א מדפה"ר) שהקשה ע"ד הרשב"א: והא הוי פסי"ר? ובעונג יו"ט (או"ח סי' כב) כ' לבאר דפסי"ר אינו אסור אלא היכא דבמעשה עצמו ישנה מלאכת איסור וכגון פוסק ראש עוף וגורר ספסל וכדו', משא"כ הכא דבמעשה נעילת הבית מצד עצמו ליכא שום דרך איסור. ועי"ש עוד מש"כ להקשות ע"ז ואכמ"ל. יצויין רק דלפי ביאורו של רעק"א בדעת הרמ"א הנ"ל הרי דליכא לדברי העונג יו"ט, דהלא גם במעשה דהדלקת האש מתחת לסיר ליכא שום סרך איסור.

והגרש"ש כ' ליישב דהוא דין מיוחד במלאכת צידה. דהלא כאשר צבי ניצוד ליכא שום שינוי בצבי עצמו וכל המלאכה לא נעשית אלא ע"י שהוא נשמר. וא"כ ל"ש לומר שיצוד את הצבי ממילא שהרי אינו מתכוון לשומרו אי לכך כאשר נועל את ביתו לשמור על חפציו אינו מתכוון כלל לשמור על הצבי וא"כ כלל לא צד אותו ונסתלקה קושיית הר"ן.

ובשלטי הגבורים (לה, א מדפה"ר) הביא את דברי הרשב"א והחולקים עליו וכ' דלפי"ד הרשב"א יוצא חידוש גדול. והוא, דכל מעשה שיכול לעשותו ע"י היתר לכתחילה וע"י פסי"ר, אי"ז נחשב פסי"ר. וכ' באור שמח (פ"ח מהל' לולב ה"ה) לדייק כדעת השל"ט"ג בדברי רש"י בזבחים (צא, א ד"ה הא ר"ש) שכ' דאף אם כשמזלף יין ע"ג

ג. ע"ע בחי' הגרש"ר סי' ז ס"ק ב, ובিশועת דוד ח"ה סי' ג ואו"ח סי' כט.

מכתב ג'

הרב גרשון גולד

לכבוד הקובץ החשוב "מנורה בדרום",

א. בענין ברכת השמן

הרי מבואר, שגם בעל היד אהרן הבין בדעת הכ"מ כמ"ש, שס"ל לכ"מ שגם לדעת הרמב"ם והבה"ג צריך שמן הרבה, וכדעת הט"ז, וכתב להשיג עליו בזה דל"ב הרבה וכשי' הב"ח. ויהיה בזה נ"מ בהבנת שי' רש"י, דלכ"מ יתכן שרש"י כבה"ג, משא"כ לבעל היד אהרן שלרמב"ם והבה"ג ל"ב הרבה, מוכח מרש"י שכן כתב שצריך הרבה, שס"ל כה"ר יוסף. הכל כמש"נ לעיל.

ועי' בספר יצחק ירנן על הרמב"ם (שם), שהביא את דברי המרכה"מ הנ"ל (בשם "הרב יד אהרן נר"ו בנימוקיו על רבינו בכת"י"), שמ"ש הכ"מ הרבה הוא לאו דווקא, וכתב עליו וז"ל, ולא זכר שר לרש"י בסוגיין שכתב כן ואין דרך רש"י לכתוב שלא בדקדוק וכו'. ע"כ.

אכן, מה שמשמע מדברי היצחק ירנן, שבעל היד אהרן כתב, שהכ"מ כתב הרבה שמן שלא בדקדוק, ובאמת כוונתו אפילו מעט (ועי' הקשה דהא רש"י ודאי בדקדוק כתב כן). הנה המעיין בדברי בעל היד אהרן הנ"ל, יראה ברור, שאין כוונתו שהכ"מ כתב שלא בדקדוק ובאמת ס"ל שאפילו במיעוט שמן השמן עיקר, אלא שהכ"מ ודאי ס"ל דדוקא בהרבה השמן עיקר, אלא דדין זה יצא לכ"מ שלא בדקדוק.

ובעצם מה שטען היצחק ירנן, שברש"י מבואר דבעינן הרבה שמן, וכדברי

בקובץ ס"א הובאה מחלוקת ראשונים, האם ברכת שמן באניגרון היא בפה"ע דוקא בחושש בגרונו, או אפילו באינו חושש בגרונו. דדעת ה"ר יוסף ודעמיה דאפילו באינו חושש בגרונו מברך בפה"ע אם נתן בו הרבה שמן, ודעת הבה"ג ודעמיה רק בחושש בגרונו מברך בפה"ע.

ונכתב לדון בשי' רש"י שכ' וז"ל, "וצריך לתת בו שמן הרבה דהו"ל שמן עיקר ואניגרון טפל". דפשט לשונו משמע כשי' ה"ר יוסף דהעיקר שיש שמן הרבה ול"ב חושש בגרונו. וכ"כ הגר"א בדעת רש"י. אך מאידך בכ"מ משמע דס"ל שרש"י יכול לסבור גם כבה"ג, דהעתיק לשון רש"י על הרמב"ם אע"פ שהכ"מ למד בדעת הרמב"ם כבה"ג. ולכאורה מוכח שהכ"מ למד שגם לבה"ג בעינן שמן הרבה, ולא סגי בחושש בגרונו, וכשי' הט"ז ולא כב"ח (בענין מח' הב"ח והט"ז עי' באורך בקובץ הנוכחי).

ורציתי להוסיף בזה, מה ששייך עוד לענין זה, דיעויין במרכה"מ (אלפנדרי, בעל היד אהרן) פ"ח מהל' ברכות ה"ב, שכ' ע"ד הכ"מ וז"ל, האי הרבה שכתב רבינו המחבר ז"ל נ"ל שהוא שלא בדקדוק שהרי רבינו ז"ל לא הזכיר הרבה וכו', ומ"ש מרן ז"ל כן היינו ממ"ש בגמ' וכו' נותן שמן הרבה לתוך אניגרון משמע ליה דהרבה דווקא ולא היא שאינו נראה כן מדברי רבינו ז"ל וכו'. ע"כ.

שאינן להקשות משיטת רש"י די"ל דס"ל כה"ר יוסף (כפשוטו לשונו), על שיטת הרמב"ם שהיא כבה"ג לשיטת הכ"מ (כמפורש בדבריו שם עיי"ש).

וע"ע ביצחק ירנן הנ"ל, שכתב לפרש את דברי רש"י, דס"ל כבה"ג, וז"ל, משו"ה כתב רש"י "הרבה" לומר היפך סברת ה"ר יוסף לומר דאפילו הרבה צריך דוקא שיהא חושש בגרונו וה"ה מעט ג"כ דמברך עליו אלא דהרבה דנקט מטעמא דכתבין. ע"כ.

והרואה יראה עד כמה דחוקים דבריו בדברי רש"י, דמלבד הדוחק דרש"י כתב "הרבה" רק כדי לאפוקי משיטת ה"ר יוסף, גם מדברי רש"י "דהו"ל שמן עיקר" וכו', משמע בהדיא דכוונתו דוקא משום שיש שמן הרבה, ודלא כהרב יצחק ירנן.

הכ"מ. נראה דלק"מ, דודאי מודה בעל היד אהרן שלרש"י בעינן הרבה שמן, וכל השגתו על הכ"מ היתה רק מצד שיטת הרמב"ם, שמשמע ברמב"ם שכל חושש בגרונו הוי השמן עיקר ול"ב חושש בגרונו (וכדייק הב"ח מדברי הרמב"ם עיי"ש), ולא היה לכ"מ להביא את שיטת רש"י על דברי הרמב"ם. והמעין בדברי בעל היד אהרן הנ"ל יראה בהדיא שכל קושייתו היתה מצד מה שברמב"ם משמע דל"ב הרבה.

וביותר י"ל, עפי"מ שנתבאר בקובץ הקודם (ס"ב), שיש מקום לומר, דנידון זה האם בחושש בגרונו בעינן הרבה שמן כדי שיהיה עיקר או דסגי במעט, תלוי בפלוגתת ה"ר יוסף והבה"ג, דלשיטת ה"ר יוסף דוקא בהרבה שמן השמן עיקר, ולבה"ג אפילו במיעוט, ע"י בפנים הקובץ הביאור בזה. ונכתב להוכיח כן בשי' הגר"א. וא"כ פשוט

ב. אשר יצר קודם עשיית צרכיו

ורציתי להוסיף, שראיתי בהסכמה ממורינו הגר"ט שליט"א על ספר אחד (שעדיין לא נדפס), שנסתפק ובא בנידון זה (וכמדומא שנסתפק שם אפילו אם עשה צרכיו לאחר תכ"ד).

עוד על גליון ס"א: הרה"ג ר' מרדכי פרוש שליט"א הביא, ששמע מת"ח גדול אחד, ששייך שתעלה לו ברכת אשר יצר קודם עשיית צרכיו, אם נזכר שעדיין לא עשה צרכיו ותיכף עשה צרכיו תכ"ד.

ג. טלית גדול עם פסים שחורים לספרדים

תמונות שמוכחות כן. ורציתי להוסיף עוד תמונות שראיתי בספר אחרון הגאונים בתוניסיה (ח"ג).

בעמ' 8: יש ציור עתיק של חכמי ג'רבא כשלחלקם טלית עם פסים חומים.

בגליון ס' הרב אביחנן בן משה כתב בענין ט"ג עם פסים שחורים לספרדים, וכתב שגם אצל הספרדים בדורות הקודמים נהגו לילך בט"ג עם פסים שחורים. ובגליון ס"א הרב סקלי שליט"א ציין להרבה

שליט"א עם טלית בעלת פסים
שחורים.

בעמ' 37: צילום של רבי כמוס חטאב זצ"ל
עם טלית בעלת פסים שחורים.

בכבוד רב גרשון גולד

בעמ' 407: צילום של הרב רחמים מאזוז



מכתב ד'

הרב ישראל מאיר ויינשטיין

תפרח

בענין היתר עיסקא לספרדים

דרבנן, אפשר לסמוך על קולא זו. עד כאן קיצור דברי התה"ד.

ה. ובב"י ריש סי' קע"ז, העתיק רק את תחילת דברי התה"ד, שהתיר להשכיר מעות אם המשכיר מקבל עליו אחריות גניבה ואבידה, ועל זה כתב שהתה"ד עצמו אינו סומך על זה למעשה, ונחלקו עליו האחרונים (רמ"א וש"ך ועוד) ואמרו שמה שלא רצה התה"ד לסמוך למעשה, זה רק על הקולא השניה שלו, שלא יהיו נאמנים אלא הרב והש"ך, (פרט זה שבתה"ד לא הביאו מרן הב"י כלל) אבל ההיתר להשכיר מעות כשאחריות גניבה ואבידה על המשכיר, יש לסמוך עליו לכתחילה.

ו. אבל היתר עיסקא הנהוג, הוא ענין אחר לגמרי, שהמלווה נותן את המעות ללווה בתורת עיסקא, שהוא מחצה מלווה ומחצה פקדון, אלא שהתנאי ביניהם הוא, שלא יהיה נאמן לטעון שהפסיד את מעות הפקדון אלא ע"פ עדים כשרים, ולא יהיה נאמן לטעון שלא הרויח אלא בשבועה חמורה, ואין בדברי מרן הב"י שום התייחסות אל ההיתר הזה, ולא שמענו מעולם על הבדל בין אשכנזים לספרדים בענין זה.

ז. מן האמור יובן, שאין שום צורך להמציא היתר חדש, והדרך הנכונה היא לסמוך על ההיתר עיסקא שנקבע ע"פ גאוני עולם, ושמעתי מפי מו"ר הגר"י פרידמן שליט"א

א. הרב חן ריחניאן שליט"א במאמרו בגליון הקודם, טוען שמרן הב"י חולק על היתר עיסקא הידוע והנהוג, ולכן אין לספרדים רשות לסמוך עליו, ומאריך למצוא תקנה חדשה.

ב. תודה להרב הנ"ל שליט"א שעורר אותנו לברר את דעת מרן בזה, ולאחר העיון, בענינותנו אין הדברים כך, אין בדברי מרן הב"י התייחסות אל ההיתר עיסקא הידוע, כי בימיו עדיין לא בא ההיתר הזה לעולם, והוא נוצר בדור שאחריו בשנת שס"ז.

ג. דברי מרן הב"י נאמרו כלפי ההיתר של התרומת הדשן סי' ש"ב, שהוא מתיר להשכיר את מעותיו ולקצוב מעות על השכירות, וסומך להלכה על דברי כמה ראשונים, שאמרו שמה שאסרו בגמ' ב"מ ס"ט להשכיר מעות, המעשה שם היה שהמשכיר קיבל על עצמו רק אחריות אונסין, אבל אם מקבל עליו גם אחריות גניבה ואבידה מותר.

ד. ועוד הוסיף התרומת הדשן תקנה, שיהיה המלווה בטוח במעותיו, שיפסקו ביניהם, שלא יהיה הלווה נאמן לטעון שהפסיד את הקרן בגניבה ואבידה או באונס, אלא ע"פ הרב והש"ך שבעיר, ומסיים התה"ד שאינו רוצה לסמוך על היתר זה למעשה, כי זו סברה שהוא חידש מליבו, וא"א לסמוך עליה להתיר רבית דאורייתא, אבל לענין רבית

להרויח, וכן לקחת הלוואות עם רווחים, אז העצה היחידה היא היתר עיסקא, ואוי ואבוי למי שרוצה להיות חכם בעיניו ולחדש היתרים חדשים.

אזהרה חמורה, שמי שרוצה להיות פרומר ולא לסמוך על היתר עיסקא, ודאי שזה טוב ויפה, אך אם כך, שלא ירויח, ושלא יקח הלוואות עם רווחים, אבל אם אתה רוצה כן



מכתב ה'

הרב עמנואל מולקנדוב

מח"ס 'תורת הקדמונים'

פתח תקוה

האם מתעסק צריך תשובה והאם צריך למנוע אדם שלא יהיה בגדר מתעסק

שנסתבכו בגדיו בקוצים מפרישן בצנעה ומתמהמה כדי שלא יקרע וקרעו 'אינו חייב כלום' שהרי לא נתכוין ע"כ. ושם ההיתר הוא מדין דבר שאינו מתכוין שאף אם נעשה האיסור 'אינו חושש' [כלשון הרמב"ם בפ"א ה"ה] ואין עליו שום איסור דהא מותר לו לכתחלה לעשות כן, וא"כ מבואר שלשון זו של 'אינו חייב כלום' היא על מקרה שהיה מותר לו לעשות לכתחלה את הדבר וגם אם קרה האיסור אין עליו שום עון. וכן מבואר עוד בפ"ב הט"ז: שמע שטבע תינוק בים ופירש מצודה להעלותו והעלה דגים בלבד 'פטור מכלום' ע"כ. וגם שם ההיתר הוא מדין דבר שאינו מתכוין ואף בתינוק שאינו טובע ואין מצוה [וכמ"ש] הצפנת פענח ודלא כלח"מ עיי"ש] שכיון שלא התכוין לצוד דגים אלא להעלות תינוק גם אם העלה דגים פטור מכלום ואין עליו כל איסור. וכן בפ"א הט"ז גבי זה יכול וזה אינו יכול היכול חייב והאינו יכול מסייע הוא ומסייע 'אינו חייב כלום'. ולשון הגמ' מסייע 'אין בו ממש', וכן לגבי קדשים בפ"ה מביאת מקדש הי"ח גבי מסייע בשמאל אין חוששין לו עיי"ש, ואף מדרבנן אין בזה איסור, וכן גבי טומאת זב בפ"ז ממשכב ומושב ה"י אין המסייע טמא כלל עיי"ש. וכן

בקובץ הראשון של 'מנורה בדרום' האריך יפה במקורות ובסברות הרב ישראל גולדברג בגדרי מתעסק בשבת ובכמה וכמה נ"מ עיי"ש. ויש לי להוסיף דברים בזה בס"ד;

האם מתעסק צריך תשובה וכפרה או לא

כתב הרמב"ם בפ"א מהלכות שבת ה"ד: כל מקום שנאמר מותר לעשות כך וכך הרי זה מותר לכתחילה, וכן כל מקום שנאמר 'אינו חייב כלום' או 'פטור מכלום' אין מכין אותו כלל ע"כ. וכתב הכ"מ: נראה מדברי רבינו שכשאומר כן אינו מותר לכתחלה אבל יש צד איסור בעשייתו אלא שאין מכין אותו ע"כ. וכתב עליו המרכבת המשנה: ודבריו דחוקים דמנ"ל לרבינו לחלק בכה"ג. אבל כוונת רבינו דבשוגג בדיעבד דלאו שגגת שבת ושגגת מלאכות לא שייך לומר לשון מותר אלא לשון פטור מכלום או אינו חייב כלום כמש"ל ה"ח ע"כ. וכ"כ מהרח"א בספרו חנן אלוהים [והובא בלחם יהודה על הרמב"ם] עיי"ש, והסכים לדבריו בספר יצחק ירנן [גטיניו] שם [דלא כמו שדחה הלחם יהודה שם], ודבריהם ברורים ונכונים מאוד. וראיה לזה מפכ"ב הכ"ד: מי

ומעתה נראה שכששם שכתבו האחרונים [בנימין זאב סי' ק"ל ועוד - עי' כה"ח סי' שי"ח אות כ'] שמעשה שבת 'באונס' קיל משוגג ומותר בהנאה, כך מעשה שבת 'במתעסק' שדינו כאונס וכנ"ל - מותר בהנאה. ובשו"ת עונג יו"ט סי' כ' האריך בזה וכתב דמקרי נעשה מלאכת שבת גם במתעסק וכמו בשוגג ואסור בהנאה ע"ש. ועי' בפסקי תשובות סי' שי"ח אות ט"ו שהביא את מחלוקת האחרונים בענין. ולהאמור - מפורש ברמב"ן דדמי לאונס ומותר ליהנות ממנה, וכן מתבאר מדברי הרמב"ם וכנ"ל, וכן עיקר.

האם צריך להפריש אדם שלא יעשה עבירה כמתעסק או לא

הגרע"א בתשובה סי' ח' נשאל האם מחוייבים להפריש מי שאינו יודע שזה מלאכת איסור, וכתב שנראה עיקר דמתעסק מקרי ג"כ עבירה, אלא דלא חייבה התורה חטאת עליו, וביאר בזה את דברי התוס' בשבת י"א ע"א שמבואר מדבריהם שלאביי שגזורים גזירה לגזירה - הטעם שלא יצא החייט במחטו סמוך לחשיכה שמא ישכח ויצא, הוא כפשוטו, שישכח את 'המחט' ויצא, ובזה לא הוי איסור דאורייתא דהא בב"ק כ"ו ע"ב איתא: הכיר בה ושכחה פטור, מלאכת מחשבת אסרה תורה, ואעפ"כ גזרינן גזירה לגזירה עי"ש, ולכאורה תמוה איך שייך דיאסרו חז"ל מתעסק, הא לא ידע שעושה כן ולא יזהר ענין יאסרו חכמים לעשות כן, הא כיון דלא ידע כלל שעושה מלאכה

נראה מדיוק דברי הרמב"ם בפ"א, שבה"ג כתב כל מקום שנאמר שהעושה דבר זה פטור וכו' והעושה אותו בזדון מכין אותו מכת מרדות, 'וכן' כל מקום שנאמר אין עושין וכו' העושה אותו דבר מכין וכו'. ובה"ד כתב וכל מקום שנאמר מותר וכו' 'וכן' כל מקום שנאמר אינו חייב כלום וכו'. ונראה ברור מדבריו שכמו שבה"ג גבי פטור אבל אסור ה'וכן' הוא ממש אותו דבר כמו תחילת ההלכה - כך בה"ד גבי מותר ה'וכן' הוא מקביל למותר שבתחלת ההלכה אלא שכאן מיירי בשכבר נעשתה המלאכה והיה מותר לו לכתחלה לעשות את הפעולה באופן זה ולכן אין עליו שום איסור.

ומעתה גבי מתעסק שכתב הרמב"ם בפ"א ה"ח נתכוין לעשות דבר המותר ועשה דבר אחר וכו' 'אינו חייב כלום' - כוונתו שאין עליו שום איסור כיון שנתכוין להיתר ואף תשובה אינו צריך. וכן מבואר בדברי הרמב"ן בשבת ק"ו ע"ב שכתב: ומתניתין נמי הכי קתני שנתכוין לנעול את ביתו לשמרו ולא נודע לו כלל שהיה שם צבי דבשעת צידה ודאי דומה לנתכוין להגביה תלוש וחתך מחובר הוא, ואנוס נמי הוא, וקתני פטור ומותר לעשות כן שהרי הוא שמור מאליו, ואעפ"י שמתכוין שלא לפתוח עד הערב או משמר שלא יפתחנה אחר מותר ע"כ [והובא בקצרה בבה"ל בסי' שט"ז ס"ה], ומבואר שמתכוין להגביה תלוש וחתך מחובר, דמתעסק הוא - דין אנוס יש לו, וממילא לא צריך תשובה וכפרה.

אבל אסור' עי"ש. ולפי מה שכתבנו אין דבריו נראים. ומה שלא כתב הרמב"ם שמייע 'מותר' זהו משום שסוף סוף הוא מסייע לדבר עבירה, והרי אף חייב למחות ולהתיר בו ובודאי שאין לו היתר לסייע לו, אבל אין זה מאיסורי שבת כלל ולא כמו פטור אבל אסור דעלמא, ודומיא דמה שכתב הרמב"ם בפכ"ג הי"ח גבי דיבור דברים בטלים בשבת שהמחשב חשבונות אלו הרי הוא כמחשב בחול ולא כתב שמוותר, וכתב המ"מ כיון שגם בחול אינו ראוי, וכע"ז כאן שאין זה מותר גמור, אולם אין זה איסור ככל איסורי שבת שפטור אבל אסור.

כונתם שבפועל הוא יעשה איסור דרבנן וצריך תשובה אלא כונתם שצריך למנוע הדבר מתחלתו.

וע"ע באגר"מ אהע"ז ח"ד סי' ט' שהביא ראייה ממנחות ל"ז ע"ב בעובדא דרבינא ומר בר רב אשי שצריך להפריש אדם מעבירה אף שהוא מתעסק עי"ש, ולפי האמור דבר זה מוסכם אף לדעת הרמב"ם והרמב"ן הנ"ל.

ולפ"ז ודאי שאסור לומר למישהו לעשות דבר שיהיה בגדר מתעסק כיון שאפילו להפרישו מאיסור חייב כ"ש שלא להביא לו מעשה האיסור, אף שהעושה לא יעבור עבירה כלל.

ומה שכתבנו לגבי אנוס שיש להפרישו, יש להרחיב בזה;

האם צריך להפריש אנוס ממעשה העבירה או לא

השו"ע ביו"ד בסי' ת"ב סי"ב פסק את הדין שכתבו הראשונים [רש"י ועוד] שמי שמת לו מת ולא נודע לו, אינו חובה שיאמרו לו, ואפילו באביו ואמו, ועל זה נאמר: מוציא דבה הוא כסיל. ומותר להזמין לסעודת אירוסין ונישואין וכל שמחה כיון שאינו יודע ע"כ. והתקשה בשו"ת בית יהודה [עייאש] יו"ד סי' י"ז מדוע אין דין של אפרושי מאיסורא בזה. וכתב שאפרושי מאיסורא זה רק במזיד או בשוגג שיש לו עונש וצריך כפרה, אבל בזה שמת לו מת מהיכן היה עולה על דעתו שמת לו מת שיזהר מהאיסור, הא ודאי אנוס הוא, ובאנוס קי"ל דא"צ כפרה

זו דחשב שהוא תלוש לא ידע כלל שיש עליו איסור דרבנן. ולפי הנ"ל דמתעסק הוי ככל מילי עבירה אלא דמקרי שגגת עבירה, ובכה"ג גזה"כ לפטרו מחטאת אבל עבירה יש כאן אלא דמ"מ בשבת כיון דלא ידע מהמחט לא מקרי מלאכת שבת² [ומה"ט נקטו בדבריהם מלאכת שבת ולא נקטו מתעסק, דמצד מתעסק היה מלאכה דאורייתא, רק מטעם מלאכת מחשבת הוא דרבנן], ובזה שפיר כתבו דלאביי היה ניחא דאסור מדרבנן, היינו דרבנן אמרו אף בלא מלאכת מחשבת הוי מלאכה דרבנן לענין מלאכה שא"צ לגופה וכדומה, וא"כ גם זו דלא ידע מהמחט מצד מלאכת מחשבת הוי מלאכה דרבנן, וממילא אף שהוא מתעסק הוי שגגת מלאכה דרבנן עכ"ד.

ונראה דאין זה סותר את דברי הרמב"ם והרמב"ן הנ"ל, משום שיש לחלק בין אם כבר עשה את המעשה לבין אם עומד לעשותו, דאם כבר עשה המעשה במתעסק - לא צריך כפרה כלל וכמו שמתבאר מדברי הרמב"ם והרמב"ן הנ"ל, אולם אם ידוע לנו שיעשה את המעשה - יש לנו למונעו מלעשות כן, אע"פ שכלפיו לא יהיה זה עבירה, משום שיש כאן מעשה עבירה בעלמא, וכמו אדם הרוואה שחבירו נאנס לעשות עבירה ויכול להצילו שלא יעשה העבירה שחייב לעשות כן ולא יאמר כיון שהוא לא עושה עבירה משום שאנוס הוא לא אפרישנו, אלא כיון שיש כאן מעשה עבירה צריך להפרישו [וכפי שנבאר בסמוך], ולכן גם שם חז"ל גזרו שלא יגיע למצב כזה בשבת, וזוהי כונת התוס' גזירה לגזירה, ואין

ב. ובדברי הרמב"ם והרמב"ן שהבאנו מבואר שלא כדברי הגרע"א, שמתעסק יש בו איסור 'דאורייתא' אלא שלא חייבה עליו תורה 'קרבן', ורק 'מלאכת מחשבת' אין בו איסור תורה, אלא גם מתעסק דינו כאנוס ופטור מכלום.

'שאבלו מן התורה אינו חל עליו עד שעת אנינות לב', שהרי שבעה ושלשים אינו מונה אלא משממע ע"כ. וזה כסברת התפארת למשה, וא"כ אין ראייה לחידושו של הבית יהודה. וע"ע בזה בשו"ת יבי"א ח"ב אהע"ז סי' ב' אות ד'.

ומאידך, בקובץ הערות סי' ע"ה אות א' כתב להיפך מדברי הבית יהודה וז"ל: ואפילו באונס איכא לפ"ע, כדמוכח בנדה [ס"א ע"ב] גבי תכריכי המת אין בהם משום כלאים, דקאמר זאת אומרת מצות בטילות לע"ל, אבל למ"ד אין בטילות אסור להלביש המת כלאים⁷, משום דברגע הראשונה כשיחיה יהיה מלוכש בכלאים, אף דאז יהיה אנוס, ומשום דגם אנוס הוא מכשול, אלא שאינו נענש, דרחמנא פטריה מעונש עי"ש.

ובשו"ת מהרי"ל סי' ס"ה כתב שכהנים שישנים ומת בחדר - צריך להקיצן, דאפי' בלי שהייה קעבר הכהן,

דלא עביד כלום, כדמוכח בשבועות דף י"ז וי"ח במשמש עם אשתו שלא בשעת וסתה ופירשה נדה דפטור מהקרבן שלא היה לו לעלות בדעתו יע"ש⁸, א"כ 'אע"פ שהוא חייב באבילות' ואסור בתשמיש המטה - כיון שלא ידע אין לו שום איסור בזה כלל, ובכה"ג לא שייך אפרושי מאיסורא כנלע"ד לפי השעה עכ"ד. הרי שנקט שאין חיוב אפרושי מאיסורא באנוס. אולם בספר תפארת למשה על יו"ד שם ביאר בדין זה דכל זמן שלא נודע לו אינו עושה שום איסור, דתקנת חכמים כך היא דכל זמן שלא ידע 'אין חל עליו אבילות כלל' ולכך אין צריך להגיד לו, וכעין דאמר לוי שמואל בערלה בח"ל ספקי לי ואנא איכול [קידושין ל"ט] עי"ש, הרי שביאר שאין זה בגדר אנוס, אלא שאין האבילות חלה כלל עד שיודע לו. ובאמת שכן מתבאר מלשונות הראשונים שם [סידור רש"י סי' תק"פ ועוד] שכתבו להדיא:

ג. בספר פלא יועץ סוף ערך שוגג כתב: והחוטא באונס נהי שלא יענש, דאנוס רחמנא פטריה, אבל עכ"פ הוא צריך לתקן את אשר עיתו ולקנח את אשר לכלך, ועל כן אנו אומרים ביה"כ על חטא שחטאנו לפניך באונס, שגם האנוס צריך תיקון בתשובה ושב ורפא לו ע"כ. וכע"ז הביאו בשם הגר"ח מברסק [רשימות שעורים שבועות כ"ה ע"א ועוד מקומות] דמזה שמתוודים בוודי יוה"כ על חטא שחטאנו לפניך באונס וברצון מוכח שאף האנוס עשה מעשה עבירה המחייב את העבריין בתשובה ובוודי ע"כ.

אולם הרמב"ם בפה"מ בסוף יומא, לאחר שכתב את חילוקי הכפרה סיים: וכל זה אם עבר ברצונו, אבל באונס הרי זה פטור ע"כ. ומבואר מדבריו שפטור גם מחיוב תשובה. ולענין העל חטא - כבר עמד בזה האבודרהם ופירש דמיירי בגונא שהיה צריך ליהרג ולא לעבור ועבר ולא נהרג, וז"ל: על חטא שחטאנו לפניך באונס, שאנסוהו גוים לעבור על אחת מכל המצות האמורות בתורה, ואם לאו יהרגוהו שיעבור ואל יהרג, שנאמר במ"ע אשר יעשה אותם האדם וחי בהם, ולא שימות בהם, חוץ מע"ז וגילוי עריות ושפיכות דמים, שיהרג ואל יעבור ע"כ. וכונתו כנ"ל, וכפי שכתב בקצרה החמדת ימים [יוה"כ פ"ג] בביאור ענין זה: דהכוונה לומר שאנסוהו גוים להעבירו על דת ועבר ולא נהרג ע"כ.

ד. כן מפורש ברא"ה בברכות י"ח ע"א: דאילו אין בטילות 'אסור' עי"ש. ויותר להדיא באלאשבילי שם 'אסור להלבישן איסורין' כיון שהם עתידים לעמוד בלבושיהן עי"ש. וכן מתבאר מדברי הרש"ם בכלאים פ"ט ה"ד [והוא במלאכת שלמה בכלאים שם] שביאר את מ"ד בטילות לעתיד לבא דהיינו כשיעמדו המתים בלבושיהן 'אין כאן איסור כלאים' דמתן שכרן דמקמי הכי הוא דאכלי ע"כ. הא למ"ד אינן בטילות יש כאן 'איסור' כלאים. והדברים פשוטים, ולא הוצרכתי לזה אלא לפי שראיתי בספר בית ישי סי' מ"ז בהערה א' שדחה דברי הקובץ הערות הנ"ל, דהבגד יהיה של נס ולא של צמר ופשתים אלא ודאי הכונה היא 'דגנאי' הוא לצדיקים לעמוד בבגד שנראה שעטנו עי"ש. אולם בראשונים הנ"ל מפורש דאיסורא הוא, וכדברי הקובץ הערות.

להקיצו, ומה שקראו המהרי"ל שוגג, לא דק בזה כי בכל אופן נחשב בזה מעשה עבירה שצריכים להפרישו ממנה ע"ש.

וע"כ העיקר הוא שיש להפריש את הישן מעבירה, אע"פ שהוא אנוס.

סיכום

מדברי הרמב"ם והרמב"ן מתבאר שמתעסק יש לו דין אנוס ואין עליו שום חטא ועון, ולא צריך תשובה וכפרה, וכמו כן מותר ליהנות ממעשה שבת של מתעסק ואנוס.

ומ"מ הרואה משהו שעומד לעבור עבירה במתעסק או באנוס יש לו להפרישו ממעשה העבירה, כגון כהן ישן שנטמא למת וכדומה, מלבד מי שלא יודע שמת לו מת, של"צ לומר לו משום שאינו בגדר אנוס, אלא אין האבילות חלה כלל עד שידע.

ואע"ג דלא ידע - מ"מ איסור עביד 'בשוגג'.
ואע"ג דאינו מעשה - איסורא איכא, ואחריני דידעי מצווין להפרישן ע"ש. וכ"פ הרמ"א ביו"ד סי' שע"ב סוף ס"א: כהן שהוא ישן ומת עמו באוהל צריכין להקיצו ולהגיד לו כדי שיצא ע"כ. והנה בשו"ת מחנה חיים ח"ב אהע"ז סי' ל"ב כתב שהנידון הנ"ל מיירי כשכנס באוהל אשר שם חולה מסוכן שהיה צריך ליתן אלא לבו אולי ימות פתאום והוא עכ"פ שוגג ולא אנוס, אבל אם היה שוכב ולא היה אז חולה מסוכן כלל, ופתע פתאום מת אחד באוהל - בודאי א"צ להקיצו, דהוא אנוס ולא שוגג ואין אדם צריך להקיצו כי לא יקרה לכהן כל עון בדבר עי"ש. אולם כבר כתב לנכון בספר עמוד הימיני [לר' שאול ישראלי בעל ה'עינים למשפט'] סי' ל"ז אות ה' שמסתימת לשון הרמ"א נראה שגם כשהיה אנוס גמור חייבים

האם יש איסור בל תלין בשכירות קרקע ובתים

דאורייתא עי"ש, וכן העירו עוד אחרונים בזה. ובאמת שגם ההשלמה ו**המאירי** בב"מ קי"א ע"ב הביאו תו"כ זה, וכן המושב זקנים שם העתיק דרשה זו.

אולם הרא"ש בתוספותיו [שהובא גם בשטמ"ק] שם כתב וז"ל ור"מ כתב דשכירות קרקע אינו עובר עליו דדרשין כל שבארצן ולא ארצן. ומסתבר טעמיה דלא מרבינן אלא בהמה וכלים שעושים בהם מלאכה דומיא דשכיר ע"כ. וכן הריא"ז בקונטרס הראיות שם כתב וז"ל אחד שכר האדם ואחד שכר הבהמה פירוש אבל שכר קרקע לא, ומשו"ה אמרינן בשלהי פרקין דלעיל גבי שכירות דבית מי עביד איניש דפרע ביומא דמשלם זמניה אי לא, דאי הוה

בגליון תמוז תשפ"ד האריך הרב ישראל צבי גרינברג בענין בל תלין בשכירות בתים, ושם נקט כדעת הסוברים שיש איסור גם בבתים, אולם לא כן אנכי עמדי, ונראה שהעיקר הוא כדעת הסוברים שאין איסור בין בקרקע ובין בבתים וכפי שאבאר בס"ד;

הטור בסי' של"ט ס"ב כתב: ועל שכר קרקע כתב הרמ"ה דאינו עובר דדרשין [כי תצא כ"ד י"ד, לא תעשק שכיר עני ואביון מאחיק או מגרך] אשר בארצך, ולא כל ארצך ע"כ. והשו"ע פסק כן בשם יש מי שאומר. ועי' בשער משפט שתמה דביראים ובסמ"ג הביאו תו"כ בפרשת קדושים שכר הקרקעות מנין ת"ל לא תלין פעולת - כל דבר במשמע, ולכן העלה להחמיר בזה משום ספיקא

נראה ששאר הראשונים שהעתיקו את המשנה כצורתה שכתב האדם והבהמה והכלים ולא העתיקו קרקעות - לא ס"ל שקרקע במשמע אלא כמשמעות התלמוד שלנו.

וע"כ נראה שהעיקר הוא בדעת הרמ"ה וכמשמעות השו"ע ששכר קרקעות אינו עובר עליו בבל תלין.

והנה הקצוה"ח כתב שבבית יש צד להחמיר יותר דהא יש מחלוקת האם תלוש שחיברו הוא תלוש או מחובר ע"ש. אולם הראשונים הנ"ל שהתירו בקרקע כתבו מפורש דמירי בבית. וגם לדרשת הרמ"ה - מבואר בתוס' הרא"ש הנ"ל דלא מרבינן אלא בהמה וכלים שעושים בהם מלאכה ע"ש, ובית אינו בכלל זה. וכן מדויק לשון המשנה שממנו דיין הראשונים שקרקע אין בה איסור - אפשר ללמוד דה"ה בית.

וא"כ העיקר שלענין זה אין חילוק בין בית לשדה דלגבי זה אף בית חשיב כקרקע ואין בו איסור בל תלין.

ובדרך אגב, אוסיף עוד פרפרת אחת שלא נידונה במאמרו של הרב גרינרובג הנ"ל, לגבי גוי

האם בגוי יש מצוה של ביומו תתן שכר

במשנה בדף קי"א ע"א מבואר 'שגר תושב' אינו עובר בלאו, אולם עשה יש. ומסתימת המשנה ושאר נראה שבגוי ממש אין גם עשה. אולם הרמב"ם בסה"מ ל"ת רל"ז ועשה ר' כתב שהמצוה עשה נוהגת גם בגוי ע"ש. והחינוך במצוה ר"ל כתב יותר במפורש, שהעתיק את המשנה שבגר תושב עובר בעשה, וכתב שהרמב"ם הוסיף שה"ה לבן נח ע"ש. אולם כבר תמה המנח"ח שם

עבר משום דביומו תתן שכרו ודאי פשיטא דעביד דפרע ע"כ. וכן מתבאר מדברי המיוחס לריטב"א שם בדף ק"ג ע"א שהגמ' הביאה לפשוט הספק הנ"ל לגבי בתים משכירות דעלמא דאמרין עביד איניש דפרע ביומא דמשלם זמניה והקשה הנ"ל דלמא התם שאני משום דאיכא איסורא דבל תלין ומשו"ה עביד דפרעי כדי שלא יעבור אבל בעלמא לעולם אימא לך דלא פרע ע"ש, ומבואר מדבריו דבבתים אין איסור בל תלין. ובדף קי"א ע"ב כתב המיוחס לריטב"א וז"ל ולא ארצן ממש דהיינו שכירות אדם וכלים אבל שכירות קרקע אינו עובר כלל מדלא תני ארצן ממש, הילכך כיון דקתני שבארצן למעוטי ארצן הוא דתנא הכי. ומספקא ליה מילתא ע"כ, הרי שבתחלה כתב בפשיטות כדעת הר"מ וכמו שמתבאר מדבריו בדף ק"ב, אלא שבסוף סיים ומספקא ליה מילתא, ויש לעיין מה כונתו, וגם למי כיון שמספקא ליה מילתא. ובכל אופן נראה יותר שדעתו כדעת הר"ם הנ"ל שאין בל תלין בקרקע. ובפירוש הדר זקנים לבעלי התוס' פרשת קדושים הביאו התו"כ הנ"ל וז"ל ויש לפסוק מכאן פסק גדול דהשוכר בית מחבירו ומשהה שכרו עובר בבל תלין, ותלמוד שלנו אינו מזכיר קרקעות ע"כ. ונראה מדבריהם דס"ל דתלמוד שלנו חולק על התו"כ, וכמו שמתבאר מדברי הראשונים הנ"ל שדייקו כן מהתלמוד שלנו, ולא שנעלם מהם התו"כ.

ובאמת שהרואה יראה שיותר נראה דפליגי בזה התלמוד עם התו"כ, דהא התו"כ מרבי הכל מפעולת כל דבר האמור בקדושים, והתלמוד שלנו מרבי מבארצן האמור בכי תצא, וע"כ דפליגי במקור הלימוד וגם במהות הלימוד, וגם פשט הסוגיא בדף ק"ב סע"ב הכי משמע וכמו שדייקו הריא"ז והמיוחס לריטב"א. כמו כן

וכן השד"ח ועוד, מנין לקח הרמב"ם דין זה שהוא הפך משמעות הגמ'. ויש אחרונים כמו מהר"י עייאש ועוד, שכתבו להגיה הסה"מ במקום 'גוי' - 'גר תושב'. אולם נראה שגם ללא הגהה זו, כונת הרמב"ם 'גוי' - היינו 'גר תושב', שגם הוא נקרא 'גוי', והרמב"ם קיצר בזה, שהרי כתב להדיא שדין זה התבאר במציעא, ושם גם בפה"מ גרס הרמב"ם גר

תושב ולא גוי. ויותר מזה בספר הבתים ל"ת רל"ה כשהעתיק את הרמב"ם כתב להדיא 'גר תושב', ואעפ"כ במצוה ר"א העתיק את הרמב"ם 'גוי', וע"כ שגוי דקאמר היינו גר תושב, וכך צ"ל ברמב"ם, ודלא כמו שהבין החינוך שהוא גוי ממש. וכן עיקר שבגוי אין מצות עשה של ביומו תתן שכרו, וכ"ש לאו דבל תליון.

