

בס"ד

ירחון

האוצר

מנחם-אב ה'תשע"ט

גיליון ל"א

חברי המערכת

הרב משה בוטון הרב רועי הכהן זק

הרב משה מרדכי אייכנשטיין

הרב אריאל דוד הרב רפאל קליין

הרב יוחנן ברנשטיין

עיצוב שער: י. אליהו 054-8479974

להרשמה לקבלת הירחון,
לשליחת מאמרים והערות ולכל ענייני המערכת
יש לפנות לכתובת הדוא"ל:

HaOtzar5777@gmail.com

מפתח האוצר

א בשער האוצר

אוצר הזמנים

ה איסור בניה בתשעת הימים
הרב אוריאל בנר

ט בעניין ניגוב ידיים במגבות מכובסות בשבוע שחל בו ת"ב
הרב שלמה בר כוכבא

יט תשעה באב נדחה
הרב שלמה מאיר יאקב

עג הערות והארות במגילת איכה ובקינות
הרב פנחס בן אהרן

פ ביקור התמיד בימי המצור
הרב דוד לוי

פח הערות וקושיות: בעניין מיתת ר"ע ושאר הרוגי מלכות - הרב יחיאל אומן

אוצר אורח חיים

צב האם ניתן להניח תפילין לאחר שקיבל עליו תוספת שבת
הרב יעקב דוד אילן

צז תפילת הדרך לנוסע ברכב
הרב יוסף צברי

קי זמן הטבילה במקוה בערב שבת
הרב חיים אשר ברמן

קל בעניין בגדי שבת ויום טוב וחול המועד
הרב מתתיהו גבאי

קמא בדין שהיה במיחמית, והמסתעף לדין מגיס וקירוב בישול
הרב משה יפת

קסא פתיחת ברז מים חמים שמקורן ב'דוד השמש', ביום השבת
הרב אורן צדוק

מפתח האוצר

מלאכת זורע _____ הרב משה בנימין גורטלר
קפו _____

הערות וקושיות: בעניין אמירת אדיר במרום לאחר נשיאת כפים - הרב יוסף פליסקין * בירור דעת מרן ר' יוסף קארו בגדר רשות הרבים בזמננו - הרב עמנואל מולקנדוב * להסתכל בפני מי שאוכל בשוק - הרב גמליאל הכהן רבינוביץ _____ קצב _____

אוצר יורה דעה

אכילת בן בבית הוריו שאינם שומרי מצוות _____ הרב יהושע ון-דייק
קצז _____

אם מותר להוסיף מיונו לקופסת טונה בלי לטבלה במקוה [הערות] _____ הרב יהושע בן-מאיר
רב _____

החילוקים בין ריבית בהלוואה לריבית במקח _____ הרב אריה אידנסון
רי _____

מאמר תגובה בעניין מצות ידיעת התורה וחובת האב על הבן _____ הרב נתן שפירא - הרב יעקב רבי
רלח _____

אוצר אבן העזר

בגדר פנים חדשות _____ הרב יניב לוי
רס _____

אוצר חושן משפט

שנים שהוחלפו המחסנים שלהם בטעות והשכירום - האם הם חייבים להחזיר לשוכרים את דמי השכירות _____ הרב דוד בריזל
ער _____

אוצר טהרות

"התפילה ד' כלים" _____ הרב מיכאל יהודה אייכנשטיין
רעח _____

מפתח האוצר

אוצר חקר ועיון

כמה מקומות שמצינו שעשה דוחה ל"ת ועשה רפה
הרב נתנאל ונדרוולדה

אוצר הספרים

הערכתו של האגרות משה למכותביו - בחינת הפתיחות לתשובותיו רצז
הרב יצחק רונס

הערות הקוראים שג

חורבן וגאולה שג
כניסה בטלית לבית הכסא דש
אם מותר להוסיף מיוגז לקופסת טונה בלי לטבלה במקוה דש
דין יחוד עם דודתו - האם יש בו חומרא של 'גייסא ביה' שה
דרך לימוד ההלכה שז

כתובת המחברים למשלוח הערות שטז

בשער האוצר

ישתבח הבורא ויתהלל היוצר אשר נתן לנו תורתו תורת אמת, בהגלות נגלות אור יקרות, ירחון "האוצר" גיליון ל"א - מנחם-אב התשע"ט, האוצר בתוכו חידושי תורה יקרים בכל מקצועות התורה, שנתחברו בידי אומן, ע"י חובשי בית המדרש ותופשי התורה די בכל אתר ואתר.



כל רודפיה השיגוה בין המצרים. דרש הבעש"ט (הובא בס' זכרון שמואל פרשת פנחס, עמ' מח) כל רודפי י"ה, הרודפים אחר השגות בתורת ה' יתברך - "השיגוה בין המצרים" דווקא.

ולכן עלינו להתחזק בימים אלו ובפרט יש להרבות בלימוד לחדש חידושי תורה, וגם להעלותם על הכתב, שבזה מקרב את הגאולה, וכמ"ש הגאון ממונקאטש (בהקדמה למנחת אלעזר חלק ג') בשם מהר"ש קלוגר: "לאשר המשכת הגלות ואיחור הגאולה עד ייצאו כל ניצוצי חלקי תורתנו הקדושה, מה שתלמיד ותיק עתיד לחדש ולהפיץ מעיינותיו חוצה. כי על כן ראוי להדפיס חידושי תורה כדי למהר הגאולה, וזהו שאמר (קהלת יב, ב): 'עשות ספרים הרבה' מפני 'אין קץ' שלא ראינו עוד קץ הגאולה, וע"י זה יחושו הקץ". וכ"כ הגר"ח פלאג' (תורת חיים אות פ"ד) בשם הרב אגדת מרדכי (על הגש"פ בנשמת כל חי), שעל ידי שאדם מחדש חידושי תורה הרי הוא מקרב הגאולה. וראה מה שהאריך בביאור הדברים בהקדמה לספרו עיני כל חי (על הש"ס) והביא לכך ראיה מתיקוני הזוה"ק. ע"ש.

וכ"כ הגר"ע הדאיה (בהקדמה לשו"ת ישכיל עבדי חלק א') בשם אחד מחכמי אשכנז: "כי לפני ביאת משיח צדקנו צריך לגלות כל חלקי פרד"ס התורה שקיבלו כל נשמות ישראל בהר סיני. והודות לאל שגילה חכמת הדפוס בזמן הזה, שעל ידי זה מתרבים הספרים ומתפשטת כל חלקי חכמת התורה בכל העולם".



וב"ה זוכים אנו בימים אלו להוציא לאור גיליון נוסף של ירחון האוצר, ובו מאמרים נפלאים בכל הנושאים, וגם מאמרים מעניינים דיומא: מאמר מקיף בעניין צום ט' באב נדחה על הקולות שבו ובדין אבילות בשבת שלפניו, באיסור בניה בתשעת הימים, בהיתר השימוש במגבות מכובסות בשבוע שחל בו ט' באב, הערות והארות במגילת איכה ובקינות, ומאמר הדין בשאלה איך ביקורו את קרבן התמיד בימי המצור. באוצר אורח חיים: מאמר הדין שיש לשער הילוך פרסה במרחק ולא בזמן לתפילת הדרך. ששה מאמרים בהלכות שבת: היתר להניח תפילין לאחר קבלת שבת אף בלי שיתיר את נדרו, מאמר מסכם בעניין הזמן הנכון לטבילה במקוה בער"ש קודש, בגדרי מצוות לבישת בגדים מיוחדים לשבת ומועד, בדין שהיה במתקן "מיחמית" שעל גבי פלטה חשמלית - האם יש לגזור שמא בסגירת הדלתות יקרב את הבישול, מאמר המברר היטב את סוגית השימוש ב"דוד שמש" ודרך פעולתו ומעלה להתירו, מאמר על מלאכת

זורע - במחלוקת האחרונים אם החיוב הוא על הנתינה בקרקע או על ההשרשה שאח"כ. באוצר יורה דעה: מאמר על החילוקים שבין רבית במכר להלואה, ותגובה למאמר על גדר מצות ידיעת התורה. בהמשך הגיליון: בדין פנים חדשות לשבע ברכות, תשובה בדין שנים שהוחלפו המחסנים שלהם בטעות והשכירום - האם הם חייבים להחזיר לשוכרים את דמי השכירות, מאמר בסוגי' ד' כלים בתפילין, בעניין המקומות שמצאנו שעשה דוחה לא תעשה (חלק שני), ומאמר הבוחן את הערכתו של האגרות משה זצ"ל למתכתבים עמו ע"פ הפתיחות לתשובותיו.

נקבל בברכה את הכותבים שהשתתפו בגיליון זה לראשונה: הרב שלמה בר כוכבא - תל ציון; הרב יניב לוי; הרב נתן שפירא; הרב דוד בריזל - מח"ס משפט המזיק; הרב יצחק רונס. יישר כחם ויישר כח כל הרבנים המשתתפים איתנו מידי חודש בחידושי תורתם, יזכו כולם להמשיך בלימוד התורה כשאיפתם הטהורה, להגדיל תורה ולהאדירה. ויהי רצון שיזכנו ה' להמשיך לזכות את הרבים בעריכת הגיליון מתוך שמחה וברכה.



אוצר הזמנים

איסור בניה בתשעת הימים ♦ בעניין ניגוב ידיים במגבות מכובסות
בשבוע שחל בו ת"ב ♦ תשעה באב נדחה ♦ הערות והארות במגילת
איכה ובקינות ♦ ביקור התמיד בימי המצור

הרב אוריאל בנר

איסור בניה בתשעת הימים

מדת חסידות או איסור

למדנו ביבמות דף מג ע"א: "תנן: שבת שחל תשעה באב בתוכה - אסור לספר ולכבס, ובחמישי מותר, מפני כבוד השבת; ותניא: קודם הזמן הזה, העם ממעטין בעסקיהם מלישא ומליתן, מלבנות ולנטוע", ושם בע"ב: "תניא מראש חדש ועד התענית - העם ממעטין מעסקיהן מלישא ומליתן, מלבנות ולנטוע, ומליארס ומלישא; שבת שחל תשעה באב בתוכה - אסור לספר ולכבס (ואסור ליארס); וי"א: כל החדש אסור". לגבי הברייתא בע"א ישנו דיון בגמרא מהו 'קודם', האם בשבוע שחל בו, או מר"ח, אבל כשרואים את הברייתא בע"ב מתבהר העניין^(א).

ההשוואה בין הלשון בה אמור איסור התספורת והכיבוס, לבין הלשון בה מוזכר ענין מיעוט העסקים, בניה וכו', אומרת דרשני, שכן האחרונות אינן מופיעות כאיסור אלא כתיאור מעשי העם. עמד על כך הבית יוסף בסימן תקנ"א וכתב: "ואפשר לומר עוד שהעולם סוברים שאין למעט בעסק כלל ואפילו הם צרכי חופה וההיא דהחולץ מדת חסידות היא או במקום שנהגו ולפיכך השמיטוה הרי"ף והרא"ש והרמב"ם". וכע"ז בערוך השולחן תקנ"א, ב: "ואפשר לומר מדשנינו העם ממעטין מעסקיהן ולא שנינו אסור לישא וליתן... ש"מ דוהו לאו מדינא אלא שנהגו כן מעצמן והיכא דנהגו נהוג והיכא דלא נהוג לא נהוג ולפ"ז ניחא מה שבזמנינו אינם יודעים מאיסור זה כלל ונושאים ונותנים ובונים ונוטעים וכבר תמחו הגדולים בזה ולדברינו א"ש". אולם, היש"ש [יבמות פ"ד סל"ד] תמה: "דמניין לנו להקל, ולפרש כך, ודוחק לומר דלישנא דהעם ממעטין כו' משמע הכי, מדלא אמר ממעטין, ועוד, מ"מ קשה, נהי דקאמר שכן נהגו העם, א"כ משמע שכל ישראל נהגו כך, ומנהג אבותינו תורה היא, בפרט מאחר שלא מצינו איפכא, שלא נהגו כך מימים הראשונים"^(ב). גם הקרבן נתנאל (תענית פרק ה, י) העיר על דברי

(א). עמד על כך הים של שלמה סימן ל"ד: "לדמסקי' בהאי סוגיא (מ"ג ע"א) תני', קודם לזמן הזה, העם ממעטין בעסקיהם, מלישא וליתן, מלבנות ולנטוע, ומארסין, אבל לא כונסין, ומוקי בתחילת הסוגיא, דהאי קודם דקודם דקאמר, ר"ל קודם שבת שחל ט' באב בתוכה, דהיינו מר"ח, כדאמרינן (תענית כ"ו ע"ב) משנכנס אב ממעטין בשמחה, ונראה, אף דבמסקנא לא צריך להני אוקימתא דקודם דקודם, מ"מ לישנא דקודם לזמן הזה משמע קודם דקודם, כדאוקי רבא, מדלא אמר קודם התענית, ועוד, בסוגיא (מ"ג ע"ב) מביא ברייתא אחרת, דתניא, מר"ח עד התענית העם ממעטין מעסקיהם, מלישא וליתן, מלבנות ולנטוע, ומליארס, ומלישא, (אלא) [אלמא] דמר"ח קאמר".

(ב). ואת השמטת שלושת עמודי ההוראה פירש אחרת: "על כן אני אומר, שלא היו צריכין להביא, מאחר שכבר אמרו במשנה פ"ק דתענית (י"ב ע"ב) כל הני דממעטין וכו', ואיתא בסוף תענית (כ"ו ע"ב) משנכנס אב ממעטין בשמחה, ואח"כ אמר, שבת שחל ט' באב להיות בתוכה, אסור לספר ולכבס כו', א"כ בודאי קי"ל דהאי ממעטין בשמחה התם, ככל הני ממעטין דפ"ק, לענין תענית גשמים... א"כ מאחר דשמעינן דסמך התוספתא במאי דאמר (תענית כ"ו ע"ב) משנכנס אב ממעטין בשמחה, דכיל כל הני דפ"ק האמורים לענין גשמים, א"כ כמו ששם לא אסרו אלא בבנין של שמחה, הכי נמי לענין ט' באב, דט' באב בהנך כללי כיל". וכ"כ הלח"מ לחם משנה הלכות תעניות פרק ג הלכה ח: "ושמא י"ל דרבינו ז"ל מפרש דמשא ומתן דאוסר כאן ברייתא זו היא של שמחה דומיא דבנין ונטיעה של שמחה כסברא דדחו שם התוס' ז"ל בפרק החולץ. וכיון שכן כיון שכתב ממעטין בשמחה לא הוצרך להזכיר כל אלו כיון דהם ענייני שמחה ודאי דנכנס בכלל מ"ש ממעטין בשמחה". מתוך הדברים עולה נקודה משמעותית בכל הסוגיה, השוואה בין דיני תענית על הגשמים, המובאים בפרק הראשון של מסכת תענית, לאיסור הבניה בתשעת הימים. השוואה זו תלווה אותנו לאורך הדברים כולם.

הב"י: "...היכי ס"ד למימר דבמקום שנהגו קאי א"כ איך יליף מיניה ק"ו מהך מו"מ בפ' החולץ דף מ"ג". כוונתו לדברי הגמרא בע"א, הלומדת ק"ו לענין אירוסין באבל מברייטא זו, וברור שאין ללמוד ק"ו לענין האסור והמותר מדבר שאינו אסור. ושמא ניתן לפרש את לשון הגמרא כך- שלא רק שהדבר אסור, אלא שהעם אכן נוהגים זאת ומקפידים על כך, ולא מחפשים דרכים להפטר מחיוב זה, וצ"ע.

כל בנין נאסר

פשטות הברייטא היא שכל בניה נאסרה [ומסתבר שגדר בניה כאן אינו כבהלכות שבת, שהבונה כלשהו חייב, שכן מן הסתם כאן לא נאסר המעשה מצד עצמו אלא מצד משמעותו כדבר הקשור לשמחה שאינו מתאים לזמן אבלות, וממילא נראה לצמצם את האיסור לבניה ממש, ועדיין צ"ב בגדר הדבר]. כך כתב הטור בסימן תקנ"א: "וי"א כיון דגמרא דידן אוסר בניין סתם כל בניין קאמר כדרך שאסרו כל משא ומתן כמו שאבל אסור בכל כדי שיהו נראין כמתאבלין על ירושלים". וכוונת המילים "כמו שאבל אסור בכל" נראית, שאבל אסור במלאכה, אך בתשעת הימים לא שייך לאסור כל מלאכה, ולכן אסרו פעולות מסוימות משמעותיות, או פחות הכרחיות, וכשאסרום, אסרום לגמרי.

הב"ח רוצה לפרש גם את דעת שלושת עמודי ההוראה באופן זה, בצורה הפוכה לחלוטין מהאפשרות שהעלה בדעתם הב"י, וז"ל: "סברא זו לא מצאתיה בפוסקים בפירוש אבל מדעת הרי"ף (ה ב) והרמב"ם (תעניות פ"ג ה"ח) והרא"ש (פ"א סי' כא) יראה דסבירא להו הכי שהרי לא כתבו ההיא דירושלמי לענין תשעה באב אלא לענין תענית ציבור ובדיני תשעה באב כתבו (רי"ף ט ב, רמב"ם פ"ה ה"ו, רא"ש פ"ד סי' לב) סתם משנכנס אב ממעטין בשמחה שהוא כולל כל דבר המשמח כגון משא ומתן ובנין ונטיעה והדומה להם אלא שאוסרין כל בנין כדרך שאסרו כל משא ומתן דאם לא כן היה להם לפרש עלה דמתניתין דמשנכנס אב ממעטין בשמחה מאי דקתני עלה בירושלמי הדא דתימא וכו' כדי לבאר דלאו בכל ענין אסור וכמו שפירשו בירושלמי". כלומר, שתיקתם של מספר ראשונים מלפרש את דין ההימנעות מבניה באב, לעומת התייחסותם לתעניות הגשמים הביאה לפירושים שונים ורחוקים זה מזה עד מאוד. בזמן שבית יוסף העלה אפשרות שהאיסור כלל לא קיים לדעתם, הב"ח סבור שהאיסור קיים באופן מוחלט ביותר, כדעת הי"א בטור.

הנה בלקט יושר (הלכות בין המצרים ותשעה באב סעיף ב') כתב: "היה מתיר לכסות גג של מקווה בין ר"ח אב ובין ט' באב משום שהוא צרכי רבים". מדוע היה אסור לבנות זאת אילולי צרכי רבים? אפשר היה לומר שזה בגדר הרווחה, שנאסרה לדעת הר"ן וכדלקמן, אבל יותר נראה מש"כ המהדיר במהדורת מכון שלמה אומן, ידידי הרב עמיחי כנרתי (בסוף הערה 18): "יתכן שנהגו אצלם לאסור כל בנין כשיטה המובאת בטור". וכפירוש הפשוט שאוסר בכל בניה.

עם זאת, יש לציין שביד אפרים על השו"ע פירש אחרת את שיטת הי"א: "ובאמת נראה לי דהיש אומרים שכתבו דתלמודא דידן משמע לאסור בכל בנין סבירא להו דהירושלמי לא פליג אתלמודא דידן, רק בכל בנין שהוא כדי להרויח, של שמחה קרו לה, כמו שכתב ב"י [עמוד רכא

ד"ה והרמב"ם] בשם הר"ן [תענית ה, ב דבור ראשון], ע"ש. ומה תהיה הנפ"מ בין שתי השיטות? "וצריך לומר דסבירא לה לדיעה הראשונה כיון דדוקא של שמחה אסור, אם יש הפסד אף על פי שהיא של שמחה מותר, שהרי אין עושה בשביל שמחה כי אם בשביל הפסד, מה שאין כן להיש אומרים דאוסרים אף אם אין עשייתו לשם שמחה ממילא אין להתיר אפילו אם עושה בשביל הפסד, כיון שאין סכנה בדבר".



שיטות הר"ן והרא"ש

שיטה אחרת, העולה מתוך דברי הירושלמי, סבורה שאין לאסור אלא בבנין של שמחה. כך למדנו בירושלמי תענית פ"ד ה': "משנכנס אב ממעטין בשמחה... אמר ריב"ל הדא דאת אמר בבניין של שמחה אבל אם היה כותלו גוהה סותרו ובונהו, אמר שמואל בכותל דגני". ראשית צריך להבין היכן מוזכר בנין במשנה? ופרש קרבן העדה: "הדא דאת אמר. אמתני' דפ"ק קאי דתנן ממעטין בבנין ובשמחה וקאמר לא אמרן אלא בבנין של בית שמחה". שנית, יש להבין מה פרוש אבל אם היה כותלו גוהה. אם מדובר בבנין שאינו של שמחה, פשיטא שמותר, אלא ע"כ מדובר בבנין של שמחה שנטה ליפול [וראה לקמן]. שלישית, יש להבין מה כוונת שמואל באומרו "כותל דגנא ביה", האם הוא חלוק על ההבנה שמדובר בבנין של שמחה שנטה ליפול? בקרבן העדה פירש: "כותל ביתו שהוא ישן בו אבל כותל של בנין שמחה אף אם נוטה ליפול אסור לבנותו". ויש לשאול האם זו גם דעת ריב"ל או ששמואל חולק עליו. לכאורה, אם נאמר ששמואל מסביר וגם ריב"ל מודה, יעלה מכאן שהאיסור לבנות בנין של שמחה הוא כה חזק עד כדי כך שהוא אינו מותר אף בכותל גוהה, ורק כאשר מדובר בכותל ביתו שבו הוא ישן, מותר. מאידך יש אפשרות להבין שלדעת שמואל כל בנין אסור, אף שאינו של שמחה, והתירו רק כשכותל ביתו גוהה. ואילו ריב"ל אוסר רק בבנין של שמחה ומתיר כשהוא גוהה ליפול.

והנה נחלקו ראשונים בדבר. הר"ן (על הרי"ף מסכת תענית דף ה ע"ב) כתב: "ומדאמר בירושלמי הדא דתימא בנין של שמחה אבל אם היה כותלו גוהה סותרו ובונהו משמע לי דכי אמרינן אי זהו בנין של שמחה זהו הבונה בית חתנות לבנו דלאו דוקא אלא הוא הדין לכל בנין שאינו צריך דאינו נעשה אלא לנוי ולהרוחה בעלמא", ואילו הרא"ש (תענית פרק א סכ"א) כתב: "ירושלמי (הלכה ח) הדא דתימא בבנין של שמחה אבל אם היה כותלו גוהה סותרו ובונהו פי' כותלו של בית חתנות". מדברי הרא"ש נראה שהוא נקט כריב"ל, אולם הר"ן פרש לכאורה באופן התואם לדברי שמואל, שכל בנין שאינו נצרך הוא בגדר האיסור, ומפליא שלא התייחסו כלל לדעת שמואל. בשלמא הרא"ש, אפ"ל שפסק כריב"ל, אבל הר"ן אומר לכאורה את העולה מדברי שמואל, ומדוע לא הזכירו?

ביאור לכך נלמד ממש"כ הגאון רבי משה יצחק אביגדור, אב"ד קובנה ומח"ס פרדס רימונים (אורייתא יד, תשנ"א, סג-ט): "נראה דהרא"ש והר"ן פליגי בפרוש הירושלמי... דהר"ן ס"ל דמ"ש בירושלמי שמואל אמר... לא בא לאיפלוגי על ריב"ל רק פירושא קמפרש, דמה דמתיר ריב"ל זהו בכותל דגני ביה... אבל בית חתנות אסור אפילו בגוהה". ומה טעם האיסור בבית חתנות אפילו בגוהה? מסביר הרב אביגדור, הגמרא במו"ק ז' ע"א אומרת בענין בנין בחוה"מ שאם היה

כותלו גוהה סותרו ובונה, והסבירו שם שאם נאמר לו שלא יבנה 'אינו סותרו ובא לידי סכנה'. דבר זה שייך רק בכותל בית או חצר, אבל בבית חתנות שאינו נצרך כעת שאין נושאים נשים, גם אם לא נתיר לו לבנות, לא ימנע מלהרוס. מדוע? שכן אינו זקוק לו מיידית, ויבנהו כשירד גשם ויהיה מותר בנישואין. "וע"כ ס"ל להר"ן דלא התירו כאן לבנות בכותל גוהה כי אם בכותל ביתו דאם לא נתיר לו לבנות מימנע ולא סתר ואיכא למיחש לסכנה^ג, משא"כ בכותל חתנות". אלא שלפי זה קשה, שהרי בבבלי מוזכר רק בית חתנות ומשמע שאין בעיה בבנין אחר, לכן הוצרך הר"ן לפרש שבית חתנות הוא לאו דווקא וה"ה בשאר בנינים שאינם נצרכים לו.

ומהי דעת הרא"ש? "אולם להרא"ש לא מסתבר ליה לומר דמ"ש בש"ס בית חתנות הוא לאו דווקא, דכיון שאמרו איזהו בנין של שמחה זהו הבונה בית חתנות, משמע דווקא קאמר... וע"כ פירש הרא"ש דמ"ש ריב"ל דכותלו גוהה מותר היינו אפילו בית חתנות מותר לבנות, והטעם בזה דאם ירדו גשמים שוב יהיו מותרים בכל הדברים המוזכרים במשנה הנ"ל, וכיון שהוא יושב ומצפה בכל יום ויום אולי עכשיו ירדו גשמים ויצטרך לבית חתנות, ע"כ שפיר איכא למיחש גם כאן דאם לא נתיר לו לבנות מימנע ולא סתר דחיישינן שמא ירדו גשמים ולא יהיה לו בית חתנות, וע"כ התירו לו לבנות ג"כ. או נאמר דאיירי שי"ל הפסד ממון בזה אם לא יבנהו עתה כי אח"כ יתייקר השער וכדומה..."

ומחדד הרב אביגדור: "ולפי זה חידש לנו ריב"ל שני דינים האחד מ"ש בתחילה דלא אסרו רק בנין של שמחה.. ואח"ז הוסיף דגם בבנין של שמחה מותר בכותל גוהה, ושמואל פליג אריב"ל במה שכתב בתחילת דבריו דדווקא בנין של שמחה וס"ל לשמואל דאפילו כותל דגני ביה אסור לבנות אם לא בכותל גוהה... וע"כ השמיט הרא"ש דברי שמואל... כיון דבש"ס דילן לא הזכירו רק.. בנין של שמחה".

אולם על פירושו יש להעיר, הבית יוסף הביא את דברי הרא"ש והר"ן גם יחד - את דברי הר"ן כמרחיבים את המושג בנין של שמחה, ואת דברי הרא"ש כמתירים לבנות בנין של שמחה גוהה, ולא משמע כלל מדבריו, שהר"ן אינו מתיר זאת. וא"כ צריך ביאור אחר בדעת הר"ן. ונראה שהוא למד כך בדברי ריב"ל, ולא חש לשיטת שמואל המחמיר יותר. ולפי זה, גם הר"ן יודה שההיתר בגוהה קיים גם בבנין של שמחה.



שיטת המאירי

כותב המאירי (תענית י"ד, ב): "בנין ונטיעה שנאסרו במשנה אלא בבנין של שמחה ונטיעה של שמחה כגון הבונה בית חתנות לבנו אבל שאר בנין כגון אם היה כותלו גוהה סותר

ג). אולם ראה ט"ז (תקנא ס"ק ב): "נ"ל אפי' אם הוא בענין שאין בו סכנה אלא שיש לחוש להפסד ממון ג"כ מותר בזה לבנות וראייה מדכתב הטור וז"ל ואמר בירושלמי הדא דתימא בנין של שמחה אבל אם היה כותלו גוהה ליפול מותר ובנין של שמחה היינו בונה בית חתנות לבנו כו' ולפ"ז הא דאמר אם היה כותלו גוהה מותר. אפי' בכותל של חתנות קאמר שמותר אם הוא גוהה וי"א כיון דגמרא דידן אוסר בנין סתם כל בנין קאמר כו' עכ"ל וקשה למה אמר ולפ"ז כו' הא ודאי גם ל"א מותר אם גוהה ויש סכנה יהיה מה שיהיה אין לך דבר שעומד מפני הסכנה ע"כ נראה דלא מיירי הטור כאן משום סכנה דאפי' באין סכנה כגון שעומדת הכותל בחצר ואפשר לסגור החצר ולא יכנוס אדם לשם אפ"ה מותר כיון דאין איסור בנין אלא בשל שמחה ובזה מותר אפי' בשל שמחה אבל לפי הי"א דאסור בכל בנין ממילא גם אם גוהה ליפול אסור כל שאין בו סכנה".

ובונה אותה וכן פירשו בתלמוד המערב". מדבריו נראה שכותל גוהה הוא לא היתר מיוחד, אלא דוגמא בעלמא לבנין שאינו של שמחה [זאת, על אף שפשטות לשון הירושלמי נשמעת יותר שמדובר בהיתר מיוחד. כ"כ צ"ב איך הבין את דברי שמואל - בכותל דגני, והאם התחשב בהם]. עוד עולה לכאורה מדבריו שבבנין של שמחה אין היתר מיוחד כאשר גוהה, אא"כ מדובר בסכנה, ואז אין צורך בהיתר מיוחד. מסקנה זאת מתבקשת, שכן קשה לראות איך כותל גוהה משמש גם כדוגמא וגם כהיתר מיוחד. לכן צ"ל שבבנין של שמחה אין סיבה להיתר גם אם הכותל נוטה ליפול, שכן סוף סוף מדובר בבנין של שמחה. נמצא שהמאירי מצד אחד דומה לרא"ש, שלא אסר אלא בנין של שמחה, אך הוא מחמיר ממנו, ואינו מתיר בזה אף בגוהה.

לפנינו אם כן עד כה, חמש [או שש] אפשרויות בהבנת גדר הדין. הבנה במספר ראשונים שמדובר במידת חסידות, מנהג, י"א בטור שכל בנייה נאסרה, דעת הרא"ש שרק בבנין של שמחה [והמאירי שמודה לו בגדר הכללי אך מחמיר מעט ממנו] ודעת הר"ן שכל בניה של הרווחה נאסרה.



שיטת הרמב"ם

כתב הרמב"ם תעניות פ"ג ה"ח: "עברו אלו ולא נענו, ממעטין במשא ומתן ובבנין של שמחה כגון ציור וכיור, ובנטיעה של שמחה כגון מיני הדס ומיני אהלים". ומנין לרמב"ם גדר זה של ציור וכיור, הלוא בגמרא אמרו בית חתנות? מפרש המגיד משנה: "ובהלכות ירושלמי הדא דתימא בבנין של שמחה אבל אם היה כותלו גוהה סותרו ובונהו ע"כ. ומכאן למד רבינו דלאו חתנות ממש ולאו דוקא אבורנקי ממש אלא כיוצא בהן דהיינו ציור וכיור ונטיעות העשויות להריח ולהתענג". הבית יוסף (או"ח סימן תקעה) כתב על דבריו: "ואיני יודע איך למד כן לא מהירושלמי ולא מגמרא דידן", ומיד אח"כ נכתב: "צריך להעביר הקולמוס על כל זה ולכתוב במקומו, וטעמו משום דבירושלמי לא קאמר זה הבונה בית חתנות לבנו אלא בנין של שמחה סתם, משמע דכשאמרו בגמרא דידן בית חתנות לאו דוקא דהוא הדין לכל דבר של שמחה". והלח"מ ביאר את דברי הרב המגיד באופן שונה: "וטעמא דאל"כ אמאי קאמר בירושלמי כותלו גוהה אפילו אין כותלו גוהה כיון דלא הוי של חתנות מותר דמשום הך טעמא מוקי לה הטור והרא"ש אביו ז"ל הך דכותלו גוהה דאיירי אפילו בבית חתנות. אבל רבינו ז"ל סבר דלהכי נקט כותלו גוהה לומר דכל דלא הוי דומיא דכותלו גוהה כיון שיש לו דירה לדור בו ועושה זאת להרוחה בעלמא אינו עושה אלא דבר שהוא מוכרח לו כגון אם נפל כותל ביתו או אם אין לו מקום לדור יעשה אבל מילתא דעביד להרוחה לא".

דרך אחרת, המיוסדת על דברי הרמב"ם עצמו, עולה מתוך דבריו בפירושו למשנה תענית פ"א מ"ו [מהדורת הרב קפאח]: "ובנין ונטיעה האסורין בתעניות אלו, הוא בנין של שמחה ונטיעה של שמחה, כגון הציורים והכיורים שעושין העשירים בבנינים, ונטיעת עצי בושם והגנות שעושין המלכים. אבל בנין לדירה ונטיעה לאכול פירותיה ולהתפרנס ממנה אינו אסור ואין מונעין אותו כלל". עפ"ז כתב בספר מרכבת המשנה (אלפנדרוי): "ולי נראה דרבינו ז"ל לא למד כן מן הירושלמי אלא זה פי' בדברי הגמרא דמ"ש בית חתנות לבנו היינו שהיו עושין בית

חתן וכלה בכל מיני כיור וציור כמו שעושים העשירים בכל בנין שלהם שמאריכים בבנינם ופותחין ומציירין ואבורקני של מלכים גם כן היינו פרדס של מיני בשמים כדי להריח בהם שכן דרך המלכים אבל שאר נטיעות ואילנות של פירות כדי לאכול מהם מותר זהו פי' רבינו ז"ל בדברי הגמרא וז"ל בפי' המשנה... הרי נראה שעל אבורקני של מלכים שאמרו בגמ' מפרש הוא ז"ל שהוא נטיעה של בשמים וכן בבנין של חתנות מפרש ציור וכיור אבל שאר בנינים ושארי נטיעות מותר ודלא כדמשמע מהירושלמי דשארי בנינים מחדש אסור ואינו מותר כי אם כותלו גוזה שסותרו ובונהו כן נ"ל". כלומר, בית חתנות אינו דבר התלוי רק במטרה אלא אופיו מתבטא בעצם הבניה, כלומר, בעשיית קישוטים וכדומה, וזהו הבניין שנאסר. א"כ לפנינו אפשרות שישית בהבנת גדר הדין, והיא שכל בניה שניכר בה יופי מיוחד הקשור לשמחה, נאסרה.



דברי הרמב"ם על בניה אחרי החורבן ומשמעותם לעניינו

למדנו בב"ב ס, ע"ב ת"ר לא יסוד אדם את ביתו בסיד ואם עירב בו חול או תבן מותר ר"י אומר עירב בו חול הרי זה טרכסיד ואסור תבן מותר" ובעקבות כך כתב הרמב"ם תעניות פ"ה הי"ב: "משחרב בית המקדש תקנו חכמים שהיו באותו הדור שאין בונין לעולם בנין מסוייד ומכוייר כבנין המלכים, אלא טח ביתו בטיט וסד בסיד ומשייר מקום אמה על אמה כנגד הפתח בלא סיד", וכ"פ השו"ע (או"ח תק"ס ס"א). לפי זה לכאורה אין לבנות בזמן הזה כלל בנין כזה, ואין שום חידוש מר"ח אב, ומה פשר האיסור המיוחד? תשובה לכך נוכל ללמוד מדברי מחצית השקל המבאר את המג"א. כתב המג"א שם סק"א: "מסוייד ומכוייר. הם מיני ציור ואפשר לומר שדרך העולם שטחין בטיט ואח"כ סדין בסיד והמלכים עושין הכל בסיד ואסור לעשות כן אפי' שייר אמה..." הסביר במחצית השקל, מה שכתב בתחילה המג"א: "מסוייד ומכוייר. הם מיני ציור. ר"ל הא דאמר מסויד אין פירושו דסד בסיד. דא"כ תיקשי דהא במסויד ומכוייר קתני דאין לו תקנה ואפי' שויר אמה ע"א לא מהני. ובסיפא קתני דמהני שויר אמה ע"א לכך כ' דגם מסויד ר"ל מין ציור לכך אין לו תקנה אבל כשהוא סד בסיד וליכא ציור מהני אמה ע"א. ולפי' זה צ"ל אפי' טח למטה בטיט כיון שסד ע"ג ויש עליו ציורים אסור". אחר כך מעלה המג"א אפשרות אחרת, הפותחת במילה ואפשר ומשמעותה: "ר"ל דלעולם מסויד הפי' כפשוטו דסד בסיד בלי ציור ואפי"ה ליכא תקנת' דמיירי שאין בו טיט כלל. ובסיפא דקתני טח בטיט למטה לכך מהני שויר". מעיר מחצה"ש: "ושני הפרושים כתב הרב"י לדעת הרמב"ם שהוא כלשון הש"ע. אבל בש"ע ע"כ עיקר כפי' השני. דלפי' א' היכי דאיכא ציור אין לו תקנה וע"כ אפי' איכא למטה טיט כנ"ל א"כ היכי כ' לעיל סי' תקנ"א סעיף ב' דמר"ח ממעטים בבנין של ציור וכיור הא אסור לבנותו כלל". ומדוע להבדיל בין הרמב"ם לשו"ע? מסביר המחצית השקל: "ודאי ברמב"ם א"ש דל' דלעיל סי' תקנ"א הוא לשון רמב"ם מ"מ הרמב"ם לא כ' כן לענין חדש אב כ"א בתענית שגזורים על הגשמים" (ומיניה יליף הרב"י לר"ח אב) א"כ י"ל דמיירי בזמן הבית דהיה מותר לצייר ולכייר. אבל להרב"י ע"כ צ"ל העיקר כפירוש הב' וא"כ אי טיט למטה שרי ע"י שויר אמה ע"א

(ד). וכפי שהזכרנו לעיל יצר הדבר ריבוי דעות, ביחס לדעתו בבנייה מר"ח אב.

וא"ש האי דסי' תקנ"א" וכפי שכתב בקצרה הבאור הלכה בתקנ"א ד"ה "או בנין": "...ולתרמב"ם דסבירא ליה דאפילו ע"י שיוור אמה על אמה אסור לעולם לבנות בנין של ציור וכיור כמבואר שם בב"י צ"ל דהכא מר"ח אב ולהלן אסור אפילו אם ירצה לטוח תחתיו בטיח של טיט תחלה". עכ"פ שני הדינים - בניה אחרי ר"ח אב ובניה יפה אחרי החורבן, הם למעשה שני פרטים עם דמיון ביניהם, כיון ששניהם מבטאים את הצער על החורבן.



שיטת הבית יוסף ודבריו בשולחן ערוך

הטור, כמוזכר לעיל, הביא את שיטת הרא"ש ואת שיטת י"א האוסרת כל בניה. הבית יוסף, אחר שהביא את כמקור לטור את דברי הרא"ש, הוסיף: "והרמב"ם כתב בפרק ג' מהלכות תעניות (ה"ח) עברו אלו ולא נענו ממעטין במשא ומתן ובבנין של שמחה כגון ציור וכיור ובנטיעה של שמחה כגון מיני הדס ומיני אהלים וכן כתב הר"ן בסוף פרק קמא דתעניות (ה ריש ע"ב) וזה לשונו מדאמרינן בירושלמי הדא דתימא בבנין של שמחה אבל אם היה כתלו גוהה סותרו ובונהו משמע דכי אמרינן איזהו בנין של שמחה זה הבונה בית חתנות לבנו דלאו דוקא אלא הוא הדין לכל בנין שאינו צריך דאינו נעשה אלא לנוי ולהרוחה בעלמא". ומשמע מדבריו שהוא ז"ה את שיטת הר"ן עם הרמב"ם, כפי שפרש הלח"מ לעיל [ולא כמו שפירש הוא עצמו בסימן תקע"ה, וכבר העיר על כך הלח"מ]. עכ"פ מדבריו עולה שהוא הבין שלדעת הרמב"ם בית חתנות לאו דווקא, וכל בניה של הרוחה אסורה, למשל, ציור וכיור. אולם, לפי האמור בפהמ"ש נראה יותר שאין זו כוונת הרמב"ם, ולא נאסר לדעתו אלא בנין שניכר בו באופן מעשי עניין השמחה.

ולפי זה יש לעיין במה שפסק בשו"ע: "מר"ח עד התעניות ממעטים במשא ובמתן ובבנין של שמחה, כגון בית חתנות לבנו או בנין של ציור וכיור" מדבריו נראה שנקט כעיקר את שיטת הרמב"ם, ואף שבב"י השווה לו את דברי הר"ן, כאן לא כתב שכל בניה של הרוחה בכלל האיסור, וצ"ב האם הוא סבר שזה בכלל דבריו כגון וכו' כלומר שכל בנין של הרוחה דומה לאותן דוגמאות, או שלהלכה ראה כעיקר את דברי הרמב"ם, וכפי שפרשם. אבל לכאורה לפי מש"כ בפהמ"ש יש מקום לומר שהרמב"ם לא יאסור בניית בית חתנות הנראה לכל דבר כבית רגיל.

והנה, בבאור הגר"א כתב: "או בנין כו' או מיני הדס כו'. כ"כ הרמב"ם ופי' דמ"ש בית חתנות לאו משום חתנות אלא שדרך לצייר אותו וכן אבורנקי משום שנוטעין אותו של הדס ומיני אהלים וכו' הר"ן מדקאמר בירושלמי אבל אם היה כותלו כו' משמע דל"ד של שמחה אלא כל שלנוי אסור". ועמד על העולה מפרוש המשניות אף שלא הזכירו, ועם זה ראה את דברי הר"ן כעולים בקנה אחד עם דרך זו. אמנם, יש לשים לב שהוא ציטט אותם מעט אחרת מהכתוב בר"ן. בעוד שהר"ן כתב "הוא הדין לכל בנין שאינו צריך דאינו נעשה אלא לנוי ולהרוחה בעלמא", הסתפק הגר"א במילה נוי שאותה אפשר לדמות במידת מה ל"ציור וכיור". האם התכוון בכך להשמיט את דין בניה להרוחה? צ"ב. ושמא י"ל באופן אחר, שאמנם גם הרוחה

אסורה, אך יאמר הגר"א שמה שנאסר לדעת הר"ן הוא כאשר ניכר בבניה שמדובר בהרווחה ולא נסתפק במטרה בעלמא, וצ"ב.

המגן אברהם בסק"ז כתב: "כתב הב"י בשם הר"ן דכל בנין שא"צ לו רק להרווחה בעלמא אסור" משמע שנקט שאין הפרש בין השיטות, כעולה מהבית יוסף ומהגר"א, אף שבשו"ע לא רמז לכך, וכ"כ המשנה ברורה סק"י"ב: "ובבנין של שמחה - וה"ה כל בנין שא"צ לו לדירתו ורק שעושה כן להרווחה בעלמא אסור".



מה כלול באיסור בנין של ציור וכיור

השו"ע כתב "בנין של ציור וכיור", הלשון יכולה להתפרש כעוסקת בבניית בנין שיש בו ציור וכיור, אבל ציור וכיור עצמם אינם אסורים, אולם מדבריהם של מספר פוסקים נראה אחרת. כתב בשו"ת אור לציון (חלק ג - הערות פרק כו): "...וכתב שם בב"י בשם הר"ן, שכל בנין שאינו צריך ואינו נעשה אלא לנוי והרווחה בעלמא, נחשב בנין של שמחה. ועל כן אין לצבוע את הדירה בציורים מראש חודש אב, אף אם עושה כן עם גלגל המיוחד לכך. וכן קבלנים לא יעשו גימור של צביעה בימים אלו. אבל בבניה עד שלב הגימור רשאים". אולם, הוא סיג: "ודוקא ציור וכיור בבנין אסור, אבל צייר שמלאכתו לצייר ציורים, רשאי לצייר אף בימים אלו. וכן הנגרים מותרים לעבוד עבודה שאינה בבנין. ואף להתקין את עבודתם, ולחברם בבית, וכגון ארונות מטבח. (וראה בבא"ח שם לענין מלאכת הנגרים)". ובמקור אליו הפנה כתב הבן איש חי (שנה ראשונה פרשת דברים): "...והא דאסרו בציור וכיור היינו בין בציור וכיור שעושים בבנין, בין מה שעושים בעצים במלאכת הנגרים". ולא הבנת, אם מדובר בעצים המחוברים לבנין או שמא גם רהיטים סתם, שגם הם לדעתו בכלל בנין של ציור וכיור.

בעוד האור לציון דיבר על צביעה בציורים, הרי שמספר פוסקים כתבו כן לגבי כל סידור וצביעה. כ"כ (בקובץ מבית לוי י"ג עמוד כ"ג) בשם הגר"ש וואזנר: "אין לסייד ולצבוע את הדירה. ואם נתקלקל הסידור מחמת רטיבות וכדומה מותר לסייד אף בשבוע שחל בו ט"ב כיון שאינו להרווחה". ואפשר שצביעה שלא עקב רטיבות היא בגדר בנין להרווחה ולא בגדר ציור וכיור, ולכן כאשר צובעים מחמת רטיבות מותר הדבר. אם הדבר נאסר מדין ציור וכיור, יש לדון האם שינוי המטרה אכן יתיר זאת, שכן לדברי ביאור הגר"א "מ"ש בית חתנות לאו משום חתנות, אלא שדרך לצייר אותו". עולה שלא הכוונה עיקר. גם בשם הגרשז"א (בספר ובעלהו לא יבול א, קצ"ה א) נמסר שאין לצבוע, וכ"כ הרב קרפ (הלכות בין המצרים עמוד לט): "אסור... לסוד ולצבוע את ביתו", וכן כתב בעל אבני ישפה (מוריה אב תשס"ז עמוד צט). הרב קרפ שם הוסיף שאסור גם: "לשים טפטים וכדומה", בשו"ת אגרות משה (אורח חיים חלק ג סימן פב) כתב: "ולענין לגמור הדבקה הנייר על הכותלים אף שאין בזה איסור ברור אף בשבוע שחל ט' באב בתוכה מ"מ יש להחמיר שיגמרו קודם שבת חזון ולא יעשו בשבוע שחל ט' באב בתוכה".



נפ"מ בענין בניה להרווחה

ויש לדון במקרה שבו יהודי הכין משטח בחצר ביתו לקראת יציאת בטון, והתלבט האם הוא יכול לעשות זאת בתשעת הימים. כל עוד הוא לא שם את הבטון היו שם ברזלים שמנעו מילדיו הקטנים לצאת לשחק שם, והדבר הקשה על החיים בבית בימי החופש מהלימודים. האם זו הרווחה? נראה שלא, ועדיין צ"ב.



בנין של מצווה

כתב הר"ן על הרי"ף (סוף פרק ראשון של תענית): "וכתב רבינו האי גאון מדקא משוינן בנין נטיעות ארוסין ונשואין למשא ומתן מה משא ומתן רשות אסור והוא של שמחה אף בנין ונטיעת ארוסין ונשואין רשות אסור בשל שמחה אבל מי שאין לו בית חתנות כלל ואין לו אישה ובנים הא ודאי של מצוה היא ואף על פי שהוא שמחה מותר". הבית יוסף (אורח חיים סימן תקנא) העיר: "ואף על פי שהיה אפשר דרב האי לא אמר אלא בעברו תעניות ציבור ולא נענו אבל מראש חדש עד תשעה באב חמיר ואף על פי שאין לו אשה ובנים אסור". ומדוע להבדיל בין שני העניינים? שתי אפשרויות בדבר: "אי משום דהאי זימנא חמיר טפי אבלותא ידידיה ואי משום דזמן קצר הוא ולא דמי לעברו תעניות ציבור ולא נענו דהוי זמן ארוך טובא" [ושתי האפשרויות נוגעות בנקודה עקרונית אודות חומרת דיני אבלות ישנה]. וממשיך הב"י: "מכל מקום התוספות פרק קמא דמגילה (ה: ד"ה ממעטין רוצה) כתבו על עברו תעניות ציבור דחמירי מתשעה באב שמארסין בו". וממילא, אין מקום לומר שהדבר יאסר דווקא באב¹, והרמ"א פסק כר"ן בסעיף ב'. בספר מגילת ספר (או"ח סימן ע"ג) דן הרב איזנטל בענין שיפוץ אולם שמחות של קהילה העובר שיפוץ ונצרך לשמחות שאחרי ת"ב. הוא הראה שההיתר של מצוה הוא רק כשאין אפשרות לעשות זאת אח"כ (ראה מחצית השקל תקנ"א על המג"א בסק"ז) וכתב שאם אין שהות, אכן הדבר מותר.

ועוד יש לדון בגדר ההיתר, האם צורך המצווה גובר על הצורך לנהוג מנהגי צער, או שמא כאשר מדובר בצורך מצווה אין הדבר נחשב בנין של שמחה. והנה ראינו שיש אוסרים כל בנין, ולדידם האפשרות השניה אינה נכונה. א"כ יש לעיין האם דעת רב האי גאון היא שכל בניה אסורה וצורך המצווה דוחה זאת, או שמא דעתו היא שרק בנין של שמחה אסור ואז שתי האפשרויות קיימות². הגרי"ד סולובייצ'יק (שיעורי הרב על תשעה באב סימן ד) ר"ל שההיתר אינו

(ה). לעצם הדיון מה חמור יותר, כתב לחם משנה (תעניות פ"ג ה"ח): "וכ"נ דברי רבינו ז"ל שכתב אא"כ לא קיים פ"ו משמע דאי לאו אסור ובתשעה באב תניא בהיא ברייתא דהחולץ שהבאתי שמארסין וכ"כ הטור ז"ל בסימן תקנ"א וכ"כ רבינו ז"ל בפ' עשרי מהל' אישות מותר לארס בכל יום חול אפילו בט' באב וכו'" אולם אח"כ הקשה: "וא"כ ק"ק על ה"ה ז"ל שכתב לעיל בראש פרק זה דברי הרמב"ן ז"ל נראין עיקר לא יהו אלו חמורים מט' באב שיתבאר בפרק חמישי שאין לו תוספת ע"כ. משמע דאין ראוי להיות חמורים יותר מתשעה באב וכאן נראה דחמורין יותר כדכתיבנא. ואם כן נתבטל ק"ו ידידיה וצ"ע". לענייננו, לכאורה לדברי הרב המגיד תחזור השאלה האם רב האי דיבר גם על תשעת הימים והתיר בהם בניה של מצוה.

(ו). עכ"פ הברור שייך למשל בדעת המאירי, שכתב שרק בנין של שמחה נאסר והביא את דברי רב האי בתענית י"ד ע"ב וז"ל: "גאוני ספרד כתבו שאף אלו לא נאסרו אלא שאין בהם צד מצוה אבל אם לא היה לו בית חתנות ורוצה לישא אשה מותר לבנות לו בית חתנות וכן ארוסים ונשואים מותרים למי שאין לו אשה או בנים".

משום דחייה "אלא מפני שעשייה לצורך מצווה אינה בכלל האיסור כל עיקר, שעיקר הגדרת האיסור הוא בנין של שמחה והיינו כשעושהו לשם שמחה בעלמא, אבל כשעושהו לשם מצווה שוב לא חשיב בנין של שמחה". יש להעיר, שאם נבאר ברמב"ם שהדבר הקובע הוא צורת הבניה ולא המטרה, כפי שהדגיש הגר"א כדלעיל, יש לדון האם שייכת סיבת היתר כזו, שכן סוף סוף מדובר בבנין מצויר, וע"כ י"ל שמדובר בדחייה.



האם השו"ע מתיר במקום מצווה

כתב בכף החיים סקל"ג: "אפשר דהשו"ע לא ס"ל הכי מדלא העתיק זה בשו"ע. וכן משמע מדברי העולת שבת אות א, וכ"כ השולחן גבוה אות ט על דברי הגה. שמסתמיות הפוסקים לא משמע הכי אלא כל דבר שיש בו שמחה אפילו אם הוא לצורך מצוה אסור והכי מסתבר יעו"ש". בספר מגילת ספר הנ"ל תמה על דבריו, שהרי ההיתר לצורך מצוה הוא היתר ברור ומוסכם ועובר כחוט השני בכל הנוהגים מר"ח וגם בדינים הנוהגים בשבוע שחל: "א. עיין בסעיף ט"ז לגבי המנהג שלא לרחוץ מר"ח הנוהגים כן רק בשבוע שחל בו ת"ב וכתב הרמ"א לצורך מצוה שרי ולכן נדה רוחצת אפילו בחמין וטובלת, ב. לגבי המנהג שלא לאכול בשר ושלא לשתות יין מר"ח ויש נוהגים כן רק בשבוע שחל בו ת"ב כתב השו"ע י' דיין של הבדלה וברכת המזון מותר לשתות וגם הרמ"א שכתב דנותנים לתינוק היינו בדאפשר אבל כשאין מותר לשתות בעצמו. ג. וגם התירו בסעודת מצוה בשר ולשתות יין כל השייכים לסעודה ואפילו שחל בו ת"ב מותר למנין מצומצם מלבד הפסולי עדות בדינים המוזכרים לעיל שאסורים רק ממנהגא". והוסיף שגם בדינים האסורים מדינא דגמ' הקלו בזה למצוה, למשל כיבוס ותספורת שאסורים בשבוע שחל מדינא: "ומ"מ במשנה שם דבחמישי מותרין מפני כבוד השבת, שאם חל ת"ב ביום שישי מותר לכבס בחמישי כבוד השבת. וכן הוא להלכה בסי' תקנ"א סעיף ד'... והרמ"א בסעיף ג' כתב שלאשה הלובשת מותר לכבס וללבוש לבנים ולהציע תחתיה דלצורך שרי, גם מבואר מדברי הרמ"א שם דלכבוד שבת לכבס וללבוש מכובסים אלא שבמ"ב שם בס"ק הביא מהד"מ שלענין כיבוס נהגו בזה איסור שלא אף לכבוד שבת אבל אם אין לו כותנת לשבת יש להקל ולכבס". וסיים: "וא"כ צ"ב מה שכתב הכה"ח והביא כן בשם כמה פוסקים שהשו"ע חולק על הרמ"א וסובר שאין להתיר בנין ונטיעה של שמחה אף במקום מצווה, ומאי שנא מכיבוס שמותר לצורך שבת", והסביר בסוף הדברים: "וצריך לומר דבענינים של שמחה בעצם יש להחמיר יותר וזה נאסר אף במקום מצוה ולא הקלו אלא בכיבוס וכיו"ב שאין בזה משום אלא היסח הדעת מהאבלות ובזה התירו, וכן משמע מלשון הכה"ח דיש להחמיר בזה הואיל והוא ענין של שמחה".



(ז). ולפי זה ר"ל שלא שייך היתר בנישואין, כי בהם השמחה היא חלק מעיקר מצוות הנישואין, אולם כבר רמזו בהערות שם שבמקור הדין ברב האי הושוו שני הדברים, וממילא לכאורה אין לומר כחילוק הנ"ל [א"כ נאמר ששמחת חתן וכלה אינה חלק ממצוות הנישואין].

(ח). והוסיף: "ויתירה מזאת מצינו בתוס' תענית ל' ע"א דבת"ב שחל בחמישי בשבת מותר לספר ולכבס מחצות ואילך כבוד השבת דאין להמתין עד ערב שבת מפני טורח השבת, אלא שהב"י בסימן תקנ"א תמה על דברי התוס' והוכיח מהגמרא תענית כ"ט ע"ב שאין להתיר בת"ב עצמו בכל גווני, אבל קודם ת"ב הדבר ברור דלצורך מצווה מותר".

הרב שלמה בר כוכבא

תל ציון

בעניין ניגוב ידיים במגבות מכובסות בשבוע שחל בו

ת"ב

איתא בטוש"ע או"ח סי' תקנ"א: "שבוע שחל בו תשעה באב אסורים לספר ולכבס, אפילו אינו רוצה ללבושו עתה אלא להניחו לאחר ט' באב, ואפילו אין לו אלא חלוק אחד, אסור. וכן המכובסים מקודם, בין ללבוש בין להציע בהם המטה. ואפי' מטפחות הידים והשלחן אסור, ע"כ. הנה מבואר גבי בגדים דאסור לכבסם, ואף ללבוש את המכובסים מקודם. ומפשטות הלשון "ואפי' מטפחות וכו' אסור", משמע דה"ה דאף אותן אסור לכבסם ואף אסור להשתמש במכובסים מקודם. אמנם, י"ל דמש"כ "ואפי' וכו' אסור" קאי רק על דין שאסור לכבסם, אך לא על להשתמש במכובסים מקודם.

ומנא אמינא לה, דהנה מקור הדין הוא ברמב"ן בתוה"א (ענין אבלות ישנה אות קב ד"ה וכבוס) וז"ל: "וכבוס זה האסור בשבת של תשעה באב, לא לכבס עכשיו דוקא אלא אפילו במכובסין קודם לכן אסור ללבוש, ולא לבישה בלבד אלא בין ללבוש בין להציע מטה בין באיש בין באשה, ואפילו במטפחות הידים והשלחן הכל אסור, תדע דהא בטלי קצרי דבי רב לגמרי", ע"כ. ומראיתו מהא דבטלי קצרי (כובסים) של בית רב מוכח דקאי רק עמש"כ דאסור לכבס, דמה ענין בטלי קצרי ללבישת המכובסים קודם לכן, ודו"ק. ועי' גם לשון הטור יו"ד סי' שפט שכתב: "וכשם שאסור לכבס כך אסור ללבוש המכובסים מקודם לכן וכו' וגם הסדינין והמצעות של מטה אסור לכבסן ולהציע המכובסין, וכן מטפחות הידים והשלחן אף על פי שמותר לכבסן במועד... אסורין בימי אבלו, שאם אירעו אחד מהם קודם האבילות ונכנס מיד לתוך האבילות אסור לכבס", ע"כ. הרי שגבי בגדים ומצעות כתב בהדיא לאסור בין לכבס בין ללבוש ולהציע המכובס, אך גבי מטפחות הידים כתב רק דאסור לכבסן ותו לא.

עוד יש ללמוד כן ממש"כ הב"י יו"ד סי' שפט בשם רי"ו, וז"ל: "כתב רבינו ירוחם (נכ"ח ח"ב רלב ע"ד) נראה לי שאסור להציע סדין מגוהץ תחתיו כמו שאסור ללבוש. וכתב עוד (שם), פשוט באבל רבתי כי דוקא מלבוש, אבל כובע של ראש וכיוצא בו מותר ללבוש מגוהצים. וזה לשון אבל רבתי (מס' שמחות) בפרק ז' (אות י) גבי גיהוץ מותר בפונדא ובפסיקא ובאפיליא ובכובע של ראשה", עכ"ל. והובאו דבריו גם ברא"ש פרק ג דמו"ק סי' נג בשם הראב"ד^(א). וכ"כ הרב בני דוד בפירושו לרמב"ם (הל' אבל פ"ה ה"ג) וז"ל: "מצאתי כתוב לאחד קדוש, כתב רי"ו נתיב כ"ח ח"ב, דוקא במלבוש אסור ללבוש משום גיהוץ, אבל כובע של ראש וכיוצא בו מותר ללבושו מגוהץ, ע"כ. ולפי זה מה שקורין ריזא"ש יוכל להניחם מגוהצין, כיון שאינו מלבוש שלובש ממש",

(א). יעויין בדברי הרב בנין יהושע בפירושו שם (ד"ה ובאפיליא) שכתב: "והטעם בכל הנך דלאו בגד חשוב הוא", ע"כ. ולא ידעתי אם ר"ל דלא 'נחשב' כלל בגד, או שהוא בגד, רק שאינו בגד חשוב. ויותר נראה הלשון כפירוש השני, דאל"ה ה"ל 'דלא חשיב בגד'. ועי' לקמן מש"כ בשם רבבות אפרים.

עכ"ל. והביא דבריו גאון ירושלים בספר פרי האדמה על הרמב"ם שם. הא קמן דכל שאינו בגד שרי אפילו במגוהץ לאבל תוך ז', ומינה נלמד לנ"ד דכ"ש בשבוע שחל בו ת"ב דשרי.

אלא דהרמ"א בד"מ שם (אות ה) כתב: "ובתשובת בר ששת (סוף) סימן ס"ז כתב דנהגו בו איסור אפילו במכובסים", ע"כ. אך יתכן דהוא ס"ל דאף זה נחשב מלבוש, אך לעולם הוא מודה דדבר דאינו מלבוש שרי, כדאיתא בתוספתא. ועי' באחרונים שם שהעירו בעיקר דברי הרמ"א.

איברא, דראיתי להגאון מהר"א ישראל בספר כסא אליהו יו"ד סי' שפט, שכתב: "וכשם שאסור לכבס כך אסור ללבוש וכו'. ודוקא ללבוש אסור, אבל כובע מכובס ומטפחות הידים והאף מותר. עי' להרב בני דוד ז"ל בשם רי"ו. אך מלשון מרן ז"ל באו"ח בהל' ט"ב סימן תקנ"א שכתב ואפילו מטפחות הידיים והשולחן אסור, מורה היפך", עכ"ל.

הנראה מדבריו שכתב "ודוקא ללבוש אסור" וכו', דכובע ומטפחות שהתיר הבני דוד היינו משום שהאדם לא לובשם, דלאו מלבוש הוו. וזהו שכתב רי"ו, "דוקא מלבוש, אבל כובע" וכו'. אלא דהרב ז"ל דחי לה מלשון מרן הנז', וכבר ישבנו את לשון מרן דלא תקשי מינה.

וצריך לי תלמוד רב במש"כ מרן זצ"ל בשו"ת יביע אומר ח"ז סי' מג אות ז (וכ"ה בחזו"ע אבלות ח"ב עמ' רפג) וז"ל: "כתב הרהמ"ח [ספר נוה שלום להג"ר אליהו חזן זצ"ל] בזה"ל, ועי' כסא אליהו סי' שפט שכתב, שמותר לכבס מטפחות הידים והאף. עכ"ל. נ"ב, זה אינו, כי ז"ל הכסא אליהו שם: מטפחות הידים והאף מותר לכבס, עי' בני דוד בשם רי"ו. אך לשון מרן הש"ע בהל' ט' באב (סי' תקנא) שכתב, ואפי' מטפחות הידים והשולחן אסור, מורה להיפך. עכ"ל [הכס"א]. הא קמן שמסקנתו להחמיר, "עכ"ל מרן זיע"א. ולענ"ד לכאור' הדבר תמוה עד מאד, דלפנינו לא כן נכתב בכסא אליהו דמותר 'לכבס', וכמו שהעתקנו את הלשון לעיל, רק שמותר ללבוש כובע וכיו"ב המכובסין. ועוד, דממקומו הוא מוכרע, ממה שציין מהר"א ישראל [בשם הבני דוד] לדברי רי"ו, ושם מפורש דקאי על הלבישה ולא על הכיבוס.

ובזה לכאור' גם לא קשה כלל מה שהוסיף מרן זצ"ל להקשות שם וז"ל: "ובאמת דק"ק על הרב כסא אליהו שהוצרך להביא ממרחק לחמו, והלא מרן הש"ע כאן (סי' שפט ס"א) כתב: וגם הסדינים והמצעים של המטה אסור לכבסן, וכן להציע המכובסים, וכן מטפחות הידים אף על פי שמותר לכבסן במועד אסורים בימי אבלו. [ושכן הק' בספר נהר מצרים]", ע"כ. ולהאמור היה חייב הרב הנז' להביא ממרחק, דדוקא התם מבואר [לפי פירושו בדברי השו"ע] דגם ללבוש כובע המכובס אסור, אך בסי' שפט רק כתוב "וכן מטפחות הידיים אע"פ שמותר 'לכבסן' במועד אסורין בימי אבלו", מבואר להדיא דקאי רק על עצם הכיבוס אך לא על ההשתמשות. וביותר קשה, שכן מפורש שם בבב"י בשם רי"ו [ולא הביא בזה שום חולק], ומקורו טהור ממס' שמחות כנו', ולכן צריכא רבה להוכיח דבריו מסי' תקנ"א, דשם משמע דקאי גם על ההשתמשות, ומשום שקודם שכתב מרן 'ואפילו' מיירי גם מאיסור ההשתמשות במכובסין.

עוד הוסיף מרן זצ"ל שם להקשות וז"ל: "ויש לתמוה עוד על הרה"ג ר' יצחק פלאגי' בס' יפה ללב ח"ג יו"ד (סי' שפט) שהביא לשון הכסא אליהו הנ"ל, וכתב, שיש לחלק בין ט' באב לאבל, כי בתשעה באב רחיצה אסורה לגמרי ואפי' בצונן, כמ"ש בש"ע (סי' תקנה ס"ז), ואילו אבל מותר לרחוץ פניו ידיו ורגליו בצונן כמ"ש בסי' שפ"א. ע"כ. ונראה שבא להקל להתיר לכבס

מטפחות הידים אפילו לדעת מרן. ותימה שלא ראה דברי מרן הש"ע ביו"ד שהם סוגיא בדוכתה שמבואר שיש לאסור גם באבל. וצ"ע, עכ"ל. ומהאמור לכאו' לק"מ, דלא בא מהרי"ף אלא להתיר לאבל ללבוש כובע המכוס ולנגב ידיו במכובסין, אך לא עלתה על דעתו להתיר את הכביסה עצמה. ודברי מרן זי"ע צל"ת^ב.

עכ"פ עלתה בידינו דיש דעות בזה באחרונים, דדעת הרב בני דוד והרב פרי האדמה להתיר לאבל השתמשות בדבר מכובס שאינו בגד. ודעת הרב כסא אליהו לאסור, וס"ל שכן דעת מרן. ולמהר"י פלאגי אף הוא מודה שמרן אוסר בשבוע שחל בו, אך ס"ל להתיר באבל^ג.

ועי' שו"ת רבבות אפרים (ח"א ס' שע) שנשאל איך מותר להשתמש במגבת מכובסת, הלא זה מטפחות הידיים, ומדוע אין מחמירין בזה להשתמש בזה פעם אחת קודם ר"ח [למנהג בני אשכנז] כמו בבגדים. וכתב דנ"ל הטעם משום משום שא"א לעמוד בזה, ע"ש. ועוד הוסיף בשם כמה רבנים כמה טעמים להיתר: משום דהוי ככלי פשתן שאין הגיהוץ מועיל בהן; שאין זה כלל מטפחות הידיים המוזכר בשו"ע, שאלו מטפחות שמשמשות בהם בשעת אכילה והם דבר חשוב שמביאים אותם על השולחן, משא"כ מגבות דידן דהוי כחיתולים של תינוקות; משום דהוי כבגד לכלוך וזיעה^ד. ע"כ דבריו בקוצר.

אך עי' ב"ח (יו"ד ס' שפט אות ז) שכתב: "ומ"ש וכן המטפחת וכו'. עיין לעיל באורח חיים סימן תקנ"א נתבאר שפשט היתר לפרוס מטפחת המכובס לכבוד שבת", ע"כ. משמע דאי לא משום כבוד שבת אסור. ושם הביא לשון מהרש"ל, ע"ש. וגם הט"ז (שם אות ד') הבי"ד רש"ל, ועי' פמ"ג (מש"ז אות ד') [ולולי דבריהם היה אפשר לפרש את לשון רש"ל דקאי על לכבס לכבוד שבת את המפה של השולחן. אך לעולם רק לפרסה שרי]. גם בחכ"א שער השמחה (כלל קסה אות כ) כתב: "ואפילו סדינים ומצעות של מטה ומטפחות ידים אסור לכבסן ולהציע המכובסין, אם לא לכבוד שבת דמותר להציע על השולחן מטפחות מכובסות מכבר אפילו תוך שבועה", ע"כ. ומבואר דאוסר לפרוס מפה המכובסת אם לא לכבוד שבת. וע"ע חיי"א כלל קלג אות יב ואות יג.

וצד גדול להקל בזה יש לדברי הפוסקים דס"ל להקל בבגדים התחתונים, דהו בגד זיעה שהוא דרך לכלוך, וודאי דאף מגבות אלו הוי דרך לכלוך (וזכר לדבר דמה"ט שרי לנגב את הידים בשבת במגבת, ולא אמרינן שרייתו זהו כבוסו משום דהוי דרך לכלוך), וכמש"כ לעיל בקוצר אחד הטעמים שהביא בשו"ת רבבות אפרים. והוא טעם גדול לענ"ד להקל בזה למקילים בבגד זיעה. וכמה גדולי דורינו זצ"ל הקלו בזה, הלא המה מרן זצ"ל בחזו"ע תעניות (עמ' רכט), והגרש"ז אויערבאך זצ"ל (הליכות שלמה בין המצרים פי"ד הי"ב).

(ב). ואולי גירסא אחרת היתה לו בדברי הכס"א, שהרי הנוסח שהביא מדבריו אינו כנוסח שלפנינו. אך גם ביפה ללב כתובים דברי הכס"א כדלפנינו, ומרן זצ"ל העתיקו בשתיקה, וצע"ג.

(ג). ויל"ע בפרט זה, אם שבוע שחל בו ט"ב יהיה חמור מאכל תוך ל', דזה לא נראה כלל מסבא. ועי' שו"ת פנים מאירות ח"ג סי' לו, שאף שלא התיר הרמ"א לאבל תוך ל' להסתפר לכבוד המילה, בשש"ב ט"ב שרי דאבילות ישנה קילא. עי' רא"ש תענית פ"ד סי' לב. וע"ע שבות יעקב ח"ג סי' צג. וע"ע מטה יהודה סי' תקנא דין טז. ועי' שו"ת תקנא, ג. וע"ע מג"א סי' תקנא ס"ק יא. וט"ז שם אות יג. וע"ע שו"ת מהרם חלאה סי' י, מובא בחזו"ע תעניות עמ' רכח.

(ד). ויש להעיר בזה דהר"ש במשנה כלאים פ"ט מ"ג פירש: "מפה שפורסין על השולחן, דרך בני אדם מכובדין כשמביאין להן פת או בשר נותנין להן במפה", ע"כ יע"ש. אך הרמב"ם שם כתב שמנגבין בהם הידים. וע"ע מאירי מו"ק יד שפרש שמנגבין בהם הידים בשעת אכילה. ודוק.

ומכל טעמי הנ"ל נ"ל דהרוצה להקל בזה הרשות בידו.

ויהא רעוא דיהא כל זה בחינת דרוש וקבל שכר, ולא נצרכא אלא לדרשא בעלמא, דלא אתינא בה תו לידי מעשה. יראו עינינו וישמח לבנו בשוב ה' לציון. הר בית ה' בראש ההרים נכון. ובבנין אפריון. בב"א.

[ואחר כתבי זה ראיתי להגאון ר' משה לוי ע"ה בשו"ת תפלה למשה (ח"ז עמ' שפד) שגם דעתו להקל בזה, והוכיח כדברינו מדברי הרמב"ן הנז' ודייק לה גם מדברי מרן השו"ע והבא"ח פ' דברים אות ו, ושכן המנהג להקל. ע"ש. והרב המגיה שם ס"ל לאסור כיעו"ש. גם בספר אול"צ (ח"ג עמ' רמח) החמיר בזה. ע"ש. אך שם נקט לחומרא גם בבגדי זיעה. ושו"ר בספר מעין אומר (חלק ג פ"ד סי' נה) למר דודי, הג"ר יהודה נקי הי"ו, אשר יצק מים ע"י מו"ר זצ"ל, הביא שנשאלה שאלה זו קמיה דמרן זצ"ל, והשיב: "יש מחלוקת באחרונים ואפשר להקל, אם כי כדאי להכין", עכל"ק. והרי זה כמבואר והנלע"ד כתבתי].



הרב שלמה מאיר יאקב

תשעה באב נדחה

המעשה ברבינו יעב"ץ * הוכחות רבינו יעב"ץ ומה שיש לדון בראיותיו * תמצית
הסוגיא בעירובין וראיית האבני נזר * עובדות ומניקות בתעניות על גשמים * דברים
שבצינעא בתשעה באב שחל בשבת

הקדמה

במשנה ובתלמוד לא נאמרו דינים מפורשים שיש להקל בהם בתשעה באב נדחה, והמקור
בהלכה לדון להקל בתשעה באב נדחה - יסודו ממעשה ברבינו יעב"ץ^א, שהקל לבעל ברית
בתשעה באב נדחה.



המקורות שבהם הובא המעשה ברבינו יעב"ץ

ספר אור זרוע^ב חלק ב - הלכות אבילות סימן תמ:

מעשה ברבינו יעב"ץ הלוי זצ"ל^א שהיה לו ברית מילה, והיה יום המילה בט"ב שחל להיות
בשבת ודחו אותו עד למחר יום א'^ב, וצוה להתפלל מנחה גדולה לאחר ו' שעות, והלך
ורחץ הוא ובעל ברית עמו, ואחר כך הלכו לבית הכנסת ומלו, והלכו לבתיהם ואכלו כל
צרכיהם ולא השלימו עם הציבור, לפי שהיתה סעודת מצוה וגם תענית ב' באב, בעבור כך
התיר, כדגרסין ובחמישי מותרין מפני כבוד שבת, כל שכן לכבוד מילה דחמירא יותר
מחמישי לכבוד שבת^ג.

בהגהה בתוספות מסכת עירובין דף מ ע"ב (מקור ההגהה מדברי המהרש"ל בחכמת שלמה):

ומעשה היה בברית מילה ברבינו יעקב בר יקר שחל עשרה באב בא' בשבת, והוא היה
אב"ד וצוה להתפלל מנחה גדולה ורחצו ואכלו מפני שיום טוב שלהן היה, כדכתיב שש
אנכי כו', והאי דלא מברכין שהחיינו^ד משום צערא דינוקא, תוס' שאנ"ץ.

א). כך ברוב המקורות, ובמרדכי מו"ק תתקלד בשם ר"י סגן לוויים אם המכוון לרבינו יצחק אם כן אפשר שהמכוון לאביו של
רבינו יעב"ץ, אך קרוב הדבר לקרוא רבינו יעקב ואם כן המכוון לרבי יעקב הלוי הוא רבינו יעב"ץ וכמו בשאר המקורות.
ובהגהה בתוספות עירובין מ' ע"ב בשם רבינו יעקב בר יקר, ושם יש להגיה יצחק, כמו בשאר המקורות.

ב). הובא בהגהות אשרי מסכת מועד קטן פרק ג סימן לו.

ג). שמו רבינו יעקב הלוי וכינויו רבינו יעב"ץ, שמן הסתם הוא ראשי תיבות רבינו יעקב בן יצחק. הוזכר רבות בכתבי ראשוני
אשכנז. נראה שהוא תלמיד הריב"א, כך מתבאר מדבריו בשאלתו לריב"א (הובאה בראבי"ה תשובות וביאורי סוגיות סימן אלף
ז): "והנה אני באתי אני יעקב להגיד למורי רבינו יצחק ב"ר אשר הלוי כי שמחתי בהגיע מכתבך אלינו". ע"כ, וכן בראבי"ה
(שם): "כתוב בתוספות רבינו יעב"ץ בשם רבינו יב"א" ובראב"ן הוזכר כקרובו (בראב"ן בשאלות ותשובות בתחילת הספר סימן
עט): "ומה שפירש ר' יעב"ץ קרובי חביבי הלוי", ע"כ, ועיין היטב באור זרוע (חלק א - שאלות ותשובות סימן תשנב, ובחלק ג
פסקי בבא בתרא סימן רנד) ובשו"ת מהרש"ל (סימן כט).

ד). פירוש הדבר שהמילה הייתה ביום צום תשעה באב נדחה.

ה). הובאו דבריו בהגהות לספר המנהגים (קלוזנר) סימן קלט אות ב.

טור או"ח סימן תקנט:

מעשה שחל ט"ב בשבת ונדחה עד למחרתו, והיה רבינו יעבץ בעל ברית והתפלל מנחה בעוד היום גדול ורחץ ולא השלים תעניתו לפי שי"ט שלו היה, וראיה מהא דתניא (עירובין מא א) א"ר אליעזר בר צדוק אני הייתי מבני סנאה בן בנימין, וחל ט"ב בשבת ודחינוהו עד לאחר שבת והתענינו בו ולא השלמנוהו, מפני שיום טוב שלנו היה.

ספר הרוקח הלכות שבת סימן קיג:

מעשה היה בוורמיישא, חל ט' באב בשבת ודחו התענית עד למחר כתיקון חכמים. ואותו היום היה יום מילה. והיה רבינו יעקב בעל ברית וצוה להתפלל מנחה גדולה אחר ששעות, והלך ורחץ הוא ובעל ברית עמו, ואחרי כן הלכו שנית לבית הכנסת ומלו והלכו לבתיהם ואכלו כל צרכיהם ולא השלימו עם הציבור.

הלכות שמחות (למהר"ם מרוטנבורג) נספחות סימן ב:

מעשה הי' בימי רבינו יעקב הלוי זצ"ל שחל ת"ב להיות בשבת ודחו התענית עד למחר כתיקון חכמים ואותו היום הי' יום המילה והוא עצמו רבינו יעקב הי' אב לברית וציוה להתפלל מנחה גדולה אחר ששעות והלך ורחץ הוא ובעל ברית עמו ואח"כ הלכו לבית הכנסת ומלו, והלכו לבתיהם ואכלו כל צרכיהם ולא השלימו עם הציבור, הטעם לפי שהיה סעודת מצוה וגם התענית היה י' באב¹, וזה הטעם דגרסינן (תענית כ"ו ב') ובחמישי מותר מפני כבוד השבת, וכל שכן הכא לכבוד המילה דחמירא יותר מחמישי לכבוד השבת.

מרדכי מסכת מועד קטן, הגהות מרדכי הלכות תשעה באב רמז תתקלד:

מצאתי מעשה היה בגרמיזא בימי ר"י סגן לוי שחל לו ברית מילה ב' באב שחל תשעה באב בשבת ונדחה עד למחר כתיקון חכמים והוא אב ברית והמתין עד לאחר חצות וצוה להתפלל מנחה גדולה פ' מבעוד יום מיד לאחר חצות והלך ורחץ הוא ובעל ברית ומלו הנער ואכלו כל צרכיהם ולא השלימו עם הצבור, מטעם דאמרינן בחמישי מותרין מפני כבוד השבת, כל שכן מילה דחמורה מכבוד השבת.

מרדכי מסכת תענית פרק מאימתי רמז תרל:

תניא אמר ר"א ברכי צדוק אני הייתי מבני סנאב בן בנימין פעם אחת חל ט"ב להיות בשבת ודחינוהו לאחר השבת והתענינו בו ולא השלמנוהו מפני שי"ט שלנו היה מעשה ברכינו יעב"ץ שהיה בעל ברית בט"ב שחל להיות בשבת ונדחה למחרתו והתפלל מנחה בעוד היום גדול ורחץ ולא השלים ומהאי טעמא דהכא שי"ט שלו היה: וכזאת בהגהות מיימוניות הלכות תעניות פרק ה אות ד והובא גם באגודה מסכת תענית פרק ד.

שו"ת תשב"ץ חלק ג סימן ח:

יותר קרוב היה לעשות הסעודה באותו יום לעבור על עשה של דברי קבלה ולא לעבור על עשה של תורה שהאיסור באכילה בט"ב אינו אלא עשה של דברי קבלה, והמילה בזמנה היא עשה של דברי תורה, וזה אפילו היה יום המילה בת"ב עצמו, כל שכן כשהוא

(1). בא לבאר שלא נזכר שאינו יום טוב, ממה שלא מברכים שהחינו, ועיין עוד מה שנתבאר בזה במקום אחר.

(2). קרוב לדברי האור זרוע.

לאחר ט"ב מפני הדחייה, כמו שהיה בשנה זו, שיש לו קולא אחרת שהרי אמרו בפרק קמא דמגילה (ה' ע"ב) שרבי היה רוצה לעקור ט"ב לגמרי כשחל בשבת ואמר הואיל ואדחי אידחי ואף על גב דלא הודו לו דוקא שלא במקום מצוה, אבל במקום מצוה היה אפשר להתיר לעשות הסעודה באותו יום, ובמגילת תענית שנו אמר רבי אלעזר בר צדוק אני הייתי מבני סנאה מבני בנימין וחל ט"ב בשבת ודחינוהו עד לאחר שבת והתעננו בו ולא השלמנוהו מפני שיום טוב שלנו היה וזאת הברייתא הביאנו בגמרא בפ"ק דתעניות (י"ב ע"א) ובפרק בכל מערבין (מ"א ע"א) ומכאן למד רבינו יעבץ ז"ל כשהיה בעל ברית ביום תענית אב שנדחה לאחר שבת שהתפלל מנחה בעוד היום גדול ורחץ ולא השלים אותו לפי שיו"ט שלו הוא, זהו מנהגן של חסידים ואנשי מעשה שנהפך אצלם לששון של מצוה לא מה שעשיתם אתם להפך ששונה של מצוה לאבלות ישנה כמנהג נשים ועמי הארץ לשמחה בקמיכם.

שו"ת מהרי"ל סימן קטז:

ואבל על אביו או על אמו בעל ברית אם מותר לכנס לסעודה, לשונך משמע שהוא תוך י"ב חדש, מסקנת הראב"ד דכשהשמחה תלויה בו כגון משיא יתום ויתומה, דשרי לאכול אפילו בסעודת נשואין דחשיב שמחה שלו וסעודת מצוה. ונראה דהאי בעל ברית נמי לא שנה. כיון שי"ט שלו הוא. וכן כתב בתוס' דמועד קטן דאם נולד לו בן דשרי, וחזינן דרבינו יעבץ"ה השהו הבעל ברית לאבי הבן^ה.

ועיין עוד בספר המנהגים (טירנא) הגהות המנהגים פורים (אות מח)^ה, ובלקט יושר חלק א (אורח חיים) עמוד צו ענין ב^ה.



פרק א' - הוכחות רבינו יעבץ"ה ומה שיש לדון בראיותיו

הוכחת רבינו יעבץ"ה ממה שאמרו בחמישי מותרים לכבוד השבת

באור זרוע ובהלכות מהר"ם ובהגהות מרדכי (הנ"ל) הובאה ראיית היתר רבינו יעבץ ממה שהתירו בחמישי מפני כבוד השבת, ואם בחמישי הותר, קל וחומר למילה, שהיא יתירה מהיתר

(ח). ע"ע בשו"ת מהרי"ל (סימן קכה): "נשאל למהרי"ל למי (שעשה) [שעושה] ב' ימים ט' באב, (והיכא) [היכא] דנדחה ליום א' אי צריך נמי להתענות ב' ימים. תכתב ותחתם לחיים טובים אהובי הר' אלחנן כ"ץ שי'. העושים ב' ימים ט' באב, ט' וי', וט' באב חל בשבת ונדחה, נראה דאין צריך להתענות יום י"א דהא גופא ד' חומרא יתירה היא. והא קמן חזינן דאפילו ביום י' באב גופא מקילינן כעובדא דרבי' יעבץ מההיא דסנאב בן בנימין ואם כן י"א מניין לנו".

(ט). וזה לשונו, ויש להקל בו [בתענית אסתר] למעוברות ומניקות שאין מתענין ויפרעו יום אחר, אכן בריאים לא יפרשו מן הצבור, אגודה (מגילה ס"א א'). וטעמא כי תענית זה אין לו סעד בשום מקום. אך ר"ת מצא קצת ראייה מריש פ"ק דמגילה (ב, א) דקאמר י"ג זמן קהילה לכל הוא. פעם אחת חל פורים ביום א' והיה תענית אסתר ביום ה', ובו ביום ברית מילה ואכל מהר"ר דוד לנצהוט עם הבחורים על המילה ולמחר ביום ו' היה מתענה הוא והבחורים.

(י). ואלו דבריו, ומהר"ר יוסף דקלון יצ"ו התיר במיישטרי לבעל ברית ולמוהל לספר ו' אייר, והביא ראייה ממה שכתב א"ח בהלכות ט' באב וז"ל: והיה ר' יעבץ"ה בעל ברית וכו', אלמא בשביל המילה דוחין את האבלות. אבל מהר"ר יודא אוברניק יצ"ו אמר שאין דומה לפי כשהמספר היה נראה לאחר המילה, והיו תמהון לאותן שלא ידעו שהיה המילה כבר בעומר, מה שאין כן בט' באב.

לכבוד השבת. הנה, ההיתר ובחמישי מפני כבוד השבת נאמר במשנה תענית דף כו ע"ב שבת שחל תשעה באב להיות בתוכה - אסור מלספר ומלכבס. ובחמישי מותרין מפני כבוד השבת.

לכאורה, יש לתמוה - אם התירו בשבוע שחל בו, היכן מצינו שהתירו בעיצומו של תשעה באב. אולם, באמת יש ברייתא מפורשת שמתירה אפילו בתשעה באב עצמו כשחל בערב שבת, אבל לכאורה אביי אוסר דלט עלה אביי. הנה, אמרו בתענית דף כט ע"ב מברייטא: "חל להיות בערב שבת - מותר לכבס בחמישי, מפני כבוד השבת. ואם לא כבס בחמישי בשבת - מותר לכבס בערב שבת מן המנחה ולמעלה. לייט עלה אביי, ואיתימא רב אחא בר יעקב, אהא". והנה דעת התוספות (שם דף ל ע"א) שמפני כבוד השבת הותר אפילו כיבוס בתשעה באב עצמו, וזה לשונם: "אבל היכא דחל ט"ב בה' בשבת מותר לכבס ולספר מחצות ואילך מפני כבוד השבת דאין להמתין עד ערב שבת מפני טורח השבת", ע"כ. ולכאורה דברי התוס' כדברי הברייטא, וכן תמה הבית יוסף סימן תקנ"א עיין להלן בדבריו. אכן, הריטב"א חולק על התוספות ואלו דבריו (שם דף כו ע"ב): "ובחמישי מותר מפני כבוד השבת. ליכא לפרושי כשחל ט' באב בחמישי דהא אמאי דקתני במתניתא חל להיות בערב שבת מותר לכבס בחמישי מפני כבוד השבת ואם לא כיבס יכבס בערב שבת מן המנחה ולמעלה אמרינן דלייט עלה אביי אמאן דמכבס בערב שבת כשחל בו ט' באב, ואפי' מתניתא לא קתני אלא לפי שאין בו עוד פנאי אבל כשחל בחמישי שאפשר לכבס למחר אין להתיר כלל ביום ט' [באב]", ע"כ. מבואר שהוא אוסר לכבס בתשעה באב כשחל ביום חמישי, בין לברייטא בין לאביי, אך מכל מקום לשיטת הברייטא בחל תשעה באב בערב שבת מותר ומפני שאין פנאי. נמצא שכל הוראת ולימוד רבינו יעבץ שייך לדעת הברייטא, אבל לדעת אביי אין מקום ללמוד. והנה, התוספות פסקו שלא כדברי אביי, ואם כן יש מקום לראיית רבינו יעבץ, שהוא הולך בדעת התוספות^(א).

והנה, כתב הבית יוסף אורח חיים סימן תקנא על דברי התוספות שהתירו כיבוס בתשעה באב עצמו: "ודבר תימה הוא להתיר לכבס ולספר ביום תשעה באב עצמו, ותו דבהדיא תניא (כט:): התם חל להיות בחמישי לפניו אסור לאחריו מותר, ואם איתא לאשמעינן דבו ביום עצמו מותר, ותו דגבי חל להיות בערב שבת קתני אם לא כיבס בחמישי מותר מן המנחה ולמעלה, ומסיק דלייט עלה אביי, וכל שכן כשחל להיות בחמישי דודאי אסור בו ביום אפילו מן המנחה ולמעלה. ואין לומר דמאי דשרו התוספות מחצות ולמעלה היינו ביום רביעי שהוא ערב תשעה באב דהא תניא בחל להיות בחמישי לפניו אסור, ותו דטפי איכא לאחמורי אחר חצות מקודם חצות, הלכך אין לסמוך על הוראה זו" ע"כ.

הנה סברת הבית יוסף ברורה, שאין מקום להתיר כיבוס בתשעה באב עצמו, והוא סובר שהלכה כאביי, האוסר אפילו בתשעה באב שחל בערב שבת. ואם כן, לדעת הבית יוסף אין לו לקבל את ראיית היתר רבינו יעבץ ממה שאמרו בחמישי מותרים מפני כבוד השבת [והבית יוסף הביא את פסק רבינו יעבץ כי סמך על הראיה האחרת של רבינו יעבץ, ועיין להלן]. ואף שעיקר תמיהת הבית יוסף הוא על מה שהתירו תוספות אף בחמישי, מכל מקום מתבאר בדבריו שסובר שבתשעה באב לגמרי יש לאסור.

(א). ועיין עוד בחידושי תלמיד הרמב"ן תענית כ"ו ע"ב, שם מבואר שאין הכרע שהלכה כאביי.

אמנם, בפירוש רבינו חננאל (תענית דף כט ע"ב) מבואר שאין אביי אוסר לכבס בתשעה באב שחל בערב שבת, אלא לייט על מי שלא טרח לכבס כבר בערב תשעה באב והותיר את הכיבוס לתשעה באב, וז"ל: "חל ט' באב להיות בע"ש מותרין לכבס בחמישי. פי' מי שאין לו אלא חלוק אחד ואם לא כיבס בה' יכבס בע"ש בט' באב עצמו מן המנחה ולמעלה. לייט אביי מי שהצריך ודחק עצמו לכך". נמצא לפי זה שהכל מודים שמעיקר הדין יש מקום להיתר כיבוס בתשעה באב עצמו, רק לייט אביי למי שהצריך עצמו לכך. ולסברא זו בא השפת אמת (תענית דף כט ע"ב) ליישב את דעת התוס' מקושיית הבית יוסף, ואלו דבריו: "בגמ' לייט עלה אביי כו' נראה לפרש על שלא נזהר לכבסו מקודם בחמישי ולא על גוף הכיבוס דמן המנחה ולמעלה דמתיר הברייתא רק למה גרס לבוא לכבס בת"ב [וכן פי' הר"ח, ובזה מיושב מ"ש הב"י (סי' תקנ"א) על דברי התוס' שהתירו לכבס בט"ב שחל ביום ה', מהא דלייט עלה אביי, ולהנ"ל אתי שפיר דלא לייט אביי אלא בחל ט"ב בע"ש שהיה יכול לכבס בחמישי, אבל לא בחל בה' שלא היה יכול קודם ובערב שבת אין פנאי"]", ע"כ דברי השפת אמת.

ולפירוש רבינו חננאל יש ליישב את קושיית הגבורת ארי, שהקשה איך יחלוק אביי על הברייתא ועוד יקלל על כך, ולפירוש רבינו חננאל יתכן שאין כאן מחלוקת, אך דבר זה צריך הרחבה בכל המקומות בתלמוד שאמרו לייט עלה אמורא פלוני^(יב).

ועל כל פנים עדיין צריך לבאר למה לא תהיה לטותא דאביי בעובדא דרבינו יעבץ, וצריך לומר שלא היה אפשר לעשות את הרחיצה [והאכילה] כי אם בתשעה באב עצמו, ואין כאן מקום ללטותא דאביי, כי אי אפשר לעשותו בעניין אחר.

(יב). במשמעות לייט עלה, אעתיק מתוך מאמר בדין אינו מתכוין: לייט עלה אביי, באחד עשר מקומות בתלמוד נאמר הלשון לייט על דבר הלכה, כלומר שאין לעשות כן. שנים מתוכם הם לייטי עלה במערבא, בברכות כ"ט ע"ב ונ"ט ע"א, ותשעה לשון לייט עלה, על ידי אמורא יחיד, רובן ככולן (שבעה מהם) על ידי אביי, בברכות כ"ט ע"א שבת ק"כ ע"ב פסחים ק"ד ע"א תענית כ"ט ע"ב מו"ק י"ב ע"ב קידושין ל"ג ע"ב וע"א ע"ב, למעט בברכות י"ג ע"ב על ידי רבי יהושע בן לוי, בשבת ק"כ ע"ב לייט עלה על ידי רב, ובברכות ט"ו ע"א על ידי רב חסדא (אמנם התוס' בחולין קכ"ב ע"א גרסו אביי, [וברשב"א ור"נ חולין שם גרסו רב]). שלשה מהשבעה נאמרו בהחלט על ידי אביי, ושלשה מהם מסופקים, ואמרו ואיתמא אמורא אחר, פעמיים רב יוסף ופעם אחת רב אחא בר יעקב [וכעין זה נדה כ' ע"א לייט עלה רבי ישמעאל ברבי יוסי באסכרה].

ובתוספות כתובות דף ב ע"ב כתבו בשם רבינו תם כל אמורא היה תופס לשונו, כמו מגדף בה ר' אבהו (סנהדרין ג:) תהי בה רבי יוחנן (ב"ק קיב:) לייט עלה אביי (ברכות כט.). ע"כ. מבואר בדברי רבינו תם שלשון לייט אינו אלא דרך לשון האמורא שרוצה לומר דין. אמנם, המאירי שבת דף ק"כ ע"ב כתב על לשון לייט, וזה לשונו: ולי נראה שמן הדין מותר לפתוח, וכל שמצאנוה בלשון קללה, רצה לומר לייט עלה פלוני, אינה במקום איסור פשוט, שכל שיש בו איסור פשוט, אין בו מקום לקללת חכם, וקם ליה בדרכה מיניה, אלא אין קללה אלא במקום שאין איסורו מבורר, וההתר בו מצוי, ומקללין אותו מצד פרצה ועזו מצח, ע"כ. וכעין זאת כתב הערוך השולחן [אורח חיים הלכות תפילה סימן ק"י] בנידון אם יצא ידי תפילה שהתפלל הבינו של בשעת הדחק, וכתב להכריע בזה הלשון: ואי סלקא דעתך דלא יצא, לא שייך קללה בזה, והוה ליה לומר דלא יצא, אלא ודאי דיצא, אלא שלא עשה כהוגן ולפיכך קללו. והנה, המאירי עצמו הוא זה שמחדש הדבר שלייט עלה אין זה דין מוכרע, וקודם חידושו הביא את דעת הראשונים שהבינו שלייט הוא איסור גמור, וכן מרוב הראשונים בסוגיא בשבת מוכרח שהבינו שהוא איסור גמור.

אמנם, כעין דברי המאירי איתא בשו"ת ברכת אברהם [הלכות שבת פרק א' סי' י"ט] ולענין נר שאחורי הדלת, יראה שאפילו רב דלייט ואוקימנא בטעמיה ידידיה דאפילו כרבי שמעון משום דמודה רבי שמעון בפסיק רישיה ולא ימות, לא פסק רב שודאי תכבה הנר, אלא מקרב כבויה, וברוב תכבה, דמי לפסיק רישיה, ומפני זה הוציאו בלשון לייט עלה, תדע דכמה פעמים יפתח אדם הדלת וינעול ותנשב הרוח בנר ולא יכבה, ולעולם אי אפשר שיחתך ראש החי ולא ימות, ומפני זה לא פסק [הרמב"ם] וז"ל בדבר אלא אסור בלחוד.

אך לימוד רבינו יעבץ צריך תלמוד מצד עצמו, דעד כאן לא מצינו אלא היתר כיבוס [ויש אומרים גם תספורת], שמותר לעשותו בחמישי מפני כבוד השבת ויתכן אף בתשעה באב בעצמו כמבואר בברייתא, אבל איך נלמוד היתר לרחיצה ואכילה, שהם מגוף תענית תשעה באב^(יג) [וגם אם נאמר שאיסור רחיצה שאני, עדיין איך למד מכאן רבינו יעבץ על היתר אכילה. ורחוק לומר שהביא ראיה רק להיתר רחיצה, ולא הוזכר בדברי האור זרוע וראשונים הללו שום ראיה להיתר אכילה, ועוד אחר שבין כך יביא איזו ראיה עלומה להיתר אכילה, מה לו לראיה להיתר רחיצה בלבד].

גם אם נאמר שסובר רבינו יעבץ שצום תשעה באב הנדחה הרי הוא קל מתשעה באב בזמנו, עדיין אין לנו מקור להקל להתיר את עצם מצוות הצום, כרחיצה ואכילה.

והנה, רבינו יעבץ למד את דבריו מקל וחומר - אם התירו בחמישי מפני כבוד השבת קל וחומר שיתירו למילה. והדבר צריך תלמוד, מה הפשיטות שכבוד מילה עדיפא משבת, גם אם נניח שיש יום טוב של מילה, לא שמענו שכבודו מרובה משל שבת. ורחוק לומר שהמכוון הוא שכאן הוא כבוד עיצומו של יום המילה, מה שאין בשבת, שאינו אלא הכנה לשבת, והדברים דחוקים [ובפרט שיש לדון על יום טוב של מילה אם הוא מתחיל כבר מתחילת היום, ואם אינו מתחילת היום, אם כן הרי הרחיצה למילה כהכנה לשבת], ובעיקר יום טוב של מילה כבר תמחו על דברי רבינו יעבץ, עיין עוד לקמן.

עוד יש לעיין לפי ההיתר הנלמד מהיתר כיבוס בחמישי מפני כבוד השבת, האם ההיתר בברית הוא רק לתשעה באב נדחה, או בכל תשעה באב. והנה, לשון האור זרוע שהביא הראיה הזאת מורה שההיתר הוא רק בתשעה באב נדחה, דזה לשונו: "לפי שהיתה סעודת מצוה וגם תענית ב' באב בעבור כך התיר כדגרסינן ובחמישי מותרין מפני כבוד שבת, כל שכן לכבוד מילה דחמירא יותר מחמישי לכבוד שבת", ע"כ. וכבר נתבאר שאינו מובן איך נלמד ההיתר מכיבוס לביטול הצום ואם כן לא נתברר מהיכן נולד החילוק בין תשעה באב בזמנו לנדחה, ואף אם יש איזו סברא לחלק בדבר, לא נתבאר איך נלמד זאת מהמקור מהיתר הכיבוס.



הוכחת רבינו יעבץ מהדין שאין משלימים תענית תשעה באב (נדחה) ביום טוב של קרבן עצים

במרדכי במקום אחד^(יד) ובהגהות מיימוניות הובאה הוכחת רבינו יעבץ מהמבואר בברייתא (בעירובין מא, א^(טז)): "אמר רבי אלעזר בר צדוק אני הייתי מבני סנאה בן בנימין, וחל ט"ב בשבת ודחינוהו עד לאחר שבת והתענינו בו ולא השלמנוהו, מפני שיום טוב שלנו היה"^(טז).

(יג). כמבואר בתענית ל ע"א, ועיין שם בקרן אורה.

(יד). מרדכי מסכת תענית פרק מאימתי רמז תרל, טור או"ח תקנ"ט, הג"מ הלכות תעניות פרק ה אות ד.

(טו). וכן בבבלי תענית דף יב ע"א, תוספתא תענית (ליברמן) פרק ג. ובתלמוד ירושלמי תענית פרק ד הלכה ד, שקלים פרק ד הלכה א, מגילה פרק א הלכה א. ובשו"ת תשב"ץ חלק ג סימן ח הביא ברייתא זו ממגילת תענית. והנה, ברוב המקומות הגרסא היא רבי אלעזר ברבי צדוק, ואילו בירושלמי במקום אחד בתענית הגרסא היא רבי אלעזר ברבי יוסי. ונפקא מינה בגרסא זו לקושיית הבבלי בעירובין מ' ע"א להוכיח המנהג בדורו של רבן גמליאל, וכל הראיה היא רק לגרסא רבי אלעזר ברבי צדוק,

והנה, הן אמת דבמקור ההיתר מבואר שהדין שצום תשעה באב הנדחה והוא ביום טוב של קרבן עצים מתענים ואין משלימים, אבל אין כל ראייה לומר שלולא היה חל יום טוב של קרבן עצים בתשעה באב עצמו היה משתנה הדין. ואפשר שרבינו יעבץ לא רצה ללמוד היתר ליותר ממה שנתפרש, והייתה לו סברה חיצונית לחלק בין תשעה באב בזמנו לנדחה.

והבית יוסף (אורח חיים סימן תקנט) היה פשוט לו א' מסברא להקל בנדחה יותר מתשעה באב בזמנו, ב' הוכיח כן מלשון הברייתא, ג' כתב שכן משמעות תשובה אשכנזית.

זו לשון הבית יוסף: (א) ומשמע לי דהא דרבינו יעבץ דוקא בתשעה באב שחל להיות בשבת ונדחה למחרתו דכיון דאידיחי לא חמיר כולי האי^(ט), אבל אם לא היה נדחה אלא שחל להיות מימי השבוע לא היה מיקל בו בכך, (ב) וכן משמע מההיא דמייתי מרבי אלעזר ברבי צדוק (עירובין מא., תענית י"ב ע"א) דאמר וחל ט"ב בשבת ודחינוהו לאחר השבת, ואם איתא דהוא הדין לחל תשעה באב באחד מימי השבוע הוה ליה לסתום ולומר והתענינו בתשעה באב, ולא השלמנוהו מפני שיום טוב שלנו היה, ואין לומר דאיצטריך למימר דחל תשעה באב בשבת ודחוהו למחרתו לאשמועינן דאפילו הכי התענו בו רוב היום, וכדקתני והתענינו, דהא ודאי לא אתא אלא לומר דלא השלימוהו מפני שיום טוב שלהם היה, ואם כן למה ליה למימר דתשעה באב שחל להיות בשבת ונדחה למחרתו הוה, אי לאו למימרא דדוקא בכהאי גוונא הוא דלא בעי לאשלומי, אבל אם חל להיות באחד מימי השבוע צריך להשלים, (ג) וכן נראה מתוך תשובה אחת מחכמי אשכנז שבאה לידי^(י). ע"כ.

והנה, סברת הבית יוסף לומר שתענית נדחה הוא קל יותר, ולבסוף כתב שכן נראה מתשובה אחת מחכמי אשכנז. אכן, כבר כתוב כן מפורש בראשונים, באור זרוע ובהלכות שמחות למהר"ם בעובדא של רבינו יעבץ^(י), דהרי זה לשון האור זרוע: לפי שהיתה סעודת מצוה וגם תענית ב' באב, בעבור כך הותר, ע"כ, וכן מפורש בשו"ת התשב"ץ הנ"ל.

אך ראיית הבית יוסף היא ממה שאמרו בברייתא, וחל ט"ב בשבת ודחינוהו עד לאחר שבת והתענינו בו ולא השלמנוהו. וזה פלא, שבברייתא את האמת אמרו, שהרי לעולם לא יחול יום טוב של קרבן עצים ביום צום אלא בעשרה באב, ולא ייפול יום טוב ביום צום אלא בתשעה באב שנדחה לעשרה באב^(י). ואם הייתה סותמת הברייתא כלשון הבית יוסף הוה ליה לסתום ולומר

שהוא היה בדורו של רבן גמליאל, ואילו לגרסא רבי אלעזר ברבי יוסי אין כל ראייה [ואדרבה, רבי אלעזר ברבי יוסי הולך בשיטתו של רבי יוסי אביו שמשלימים].

(טז). ובפרי מגדים (או"ח משבצות זהב סימן תקסב ס"ק ג) כתב בזה הלשון: "ובזה מתורץ מה שהקשו התוס' בתענית שם ד"ה התם, דהקשו דבטלה ושירי להתענות ביום טוב האלו, ותירץ דסבר דלא בטלה ואסור להתענות ולכן לא השלימו התענית. ואם כן קשה מה שכתב המחבר לעיל בסימן תקנ"ט סעיף ט' בעל ברית כו' מר' אליעזר ברבי צדוק, דהוא סובר לא בטלה והיה יום טוב שלהם ואסור, מה שאין כן בעל ברית לית כאן יום טוב מדבריהם", ע"כ. ודבריו תמוהים, שאין כאן כל קושי, שאף אם אנחנו קיימא לן בטלה מגילת תענית, היינו ימים טובים שהוזכרו שם, אבל בעל ברית, שכעת נתחדשה סיבה להיות יום טוב שלו, אף אם אין לשמוח בימים טובים שמכבר הימים, אבל אין מקום לומר שלא יהיה יום טוב חדש בהיות מאורע ממש באותו היום.

(יז). וכן נקט הרדב"ז בתשובה (שו"ת רדב"ז חלק א סימן שפה) דבשלמא התם ט' באב דחוי היה ולפיכך הקלו בו אחר חצות ולא השלימוהו, אבל אחד מד' צומות שחל בזמנו אינו מותר להקל בו אף על פי שהוא י"ט שלו, ע"כ.

(יח). אך עיין לקמן, שיתכן שכוונת הבית יוסף לימים טובים שהם ימי ברית.

והתענינו בתשעה באב, ולא השלמנוהו מפני שיום טוב שלנו היה, לא היה לברייתא מובן איך יפול דבר.

וכזאת העיר השואל^(ט) בשו"ת מהר"ם מלובלין סימן צח והקשה על דברי הב"י: הלא גבי האי עובדא דבני סנא"ב הוכרח לומר שחל להיות בשבת ונדחה לאחד בשבת לפי שי"ט שלהם בעשרה באב היה:^(כ) תשובה: הנה הגם שבאמת אין ראיית הב"י מוכרחת, מכל מקום אין להחשיבו טועה בכך שבדאי גם ממנו לא נעלם זה שהי"ט של בני סנא"ב היה בעשרה באב כי פשוט הוא שם. אלא זה כוונת הב"י דמאחר דההיא ברייתא כל עצמה לא נשנית אלא לאשמועינן דבי"ט שלנו אין צריך להשלים אם איתא דאין חילוק בזה בין נדחה הט' באב לשאינו נדחה לא היה לו לתנא להאריך בזה אלא ה"ל למתני סתמא והתענינו בט' באב ולא השלמנוהו אף על גב דגופא דההוא עובדא לא אפשר לאשכוחי כי אם בנדחה מ"מ לעיקר מילתא דהאי תנא לא אצטריך ליה למימר. כן נראה לישב כוונת הב"י. אבל מ"מ גם בעיני אין ראייתו מוכרחת, וכבר קדמו בשו"ת מהר"ש הלוי^(כא) סימן ב. ע"כ.

מכל מקום, סברת הבית יוסף היא שניתן להוכיח מהברייתא שהדין שאין משלימים בימים טובים את כל הצום הוא רק במקום שהצום נדחה. אולם, זה יהיה רק אם שנקבל את הנחת רבינו יעבץ שימי ברית הם ימים טובים, אבל אם ננקוט שברית אינו כיום טוב לענין זה, אז אין כלל נפקא מינה בענין נדחה לגבי השלמה, ומה באה הברייתא להשמיענו בקולת נדחה לגבי השלמה^(כב). רק לדעת רבינו יעבץ, הסובר שברית כיום טוב, יש נפקא מינה לשאר ימים טובים שחלים גם בתשעה באב.

דיון בדברי תלמיד המהר"ם מלובלין:

ובסוגיא בעירובין שם איתא: "ובדורו של רבן גמליאל עבוד כרבן גמליאל? והתניא, אמר רבי אלעזר ברבי צדוק: אני מבני סנאב בן בנימין. פעם אחת חל תשעה באב להיות בשבת, ודחינוהו לאחר השבת והתענינו בו ולא השלמנוהו, מפני שיום טוב שלנו היה. טעמא דיום טוב, הא ערב יום טוב - משלימין - אמר רבינא: שאני יום טוב של דבריהם, מתוך שמתענין בו שעות - משלימין בו ערביות. שבת, הואיל ואין מתענין בה שעות - אין משלימין בה ערביות".

הנידון בגמרא הוא אם משלימים תענית בערב שבת, ויצא בזה מחלוקת בין רבן גמליאל לרבי יוסי, ואמרו שבדורו של רבן גמליאל פסקו כרבן גמליאל שאין משלימים, והקשו הא רבי אלעזר ברבי צדוק שהיה בדורו של רבן גמליאל, ומכל מקום **בערב** יום טוב עצים שלו שהוא תשעה באב השלים התענית, שלא אמר רבי אלעזר שלא השלים התענית אלא אם חל התענית בעשרה באב שהוא עיצומו של היום טוב, אבל ערב היום טוב משלים שהוא כל תשעה באב השלים, ומוכח שמשלימים את התענית בערב יום טוב, ודחה רבינא שכל חומרת רבן גמליאל

(ט). קובץ תשובות מהמהר"ם לתלמידו רבי נתן, תחילתן בשו"ת מהר"ם מלובלין סימן צב וזה חלק מדבריו על תלמידו, תלמידי הותיק אשר טוב מרבן שמו כמ"ר נתן יצ"ו בצירוף החבורה הקדושה אשר הם אתך במחיצתך.

(כ). עד כאן לשון המהר"ם מלובלין בהצגת השאלה.

(כא). נולד בשנת רצ"ב ומהר"ם מלובלין נולד בשנת שי"ח.

(כב). ולא משמע שבא ללמדנו קילות נדחה לגבי דברים שלא נידונו בברייתא, כמו לגבי חולה.

שאין להשלים בערב שבת ויום טוב הוא רק בשבת^(כ) שבשבת עצמה אין מתענים כלל ובדין הוא שלא ישלימו צום לפניו, אבל ביום טוב של דבריהם כקרבן עצים שהרי מתענים בו שעות ברור שישלימו את התענית בערב של היום, עד כאן תמצית הגמרא.

ומוכיח תלמיד מהר"ם^(כ) שהן המקשה והן התרצן הסכימו לעיקר ההוכחה, שהיה ראוי שלא להשלים הצום בתשעה באב, וכל החילוק בין המקשה לתרצן הוא רק בערב יום טוב של דבריהם. אולם, לדברי הבית יוסף שכל קולת רבי אלעזר ברבי צדוק היא רק בתשעה באב נדחה, כלומר שאף יום טוב עצים עצמו אינו דוחה אלא צום נדחה, אם כן מה שייד להקשות ולהעלות על הדעת שערכו של יום טוב עצים ידחה תשעה באב בזמנו, מה שהיום טוב עצמו אינו דוחה [וכל דוחק שנאמר, שדעת המקשה אינה להלכה והמקשה היה סבור אחרת, והתרצן הילך לפי רוח המקשה, על כל פנים יכריח לדחות את ראיית הבית יוסף מלשון התנא, כי ברור הוא שלמקשה לא היה פתרון לאריכות דברי התנא, כי הוא סבור שאף בזמנו דינו שווה לנדחה^(כז)].

ועוד יש לתמוה על ראיית הבית יוסף, שכתב: "הוה ליה לסתום ולומר והתענינו בתשעה באב, ולא השלמנוהו מפני שיום טוב שלנו היה", ע"כ. והרי בלשון הזאת היו באים למכשול, שבכל תשעה באב לא השלימו, משום שהוא ערב יום טוב [והיו מתקנים הלשון ש-"יום טוב שלנו" היינו ערב יום טוב].

ומסקנת מהר"ם מלובלין בתשובתו: "אכן ראיית הבית יוסף דחויה היא, ואין ראיה לחלק בין נדחה לשאינו נדחה, ומכל מקום לענין הדין אין לנו להקל אלא אם כן יהיה לנו ראיה ברורה להוכיח שקולת רבי אלעזר ברבי צדוק שאין להשלים צום ביום טוב של דבריהם גם בתענית בזמנו, וזה לשון המהר"ם, והואיל וכן הוא, אם כן הגם שהראיה שהביא הב"י לדבריו אינה מוכרחת, מכל מקום כיון שאין לנו ראיה ברורה המחייבת חילוף מדבריו. אם כן חוזר הדין למקומו כדעת הב"י. שהרי אין לנו כח להקל בט' באב אלא כענין שנמצא בגמרא ובפוסקים דהיינו כשנדחה אבל כשאנו נדחה חלילה לנו להקל", ע"כ דבריו.

ועיקר דחיית מהר"ם מלובלין לראיית תלמידו לא נתבארה, ועיין במחצית השקל (תקנ"ט ס"ק י"א ד"ה אבל התרצן) מה שביאר לדרכו של המהר"ם. ובמגן אברהם (סימן תקנ"ט ס"ק י"א) יישב את קושיית השואל בחריפות, ועיין עוד מה שתמה בדבריו במחצית השקל, והדברים צריכים תלמוד. שוב נמצא שגם בהוכחת תלמיד מהר"ם נגד הבית יוסף, שכתב שתענית נדחה קל הוא, כבר קדמו בשו"ת מהר"ש הלוי סימן ב'^(כ), והוא הלך על פי ראיותיו ותפס עיקר להלכה שגם בתשעה

(כג). או סתם יום טוב, כשלושה רגלים.

(כד). תלמיד מהר"ם הזכיר את הראיה מהמקשה והמהר"ם הוסיף שיש להוכיח כזאת גם מהתרצן, והן הן הדברים. הדברים.

(כה). אך יש לדחוק, כמבואר להלן, שלמקשה התנא בא להאריך בלשונו, שלא נאמר שאף בתשעה באב לא התענו מצד שהוא ערב יום טוב.

(כו). נידון מהר"ש הלוי: בברית בעשרה בטבת וסובר שסעודת ברית מצוה היא, וכתב שאי אפשר ללמוד מהנאמר גבי ברית בצום ערב ראש השנה שכל התענית ממנהג בעלמא הוא, וחזר וטען שלכאורה אין ללמוד להקל בברית לפי מה שכתב הבית יוסף שקולת רבינו יעבץ היא רק נדחה, ותמה על ראיית הבית יוסף ודחאה והביא ראיה להיפוך [ככל אשר כתב גם תלמיד מהר"ם בשאלתו], ושוב הביא ראיה מדברי זקינו שכתב חתן אף שהיה סיפק בידו לקבוע חתונתו במועד אחר אינו משלים

באב שאינו נדחה וקל וחומר לשאר שלושת הצומות שאין בעל ברית משלים תעניתו, אלא שאביו החמיר בדבר, והוא גם לא רצה להקל הלכה למעשה כדבריו. אמנם, מדבריו למדנו שהעיקר להקל בבעל ברית, וזאת אומרת שקולתו חומרתו, שאין שום מקור להקל בתענית נדחה, וכזאת עולה גם למסקנת מהר"ם מלובלין, שכל מה שהורה לא להקל בתשעה באב שאינו נדחה, אינו אלא בתורת חומרא, אבל מעיקר הדין לא נמצא ראייה לחלוקת הבית יוסף בין נדחה לאינו נדחה, ואם כן אין מקום להקל וללמוד שיש איזו קולא בנדחה. ונפקא מינה בשאר דינים שנאמרו בתעניות, שאין לנו מקום לבוא ולהקל במה שנאסרו במפורש, כמו בעוכרות ומניקות. ועיין להלן בהרחבה.



פרק ב' - תמצית הסוגיא בעירובין וראיית האבני נזר

- א. הנידון בתענית יחיד בערב שבת האם משלים או לא, רב הונא ורב יהודה ורבה לא היה בידם פשיטות לספק.
- ב. בא רבא ופשט והשווה הנידון של תענית יחיד, לתענית תשעה באב בערב שבת, דעת רבי יהודה שאין משלימים, דעת רבי יוסי שמשלימים, ואמר עולא הלכה כרבי יוסי, ואם כן הלכה בנידון תענית יחיד בערב שבת שמשלימים.
- ג. קושיית הגמרא סתירה בהלכה, שמבואר בהתחילו להתענות תענית גשמים וחל בר"ח חנוכה ופורים שדעת רבן גמליאל שאין משלימים, ורבי יהושע רצה להורות שמשלימים, וקבעו הלכה כרבן גמליאל שאין משלימים, ודחו בגמרא שכל זה בדורו של רבן גמליאל, אבל אחר כך נקבעה הלכה כרבי יוסי שמשלימים.
- ד. קושיית הגמרא יש להוכיח שגם בדורו של רבן גמליאל השלימו בערב יו"ט, שראב"צ היה לו יום טוב עצים בעשירי באב, והתענה והשלים כל תשעה באב, והרי לרבן גמליאל אין משלימים, ודחו בגמרא שערב יום טוב מדבריהם וודאי משלימים בו לדברי הכל.
- ה. שוב הביאו דברי רב יוסף שהלכה כחכמים שמשלימים בר"ח חנוכה ופורים, ואם כן הוא הדין לערב שבת ואמרו בגמרא שמזה אין הוכחה שיותר חמור להשלים ערב שבת, מלהשלים בר"ח חנוכה ופורים.

והמגן אברהם סימן תקנ"ט ס"ק י"א בא להוכיח שיש קולא בתענית נדחה יתר על תענית בזמנו, והוכיח כן מסברת המקשה, שבא להוכיח שראב"צ לא עשה כרבן גמליאל, וקשה על

תענית קל וחומר לבעל ברית שאינו בידו, ועשה קל וחומר מתשעה באב אפילו נדחה שעוכרות ומניקות חייבות להשלים התענית בכל זאת בעל ברית אינו משלים שאר תעניות שאין עוכרות ותעניות מתענות קל וחומר שבעל ברית אינו משלים, הביא דברי אביו שלא הסכים לפסקו להקל באינו נדחה כי אין ללמוד רק מהמפורש להקל, עוד הוכיח לו אביו ממה שחיפשו הפוסקים פתרון לכוס ברית בשאר תעניות ואמרו שתשנה היולדת, שהיא כחולה, מוכיח שאין היתר לבעל ברית לשתות, ודחה שכל היתר בעל ברית נאמר רק אחר חצות ונידון היתר שתיית הכוס היה בברית קודם חצות, אבל אחר חצות הכל יודו שאף בעל ברית ישתה. סוף דבר הקל להלכה ולא למעשה, ותמה גם על דברי זקינו בהיתר חתן שלא להתענות, והרי נוהגים שכל חתן מתענה בימי חופתו, ואין נקל בצום שהוא חיוב. ולכאורה אין הבנה לקושייתו, הרי המנהג הוא לצום קודם שנעשה חתן, ואילו דברי זקינו אחרי שהוא כבר חתן ובימי השמחה שלו, ובעיקר דין חתן בביאור הלכה סימן תקמ"ט הביא את דברי הריטב"א שהי מסכת תענית המחייב חתן לצום, ועיין בזה עוד לקמן.

שיטת המקשה ממה נפשך - אם ראב"צ כרבי יוסי סבירא ליה, שמשלימים אף בחנוכה ופורים, אם כן איך ראב"צ לא השלים כאשר נדחה התענית לעשרה באב, וכי יום טוב שלו, יום טוב של קרבן עצים, חמור יותר מחנוכה ופורים? ועל כרחך שראב"צ סובר כרבן גמליאל, ועל כרחך שהמקשה סבר שבתענית נדחה יסבור רבי יוסי שאין משלימים, ונמצא מפורש מקור להקל בנדחה.

ובאבני נזר (חלק א"ח סימן תכז) כתב בקצרה להוכיח מההלכה שלא שייך להקל בתשעה באב באינו נדחה, וזה תורף דבריו הרי קיימא לן כרבי יוסי שמשלימים תענית בחנוכה ופורים ואם בחנוכה ופורים משלימים קל וחומר [או הוא הדין] ליום טוב עצים של יחיד, ועל כרחך שלא מקילים ביום טוב של יחיד ושל בעל ברית הנלמד ממנו אלא בנדחה ולא יותר.

והן אמת היה מקום לדחות הדברים לגמרי ולומר שבאמת אין הפרש בין נדחה לתענית בזמנה, ומה שלא התענה ראב"צ בתשעה באב נדחה, מכיון שאינו סובר כרבי יוסי שמשלימים בחנוכה ופורים, ורבינו יעב"ץ שלמד להקל משיטת ראב"צ הוא פלא כי אין הלכה כראב"צ אלא כרבי יוסי, ולהלכה כרבי יוסי כל בעל ברית ישרים.

אלא ששיטת המקשה, שנקט שקולת ראב"צ עומדת להלכה גם אם נסבור כרבי יוסי, וכמו שטען המגן אברהם, ולכאורה לא ניתן מקום לפרש את הקולא אלא ששאני נדחה, וממילא פסקו של רבינו יעב"ץ עומד על מקומו.

ועדיין יש לטעון, שאחרי דברי התרצן שדברי ראב"צ כרבן גמליאל, כבר אין מקור להקל בנדחה לשיטת רבי יוסי [אך מכל מקום ישאר שבתלמוד הייתה סברא לקולת נדחה].

אך שכל ההוכחה לקולת נדחה אין לה מקום שעד שאתה מוכיח מהמקשה שיש קולא בנדחה הוכח ממנו שיש להקל אף בערב יום טוב עצים של תשעה באב בזמנו, וכמבואר כל זה באורך.

גם האבני נזר הוכיח בחריפות מן הסוגיא בעירובין שאין לחלק בין תשעה באב נדחה לתשעה באב זמנו, מתוך טענת רבי יוסי להוכיח שמשלימים בערבי שבתות, אמר להן רבי יוסי: אי אתם מודים לי בתשעה באב שחל להיות באחד בשבת, שמפסיק מבעוד יום? - אמרו לו: אבל. - אמר להם: מה לי ליכנס בה כשהוא מעונה, מה לי לצאת ממנה כשהוא מעונה? הרי שהשווה השלמה בערב שבת להפסקה מבעוד יום ביציאת השבת, והנה לשיטת הפוסקים שלרבי יוסי יום טוב שלנו [ברית ויום טוב עצים] דוחה תשעה באב נדחה, לו יצויר שהיה תשעה באב נדחה בערב שבת גם לא היו משלימים את התענית [וקל וחומר הדברים, שהרי השלמה בערב שבת חמורה מהשלמה בחנוכה ופורים עצמו]. והנה, רבי יוסי השווה סופה של שבת לתחילתה, ואם יום טוב שלנו דוחה תשעה באב נדחה לרבי יוסי, אם כן קל וחומר שסופה של שבת החמור ידחה לתשעה באב נדחה, ולרבי יוסי לא יפסיק מבעוד יום כשחל תשעה באב נדחה במוצאי שבת. והרי לא מצינו שנחלקו רבי יוסי וחכמים אם מפסיק מבעוד יום בתשעה באב נדחה, ולא מצינו שרבי יוסי מקל בדבר יותר מחכמים⁽²⁾, ועל כרחך שאין שום חילוק בין ובין תשעה באב בזמנו לתשעה באב נדחה⁽³⁾.

(כז). שלדעת חכמים אף שהם מקילים יותר, מכל מקום הם סוברים שאין זה עינוי בשבת להפסיק מבעוד יום.

(כח). ולכאורה היה יכול האבני נזר לטעון יותר, שלהלכה שקיימא לן כרבי יוסי, אם כן למה לא קיימא לן להקל בתשעה באב נדחה שלא יפסיק מבעוד יום מחמת השבת. אך את זה יש לדחות שקיימא לן כרבי יוסי בעיקר שיטתו שמשלימים, אך לא

ומתוך כך בא האבני נזר ליישב את הוכחת המגן אברהם, שהוכיח שיש קולא בנדחה מהסלקא דעתך של המקשה, שסובר שראב"צ, למרות שהוא סובר כרבי יוסי, מכל מקום הקל בתשעה באב נדחה שאין משלימים. ולמגן אברהם הרי זו הוכחה לקולת נדחה, ואילו לאבני נזר הקולא היא דוקא ביום טוב שלנו שהוא דוחה תשעה באב, אבל יום טוב של כל העם, כחנוכה ופורים, אינו דוחה את התענית. עיין בחידושו שהובא בהערה כט).



קושית השאילת יעבץ על היתרו של רבינו יעבץ

בעיקר השוואת רבינו יעבץ יום של מילה ליום טוב של קרבן עצים יש לדקדק מנין לו זאת שהדברים שווים? ואם אמרו ביום טוב של קרבן עצים, שמפורש במשנה ובתלמוד שהוא נחשב ליום טוב והוא אסור בהספד ובתענית, שנבוא ונקבע שגם יום שמקיים בו מצוות מילה יום טוב הוא? ולא מיבעיא שלא הוזכר במשנה ובתלמוד שום דין סעודה ביום המילה, גם לא אמרו שהוא יום האסור בהספד ובתענית, כשם שאמרו בימים טובים המוזכרים במגילת תענית, גם הרמב"ם לא הזכיר שום הלכה ודין הקיימים ביום המילה, וכזאת שאר גדולי הראשונים, ובאמת זו טענה על עיקר חידושו של רבינו יעבץ אם יום המילה דינו כיום טוב להיאסר בהספד ותענית למה לא שנינו בשום מקום במשנה ברייתא ותלמוד, יום המילה אסור בהספד ותענית^ל.

והנה יום טוב של קרבן עצים אסור בעשיית מלאכה, ודבר זה מפורש ברמב"ם הלכות כלי המקדש (פרק ו הלכה ט-י) ומקור דברי הרמב"ם בירושלמי (חגיגה ב, ד לגבי נדבת עצים של יחיד), ולא מצינו איסור עשיית מלאכה ביום המילה ולדברי רבינו יעבץ היה לאסור מדינא כשם שחייב שמדינא דוחה תשעה באב [על כל פנים נדחה], אמנם במאמר מרדכי (סימן תס"ח ס"ק א) הביא מזה סמך למנהג לאיסור מלאכה ביום המילה, אבל לא מצינו שיקבע כדין^{כז}, גם לסוברים שאף

קיימא לן כסברת רבי יוסי שדימה לצאת מעונה לגבי להיכנס מעונה, ובוזזו אנו סוברים כדחיית חכמים שיש חילוק בדבר. ואף שאין אנו סוברים כראיית רבי יוסי, אפשר לסבור כעיקר שיטתו שלא אמר רבי יוסי דבריו רק מכוח ההוכחה אלא מסברא, ובא לתמוך שיטתו גם בהוכחה.

כט). ומה שלר' יוסי בתשעה באב אינו משלים ביום טוב שלנו ובגזירת בית דין על הציבור משלים בחנוכה ופורים, נראה לי דהיינו טעמא, שהרי אין בית דין מתנין לעקור דבר מה"ת בקום ועשה. וזה בתקנה קבועה לדורות. אבל בהוראת שעה מתנין. הנה, בהוראת שעה יש לתקנות בית דין כח של תורה, מה שאין כן בקבוע לדורות. וטעמא רבא איכא, שאם יהי' לתקנה לדורות דין תורה יהי' בזה תוספת על המצוות או גרעון במצוות ויעבור בבל תוסיף או בבל תגרע. ועל כרחך, בגזירת בית דין שהוא לצורך שעה יש לו דין תורה, על כן אמר ר' יוסי מתענה ומשלים בחנוכה ופורים, אף בתשעה באב אינו משלים ביום טוב שלנו, משום שהוא רק דרבנן. ובתשעה באב שחל בערב שבת, דאמר ר' יוסי גם כן מתענה ומשלים, אף שהוא רק מדרבנן. מכל מקום, מכיוון שהוא תענית שעות משלים. והוא הדין בתשעה באב שנדחה מפסיק בשבת שלפניו מבע"י וא"ש.

ל). אך גם לא מצינו בתלמוד דידן שיום קרבן אסור בהספד ותענית, והרמב"ם פרק ו מכלי המקדש פסק על כל פנים שיום נדבת קרבן עצים אסור בהספד ותענית, אך אפשר פסק בזאת כמפורש בירושלמי אף שלא הובא בתלמוד שלנו.

לא). ואילו דברי המאמר מרדכי: "העושה מלאכה בערב פסח וכו'. הא דהחמירו בעשיית מלאכה ב"ד פ' הר"ן בשם הירושלמי דהיינו מפני שהוא זמן הקרבת קרבן פסח וביום שיחיד מביא קרבן אסור בעשיית מלאכה יעו"ש. ומכאן נראה סמך למה שנהגו העולם שלא לעשות מלאכה כל שהם בעלי ברית דהיינו מוהל וסנדק ואבי הבן שהרי הן ממקריבין קרבן כמבואר ב"ד ואעפ"י שיש לדחות מ"מ כבר אמרו בהרבה מקומות שיו"ט שלהם הוא הלכך אין לשנות", ע"כ, ומכל מקום לא מצינו איסור מפורש במלאכה לבעלי הברית.

המוהל בכלל בעלי הברית ויום טוב שלו הוא, לו ייאסר בעשיית מלאכה נמצא המוהל הקבוע בטל ממלאכתו, וזו לא שמענו^(ב).

ויש להוסיף עוד שבקרבת עצים מבואר שיש דין ביום עצמו, וכולו נחשב ליום טוב, ולפיכך יש לו ערב יום טוב ביום שלפניו. והראיה לכך היא שהיה סלקא דעתך בגמרא (בעירובין מ"א ע"א) שיש לו אף דין ערב יום טוב לפטרו מהשלמת תענית^(א). לעומת זאת, לא מצינו שיהיה כל יום המילה כיום טוב ואף ליתן ליומו ערב יום טוב. ולבעצם דין הסעודה למילה יש לעיין שאינה דין ביום המילה דווקא וכי אם האבא עושה את הסעודה סמוך בלילה לא קיים עניין הסעודה כהלכתו? אך עיין להלן שנראה שיש עניין בסעודה ביום המילה בדווקא.

וכבר תמה בכל זאת היעב"ץ בשו"ת (שאלת יעבץ חלק ב סימן כג), ואלו דבריו: מיהא תמיהא להקל בו כל כך. דמעקרא היא גופה קשיא למסמך עלה דההיא דרבי אלעזר ברבי צדוק לקולא גבי מילה, דלא דמי יום טוב דקרבת עצים שהוא שנוי במשנה ונסמך על הכתוב מפורש (בנחמיה ולקרבן העצים), משא"כ ביום המילה שאינו מפורש בשום מקום. לא בתורה שבכתב ולא שבע"פ שיהא נקרא י"ט (ובגמרא פ"ק דכתובות דחי תלמודא מאי דהוה סליק אדעתיה דמ"ד לברוכי שהשמחה במעונו) רק באגדה מצינו דרך רמז בעלמא סמך לסעודה שעשה אברהם אבינו ביום ה"ג מל, זולת לא נמצא שום רמז. ועדיין י"ט מנין שידחה ט"ב מפניו. ואפילו כשנדחה (והא אמר רבי יוחנן אלמלי הייתי שם קבעתי בעשירי כו' שהוא עקר יום המר) ואף על פי שסמכו חז"ל לדחותו מפני י"ט ברור שבדברי קבלה, למה נקל גם ביום שאינו קרוי י"ט בשום מקום, ולא נזכר כלל בדברי רז"ל (בפירוש אפילו רק שיש לעשות בו סעודה כו') שיהא לו כח לדחות תענית החמור מאד, ואם רבי יעבץ לגרמיה הוא דעבד, מיהא הוה דלא לוסף. ואם כן כל הנטפל לדבר מצוה בו ביום לא יושלים התענית הקבוע ע"פ חז"ל שאפילו עוברות ומניקות משלימות אותו^(ד).

והנה על אף שנמצא עוד בזה שהמל בנו נחשב כאילו מקריב כל קרבנות שבעולם^(ה), ובפרקי דרבי אליעזר^(ז) מבואר מחיוב הסעודה של הברית, אין דינים מפורשים בתלמוד שלנו.

(ב). ויש לדון עוד שחתן שחייבוהו להתענות הוא אסור במלאכה, כמבואר רמב"ם הלכות אישות פרק י הלכה יב (ומקורו בתוספתא כתובות פ"א הלכה א' ובהר"ן על הר"ף מסכת כתובות דף ב עמוד א סוף ד"ה חמישי בשם פרקי דרבי אליעזר פרק ט"ז), ונמצא חתן האסור אף בעשיית מלאכה ושבעת ימי המשטה שלו רגל גמור הדוחים אבילות, חייב בתענית, ובעלי הברית המתירים במלאכה ואין יום טוב של מילה דוחה אבילות דן רבינו יעבץ שהם ידחו תענית [הן אמת לגבי אסור מלאכה בחתן יש לדון שאינו מעיקר היום טוב אלא שהוא כמלך לטעם הפרקי דרבי אליעזר, או כדי לשמח אשתו].

(ג). אך למסקנא אין נפקא מינה בערב יום טוב שלו, ויש להוסיף עוד דין של לפניו ולאחריו האמור במגילת תענית.

(ד). ועיין עוד בשאלת יעבץ שהוסיף שיש בדבר חילול השם, ובפרט שכת ש"ץ עשאוהו לת"ב כיו"ט, ועיין עוד בספרו ע"ע עמוד ט' ע"ב י' ע"א בהגהה.

(ה). וזהו כרך א (בראשית) פרשת לך לך [דף עו ע"ב]: "תאנא כל מאן דקריב בריה לקרבנא דא כאילו אקריב כל קרבנן דעלמא לקמיה דקדושא בריך הוא וכאילו בני מדבחא שלימתא קמיה, בגיני כך בעי לסדרא מדבחא במאנא חד מלייא ארעא למגור עליה האי קיימא קדישא ואתחשיב קמי קדושא בריך הוא כאילו אדבא עליה עלוון וקרבנן עאנא ותורי וניחא ליה יתיר מכלהו דכתבי וזבחת עליה את עולותיך ואת שלמיך וגו' בכל המקום אשר אזכיר את שמי מהו אזכיר את שמי (את) דא מילה דכתבי בה (תהלים כ"ה) סוד יי' ליראיו ובריתו להודיעם".

(ו). פרקי דרבי אליעזר (היגר) - "חורב" פרק כח [בדפוסים אחרים פרק כ"ט]: "וכשנולד יצחק בן שמנת ימים הגיש למילה שנאמר וימל אברהם את יצחק בנו בן שמנת ימים, מכאן את למד שכל איש שמגיש בנו למילה, כאילו כהן גדול מקריב מנחתו ונסכו על גבי המזבח, מכאן אמרו חכמים חייב אדם לעשות שמחה ומשתה באותו היום שזכה להמול את בנו כאברהם שמל את

והנה, מה שכתב בשאלת יעבץ שבגמרא בכתובות ח' ע"א^ט דחו את הצד לומר ברכת שהשמחה במעונו בברית, לכאורה אין זה מספיק, כי הדחייה היא רק מחמת שטרידי משום צערא דינוקא, לא שנשתנה עיקר הסעודה. אכן, יש לדחות בעניין אחר, שאף חתן שמברכים אצלו שהשמחה במעונו אפילו כל השנה^ח, וכי אינו מתענה שנה שלימה מפני ברכת שהשמחה במעונו^ט [וביותר לדעת הריטב"א סוף מסכת תענית, שהובא בביאור הלכה תקמ"ט, המחייב חתן בימי חופתו להתענות בכל הארבעה צומות, אך בזה יש לדון שרבינו יעבץ אינו מודה, עיין בזה עוד לקמן].

והנה, יש שרצו ללמד זכות על השוואת רבינו יעבץ ברית מילה ליום טוב עצים, וטענתם שאף אם נאמר שאין מקור גמור לחיוב סעודה ויום טוב ביום המילה כמו כן יום טוב עצים אינו דין גמור, ואינו אלא מנהג, כמו שכתב הרמב"ם הלכות כלי המקדש פרק ו הלכה טו הלכה י: ומהו קרבן העצים, זמן קבוע היה למשפחות משפחות לצאת ליערים להביא עצים למערכה, ויום שיגיע לבני משפחה זו להביא העצים היו מקריבין עולות נדבה וזהו קרבן העצים והיה להם כמו יום טוב, ואסורין בו בהספד ובתענית ובעשיית מלאכה ודבר זה מנהג^ז. אפילו יחיד שהתנדב עצים או גזרים במערכה^{זא} אסור באותו היום בהספד ובתענית ובעשיית מלאכה ודבר זה מנהג.

בנו, שנאמר וימל אברהם את יצחק בנו וכו'. ונראה להוכיח שאין ללמוד חיוב גמור לדידן מלשון "חייב אדם" הנאמר בפרקי רבי אליעזר שהרי אמרו בפרקי דרבי אליעזר (היגר) - "חורב" פרק נא: "המופת הרביעי מיום שנברא העולם לא היה אדם חולה אלא בכל מקום שהיה אדם אם בדרך אם בשוק ועטש היתה נפשו יוצאה מנחיריו ומת, עד שבא יעקב אבינו ובקש רחמים על זאת ואמר לפני ה' הב' רבונו של עולם אל תקח את נפשי ממני עד אשר אני מצוה את בני ובני ביתי ונעתר לו, שנ' ויהי אחרי הדברים האלה ויאמר ליוסף הנה אביך חולה ושמעו כל מלכי הארץ ותמהו שלא היה כמהו מיום שנבראו שמים וארץ, לפיכך חייב אדם לומר לחבירו בשעת עטישותיו חיים שנהפך מות העולם לאור, שנאמר עטישותיו תהל אור", ע"כ, וברור שאף שנפסק כבתלמוד דידן לומר אסותא, לדברי הכל אינו חיוב גמור ואינם כשאר תקנות חז"ל.

לז. וז"ל: "רב חביבא איקלע לבי מהולא, בריך שהשמחה במעונו. ולית הלכתא כוותיה, משום דטרידי, דאית ליה צערא לינוקא".

לח. כך עיקר הדין במסכת כתובות דף ח עמוד א וכי א"ל מחמת הלולא, עד אימת? אמר רב פפי משמיה דרבא: עד תריסר ירחי שתא. ומעיקרא מאימת? אמר רב פפא: מכי רמו שערי באסינתא. וכי קודם נישואין ואחר נישואין שנה שלימה לא יהיה בתענית.

לט. אך שוב ראיתי בספר שבולי הלקט (הלכות שמחות סימן מז והלכות מילה סימן ט): "והחבר ר' בנימין ב"ר שלמה ז"ל הביא ראיה מהא דאמרינן בכתובות בפרק קמא רב חביבא איקלע לבי מהלא וברין שהשמחה במעונו ולית הלכתא כוותיה משום צערא דינוקא מ"מ אף על גב דלית הלכתא כוותיה לברך שהשמחה במעונו נפקא מינה שהיו עושין סעודה כמו בבית החתונה, ע"כ. אך אין הכרח לחיוב סעודה, אלא שנהגו לעשו סעודה, ובהמשך דבריו הביא דברי מי שכתב, ועל שמחת שבוע הבן רגיל רבי לומר לאו שמחה היא כדאמרינן במסכת כתובות דלא מברכינן שהשמחה במעונו משום צערא דינוקא דהעם טרודין על הנער ולא שמחה גמורה היא", ע"כ, ועיין עוד בשאר דברי השבולי הלקט.

מ. שוב ראיתי בשנויי נוסחאות ברמב"ם מהדורות פרנקל שהתייבות ודבר זה מנהג, לא נמצאים בכל כתבי היד, אמנם עדיין אינו מעלה ארוכה לקושי בדברי הרמב"ם שבהלכה הבאה בדין יחיד שהתנדב עצים למערכה כתב הרמב"ם אותו הדין ממש שאותו היום אסור בהספד ותענית ובעשיית מלאכה, ושם סיים הרמב"ם גם בנוסח כתבי היד ודבר זה מנהג, שמא נאמר שנדבת עצים של יחיד לא תפטור מתענית מחויבת כשם שפוטרי יום טוב עצים שאינו מנהג, וזה רחוק שהרמב"ם נתן דין אחד לשניהם, ופתח הלכה י בלשון אפילו כאומר שדינם אחד, ומסתבר שאפילו לגרסת הכתבי יד שאין לשון ודבר זה מנהג אלא סוף הלכה י אחר דין נדבת היחיד, שעולה גם על הדין הקודם של יום טוב עצים של משפחה. עוד יש להעיר שמקור הרמב"ם לדין נדבת עצים של יחיד מדברי הירושלמי חגיגה (פרק ב הלכה ד) ופסחים (פרק ד הלכה א) שם נשנה בסתם "האומר הרי עלי עצים למזבח וגזירין למערכה אסור בהספד ותענית ומלעשות מלאכה בו ביום". ואין שום רמז לזה שהוא מנהג ולא מדינא.

אלא שדברי הרמב"ם בזה תמוהים, וכמו שתמה כבר במשנה למלך הלכות כלי המקדש (פרק ו הלכה ט): "עוד אני תמיה במ"ש דומן עצי הכהנים מה שאסורים בהספד ובתענית הוא מנהג ולא מן הדין דהא בפ"ק דתעניות אמרינן א"ר אלעזר בן צדוק אני מבני בניו של סנאב בן בנימין ופעם אחת חל תשעה באב להיות בשבת ודחינוהו לאחר השבת והתענינו בו ולא השלמנוהו מפני שי"ט שלנו הוא ע"כ ואי אמרת דאיסור התענית אינו אלא מנהג איך יתכן שנדחה התענית שהוא תקנת חכמים מפני המנהג ובפ"ג דעירובין (דף מ"א) למ"ד דהמתענה בערב שבת דאינו משלים הקשו מהך עובדא ואמרו טעמא דיי"ט הא ערב יום טוב משלימין ותימצו שאני יי"ט של דבריהם מתוך שמתענין בו שעות משלימין בו ערביות ע"כ. הרי מהך סוגיא מוכח בהדיא דאיסור התענית אינו מנהג לבד אלא איסורא דרבנן איכא וכעת הדבר צריך אצלי תלמוד". עכ"ל.

וביאר בחידושי הגר"י - עניינים סימן נו [מכתבי תלמידים] והנראה דהא דדוחה ת"ב אין זה מחמת האיסור של תענית והספד, רק עצם הדין יום טוב של אותו היום דוחה ת"ב, וכהא דאיתא בשו"ע דביום המילה דוחה ת"ב, והנראה מזה דכיון דלגבי' נחשב אותו היום יום טוב נדחה לגבי' ת"ב. וה"ה היום שמביא עצים כיון דאותו היום נחשב יום טוב, הרי זה דוחה ת"ב. ואין זה כלל מחמת האיסור של תענית והספד, וניחא שפיר דברי הרמב"ם דאיסור התענית הוי רק מנהג, אבל מה דהוי יי"ט הוא מדינא וזה דוחה ת"ב, וכמש"כ, עכ"ל.

אולם, אין לדברים הללו מובן, שאם דין היום טוב דוחה התשעה באב זאת אומרת שדין היום טוב הוא לאסור בתענית, ואם כן למה כתב הרמב"ם שאיסור התענית הוא משום מנהג - הרי הוא אסור מדינא? ולומר שיום טוב דוחה תשעה באב למרות שאינו אוסר בתענית אין לו מובן, ולצד זה צריך לומר שיום טוב דוחה תשעה באב למרות שאין איסור תענית, והיה צריך איסור תענית בשביל תעניות אחרות, ולמה תעניות הללו לא ידחו מפני היום טוב? ומה שדימה זאת ליום המילה, תלי תניא בלא תניא, כי לימוד היתר בעל ברית נלמד מיום טוב של קרבן עצים, אלא שהמכוון הוא שיסודם הוא מדין יום טוב, וצריך תלמוד. ועיין עוד בקרן אורה תענית דף יח ע"א.

סוף דבר, ברור שיום טוב עצים דוחה תענית מדינא ולא ממנהגא, כמפורש בתלמוד, וכן הדעת נותנת שמנהג לא ידחה דין חיוב תענית גמור, ובפרט שבגמרא בעירובין קרו ליום טוב עצים יום טוב מדבריהם, ואם היה יום טוב עצים כמנהג בלבד, איך בא המקשה בעירובין (מ"א ע"א) להוכיח שמשלימים בערב שבת ממה שמשלימים תענית בערב יום טוב עצים, שהוא רק מנהג. וגם המקשה לא דחה לחלק, אלא בכך שיום טוב עצים קל שהוא מדבריהם, אבל לא שהוא מנהג, ואם באנו להשוות יום מילה ליום טוב עצים, דין יום המילה צריך שיהיה יום טוב גמור מדבריהם^(מב).

מא. במשנה למלך שם כתב שכל מקריב קרבן שהוא אסור באותו היום בהספד ותענית הביאו רבי עקיבא איגר חגיגה דף יז עמוד א, אך לפי זה תמוה דברי הרמב"ם שכתב איסור הספד ותענית רק במקריב קרבן עצים, ואף שיש לומר שנלמד מקל וחומר, וכן הביאו הראשונים מדברי הירושלמי פסחים (פרק ד הלכה א) תוספות פסחים נ ע"א והר"ן על הרי"ף מסכת פסחים דף טז ע"ב ועוד.

מב. ואין לומר שכל זה מוכיח שכל מה שבאו להקל אינו אלא בתשעה באב נדחה, כי הרי גם תענית נדחה הוא מדינא ואין ידחה ממנהגא, ובפרט שכבר הוכח שהדברים מוכיחים בסוגיא זו שהיה צד שאף תשעה באב עצמו היה נדחה אף מפני ערב יום טוב עצים.

והנה, בתוספות מסכת תענית דף יב ע"א (ד"ה התם) כתבו: "ואף על גב דאמרין (ר"ה דף יח): משחרב בית המקדש בטלה מגילת תענית והאי עובדא דרבי אליעזר בר צדוק היה לאחר חורבן דאי קודם החורבן אמרין (שם) כיון שיש שלום אין שם שמד האי תנא סבר דלא בטלה". ע"כ. ומקור הדברים הוא מיסוד הריב"א, הובאו דבריו בתוס' שאנן פסחים נ' ע"א (וכן ברא"ש מסכת פסחים פרק ד סימן א). ואין לטעון שאם כן, אין זה יום טוב גמור אלא זכר ליום טוב, מפני שחדלו מלהביא עוד עצים למזבח ה', כי כבר נתבאר לא יתכן שדבר מנהג יום טוב מדבריהם. ועוד, סלקא דעתך של המקשה עירובין מ"א ע"א הייתה ללמוד שכשם שהותר להתענות בתשעה באב, שהוא ערב יום טוב עצים, הוא הדין שיהיה מותר להתענות ולהשלים בתשעה באב, שהוא ערב שבת דאורייתא.

והנה, לדעת הרמב"ם אין הכרח לומר כדברי התוס' שהמעשה של רבי אלעזר ברבי צדוק היה אחר החורבן, לפי מה שכתב בפירוש המשניות בראש השנה^(א) שהתענו בתשעה באב אף בזמן המקדש. ואם כן, לדברי הרמב"ם^(ב) היה אפשר לומר שמעשה של רבי אלעזר ברבי צדוק היה בזמן המקדש^(ג). אולם, זה אינו, כי כבר הוכיח הרי"ד בעירובין מ"א ע"א שהמעשה של רבי אלעזר ברבי צדוק לא יתכן שהיה בזמן המקדש, כי הוכיחו בגמרא ממעשה זה לדעתו של רבן גמליאל. והרי בזמן המקדש רבן גמליאל עדיין לא נתמנה לנשיא מחמת שהיה צעיר בשנים, ורבן יוחנן בן זכאי היה נשיא בתקופת החורבן, עד שנתמנה רבן גמליאל^(ד).

ושוב נמצא שמה שכתבו התוספות שהמעשה של רבי אלעזר ברבי צדוק היה אחר החורבן מכוח הוכחה, הדברים מפורשים בתוספתא (מסכת תענית פרק ג הלכה ו) שם הובא יום טוב של קרבן עצים כאחד מהימים טובים האסורים בהספד ובתענית, ואלו דברי התוספתא: "אותן ימים אסורין בהספד ובתענית בין משחרב הבית ובין עד שלא חרב הבית ר' יוסה אומר משחרב הבית מותרין מפני שאבל הוא להם אמר רבי לעזר בי רבי צדוק אני הייתי מבני סנואה בן בנימן וחל תשעה באב להיות בשבת ודחינוהו לאחר שבת והיינו מתעניין ולא משלימין"^(ה), וכן הוא בירושלמי^(ו).



מג). פירוש המשנה לרמב"ם ראש השנה פרק א משנה ג: "וצום העשירי עשירי בטבת לפי שהוא בחדש העשירי. והיו מתעניין תשעה באב אף על פי שהוא מסור לרצונם מפני שהוכפלו בו צרות כמו שיתבאר בתענית". והנה אף שהתשב"ץ רצה לומר שדברי הרמב"ם טעות סופר כבר יישבו את שיטת הרמב"ם עם הסוגיא בראש השנה. ואלו דברי שו"ת תשב"ץ חלק ב סימן רעא: "ובפירוש המשנה להרמב"ם ז"ל ראיתי דברי תימא, שהוא מפרש שם שבימי המקדש היו מתעניין באב ומתני' דעל ששה חדשים שלוחים יוצאים דתנן על אב מפני התענית מפרש לה אף בזמן שביהמ"ק קיים, ואי אפשר לפרש כן שהרי סיפא דמתני' קתני ובזמן שביהמ"ק קיים יוצאין אף על אייר. מפני תקנת המועדות ועל המשנה בגמ' מוכח הכי דבזמן דאיכא שלום דהיינו בזמן שביהמ"ק קיים הוו כלהו ששון. והיכא דליכא שלום ולא שמד דתליא מילתא ברצו הוא דאב מתעניין בו משום דהוכפלו בו צרות. ואם בזמן שביהמ"ק קיים היו מתעניין באב. א"כ קרא דכתיב דהוי ששון מתי יהיה זה. ונראה שמה שכתב הרב ז"ל בזה הוא טעות סופר, והמעייין בסוגיית הגמרא יבין זה כי מפורש הוא שם".

מד). והיה מקום לפלפל בדעת הרמב"ם, שבאמת תענית תשעה באב, בין בזמנו בין נדחה, לעולם אינו בטל מחמת יום טוב של קרבן עצים, אבל היות ומעשה של רבי אלעזר ברבי צדוק היה בזמן המקדש, שכל חיובו של תענית אינו אלא מחמת רצו מתענים, בזה יש להקל לא להשלימו מחמת יום טוב של קרבן עצים, ואז ירווח שיום טוב עצים שהוא ממנהג דוחה צום שהוא מחמת רצו בלבד. אולם, כבר נתבאר שבתלמוד למדו מעובדא של רבי אלעזר ברבי צדוק לערב שבת וכינוהו יו"ט מדבריהם.

מה). אלא שכבר נתבאר הקושי בדעת הרמב"ם במה שכתב על דיני יום טוב של קרבן עצים שהוא מנהג.

מו). ובתוספות שבת דף נד ע"ב רבי יוחנן בן זכאי משך נשיאותו אחר החורבן שנה או שנתים דכמה תקנות תקן אחר החורבן.

הפוסקים קבעו היתרו של רבינו יעבץ אפילו לסנדק והוא חידוש

הנה מסקנת הבית יוסף (תקנ"ט) שהיתר רבינו יעבץ הוא לכל בעלי הברית אבי הבן המוהל והסנדק, וכן מסקנת המשנה ברורה תקנ"ט ס"ק ל"ו והנה הדברים תמוהים להקל בתענית בסנדק, שעצם עניין הסנדק אין לו מקור בשני התלמודים, גם גדולי הראשונים לא הזכירו עניינו ובדברי הרמב"ם אינו נרמז, ואף אחר כל העינים שנמצאו בסנדק^(ט), עדיין הדבר חידוש להפכו לבעל ברית מדינא לעקור דין תשעה באב, והוא דבר חידוש^(י) [ובאמת בשאלת יעבץ טען שלא התיר רבינו יעבץ אלא לאבי הבן]^(יא).



האם נדחה הוא תענית קלה

במשנה במגילה דף ה ע"א איתא: "באלו אמרו מקדימין ולא מאחרין. אבל זמן עצי כהנים, ותשעה באב, חגיגה, והקהל - מאחרין ולא מקדימין".

והנה, פשטות הדברים היא שאין בדבר הנדחה מזמנו שום קולא, וכי זמן עצי כהנים שלא בזמנו שונה הוא^(ב)? וכן ברור בדברי הרמב"ם שפסק המשנה כצורתה [בהוספת שאר הצומות] ואלו דבריו (הלכות תעניות פרק ה הלכה ה): "אבל אחד מארבעה ימי הצומות שחל להיות בשבת דוחין אותו לאחר השבת, חל להיות בערב שבת מתעניין בערב שבת", ע"כ. וכשם שאתה אומר

מז). והנה מה שכתבו התוספות שהתנא של הברייתא סבר שלא בטלה מגילת תענית, מבואר שהתוספות הבינו שיום טוב של קרבן עצים שווה לשאר ימים טובים של מגילת תענית, ואם בטלה מגילת תענית בדין הוא שיבטל יום טוב של קרבן עצים, אולם במפרשי הירושלמי יש האומרים שלא סובר אותו תנא אלא שלא בטל יום טוב של קרבן עצים, אמנם דעת רבי יוסי שקרבן עצים בטל שאבל הוא להם ומאותו טעם ממש סובר רבי יוסי שטלה מגילת תענית, כמבואר בראש השנה דף יט ע"ב: "תניא: הימים האלו הכתובין במגילת תענית, בין בזמן שביית המקדש קיים, בין בזמן שאין בית המקדש קיים - אסורין, דברי רבי מאיר. רבי יוסי אומר: בזמן שביית המקדש קיים - אסורין, מפני ששמחה היא להם. אין בית המקדש קיים - מותרין, מפני שאבל הוא להם", ומשמע שמאותו טעם דיבר רבי יוסי הן על יום טוב של קרבן עצים הן על ימים טובים של מגילת תענית, ועיין עוד בכל זה בהגהות מצפה איתן תענית י"ב ע"א על דברי התוספות.

מח). תענית פרק ד הלכה ד, מגילה פרק א הלכה ד ושקלים פרק ד הלכה א.

מט). בסידור בית יעקב ליעבץ חלק שני הוצאת אשכול עמוד תתע"ה, ברמ"א יורה דעה הלכות מילה סימן רסה סעיף י"א, ועיין עוד בשו"ת חתם סופר חלק א (אורח חיים) סימן קנח.

נ). והנה אם יש בידי אבי הבן לעשות רק אחד משנים או שיהיה סנדק ולא מברך (ברכת אשר קידש) או מברך ולא סנדק וימולו ללא סנדק, לכאורה אחר שדין המברך הוא דברי הברייתא שבת קל"ז ע"ב, ואילו עניין הסנדק לא הזכיר עליו להעדיף מברך על פני סנדק, ולא מצינו שהמברך נחשב בעל ברית, ומכל מקום יש ליישב לדברי רבינו יעבץ וסיעתו שרואים את הסנדק כבעל ברית כי סוף דבר הוא נמצא בחלק מעשה המילה עצמה, וגבי אחד מל ואחד פורע, דין אחד להם להיחשב מוהל, וגבי מוצץ בפני עצמו לפשוטו של תלמוד שאין זה אלא מעשה רפואה אין מקום להחשיבו בעל ברית, ולפי מה שכתבו רבים ושיטת המקובלים לעשות את מעשה המציצה כחלק מהמצוה, יש לדונו לשיטתם האם להחשיבו כבעל ברית, וכעין מוהל ואף שנגיח שאין זה מדינא אלא מסיים ענייני המילה עצמה.

נא). שוב ראיתי שבעל ה"פרס רמונים" (רבי משה יצחק אביגדור אב"ד קובנא) האריך בתשובה שאין היתר בעל ברית לסנדק, הודפסה התשובה ב"אורייתא" י"ד תשנ"א מ-מח.

נב). והנה במשנה מנו גם את הקהל בין הדברים שמאחרים ולא מקדימים, והנה גדר איחור הקהל אינו דחיית זמנו, אלא כל הסוכות זמנו הוא. לרש"י בסוטה (מא ע"ב ד"ה מאימת) זמנו מדאורייתא מיום טוב ראשון של חג עד סוף החג, ולתוספות בסוטה (מא ע"א ד"ה כתב) מיום ראשון של חולו של מועד, ואם כן שמאחרים הקהל אין שום שינוי בעיקר זמנו, רק שלא עושים אותו ביומו הראשון. ואם כן, אין זה דומה כלל לשאר המנויים במשנה, כי גבי חגיגה כל החג תשלומי ראשון הוא, ולא אומרים כל החג זמנו הוא, ונפקא מינה לפטור מחגיגה ביום הראשון.

שחל להיות בערב שבת ברור שהצום לא קל יותר [וגם פסק שמשלימים התענית], כך בחל בשבת שאתה דוחה לאחר השבת.

והנה, בפסחים דף נד ע"ב דרש רבא: "עוברות ומניקות מתענות ומשלימות בו, כדרך שמתענות ומשלימות ביום הכיפורים, ובין השמשות שלו אסור". וכעין זה איתא בתוספתא מסכת תענית פרק ב הלכה יב^(ג): "העוברות והמניקות מתענות בתשעה באב וביום הכפורים ובשלש תעניות השניות של צבור ושאר תעניות לא היו מתענות". וכן הוא בירושלמי תענית פרק א הלכה ה.

וכן פסק הרמב"ם הלכות תעניות פרק ה הלכה י: "עוברות ומניקות מתענות ומשלימות בתשעה באב", ע"כ. וברור בדעתו שאין דין שונה לתשעה באב נדחה להקל על עוברות ומניקות, שהרי קבע בתחילה את מועד התענית, ואמר חל בשבת נדחה לראשון, ושוב אמר עוברות ומניקות משלימות, בכל תענית תשעה באב שאמרנו, והדברים ברורים^(ד).

וכל רבותינו הראשונים הביאו את פסק רבא שעוברות ומניקות משלימות בתשעה באב, ולא חילק פוסק אחד ואמר שלא נאמר דין השלמת עוברות ומניקות אלא באינו נדחה, והדברים מוכיחים שאין חילוק בין בזמנו לנדחה, ובכל עניין עוברות ומניקות משלימות. וכן יש להוכיח מדרשת רבא שכלל יחד שני דינים להחמיר בתשעה באב שעוברות ומניקות משלימות ושבין השמשות שלו אסור וכי יעלה על הדעת שבנדחה בין השמשות שלו מותר, וביותר היכן נאמר במה הוקל התענית יותר מאינו נדחה, ואולי נוריד מהחמשה עיניים בצום נדחה.

והמהרש"ל בתשובה (שו"ת סימן נג) נקט בפשיטות שדברי רבא שעוברות ומניקות משלימות זה גם בתשעה באב נדחה, וכל כך היה זה פשוט בעיניו עד שלא הוזקק לדבר, גם נראה מדבריו שאין הוא סובר שום קולא בחולה בנדחה יתר על תשעה באב בזמנו^(ה).

והנה בשו"ת מהר"ש הלוי סימן ב' תפס את היתר רבינו יעבץ למעשה אך לא קיבל את הגבלת הבית יוסף לתענית נדחה בלבד, והוסיף עוד קל וחומר ללמוד היתר בעל ברית בשאר שלושת התעניות^(ו), אם בתשעה באב אף נדחה שני בו שעוברות ומניקות משלימות בו שהרי לא חלקו חכמים בדבר^(ז) קל וחומר לשלושת התעניות שעוברות אינם צמות בו שבעל ברית לא ישלים אותו. ומתוך קל וחומר חזק זה היה צריך להידחק במה שדנו הקדמונים בשתיית כוס של בעל ברית בשאר תעניות^(ח), והנה, לשיטת השאילת יעבץ^(ט) שלא קיבל היתר רבינו יעבץ להלכה

(ג). במהדורת ליברמן י"ד.

(ד). וכן פסק רב אחאי גאון בשאלתות ד פרשת כי תבוא שאילתא קנח: ברם צריך למימרא עוברות ומניקות מתענות ומשלימות בט' באב או לא, ת"ש דאמר רבא עוברות ומניקות מתענות ומשלימות בט' באב וביום הכפורים וכן הלכתא, ועיין עוד בספר הלכות גדולות סימן יח - הלכות תשעה באב ותעניות עמוד רכט.

(ה). ועיין לקמן בשם המגן אברהם.

(ו). עשרה בטבת, שבעה עשר בתמוז וצום גדליה.

(ז). וכן כתב גם בבית מאיר סימן תקנ"ט.

(ח). והשיב שאין היתר בעל ברית רק לאחר חצות, אך לא ביאר למה לא נעשה את הברית בזמן שבעל ברית יכול לעשות היום טוב שלו, ואף שיש זריזים מקדימים דומה היה שמפני עניין גדול וחוב הסעודה לשיטת מהר"ש הלוי ראוי לעשות הברית אחר חצות, גם בכל תשעה באב [אף שאינו נדחה] מנהג גרמייזא לעשות את הברית אחר חצות, ואף שאפשר בכל עניין לבוא ולחלק, הדברים דחוקים הרבה.

ולמעשה, אין צריך לבוא לדוחק הבא מכלל הקל וחומר כלל, הן אמת שתשעה באב בין נדחה בין אינו נדחה עוברות ומניקות משלימות אותו, אבל אין שום היתר לבעל ברית בשום תענית מדינא. וכבר רמז בשאלת יעבץ לעוד קושי שבא מחמת היתר בעל ברית והוא ממש באותו עניין, איך תבוא להקל לבעל ברית במקום שאמרו אפילו עוברות ומניקות משלימות אותו^(ט). ואלו דבריו: ואם כן כל הנטפל לדבר מצוה^ו בו ביום, לא ישלים התענית הקבוע ע"פ חז"ל שאפילו עוברות ומניקות משלימות אותו.

והנה, כתב הרדב"ז בתשובה גבי בעל ברית בשאר צומות (שו"ת רדב"ז חלק א סימן שפה): "ומסתברא לי דאפילו אם שהו את המילה אחר חצות אינו מותר לאכול ולשתות, דבשלמא התם ט' באב דחוי היה, ולפיכך הקלו בו אחר חצות ולא השלימוהו, אבל אחד מד' צומות שחל בזמנו אינו מותר להקל בו אף על פי שהוא י"ט שלו, וכן דקדקתי מלשון הרי"ף ז"ל^(טא), שכתב וז"ל כל תענית שאין היולדת שותה בו אין מברכין על היין של ברכת המילה לפי שצריך לטעום, ואם לא טעם מוציא שם שמים לבטלה, ע"כ, ומדקאמר שאין היולדת שותה בו, ולא קאמר שאין בעל הברית שותה בו, משמע שאין שום תענית ציבור שיהיה מותר לבעל המילה לשתות, אבל היולדת יש שם תענית שהיא שותה בהם דהיינו שאר תעניות חוץ מי"ה וט' באב", ע"כ דברי הרדב"ז.

והנה כל ראייתו היא מדברי הרי"ף שיש קולא בנדחה יתר על תענית בזמנו, ולא עוד אלא שהוסיף ללמוד מכך שתשעה באב נדחה אף שחמור בדינו, קל הוא משאר צומות שקלים בדיני התענית. אולם, כל זה בהנחה שהרי"ף אכן מסכים לחידושו של רבינו יעבץ בבעל ברית בתשעה באב [נדחה]. אולם, לדרכו של השאלת יעבץ, שאין להקל מדינא, בעל ברית ממילא נופל כל הדקדוק מהרי"ף. ואכן בכל תענית אין היתר לבעל ברית לשתות מהיין, ואדרבה לפי זה מדוקדקים יותר דברי הרי"ף, שמשמעות דבריו היא שאין שום תענית שיש בו היתר שתייה

נט). ומבואר גם בדברי השאלת יעבץ שנקט כפשוטו שהנאמר שבתשעה באב עוברות ומניקות משלימות כולל אף תשעה באב נדחה.

ו. היינו בעל ברית.

סא). ועיין עוד בשו"ת הרשב"א חלק ז סימן תקלו אם חל להיות יום המילה באחד מהארבעה צומות כתב הרי"ף כל תענית שאין היולדת שותה בו אין מברכין על היין לפי שצריך לטעום ואם אינו טועם מוציא שם שמים לבטלה ובתשובה כתב כשתבוא המילה ביום הכפורים לא יברך המוהל על הכוס מפני שמוצא שם שמים לבטלה הלא תראה כשיבוא תשעה באב במוצאי שבת שאין מבדילין על הכוס ומי שיעשה זולת זה חוטא עכ"ל. וכן נמי כתב רבינו חנוך הספרדי גאון ז"ל בתשובה שאין מברכין על הכוס ביום הכפורים ושאלו לו משאר תעניות והשיב כך ראינו כל תענית שאין היולדת שותה בו אין מברכין על הכוס בורא פרי הגפן מפני דצריך לטעום ואם אינו טועם נמצא שמוציא שם שמי' לבטלה עכ"ל. וכן נמי כתב הרמב"ן ז"ל בתשובת שאלה וזה לשון התשובה אין הברכה טעונה כוס ומי שברך בורא פרי הגפן בימים אלו בירך לבטלה מפני שלא שותה הוא ולא זולתו ממי שיבין הברכה. ולפיכך אין מביאין כוס כלל באלו השני ימים רוצה לומר יום הכפורים ותשעה באב לא בזולתם מימי התעניות וכתבו הגאונים שמברכין על הכוס ומניחין אותו עד מוצאי היום ושותה אותו אם התינוק אמנם הרב בעל העטור ז"ל חלק על זה מכמה טעמים האחד שאם יניחיהו שמא ישפך וברך לבטלה ועוד שאין להפסיק כל כך בין הברכה והטעימה וכשיטעום צריך ברכה אחרת ונמצא שהברכה הראשונה היתה ברכה שאינה צריכה ועבר על לא תשא לפיכך בתשעה באב ויום הכפורים שהם תעניות חמורים אין מברכין על הכוס כלל אלא מברכין אשר קדש בלתי כוס וכן נמי כתב בעל האשכול בשם הרי"ף ז"ל ובשאר תעניות שאינם חמורים כל כך מברך על הכוס ושותה אותו אם התינוק ואם היא בתענית אעפ"י שאינה צריכה דעוברות ומניקות אין מתענות אלא ברצונם ומטעימין לתינוק שלא הגיע לחינוך ולא גזרינן דילמא אתו למסרך אלא ביום הכפורים ותשעה באב בלבד.

לבעל ברית, ואף לא תשעה באב נדחה [אלא שהרדב"ז ידחוק שדבר יותר רחוק הוא ולפיכך לא ירד הרי"ף להזכיר ששייכת שתיית בעל ברית גם בתענית].

ויש לתמוה בדעת הרדב"ז, הסבור שאין קולא בבעל ברית באבילות תשעה באב אלא בתשעה באב נדחה, שלכאורה סותר משנתו למה שפסק במקום אחר (שו"ת רדב"ז מכתב יד - אורח חיים, יורה דעה חלק ח סימן קעד) שבעל ברית דוחה אבילות יום שני דרבנן, ולמד זאת ממה שדוחה קרבן עצים [ולמד מזה רבינו יעבץ לבעל ברית]³⁰. והרי בתשובה הנזכרת אמר שלא נלמד מזאת אלא לנדחה, מאי שנא שאר צומות מאבילות יום שני, וצריך תלמוד.

והנה, ממש כדברי מהר"ש הלוי שהוכיח מקל וחומר שיש היתר לבעל ברית בכל הצומות, אף שהן בזמנם, כתב גם בבית מאיר (סימן תקנ"ט). הקל וחומר של מהר"ש הלוי והבית מאיר הוא מתשעה באב נדחה, שחמור הוא בכך שעוברות ומניקות משלימות בו, ואין לדחות דבריהם ולומר - אדרבה נלמד להיפך שגם בתשעה באב נדחה עוברות ומניקות אין משלימות. זאת, משני טעמים: האחד כי פשוטן של דברים הוא שעוברות ומניקות משלימות גם בנדחה, עד שאפשר לכנותו מפורש. ועוד, לו יהי שנמצא תוספתא שמבואר בה קולא בנדחה שאין עוברות ומניקות משלימות בו, עדיין תשעה באב נדחה חמור, שכן יש בו חומרא שהוא מתחיל בלילה ונוהג בו חמשה עינויים.

אלא שהקל וחומר הזה מביא לידי קושי - אם בכל הצומות מותר לבעל ברית, מה נעשה עם משמעות הראשונים האוסרים, וכבר מבואר בזה לעיל.

והנה, דעת הרבה אחרונים [עיי' לעיל מהרדב"ז ועוד] שאין להקל בבעל ברית אלא בתענית נדחה, ואין לדבר ביאור בסברא, למה נבחר להקל בבעל ברית בתשעה באב נדחה החמור, ולא בשאר צומות הקלים³¹. מכל מקום, נראה שאין לצרף לדעת האחרונים האוסרים את שיטת הריטב"א (סוף תענית), שחייב חתן בהשלמת תענית ולכאורה הוא הדין בבעל ברית, [עיי' להלן בהרחבה בדבריו], וכן מדברי הרי"ף, ששמע מדבריו שאין כוס בשום תענית מלבד במקום שנמצאת היולדת. זאת, מפני שבדברי האחרונים הם באו ואמרו למרות הקולא בתשעה באב נדחה אנו מחמירים בשאר צומות שאינם נדחים, אבל בראשונים הנזכרים הריטב"א והרי"ף אין מקור לומר שהם היו מקילים לבעל ברית בתשעה באב נדחה. ובדברי רבינו יעבץ³² שהובאו באור זרוע, ששמע שהקילו רק מחמת היותו נדחה, אין הכרע לדין שאר צומות בזמנם, שיתכן שהם קלים או שווים בזה לתשעה באב נדחה.



30. ואלו דבריו: שאלת: ממני אודיעך דעתך, על מי שגולד לו בן ומתה אשתו, וביום השני לאבלות היה יום המילה ואמר אבי הבן שהחיינו, והיה שם אחד החכמים ואמר שאין לאבל לברך שהחיינו, ורצית לדעת מה עמדי בזה. תשובה: קרוב אני לומר שלא היה חייב אבלות באותו יום כלל, כיון דאין נוהג אבלות בשאר הימים חוץ מיום ראשון אלא מדרבנן דלא עדיף יום שני מט' באב, וגרסינן בסוף פרק בכל מערבין [עירובין מ"א ע"א] תניא א"ר אלעזר ב"ר צדוק אני הייתי מבני סנאב בן בנימין, פעם אחת חל ט' באב להיות בשבת ודחינוהו לאחר השבת והתענינו בו ולא השלמנוהו מפני שי"ט שלנו היה, מעשה ברבינו יעבץ³² שהיה בעל ברית בט' באב שחל להיות בשבת ונדחה למחרת, והתפלל מנחה בעוד היום גדול ורחץ ולא השלים מהאי טעמא שי"ט שלו היה ע"כ. ואף על גב דט' באב הדחוי הוה, מכל מקום מדרבנן חייב לנהוג בו ככל חומרות ט' [באב], ואפילו הכי התירו משום די"ט שלו היה, אף הכא נמי לא שנא דיום טוב (שלה) [שלון] הוא.

התשוב"ץ בא ללמוד קולת נדחה ממה שרבי ביקש לעקור תשעה באב

והנה, כתב התשוב"ץ בהיתר סעודת ברית בתשעה באב נדחה בזה הלשון: "כל שכן כשהוא לאחר ט"ב מפני הדחייה, כמו שהיה בשנה זו, שיש לו קולא אחרת שהרי אמרו בפרק קמא דמגילה (ה' ע"ב) שרבי היה רוצה לעקור ט"ב לגמרי כשחל בשבת, ואמר הואיל ואדחי אידחי ואף על גב דלא הודו לו דוקא שלא במקום מצוה, אבל במקום מצוה היה אפשר להתיר לעשות הסעודה באותו יום, ובמגילת תענית שנו אמר רבי אלעזר בר צדוק אני הייתי מבני סנאה מבני בנימין וחל ט"ב בשבת ודחינוהו עד לאחר שבת והתעננו בו ולא השלמנוהו מפני שיום טוב שלנו היה וזאת הברייתא הביאה בגמרא בפ"ק דתעניות (י"ב ע"א) ובפרק ככל מערבין (מ"א ע"א) ומכאן למד רבינו יעבץ ז"ל כשהיה בעל ברית ביום תענית אב שנדחה לאחר שבת שהתפלל מנחה בעוד היום גדול ורחץ ולא השלים אותו לפי שיו"ט שלו הוא", ע"כ.

בדברי התשוב"ץ מבואר טעם חדש לקולת נדחה, שמכיוון שסברת רבי הייתה לעקור את התענית לגמרי, כל מה שלא הודו לו זה בסתם, אבל מכל מקום לגבי מקום מצוה סברת רבי קיימת, וכלשונו: "ואף על גב דלא הודו לו דוקא שלא במקום מצוה, אבל במקום מצוה היה אפשר להתיר לעשות הסעודה באותו יום" והדברים תמוהים הרבה, מניין לנו לחדש דבר שמא לא הודו לו רק שלא במקום מצוה, ואדרבה, מאחר שלא הודו לו, דינו של הנדחה שווה לגמרי לתשעה באב בזמנו.

והנה, לפירוש התוספות במגילה ה' ע"ב, שכל מה שרבי ביקש לעקור תשעה באב הוא רק לגבי כל העינויים, וגם למסקנא, שהעמידו שרצה לעקור רק תשעה באב נדחה, היינו מחמשה עינויים בלבד^(ט), אם כן לא הייתה כלל בקשת עקירה לגבי איסור אכילה, ואם כן אין מקום כלל לסברת התשוב"ץ, שמיהא במקום מצוה נקבל את דברי רבי.

והנה, כבר חקרו בגדרו של תשעה באב נדחה - האם זמנו הוא בעשירי באב או שהוא כתשלומים. אולם, לשני הצדדים אין הכרח לבוא ולומר שהוא קל יותר, שהרי מאחר שהוא מחויב בכל דיני התענית מה המקור לבוא ולהקל להקל בתשלומיו.

כתב הרשב"א (שו"ת הרשב"א חלק א סימן תקכ): "ומה ששאלת בט' באב שחל להיות בשבת מהו בתשמיש המטה? מי הוי כאבל דעלמא דאמרינן דברים שבצנעה נוהג? נראה לי שאין נוהג בו שום אבלות. דהא אמרינן מעלה על שולחנו כסעודת שלמה בשעתו דאבלות ישנה שאני. וכל שכן דלגמרי עקרוה מתשיעי ואוקמוה. ומעיקרא היה ראוי לקובעו בעשירי כדאיתא התם^(ס)."

סג). ובמקום אחר נתבאר שיתכן שקולת בעל ברית הוא דחייה לתענית, ואם כן בדין שיותר ידחה בעל ברית תענית דחווה אף על פי שהיא חמורה, ולא ידחה תענית קבועה אף על פי שהיא קלה.

סד). כן כתב הגר"א בביאורו אורח חיים סימן תקנ: ונראה שרבי עקר הג' צומות מאלו החומרות לפי שבימינו נחו ישראל מהצרות כידוע בש"ס וכמ"ש הגאונים וז"ש רחץ בקרונה כו' שהוא עקרו מהדברים אלו וביקש לעקור גם ת"ב מאלו החומרות ולר' אבא בט"ב שחל בשבת מאלו הדברים ולא הודו.

סה). וכזאת כתב מדעתו בשו"ת כתב סופר אורח חיים סימן קא: והנה הר"מ לחלק יצא בין אבלות חדשה דיחיד דחמירא מאבילות ישנה דרבים דקילו במידי דצנעה דיחיד ולולי חלוקו הי' נ"ל דיש לחלק בגווני אחריתא ע"פ המבואר בש"ס תענית כ"ט ע"א דאמר ר"י אלמלא הייתי באות' הדור לא קבעתי אלא בעשירי מפני שרובו של היכל בו נשרף, ורבנן אתחולי פורענותא עדיפא ועיי' מגילה ה' ע"ב ועיי' תוס' שם ד"ה ובקש לעקור בתי' שני דס"ד דרצה לעקור ת"ב ולקבוע בעשירי כו' יוחנן דאמר אלמלא וכו' ונראה הא דלא הודו לו חכמים משום דס"ל כרבנן אתחלת' פורענות' עדיפא ולאמת כן הי' מעשה אלא

ומבואר בסברת הרשב"א שעשירי לגמרי כתשיעי, וגם לסברת התשלומין כבר נתברר שאין זה מכריח שום קולא בדיני התענית.

וכן מתבאר בדברי האור שמח¹⁰ בשיטת הירושלמי, שביאר את שיטת רבי יוחנן שקבעו בעשירי שזה הוא זמנו, ומכל מקום הביא הירושלמי קולת יום טוב של קרבן עצים שדוחה צום תשעה באב. וזאת אומרת, שהקולא נאמרה אף בתשעה באב שאינו נדחה, כי לרבי יוחנן כל עשירי הרי הוא כתשיעי, ומבואר שקולת דחיית יום טוב של קרבן עצים, אינו עניין ללמוד קולא בתשעה באב נדחה, אלא היה זה דוחה כל תשעה באב, וכיון שהרי אין מי שאומר שמילה נדחה תשעה באב הוא הדין לנדחה.

והנה, באבני נזר בא לטעם חדש להקל בתשעה באב נדחה, ואלו דבריו (שו"ת אבני נזר חלק אורח חיים סימן תכז): יש מקום לחלק בין תשעה באב דעלמא, לתשעה באב שנדחה, והוא לפי מה שכתב הט"ז סימן תקנ"ד [סק"ד] דתשעה באב חשוב דברי קבלה דכד"ת דמי. אבל תשעה באב שנדחה ודאי הוא רק דרבנן. שהרי רבי ביקש לעקור תשעה באב שנדחה ואמר הואיל ונדחה ידחה [מגילה ה ע"ב]. ועל כרחך שאין זה מעיקר תקנת הנביאים. על כן נדחה הוא מפני יום טוב שלנו. אך לפי זה יש להקל בשאר תעניות שלא להשלים ביום טוב שלנו, כיון דברצו תליא מילתא, דמהאי טעמא היקל ר"ת לילולדת בצום גדליה, וכמובא בט"ז שם¹¹.

הנה, קוטב דבריו הוא שיש לחלק בין תשעה באב בזמנו לנדחה, שבזמנו הוא מתקנת נביאים ובנדחה הוא הרי הוא דרבנן בלבד. וההוכחה היא ממה שביקש רבי לעקור תשעה באב נדחה, ואם תקנת נביאים היא לא שייך שיעקרנה. אמנם, יתכן שסברת מחלוקת חכמים ורבי היא שלדעת חכמים תקנת תענית תשעה באב של הנביאים קיימת גם בנדחה ותקנו ליום תשיעי, ולפי הכללים יש לדחות את התענית כשהיא חלה בשבת, אבל היא קיימת בעשירי מכוח אותה תקנה, ורבי בא לומר שהואיל ונדחה יידחה ואין הדחייה כלולה בתקנה.

דאמר כיון דנדחה נראה דס"ל לרבי דאתחלת' דפורענותא עדיפא ולכן ס"ל כיון דאדח' מעיקר זמנו שראוי' להתאבל הי' אז עיקר הצרה נדחה, ולא הודו לו לדחות לגמרי דיש לקיימו כל דאפשר הגם שא"א לקיימו בעיקר זמן, אבל אי הי' ס"ל לרבי כר"י דראוי' הי' לקבעו בעשירי לא עלה על דעתו לומר כיון דאדחה אדחה דהא הי' ראוי' מעיקרא לקבעו בעשירי ולולי שכבר תקנו בתשיעי וכשחל בשבת ונדחה ע"כ היכא נימא כיון דאדחה בזמנו אדרבא עשירי עיקר זמנו הראוי' לו הוא, וע"כ דס"ל לרבי דלא כר"י אלא כרבנן שקבעוהו בתשעה, ורבנן ג"כ הכי ס"ל אלא דס"ל כל שאפשר לקיימו מקיימין מיהת בעשרה כנ"ל.

10. זה לשון האור שמח הלכות תעניות פרק ה הלכה ו: "ובזה א"ש הא דאמרו פ"ק דמגילה (ה, א) על משנתינו דט"ב מאחרין ולא מקדמין, משום אקדומי פורענותא לא מקדמין. ולא אמר משום דשריפתו היה בעשירי, ור' יוחנן אמר (תענית כט, א) אילו כו' קבעתי בעשירי, דכן משמע מסידור הירושלמי דזה הטעם למשנתינו, ע"ש במגילה (פ"א ה"ד) ובפ"ד דתענית (ה"ו) ולפ"ז נפ"מ לדינא, דאם חל להיות בשבת, אם משום טעם דנשרף בעשירי, והוי כקבעוהו בעשירי, אם יהיה תשיעי בשבת. א"כ השבוע שאחר ט"ב יהי' דינו כשבוע שחל ט"ב להיות בתוכה למ"ד דאחריו אסור, ולטעמא דאקדומי פורענותא לא מקדמין הוי בתורת דחייו, שיום עשירי אינו זמנו, לכן מותר לאחריו לכו"ע, ודו"ק, ע"כ. והנה, נקט האור"ש בדעת הירושלמי בדברי רבי יוחנן, שנתקן לכתחילה בעשירי אם יחול תשיעי בשבת, נמצא אם כן שלא שייך כלל לדון בקולת נדחה, כי אכן אין זה נדחה, ואף על פי כן הביא הירושלמי את קולת יום טוב עצים דוחה צום תשעה באב, וזאת אומרת שהקולא נאמרה אף בתשעה באב שאינו נדחה.

11. ובהמשך דבריו כתב עוד האבני נזר: "אך מה שכתב הט"ז דתשעה באב הואיל ולא ברצו תליא חשוב דברי קבלה הנה ברשב"א מגילה (דף ה' ע"ב) וריטב"א ראש השנה (דף י"ח ע"ב) דמעיך דברי קבלה גם תשעה באב ברצו תליא וחכמים שלאחריהם תקנו בט"ב הואיל והוכפלו בו צרות וגם תשעה באב עצמו דרבנן. לפי זה יש להקל גם בתשעה באב עצמו ביום טוב שלנו כגון לאבי הבן ומוהל וסנדק שלא להשלים".

וגם אם נקבל החילוק, שבזמנו הוא תקנת נביאים ובנדחה הוא דרבנן, עדיין לא שמענו כלל שרבנן תקנו חומרי תענית וגדרים שונים לתענית הנדחה, ולמה יוקל משאר תעניות דרבנן של עצירת גשמים שאף בהן [במקצתן] יש את כל חומרי תענית (חמשה עיניים, תחילתן מבעוד יום ועוברות ומניקות משלימות אותן), ומהיכי תיתי להקל בדבר תקנת תשעה באב נדחה? ובפרט שמסתבר שהשוו לגמרי את תקנתם לתענית שהיא מדברי קבלה, ואמרו כשם שהיו מתענים בתשיעי כך מתענים בעשירי.

וביותר בדברי האבני נזר מבואר שלא יתכן לקבל את קולת תשעה באב נדחה מחמת שאין זה מתקנת נביאים אם לא נקבל את הקולא גם בשאר הארבע צומות האחרים, והרי הפוסקים לא רצו לקבל קולא בשאר צומות ואם כן על כרחך שאין להקל מסברא זו.



פרק ג' - עוברות ומניקות בתעניות על גשמים

תלמוד בבלי תענית דף יד ע"א: "תני חדא: עוברות ומניקות - מתענות בראשונות ואין מתענות באחרונות. ותניא אידך: מתענות באחרונות ואין מתענות בראשונות. ותניא אידך: אין מתענות לא בראשונות ולא באחרונות. אמר רב אשי: נקוט אמצעייתא בידך, דמיתרצון כולהו"^(סח).

דעת רוב הראשונים (רבינו חננאל^(סח), רי"ף, רש"י^(צ), תוס' ושאר הראשונים) שבשלוש אמצעיות עוברות ומניקות מתענות ולא בשלוש ראשונות מפני שהם קלים יותר, שעדיין הבצורת לא תקיפה כל כך, ובאמצעיות מתענות שכבר חזקה הבצורת, ובדין היה שקל וחומר שיתענו בשבע אחרונות שהבצורת תקיפה הרבה יותר, אלא כיון שהתעניות האחרונות מרובים שהם שבע תעניות, קשה ריבוי הצומות לעוברות ומניקות, ולפיכך אין הן מתענות^(א).

ודעת הרמב"ם^(ב) היא שאין הן מתענות לא בשלוש ראשונות ולא בשלוש אמצעיות אלא בשבע אחרונות מפני חומרתן, וכפי שכתב (הלכות תעניות פרק ג הלכה ה): ובאלו השבע בלבד עוברות ומניקות מתענות אבל בשאר התעניות אין עוברות ומניקות מתענות, ע"כ, ועיין עוד ברמב"ם הלכות תעניות פרק א הלכה ח'^(ג).

סח). לדברי המאירי והמגיד משנה, הרמב"ם לא גרס דמיתרצון כולהו, ובאמת גם בכתבי יד אינו נמצא [כן כתב בדקדוקי סופרים עמוד ל"ז הערה ת], ועיין גם בספר החינוך מצוה שיג. ויש להוסיף ראייה לדבר, שהרי הישוב אינו מובן מאליו, ואין דרך התלמוד לומר שהכל מתיישב בלא לבאר היישוב, גם לא מצינו לשון דומה בתלמוד, אך גם לפירוש רש"י אין הכרח לגרוס כן בתלמוד, ולהלן עוד תמיהה בפירוש רש"י, ועיין עוד בפירוש רבינו חננאל הערה 499.

סט). והביא רבינו חננאל כך מהירושלמי פרק א הלכה ה [אך עיין הגרסא בירושלמי שלפנינו], הובא גם ברמב"ן תענית ט"ו ע"א, וכזאת בתוספתא פרק ב' הלכה יב (הלכה יד במהדורת ליברמן), ועיין עוד במגיד משנה הלכות תעניות פרק ג הלכה ה בשם העתים והראב"ד.

ע). ורבינו גרשם והרי"ד והרא"ש (תענית פרק א סימן יט) ובטור א"ח תקע"ח רבינו ירוחם - תולדות אדם וחווה נתיב יח חלק א דף קסב טור ג

עא). ומבואר שלא אמרים לעוברות ומניקות שיצומו איזה צום אחד או יותר מתוך השבע, אלא כיון שאין הן יכולות לצום את כל השבע אין הן מתחילות לצום כלל.

עב). ועיין עוד בריטב"א ובמאירי.

וכבר נתבאר שמשמעות התלמוד בבלי וירושלמי ותוספתא היא שעוברות ומניקות מתענות ומשלימות בתשעה באב כולל אף נדחה, ומתוך סוגיית תעניות של בצורת יש לדון עוד לחייב עוברות ומניקות להשלים אף בצום נדחה.

הנה, לפירוש רש"י בדין היה שעוברות ומניקות יתענו אף באחרונות, ואחרי שלא מצינו בתענית תשעה באב נדחה שהקילו בדיני החמשה עיניים, ומבואר שהנדחה חמור כתעניות אמצעיות ואחרונות, למה לא יתענו בו עוברות ומניקות, כשם שהן מתענות באמצעיות ואחרונות.

ובפרט יש להוסיף את משמעות לשון התוספתא (מסכת תענית [ליברמן] פרק ב): "העוברות והמניקות מתענות בתשעה באב וביום הכפורים ובשלוש תעניות השניות של צבור ושאר תעניות לא היו מתענות", ע"כ, שמשמע שדין תשעה באב שווה לשלוש אמצעיות. ואם נאמר שיש איזה קולא בנדחה, למה לא נבוא להקל יותר - שיהיה הנדחה כשלוש הראשונות, שאף אוכלים ושותים עד עלות השחר ואין בהן חמשה עיניים.

ולדעת הרמב"ם, עוברות ומניקות אינן מתענות בשלוש אמצעיות כי אין הן חמורים כמו האחרונות. ואם כן היה מקום לבעל דין לומר, הנה עינינו הרואות שיש תענית האסורה בכל החמשה עיניים, ובכל זאת עוברות ומניקות אינם משלימות, והן האמצעיות, ואם כן נאמר בנדחה שיש בו איזה קולא, אזי הדבר הראשון שיש להקל בו הוא שאין עוברות ומניקות משלימות בו. אולם, נראה ברור שלדעת הרמב"ם הושווה תשעה באב לחומרת שלוש תעניות אחרונות, שאף עוברות ומניקות משלימות בו, רק אם היה מקור מפורש להקל ולומר נדחה הרי הוא כשלוש תעניות אמצעיות היה מקום לדון בזה, אבל אחרי שלא נמצא מקור כזה, חומרתו של הנדחה שווה לצום בזמנו.

נמצא לפי זה שלדעת כל הראשונים יש עוד סיוע לומר שאין קולא לעוברות ומניקות בנדחה ולדעת הרמב"ם אין ראייה מכאן, אך מבואר שקיימת תענית חמורה בחמשה עיניים ואין עוברות ומניקות משלימים.

ואין לדחות ולומר ששלוש תעניות הראשונות יוכיחו, שאין עוברות מתענות בהם, ושמא תשעה באב נדחה קל כמותם, שדינו שאין עוברות ומניקות מתענות בו. זאת, מפני שמאיתו טעם שהקילו בשלוש תעניות ראשונות בשאר העיניים ושמתענה רק מעלות השחר, הקילו גם בעוברות ומניקות, וכן מפורש בחידושי הרא"ה תענית י"ד ע"א שבשלוש הראשונות אין עוברות ומניקות משלימות כי הצומות הללו קלים בכך שאין הם מתחילים אלא מעלות השחר, ואם כן תשעה באב נדחה, שיש בו תענית מבעוד יום, ויש בו את כל העיניים, וודאי ישלימו בו עוברות ומניקות.

עוד יש לדקדק ממה שאמרו בירושלמי^(ע) (תענית פרק א הלכה ה) אמר רבי יוחנן כל תענית שביית דין גוזרין להפסיק אין עוברות ומניקות מתענות בהם. אמר ר' שמואל בר רב יצחק נראים דברים כשגזרו כבר שלא להפסיק, אבל אם גזרו מיד להפסיק עוברות ומניקות מתענות בהם ותני

(עג). וכן דעת האורחות חיים חלק א הלכות תענית.

(עד). הובא גם בחידושי הרמב"ן מסכת תענית דף טו ע"א, ובביאור הגר"א אורח חיים סימן תקנ.

כן עוברות ומניקות מתענות כדרך בתשעה באב וביום"כ ושלש תעניות הראשונות ובשלש השניות אבל בשבע האחרונות אינן מתענין בהן [והובא בריטב"א מסכת תענית דף יח ע"ב ועוד ראשונים^(ע)]. ומשמעות הדברים היא שדין העוברות ומניקות תלוי בדין ההפסקה, ובכל מקום שמפסיקים מבעוד יום אף עוברות ומניקות בכלל, ואם כן תענית תשעה באב נדחה, שמפסיקים בדין הוא שאף עוברות ומניקות יסלימו.



משמעות תענית ציבור בבבל לדין עוברות ומניקות

ויש להוכיח עוד שאף תשעה באב נדחה עוברות ומניקות משלימות בו, ממאמר שמואל בפסחים דף נד ע"ב ובמסכת תענית דף יא ע"ב אמר שמואל: אין תענית ציבור בבבל אלא תשעה באב בלבד. והקשו בסוגיא בפסחים, למימרא דסבר שמואל תשעה באב בין השמשות שלו אסור? והאמר שמואל: תשעה באב, בין השמשות שלו מותר! וכי תימא: קסבר שמואל כל תענית ציבור, בין השמשות שלו מותר - והאנן תנן: אוכלין ושותין מבעוד יום. למעוטי מאי - לאו למעוטי בין השמשות? - לא, למעוטי משחשיכה.

ותורף הסוגיא בפסחים לפירוש רש"י שדעת שמואל שאין חומרי תענית ציבור בבבל אלא בתשעה באב בלבד, והבין המקשה בגמרא שלא יתכן שתשעה באב יהיה קל יותר מתענית ציבור ויהיה בין השמשות של תשעה באב מותר ושל תענית גשמים אסור. ואם כן, אף אנו נאמר שלא יתכן שתענית ציבור עוברות ומניקות יסלימו בו, ואילו בתשעה באב נדחה לא יסלימו^(ע), כי משמע שהושוו תענית ציבור שבבבל לתענית של תשעה באב לגמרי. ורחוק לומר שמאמר שמואל אין תענית ציבור בבבל אלא תשעה באב בלבד, מדבר רק על תשעה באב נדחה, שהרי דין הנדחה גם כתענית ציבור והכל מודים שהוא שווה לגמרי לתשעה באב בזמנו, למעט הרצון להקל בו וממילא להוציא עוברות ומניקות, וזה אינו במשמע כלל.



לשונות הראשונים בדין עוברות ומניקות בכל תשעה באב

וכן יש לדקדק שעוברות ומניקות מתענות ומשלימות אף בתשעה באב נדחה, מתשובת הגאונים שהובאה בשבלי הלקט (ספר שבולי הלקט סדר תענית סימן רעח): "ואלו ד' צומות כתב מר [רב] כהן צדק זצ"ל מי שרוצה להתענות יתענה ומי שאינו רוצה להתענות אל יתענה חוץ מט' באב הואיל והוכפלו צרות לישראל והביא ראייה ממה שאמרו רבותינו בפ' ראשון של ראש השנה. אמר רב פפא יש שמד צום יש שלום יהיה לששון ולשמחה אין שמד ואין שלום רצו מתענין רצו אין מתענין זהו מן ההלכה אבל השתא במקומותינו קבעינהו צבורא עלייהו במנהגן לא גריעי דרכייהו מדרכי צבורא. ואין בתענית צבור לכל הלכות תענית כט' באב ונפקא מינה לעוברות ומניקות דאין צריכין להתענות כאלו כט' באב^(ע)".

(ע). ספר אור זרוע חלק ב - הלכות תשעה באב סימן תטז, בית הבחירה למאירי מסכת תענית דף יא ע"ב.
(עו). ולדעת רש"י ותוס' באמת כל תענית ציבור של גשמים עוברות ומניקות משלימים בו, ומה שאין משלימים באחרונה הוא מחמת ריבוי התעניות, אך לדעת הרמב"ם על כרחך הושוו לגמרי לשלוש אמצעיות.
(עז). ועיין עוד בשו"ת רדב"ז מכתב יד - אורח חיים, יורה דעה (חלק ח) סימן סג.

והנה משמע שצום שהוא מדינא ואינו תלו ברצו ובמנהגא אף עוברות ומניקות בכלל, ואם כן ברור בדברי הגאונים שתענית תשעה באב נדחה הרי הוא כתשעה באב בזמנו לגבי הדין שאינו תלוי ברצו ובמנהגא [אמנם דעת הגבורת ארי בתענית י"ב ע"ב שתענית נדחה הוא תלוי ברצו היות ולא נכפלו בו צרות, אך עיקר דבריו מחודשים, והתענית על היום שהוכפלו בו צרות שהוא בתשעה באב נדחה ליום עשירי באב, ואין צריך שתהיה התענית דוקא באותו היום שהוכפלו בו הצרות].

וכן מורה ברור לשון האורחות חיים (חלק א הלכות תענית אות כ)^(טז): "אבל אחד מד' צומות אלה שחל להיות בשבת מאחרין אותו ודוחין אותו עד אחר השבת ובכללן הקלו חכמים לכד מט' באב על עוברות ומניקות שמתענות ואין משלימות ואוכלין בליל הכנסת התענית עד שיעלה עמוד השחר כמו שבארנו ואעפ"כ ראוי על העוברות והמניקות שלא להקל כל כך על עצמן ואם תאכלנה שלא להתענג במאכל ובמשתה אבל אוכלות ושותות כדי קיום הולד", ע"כ. מבואר שאין היתר אלא בד' צומות בלבד.

וכן הוא בלשון ההגהות מיימוניות (הלכות תעניות פרק ה הלכה ב אות א)^(טז): "ונראה דאפילו עוברות ומניקות דעלמא שהיו מצטערות הרבה שהיה להם לאכול בכל אלו הצומות לבד מתשעה באב מדאמרינן בתשעה באב עוברות ומניקות מתענות ומשלימות בו כדרך שמתענות ומשלימות ביוה"כ מכלל דשאר תעניות שאין חמורות כ"כ אין משלימות בו", ע"כ.

ודברי הרשב"א בתשובה (בשו"ת החדשות מכתב יד סימן מא): "ובכולן^(טז) לבד מט' באב הקלו חכמים על עוברות ומניקות שמתענות ואין משלימות. ואוכל בליל הכנסת התענית עד שיעלה עמוד השחר, כמו שביארנו בהלכות תענית". משמעות לשונו של הרשב"א היא שדין עוברות ומניקות ודין הצום מתחילת הלילה שווה, וממילא בנדחה, שמתחיל מהלילה, אם כן אף עוברות ומניקות בכלל [והנה כבר נתברר לעיל בשיטת הרשב"א, בטעם אחד שתקנו מלכתחילה במקום שתשעה באב חל בשבת שיתענו בעשירי, שהוא יום ראוי לקביעת התענית כי בו נשרף הבית. ואם כן בלאו הכי, מדברי הרשב"א, לשיטתו בטעם זה, מוכרח שאין שום מקום להקל בתשעה באב הנדחה לעשירי, אלא שהרשב"א כאן סתם את הדברים אף לטעם הראשון שכתב שם].

והנה, כתב המגיד משנה הלכות תעניות פרק א הלכה ח: "דע שכל תעניות של דבריהם עוברות ומניקות אין מתענות בהן וכל אדם אוכל בהן בלילה חוץ מאותם שביארו חכמים בהם שהן מתענות ושהלילה אסור וזהו שהוצרכו לומר כן בתשעה באב ובקצת תעניות של מטר כמו שיתבאר פ' ג' וזה מוכרח מן הגמ' (דף י"ד) ומוסכם מן הפוסקים ז"ל", ע"כ. והנה, ממה נפשך - אם תענית תשעה באב נדחה הרי הוא בכלל כל הנאמר בתשעה באב בזמנו, וכפשוטם של דברים, אם כן ברור הדבר שאף עוברות ומניקות מתענות ומשלימות, ואם דינו של תשעה באב נדחה קל הוא, ואף אתה רוצה לומר שעוברות ומניקות אין מתענות בו, אם כן אם לא נתפרש בו דינו שמתחיל מהלילה, והרי הוא כשאר תעניות. וכפי שעולה מלשון המגיד משנה: "דע שכל

(עח). וכן בכלבו סימן סב.

(עט). הועתק גם בספר מנהגים דבי מהר"ם שבעה עשר בתמוז, ועיין עוד בשו"ת מהרש"ל סימן נג.

(פ). ארבע הצומות.

תעניות של דבריהם עוברות ומניקות אין מתענות בהן וכל אדם אוכל בהן בלילה חוץ מאותם שביארו חכמים בהם שהן מתענות ושהלילה אסור, "ע"כ^(פא).

ויש להוסיף עוד בביאור דברי המגיד משנה, שבאומרו: "דע שכל תעניות של דבריהם עוברות ומניקות אין מתענות בהן וכל אדם אוכל בהן בלילה חוץ מאותם שביארו חכמים בהם שהן מתענות ושהלילה אסור", שלדעת הרמב"ם אין כלל בדבר שאם אסור לילה הוא הדין עוברות ומניקות, שהרי לדעת הרמב"ם יש מהן שהלילה אסור ועוברות ומניקות אינן מתענות, ואלו הן אמצעיות של תענית מטה.



הדיון להקל בתשעה באב נדחה תחילתו בדברי המגן אברהם

כתב המגן אברהם סימן תקנד ס"ק ט: "מיהו בט"ב שנדחה יש להקל עססי' תקנ"ט ס"ט^(בב)", "ע"כ. ובשו"ת דברי מלכיאל (חלק ג סימן כו) ביסס פסקו להקל במקום חשש חולי, על דברי המגן אברהם, וזה לשונו: ולזה נהי שט"ב חמור משארי ת"צ. מ"מ יש להקל בו אף בחשש חולי וכדיקיי"ל בסי' תקנ"ד ס"ו שבמקום חולי לא גזרו. וביאר שם הט"ז וכ"כ הגר"א שם שאף בחולה שאב"ס לא גזרו. ואף הרמ"א שהחמיר שם סיים והמקיל לא הפסיד. ובפרט בנ"ד שיש חשש סכנה ג"כ. ובשנה זו יש להקל בפשיטות דהא הוי ט"ב שחל בשבת ונדחה. וכתב המג"א סי' תקנ"ד סק"ט שאף להחמירים בט"ב בחולה שאב"ס. יש להקל בט"ב שנדחה ע"ש^(ג).

ובדברי המגן אברהם, והפוסקים שנקטו דבריו, משמע שיש להקל בעיקר הצום, ולא רק מן המנחה ולמעלה, ואף שלמדו זאת מבעל ברית לא למדו ממש להשוות את הדין, אלא רק לומר שנדחה קל הוא [ובפרט שצירפו את עיקר הסברא שחולה לא גזרו בו, והיינו שאינו מתענה כלל].

אמנם, בדברי שו"ת שבות יעקב חלק ג סימן לז^(ד) משמע שהוא בא להקל רק שלא ישלים את התענית ואחר מנחה, וכמו בבעל ברית, ואלו דבריו: "תשובה הנה בודאי מה שהורה המורה שיתפלל מנחה גדולה יפה עשה, כיון שנדחה ט"ב על יום א' אין צריך להשלים אפילו בחולי קצת, וכן נהגתי להורות ביולדות תוך שלשים או במעוברת ומיחוש קצת דהא אפילו משום כבוד המילה הקילו בהנ"ל כמבואר בא"ח סימן תקנ"ט סעיף ט', כ"ש במקום חשש חולי", ע"כ.



בדברי הריטב"א בדין חתן בארבע צומות

כתב הריטב"א (בחידישויו למסכת תענית דף ל ע"ב): "חתן שחל אחד מד' הצומות בתוך ימי שמחת לבו, מסתבר לי שהוא חייב להתענות, דאע"ג דימי רגל ושמחה שלו הוא, ואין אבלות חדשה

פא). עיין בית יוסף אורח חיים סימן תקנד אות ה'.

פב). ובמחצית השקל אורח חיים סימן תקנד ס"ק ט כתב: "יש להקל עססי' תקנ"ט. דמקילים לענין ט"ב שנדחה בבעלי ברית שמוותרים לאכול". ובפרי מגדים אורח חיים אשל אברהם סימן תקנד ס"ק ט כתב: "עיין מג"א. יולדת שילדה בשבת שחל ראש חודש ערב שבת וט' באב נדחה ליום א' יש להקל, כבסי' תקנ"ט סעיף ט' בנדחה בעל ברית יתפלל, יע"ש, ועיין ט"ז בזה".

פג). אך עיין היטב בשו"ת מהרש"ל סימן נג.

פד). הובא בגליון רעק"א ובביאור הלכה סימן תקנ"ט.

חלה בהם כדאיתא בדוכתא (כתובות ד' א'), ואין שמחה אלא באכילה כדאמרינן גבי רגלים וגבי פורים, מכל מקום כיון דרגל שלו רגל יחיד מדרבנן ותעניות אלו דרבים אתי אבלות דרבים ודחי רגל דרבנן דיחיד, ועוד מקרא מלא דיבר הכתוב (תהלים קל"ז) אם לא אעלה את ירושלים על ראש שמחתי, המקום יזכנו לראות בבנינה ובנחמתא אכ"ר".

הנה, הריטב"א לא כתב לחייב החתן את בתענית מהטעם שהחתן ידע מראש ששבעת ימי המשתה שלו יפגעו ביום התענית, והוא לא ראה בזה סברא לחייב בתענית, אלא כל סברתו לחייב חתן בתענית היא שרגל שלו חובת יחיד, והתענית חובת רבים, וחובת רבים עדיפא מחובת יחיד, ועוד הוסיף שאת חורבן ירושלים יש להעלות אף בזמן השמחה [וטעם זה שייך רק בצומות שהם על החורבן ולא על צומות על עצירת גשמים. והנה, הריטב"א הביא טעם זה על ד' צומות וכלל בדברים הללו אף את צום גדליה, ויש לומר שדברי הריטב"א בטעמו השני אינם על צום גדליה, או שמא יש לומר על פי טעם הרמב"ם פרק ה מהלכות תעניות^{פח}] שהריגת גדליה הוא השלמת החורבן].

והנה, דברי הריטב"א פלאים, ולכאורה הם נגד ברייתא מפורשת (עירובין מא, א ועוד): "א"ר אליעזר ברבי צדוק אני הייתי מבני סנאה בן בנימין, וחל ט"ב בשבת ודחינוהו עד לאחר שבת והתענינו בו ולא השלמנוהו, מפני שיום טוב שלנו היה". הרי לפנינו שיום טוב של יחיד דוחה תענית של רבים, שלא כסברת הריטב"א הראשונה, ודברי הריטב"א צריכים תלמוד. אמנם, אין להקשות מכאן על הטענה השניה של הריטב"א, שתענית על חורבן בית המקדש דוחה יום טוב כי יש להעלות על ירושלים על ראש שמחתו, כי זה שייך רק בשמחה פרטית של האדם, כנושא אישה, שיש לו להעלות את ירושלים על ראש שמחתו, אבל ביום טוב עצים, שהוא יום טוב על עשייה למען בית ה', יש לומר שלא שייכת כאן הסברא להעלות ולהעדיף את חורבן ירושלים.

והמוצא ליישב דברי הריטב"א - לכאורה יש לומר שדברי הברייתא הם בנדחה דווקא, אך זה פלא כי אף אם נאמר שכן ההלכה למסקנא, ברור שהייתה הווא אמינא למקשה בעירובין שאפילו ערב יום טוב עצים ידחה תענית תשעה באב בזמנו, ולדברי הריטב"א שיום טוב יחיד לא דוחה רבים איך עלה הדבר על לב [ובפשטות כן הדבר אף למסקנא, שיום טוב עצים דוחה תענית תשעה באב, אף שאינה נדחית וקל וחומר לארבע צומות].

גם עיקר הדבר לבוא ולומר נדחה שאני הוא פלא^{פז}, כי סוף דבר החמירו בו חז"ל ונתנו עליו את כל חומרי תשעה באב - מתחיל מהלילה ויש בו חמשה עיניים, ואיך נבוא ונאמר שקל הוא משאר צומות שאין בהם את אלו החומרות^{פז}.

גם קשה לומר שיום טוב של קרבן עצים, מפני שהוא למשפחה שלימה לא נחשב לשמחת יחיד אלא הרי היא כשמחת רבים, שסוף דבר משפחה זו יחידית כלפי הכלל^{פח}, וסוף דבר לשון הגמרא בעירובין מוכיח שראו ביום טוב עצים כשאר יום טוב מדבריהם, כמו חנוכה ופורים,

פח. רמב"ם הלכות תעניות פרק ה הלכה ב: ואלו הן יום שלישי בתשרי שבו נהרג גדליה בן אחיקם ונכבית גחלת ישראל הנשארה וסיבב להם גלות, ע"כ, וכעין זה בספר הרוקח הלכות ראש השנה סימן רה.

פז. אלא שכבר נתבאר שהתשב"ץ אוהז שיש להקל בנדחה.

פז. אך כן יש מקום לבעל דין לומר שכיון שנדחה מזמנו יכול הוא להידחות על ידי דבר אחר, אך טענה זו אינה אלא כלפי דחייה על ידי רגל אחר, אבל לא לבוא להקל בעובדות ומניקות, שזה דין בחומר הצום כמו מתחיל בלילה וחמשה עיניים.

וכמאמר רבינא: שאני יום טוב של דבריהם, מתוך שמתעניין בו שעות - משלימין בו ערביות. שבת, הואיל ואין מתעניין בה שעות - אין משלימין בה ערביות. הנה חילק רבינא בין יום טוב מדבריהם לשבת דאורייתא, ולא הורד כוח יום טוב של קרבן עצים מחמת היותו יום טוב של יחיד בלבד^פ, ומשמע שאין חילוק בין יום טוב של יחיד לשל רבים.

גם אין לומר שיום טוב של קרבן עצים חמור הוא משבעת ימי המשתה של החתן, שהרי הריטב"א עצמו מכנה את ימי המשתה 'רגל של החתן', וברור שאם הרחיק הריטב"א את רגל החתן מחמת תענית של ארבע צומות הקלים וודאי שלא סבירא ליה היתרו של רבינו יעב"ץ לדחות את תענית תשעה באב נדחה החמורה.

וכבר חש בדבר בביאור הלכה סימן תקמט, וכתב על דברי הריטב"א בזה הלשון: "ואין סתירה מזה להא דמבואר בסימן תקנ"ט דבעל ברית מתענה ואינו משלים אף דגם הוא רק יום טוב של יחיד התם הטעם משום שנדחה (אבל מ"מ ראה מדברי הריטב"א אלו למסקנת הב"י דבאינו נדחה מחויב להשלים)", ע"כ.

וכבר נתבאר קושי דברים הללו, שהריטב"א טען מסברא שאין לדחות תענית רבים משום שמחת יחיד, וסברא זו קיימת גם בתענית נדחית, וגם נסתר הדבר מסוגיא דעירובין, והמבואר שאף תשעה באב בזמנו נדחה. גם סברת הריטב"א, שיש לעלות את ירושלים בעת השמחה, היא סברא הקיימת גם גבי תענית נדחה, ואם סובר הריטב"א לחלק בדבר היה ראוי לו לפרש בדברים.



קושיא עצומה בדין תשעה באב בערב שבת

איתא בתלמוד בבלי מסכת עירובין דף מא ע"א: "חל להיות תשעה באב בערב שבת מביאין לו כביצה ואוכל, כדי שלא יכנס לשבת כשהוא מעונה. תניא, אמר רבי יהודה: פעם אחת היינו יושבין לפני רבי עקיבא, ותשעה באב שחל להיות בערב שבת היה, והביאו לו ביצה מגולגלת וגמעה בלא מלח. ולא שהיה תאב לה, אלא להראות לתלמידים הלכה^פ". ורבי יוסי אומר: מתענה ומשלים"

מבוארת שיטת רבי יהודה שתשעה באב שחל בערב שבת אין משלים התענית, וכן דעת רבי מאיר, והיא משנה בתענית טו ע"ב: אין גוזרין תענית על הצבור בראשי חדשים, בחנוכה, ובפורים. ואם התחילו - אין מפסיקין, דברי רבן גמליאל. אמר רבי מאיר: אף על פי שאמר רבן גמליאל אין מפסיקין - מודה היה שאין משלימין. וכן תשעה באב שחל להיות בערב שבת.

פח). והנה הרמב"ם (הלכות כלי המקדש פרק י הלכה ט-י) הביא דין יום טוב של קרבן עצים האסור בהספד ותענית ושוב יחדו דין יחיד שהתנדב קרבן עצים האסור בהספד ותענית, וביחיד המתנדב ברור שדינו כרגל יחיד לכל דבר, אלא אם כן נאמר שלמרות שהרמב"ם כללם באותו לשון ובחדא מחתא שפתח הלכה י העוסקת בנדבת יחיד בלשון אפילו משמע דינו ממש כיום טוב המשפחה, מכל מקום דינם חלוק, ועיין לעיל מה שיש לדקדק בלשון הרמב"ם במה שכתב ודבר זה מנהג.

פט). ויש להעיר מזה גם על חידוש האבני נזר או"ח תכו.

צ). כתב רבינו חננאל מסכת עירובין דף מא ע"א וכו' קבלה בידינו כי רבי עקיבא באותה שעה מסוכן היה, והביאו לפני רבי עקיבא הרופאים לגמוע ביצה מגולגלת בלא מלח באחרית היום, ורבי יהודה לא דקדק לפי סמך על מה שראה, ולא ידע העיקר מפני מה עשה כך. והובאו דבריו בראשונים.

והנה, איתא תענית דף יב ע"א ואמר רב חסדא: "כל תענית שלא שקעה עליו חמה - לא שמיה תענית. מיתיבי: אנשי משמר מתעניין ולא משלימין! - התם לצעורי נפשיה בעלמא הוא. תא שמע: דאמר רבי אליעזר ברבי צדוק: אני מבני בניו של סנאב בן בנימין, ופעם אחת חל תשעה באב להיות בשבת, ודחינוהו לאחר השבת והתענינו בו ולא השלמנוהו, מפני שיום טוב שלנו הוא! - התם נמי לצעורי נפשיה בעלמא הוא".

ויש לתמוה, שאם כן לשיטת רבי יהודה לא מתקיים דין תענית בתשעה באב שחל בערב שבת, שהרי אינו משלים וכל שאינו משלים אין זה תענית אלא לצעורי בעלמא, ובשלמא באנשי משמר וביום טוב עצים, כיון שלכל הוא יום תענית נאמר להם להצטער ביום התענית של כל העם, אבל בתשעה באב שחל בערב שבת, נמצא שלא מתקיים דין התענית כלל. ומאי שנא דבר זה מהא דתנן במגילה ה' ע"א שאם חל תענית תשעה באב בשבת דוחים התענית לאחר השבת.

אמנם, בתענית גשמים אף על פי שאין משלימים היא נקראת תענית של כל הציבור, אך יש לומר שלא תקנו חכמים תעניות גשמים מלבד שני וחמישי ושני, ואין שייך לומר שידחו את התענית למחר, אבל תשעה באב שנדחה, אם אי אפשר להשלים את התענית, וכמו בחל בשבת, למה לא יידחה אף אם חל ביום שישי.

והנה, בגבורת ארי מסכת תענית דף יב ע"א התקשה איך ידחה יום טוב עצים דרבנן את חובת תענית שהיא מדברי קבלה^(א), וייסד שלא אמרו שיעקור יום טוב עצים דרבנן אלא תענית נדחה דרבנן, אבל לא תענית בזמנה שהיא מדברי קבלה, ואלו דבריו: "דאמר ר' אלעזר ברבי צדוק וכו' מפני שיום טוב שלנו הוא. קשה לי הא יום טוב דקרבן עצים אינו אלא מדרבנן איך דחי לתענית תשעה באב דהוי מדברי קבלה דחשיב בפרק קמא דראש השנה (דף י"ח) כדברי תורה לענין איסור לפנייהם ולאחרייהם דאינו צריך חיזוק. מיהו בהא דבחל תשעה באב בשבת הא דמתענין אחר שבת אינו אלא מדרבנן דמן הדין הואיל ונדחה ידחה לגמרי כדאמרין בפרק קמא דמגילה דמהאי טעמא ביקש רבי לעקור לתשעה באב שחל בשבת ונדחה לאחר שבת. ואף על גב דאמרין התם דלא הודו לו היינו מדרבנן בעלמא וכיון שכן יום טוב דדבריהם דוחה אותו". ע"כ.

ולדבריו היה מקום לומר שעדיף לקבוע תענית של לצעורי בעלמא בלבד ביום תשעה באב, שבו עיקר החוב מדברי קבלה, ולא תענית שלימה לאחר השבת^(ב), וגם לולא דבריו יש מקום לומר שבזמנו עדיף אפילו שלא משלים התענית.

אך בגבורת ארי ערער על עיקר יסודו, שתשעה באב עצמו לא היה נדחה מפני יום טוב עצים, מהמפורש בסוגיא בעירובין שהיה צד שאפילו ערב יום טוב עצים היה דוחה את תשעה באב עצמו. והוא נכנס בדוחק גדול, לומר שבזמנו של רבן גמליאל היה כל חיוב תשעה באב רק דרבנן, שלא הייתה שעת השמדה. ויש לדון הרבה בדברים הללו, אך נמצא לפי מסקנת הגבורת ארי שבזמנו של רבן גמליאל הן תשעה באב בזמנו והן נדחה היה רק דרבנן. אם כן, בזמן כזה

(א). ויש להעיר שהאור שמח (הלכות תעניות פרק ה הלכה ו) נקט שלירושלמי עשירי באב הוא ממש בזמנו, ומראש נתקן לצום עשירי באב אם יהיה תשיעי ביום השבת.

(ב). גם לדעות הסבורות [מהר"ם מרוטנבורג על פי האור זרוע] שבשבת תשעה באב נוהגים דברים שבצינעא, אין לטעון שקיים איזה דין בעיצומו של תשעה באב, כי מכל מקום לא נהג כמעט שום עינוי וצער אכילה, ולכן יש להתענות אחר השבת.

למה לשיטת רבי יהודה, שאין משלימים תענית תשעה באב בערב שבת, אין דוחים אותה לאחר השבת, והרי חיובם שווה? ושוב יהיה מוכח כנ"ל, שגם אם בזמנו ולא בזמנו שווים בחומרתן עדיף להתענות בזמנו ללא השלמה.



עוברות ומניקות בשאר צומות וראיה מדברי פרי מגדים לתשעה באב נדחה

מעיקר הדין מבואר סימן תק"נ שעוברות ומניקות אינן מתענות בשאר צומות, ובביאור הגר"א מבואר שמדינא אין חיוב לעוברות ומניקות בשאר צומות, כיון שאין מתחילים מבעוד יום^(צ), אך בפרי מגדים אשל אברהם ס"ק א' וב' בשיטת המגן אברהם^(צ) מבואר שמדינא אף עוברות ומניקות משלימות, אלא כיון שתלוי ברצו מתענים לא קבלו עליהם עוברות ומניקות להתענות.

והנה, לפי דברי הפרי מגדים בתשעה באב, אף נדחה, לפי עיקר הדעות, שאינו תלוי ברצו, ברור שאף עוברות ומניקות בכלל, ולא גרע מכל הצומות, שאף עוברות ומניקות בכלל אלא שנפטרו כי לא רצו, וגם לסוברים שתליא ברצו, מכל מקום לא מצינו שלא קבלו עליהן עוברות ומניקות את דין השלמת התענית ושאר עינויים^(ה).



תמיהה בדברי הכנסת הגדולה

איתא באליה רבה סימן רכ: "יפה תענית וכו'. כתב שיירי כנסת הגדולה [הגהות טור אות ב] עוברות ומניקות שחלמו חלום, הסברא לכאן ולכאן, אפשר דאין מתענות מק"ו דתענית צבור שאינו יום הכפורים ותשעה באב דאין מתענות מכל שכן חלום, ואפשר בהיפך דמה לתענית צבור ששבת דוחה תאמר בחלום שדוחה השבת, ומ"מ הסכמתי שלא יתענו מפני הסכנה וספק נפשות להקל", ע"כ^(ז).

והדבר תמוה הרבה איך אפשר לכוונת תענית עוברות ומניקות כספק פיקוח נפש, הרי אם היה ספק פיקוח נפש אף ביום הכיפורים היה אסור להן לצום.



(ג). אך עיין בדברי הרמב"ן בעניין אם מדינא כל הצומות שווים מעיקר הדין לתשעה באב, [הובאו דבריו להלן בהערה], ובהעמק שאלה (שאלתא קסז) האריך להוכיח שמיסוד דינם אין חייבים אלא מעלות השחר.

(ד). והפרי מגדים, לפי דרכו זו, דחק את לשון המגן אברהם סימן תקנ: "צ"ע דבסי' תקע"ה ס"ה כתב דאסור להם להחמיר צ"ל דוקא יחידים אסורים אבל הכא מעיקרא קבלו עליהם כלם להחמיר להתענות כמו ט"ב" אמנם, במחצית השקל פירש את לשון המגן אברהם כפשוטו, לחלק בין תענית גשמים, שהיא תענית יחידים, לשאר צומות, שהם צום של כל ישראל.

(ה). דברי הרמב"ן בתורת האדם שער האבל - ענין אבלות ישנה ומסתברא דכולהו ארבע צומות תענית צבור הן, ונביאים גורו אותם וכל חומרי תענית עליהן, מפסיקין בהן מבעוד יום ואסורין ברחיצה ובסיכה ובנעילת הסנדל ובתשמיש המטה כת"ב, וקרא מקיש להו לתשעה באב, אלא האידנא כיון דבזמן דליכא שמד בטילין רצו ונהגו להתענות בהן ולא רצו לנהוג בהם בחומרות הללו, אבל מעיקר התקנה ודאי אסורין הן בכולן דלא גרעה גזרת נביאים מגזרת בית דין בתעניות אמצעיות ואחרונות, וכל דתקון נביאים כעין דאורייתא תקון, תשעה באב וד' צומות כיום הכפורים לעינוי, ע"כ, עיין המשך דבריו, וברור שבתשעה באב נדחה דינו כעיקר הדין, שאסור לעוברות ומניקות.

(ז). ועיין משנה ברורה ר"כ ורפ"ו.

פרק ד' - דברים שבצינעא בתשעה באב שחל בשבת

הצד שינהג דברים שבצינעא בתשעה באב שחל בשבת

תשעה באב שחל בשבת, התענית נדחה לאחר השבת לעשירי באב^(צ), ודנו הראשונים האם נוהג דברים שבצינעא בשבת תשעה באב, והצד שינהג דברים שבצינעא הוא כמו בכל אבילות, שבשבת נוהג אבילות בדברים שבצינעא, וכדברי רבי יוחנן במועד קטן דף כד ע"א: "אמר ליה לאו סבר לה מר אין אבילות בשבת? אמר ליה: הכי אמר רבי יוחנן: דברים שבצינעא נוהג".



הראשונים האוסרים דברים שבצינעא בתשעה באב שחל בשבת

וכמה ראשונים תפסו בדעה זו, ראש האוסרים הוא רבינו האור זרוע חלק ב (הלכות אבילות סימן תלז): "נראה בעיני אני יצחק המחבר ברבי משה דתשעה באב שחל להיות בשבת ודחינוהו עד אחר השבת דאותה שבת אסורה בתשמיש המטה מידי דהוה אקובר מתו ברגל שאנו דוחים אבלו עד לאחר הרגל ואעפ"כ דברים שבצינעא נוהג ברגל אם כן הכי נמי האי שבת כלפי ת"ב כרגל ואסור בתשמיש המטה ות"ב ואבל שייכי אהדדי כדבר חסדא פרק קמא דתענית".

דברי האור זרוע הובאו בהלכות אבילות לתלמידו מהר"ם מרוטנבורג, ואפילו שדחה את דינו וראייתו, בכל זאת תפס להלכה כדברי רבו, ואלו דברי מהר"ם מרוטנבורג (הלכות שמחות סימן קנג (סימן ר"א) ובדברי תלמידו הרא"ש תענית פרק רביעי): "הדבר יצא מפי מורי הקדוש^(צ) וכל עדת ישראל יעשו אותו כדי הוא בית אלהינו לאבד עליו עונה אחת בשנה^(צ). אף על פי שיש לי להשיב כו', ומיהו נכון להחמיר כדברי מורי אפילו הוא מקיל ואני מחמיר היה לנו לעשות כדבריו וכל שכן שהוא מחמיר ואני מקיל" [וכתב תלמיד מהר"ם מרוטנבורג בהגהות מיימוניות הלכות תעניות פרק ה: "כתב ה"ר יצחק מווינ"א דאסור בשבת שחל בו ט"ב ונדחה עד למחרתו מידי דהוה אאבל דאמר דברים שבצינעא נוהג, ואינו נראה למורי, ומכל מקום כתב שאין לשמוע לו במקום רבו"^(פ)].



שיטת רוב ראשונים שדברים שבצינעא מותרים בתשעה באב שחל בשבת

ודקדוקם מהברייתא

והנה כבר רבו של האור זרוע, הרוקח [רבינו אלעזר מגרמיזא] (הלכות תשעה באב סימן שי) כתב היתר בדברים שבצינעא, ואלו דבריו: "ודברים של צנעה תשמיש מותר בשבת שחל ט'

(צז). וכך אמרו במשנה מגילה דף ה ע"א: "אבל זמן עצי כהנים, ותשעה באב, חגיגה, והקהל - מאחרין ולא מקדימין".

(צח). רבינו יצחק אור זרוע.

(צט). הלשון מיוסד על פי דברי התנא בברייתא תענית דף יג עמוד א אמר רבי חנינא סגן הכהנים: כדי הוא בית אלהינו לאבד עליו טבילה פעם אחת בשנה, ושם הנידון הוא על טבילה ולא על עונה, ועל תשעה באב כדינו, ולא כשחל בשבת, ועיין עוד בספר התרומה הלכות גדה סימן קח, אך שיטה אחרת בתורת האדם שער האבל - ענין אבלות ישנה אות ק"ז ד"ה וכן ברחיצה, ועיין עוד באור זרוע חלק א - הלכות גדה סימן שלח, ובטור שולחן ערוך סימן תקנ"ד סעיף ח'.

(ק). וכן שיטת אחי בעל השבולי הלקט (סדר תענית סימן רסו), ר' יהודה בר בנימין הרופא זצ"ל, לאיסור, ודברי האו"ז ומהר"ם הובאו גם בריקאנטי סימן קפד.

באב, ולא דמי להא דאמר ר' יוחנן במועד קטן בשבת דברים של צנעה נוהג שעולה למנין אבילות". וכן היא דעת רוב הראשונים, לפסוק שאין נוהג דברים שבצינעא בתשעה באב שחל בשבת, ותמכו את דבריהם בלשון התוספתא, שמבואר שם שאין שום דין אבילות בתשעה באב שחל בשבת. וכך כתב הרמב"ן (תורת האדם שער האבל - ענין אבילות ישנה): "תוספתא תשעה באב שחל להיות בשבת אוכל אדם כל צרכו ושותה כל צרכו ומעלה על שלחנו אפילו כסעודת שלמה בשעתו ואינו מונע מעצמו כלום, פירוש שאינו מונע מעצמו רחיצה וסיכה ותשמיש ולא אמרינן דברים שבצינעא נוהג. הנה כתב הרמב"ן את עצם הדין על פי הברייתא אבל לא נכנס לביאור הדין^{קא}". גם הרא"ש, אחרי הביאור את דברי רבו המהר"ם מרוטנבורג שמחמיר כדברי רבו האור זרוע, כתב ומיהו לשון התוספתא משמע שאין נמנע, וכן עמא דבר, ע"כ. והנה, על פי הדקדוק מהברייתא קבע הרא"ש להתיר דברים שבצינעא, והוסיף עוד שכן מנהג העולם, והנה דקדוק הרמב"ן הוא ממה שאמרו בברייתא ואינו מונע מעצמו כלום, וכן נראה שדקדק הרא"ש וכוונתו באומרו שלשון התוספתא משמע שאין נמנע, היינו במה שאמרו שאינו מונע מעצמו כלום^{קב}.

גם הרשב"א בתשובה פסק להקל על פי לשון הברייתא (שו"ת הרשב"א חלק א סימן תקכ): "ומה ששאלת בנ"ב באב שחל להיות בשבת מהו בתשמיש המטה, מי הוי כאבל דעלמא דאמרינן דברים שבצינעא נוהג, נראה לי שאין נוהג בו שום אבילות. דהא אמרינן מעלה על שולחנו כסעודת שלמה בשעתו", והרשב"א לא הביא את התוספתא שהביאו הרמב"ן והרא"ש, אלא דקדק ממה שאמרו בברייתא שהובאה בגמרא מעלה על שולחנו כסעודת שלמה בשעתו, והבין הרשב"א שבמאמר הזה מבואר שאין מקום לשום אבילות, כי אם יש איזה אבילות לא היה ראוי לתפוס ההיתר כסעודת שלמה בשעתו, שלשון זה מורה על היות היום משולל מכל דין אבילות [והיה מקום לומר שדקדוק הרשב"א הוא ממה שאמרו מעלה על שולחנו כסעודת שלמה בשעתו, ואם יש אבילות בצינעא שימעט בסעודתו ונמצא שמתאבל בצינעא, אך בזה יש לדון שאין דין מוחלט איך לצמצם סעודתו], וכן היא משמעות שו"ת הריב"ש סימן תקי"ג^{קא}.

ויש להוסיף עוד על דקדוק הרשב"א, שבברייתא (תענית דף כט ע"ב) תניא: "תשעה באב שחל להיות בשבת, וכן ערב תשעה באב שחל להיות בשבת - אוכל ושותה כל צרכו, ומעלה על שולחנו אפילו כסעודת שלמה בשעתו". ויש ללמוד ממה שכללו את תשעה באב שחל בשבת יחד עם ערב תשעה באב שחל בשבת, משמע שדיניהם שווים לגמרי, וכשם שאינו נוהג שום דברים שבצינעא בערב תשעה באב הוא הדין לתשעה באב.

והכרעת השולחן ערוך (או"ח סימן תקנד סעיף י"ט) היא להתיר דברים שבצינעא^{קב}, ואף שהרמ"א החמיר, הכריע הגר"א (בביאורו שם) כשיטות הסוברים שאין איסור בדברים שבצינעא,

קא). דהיינו, מפני מה באמת הותר דברים שבצינעא.

קב). וכך כתב הבית יוסף אורח חיים סימן תקנד: וכתב שם הרא"ש (סי' לב) תוספתא (פ"ג הי"ב) השנויה בלשון ברייתא זו וכתוב בה עוד ואינו מונע מעצמו כלום ופירש הרא"ש כלומר שאינו נמנע מרחיצה וסיכה ותשמיש ואין צריך לנהוג דברים של צנעא, והוא בדברי רבינו ירוחם (תולדות אדם וחוה נתיב יח חלק ב דף קסד טור ב) ואינו מונע עצמו מכלום כך פשוט בתוספות פירוש אין מונע מרחיצה וסיכה ותשמיש המטה ואין צריך לנהוג דברים שבצינעא.

קג). לשון הריב"ש: "ומעלה על שלחנו, אפילו כסעודת שלמה בשעתו ואפילו דברים שבצינעא, אינו נוהג".

על פי דקדוק לשון התוספתא שהוכיחו הראשונים, ואלו דבריו: "ולשון התוספתא סוף תענית, ת"ב שחל להיות בשבת אוכל כו' ואין מונע מעצמו כלום, בהדיא התיר הכל".



האם יש להוכיח היתר דברים שבצינעא בתשעה באב שחל בשבת ממה שהשבת אינה עולה ונדחה לאחר השבת

ולכאורה, יש עוד להכריח שדברים שבצינעא אין נוהג בשבת תשעה באב, כי אם האדם נוהג אבילות בשבת למה ינהג אבילות למחר, הרי בדין אבילות, שבת נוהג בו דברים שבצינעא ועולה לו למניין שבעה. ואפשר שהרוקח (הלכות תשעה באב סימן שי) רמז לטענה זו "ודברים של צנעה תשמיש מותר בשבת שחל ט' באב ולא דמי להא דאמר רבי יוחנן במועד קטן בשבת דברים של צנעה נוהג, שעולה למנין אבילות". וכן רמז לטענה זו המאירי בתענית ל' ע"ב ואלו דבריו: "והסכימו הגאונים שאף לדברים שבצנעה כן ואינו דומה לאבל שהשבת עולה לו וכן רחיצה וסיכה במה שמותר בכל שבת אחרת".

והנה רוב הראשונים סוברים שאף ברגל נוהג אבילות בדברים שבצינעא, ומכל מקום אינו עולה למניין שבעה, וביארו הראשונים^{קד} את החילוק בין שבת העולה לרגל שאינו עולה, על פי דברי הירושלמי שאם תאמר שבת לא עולה לא תמצא שבעה ימי אבל רצופים, מה שאין כן במועד, ואם כן יש לומר שהוא הדין בתשעה באב, ששייך לומר שאינו עולה כי אפשר לדחותו לאחר השבת [גם קצת יש לומר שלא רצו לעקור את כל האבילות ולומר שתתקיים רק בדברים שבצינעא]. ועוד יש לדחות, שענין האבילות מתקיים בשבת אבל ענין התענית לא מקיים בשבת כלל, ולפיכך הוא נוהג אחר השבת [ומכל מקום גם דיני האבילות נוהגים ביום התענית, ועיין להלן].



האם יש להוכיח היתר דברים שבצינעא מפסק הירושלמי שאין נוהג דין שבוע שחל בו

עוד הכריח זאת בשבולי הלקט (סדר תענית סימן רסו): "ועוד אמרינן בירושלמי. אמר רב אחא בשם ר' אבהו תשעה באב שחל להיות בשבת שתי שבתות מותרות למדנו שאין בו דין ט' באב כלל הנה יש להוכיח מכל אלו הראיות שכיון שנדחה ט' באב שחל להיות בשבת נדחה לגמרי".

קד). ולשון הרדב"ז (שו"ת רדב"ז חלק ב סימן תרצג): "והלא אם חל ט' באב בשבת אינו מונע ממנו דבר ואפי' דברים שבצינעא ואפי' תשמיש המטה וכן הסכימו כל גאוני עולם", ע"כ, ועיין עוד בשו"ת רדב"ז חלק ג סימן תרמה.

קה). תורת האדם שער האבל - ענין שבתות וימים טובים הביא דברי הירושלמי: והקשו איתיבון הרי הרגל הרי הוא אסור בתשמיש המטה ואינו עולה אף השבת אף על פי שהיא אסורה בתשמיש המטה לא תעלה, פ' כיון שלמדו דאחד שבת ואחד רגל נוהגין בדברים שבצינעא חזרו לשאלה הראשונה אם כן מה נשתנה זה שעולה ואינו מפסיק וזה שאינו עולה ומפסיק, ומתרץ אמר רבי בא אפשר לשבעה בלא רגל ואי אפשר לשבעה בלא שבת, ואם תאמר שבת תפסיק ליכא אבילות שבעה, אם תאמר לא תפסיק ולא תעלה ליכא שבעה רצופים לעולם, ולא משכחת והפכתי חגיכם לאבל דומיא דחג, ועוד כיון שלעולם אינה מפסקת עולה היא, ועיין עוד בריטב"א מועד קטן י"ט ע"א.

אם כן, הוכיח השבלי הלקט את דבריו שמכך שאין נוהג דין שבוע שחל בו בתשעה באב שחל בשבת מבואר שאין שום דין אבילות באותה שבת^ק, ועיין להלן בדחיית ראייה זו.



טעם הסוברים היתר דברים שבצינעא מחמת קולת אבילות ישנה

והנה הטעם שאין נוהג דברים שבצינעא בתשעה באב שחל בשבת, כתבו הראשונים (המהר"ם מרוטנבורג והרשב"א בטעמו הראשון^ק) כי אבילות ישנה היא, וזה על פי הגמרא ביבמות דף מג ע"ב: "אמר רב אשי: שאני אבילות חדשה מאבילות ישנה, ושאני אבילות דרבים מאבילות דיחיד". והמהר"ם מרוטנבורג האריך למנות דברים רבים שהקילו בתשעה באב יותר משאר אבילות.

ואלו דברי המהר"ם מרוטנבורג, בהשיבו על דברי רבו האור זרוע [הובא ברא"ש]: "אף על פי שיש לי להשיב בתשעה באב ואבילות חלוקים בכמה דברים כדאמר' בפרק החולץ (דף מג א) דשבת שחל תשעה באב להיות בתוכה אסור לכבס ומותר לארס וקודם הזמן הזה מותר לספר ולכבס ואסור לישא וליתן וכל העם ממעטין בעסקים. וגבי אבילות אמרין איפכא ר' יוסי אומר כל הנשים יתאסרו חוץ מן האלמנה מפני האיבול וכמה איבול שלשים יום ומשני רב אשי התם שאני בין אבילות חדשה לאבילות ישנה בין אבילות דרבים בין אבילות דיחיד. ומפרש רבינו תם שאני בין אבילות חדשה שאסור לארס מה שאין כן באבילות ישנה. דבמילי דיחיד הקילו טפי באבילות ישנה. אבל לענין משא ומתן שאני בין אבילות דיחיד שהתירו במשא ומתן באבילות דיחיד ובאבילות דרבים אסרו כל דבר שהרבים מתעסקים בו כגון משא ומתן דאיכא פירסום ויהא נראה כאינם חוששין להתאבל על ירושלים אלמא דבמילי דצנעא ודיחיד יכול להיות שאנו מחמירין באבילות טפי מתשעה באב. והא דאמר' בפרק (קמא) [בפ"ד] דתענית (דף ל א) כל מצות הנוהגות באבל נוהגות בתשעה באב היינו ביום תענית תשעה באב ועוד קולא אחרינא איכא תשעה באב מקום שנהגו שאסור לספר ולכבס כגון שבת שחל תשעה באב להיות בתוכה קתני התם ובחמישי מותר מפני כבוד שבת ובאבילות מקום שאסור לספר ולכבס לא התירו מפני כבוד שבת. ומיהו נכון להחמיר כדברי מורי אפי' הוא מקיל ואני מחמיר היה לנו לעשות כדבריו וכל שכן שהוא מחמיר ואני מקיל". ע"כ.

וכן נימק הגר"א (או"ח סימן תקנד סעיף י"ט) את היתר דברים שבצינעא אפילו שבאבל אסור: "וסברא הראשונה סבירא ליה דבדברים שבינו לבין עצמו קל מאבילות ועתו' דיבמות מ"ג ד"ה שאני כו' ומפרש ר"ת^ק כו'".

קו). וכן פשטות דברי הריטב"א תענית דף כט ע"ב וגרסין בירושלמי ט' באב שחל להיות בשבת ב' שבתות מותרין, פי' שהרי אינו נוהג איסור לפניו שהרי בו עצמו מעלה על שלחנו כסעודת שלמה בשעתו והיאך יאסר אותו לפניו, ע"כ. ומשמע שאינו נוהג איסור כלל, ויש לדחות.

קז). ורבינו אביגדור כהן צדק בתשובתו בספר שבולי הלקט סדר תענית סימן רסו.

קח). תוספות יבמות דף מג ע"ב: "מפרש ר"ת שאני בין אבילות חדשה שאסור ליארס לפי שבחדשה יש להחמיר מבישנה משא"כ באבילות ישנה ובאבילות דרבים יש להחמיר טפי לענין משא ומתן מאבילות דיחיד דמשא ומתן שהוא דבר של פרהסיא אם יעסקו בפרקמטיא כל היום יבאו ויאמרו שאין חוששין להתאבל על ירושלים ולא דמי לאירוסין שאין אלא שעה אחת וכדאוקמי' בקודם דקודם אבל בשבת שחל תשעה באב להיות בתוכה אסור ליארס דאי שרי אכתי איכא ק"ו דכייבוס".

ובשבלי הלקט (סדר תענית סימן רסד) כתב טעם חדש למה אין לנהוג דברים שבצינעא בתשעה באב שחל בשבת, שאימתי נוהג בשבת בדברים שבצינעא? במקום שחלה אבילות גמורה קודם שבת נוהג בשבת דברים שבצינעא, אבל במקום שלא חלה אבילות קודם השבת אין שום מקום לאבילות בדברים שבצינעא, וגם לטעם השבלי הלקט עיקרן של דברים היה ראוי להיות האבילות בתשעה באב מחמת עיצומו של יום, אלא מכיון שלא החלה האבילות קודם השבת לא שייך להתחיל בשבת לגבי דברים שבצינעא, ועיין להלן הרחבת דברים בשיטת השבלי הלקט.



טעם השני ברשב"א להתיר דברים שבצינעא כי בשנה זו נקבע בעשירי

כתב בשו"ת הרשב"א (חלק א סימן תקכ): ומה ששאלת ב' באב שחל להיות בשבת מהו בתשמיש המטה, מי הוי כאבל דעלמא דאמרינן דברים שבצינעא נוהג, לי שאין נוהג בו שום אבלות. דהא אמרינן (תענית כ"ט ע"ב) מעלה על שולחנו כסעודת שלמה בשעתו דאבלות ישנה שאני. וכל שכן דלגמרי עקרוה מתשיעי ואוקמוה [אעשירי]. ומעיקרא היה ראוי לקובעו בעשירי כדאיתא התם (שם כ"ט ע"א).

הנה, מבואר טעם חדש ברשב"א למה אין מקום לאבילות בתשיעי כשחל בשבת, שהרי אמרו בתענית דף כט: "אמר רבי יוחנן: אלמלי הייתי באותו הדור - לא קבעתיו אלא בעשירי, מפני שרובו של היכל בו נשרף. ורבנן: אתחלתא דפורענותא עדיפא". וכשחל תשיעי בשבת קבעו את התענית בעשירי לא משום דחייה, אלא מחמת עיצומו של עשירי, שבו נשרף רובו של היכל.

ולפי טעם זה אין כאן קולא בדברים שבצינעא, אלא לגמרי הוקבעה התענית בעשירי, וכשם שאין שום דין [מלבד הבא להחמיר] כל שנה בעשירי, הוא הדין שכשחל בשבת אין שום דין בתשיעי [גם עולה מדברי הרשב"א שאין שום מקום קולא בצום בעשירי, כי הוקבע בעשירי כשם שבכל שנה הוקבע בתשיעי ועיין באורך לעיל שלכל הטעמים מתבאר שיש כל חומרות תשיעי גם כשמתענים בעשירי].

והנה, בברייתא בגמרא באו לחדש שבתשעה באב שחל בשבת אוכל כסעודת שלמה בשעתו, ובתוספתא הוסיפו שאינו נמנע מדבר. ולכאורה, אחרי שנקבע במשנה שתשעה באב שחל בשבת מאחרים, מה צריך לחדש שאינו נמנע מכלום ומעלה על שולחנו כסעודת שלמה בשעתו? והנה, לטעם הראשון של הראשונים הברייתא השמיעתנו חידוש גדול, שאין נוהג אבילות בדברים שבצינעא משום שזו אבילות ישנה, אך לטעם השני שברשב"א, שנקבעה התענית בשנה זו בעשירי, ונמצא התשעה באב כמו שמונה ושבעה באב, אם כן פשוט שאינו נמנע מכלום. וצריך לדחוק לדברי הרשב"א, שזה גופא מה שחידש התנא באמרו שאינו נמנע מכלום, שהוא מפני שנקבע יום התענית בעשירי.



פשטות הסוגיא במגילה נגד טעם שני שברשב"א

והנה בגמרא במגילה דף ה ע"א איתא: "אבל זמן עצי כהנים ותשעה באב וחגיגה והקהל מאחרין ולא מקדימין. תשעה באב - אקדומי פורענות לא מקדמי". ויש לתמוה הרבה, לפי דברי

הרשב"א שכאשר תשעה באב חל בשבת קבעהו לגמרי בעשירי, למה לא תירצו בגמרא בפשיטות שהעדיפו לקבוע את התענית ביום שיש בו את עיצומו של החורבן ביום העשירי, שבו נשרף רובו של היכל? [וקשה לדחוק שמחמת טעם זה בלבד היה ראוי להקדים את התענית, רק אחר שאקדומי פורענות לא מקדמינו, ובא בשל כך ליום עשירי, כבר נקבע ליום בפני עצמו]^{קט}.

ועוד קשה הרבה ממה שאמרו במגילה דף ה ע"ב: "תשעה באב שחל להיות בשבת הוה, ודחינוהו לאחר השבת, ואמר רבי: הואיל ונדחה - ידחה, ולא הודו חכמים". ולדברי הרשב"א, שקבעו בעשירי מחמת עיצומו של יום העשירי, למה דחאו רבי לגמרי הרי הוקבע בעשירי מחמת עצמו. ועל זה יש להשיב, שבזה גופא נחלק רבי, שלא סבר שיום עשירי עצמו ראוי להקבע לתענית^ק, אך אז עיקר המשא ומתן בין רבי לחכמים תמוה, שנראה שהכל מודים שיש כאן דחייה, גם חכמים, אלא שרבי סבר שיידחה לגמרי, וחכמים אומרים יידחה לאחר השבת. ולמה לא השיבוהו חכמים שעשירי ראוי לתענית בפני עצמו.



הטעם למה לא קבלו רוב הראשונים טעם השני שברשב"א

והנה, לכאורה יש לתמוה למה לא נקבל את הטעם השני שברשב"א, הרי בעצם הקביעה אם בתשיעי או בעשירי אין הדבר מוכרע וחלוט, ולמה לא נאמר שכאשר תשעה חל בשבת יקבעו את הצום בעשירי, שבו נשרף רובו של היכל. למה גם שיש מהם אמוראים שהתענו תמיד גם בעשירי, למרות שתוקן יום התענית בתשיעי.

אמנם הביאור הוא פשוט, שהן אמת מקודם הקביעה יש צדדים איך לקבוע, על פי תחילת הפורענות או על פי עיקר החורבן, אבל אחר שנקבע היום של התענית הוא חלוט לגמרי שהוא בתשעה ויש ראייה גדולה שחכמים לא חשו כלל לעניין העשירי, למרות שהיה צד גדול לקבוע את עיקר התענית בעשירי, שהנה נחלקו האמוראים אם לאחריו מותר או אסור ואנן קיימא לן שלאחריו מותר. ונמצא שיום העשירי מותר יותר משאר ימי השבוע, למרות היות העשירי יום שנשרף בו רובו של היכל, ולמרות שהיה מנהג יחידים לנהוג בו אפילו תענית, מכל מקום לעניין קביעות חכמים הוא קל יותר מחמשה באב באם הוא שבוע שחל בו. ולשיטת רבי מאיר בברייתא, נוהג אבל מראש חדש ועד התענית, נמצא אחד באב חמור מעשירי באב. ולפיכך, גם כשחל תשיעי בשבת, דינו של העשירי הוא כמו של כל יום אחר^{קא}.

והנה, לכאורה יש לטעון על הרשב"א - וכי יום תשיעי חדל להיות יום ראוי לאבל בגלל העשירי? אך הבנת הרשב"א ברורה, ש-"ראוי" מצד עצמו אינו כלום, אלא יום שהוקבע הוא גורם האבילות, וזה מה שחידש הרשב"א שלא הוקבע אבילות בשנה זו אלא בעשירי ונמצא,

קט). ואין לומר שבגמרא אמרו את הטעם שאקדומי פורענות לא מקדמינו, כדי שיעלה לשאר צומות שמאחרים ולא מקדימים ושם לא שייך כעין הטעם של עשירי באב, כי מכל מקום היה לגמרא לפרש את הטעם של תשעה באב והטעם של שאר צומות, ובפרט שיתכן נפקא מינה בדבר, כמו שרצה הרשב"א לפטור לטעם השני דברים שבצינעא.

קי). אם מחמת שאין ראוי לשנות מהתקנה של כל שנה, או שחולק על העניין בעשירי.

קיא). ובאורחות חיים חלק א הלכות תשעה באב הביא דברי הרשב"א בתשובה והזכיר רק את טעם הרשב"א הראשון, שההיתר הוא משום אבילות ישנה.

שלמרות שהכל מודים שלהלכה עדיף לקבוע את התענית והאבל בתשיעי, אבל אם הוקבע ביום אחר, בעשירי, אין שום משמעות למה שהתשיעי ראוי מצד עצמו.



האם בירושלמי יש סמך לטעם השני שברשב"א

והנה בתלמוד ירושלמי מסכת מגילה (פרק א הלכה ד) על המשנה נאמר: "ובתשעה באב: ר' ירמיה בשם ר' חיה בר בא בדין היה שיהו מתעניין בעשירי שבו נשרף ולמה בתשיעי שבו התחילה הפורענות ותני כן בשביעי נכנסו לתוכו בשמיני היו מקרקרים בו בט' הציתו בו את האור בעשירי נשרף רבי יהושע בן לוי ציים תשיעי ועשירי ר' לוי ציים תשיעי ולילי עשירי ר' בא בר זבדא בשם ר' חנינה ביקש רבי לעקור תשעה באב ולא הודו לו אמר לו רבי אלעזר עמך הייתי ולא איתאמרת אלא ביקש ר' לעקור תשעה באב שחל להיות בשבת ולא הניחו לו אמר הואיל ונדחה ידחה אמר לו ידחה למחר".

והנה, למדו כמה מהגדולים^{קיב} שהירושלמי בא ליתן טעם למה מאחרים את תשעה באב לעשירי ולא מקדימים, ועל זה השיב הירושלמי שיום עשירי ראוי מצד עצמו, כי בו נשרף הבית. ואם כן, יש כאן מקום ליישב את דברי הרשב"א על פי שיטת הירושלמי. אולם, אין זה מספיק, כי יש להקשות איך התעלם הרשב"א מדברי הבבלי, שבפשוטו סותרים את תירוצו^{קיג}.



דחיית הראיה מהירושלמי

ובעיקר הדבר נראה שאין כוונת הירושלמי כלל לבאר למה מאחרים ולא מקדימים, אלא עיקר דברי הירושלמי מוסבים על דברי רבי, שרצה לעקור את תשעה באב שחל להיות בשבת לגמרי, ודרך הירושלמי כידוע להביא כל הסוגיא, אף שאין כל חלקיה עניין למקום, וכאן הובאה הסוגיא מהירושלמי תענית פרק ד הלכה ו, אך עיין תלמוד ירושלמי מסכת יבמות פרק ו בסופו.



משמעות הירושלמי שלא כטעם השני ברשב"א

וכן משמע מהירושלמי עצמו, שהביא כאן את עובדא דרבי: "ביקש רבי לעקור תשעה באב שחל להיות בשבת ולא הניחו לו אמר הואיל ונדחה ידחה אמר לו ידחה למחר", שמשמעותו היא שהכל מודים שאין קביעת עשירי מחמת עצמו, אלא יש בזה דיון על דחיית צום התשיעי לעשירי.

גם יש קצת דוחק, אם טעם הירושלמי הוא משום שעשירי זמנו הוא, יוצא שלא התבאר הטעם ששאר צומות נדחים ולא מוקדמים, והיה לירושלמי לפרש את טעם שאר צומות, אם הטעם של תשעה באב אינו עולה לשאר צומות.



קיב. ראה אור שמח הלכות תעניות פרק ה הלכה ו.
קיג. גם לו היו דברי הרשב"א על פי הירושלמי, היה מביא את דברי הירושלמי ולא סותם הדברים.

הבנת ראשונים בירושלמי שלא כטעם השני ברשב"א

איתא בתלמוד ירושלמי מסכת תענית פרק ד הלכה ו: "רבי בא בר כהן אמר קומי ר' יוסה רבי אחא בשם ר' אבהו ט' באב שחל להיות בשבת שתי שבתות מותרות, לאחריו מהו רבי יוחנן אמר לאחריו אסור, רשב"ל אמר לאחריו מותר".

וכתב הראב"ה (חלק ג - הלכות תענית סימן תתפב): "גרסין בירושלמי דפרקין רבי אבהו בשם רבי יוחנן תשעה באב שחל להיות בשבת שתי שבתות מותרים. פירוש כשחל להיות תשעה באב בשבת ונדחה עד יום ראשון, דלפניו לא הוי שבת שחל להיות תשעה באב בתוכו, ולאחריו נמי מותר, ואף על גב דרבי יוחנן קאמר בירושלמי לאחריו אסור, הכא הוה ליה שבת אחרת כיון שראוי להיות בשבת, ולפניו לא הוי, ובתרווייהו לקולא, כדפסק רבא נמי (ו)בתרווייהו לקולא כדפרישית לעיל^(קיד)".

מבואר בראב"ה, שגם לשיטת רבי יוחנן שלאחריו אסור, אם נדחה תשעה באב משבת לעשירי, אין דין שבוע שחל בו לאסור לאחריו, ומטעם דהכא הוה ליה שבת אחרת כיון שראוי להיות בשבת, ע"כ. ואם כדברי הרשב"א, כיון שנתקן בעשירי משום עיצומו של עשירי שבו נשרף רובו של היכל, לא היה ראוי להקל בשבוע שחל בו עשירי [ורחוק לומר שביאור הקולא הוא שמכיון שבכל שנה דינו בתשעה, אף שעכשיו נקבע בעשירי כיום שנשרף הבית, יש להקל], ומבואר שגם לירושלמי עיקר זמנו הוא בתשעה ולא בעשירי. ויש להוסיף שהראב"ה פירש כן בשיטת רבי יוחנן, שהוא בעל השמועה בתענית אמר רבי יוחנן: אלמלי הייתי באותו הדור - לא קבעתי אלא בעשירי, מפני שרובו של היכל בו נשרף.

והנה, אף שמבואר בראב"ה קולא בתשעה באב נדחה בדין איסור כל השבת, אין שום הכרח ללמוד קולא בעיקר דיני התענית של תשעה באב שנדחה לעשירי, אלא רק כלפי האיסורים הנוהגים סביב ימי התענית יש לדון קולא, וכל החומר לא נאמר אלא ביום תשעה באב עצמו, שיש בו דיני תשעה באב. וגם ראיית הראב"ה היא מהקולא כרבי מאיר ורשב"ג, שכל עיקר הקולא הוא רק בדינים קודם ואחר התענית.

אמנם, בריטב"א (תענית דף כט ע"ב) פירש את הירושלמי בעניין אחר, ואלו דבריו: "וגרסין בירושלמי ט' באב שחל להיות בשבת ב' שבתות מותרין, פי' שהרי אינו נוהג איסור לפניו שהרי בו עצמו מעלה על שלחנו כסעודת שלמה בשעתו והיאך יאסר אותו לפניו, וכיון שעיקר התענית באחד בשבת וקי"ל שאינו אוסר לאחריו נמצאו שתי שבתות מותרין ואין איסור נוהג בו מן הדין אלא ביומו בלבד".

מבואר בריטב"א שבאמת כל היתר שתי השבתות הוא רק למאן דאמר לאחריו מותר, אבל לסובר לאחריו אסור בדין הוא שייאסר כל השבת. והנה, היה מקום לומר בשיטת הריטב"א

קיד). המכוון הוא למה שכתב ראב"ה חלק ג - הלכות תענית סימן תתפא: אמר רבא הלכה כרבי מאיר והלכה כרבן שמעון בן גמליאל ותרווייהו לקולא וצריכא דאי אשמועינן הלכה כרבי מאיר הוה אמינא אפילו מראש חודש אסור לספר ולכבס קמשמע לן הלכה כרבן שמעון בן גמליאל ואי אשמועינן הלכה כרבן שמעון בן גמליאל הוה אמינא שבת כולה קמשמע לן הלכה כרבי מאיר דאמר עד התענית אסור לספר ולכבס אבל לאחר התענית מותר, ע"כ. והנה, אין כוונת הראב"ה להשוות את הדברים אלא שכשם ששם פסק רבא להקל כקולי שני התנאים הוא הדין כאן, יש לתפוס את הקולא שבשתי השבתות - זו משום שאין בה תשעה באב אלא עשרה באב, וזו שאין בה דיני תשעה באב כיון שחל בשבת.

שהוא סובר כטעם השני ברשב"א, שעיצומו של עשירי אסור ומטעם שבו נשרף ההיכל, ומזה הטעם מותר בשנה זו לגמרי בתשעה. אולם, בעיקרם של דברים יש לומר בפשטות, שאף אם לא נקבל כלל את חידוש הרשב"א בטעמו השני, וכמשמעות הבבלי, שאין שום עניין בעשירי וגם היה צד להקדים לשמיני וכל מה שלא מקדימים רק משום שאקדומי פורענות לא מקדמי, מכל מקום מכיוון שנקבע העשירי בתענית ואבילות על כל דיניהן, בדין הוא לאסור את כל השבת כולה, כי דיני האבל והתענית הם הגורמים לנהוג גם דין שבוע חל בו.

וברור שמכל מקום דברי הריטב"א מורים שיש לצום העשירי באב את כל חומרות תשעה באב, ואף דיני שבוע שחל בו ראוי ליתן בו, וכל זה שלא כקולת רבינו יעבץ וסיעתו, שהקלו בעשירי בדיני התענית עצמו.



הוכחה מהברייתא בבבלי שאין שבוע שחל בו כשחל בשבת, ומשמעות שאין קולא בתשעה באב שחל בשבת

והנה יש להוכיח מהברייתא בבבלי (תענית דף כט ע"ב): "שבת שחל תשעה באב להיות בתוכה אסור לספר ולכבס, ובחמישי מותרין מפני כבוד השבת. כיצד? חל להיות באחד בשבת - מותר לכבס כל השבת כולה. בשני בשלישי ברביעי ובחמישי, לפניו - אסור, לאחריו - מותר. חל להיות בערב שבת - מותר לכבס בחמישי, מפני כבוד השבת. ואם לא כבס בחמישי בשבת - מותר לכבס בערב שבת מן המנחה ולמעלה".

והנה, התנא מנה מה הדין באם תשעה באב חל בכל יום מימי השבוע מלבד חל תשעה באב בשבת, והנה זה ברור שלא דילג התנא על תשעה באב שחל להיות בשבת, אלא באומרו חל להיות באחד בשבת כולל הוא גם תשעה באב שחל בשבת [שהדין מבואר במשנה במגילה דף ה ע"א שנדחה לאחר השבת]. ואם כן, מפורש בברייתא שכשחל תשעה באב להיות בשבת מותר השבת בין לפניו בין לאחריו, כי אם היה אסור לפניו היה התנא צריך לחלק בשנים בין תשעה באב שחל באחד בשבת לבין חל בשבת ונדחה לראשון, שאז אסור כל השבת הקודמת. ונמצא מפורש בברייתא שכל השבת הקודמת מותרת, ואין שבוע שחל בו כשחל תשעה באב בשבת.

והנה, בדין הירושלמי שבתשעה באב שחל בשבת ונדחה לראשון לאחריו מותר, מבואר לעיל שנחלקו הראשונים^{קטו}, האם ההיתר הוא רק למאן דאמר לאחריו מותר, או מותר לכולי עלמא משום שהוא נדחה. ויש לדקדק בדברי הבבלי, שההיתר הוא רק למאן דאמר לאחריו מותר כי הנה, למבואר שהתנא של הברייתא באומרו חל להיות באחד בשבת כולל הוא גם תשעה באב שחל בשבת, שלאחריו מותר, נמצא שהתנא נימק ההיתר של תשעה באב שחל בשבת ונדחה לראשון שלאחריו מותר, מאותו טעם שכל לאחר תשעה באב מותר, אבל אין הכרח שהוא חולק בעיקר הסברא שיש להתיר לאחריו בנדחה מסברא נוספת, ומה שלא טרח התנא לחלק ולומר שבנדחה יש סברא נוספת להקל, הוא מפני שבלאו הכי הוא סובר שלאחריו מותר. אמנם, מעיקר סתימת הבבלי יש ללמוד שאין היתר לאחריו בתשעה באב הנדחה לראשון לשיטת שמואל הסובר שלאחריו אסור, וסתימת הדברים היא ששמואל חולק וסובר שלעולם לאחריו

קטו). הראב"ה והריטב"א, והבא דבריהם לעיל.

אסור ועל כל הנאמר בברייתא, המתירה לאחריו הכולל גם תשעה באב הנדחה, אסור שמואל [הסובר לאחריו אסור החולק על ברייתא זו וסובר בברייתא האחרת כמבואר בגמרא].

ונמצאת דעת הבבלי מבוררת, שדין תשעה באב הנדחה שווה בחומרתו לגמרי לתשעה באב בזמנו, ויש בהם דין לאסור לאחריו, לשיטת שמואל, האוסר תמיד לאחריו.

עוד יש לדקדק, ששמואל אסור לאחריו גם בתשעה באב נדחה, אך מכל מקום הוא מתיר את השבוע הקודם, כי לא נחלק שמואל על ההיתר של השבוע הקודם, המבואר להיתר בברייתא המסייעת לשיטת רב [ונמצא שהמחמירים בחל תשעה באב בשבת הם ממש הפך שיטת שמואל, המחמיר בגמרא בלאחריו, ומכל מקום הקל בשבוע הקודם].



לדון לדחות את הראיה מהברייתא

והנה, לכאורה יש לדון לדחות את הראיה הנזכרת, שהרי במסקנת הדברים יש שלוש שיטות: רבי יהודה, שכל החודש כולו אסור; רבי מאיר, שמראש החודש עד התענית; רבן שמעון בן גמליאל, שכל השבת שתשעה באב חל בתוכה. ושמואל, הסובר לאחריו אסור, הוא כרבן שמעון בן גמליאל. ונמצא שאין שום שיטה בדברי התנאים שהאיסור הוא רק שבוע שחל בו ומותר לאחריו.

וכן מוכח מדברי רבא בפסק ההלכה (תענית דף ל ע"א): "אמר רבא הלכה כרבן שמעון בן גמליאל. ואמר רבא הלכה כרבי מאיר. ותרויהו לקולא. וצריכא, דאי אשמועינן הלכה כרבי מאיר - הוה אמינא: אפילו מראש חדש, קמשמע לן הלכה כרבן שמעון בן גמליאל. ואי אשמועינן הלכה כרבן שמעון בן גמליאל - הוה אמינא: אפילו לאחריו, קמשמע לן הלכה כרבי מאיר".

והנה, אם הייתה שיטה בדברי התנאים שהאיסור הוא רק שבוע שחל בו ומותר לאחריו, למה הוצרך רבא להאריך ולפסוק כרבי מאיר וכרבן שמעון בן גמליאל - שיאמר שהלכה כתנא זה? ונמצא, אם כן, שלמסקנא הברייתא המסייעת לדברי רב שאמרה שלאחריו מותר, יתכן שהיא סוברת לגמרי כרבי מאיר ומתירה רק לאחריו. ואם כן, אין טענה למה התנא אינו מזכיר שאם חל בשבת כל השבוע הקודם אסור, כי לשיטתו אסור לפניו מראש חודש, והתנא נזקק רק לדין של אחריו. וכן יעמיד שמואל את הברייתא המסייעת לרב.

אולם, ברור שהראיה עדיין במקומה עומדת, שלפי ההוה אמינא ברור שהברייתא הובנה שרק שבוע שחל בו אסור, וביותר אין ספק שגם למסקנא היא מתפרשת כן, שהרי דברי הברייתא מפורשים שבת שחל תשעה באב להיות בתוכה אסור לספר ולכנס, ובחמישי מותרין מפני כבוד השבת. כיצד כו', ומפורש שהיא אוסרת רק שבת שחל תשעה אב בתוכה. ומה שלא אמר רבא הלכה כדברי התנא בברייתא, צריך לומר שהוא העדיף לפסוק כגדולי התנאים שנתפרשו דבריהם בזה.

ובעיקר דין האור זרוע וסיעתו, שיש להחמיר בתשעה באב שחל להיות בשבת בדברים שבצינעא, לכאורה אם כן הדבר היה ראוי לתנא לשנות דיני תשעה באב שחל בשבת. וכבר

פרכו הראשונים שיטה זו ממה שהתנא לא זו בלבד שלא כתב הדינים הנוהגים, עוד כתב שאינו נמנע מדבר, ונוהג בו כסעודת שלמה בשעתו. ועוד יש לדקדק מדברי הברייטא, שאחר שנתבאר שהתנא כולל בחל להיות באחד בשבת גם חל בשבת, אם נוהג אבילות בשבת עצמה למה לא פירש לנו התנא שלמרות דיני האבילות אינו נוהג דיני שבת שחל בו תשעה באב. ובפרט למבואר בדברי השבלי הלקט בשיטת המחמירים בדברים שבצינעא, שאסור ללבוש חלוק מכובס בשבת, שאף איסורי כיבוס נוהגים באותה שבת.

והנה, כבר הקשה בשבלי הלקט על שיטת המחמירים בדברים שבצינעא, למה אין אוסר כל השבת כולה. ואם תהיה תשובת האוסרים כי אכן אוסר השבת כל השבוע כולו, כבר השיב השבלי הלקט כי זה נגד הירושלמי המתיר, ולפי המבואר לעיל זה גם נגד הברייטא בבבלי. ובאמת, במקור דברי האוסרים מבואר שזה רק מנהג. ופלא על האוסרים דברים שבצינעא מפני מה מותר שבוע שחל בו, וצריך לדחוק הרבה לשיטתם, שמכיוון שאין נוהגים כל דיני התענית, אלא רק דיני האבילות בדברים שבצינעא, אין בזה די לאסור השבוע שחל בו.

והנה, בברייטא אמרו חל להיות בערב שבת - מותר לכבס בחמישי, מפני כבוד השבת. ואם לא כבס בחמישי בשבת - מותר לכבס בערב שבת מן המנחה ולמעלה. וכבר נתבאר שבברייטא מבואר שחל להיות בשבת הרי הוא כחל להיות באחד בשבת, ומכל מקום לסוברים שנוהג איסור בשבוע שחל בו [עיין להלן שזה משום מנהג] יש לדון האם מותר לכבס מפני כבוד השבת, ולכאורה קל וחומר, אם הותר לכבס בשבוע שחל בו, האסור מדינא, ברור שיהיה היתר במקום שאסור רק משום מנהג. ובשולחן ערוך (או"ח סימן תקנא סעיף ד) הביא את שיטת האוסרים וכתב את ההיתר בחמישי ובשישי: "ויש מי שאומר שנהגו לאסור כל שבוע שלפניו, חוץ מיום ה' ויום ו'". והגר"א בביאורו כתב: "חוץ מיום כו'. כמ"ש ובחמישי מותרין מפני כבוד השבת וה"ה בע"ש כמ"ש". ואם לא כיבס כו' ואף על גב דלייט אביי היינו כשחל ט"ב בע"ש וכאן אף לכתחילה מותר והא דאמר בחמישי דע"ש אי אפשר למצוא אלא כשחל בע"ש ואז אסור ואפילו לתנא דברייטא לכתחלה אסור".

רק יש לדון לאוסרים בשבת עצמה בדברים שבצינעא, ובפשטות אם הוא לובש את כל הבגדים כשאינם מכובסים הרי זה כאבילות בפרהסיא. אמנם, בשבולי הלקט, בשיטת האוסרים, מפורש שיש בגדים שהם דברים שבצינעא, וזה הלשון: "אך מלהחליף חלוק^{קטז} ומכנסיים טוב להזהר כשחל ט' באב להיות בשבת מפני שהם דברים שבצנעה וקיימא לן גבי אבל דדברים שבצנעה נוהג בשבת", ע"כ. ואם כן אין היתר לכבס בגדים אלו שהם דברים שבצינעא^{קיז}.

ובאמת יש לעורר שהמחמירים בדברים שבצינעא דברו בעיקר מעניין תשמיש, ולא הזכירו את עניין לבישת מכובסים, כחלוק ומכנסיים, מלבד בדברי אחיו של השבלי הלקט. ובאמת גם

קטז). ברש"י שבת דף קכ ע"א חלוק - קמ"ש [א=כתונת] על בשרו, וחלוק ומכנסיים הם דברים הצמודים לגופו.

קיז). ואין להשיב על דבריהם שמשמעות הסוגיא היא שלעולם מותר לכבס בחמישי מפני כבוד השבת, שיש לדחות שהמכוון לבגדים שבחוץ, שזה אבילות בפרהסיא. ומעיקר הדבר אין מקום להקשות כלל, וכמבואר שמדין התלמוד אין לאסור שבוע שחל בו שתשעה באב חל בשבת, ולכן לא שייך נידון בהיתר חמישי לכבוד השבת מדין התלמוד, והאיסור הוא רק משום מנהג, כמבואר להלן.

באבל יש שהקלו בלבישת חלוק ומכנסיים מכובסים^{ק"ח}, וקל וחומר שיש להקל למעשה לדידן, שנקטינן שלא הוכרע הדבר כשיטות האוסרים, ובפרט שיש בזה עניין של כבוד ועונג שבת.



דברי האוסרים שבוע שחל בו תשעה באב בשבת אינו אלא משום מנהג

והנה כך, מבואר בדברי האוסרים הלא הוא הסמ"ג (ספר מצוות גדול עשין עשה דרבנן ג) במפורש: ונהגו רבותינו לאסור כל אותה שבוע לספר ולכבס אף על פי שנדחה לאחר השבת, ע"כ. וכתב בהדיא שהוא רק מנהג. והטור (טור אורח חיים הלכות תשעה באב ושאר תעניות סימן תקנא) הביא את דברי הסמ"ק: וכתב בספר המצות קטן פי' לפירושו כל השבוע לכד מיום ה' ומיום ו' כי היאך יאסור ביום ה' ו' הלא כשחל ט"ב בע"ש שרי ביום ה' כ"ש כשחל להיות בשבת וגם בשאר ימי השבוע הוא חומרא יתירה ואם חל ט"ב בע"ש כגון למקדשין ע"פ הראייה מותרין בה מפני כבוד השבת: גם ברוקח מבואר שהדבר אסור רק משום חומרא, והטעם הוא שלא יבוא להחליף משבוע שחל בו תשעה באב ממש, (ספר הרוקח הלכות תשעה באב סימן שי): אם ט' באב בשבת ונדחה עד יום א' מותר לכבס. וכן משמע בירושלמי אך אין לכבס פן יבא להתיר שבת שחל להיות ט' באב בתוכה ואף לכבס ולהניח אסור כדאמרין בפ' א' דביצה גבי ביצה אישתקד וכן גבי יום הנף ופסיק, ע"כ^{ק"ט}. ובאמת יש לתמוה הרבה איזה חשש יש שמא יבוא להחליף, הרי הכל רואים שאין בשבוע זה תענית ולמה יאסור [ויש להוסיף ששיטת הרוקח ברורה, שאף בשבת תשעה באב עצמה אינו נוהג שום איסור של דברים שבצינעא].

וכיון שנתבאר שהאוסרים לא אסרו אלא משום מנהג וגזירה שמא יבוא להתיר בכל שבוע שחל בו, מובן היטב שהשולחן ערוך הביא את שיטת האוסרים, למרות שהשו"ע סובר שאין איסור דברים שבצינעא בתשעה באב שחל להיות בשבת, ואין צריך לדחוק ולומר שעיצומו של תשעה באב אוסר את השבוע שחל בו, למרות שלא נוהג בתשעה באב שחל בשבת כלום. אלא מדינא אין שום מקום לאסור, ולא הזכיר השולחן ערוך שיטה זו אלא מפני שעיקרה של שיטה זו הוא שנהגו לאסור משום חשש של טעות בשבוע שחל בו לשנה אחרת.



הראיות של רבינו פרץ להתיר דברים שבצינעא

האורחות חיים (חלק א הלכות תשעה באב) הביא את דברי רבינו פרץ, שפסק להתיר דברים שבצינעא למרות חומרת מהר"ם מרוטנבורג: "והרבינו פרץ ז"ל כתב מיהו שמעתי כי הר"ם נ"ע נוטה להחמיר מדברים של צנעא, וטעם להתיר יש לתשמיש המטה, דאמרי תשעה באב שחל להיות בשבת הואיל ונדחה ידחה, ואם היה אסור בדברים של צנעא א"כ אינו נדחה לגמרי, ועוד דאם איתא דבדברים שבצינעא נוהג אפילו התענית תעשה, בשביל דהרבה בני אדם עושין תענית

ק"ח). ולשון שו"ת רדב"ז חלק ב סימן תרצג: ומי שרגיל ללבוש בשאר שבתות כסות נקיה ובשבת זה לובש בגדי החול בפרהסיא נמצא נוהג אבילות בשבת ונמצא מחמיר בשבת זה יותר מאבילות חדשה. ועיין עוד השיטות בספר פני ברוך סימן כ"ג הערות בפני החיים אות י'.

ק"ט). הובא גם בהגהות מיימוניות הלכות תעניות פרק ה אות ה.

חלום בשבת והוי שפיר דברים שבצנעא, ומטעמים אלו אין לאסור הדבר לרבים עכ"ל הר"פ ז"ל".

והנה, הראיה הראשונה של רבינו פרץ היא ממה שאמר רבי ברצותו לעקור תשעה באב כשחל בשבת, ואמר רבי הואיל ונדחה ידחה. ויש לדון בכוונת רבינו פרץ בראייתו, ויש לפרשו בשני אופנים: א. מהלשון הואיל ונדחה ידחה, משמע שנדחה לגמרי, וכשם שאתה בא לדחותו אחר השבת לגמרי, אותו הלשון נאמר גם על השבת עצמה, והמחמירים בדברים שבצנעא יפרשו את הלשון הואיל ונדחה התענית מעיקר הדינים מאבילות של דברים שבפרהסיא, וכן מדין התענית, שהרי הוא אוכל בשבת. ב. עוד יש לפרש שהבין רבינו פרץ שאם הייתה חלה אבילות כל שהיא לא היה הדבר פוקע, והיה האדם מתחייב להשלים את האבילות אחר השבת. ולפיכך דקדק ואמר הואיל ונדחה ידחה, היינו שמכיוון שהוא נדחה לגמרי ולא חל כלל שום חיוב נדחה לגמרי, אך עיקר סברא זו מחודשת [גם יש להשיב משיטת הרמב"ם, שברגל אינו נוהג כלל אבילות אפילו בדברים שבצנעא, ונוהג לאחר הרגל].

עוד הוכיח רבינו פרץ שאין נוהג דברים שבצנעא בתשעה באב שחל בשבת, שאם נוהג - אף התענית עצמה תהיה בשבת, כי תענית הוא דבר שבצנעא, שהרבה בני אדם מתענים בשבת משום תענית חלום, ואין כאן הוכחה על ניהוג התענית משום תשעה באב. ובמה שהניח רבינו פרץ שיש לתלות את התענית בשבת משום תענית חלום, יש להשיב שאין תענית חלום בשבת שמתחילה מיד בכניסת השבת עד סופה^(כ). ועוד יש לדון הרבה, שרבינו פרץ תפס שאין בתענית בשבת אבילות בפרהסיא, ואם כן יקשה רבינו פרץ לשיטתו למה נדחה התענית לאחר השבת? יקיימו את כל דיני התשעה באב בשבת, כי יכול אף להתענות, שאין זה מוגדר פרהסיא, ולמה נדחה התענית ליום ראשון? ובשלמא לולא דברי רבינו פרץ יש לומר שלא עלה על הדעת להתענות בשבת, אף אם זה מוגדר כדברים שבצנעא^(כא) כי בסופו של דבר המתענה מבטל את עיקר עונג שבת, ובקושי התיירו להתענות תענית חלום בשבת, כי אי אפשר לדחות כלל, אבל לא התיירו להתענות ולבטל עונג שבת. ועוד יש לומר אף אם הייתה נעקרת תענית תשעה באב לגמרי, כשם שביקש רבי, גם אין מקום להתענות בשבת, שעדיף לבטל תענית מחמת עונג שבת, מה שאין שייך בתענית חלום [אם מפני שצריך לבטל רוע הגזירה, וגם מחמת שכן עונג הוא לו]. ועוד מבואר בדברי רבינו פרץ, שהוא תפס את התענית כניהוג אבילות, ודן על אבילות בפרהסיא בשבת בעצם התענית, ויש לדון הרבה, שעניין התענית אינו עניין לאבילות, ולא מצינו באבל שמתענה וגם האבל מותר אף בבשר ויין.



האם רבי שביקש לעקור תשעה באב שחל בשבת נהג בדברים שבצנעא

יש לדון לשיטות שנוהג דברים שבצנעא בתשעה באב שחל בשבת, האם רבי שביקש לעקור תשעה באב שחל להיות בשבת נהג בדברים שבצנעא, האם מכיוון שנעקר תשעה באב

קכ). ויש לציין שהריב"ש בתשובה (תק"ג) כתב לאידך גיסא, לאסור תענית נדבה בשבת, והוא הוכיח זאת מדיני תשעה באב שחל בשבת, ואלו דבריו: ואפילו תשעה באב, שהוכפלו בו צרות; כשחל בשבת, דוחין אותו; ומעלה על שלחנו, אפילו כסעודת שלמה בשעתה ואפילו דברים שבצנעא, אינו נוהג. כל שכן, שאין להתענות בו, תענית נדבה.

קכא). ועיין להלן, שאף יש לדון בעיקר התענית שאינו מנהג אבילות, וגם אם הוא מוגדר כפרהסיא אין זו אבילות בפרהסיא.

לגמרי, לא שייך להחמיר ולנהוג דברים שבצינעא בתשעה באב שחל בשבת [ועיין במה שנתבאר לעיל בדברי רבינו פרץ]. ומצינו דוגמתו בדברי הרמב"ן (תורת האדם שער האבל - ענין שמועה ולקוט עצמות): "ומסתברא השומע שמועה קרובה ברגל או בשבת אף על פי שבמוצאיהם נעשית רחוקה נוהג בדברים שבצינעא, דומיא דקובר את מתו ברגל ובחופה". ולפי זה הוא הדין כאן, שלא ביקש רבי לעקור אלא את דיני העשירי. ויש לדון שאפילו הסוברים שאין נוהג דברים שבצינעא בשבת תשעה באב, מפני שאבילות ישנה היא, אפשר שכל זה הוא דווקא במקום ששוב ינהג אבילות שלימה לאחר השבת, אבל כשביקש רבי לעקור את תשעה באב ולא לנהוג שום דבר לאחר השבת, שמא יש להחמיר גם באבילות ישנה, שינהג על כל פנים בשבת ביומו. אך לא משמע שבא רבי לעקור, שאמר איזו חומרא כלפי השבת, ומשמע שבדבר הזה הושווה לחכמים, ואם הם סברו [כך לשיטת ראשונים זו] שאין לנהוג בשבת אבילות בדברים שבצינעא, אף רבי מודה להם. ושוב ראיתי בחתם סופר^(כב), שתפס שגם אם אין נוהג דברים שבצינעא בשבת זו, לשיטת רבי שתשעה באב נעקר נוהג דברים שבצינעא. אולם, לפי המבואר משמעות הסוגיא היא שדין השבת שווה לגמרי לרבי ולחכמים, ולא ביקש רבי דבר בענין השבת.

ועוד יש לדון, שלו יצויר שהייתה התענית נדחית משבת לשני בשבת, האם היו דיני האבילות נמשכים גם לעשירי באב, למרות שהתענית היא באחד עשר? ומסתברא שאם נדמה זאת לגמרי לדיני אבל, אז במקום שהאבילות של דברים שבצינעא אין עולה, עליו לנהוג באבילות עד שיקיים את דינו, וכמו באבילות בצינעא בכל הרגל, ואחר הרגל מתחיל לנהוג שבעה.

אך מסתבר שלו יצויר שהיו מקדימים את התענית והיו מתענים בשמונה באב [כמו ששמע בגמרא במגילה ה' ע"א שהדבר יתכן, אלא אמרו תשעה באב - אקדומי פורענות לא מקדמי], האם כשהיה חל תשעה באב בשבת היה נוהג דברים שבצינעא, ומסתבר שלא היה נוהג שום דיני אבילות, מפני שכבר קוימו כל דיני האבילות.



בגדרי איחור התענית לעשירי והאם שמענו מאיחורו איזו קולא

הנה, זה ברור שלשיטת הרשב"א בטעמו השני שבתשעה באב נדחה, קבעו את התענית מתחילה בעשירי וכמו בכל שנה בתשיעי, אין שום מקום לומר שיש איזו קולא בעשירי, ושווה לגמרי לתענית שבתשיעי, אלא שכבר נתבאר שעל טעם השני של הרשב"א נחלקו רוב הראשונים, ושהוא קשה מדברי הגמרא. והנה, לשאר ראשונים גם שתשעה באב חל בשבת, היה ראוי להתענות בשבת אלא שדחוהו לאחר השבת. ואת מחלוקת הראשונים האם להחמיר בתשעה באב שחל בשבת בדברים שבצינעא פירשוהו הראשונים עצמם שנחלקו, האם יש להקל באבילות ישנה דברים שבצינעא^(כב), ונמצא שאין ניהוג האבילות בשבת עניין למשמעות הגדר בתענית בעשירי.

(כב). בשו"ת חתם סופר חלק א (אורח חיים) סימן קנו ומעתה אני אומר בודאי למאי דקיי"ל ט"ב בשבת נדחה למחר א"כ אין כאן אלא ערב ט"ב ומותר בתלמוד תורה, אך לרבי דס"ל הואיל ונדחה נדחה ואין מתאבלים ביום א' כלל, אז עכ"פ ביום שבת דברים שבצנעה נוהג ואסור בת"ת, ע"כ רבי לטעמי קרא איכה באותו שבת.

קכג). למעט ביאור השבלי הלקט בפירוש בדרך אחרת.

והנה, אין שום מקום לבוא ולחדש קולא במקום שנתאחר קיום התענית והאבילות, וכי באבילות ברגל שהדין הוא שנוהג כל הרגל בדברים שבצינעא לכל הראשונים [מלבד שיטת הרמב"ם], האם יש איזו קולא בדיני השבעה שלאחר הרגל? ופשוטם של דברים הוא שקיום כל הדינים וכל החייבים שווה באבילות שאוחרת כמו באבילות בזמנה.

והנה במגילה דף ה ע"ב אמר לפניו רבי אבא בר זבדא: "רבי, לא כך היה מעשה. אלא: תשעה באב שחל להיות בשבת הוה, ודחינוהו לאחר השבת, ואמר רבי: הואיל ונדחה - ידחה, ולא הודו חכמים".

ולכאורה יש ללמוד מדברי רבי שיש מקום להקל בתשעה באב נדחה, שהרי רבי בקש לעקרו לגמרי. ובאמת יש לומר שאכן נכון הדבר, שסברת רבי היא שמכיוון שאינו בזמנו יש להקל ולא לקובעו כלל ולדחותו לגמרי, אבל לא הודו לו חכמים, והם סוברים שהתענית נקבעת בעשירי עם כל הדינים. ואדרבה, מבואר שאם באנו להקל מקילים לגמרי ואין תענית כלל, ואם כשיטת חכמים הרי שכשקובעים את התענית בעשירי, דין התענית שווה לגמרי עם כל חומרי התענית.

אך יש לגר"א ביאור חדש בדברי רבי (בביאור הגר"א או"ח סימן תקנ סעיף ב בסופו): "ונראה שרבי עקר הג' צומות מאלו החומרות, לפי שבימיו נחו ישראל מהצרות כידוע בש"ס וכמ"ש הגאונים, וז"ש רחץ בקרונה כו' שהוא עקרו מהדברים אלו וביקש לעקור גם ת"ב מאלו החומרות, ולר' אבא בט"ב שחל בשבת מאלו הדברים ולא הודו", ע"כ. ומבואר בדברי הגר"א בשיטת רבי אבא בר זבדא שרצה רבי לעקור את חומרת התענית במקום שנדחה. והנה, מפורש לביאור הגר"א שלשיטת רבי יש קולא בתענית תשעה באב נדחה [אמנם, עיקר פירוש הגר"א הוא דבר חדש, ואינו במשמע בלשון הגמרא הואיל ונדחה יידחה^{קכד}], אך נראה שאדרבה רבי ביקש להקל בתשעה באב נדחה, ומבואר גם במה רצה להקל להסיר מעליו את חומרי התענית, אך חכמים לא הודו לו, משמע לא הודו לו לגמרי. ונמצא מפורש, על כל פנים בשיטת חכמים, שאין שום מקום להקל בתשעה באב נדחה שום קולא שהיא. וזכינו לשיטת הגר"א, שיותר מפורש בשיטת חכמים שאין שום קולא בנדחה יתר על אינו נדחה [ורחוק הרבה לומר שהכל מודים בסברת הואיל ונדחה יידחה, שיש להקל איזה קולות בתענית, ורק נחלקו עד כמה אדרבה, משמע שחכמים שללו מכל וכל את סברת רבי שהואיל ונדחה יידחה. וגם, אם כך היה הדבר, היו הם מודים במקצת ומפרשים בגמרא את קולותיו של רבי וקולותיהם של חכמים].

ויש להוסיף עוד, שגם לפי ביאור הגר"א הנידון בין רבי לחכמים היה בין שני דיני צומות ידועים, והאם לתשעה באב נדחה יש את דין הצומות הקלים או כחמורים, כשאר תשעה באב, אבל לבוא ולחדש קולא בתשעה באב נדחה, שלא מצינו חלוקה כזאת במקום אחר כלל, זה דבר מוקשה הרבה [והסוגיא בעירובין, שלא השלימו תשעה באב נדחה, אינה חלוקה ברורה בגדרי הצומות, וכמו שאפשר לפרש את הדברים כפשוטם, שרק בנדחה שייך שיחול יו"ט שלהם בצום תשעה באב].

ונמצא שעולה מדברי הגמרא, לפי הפשטות שרבי ביקש לעקור לגמרי, אין מקום לקולות בעיקר התענית לדברי הכל, אלא או שהתענית נדחת לגמרי, או נשארת לגמרי. ולדברי הגר"א,

קכד). אך בלאו הכי יש לעיין על פי התוספות במגילה ה' ע"ב ד"ה ובקש.

הן אמת שהיה צד בדברי רבי להקל בתשעה באב נדחה לעקור את חומרת התענית, אבל לא הודו לו חכמים ונשאר תשעה באב עם כל חומרותיו^{קכה}.



המנהג הקדום באשכנז

והנה, הרוקח, רבו של האור זרוע - מחדש האיסור בדברים שבצינעא, כתב מפורש היתר בדבר (רוקח הלכות תשעה באב סימן שי'): "ודברים של צנעה תשמיש מותר בשבת שחל ט' באב, ולא דמי להא דאמר ר' יוחנן במועד קטן בשבת דברים של צנעה נוהג שעולה למנין אבילות". ומסתבר שכך הייתה ההוראה וכך המנהג, ובא האור זרוע וקבע את הדבר לאיסור, ואף שכתב מהר"ם מרוטנבורג "הדבר יצא מפי מורי הקדוש וכל עדת ישראל יעשו אותו", נראה שאין כוונתו שאכן כך היה המנהג, אלא שכך הדין הראוי לעשות. וכן מוכח, שהרי הרא"ש, תלמידו, בהשגתו על האיסור מצרף את המנהג להתיר: "ומיהו לשון התוספתא משמע שאין נמנע, וכן עמא דבר^{קכו}", ע"כ.



המנהג המאוחר באשכנז לאיסור

אך בדורות הבאים הפך המנהג באשכנז לאיסור דברים שבצינעא, וכך מבואר בספרי המנהגים. בשו"ת מהר"י מברונא סימן יח כתב דאפי' דברים שבצנעה נוהג בשבת שחל ט"ב בתוכו להיות, ובספר המנהגים (טירנא) תשעה באב ואם חל ט' באב בשבת אסור בתשמיש המטה. ומכריזין בבית הכנסת בליל שבת דברים שבצינעה נוהג, ועיין ספר המנהגים (קלוינר) סימן קלו אות ב. ובספר מהרי"ל (מנהגים הלכות שבעה עשר בתמוז ותשעה באב) כתב: לכד כשחל ט' באב בשבת ונדחה, אותו שבת נוהג איסור בדברים שבצנעה דהוא תשמיש המטה, וכן הוא במרדכי בשם מהר"ם. ומתי שאירע כן הנהיג מהר"י סג"ל את שמש העיר להגיד מבית לבית לנהוג איסור בדברים שבצנעה כל אותו השבת בשעה שקרא ללכת לבה"כ. ובספר האגור הלכות תשעה באב סימן תתמד איתא: הר"י א"ז כתב שבת שחל ט' באב להיות בו ונדחה למחר מ"מ דברים שבצנעה נוהג ואסור בתשמיש המטה. ומהר"ם חלק עליו. וכתב ומיהו נכון להחמיר ולחוש לדברי מורי שאפילו הוא מקיל ואני מחמיר היה לי לעשות כדבריו מכ"ש שהוא מחמיר ואני מקיל, והרא"ש הסכים להתיר וכן עמא דבר. וכ"כ הרמב"ם. ואני המחבר שמעתי שהמנהג בקהלות מדינת ריינ"ס שהשמש מכריז בבה"כ בשבת דברים שבצנעא נוהג. וכן הנהיג מורי אבי מהר"י לנדא ז"ל.

וכך קבע הרמ"א את ההלכה לבני אשכנז, ובמטה משה עמוד העבודה בין המצרים ותשעה באב סימן תשכו אם חל תשעה באב בשבת אסור בתשמיש המטה, ומכריזין בבית הכנסת דברים שבצנעא נוהג, פירוש נוהג אבילות.



קכה). ונמצא שאכן רבי ביקש להקל בתשעה באב נדחה ולא הודו לו, ורבינו יעבץ ביקש להקל בתשעה באב נדחה כו'. קכו). וברור שהמכון הוא שכן מנהג העולם אף באשכנז, ובמקום שיש מנהג שונה בין אשכנז לספרד תמיד הרא"ש מפרט.

בדורות המאוחרים יותר כתבו פוסקי אשכנז שהמנהג לאיסור הוא רק בתורת

חומרא

בדורות המאוחרים יותר כתבו פוסקי אשכנז שהמנהג לאיסור הוא רק בתורת חומרא: כך מתבאר בשו"ת מהר"ם מלובלין סימן צט: "ומה שאמרת לאסור ללמוד בט' באב שחל בשבת כל היום כ"א בפרק אלו מגלחין וכיוצא לדידן דק"ל דברים שבצנעה נוהג ולימוד דברים שבצנעה הוא. תשובה דע אהובי הלא אפילו בדברים שבצנעה ממש דהיינו תשמיש המטה רבו המתירין והרא"ש סיים בדבריו וכן עמא דבר וכן פסק הב"י בש"ע שלו להתיר. א"כ אף לדידן שאנו נוהגים לאיסור הבו דלא לסיף עלה".

ומבואר בדברי מהר"ם שאין זה פסק ההלכה כשיטת המחמירים, ולכן הוא הקל בתלמוד תורה, ועיין במגן אברהם שהביאו, ואף שחלק עליו לדינא, הרי נימק משום שיכול ללמוד בדברים המותרים, וכן מבואר בדברי השל"ה שהוזכר במגן אברהם, והובאו כל דבריו באליה זוטא (סימן תקנ"ד ס"ק י') ומטעם זה כשהבעל בעיר היא טבילת מצוה, ולכן התרתי לאשה לטבול בליל שבת שחל ט' באב אף שרמ"א החמיר, מצוה שאני. ובמנהגים ישנים מצאתי כדברי שהאשה טבול בליל שבת כשחל בט' באב, והנאני עכ"ל.

הן אמת שהאליה רבה השיג על דבריו ותפס שהאיסור בדברים שבצנעה בתשעה באב שחל להיות בשבת כאיסור גמור, וכתב שהמנהגים לא התירו אלא טבילה בלבד ומשום טבילה בזמנה מצוה. אולם, להלכה כתבו הפוסקים האחרונים להקל בתשמיש בליל טבילה, ויש שהוסיפו היתר בבא מן הדרך, והחיי אדם הוסיף עוד להקל ביצרו תקפו, ומסקנת הדברים היא שאין האיסור של דברים בצנעה אלא בתורת חומרא, ועיין במשנה ברורה סימן תקנ"ד ס"ק מ'.



תשעה באב שחל בשבת והקטן הגדיל בעשירי באב אם חייב להתענות

האחרונים דנו בתשעה באב שחל בשבת והקטן הגדיל בעשירי באב, ודנו לומר שאם הצום בעשירי הוא בתורת תשלומין הוא פטור, וכן הכריע האבני נור (או"ח תכ"ו), ואף שראה את תשובת הרשב"א בטעם השני, שכתב שתקנו בשנה זו מעיקרא לצום בעשירי, הוכיח שלא קיימא לן כרשב"א. ולעיל נתבאר באורך לתמוה על טעם השני ברשב"א, ולפלא על שו"ת דברי מלכיאלי ח"ה סימן ק"ל^(כז) שהעלה מעצמו להלכה בעניין קטן שהגדיל כדברי הרשב"א^(כח).

והנה. הוכחת האבני נור שלא קיימא לן כרשב"א היא שאנחנו מחמירים בדברים שבצנעה בשבת, ולסברת הרשב"א אין מקום להחמיר^(כט), אלא שיש להשיב על טענה זו, שכבר נתבאר

קכו). גם בשו"ת כתב סופר (אורח חיים סימן קא) כתב מעצמו כחידוש הרשב"א.

קכח). ויש שהוכיחו מדברי הפוסקים שבתשעה באב שחל בשבת נקבע לכתחילה בעשירי, ממה שאין נוהג שבוע שחל בו בשבוע של שבת תשעה באב, וכבר נתבאר שאין כאן שמץ הוכחה, שכיון שלא נוהג דיני אבילות אין דיני שבוע שחל בו. ואין להשיב מהדעות הסוברות שנוהג דברים שבצנעה, שהרי עצם ניהוג דברים שבצנעה הוא הוכחה שלא נקבע לכתחילה בעשירי, ובאמת שלדעות אלו יש לדון למה אין דין שבוע שחל בו, וכמבואר לעיל.

קכט). ובשו"ת שבט הלוי (חלק ד סימן עב) השיב על ראיית האבני נור בזה הלשון: "ובענייני דאין זה ברור, דאולי מה דאסור בדברים שבצנעה בשבת, לא מטעם דנוהגין היום עיקר הדין דתשעה באב, אלא כיון שבעלמא הוא יום צום לחורבן ראוי לנהוג

שאינן זה פסק חלוט אלא בתורת חומרא, ומקילים בליל טבילה ועוד. אכן, כך צריך לומר, שאפילו לפי פסק השולחן ערוך להקל בדברים שבצינעא, אין זה מטעם זה שברשב"א אלא מפני שהקילו באבילות ישנה, כמו שכתבו כל הראשונים המקילים, ואף הרשב"א עצמו בטעמו הראשון.

והמהרש"ם (שו"ת מהרש"ם חלק ג סימן שסג) הוכיח שלא נקטינן כרשב"א ממה שקיימא לן כשיטת רבינו יעב"ץ בקולת בעל ברית מוכח שאינו אלא נדחה ותשלומין ודלא כרשב"א, ואלו דבריו: ובגוף הדבר אם יום הנדחה הוא רק תשלומין לט"ב נראה דגם להקל קיי"ל דהוי רק תשלומין. שהרי בסי' תקנ"ט מבואר דבעל ברית אינו מתענה ביום הנדחה משא"כ בט"ב עצמו, ע"כ. אך כבר נתבאר שעיקר שיטת רבינו יעב"ץ מחודשת הרבה, וכמו שנתבאר לעיל באורך, אך בלאו הכי כבר נתברר שדברי הרשב"א שקבעו מעיקרא בעשירי המה מחודשים ומוקשים מדברי הגמרא [וברור שגם אם לא נקבל את קולתו של רבינו יעב"ץ, וודאי שנצטרפו לשאר ראשונים הסוברים שתשעה באב נדחה אינו נקבע מעיקרא בעשירי]^(ק).



מחלוקת מהר"ם מרוטנבורג והרא"ש בקטן שהגדיל בסתם אבילות

שיטת מהר"ם מרוטנבורג היא שאם קטן הגדיל בתוך שלושים דינו כשמועה קרובה ומתחיל שבעה ושלושים^(קא), ושיטת הרא"ש היא שפטור מכלום, כי לא היה בר חיובא בעת החיוב, שהוא יום מיתת קרובו^(קב), ופסק השולחן ערוך יו"ד סימן שמ"א כשיטת הרא"ש לפטור. ואם נשווה אבילות של תשעה באב לסתם אבילות בדין הוא לפטור קטן שהגדיל בעשירי באב.



בו פרישות^(קא), ע"כ. והדברים תמוהים הרבה, שמבואר בכל הראשונים האוסרים שהשוו אבילות של תשעה באב לאבילות דעלמא, וכמו שכל אבל בשבת וברגל נוהג דברים שבצינעא הוא הדין לתשעה באב. וביותר התברר, שגם שיטת המקילים (מלבד הרשב"א) הוא משום אבילות ישנה, ולדברי השבט הלוי יכולים היו לומר בפשיטות שאין הם סוברים שראוי להחמיר ביום תשעה באב מחמת שבכל שנה הוא יום צום, והדברים פשוטים.

קל). ומכל מקום, לדינא כתב המהרש"ם להחמיר בקטן שהגדיל מסברא חדשה, כיון שלא נדחה לגמרי משום חינוך, ואלו דבריו: ולכן בנידן דידן יש לומר דשפיר נדחה ופטור מדינא אך כיון דגם קודם שנתמלא ונעשה בן י"ג שנה הרי חייב משום חינוך א"כ לא נדחה לגמרי, ע"כ. ודבריו כשיטת הסוברים שיש חינוך שעות לקטן בתשעה באב, עיין חקרי לב יו"ד חלק ג סימן קנ"ב, וסידור יעב"ץ הלכות תשעה באב, אמנם שתיקת הפוסקים משמעה שלא נאמר חינוך שעות לקטן אלא ביום הכיפורים כמו שכתב החיי אדם חלק ב-ג (הלכות שבת ומועדים) כלל קל"ג סעיף ו'.

קלא). רא"ש מסכת מועד קטן פרק ג סימן צו: כתב ר' מאיר ז"ל מי שמת אביו ואמו והיה קטן באותה שעה וקודם שעברו ל' יום נעשה בן י"ג ויום אחד נראה ל' דחייב להתאבל משהגדיל ז' ול' ואינו מונה מיום קבורה אלא משנעשה גדול והוי כמי ששמע שמועה קרובה ברגל שמתאבל עליו אחר הרגל ומונה ז' ושלשים ואף על גב דהתם ימי הרגל נהי דאינם עולין למנין ז' עולין למנין ל' הכא ימים שעברו בקטנותו אין עולין אף למנין ל' דגבי רגל היינו טעמא דגזירת שלשים דהיינו גיהוץ ותספורת שייכא נמי ברגל דאסור לספר ולכבס ברגל אבל בקטנותו לא שייכא אבילות כלל.

קלב). והרא"ש שם השיג על רבו: ואף על גב שאין משיבין את הארי לאחר מותו תורה הוא וללמוד אני צריך ותופס אני אותה סברא שיש לחלק בין היכא דגברא בר חיובא הוא ויומא קגרים לקטן דבשעה שהיה לו להתאבל נפטר מחמת קטנו פקע מיניה חיוב אבילות לעולם.

האם יש לומר כעין סברת הרשב"א שנקבע מעיקרא בעשירי ולא מחמת יום

העשירי

הנה, יש לדון שגם אם לא נקבל סברת הרשב"א, ואחרי שהוקבע על ידי חכמים שתשעה באב הוא היום הראוי לתענית אין בדבר שינוי גם כשחל תשעה באב בשבת, האם בכל זאת שייך לומר שאין העשירי כתשלומין, אלא נקבע שכשחל תשיעי בשבת לעשות את התענית אחר השבת בעשירי. ונמצא שאין העשירי תשלומי התשיעי, אלא קבעוהו בעשירי. וכעין זה כתב לחדש בדברי מלכיאל (חלק ה סימן קל): "ועוד נראה והוא העיקר כי תשלומין שייך כשאפשר שיעשו את עיקר ולא יצטרכו להשלים. אבל כשחל בש"ק, הרי זה היה ידוע בעת שגזרו להתענות שיוזמן שיחול בש"ק, ותקנו אז שיתענו למחר, ואם כן חדא גזירה היא. ולא הוי בתורת תשלומין. ולא דמי לפסח דשם אפשר שיהיו כל ישראל טהורים ולא יצטרכו לעשות פסח שני"^{קלג}, ע"כ.

אולם, יש לדון הרבה האם שייך לקיים דבר זה עם חומרת דברים שבצינעא בשבת תשעה באב^{קלד}, ואפשר שיש לקבל את חומרת תשעה באב בשבת, כי הוא יום הראוי להתענות מצד עצמו וראוי לנהוג בו על כל פנים דברים שבצינעא, אלא שיום העשירי כהוקבע מראש. וכזאת יש לדון לסברא זו, האם שייך לקבל את קולת הנדחה, כמו קולת רבינו יעב"ץ, ואפשר שיש לקבל את הקולא, ואף שנקבע תחילה לעשירי, שכיון שנקבע שלא בזמנו הוא קל יותר^{קלה}.

ויש שרצו להוכיח שאין זה תשלומין, ודנו במי שהתענה בשבת תשעה באב, כגון שהיה שוגג בהלכה זו, האם עלתה לו חובת התענית, או שנאמר שהוקבע הדבר לגמרי לצום בעשירי. ולכאורה, אם נאמר שהיום המחויב הוא התשיעי למה לא תעלה לו התענית [מלבד אם נאמר סברא אחרת, שמכיוון שעשה באיסור לא עלה לו]. אכן, שכנגד זה יש להשיב - הרי זה ברור שבאבילות ברגל שנוהג דברים שבצינעא, חובת האבילות אחר הרגל היא בגדר תשלומין, וגם כאן יש לטעון כזאת - אם עבר ועשה כל דיני האבילות ברגל האם יעלה לו לחובתו? וכאן וודאי אין לומר שנקבע השבעה שלהם אחר הרגל.

וכן יש לטעון לאידך גיסא, בשנה רגילה, אם לא התענה בתשעה וכי יש לו תשלומין בעשירי? ויש לדון כיוצא בזה באבילות, שיכול היה להתאבל ולא התאבל אם באונס אם ברצון, האם דומה הדבר לשמועה קרובה ומתאבל אחר כך, או שמכיוון שעבר זמנו אין תשלומין לאבילות. והנה, בשכח שהיום תשעה באב, שדומה לשמועה קרובה, ובזה וודאי לא מצינו שיתענה אחר תשעה, ועל כרחך שבשנה שחל בו תשעה באב בשבת תקנו להתענות בעשירי, ואף שבא לתשלומי התשעה, אך יש לדון האם באו חכמים לחייב בתקנת תשלומי התשעה גם

קלג). ועיין מסקנת השבט הלוי שו"ת (חלק ו סימן עא): אבל העיקר דאין לו שייכות בחקירה הנ"ל - וגם אם הוא רק בגדר תשלומין תענית צבור הוא - ומעיקרא הכי קבעוהו - וגם לא שייך כלל גדרי תשלומין בזה - עיין תשובת דברי מלכיאל שם - וכל הפלפולים בזה אך למותר והלכה דחייב וכמסקנת הגאון דברי מלכיאל.

קלד). וכמו שנתבאר, גם המתירים לא התירו אלא מפני אבילות ישנה [מלבד טעם שני שברשב"א].

קלה). ובעיקר נידון קטן שהגדיל יש טענה נכונה, שגם אם נאמר שאין חיובו מחמת גדלותו, כי שהיה קטן בזמן החיוב, מכל מקום על קטן שכחו להתענות כגדול יש חובת תענית משום חינוך, ואם כן כשהגדיל ויש בכחו להתענות למה לא נחייבו על כל פנים משום חובת חינוך, ויש לדחות.

למי שלא היה מחויב כלל בתשעה, ונוטים הדברים שהיות שתוקן יום עשירי לתענית, אף שמהותו היא תשלום העשרה, תקנה היא לכלל הציבור, וכל זה יש לכלול בדברי הדברי מלכיאל.

וכזאת יש להוסיף להוכיח, שהרי לשיטת מהר"ם מרוטנבורג בכל אבילות קטן שהגדיל תוך שלושים מתחיל שבעה ושלושים בגדלותו, ואם נשווה את תשעה באב לשאר אבילות, כל קטן שהגדיל יתענה אחר תשעה באב, וזו לא שמענו. ועל כרחך שבסתם שנה יש רק את תשעה באב, ואין תשלומים בעשירי ואילך, והוא הדין יש לומר שבנדחה אין העשירי בתורת תשלומים, כשאר אבילות, אלא תוקן במפורש שיום זה הוא יום תשלומי תשעה באב. לפיכך, יש לחייב אף קטן שהגדיל, גם לשיטת הרא"ש, שפוטר בשאר אבילות קטן שהגדיל, כי בכל אבילות לא תוקנו ימים שלאחר האבילות, והכל תשלומין דממילא, וכאן תוקן מראש כתשלומין.



בטעם השבלי הלקט למה אין נוהג דברים שבצינעא בשבת תשעה באב מחמת שאי אפשר להתחיל אבילות בשבת

כתב השבלי הלקט (סדר תענית סימן רסד) לחלוק על האוסרים דברים שבצינעא בשבת תשעה באב, ואלו דבריו: "ואינו נראה בעיני לאוסרו בתשמיש המטה, משום דלא דמי לאבל, דאבל כבר חלה עליו אבילות קודם לשבת, וכיון דאיתחייב במילי דאבילות קודם לשבת משום הכי נוהג בשבת דברים שבצנעה, אבל הכא לא חל עליה אבילות כלל, ולא איתחייב במילי דאבילות, והאיך ינהוג אפילו דברים שבצנעה מה שלא נתחייב בהן".



מחלוקת הראשונים האם אפשר להתחיל אבילות בשבת וההכרעה שאבילות יכולה להתחיל בשבת

ומבואר שסובר השבלי הלקט שלא שייך להתחיל אבילות שבעה בשבת, אמנם כבר תפסו הראשונים לעיקר שאבילות מתחילה אפילו בשבת. ואפילו שלא שייך בדרך כלל אבילות בשבת, הדבר יתכן אם נתיימשו ממנו, כמו בגררתו חיה, או נסתם הגולל בשבת על ידי נכרים^{קלז}, או שבאה לו שמועה קרובה בשבת. כן כתבו הראשונים^{קלז} על פי דברי הירושלמי מועד קטן פרק ג הלכה ה: "ר' חלבו רב חונה בשם רב חל יום שמיני שלו להיות בשבת מגלח ערב שבת היך איפשר תיפתר שגררתו חיה ונתיימשו מלבקש. ותני כן הרי מי שגררתו חיה. מאימתי מונים לו משנתיימשו מלבקש מצאוהו איברים איברים מונין לו משימצא ראשו ורובו. ר' יהודה אומר השזרה והגולגולת רובו. אמר ר' אבון תיפתר שנסתם הגולל ערב שבת עם חשיכה. היך אפשר א"ר אחא תיפתר שסתמו גוי אית דבעי מימר שבאת לו שמועה קרובה בשבת". וכן כתב הרשב"א בתשובה (שו"ת הרשב"א החדשות מכתב יד סימן קנו)^{קלח}.

קלז). עיין בית הבחירה למאירי מסכת מועד קטן דף יז ע"ב, תוספות הרא"ש מסכת מועד קטן דף יט ע"ב, ובתפארת למשה יורה דעה סימן תב סוף סימן ת"ב.

קלז). כן כתבו התוספות מסכת מועד קטן דף יז ע"ב, ושאר הראשונים.

אולם, ככל הנראה דעת שבלי הלקט עצמו היא כדברי רבינו יחיאל בטור (יורה דעה הלכות אבילות סימן תב) והר"ר יחיאל כתב שאין שבת עולה לו בתחלת המנין אלא יתחיל למנות ביום א' והו"ל יום שבת שביעי לאבילות ונוהג בו דברים שבצינעא, ע"כ. אך הדברים תמוהים ונסתרים מדברי הירושלמי, וממשמעות התלמוד שיש שמיני שחל בשבת.^{קלח}



בדברי השבלי הלקט שלא שייך לאסור משום אנינות

וכתב השבלי הלקט בהמשך דבריו לפרש למה לא ייאסר דברים שבצינעא משום אנינות, ואלו דבריו: "ואם תאמר מידי דהוה אאונן כו', [עיינן כל הדברים בשבה"ל] נמי נימא דאסור בתשמיש המטה מידי דהוה אאונן. דבר זה אינו. חדא דלא דמי לאונן שיום ט' באב אבילות הוא ולא יום אנינות ועוד אפילו תנא קמא לא אסר ליה לאונן בתשמיש המטה כמו שפירש בעל המאור ז"ל כו'".

ומבואר בדברי השבלי הלקט שאין לאסור תשמיש משום אונן, כי תשעה באב אינו יום אנינות אלא יום אבילות, וביאור הדבר הוא שאנינות היא במקום שעדיין הוא עומד להתעסק בכבוד המת לקברו. וגבי חורבן הבית אין שייך אנינות, אלא מיד בא לאבילות, ואבילות לא שייך להתחיל לשיטתו בשבת [עוד הוסיף שתופס לעיקר כשיטת בעל המאור, שאונן מותר בתשמיש המטה^{קלט}].



קושיית החתם סופר מפני מה לא ביקש רבי לעקור י"ז בתמוז

כתב בשו"ת חתם סופר חלק א (אורח חיים) סימן לג: "ואמרתי דיש לדקדק הרי כשחל ט"ב בשבת חל גם י"ז בתמוז בשבת (אם לא שקידש ע"פ ראי' ועיבר תמוז) וא"כ מ"ט לא בקש לומר ב"ז בתמוז כיון דאידיחי אידחי, ואין לומר ה"נ ובי"ז בתמוז הודו לו חכמים, ז"א דהא אנן לא קי"ל הכי, אע"כ צ"ל ב"ז בתמוז לא ס"ל כיון דאידיחי אידחי דהרי גם י"ח תמוז הוא בימי המצרים משא"כ ט' באב שמשעבר היום ליכא איכול למ"ד מר"ח עד אחר התענית [תענית כ"ט ע"ב] וע"כ אמר כיון דאידיחי אידחי, כן צ"ל, א"כ מוכח דעובדא קמייטא לא הי' דאי ס"ד רבי ס"ל עשירי עדיף שרובו של היכל בו נשרף נהי דלא הודו לו עכ"פ למה יאמר כיון דאידיחי טפי מי"ז בתמוז, וק"ל".

והנה, החתם סופר חידש שי"ז בתמוז שחל בשבת הכל מודים שיש לדחות ולא לעקור, כי י"ח תמוז בין המצרים הוא. ויש לתמוה הרבה בדבריו, שלא מצינו שום דין בתלמוד בשלושת השבועות של בין המצרים, ואדרבה אחר תשעה באב מצינו את שיטת רבי יהודה שכל החודש כולו אסור, ושיטת רבן שמעון בן גמליאל שכל השבת כולה אסורה אף אחר תשעה באב. והנה, באמת חש החתם סופר לשיטות הללו, ואמר שקיימא לן לאחריו מותר, אבל אף אם כך הלכה, מכל מקום לא מצינו שיש קולא בעשירי באב יותר מי"ח תמוז [ובפרט שיש שיטות תנאים שיש

קלח). וכן פסק שולחן ערוך יורה דעה הלכות אבילות סימן ת סעיף ב.

קלט). ובשולחן ערוך יורה דעה הלכות אבילות סימן שמא סעיף א אסר תשמיש לאונן ואפילו בשבת.

ניהוג אבילות גם לאחר תשעה באב. וקצת יש ליישב את הקושיא משיטת רבן שמעון בן גמליאל, שאסר כל השבת כולה אף אחר תשעה באב, שאין שום חומרא בעשירי מצד עשירי באב, אלא שבוע שחל בו תשעה באב אסור מחמת התענית שחלה באותו שבוע], ומה שלא הקשה החתם סופר למה לא ביקש לעקור צום גדליה שחל בשבת, ועל זה אין את תירוץ החתם סופר, ואם נאמר שהשנה עלה הדבר בדעתו, כזאת יש לומר גם כלפי י"ז בתמוז, וצריך לומר להבנת החתם סופר שלא חלו שאר צומות בשבת בחיי רבי^(קמ).

ועוד יש לדון בדברי החתם סופר, שבתקופת רבי לא התענו בשאר צומות, וכמו שאמרו ראש השנה דף יח ע"ב: "בזמן שיש שלום - יהיו לששון ולשמחה, יש שמד - צום, אין שמד ואין שלום, רצו - מתענין, רצו - אין מתענין. אי הכי, תשעה באב נמי! - אמר רב פפא: שאני תשעה באב, הואיל והוכפלו בו צרות. דאמר מר: בתשעה באב חרב הבית בראשונה ובשניה, ונלכדה ביתר, ונחרשה העיר".



חידוש המגן אברהם לאסור סעודת אירוסין מראש חודש אב אף בשבת

כתב המגן אברהם סימן תקנא ס"ק י': "ונראה לי דאפילו בשבת אסור לעשות דהא בגמרא קתני מראש חודש עד התענית אסור, ואי אפשר דלית בהו שבת" [ופסקו גם המשנה ברורה ס"ק ט"ז].

והנה מסברא דברי המגן אברהם פלאיים, שאין אפשר לאסור בשבת, שהותרה בו כל דבר שמחה, והמגן אברהם תמך את איסורו מדקדוק הלשון, שמשמע שמראש חודש כל הזמן כולו אסור, כולל בשבת.

והנה, לכאורה הדקדוק אינו מוכרע, ועוד יש לדקדק שהאיסור שנאמר אינו כולל שבת, שהרי אמרו במשנה שבת שחל תשעה באב להיות בתוכה אסורין לספר ולכבס. ובגמרא אמר רב נחמן: לא שנו אלא לכבס וללבוש, אבל לכבס ולהניח - מותר, היינו שאיסור כיבוס פירושו ללבוש מכובסין, והרי לא עלה על הדעת שבשבת יאסר, שהאיסור אינו אלא על ימי החול. ואין לדחות כי ההיתר מפורש במשנה במה שאמרו שבחמישי מותרים מפני כבוד השבת, ופירשו בגמרא לפי רב נחמן שהיינו במי שאין לו אלא חלוק אחד, כי אדרבה משמעות הדברים היא שהחידוש הוא על היתר החמישי לכבוד שבת ולא על היתר השבת עצמה, אך עיין עוד במגן אברהם ס"ק כ"א לגבי בגדים חדשים.

ועוד יש לטעון, שהרי בשבת, אפילו שחל תשעה באב להיות בה, אמרו בברייתא אוכל ושותה כל צרכו, ומעלה על שולחנו אפילו כסעודת שלמה בשעתו, וכי זו אינה סעודת שמחה?

קמ). והנה, לשיטת הרמב"ן (תורת האדם שער האבל - ענין אבלות ישנה) שכתב, והיינו דאמרינן במגילה (ה' א') רבי נטע נטיעה בפורים ורחץ בקרונה של צפורי בשבעה עשר בתמוז ובקש לעקור תשעה באב, לומר שעקר שבעה עשר בתמוז משום דאין שלום ואין שמד היה בימיו ומשום הכי רחץ, הא מעיקר דינא אסור הוא ברחיצה למתענין בו. וליכא לפרושי שרחץ והתענה בו, דהא אפילו תשעה באב בקש לעקור, ע"כ. וכן הסכמת הרשב"א והריטב"א. נמצא שרבי לא נהג כלל בתענית שבעה עשר בתמוז ושאר אלו הצומות, ולא קשה כלל קושיית החתם סופר. ובעיקר שיטת הרמב"ן בהשוואתו שאר צומות לתשעה באב בחומרות, חידוש הוא, והשיג עליו הנצי"ב בהעמק שאלה.

אלא שהמגן אברהם יטען שבצירוף אירוסין לסעודה יש שמחה יתירה, ומכל מקום במקום שנהגו בכל אירוסין לעשות סעודה ולא לדחותה, אם יימנע הרי זה כאבילות בפרהסיא [שהותרה אף לסוברים שנהג אבילות בדברים שבצינעא בתשעה באב שחל בשבת], וקשה לומר שמניעת סעודת אירוסין אין זה נחשב ניהוג אבילות שאסור בפרהסיא.



הרב פנחס בן אהרן*

הערות והארות במגילת איכה ובקינות

איכה

א, ז. "שחקו על משבתה", רש"י: "ושומטים בשביעיות". צ"ב מה ענין יש לשמור שמיטה בחור"ל, ואולי מדין 'הציבי לך ציונים' שלא ישתכח עשו כן, ואף שאין בזה שום ענין מצוה. ב, ז. "קול נתנו בבית ה' כיום מועד", רש"י: שהיו שמחים ומושוררים בתוכו בקול רם כן נתנו האויבים בחורבנו קול שמחה". אפשר, שהיה כאן עונש של מידה כנגד מידה, הם לא שמחו כראוי ("תחת אשר לא עבדת את ה' אלוךך בשמחה") על כן באו האויבים ושמחו במקדש. וניתן לומר עוד, משום "חודשכם ומועדיכם שנאה נפשי היו עלי לטורח", על כן נענשו בקול האויבים שהיה הקול 'כיום מועד'.



קינה א'

מצרים נתנו יד ואשור צדונו כציד. על פי הרוב במצודה הניצוד מכניס את עצמו למצודה, וכן כאן, מפני שהסירו מעליהם את הבטחון בה' ונתנו יד למצרים משענת הקנה הרצון, על כן כנגד זה יכולים היו אשור לצודם כציד [וכדברי חובות הלבבות בפתיחה לשער הבטחון: "ומי שבוטח בזולת ה' מסיר האלהים השגחתו מעליו, ומניח אותו ביד מי שבטח עליו", וראה שמירת הלשון ח"ב על פרשת שלח, ששמירתו של האדם מה' היא לפי גדר בטחונו של האדם בה'].

בנפשנו נביא לחמנו כי קפצנו מעני ידינו. עיקר הנתינה המעולה לעניים היא נתינת מזון ופת, שלא יצטרך להמתין ולטרוח להשיג מאכלו, וכמו שמצינו בתענית כג, ב שבאו העניים קודם בצד אשתו של אבא חלקיה, וביאר אבא חלקיה: "משום דאיתתא שכיחא בביתא ויהבא ריפתא לעניא ומקרבא הנייתא ואנא יהיבנא זוזי ולא מקרבא הנייתא" ושגור הלשון בש"ס "ריפתא לעניא" וכמוש"כ (ב"ק נו, ב) בההיא הנאה דלא בעי למיתב ריפתא לעניא. ועוד רבות. ולכן כנגד זה שקפצו מעני ידיהם – שעיקר הנתינה לעני הוא הלחם – על כן בנפשנו נביא לחמנו.

שרים בידם נתלו, כי גזילת העני חמסו וגזלו. לשון שרים נופל על שופטים ועושי צדק וכמש"כ (ישעיהו א, כב): "שריך סוררים וחברי גנבים... וריב אלמנה לא יבוא אליהם", ואת גזילת העני, שהיו אמורים לשפוט בצדק, חמסו וגזלו אותה על ידי עיוות הדין. וענין קינה זו מורה כי רק מעשיהם הרעים הביאו עליהם הרעה.



(* רוב ההערות כאן נידונו בבית המדרש של חכמי ורבני אוצר החכמה. תודתי להם.)

קינה ב'

אוי כי בתינו שינו. יש להבין משמעות הלשון, מהו שינוי בתים. וצ"ע. ואולי הכוונה שהשתלטו על בתיהם ושינו את בעלות הבתים לבעלותם, ובמקום שנגזר 'בית פלוני לפלוני' שהוא מורה על מעלת הדבר שנגזר עליו עוד קודם לידתו, ובאו זרים ושינו הבעלות, וזה מורה על רוע מזל כאלו נתהפך עליו מזל לרע. ודוק (וראה תשובות והנהגות להגר"מ שטרנבוך ג' שס"ז והבן).



קינה ד' - ויכוח אהליבה עם שומרון

צריך להבין ענין הויכוח ביניהם, מהו הענין שכל אחת מתווכחת עם השניה שצרתה גדולה. אמנם, נראה שכידוע אם יש מי שמצטער כמותו הרי מתנחם בזה שיש עוד שכמותו, וכאן אמרו זל"ו שאין שברם דומה לזה, ואם כן אין בכלל שום שייכות בין זל"ו שתהיה נחמה מזה שאף להם אירע כך. ודוק. וכמוש"כ באיכה (ב, ג): "מה אעידך מה אדמה לך הבת ירושלים מה אשוה לך ואנחמך כי גדול כים שברך מי ירפא לך", ועיי"ש בביאור רבינו יוסף שם טוב מה שפירש הפסוק עד"ו.

ומה שאומרת אהליבה "ולשבעים שנה בכבל נפקדתי ושבתי לציון והיכל יסדתי" הוא ביטוי לעומק הצער המיוחד של אהליבה, שכביכול נעשה נסיון נוסף והיא לא עמדה בו, ולשומרון - אהלה - לא ניתן כלל הזדמנות נוספת, ולהחמיץ הזדמנות שניתנת פעם שניה הוא דבר נורא יותר.



קינה ה'

צפו מים על ראשנו ובדלי מלא חכנו יבש. צ"ב מהו ובדלי מלא חכנו יבש? וידידי, רבי מרדכי יהודה ויזל שיחי', אמר שיש לומר שמרמז על מש"כ בחז"ל - והובא ברש"י באיכה על הפסוק המה רמוני (א, יט) וזל": "כגון בני ישמעאל שהיו יוצאים לקראת הגולים כשהיו השבאים מוליכים אותם דרך עליהם ומראים את עצמם כאילו מרחמים עליהם והיו מוציאים להם מיני מלוחים נודות נפוחים כסבורים שהוא יין ואוכלים וצמאים ורוצים לשתות וכשמתיר הנוד בשינוי היתה הרוח נכנסת במעיו והוא מת..." (ומה שנקט דלי הוא בכדי להזכיר מזל דלי שזהו ענין הקינה כאן).



קינה ז'

איכה גערת בגערתך... ולא זכרת דליגת דילוג דרך אשר דלגת לדגליך... ובביאור ראשוני אשכנז מפרש על דילוג הקץ. ונראה עוד לפרש, לפי הלשון 'דגלים' שהחלו במדבר, ומקונן על הדרך שהיתה להם נוחה ונעימה, וכאילו דלגו על הקרקע ולא הלכו עליה, "רגליך לא בצקה" שהיתה הליכתם של ישראל קלה כאילו מהלכים על העננים וכו'.



קינה י"ג

ענין קינה זו להראות ההטבה (וההנהגה ניסית) שהיתה לישראל מול הצער והרע שהוא מנת חלקם עכשיו.

איכה זם והרג מצרי בגן נעול בקודש... והן אתה חלקם אכל חודש. הנה חלק מהדברים המבוארים לקמן הם ענינים ניסיים, ואולי יש להתעורר שמה שאכל חודש חלקם הוא מגלה על ירידת מעלתם, כי ישראל מעל המזל, ומה שאכל חודש אב את חלקם וחודש אב הוא מסוכן להם הוא גופא מראה על ירידת מעלתם, שחודש אוכל בהם. ודוק.

אי כה כריתות חדשות בריתות בכה אמר כחצות לילה במופתי אותות והן אתה להקו בנעליהם לאתות שמו אותותם אותות. עיין 'פירוש לאחד מראשוני אשכנז' שמפרש על מה שטיטוס סבר שהרג את עצמו, נראה לפי זה שמבואר כאן זה כנגד זה, האותות שהיו בדרך נס במצרים – והיה לכם הדם לאות ופסחתי עליכם, מול טיטוס שהוציא דם מהפרוכת וסבר שהרג את עצמו. וניסים בדם כנגד הדם של טיטוס. והרב מנחם נבוגרצקי שיחי' ביאר שקאי על דברי הגמ' בגיטין (נז, א) על האותות שעשה נירון קיסר כשבא על ירושלים.

קינה י"ד

נתן קיר נטוי גדר הדחוייה. מבואר כאן שביהמ"ק נתגנה על ידי חטאי ישראל, וכמוש"כ (ירמיהו ז, יא) "המערות פריצים היה הבית הזה", וכן כאן מקונן המקונן, על שנקרא קיר נטוי, שצריך להורסו, כי הוא מזיק במציאותו, וכן היה כביכול בביהמ"ק שהיה צריך להחריבו מחמת חטאי ישראל, והוא עצמו נתגנה כגדר הדחוייה. ודוק.

הדור יזמו דעת סוד ודפקו השבעתי אתכם שמעו ופקקו. יחד בשמעם כן נתמקמקו. ועל כפיים ספקו. משמעות הענין (וכן מפרש ב'קינות המבוארות' לר' בנימין זאב שישא) שחכמי הדור ניסו לדעת סוד הגאולה ולא הצליחו, והצטערו מאוד. ויש לעיין ולברר על איזה דור מדובר? וחכ"א ציין לשיר השירים רבה פרשה ב: "רבי אוניא אמר ד' שבועות השביע כנגד ד' דורות שדחקו על הקץ ונכשלו, ואלו הן, אחד בימי עמרם, ואחד בימי דיניי, ואחד בימי בן כוזבא, ואחד בימי שותלח בן אפרים, הה"ד (תהלים ע"ח) בני אפרים נושקי רומי קשת, ויש אומרים אחד בימי עמרם, ואחד בדורו של שמד, ואחד בימי בן כוזבא, ואחד בימי שותלח בן אפרים וכו'". ופירש לשון 'פקקו' שאין פירושו סתמו פיהם כפקק, אלא נכשלו, כלשון הכתוב ולא תהיה זאת לך לפוקה ולמכשול לב (שמואל א' כה, לא), או שגו ברואה פקו פליליה (ישעיהו כח, ז). והצער הוא כמובן על ההרוגים הרבים שהיו בכל אותן דחיקות קץ (מלבד זו של בימי עמרם, שכנראה הוא ענין אחר) ועל כשלון דחיקת הקץ. עכ"ד.

קינה כ"ב - על הריגת ישראל בידי קרוביהם בגזירות תתנ"ו

אבל אזרו גבורה יתירה להלום ראש ולקרין שדרה. להעיר, שהלשון משמעו שהרגם על ידי קריצת וחתוכת השדרה, האם לא היה מוטב לשוחטם שהיא מיתה שאין בה צער וייסורין? וקשה לומר שבשביל תפארת מליצת הפיוט יאמר עליהם מה שלא היה.

עוד בקינה זו יש לברר סדר המאורעות המתואר, כתוב כך: "אז הסכימו גדולים וקטנים, לקבל באהבה דין שוכן מעונים. וזקנים דשנים ורעננים הם היו תחילה נידונים. ויצאו לקראתם עזי פנים, ונהרגו המונים המונים, ונתערבו פדרים עם פרשדונים. והאבות אשר היו רחמנים. נהפכו לאכזר כיענים. והפיסו על אבות ועל בנים, ומי שגורל עלה לו ראשונים, הוא נשחט בחלפות וסכינים..."

לכאורה הסדר לא מובן, משמע שתוך כדי שנהרגו על ידי הצוררים עוד עשו היהודים גורלות.

ואולי, "ויצאו לקראתם עזי פנים" קאי על היהודים, שניסו בצעד נואש לצאת ולהלחם, ואף על זה נושא המקונן קינה על שהוצרכו למסור נפשם במלחמת ייאוש זו, ומי שלא היה בר הכי שחט ונשחט. ובפירוש 'קינות המבוארות' (לרבי בנימין זאב שישא) מפרש ש'עזי פנים' קאי על הגויים. ויל"ע שלפ"ז אין סדר המאורעות מסודר כראוי בקינה זו.



קינה כ"ג - על בנו ובתו של רבי ישמעאל כהן גדול

צריך להבין הענין שכל כך מרבים בקינה על מעשה זה, לשון חריפה כל כך "אבל לב וניחום חדל גדול ומכל כאב צירי נבדל גדול על בן ובת רבי ישמעאל כהן גדול" הלא היו מעשים נוראים רבים רבים מזה.

ואולי ע"ד אפשר שיש כאן קינה על קדושת ישראל שבטלה על כרחם מכח הגלות, וזה הציור הנורא מכל, איך שבני ר' ישמעאל כהן גדול הקדוש בישראל בכל מיני קדושה באו על כרחם לביטול הקדושה.



קינה כ"ה - מי יתן ראשי מים - על הרוגי תתנ"ו

וכהני ועולמי נגועו כלהם עשרה. לא זכיתי להבין כוונת המקונן, על איזה עשרה מדובר כאן, הלא היו לעשרות או שכוונתו אל עשרה גדולים שבהם. וצ"ע^(א).

אהימה עליהם בבכי ילל לחשרה. נראה הביאור עפימש"כ (שמואל ב' כב, יב): "חשרת מים עבי שחקים". ושם במפרשים שהוא ענין ירידת מים מעננים שהם חשוכים מריבוי מים, וזה המליצה כאן כאילו העיניים מורידים דמעות כעננים המלאים ומורידים מים רבים.



(א). הערת הרב רועי ז"ק: בשפירא בגזירות תתנ"ו אכן נהרגו עשרה (במגנצא וורמייזא היו הרבה יותר הרוגים).

קינה כ"ו

אז בהלוך ירמיהו על קברי אבות ונם עצמות חביבות עד מתי אתם שוכבות. יל"ע למה אין בלשון זה זלזול כלפי האבות שקורא להם עצמות, ומשמע חלילה שאינם שלימים. ואמנם מצינו בחז"ל שמשתמשים בלשון זו, ביומא כב "נעניתי לכם עצמות שאול בן קיש" ובחגיגה כב "נעניתי לכם עצמות בית שמאי". וצריך לומר, שאין בזה משום ביוזי, ועצמות הוא כינוי פשוט למת, ואין בזה בזיון (וכביטוי 'עשאו גל של עצמות' המצוי הרבה בחז"ל שאין הכוונה שנתפורר תיכף ונהיה ערימת עצמות, אלא שיצאה ממנו רוח החיים וכעת גופו הוא רק ערימת עצמות). ואדרבה, אולי הוא לשבח שעצמותיו קיימות ולא נימוחו (וכן בסוטה יג שיוסף נקרא עצמות בחייו על שלא מחה בכבוד אביו, משמע דרך בחיים יש בזה גנאי שנחשב כמת וכה"ג).

שוב ראיתי כע"ז במהרש"א ביומא שם וז"ל: "נראה דנקט עצמות משום דיש לחשוב בו חטא גדול מה שרדף אחר דוד מצד הקנאה בו לפי ענינו, ואמרינן פרק שואל כל מי שיש בידו קנאה עצמותיו נרקבין, ע"כ אמר נעניתי לכם עצמות שאול דכמו שנקבר בעצמות דכתיב ויקחו את עצמותיהם וגו' כן הן עדיין קיימין ולא נרקבין מצד קנאה לדוד".

[ויש להעיר מה יפרש המהרש"א שם בחגיגה למה נקט לשון זו שם. ואולי אולי ע"ד אפשר, הנה, בחגיגה שם אמר ר' יהושע 'בושני מדבריהם בית שמאי' ותמה עליהם מאוד, והיה מקום לחשוב שב"ש מקפידים עליו אחר מיתתם שהוא חי וטוען נגדם בחריפות, והם אינם יכולים להשיב ולבאר במה טעה בהבנתם, ע"כ כשחזר בו נקט כהאי לישנא. ודו"ק].

וכן בספרי האחרונים נפוץ הביטוי "אחר המחילה מעצמותיהם" ועל זו הדרך, הרי שלא ראו בזה גנאי אלא שבח.

קינה ל"א

נגאלה ומוראה ורוח הטומאה. מוראה נראה מל' "מוראתה בנוצתה" (ויקרא א, טז) שהוא לשון פסולת וטינוף. ואם כנים הדברים צריך לומר שהו' שרוקה. וכן יש לשון זה באיכה (ה, טו) 'כי נצו גם נעו'.

קינה ל"ג - על הרוגי תתנ"ו

...בקו ארמאי משקר יזם הזר לעקר. בביאור לב אהרון (רבי אהרון וקסלשטין) ביאר הכוונה שאחזו בשיטת לבן הארמי שביקש לעקור את הכל. ואלי יל"פ על פי הידוע בקורות הימים שכמה הגמונים ומלכים נתנו חסות ליהודים ונשבעו ביראתם והפרו שבועתם, וזהו 'בקו ארמאי משקר, יזם הזר לעקר' שנעשה להם כזר. ודוק.

קִינָה ל"ה

על חורב ספיך. צ"ב מהו. ונראה כי סף הוא הכלי לקבלת הדם, והכלי יבש מבלי לקבל דם קרבנות, ובירמיהו פרק נב, יט מבואר שם שלקח נבוכדנצר את הספים, וכ' רש"י: "ת"י קוליא ולא ידעתי אם ממיני כלי זמר הוא ואומר אני שהן אגנות לקבל דם כמו בדם אשר בסף (שמות יב) ויש מפרשים הסיפי' לשון כדים לפי תרגום של יונתן שתרגם קוליא כי כן ת"א וכדה על שכמה (בראשית כד) וקולתה על כתפהא ולשון זה נראה שהסיפים אינם ממין כלי זמר אלא הם כדים".

קִינָה ל"ז

עם הפתנים כרתו ברית מתיך ואין שטן אבל השלמו להם כפיריך. משמע כאן לכאורה שבכל ארץ ישראל לא היו ניזוקים על ידי בעלי חיים. וצ"ע מקור הדברים. ועכ"פ בירושלים מצינו באבות (ה, ה) שלא הזיק נחש ועקרב בירושלים, ויל"ע דמשמע שהוא מעלה מיוחדת בירושלים אבל שאר ארץ ישראל היה עולם כמנהגו נוהג. ויל"ע [ואף בירושלים יש להסתפק האם כל החיות לא הזיקו, ורק נקטה המשנה אלו משום שדיבר בהווה שאלו מזיקין מצויים, אבל חיות לא היו מצויות במקום יישוב. וכשהרציתי הדברים לחכם אחד ציין לפירוש החסיד יעב"ץ שם, שמבאר שבירושלים היה כמו קודם חטא אדה"ר שלא היה טבעם להזיק והאדם היה גדול מהם, וא"כ אפשר לומר שקאי על כל בעלי חיים]².

קִינָה ל"ט

אשר פרשו רשתות לגלות קלונייך. יל"פ על מה שכתוב שהוציאו את הכרובים ולקחום בכליבה בכדי לזלזל בישראל, וכמבואר בפתיחתא לאיכה ט' וכליבה היא מעשה רשת, וזה היה בשביל לגלות קלונם של ישראל. ודוק.

שרה כשמעיה לקולך, גם מבכה עלי בנים, אשר נשבו אל כל שכניך, רחל ולאה בכו, בלהה וזלפה הלא קוננו. חכ"א הקשה למה השמיט המקונן את רבקה, והציע לפרש משום שהיתה גם אם עשיו, שממנו יצאו מחריבי המקדש, לכן השמיטו מהקינה. ודוק. והנה מבואר במגילה (ו, א) שהחורבן מתייחס אל עשיו, "ואמר רבי יצחק: מאי דכתיב יחן רשע בל למד צדק. אמר יצחק לפני הקדוש ברוך הוא רבונו של עולם, יוחן עשו אמר לו רשע הוא, אמר לו בל למד צדק, אמר לו בארץ נכחות יעול (רש"י: "את ירושלים יחריב"). אמר לו אם כן בל יראה גאות ה'".

ויש להסמיק לכאן מש"כ רש"י (בראשית לה, ח) שנעלם יום פטירתה של רבקה שלא יקללו הבריות בטן שיצא ממנה ובפרט כאן שהחריב המקדש. ודוק.

(ב). ואגב עסקי בדבר זה שהוא משבחה של ירושלים נבוא להעיר - מהו לשון "ולא הזיק נחש ועקרב בירושלים מעולם" וכי שאר הדברים לא היו מעולם? והמשנה כותבת ל' זה גם גבי "לא הסריח בשר הקודש מעולם" וצ"ע עתה.

קינה מ"ה – אלי ציון

פשט היום המנהג לעמוד באמירת קינה זו, וצ"ע מתי התחיל מנהג זה, ומה טעם יש בו.

אלי ציון ועריה כמו אשה בציריה וכבתולה חגורת שק על בעל נעוריה. צ"ב מה שייך לשון 'בתולה' על 'בעל' (ואין מסתבר לפרש כאן בתולה על ארוסה, כי ודאי שצער הנשואה גדול מצער הארוסה, וכלל ישראל היה נחשב כאשה נשואה). ובמרגליות הים סנהדרין קד, ב כתב שמצינו באיזהו מקומן שנקראה אשה שלא ילדה בתולה, וזה מתאים עם לשון נחם "והיא יושבת כאשה עקרה שלא ילדה" המיוסד מסתמא על לשון הכתוב "רני עקרה לא ילדה".

ואולי הכוונה כאשה החוגרת שק על הבעל שהיה לה בשעת בתוליה, ולא שעכשיו היא בתולה [וראה סנהדרין כב, ב 'אין אשה כורתת ברית אלא למי שעושה אותה כלי', ומובן הנמשל שצער אשה על בעלה שהיה לה בבתוליה גדול יותר, וכן צער ישראל על ריחוקם מהשכינה שמראשית היות ישראל לגוי היה על ידי דביקותם בה' שהתבטא בהשראת השכינה המיוחדת במשכן ולאחר מכן במקדש]. ודוק.



הרב דוד לוי

כולל פוניבז'

ביקור התמיד בימי המצור

א.

פתיחה

בעת צרו אויבים על חומות ירושלים הבצורות, "לא האמינו מלכי ארץ, וכל יושבי תבל כי יבוא צר ואויב בשערי ירושלים" (איכה ה, יב). בהתבוננות בכתוב זה נראה, כי לא היה בכל יושבי תבל, אדם שיחשוב כי יוכלו לפרוץ את שערי ירושלים^(א). אולם, כאשר גרמו עוונות כהניה ונביאיה, התרגשה נבואת הזעם על חורבן ירושלים החרוטה בציפורן שמיר, והחזקה מסלעים ואבני גזית, וסבבו אויבנו את עיר הקודש והמקדש. עד אשר השליך משמים ארץ תפארת ישראל, "זנח ה' מזבחו נֶאֱרַק מקדשו, הסגיר ביד אויב חומות ארמונתיה, קול נתנו בבית ה' כיום מועד". אולם, גם בימי צר ומצור על ירושלים בתקופותיה השונות, לא שבתה עבודת הקודש מבית המקדש - יער הלבנון, ואף באותם ימים קשים ומרים, הקריבו ישראל את קרבן התמיד. יתר על כן, בגמ' בערכין (יא, ב) מבואר, דאף בשעת החורבן עצמו, עת דרסו רגלי אויבנו בהיכל וקול נתנו בבית ה' כיום מועד, הקריבו ישראל קרבן שהזדמן להם באותה העת. ומאז ועד עתה עינינו מייחלות, לנכתב בסיומה של מגילת איכה: "השיבנו ה' אליך ונשובה, חדש ימינו כקדם", בב"א.

במאמר שלפנינו, ננסה בס"ד להעמיק חקר ולדון, כיצד יכלו להקריב ישראל את קרבן התמיד בימי המצור, כאשר העלו להם האויבים בחומה את התמיד תמורת ממון רב, והגם שלכאורה יש דין ביקור בקרבן ד' ימים, שלא התקיים. ממוצא הדברים יתבאר הנידון רחב היריעה בו עסקו קמאי ובתראי, האם ביקור מעכב בקרבן, וכן האם אפשר לבקר את הזבח קודם הקדשו.



ב.

הקרבת התמיד בימי מצור יון ובית חשמונאי

בירושלמי (תענית פ"ד ה"ה. ברכות ד, א) מתואר, כי בעת שצרו מלכי יון על ירושלים, מכל מקום הקריבו ישראל תמידים שהעלו להם אויביהם בחומה: "רבי סימון בשם ר"י בן לוי, בימי מלכות

(א). יצינו דברי האלשיך (תהילים פ, יג) כי חומות ירושלים הובקעו ע"י מלאך, שקרא בקול גדול לאויבים להיכנס, ובלא זאת לא היו חושבים שיוכלו לנצח חומות אדירות אלו: "שבא מלאך מאתו יתברך וישם רגל אחד בחומת ירושלם מכאן, ורגל אחד מכאן, ופרץ חומותיה והיה קורא קול גדול בואו לכרם שאין השומר בתוכו, השחיתו אשכול כו' שבעליה הלך לו. ועשה כן למען יערבו אל לבם ליכנס כי אלמלא כן לא האמינו מלכי ארץ וכו' כי יבא צר ואויב בשערי ירושלם". האברבנאל (ירמיה מ') סבור, כי מה שנתן אל ליבו נבוכדנצר לכבוש את ירושלים, היה זה רק ע"י נבואות הזעם של ירמיה הנביא: "ואולי מזה התעורר נבוכדנצר כמו שזכרתי למעלה לעלות על ירושלם, כי לא האמינו מלכי ארץ כי יבא צר ואויב בשערי ירושלם - אם לא בנבואות נביאיה".

יון היו משלשלין להם שתי קופות של זהב והיו מעלין שני כבשים^ב, פעם אחת שילשלו להם שתי קופות של זהב והעלו להן שני גדיים^ג, באותה השעה האיר הקדוש ברוך הוא את עיניהם ומצאו שני טלאים בלשכת הטלאים. על אותה השעה העיד ר' יודה בן אבא על תמיד של שחר שקרב בארבע שעות".

סיפור דומה בתקופת מצור אחרת מסופר בגמ' (ב"ק פב, ב): "תנו רבנן: כשצרו בית חשמונאי זה על זה, היה הורקנוס מבפנים ואריסטובלוס מבחוץ. ובכל יום היו משלשים להם בקופה דינרין, והיו מעלים להם תמידין".

מבואר, שאף בעת סוללת המצור, היו מקריבים בכל יום את קרבן התמיד מהכבשים שהעלו להם הצרים (תמורת ממון רב), ומשמעות הדברים דאיתו קרבן שהעלו האויבים, הקריבוהו. והקשו קמאי ובתראי, כיצד התקיים דין ביקור בקרבנות אלו, שהעלו הצרים בחומה מידי יום.

ג.

כיצד התקיים דין ביקור בקרבן המצור

שורש הנידון האם ביקור מעכב, ראשיתו בגמ' בפסחים (צו, א) דילפינן לביקור ד' ימים מפסח מצרים. וכך איתא בגמ' בפסחים: "והתניא, בן בג בג אומר: מניין לתמיד שטעון ביקור ארבעה ימים קודם שחיטה - שנאמר תשמרו להקריב לי במועדו, ולהלן הוא אומר והיה לכם למשמרת עד ארבעה עשר. מה להלן טעון ביקור ארבעה ימים קודם שחיטה".

מעתה יקשה טובא, כפי שמקשים הגבורת ארי (תענית כט, ב) והתורת חסד (לובלין, או"ח סי' כג), וקדם האור זרוע (פסחים, סי' רטז), איך הקריבו בימי מצור ירושלים את קרבן התמיד שהעלו הצרים מידי יום תמורת ממון רב, והלא לא היה בקרבן ביקור ד' ימים. ונשמע מכאן, שביקור ד' ימים אינו לעיכובא.

בשו"ת תורת חסד (שם) דחה את הראיה ממצור בית חשמונאי בב' אופנים: א. דהיות ואין פוחתין בלשכת הטלאים פחות מו' כבשים, אם כן בכל יום היו מקריבים את הכבשים המבוקרין מזה ד' ימים, ומכניסים את הכבשים שהעלו להם ללשכת הטלאים לביקור ד' ימים^ד. ב. יישוב נוסף כתב התורת חסד, דהיות והצרים מבחוץ היו בהם ישראלים רבים, סמכו על עדותן שביקרו

(ב). יש להעיר, כיצד התקיימה הקרבת התמיד בשבת, והלא יש איסור להכניס את הכבשים מחוץ לחומות ירושלים לתוך העיר, בפרט אם שערי ירושלים ננעלים בלילה [וראה במלבי"ם (ירמיהו יז, כב), דביאר בלשון הכתוב, דאסר להוציא משא מחוץ לחומות ירושלים, מפני שדלתותיה ננעלות, ואין לה דין רשות הרבים].

(ג). הרמב"ם (פיה"מ עדויות פ"ו מ"א) העתיק כן, ומשמע שגדי פסול להקרבה. וכן מבואר בספרי זוטא (ריש פרשת פנחס). וכן הוכיח מכמה דוכתי בעל האמבואה דספרי (קובץ דגל התורה ורשא סי' כט אות א'). אמנם, ראה בשיטה מקובצת (כריתות ד, א) בשם הרא"ש, דעזו כשר לתמיד, וצ"ת. אמנם יש להעיר דמדברי הירושלמי ליכא להביא ראיה מוכחת דגדי פסול לתמיד, דהראב"ן (ברכות סי' קכב) גרס בירושלמי (פ"ד דברכות הנ"ל), שהעלו להם מלכי יון חזיר (ולא גדיים), ולפי זה ליכא להוכיח שגדי פסול לתמיד.

(ד). כן כתב בשו"ת בנין ציון החדשות (ח"ג סי' יז).

את הכבשים ד' ימים קודם^ה. אולם בגבורת ארי דחה אפשרויות תירוצים אלו, וכתב שהם דוחק, דפשטא דסוגיא לא משמע הכי.

אמנם, הוכיחו הגבורת ארי והתורת חסד, מהמצור השני על ירושלים שהיה בימות מלכות יון, כדברי הירושלמי (תענית פ"ד ה"ה. ברכות ד, א שהבאנו לעיל): "רבי סימון בשם ר"י בן לוי בימי מלכות יון היו משלשלין להם שתי קופות של זהב והיו מעלין שני כבשים, פעם אחת שילשלו להם שתי קופות של זהב והעלו להן שני גדיים, באותה השעה האיר הקדוש ברוך הוא את עיניהם ומצאו שני טלאים בלשכת הטלאים. על אותה השעה העיד ר' יודה בן אבא על תמיד של שחר שקרב בארבע שעות". ואם כן מוכח שביקור אינו מעכב, ולכך יכלו להקריב בזמן המצור אף בלא ביקור.

ראיה נוספת כתב באור זרוע (שם): "ותו מסתברא, דהואיל דשאר קרבנות אפי' לכתחילה לא בעי ביקור ד' ימים, סברא היא לומר שתמיד ופסח יהיו כשרין בלא ביקור היכא דלא אפשר". אולם, מסקנת האו"ז היא שביקור מעכב בקרבן. וכן נראה מדברי המאירי בסוכה (שם) בשם י"מ: "הא כל שהוציאו מלשכת שאין מבוקרים, אין זה טועה בדבר מצוה כלל, ואף ר' יוסי מודה בה שחייב חטאת".

ד.

ראיות שביקור מעכב בקרבן

יש להרחיב בנידון מסועף זה, האם ביקור מעכב בקרבן. הנה, מוכיח הגבורת ארי מדברי התוס' בסוכה (מב, א) דביקור ד' ימים בתמיד הוא לעיכובא. דאיתא בגמ': דהטועה בדבר מצוה ולא עשה מצוה פטור: "אמר רב הונא: אומר רב יהוה רבי יוסי עולת העוף שנמצאת בין אגפיים, וכסבור חטאת העוף היא ואכלה - פטור". ופריך עלה: "מיתיבי, רבי יוסי אומר: השוחט את התמיד שאינו מבוקר כהלכתו בשבת - חייב חטאת, וצריך תמיד אחר" (ונמצא, דהטועה בדבר מצוה ולא עשה מצוה חייב). ומשני הגמ': "כגון שהביאו מלשכה שאינן מבוקרין". ופירש רש"י: דאין בזה צד מצוה, לפי שאין הכבשים עומדים להקרבת התמיד, וקרוב למזיד הוא.

וכתבו התוס' (שם, ד"ה שאינו מבוקר כהלכתו): "ואפי' נמצא תם, משום דטעון ביקור ד' ימים קודם שחיטה, דבפרק מי שהיה טמא (פסחים צו, א) יליף לה מפסח בגזרה שוה". מוכיח הגבורת ארי מדברי התוס' הללו, דביקור ד' ימים הוא לעיכובא, דהגם שנמצא התמיד תמים, מכל מקום בלא ביקור חייב חטאת על שחיטתו בשבת, וצריך תמיד אחר^ה. ולהלן יובאו מקורות נוספים לכך שביקור מעכב בקרבן.

ה). מבואר הן בדברי הגבורת ארי והן בדברי התורת חסד, דמהני ביקור קודם הקדש הקרבן, דהלא הסכימו שאלו היו הצרים מבחוץ מבקרים את התמיד היה ביקורם מועיל, וכן סבירא ליה לתורת חסד. אלא שהגבורת ארי דחה זאת מטעם אחר שדוחק להעמיד כך בפשט הגמ'. והאריך להוכיח כצד זה בשו"ת הרי בשמים (קמא, ח"א סי' צ'). אמנם, הגבורת ארי בספרו טורי אבן (מגילה כט, ב) נסתפק בזה, ומכל מקום נראה שהוא נוטה לומר שמהני ביקור קודם הקדש.

ה.

מקורות נוספים שביקור מעכב בקרבן

מקורות נוספים לכך שביקור בקרבן התמיד מעכב, מביא הגאון הרוג'ז'בי במכתבו שנדפס בספר הזכרון עדות ליוסף (ענייני מסכת מנחות, בענין ביקור בקרבן)⁶: "מהא דאיתא בתוספתא בפסחים (פ"ה ברייתא ה'): "אמר רבי יוסי שמעתי שהשוחט (תמיד) בשבת שאינו מבוקר (שחייב) חטאת ויחזור ויביא תמיד אחר להכשירו (חוץ מן הנשחט), שנאמר (במדבר כח) (תמימים) יהיו לכם ונסכיהם, כשהן מבוקרין תמידין, כשאינן מבוקרין אינן תמידים". וכבר הוכיח כן האור זרוע (פסחים, סי' רטז).

וכן מוכיח הצפנת פענח מהתורת כהנים (פרשת ויקרא, דיבורא דנדבה ג, יג): "תמים יקריבנו תמים יקדישנו. ר' יוסי אומר תמים יקריבנו, יבקרנו ויקריבנו. א"ר יוסי שמעתי בשוחט תמיד בשבת שאינו מבוקר שהוא חייב חטאת ויביא תמיד אחר"⁷.



ו.

ביקור הקרבן שהוקרב בעת החורבן

הקרבה נוספת בזמן המצור והחורבן מצינו בגמ' בערכין (יא, ב) כי בב' בתי המקדש בשעת חורבנו, זכו ישראל להקריב קרבן ולומר שירה – קינת החורבן: "ת"ש, רבי יוסי אומר: מגלגלין זכות ליום זכאי וחובה ליום חייב; אמרו: כשחרב הבית בראשונה, אותו היום תשעה באב היה,

1. וכן כתב תוס' הרא"ש (סוכה, שם). אמנם, במאירי (סוכה, שם) מבואר, דאף תמיד שעבר ביקור ד' ימים, מכל מקום אם לא ביקור בשעת ההקרבה חייב חטאת, דביקור בשעת קרבן מעכב, אע"פ שנתבקר קודם לכן ד' ימים, עיי"ש. ולדבריו נראה דביקור ד' ימים אינו מעכב, ועיקר העיכוב הוא משום הביקור קודם הקרבה. וכן נקט ההר אפרים (הובא במנחת אברהם מנחות מט, ב) דדין ביקור המעכב הוא רק ביקור יום אחד, בעוד שביקור ד' ימים אינו אלא למצוה. וכ"כ בשו"ת תורת חסד (אור"ח סי' כג) וכתב לדחוק בכוונת התוס' בסוכה, דבלא ביקור הקרבן פסול, אולם כוונת התוס' שיש דין ביקור ד' ימים למצוה, עיי"ש. אמנם יתכן דאין זה עולה בקנה אחד עם משנת המאירי, דדעת המאירי דאף אם התקיים דין ביקור, מכל מקום אם לא היה ביקור סמוך לשעת ההקרבה הקרבן פסול, בעוד שדעת האחרונים שביקור יום אחד מעכב, אולם אם היה ביקור אפי' זמן מרובה קודם ההקרבה סגי בכך.

2. לזכרו של הקדוש יוסף דב ויסמן הי"ד, בעריכתו של אבי מורי, הרב יצחק נתן לוי ז"ל.

3. בפירוש הר"ש על התנ"ך מבואר דקרבן בלא ביקור יש לו גדר של בעל מום, דכתב: "וקמ"ל דביקור מעכב, ואפילו למ"ד מקלקל בחבורה פטור הכא מתקן הוא דאם עלה לא ירד". אולם, מסקנת הר"ש היא: ואת"ל דהכא כשאינו מבוקר, בעל מום גמור הוא" (וראה בחידושי מרן רי"ז הלוי, פרשת במדבר). ויש שרצו לדחות, דכוונת הר"ש היא רק למקרה שנמצא לאחר מכן הקרבן בעל מום. אמנם, ראיתי במאירי (סוכה, שם), דאף אם נמצא הקרבן כשר לאחר שחיטה, אם לא נתבקר קודם הקרבה פסול, היות וישנם מומין המשתנים לאחר מיתה. ולפי"ז אתי שפיר היטב דברי הר"ש, שקרבן שלא נתבקר פסול ויש בו דין עלו ירדו, היות וגדר ביקור הוא דחיישינן למום [ואף שנמצא תמים לאחר שחיטה, מכל מקום יש מומין המשתנים]. ויש לומר גדר בזה, דהנה במנחת חינוך (מצוה ה') הקשה שלכל קרבן יש חזקת כשרות ותמימות, ואף אם לא נתבקר קודם שחיטה כלל [ויש שהוסיפו, דהלא נבדק הקרבן ממום בשעת הקדשו]. ויש לומר בזה, דבדין ביקור הנלמד מקרא ד'תשמרו' התחדש שאין להתחשב בחזקת כשרות, ואין דנים את הקרבן ככשר כל זמן שלא יש ידיעה על תמותו, ולהכי פסול הקרבן בלא ביקור. ובדעת הר"ש משאנץ י"ל עוד, דהנה במאירי בסוכה מבואר דהחשש הוא משום פסול מום, והגם שנתבקר לאחר שחיטה, מכל מקום חיישינן שסימני המום השתנו בשחיטתו, ואם כן מבואר בדעתו ובדעת הר"ש משאנץ, דבדין 'תשמרו' התחדש לא רק שלא לדון בחזקת כשרות, אלא לחשוש לצד המום כל זמן שלא הוברר שהקרבן תמים, ומכיוון שלא יצא מחשש מום, יש בו דין עלו ירדו כדין קרבן בעל מום וכמסקנת הר"ש.

ומוצאי שבת היה, ומוצאי שביעית היתה, ומשמרתו של יהויריב היתה, והיו כהנים ולוים עומדים על דוכן ואומרים שירה, ומה שירה אמרו? וישב עליהם את אונם וברעתם יצמיתם, ולא הספיקו לומר יצמיתם ה' אלהינו עד שבאו אויבים וכבשום, וכן בשניה; האי שירה מאי עבדתיה? אילמא דעולת חובה, מי הוא? בי"ז בתמוז בטל התמיד, אלא לאו דעולת נדבה! ותסברא מ"ש דעולת חובה דלא הוא, ומ"ש דעולת נדבה דהוא? הא לא קשיא: בן בקר אקראי בעלמא הוא דאיתרמיא להו". וברש"י פירש: "הא לא קשיא בן בקר בעלמא אתרמי להו - שאינו ראוי לתמיד, וראוי לעולת נדבה".

בגבורת ארי (תענית, שם) עמד בנידון יסודי בסוגיא זו. ראשית, הוא דייק מדברי רש"י אלו, דאיתרמי בן בקר שאינו ראוי לתמיד, אולם אם היה ראוי לתמיד היו מקריבין אותו משום קרבן תמיד, ולא לקרבן נדבה. אמנם, נתקשה הגבורת ארי, מדוע הוצרכה הגמ' להעמיד שאיתרמי להו בן בקר שאינו ראוי לתמיד, הלא אף אם היה זה טלה הראוי לתמיד, מכל מקום הלא בעינן שיבקר והו' ד' ימים.

ואם כן קמה וגם ניצבה הקושיא, מדוע הוצרכה הגמ' להעמיד דאיתרמי להו בן בקר שאינו ראוי לתמיד, הלא כיון דמצאו זאת באקראי אם כן אף אילו היה זה טלה, היות ולא נעשה בו ביקור ד' ימים, שוב אינו ראוי להקרבת התמיד, ולהכי הקריבוהו נדבה. בהמשך דברינו ננסה בס"ד ליישב קושיא זו על פי יסודו של הגאון הרוגוצ'ובי, בעל הצפנת פענח, וראה הערה ט).



ז.

יישוב הסתירות על פי חילוקי הנפלא של הצפנת פענח בין ביקור שבת לחול

אמנם הגאון בעל הצפנת פענח במכתבו (המובא בספר עדות ליוסף, שם): הביא ראיה מנגד, דביקור אינו מעכב בקרבן. והיא, מהא דכתב רש"י בפסחים פסחים (עא, ב) על דברי הגמ': "שחטו ונמצא בעל מום חייב", ופרש"י: "דשוגג הוא ולא אנוס דהוה ליה לבקוריה", משמע דאם לא היה בעל מום כשר, הגם שלא נתבקר מקודם לכן, ואם כן, חזינן דביקור אינו מעכב".

ט). השפת אמת (תענית כט, א) כתב ליישב את קושיית הטורי אבן וז"ל: "ובאמת נראה דל"מ דכיון דביטל התמיד פשיטא דיש לעכב השה ולבקר שיהי' ראוי ליום הד' עכ"פ לתמיד דזה חיוב יותר מלהקריבו עכשיו לשם עולת נדבה, ואפי' אי הי' הביקור מעכב דייק הגמ' שפיר". אמנם, להצדיק את הצדיק דמעיקרא ואת קושיית הט"א, י"ל דהלא ידעו היטב הכהנים, דרגשו ונקבצו גוים בהיכלו, וספק גדול אם יצליחו להקריב כלל את התמיד בעוד ד' ימים, אם כן כאשר יש לפנינו וודאי קרבן נדבה, וספק גדול על קרבן תמיד עתידי, כלל נקוט בידינו דאין ספק מוציא מידי וודאי מצות הקרבה, ולכן לא היו מעכבים הכהנים את הקרבן ד' ימים לקרבן תמיד ספיקי עתידי.

י). אמנם, בדברי המאירי (סוכה, שם) מוכח דאף שנמצא תם לאחר שחיטה, מכל מקום הקרבן פסול. וז"ל: "וכל ששחט תמיד שאינו מבוקר, אף על פי שהביאו מלשכת המבוקרים, אחר שלא בקרו בשעת שחיטה פסול וצריך להביא תמיד אחר, ואפי' נמצא תם לאחר שחיטה, שהרבה מומין יש שאין להם בדיקה אחר מיתה, שסימנין עשויין להשתנות, ומעתה אם שחטו בשבת חייב חטאת שהרי שלא לצורך קרבן שחט" (אך ראה במנ"ח מצוה ה'). ובפשוטו לכאורה מוכח מדברי רש"י הלל, שאף ביקור יום אחד אינו מעכב בקרבן, ודלא כיסודם של ההר אפרים והתורת חסד (הובאו לעיל הערה ח).

יא). אמנם, ראה מה שכתב בשו"ת זרע אברהם (סי' ו') לדחות ראיה זו, דמייירי בפסח שני וז"ל: "ונראה דע"כ מזה ראי' דמתניתין מייירי בפסח שני דאינו טעון ביקור ולכן דווקא אם נמצא בעל מום משא"כ בנמצא תם, וז"פ".

וכתב הרוגצ'ובר לתלות זאת בגדר היתר הקרבת קרבן התמיד בשבת, האם הוי משום עשה דוחה ל"ת, כדמשמע בגמ' ביבמות (ה, ב). או דהיתר הקרבת תמיד בשבת הוי כדינא דהירושלמי (שבועות פ"ג ה"ח): "מחלליה מות יומת - וביום השבת שני כבשים, בדיבור אחד נאמרו", וכן איתא בירושלמי נדרים (פ"ג ה"ב). הרי דהוי גדר של הגבלה באיסור שבת, ומעיקרא לא נצטוו על איסור חילול שבת ביחס לתמיד.

וכתב דאם היתר הקרבה הוא משום עדל"ת, אם כן היות ויש חיוב ביקור בקרבן התמיד בשבת (ושבת דחמירא טפי, עליו לעשותו כהלכתה), ולהכי כל זמן שלא הקריב את התמיד מבוקר כהלכתו, אם כן אין בזה קיום עשה גמור, והרמב"ם (פיה"מ נגעים יד, יג) נסתפק האם אמרינן עדל"ת במקום שאינו מקיים את העשה כהלכתו, וז"ל: "ותכלית מה שנאמר יבוא עשה וידחה את לא תעשה כאשר (יקיים) העשה על השלימות, וזה מקום ספק ועיון", עכ"ל. ומעתה מבאר הרוגצ'ובר, דהיות ולא קיים את מצות הקטרת התמיד כהלכתה, אם כן שוב אין בזה עדל"ת כספקו של הרמב"ם^(ב), והרי זה בגדר חילול שבת^(א).

ולפי זה מיישב בעל הצפנת פענח את סתירת הדברים. לעולם ביקור אינו מעכב בהקרבת תמיד בכל יום, וזהו מה שכתב רש"י בפסחים, דבמקום שנמצא הקרבן תמים, הגם שלא נתבקר כשר בדיעבד. אולם, שאני לגבי הקרבת התמיד שאינו מבוקר בשבת, דבזה חייב רבי יוסי חטאת, היות ולא קיים את מצות התמיד כהלכתו, ושוב ליכא דחייה לאיסור שבת, כדברי הרמב"ם בפיה"מ בנגעים, דבמקום שאין מקיימים את עשה בשלימות לא נדחה הל"ת.

ובזה מתיישבות השגותיו של הגבורת ארי על דברי התוס', דלעולם מצד ביקור ד' ימים אין זה לעיכובא בהכשר הקרבן, כפי שהוכיח מכמה דוכת, ולהכי שפיר הקריבו מלכי חשמונאי את התמידין שהעלו בחומה, הגם שלא נתבקרו מקודם לכן. אמנם, מצד חילול שבת יהא חייב, שמכיוון שלא קיים מצות הקטרה שוב אין בזה עדל"ת.

ומעתה ניחא נמי קושיית הגבורת ארי על חידוש התוס', מסוגיית הגמ' בערכין שמבואר דקרבן בלא ביקור כשר לקרבן. היות וכל חידושם של התוס' הוא שביקור לעיכובא הוא רק בהקרבת שבת.

ח.

ישיב הסתירות - ביקור מעכב רק בקרבן שקדוש ועומד

יש מקום ליישב באופן אחר את השגות הגבורת ארי על דברי התוס' בסוכה שחידשו דביקור ד' ימים מעכב בקרבן, והקשה הגבו"א, מהא דשנינו שהקריבו קרבן התמיד שהעלו הצרים בחומה תמורת ארגזי זהב, והגם שלא היה בזה ביקור ד' ימים.

(ב). ראה עוד בצפנת פענח (על הרמב"ם, קונטרס השלמה, השמטה א').

(ג). ראה נידון דומה בדברי רבינו, לגבי מילה שלא כהלכתה, דחשיב כמילה שלא בזמנה וכחילול שבת, בצפנת פענח (ש"ת נ"י תשובה סז. תנינא ג, ב. הלכות יסודי התורה ה, ד). וכן לגבי הקטרת קרבן בלא מלח, דאף שהקרבן כשר, מכל מקום הוי חילול שבת (עדות ליוסף, שם).

ויתכן לחדש, דכל מה שביקור מעכב ד' ימים, הוא כאשר הוקדש הקרבן מקודם, ובוה יש חיוב מקראי דתשמרו, לבקרו ד' ימים קודם הקרבנות, כאשר יש זמן לבקרו. אמנם כאשר הוקדש הקרבן זה עתה, וליכא זמן להמתין ולבקרו, בכה"ג אין מעכב הביקור.

וראיה לדברים ממה שכתב בשו"ת מהרש"ם (ח"ו סי' לח) בתשובתו להגאון האדר"ת, דהקשה קושיא חמורה, מדוע גזר רבי יוחנן בן זכאי שיהא יום הנף כולו אסור שמא יבנה המקדש, וקשה דהלא אין מחנכין את המזבח אלא בתמיד של שחר, והיות ולא ניצב בית המקדש על תילו, אם כן לא ביקרו את התמיד ד' ימים קודם לכן, ולדברי התוס' בסוכה שביקור ד' ימים מעכב אף בדיעבד, אם כן לא יוכלו בלאו הכי להקריב את העומר ביום ט"ז ניסן, אף שבמהרה יבנה המקדש.

וכתב בשו"ת מהרש"ם: "ולענין קושיית מר הדר"ג י"ל, דהיכי דאפשר למיעבד ביקור ולא עשה, פסול, מדכתיב תשמרו, אבל היכי דלא אפשר דהרי אסור להקדיש בזמנה"ז, וקודם הקדש הרי לשי' קצת פוסקים לא מהני הביקור, ועי' בט"א מגלה כ"ט שם, לכן אין הביקור מעכב".

אחר שזכינו ליסוד זה, דביקור מעכב רק כאשר הוקדש הקרבן קודם לכן והיה אפשרות לבקרו, מעתה אתי שפיר קושיותיו של הגבורות ארי. דכל דברי התוס' שיש חיוב חטאת בהקרבנות תמיד בלא ביקור ד' ימים, זהו כאשר הוקדש הקרבן מלפנים והקריבו בלא ביקור דחייב חטאת, כיון דגלי בהא קרא ד'תשמרו'. משא"כ באותן קרבנות תמידין שהעלו בחומה הצרים על ירושלים, היות ולא הוקדשו מקודם לכן, ולא היו תמידין אחרים שיכולים היו להקריבם, בזה רשאים היו להקריב אף בלא ביקור ד' ימים, כיון דליכא בהא קרא דתשמרו, היות ולא היו בהקדשן ד' ימים בלא ביקור, ודוק.

ולפי האמור, יש לדחות ראיות רבות של האחרונים בנידון דברי הטורי אבן, האם מהני לבקר קודם קרבן, ויש הוכחות מכמה דוכתי שמהני לבקר קודם קרבן. אכן, לדברינו יש לדחות, דכיון שלא הוקדש הקרבן שוב אין הביקור מעכב, ויש לפלפל בכ"ז.

לאמור לעיל אתי שפיר, כיצד יכלו להקריב את קרבן התמיד בימי המצור, והגם שנאמר דביקור מעכב, מכל מקום זהו רק בקרבן שהוקדש וקיים ד' ימים לפנינו וניתן להקריבו בזמן אחר, שבו מעכב הביקור, אולם בעת סגרו אויבים על שערי ירושלים, וכל יום העלו את קרבן התמיד של אותו יום בלבד, ולא היה ניתן להשהותו, וכיון שלא הוקדש מקודם לכן ולא הועמד בדין ביקור, שוב לא היה דין ביקור מעכב, ויכולים היו להקריבו אף בלא ביקור ד' ימים, וכיסוד דברי המהרש"ם שהובאו לעיל.

ט.

סיום

יהי רצון שנזכה בקרוב בהחשת עת גאולה לעמו, ולישועת תפארת קרית אריאל, ששוב ה' שכנתו לציון וסדר העבודה לירושלים. ונזכה לקיום נבואות הגאולה, ונבואת הנביא ישעיהו (ס, א-י): "קומי אורי כי בא אורך, וכבוד ה' עליך זרח: כי הנה החשך יכסה ארץ וערפל לאומים,

ועליך יזרח ה' וכבודו עליך יראה: שפעת גמלים תכסך, בכרי מדין ועיפה, כלם משבא יבאו זהב ולבונה ישאו, ותהילות ה' יבשרו: כל צאן קדר יקבצו לך, אילי נביות ישרתונך, יעלו על רצון מזבחי ובית תפארתי אפאר".



הערות וקושיות – אוצר הזמנים

בעניין מיתת ר"ע ושאר הרוגי מלכות - הרב יחיאל אומן

הנה ידוע ומפורסם המעשה בגמ' (ברכות סא:) על מיתת ר"ע במסריקות של ברזל, ובגמ' במנחות כ"ט איתא שמשוה רבנו ראה את ר"ע, וביקש לראות את סופו, "ראה ששוקלין בשרו במקולין", וכו' (וכתב הרמב"ן בתוה"א: "רצו חכמים לומר שאין מיתתו של ר' עקיבא ביסורין הללו ראויה לו לנקות ממנו מיעוט מעשים רעים לפי שהיה צדיק גמור כל ימיו, אלא שהענין נעלם וכך עלה במחשבת בעל המחשבות יתברך חפצו ורצונו"א).

ויש להקשות ע"ז מהמדרש (בפרשת אמור), על פטירתו של ר"ע: "בא אליהו ז"ל ודפק על פתח הדלת... אמר לו באתי להודיעך שרבי עקיבא רבך מת, מיד הלכו שניהם כל הלילה... נתחזק אליהו ונטפל בו... וכשיצאו מבית האסורים באו המלאכים לקראתם, והיו אומרים צדקת ה' עשה והדרך מאירה לפניהם כזוהר הרקיע, כיון שהגיעו לאפריון של קיסר ירדו שלשה מדרגות, ועלו שלשה מדרגות ומצאו מערה שהיה בה מטה וכסא ומנורה, נתנוהו על המטה והיו יוצאין" וכו', ע"ש, ומבואר דבודאי היה לו קבורה מיד אחר מיתתו, ובפשטות גם לא משמע שהיה חסר בגופו.

ובאמת יש עוד הערה, שמשמע בגמ' ומדרשים שר"ע ורחב"ת סבלו בשעת מיתתם, כמ"ש בירושלמי ברכות סז: (מובא בתוס' בסוטה לא. ד"ה גדול העושה מאהבה): "הוה קיים מיתדון קמי טונוסטרופוס הרשע. רחתת ענתה (הגיעה עונת) דקרית שמע. שרי קרי קרית שמע, וגחך (חייך), אמר ליה סבא אי חרש את אי מבעט ביסורין את (פי' הפ"מ אי חרש את מכשף לעשות כישופין שלא תרגיש ביסורין או מבעט ביסורין להכעיסנו היינו שנראה מאתו כמו שאינו מרגיש ביסורין האלו). אמר ליה תיפח רוחיה דההוא גברא. לא חרש אנא ולא מבעט ביסורין אנא. אלא כל יומי קריתי פסוק זה והייתי מצטער" וכו'.

וכן במעשה הידוע של הריגת ר' חנינא בן תרדיון (בע"ז יח), שהניחו לו ספוגין של צמר על לבו, ואמר לו השר שיקחם כדי שתצא נשמתו מהרה והסכים עמו, משמע שהיו לו יסורין ולכן הסכים לו לקחת הספוגין [ורק ע"י עצמו לא רצה לעשות כן לפתוח פיו, כמ"ש שם קודם לכן].

וקשה ע"ז ממש"כ המהר"ם, מובא בכמה תשו' הראשונים (כלבו, ארחות חיים ועוד) שהנהרגים על ק"ה בעת בואם לסוף למס"נ הגמור אינם מרגישים שום צער ויסורין שעושים להם, והביאו ראיה ממראה עיניהם, ולכאור' איך אצל ר"ע ורחב"ת לא היה כן?

וראיתי מפרשים (הקדמה למנחת אלעזר) דאדרבה, זה מה שאמר ר"ע 'כל ימי הייתי מצטער על פסוק זה', לומר שלכן כעת לא הרגיש היסורין, "כיון שצייר במוחו ומחשבתו הד' מיתות עם כל היסורים מרים וגדולים על קידוש שמו ית', וציירם בנפשם כ"כ באמת עד שהרגישם כל היסורי

(א). ובהמשך הזכיר את סוד הגלגולים, וכבר ידועים דברי האריז"ל בשער הגלגולים, דר"ע היה גלגול זמרי בן סלוא ותלמידיו היו גלגול כ"ד בני שבטו (ואשת טורנוסופוס היתה גלגול כזבי עצמה ונתגיירה).

מות וכיון שחשב באמת ע"מ ליהרג ולהרגיש כל אלו היסורים וא"כ כשהי' מגיע לפסוק זה הי' מצטער באמת בכל יסורי הד' מיתות".



אמנם, כעת ראיתי חידוש עצום ברבנו בחיי (סוף פרשת מקץ) שהביא מה שכתוב בפרקי היכלות כי רבי חנינא בן תרדיון הוחלף בלופינוס קיסר, ולופינוס קיסר הוא שנשרף^א, וכן כל השאר, וכתב ע"ז "ושמעתי בזה: כי כשם שהוחלף יצחק באיל והוקבע לו שכר כאלו הוקרב וכאלו עפרו צבור על גבי המזבח, כן הוחלפו חכמי ישראל באחרים, וכיון שטעמו טעם מיתה במה שנתפשו ונגמר דינם לכך הם קבלו ענשם והרי זה כאלו נהרגו".

וכן ראיתי מביאים מספר עמק המלך (שער עולם התורה פ' ס"ט) שהקשה דכאן מצינו בוהר ובגמ' דעשרה הרוגי מלכות נהרגו על קדה"ש, ובס' היכלות מצינו שח"ו לא נהרגו הני צדיקי אלא נתחלפו בלופינוס דמח"ג [=קיסר (א"ת ב"ש)] ואשתו ובניו ושריו ובאנשי ביתו ונהרגו תחתם והעמידו לר"ע במקום לופינוס ועשה גזירות טובות לישראל.

ותי' בעמק המלך, דודאי האמת שגופם שלם בכל איבריו עלה לשמים ונעשה עוד היום הזה מיין נוקבין לת"ת ולמלכות, כי הזכות של מסירת נפש הועיל לעשות לגופם צורה ושלמות גדול כמו לגופו של אליהו וחנוך. והדברים נכוחים למבין וישרים למוצאי דעת, שלא היה זה אלא פועל דמיוני בהתלבשות הצלם של י' הרוגי מלכות בהמתחלפים ההם ושערי ציון שטבעו בארץ יוכיחו וגם ירושלים ובית המקדש שנגנזו יוכיחו, שאמר האר"י ז"ל על זה שהביאו רוחות אבנים שרופות וסיד ממקום אחר להשביע עינו של אותו רשע שחיק טמיא.

ובאמת כעין זה מצינו בספר המגיד מישרים, שהבטיח במקומות רבים לבית יוסף שיזכה למות על קידוש ה', ולהשרף וכו', והרי ידוע שהב"י נפטר בכבוד על מיטתו? ולכא' הביאור בזה לפי הנ"ל, שכיון שקיבל ע"ע מיתה, זכה להגיע לדרגה של 'כאילו' באופן הגמור.

ועי' בשל"ה [מס' תמיד] שהביא תפילה מא' המדקדקים שיתפלל כל אחד שיזכה גם הוא למות על קידוש ה', ויש כאלו שנרתעים מלהתפלל תפילה זו, הלא יקר בעיני ה' המותה לחסידיו, אבל לפי הנ"ל יהיה בנקל יותר, שידעו נאמנה שאם יגיעו לדרגה אמיתית של מס"נ (לפי הציורים שמוכרים בכל דור), ייחשב להם כאילו זכו לדרגה עצומה זו בפועל.

ומ"מ אין להכחיש שדבר זה מחודש מאוד ואינו כפשטות הגמרות והמדרשים, וצ"ע.



א. וז"ל הפרקי היכלות שם: "באותה שעה עיינתי וירדתי וטרדתי ודחפתי את לופינוס קיסר מהיכלו שהיה ישן בו בלילה, והיכלתי אותו בבית להקת חזירים וכלבים והכנסתי את ר' חנניה בן תרדיון וחילמתי והולכתי אותו בבית לופינוס קיסר. למחר באו ההורגים שכועסין על ר' חנניה בן תרדיון, לומד נפלאות יושב ועושה בבית המדרש ויושב ומלמד לאבירי ישראל תורה, להתיז את ראשו, נדמה להם לופינוס קיסר כר' חנניה בן תרדיון וחתכו את ראשו, ור' נחוניא בן הקנה בתוך, ור"ח בן תרדיון קשר כתר מלכותו והלך ומלך על רומי הרשעה בצורת פניו של לופינוס קיסר ששה חדשים, והרג בה ששת אלפי הגמונים אלף אלף הגמונים לכל חדש, והעמידו [את לופינוס] בצורת ר' חנניה בן תרדיון לבני רומי הרשעה ותפשוהו והשליכוהו באש. ומיהו שהטילוהו באש תחת ר' חנניה בן תרדיון - לופינוס - שמאחר שהמיתוהו חזרו והחיו אותו בב"ד של מעלה ותפשוהו והטילוהו באש והיה בטינוף בית השרפה, ובמדה הזו [כאשר עשה] לכל עשרת חכמי ישראל".

אוצר אורח חיים

האם ניתן להניח תפילין לאחר שקיבל עליו תוספת שבת ♦ תפילת
הדרך לנוסע ברכב ♦ זמן הטבילה במקוה בערב שבת ♦ בעניין בגדי
שבת ויום טוב וחול המועד ♦ בדין שהיה במיחמית, והמסתעף לדין
מגיס וקירוב בישול ♦ פתיחת ברז מים חמים שמקורן ב'דוד השמשי',
ביום השבת ♦ מלאכת זורע

הרב יעקב דוד אילן

מראשי ישיבת כנסת יצחק חדרה

ומח"ס משא יד ד"ח

האם ניתן להניח תפילין לאחר שקיבל עליו תוספת שבת

נשאלתי מיהודי יקר שאירע לו אונס ולא התאפשר לו להניח תפילין במשך כל יום ששי, ורק לאחר שקיבל עליו את שב"ק, בתוספת שבת קודם השקיעה, התאפשר לו להניח תפילין. השאלה היא האם ניתן להניח תפילין לאחר שקיבל עליו את שבת קודש, אף באופן שלא ישאל על נדרו בתוספת שבת.



כתב הרמב"ם בהל' תפילין פ"ד ה"י: "זמן הנחת התפילין ביום ולא בלילה שנאמר מימים ימימה חוקה זו היא מצות תפילין, וכן שבתות וימים טובים אינן זמן תפילין שנאמר והיה לאות ושבבות וימים טובים הן עצמן אות" וכו'. הי"א: "מי שהניח תפילין קודם שתשקע החמה וחשכה עליו אפילו הן עליו כל הלילה מותר ואין מורין דבר זה לרבים אלא מלמדין את הכל שלא יניחו תפילין עליהן בלילה אלא יחלצו אותן משתשקע החמה, וכל המניח תפילין לכתחלה אחר שתשקע החמה עובר בלאו שנאמר ושמרת את החקה וכו' מימים ימימה". הי"ב: "היה בא בדרך ותפילין בראשו ושקעה עליו החמה וקדש היום מניח ידו עליהן עד שהוא מגיע לביתו וחולץ" וכו'.

וכבר העירו האחרונים (ראה במצויין בס' המפתח ברמב"ם מהדורת פרנקל שם) בשיטת הרמב"ם, מה הסיבה לחלק שלעניין תפילין בלילה כותב הרמב"ם דרך לכתחילה אין מניחין בלילה, אבל אם כבר היו מונחין עליו מותר, ולעניין שבת דינו דאף אם היו מונחין עליו, אם הגיע השבת - כיון שקדש היום חולצין.

והנה, התוס' בנדה דף נא ע"ב (ד"ה ולבני מערבא) כתבו דאפי' להנך דס"ל דכשמוריד התפילין בשקיעת החמה דמברך לשמור חוקין, מ"מ כשמוריד בשבת אינו מברך כשמסלקן ע"ש עם חשכה, כיון דנפ"ל מקרא דאות יצאו שבתות ויו"ט שהן גופן אות ע"כ. ובתורא"ש ברכות מה, ב כתב: "דדוקא בתפילין שיש מצוה בסילוקן סמוך לחשיכה שייך לברך דאין ברכה אלא על עשיית מצוה". וצ"ע ביאור דבריהם, דמאי שנא דכשמוריד התפילין בשבת דאינו מברך, הא מ"מ הוי חוקה דתפילין.

ונראה לומר בזה דיש חילוק יסודי הדברים בין מה שמיעטה התורה מצות תפילין בלילה [למאן דאמר דלילה לאו זמן תפילין, והכי קיי"ל], ממה שאין דין תפילין בשבת. והחילוק הוא דגבי לילה הוי מיעוט בהל' תפילין, דנאמר מימים ימימה, ונאמר בזה דכל המצוה של תפילין היא ביום ולא בלילה, ודין זה נאמר לענין מעשה ההנחה דלא יניח אלא ביום, וכמש"כ הרמב"ם לדייק בלשונו דזמן "הנחת" תפילין היא ביום. משא"כ מה שמיעטה התורה שבת מתפילין מקרא דלאות על ידך יצאו שבתות שהן אות, עיקר המיעוט הוא מהל' שבת, דכיון דשבת הוי אות,

א"כ במניח תפילין בשבת הוי זלזול באות של שבת. לפיכך, גם אם היו מונחין עליו התפילין קודם השבת חייב להורידן, כיון דבזה שהתפילין מונחים עליו בשבת הוי זלזול באות דשבת, ואין הזלזול במעשה ההנחה בלבד אלא במה שהתפילין מונחין עליו, ולכן דייק הרמב"ם הנזכר לעיל וכתב דשבת אינו זמן תפילין, ולא כתב אינו זמן ההנחה, כמו שכתב גבי לילה, אלא דאינו זמן תפילין בכלל, ולהכי גם אם היו מונחין עליו כבר - חולצין [ובאו"ז בהל' תפילין סימן תקפט כתב: יצאו שבתות ויו"ט שהם גופן אות, פי' רבינו אליקים דכתי' ביני ובין בני ישראל אות היא, ע"א שהן גופן אות שנהר סמבטיון ומעלה בזכורו מוכיחין שנה בהם]. וכבר עמדתי על כך בספרי משא יד ח"א בפ' בא, וכאן נוסף דברים שנתחדשו בענין.

הנה, כתב הלבוש בסימן לא, וז"ל: וכל המניח תפילין בהם לשם מצות אות הוא מזלזל באות שלהם ועבירה גדולה היא בידו שאינו רוצה לקבל אות ההוא שנתן לו הש"י ביום הזה ובוחר לו אות אחר וכו' עי"ש עוד בזה. וכ"ה לשון המכילתא סו"פ בא דלא יתן אות בתוך אות, ולהדי' מבואר כמש"כ. אמנם, מלשון הלבוש משמע דרק בלבוש תפילין בשבת לשם אות אסור, אך בקר"א מנחות לו הביא מהזהיר דגם בלבוש בלא כוונה בשבת עובר. [והבי' בסימן ל ס"ג כתב דהא דקתני במנחות לו דביוצא לדרך מניחם קודם השכמה אתי כמ"ד לילה זמן תפילין, ולהכי הר"מ, לשיטתו, השמיט ברייתא זו כיון דפסק דלילה לאו זמן תפילין. ועי' בקרי"ס שם מש"כ בד' הר"מ אם במניח אחר שקיעה"ח אסור מהתורה, ומלשון הש"מ במנחות שם משמע דאסור מהתורה גם במניח לשומרן, וכ"כ הכס"מ (תפילין פ"ד הי"ב) ובהגר"א (סימן לב) בדעת הרמב"ם. אך יל"ע, דאמאי עובר בלאו, והא אינו מכוין למצוה אלא לשומרן, וראה בבית הלוי (ח"ג סימן נא אות ב). והשאג"א בסימן מג נקט בדעת הרמב"ם דהמניח בשבת ויו"ט עובר בלאו, כמו מניח בלילה, וכ"נ בהגר"א (סימן שא ס"ז), וע"ע ברדב"ז (ח"ה סימן אלף תרצג)].

וכדברינו נראה בט"ז בסי' כט וז"ל: "ונ"ל לומר דאין אנו נותנים הודיה להי"ת אלא על מה שקדשנו במצוה שנתן לנו והזהירנו בפירוש עליה דהיינו ושמרת, אבל האיסור לדין מכח שהגיע עלינו קדושת שבת ונסתלקה קדושת תפילין, והרי בלא"ה אנו מברכים על קדושת שבת וממילא נסתלק קדושה אחרת" ע"כ. ומלשון הט"ז משמע דזה תליא משעה שבירך על השבת, דאז פטור מתפילין. וע"ע בפרי יצחק סימן ד. ואפשר דיש לכך ג"מ במניח תפילין בשבת שלא לשם מצוה אם אסור, ובמ"ב סימן לא סק"ה דן בזה עי"ש, וע"ע בשו"ת משיב דבר (ח"א סימן ו).

ונביא את לשונו של הסמ"ג במ"ע ג, שכתב וז"ל: "כל אדם מישראל אינו יהודי שלם אא"כ יש לו שני עדים שהוא יהודי, הלכך בשבת ויום טוב שנקרא שבת, נקרא אות, פטור אדם מלהניח תפילין כי די לו שיש לו שני עדים שהוא יהודי עדות שבת ועדות מילה, אבל בחול חייב כל אדם להניח תפילין כדי שיהא לו שני עדים אות תפילין עם אות המילה, וכל מי שאינו מניח תפילין אין לו כי אם עד אחד שהוא יהודי וכו'". ועל פי דברי הסמ"ג מובן מאוד מה שנתבאר, כי הנחת תפילין בשבת היא פגיעה באות של שבת קודש. וראה בתוספות השלם עה"ת (מהדורת גליס בפ' בא יג - ט) שכתב: "וא"ת אי ממעטינן שבתות וימים טובים שהן גופן אות נמעט נמי כל ישראל שהן נמולין ולא יניחו תפילין לפי שעל המילה כתובה אות ולא יניחו רק אותן שאין נמולין כגון קטן שמתו אחיו מחמת מילה שאינו נמול, וי"ל דלהכי נמעט שבתות וימים

טובים שאות שלהם כתוב בהם יציאת מצרים כמו באות של תפילין למעוטי מילה דבאות דידה לא כתיב יציאת מצרים" עכ"ל [וראה עוד בדברי ר"ת בפירושו על התורה]. ומבואר בקושייתם דהשו"ט היא דע"י האות דתפילין פוגע המניח באות דמילה, וכדין תפילין בשבת, דמה"ט אינו מניח בשבת.

ובתרוה"ד (פסקים ח"ב סימן קח) העיר השואל חידוש עצום, דלדברי הסמ"ג הנ"ל יהא הדין דבמתו אחיו מחמת מילה, דל"ל אות דמילה יניח תפילין בשבת. והתרוה"ד תי' דאין למדין הלכה מדברי אגדה וכו'. והו"ד בפרמ"ג בסימן כט. עכ"פ משמע בתרוה"ד דהנידון דאין תפילין בשבת הוא משום דפוגע בזה באות של שבת. אמנם, בשו"ת הרדב"ז הנ"ל מבואר דגם ערל שמתו אחיו מחמת מילה מקרי בן ברית, וא"כ אית ליה האות דמילה.

ובזה מבוארים היטב דברי התוס' בנדה שהבאנו, דדוקא כשמסלק התפילין בלילה, דאיסורן הוא מחוקת התפילין, לכן שייכת בזה הברכה של לשמור חוקין, אבל במסלקן קודם השבת, כיון דאיסור תפילין בשבת הוא מהל' שבת, ל"ש ברכה דלשמור חוקין, דזה אינו מהלכות חוקה דתפילין, אלא מהלכות שבת קודש.

ולפי המבואר יש ליישב את סוגית הגמ' במס' זבחים יט. דדנה שם הגמ' אם תפילין חוצצין בלבישת הבגדי כהונה, אם נאמר דהתפילין הוי כגופיה וממילא אינו חוצץ בדין לבישת בגדי כהונה, או נימא דכיון דלילה לא הוי זמן תפילין לא הוי כגופיה ולהכי חוצץ עי"ש. והקשה השפת אמת שם דנימא דחוצץ דל"ה כגופיה מחמת דאינו מניח בשבת, ולמה הזכירה הגמ' רק את הסברא דתפילין לא הוי כגופיה מטעם דאינו מניח בלילה. אכן, לפי המבואר י"ל דדוקא נקטה הגמרא לילה, דל"ה זמן המצוה של תפילין, וזו סיבה לומר דהתפילין ל"ה כגופיה, אבל לענין זמן דשבת, כיון דמצד התפילין שייכת המצוה גם בשבת ורק כיון דהוי זלזול בשבת להכי אינו מניח, מש"ה זו אינה סיבה לומר דהתפילין ל"ה כגופיה, שהרי החפצא של מצות תפילין שייך גם בשבת וכמבואר.

והנה, ראיתי הערה נפלאה בס' חמדת ישראל לבעל הכלי חמדה (ח"ב דרך החיים תשובה ה) שהעיר דמאי מעליותא בקבלת תוספת שבת, והא ע"י שמקבל את התוספת מפקיע הוא את עצמו ממצות תפילין. ולפי המבואר ניחא, דבמקבל עליו תוספת שבת אין זו הפקעה ממצות תפילין, אלא דאם כבר קיבל שבת ויש עליו את האות דשבת, שוב אין הוא צריך את האות של תפילין, ואדרבא אם מניח התפילין הרי הוא זלזול באות של שבת וכמבואר לעיל.

אכן נראה לחדש איפכא, דהאות דשבת הוא רק בזמן דשבת עצמה, דקבועה וקיימא, אבל מי שמקבל עליו תוספת שבת עדיין לא קיים האות דשבת, שהיא קבועה וקיימת מזמן שחלה שבת בזמנה. ולפ"ז יש לדון דאולי אפשר להניח תפילין גם בזמן שקיבל האדם עליו תוספת שבת, שהרי בכך אין הוא מזלזל באות של שבת, כי עדיין לא הגיע זמן האות של שבת. ולעיל הבאתי מהאו"ז, דשבת הוי אות שנהר סמבטיון ומעלה בזכורו מוכיחין שנח בהם, ומסתבר דהסמבטיון שובת בזמן שבת הקבועה וקיימת בזמנה ממתי תורה, ולא בתוספת שבת.

ועי' בביאור הלכה בסימן שד"מ (ד"ה אפילו) שכתב גבי הולך במדבר וא"י זמן שבת דישבות ביום השביעי לפי חשבוננו, דחייב להניח ביום זה תפילין, ועי"ש שכתב לענין חולה דכיון דאסור

בשאר מלאכות הוי שבת עליו ופטור מתפילין וכו', ולפ"ד י"ל דכיון דהאות דשבת הוא דווקא בזמן דשבת דקבוע וקיימא, וא"כ בהולך במדבר אף דשומר שבתו, מ"מ יכול יהיה להניח תפילין, כיון דל"ל את האות דשבת. אולם, בחולה אף דשבת דחוויה אצלו, מ"מ האות דשבת קיים לכלל ישראל, ובודאי הוא יהיה פטור מתפילין. ולפ"ז, לענין תוספת שבת י"ל דכיון דלית ליה האות דשבת ה"נ ליכא גבי הפטור ממצות תפילין [והמ"ב שם כ' דמ"מ בשעה שמתפלל מוסף לא יהא עם התפילין, דהוי תרתי דסתרי].

ובזה ניחא מש"כ המיוחס לרמב"ן באמונה ובטחון פכ"א, דלכך דוחה שבת את מצות תפילין כיון שכבר התחילה השבת בשעה שאין מצות תפילין נוהגת והיא בלילה וכו'. והיינו, דכיון דהאות דשבת קדמה מש"ה ע"י התפילין הוי זלוול באות של שבת. וכך מבואר בלשונו של הט"ז בסי' כט סק"ב בשם הב"י. אך צ"ע, דנ"מ בתוספת שבת, דאז שייכא תפילין, אלא מוכח מכאן שאפילו בתוספת שבת אין חיוב תפילין. וזה שכתב הרמב"ן דכשהגיע שבת בלילה ל"ה זמן תפילין. ומלשון הרמב"ן שכיון שהתחילה השבת בשעה שאין נוהגת תפילין והיא בלילה, משמע כדברינו, דבתוספת שבת, שהוא עדיין יום, ה"נ אפשר להניח תפילין, ורק בלילה אין תפילין נוהגת ואז קדמה שבת. וממנ"פ, אם נימא דבתוספת שבת איכא אות דשבת שוב יהיה פטור מתפילין מחמת דיש לו כבר אות דשבת, ואפי' אם לא הניח תפילין ביום מ"מ כעת הוי זמן פטור מתפילין, כיון דיש לו אות דשבת.

[יש לציין כי יש דיון נוסף אם מי קיבל עליו תוספת שבת הדבר נחשב כאילו כבר נגמר יום ששי וכגון לספירת נקיים וכן לגבי ספה"ע, וכן הט"ז דן בקיבל תוספת לחג שמיני עצרת דלא ישב בסוכה, וכן יש לדון במוהל שכבר קיבל תוספת שבת אם יכול למול מילה המחוייבת ביום ששי, והדברים ארוכים ואכמ"ל].

ובעיקר מש"כ לעיל מלשון הרמב"ם דזמן הנחת תפילין הוא ביום, הנה בס' צפנת פענח בהל תפילין פ"ד כתב דגבי תפילין ש"י המצוה היא ההנחה או הקשירה אבל בש"ר המצוה שיהיה מונח עכ"ל. ונראה דיש בזה נ"מ למבואר במנחות שם, דבהניח קודם עה"ש דכשיגיע זמנן ממשמש בהם ומברך, דחשיב עי"ז הנחה (ראה במיוחס לרשב"א שם), ואפשר דצריך למשמש רק בש"י, דבהם יש את המצוה דקשירה והנחה. וכך מדויק בלשון הכתוב "וקשרתם" לאות על ירך "והיו" לטוטפות בין עיניך, וכ"נ בלשון הר"מ בהקדמתו בריש הל' סת"ם שכ' מ"ע "להיות תפילין" על הראש "לקשרם על היד" (אולם עי' בסה"מ מ"ע יב יג וברמזי המצות), וכ"כ בקר"א מנחות שם, דלהכי בש"י נוסח הברכה להניח דנאמר בהם חיוב ההנחה בפירוש, אבל בש"ר נאמר והיו לטוטפות ולא נאמר חיוב הפעולה בפירוש. ובר"מ בסה"מ שם ובהל' תפילין מנה ש"י וש"ר לשתי מצוות, וכ"ה במיוחס לרשב"א, ודלא כבה"ג דהוי מצוה אחת. ובס' המכריע כ' דש"י וש"ר שתי מצוות הן ולהכי מברך עכאו"א ברכה בפ"ע. ובתש"ו הרמב"ם בפה"ד סימן ט כ' דשתי מצוות הן ואין מעכבות זא"ז והואיל וענין שתי המצוות ענין אחד הוא מברך אחת שענין שתיהן הוא הזכרון שנאמר למען תהיה תורת ה' בפיק. וע"ע מש"נ בהערותי על השיטה מקובצת מנחות שם (מהדורת תשל"ח, ובמהדורה החדשה שי"ל על ידי בס"ד בשנה זו ע"י מוסד הרב קוק), ואכמ"ל בזה.



ולסיכום, נראה להציע לפני הרבנים הפוסקים, דבשעת הדחק, מי שלא הניח תפילין ביום ששי, והתאפשר לו להניח רק לאחר שקיבל עליו תוספת שבת, שאף אם אינו רוצה לישאל על התוספת שבת שקיבל עליו, יכול עדיין להניח תפילין קודם השקיעה.



הרב יוסף עברי

רב ומו"צ באלעד

ומח"ס ויען יוסף, תורת ערלה, נחלת אבות ועוד

תפילת הדרך לנוסע ברכב

הנה קבעו חכמים, כי העובר ממקום למקום מרחק פרסה, צריך לומר "תפילת הדרך". ויש לדון האם תקנה זו נאמרה על כל העובר מרחק זה בכל צורה שהיא, כגון מהלך ברגליו או נוסע באופניים או נוהג ברכב, גם אם הוא עובר מרחק זה בזמן קצר, או שהתקנה נאמרה דווקא אם הוא שוהה בדרך שיעור זה של הילוך פרסה, אך לא אם הוא עובר מרחק זה במהירות.



א.

הסכנות הקיימות בדרך לנוסע ולמהלך

ראשית נתחיל לבחון את הדברים בסברא הפשוטה. הרי כל תקנת חכמים לומר "תפילת הדרך", היתה משום שחששו חכמים שדרך במרחק פרסה יש בה חשש סכנה, ולכן תיקנו לאדם העובר בה להתפלל לה' ולבקש על שמירתו. וא"כ יש לומר כאן זיל בתר טעמא, ויש לבחון האם האדם העובר דרך זו באופנים שונים, האם משתנה אצלו הסכנה מאופן לאופן.

ומתוך בחינת הדברים עולה, כי כמעט ואין חילוק בין הסכנות, שהרי האדם המהלך בדרך בימינו, חשוף למספר סכנות, כגון פגיעת נחשים, פגיעה רכב חולף, פגיעת אויבים ומחבלים, וכן אם הוא הולך בחום הוא חשוף לסכנת התייבשות, ושאר הדומים להם, השי"ת יצילנו מכולם.

אמנם האדם ההולך דרך זו למשל באופניים (ובפרט בימינו שיש אופנים חשמליות הנוסעות במהירות), אף אמנם שפגיעת הנחשים הולכת ומתרחקת ממנו, שקשה לומר שהוא יפגע מהם בעוברו במהירות, הנה נסיעתו במהירות חושפת אותו יותר לסכנת פגיעה מרכב הנוסע לצידו, הרבה יותר מאדם ההולך ברגל.

שהרי ההולך ברגל, לא ייחשף לסכנת פגיעה מרכב חולף, אא"כ הוא ילך בצידי הכבישים, אך אם הוא ילך בדרך המיועדת להולכי רגל, הנה סכנת פגיעת הרכב ממנו והלאה. אמנם, הנוסע באופניים חשמליות, נוסע הוא בדרך כלל בצידי הכבישים, אך עינינו הרואות שבמעשה זה הוא חשוף ביותר לסכנת פגיעת רכב, הנוסע במהירות לצידו ולא תמיד מבחין בו בזמן, וגם הוא נוסע במהירות ומגיע ליד הרכב. ופשוט א"כ שיש בו יותר סכנה לפגיעת רכב, הרבה יותר ממהלך בדרכו, גם אם האדם המהלך ילך בצידי הכביש, שכן הוא בדרך כלל הולך לאט ובוהירות, ויותר מבחינים בו מהנוסע באופניים, וכ"ש אם הוא הולך בדרכים המיועדות להולכי רגל.

ואחר שנתבאר עניינו של הנוסע באופניים, נוכל להתבונן ולבחון מה הן הסכנות בדרך היכולות להיות לאדם הנוסע ברכבו. והנה פשוט, שאף שהנמצא ברכבו אינו חשוף כ"כ לסכנות

הנמצאות בצידי הדרך כמו מהלך, כנחשים וכדו', מ"מ סכנתו בענין פגיעה מרכב חולף גדולה, הן ברכב הבא מולו ללא נתיב הפרדה, הן מרכב הנוסע לצידו והן מהנוסע מאחריו, עם כולם הוא יכול להגיע לתאונה שיכולה להיות קטלנית ומסוכנת, גם בנסיעה למרחק קצר.

כמו כן, יכולות להיווצר לו תקלות שונות בדרך, כמו ברזל על הכביש וכדו', או צמיג שהתפוצץ שיכול לגרום להתהפכות הרכב, או שאר חיה הקופצת ועוברת בכביש, או שאר ענייני "איבוד שליטה" היכולים להיגרם לכל נהג באשר הוא, וכן שאר אויבים האורבים לנוסע ברכב בכל מיני סכנות, הן בנשק והן באבנים, שכולן יכולות להיות מסוכנות וקטלניות.

הארכנו בתיאור ובחינת דרכי הסכנה השונות, כדי להגיע למסקנה הפשוטה, כי סכנות המצויות בדרך אינם משתנות בין האדם המהלך בדרך לבין האדם הנוסע בדרך באופניים, ובין אדם הנוסע בדרך ברכבו, לכל אחד מהם יכולות להגיע סכנות, היכולות גם להיות קטלניות. ואדרבה, אפשר כי סכנות הנוסע ברכב מצויות יותר לצערינו, ה' ירחם בעד עמו, באשר לפי הסטטיסטיקה מספר ההרוגים בתאונות דרכים עולה עשרת מונים על הנפגעים בהליכה בדרך. וכל הנתונים הידועים הם על הרוגים, אך על הפצועים המספר גדול ביותר, כידוע לכל מבין.

לפיכך יש לומר, כי מצד הסברא הפשוטה, כאשר תיקנו חכמים לומר תפילת הדרך כדי להישמר מסכנות הדרך, אין שום טעם לחלק ולומר שיהא חילוק בין אדם המהלך מרחק זה ברגליו, או נוסע זאת באופניו או נוסע זאת ברכבו, שכן לכל אחד מצויות הסכנות בדרך, כל אחד לפי אופן הליכתו. ואדרבה, נראה כי הסכנות מצויות יותר לנוסע מאשר למהלך, ולכן הוא צריך תפילה לשמירה יתירה בדרך.



ב.

האם בנסיעה מתמעטת הסכנה

ואין לבוא ולטעון, כי כיון שהוא עובר מרחק זה בזמן קצר, שיש סיבה להקל מעליו שלא יאמר את תפילת הדרך, כיון שזה היה שייך לטעון, דווקא אם מעבר המרחק בזמן קצר גורם לאדם להינצל מן הסכנות לגמרי, וכגון אם נעלה על הדעת עולם שבו הסכנה היחידה היא רק ליסטים המצויים בצידי הדרך, שאז אדם הנוסע ברכבו במהירות משולל מסכנה זו, כיון שאין הם יכולים לתופסו, וגם אז היה מקום לדון אי יפטר, או דנימא אף בזה דלא פלוג חכמים בתקנתם.

אבל הכא אין צריך להגיע לזה, כיון שברור הוא לכל מבין, כי הנוסע ברכב, אע"פ שהוא עובר מרחק רב בזמן קצר, מהירות זו לא מרחיקה ממנו את הסכנה כלל, שהרי כל תיאורי הסכנה של הסכנות שנמנו לעיל, שהם: א. תאונות עם רכבים, ב. איבוד שליטה, ג. חפצים הנמצאים בכביש ד. אויבים הפוגעים ברכב והדומים להם, כל אלו יכולים לפגוש את הרכב בכל מטר ומטר שנוסע, כך שלא ניתן לומר שמעבר המרחק בזמן קצר מקטין או מעלים את סכנות הנוסע.

ואדרבה, צורת הנסיעה בה האדם נוסע בתוך רכבו במהירות רבה, חושפת את הנוסע לסכנה מרובה וקטלנית, הרבה יותר מהמהלך בדרך. שכן הנוסע ברכב נמצא כבר במהירות מסויימת,

שהוא לא יכול להתעלם ממנה ולעצור אותה בכל שניה שרוצה. וכל שכן שהבא מולו נמצא ג"כ במהירות מסויימת, ולכן כל פגישה ותאונה ביניהם מעצימה במאוד את הפגיעה והסכנה לשניהם. וכמה תאונות קטלניות מצינו באדם שבא לנסוע מרחק קצר ביותר, כך שתאונות לא נעלמות או מתמעטות באם בוחר האדם לנסוע מרחק קצר ברכב.

ובפרט יש להוסיף, שפעמים רבות האדם יכול לנהוג בזהירות גדולה מאוד, ולשמור על כל כללי התנועה, ובכל זאת הוא חשוף לסכנת פגיעה קטלנית אך ורק מהנהג הבא מולו, שיכול להיות שתוי, עייף, או סתם חסר ביטחון ומאבד שליטה, שזה יכול לגרום לתאונה קטלנית ע"י שיפגע בו, ומאוד קשה להינצל ולעקוף תאונות כאלה, היכולות לבוא במהירות הי"ר ויציל, התעייף עיניו בו ואיננו. וכ"ז שייך רק בנוסע ברכב, שאז הוא פגיע בהיותו בכביש, משא"כ המהלך בדרך, שאף אם הולך בצידי דרכים הוא פגיע פחות, כ"ש אם הולך בדרך המיועדת להולכי דרכים שאינו פגיע מזה כלל. הרי לך טעם נוסף לריבוי הסכנה המצויה בנוסע העובר את הדרך במהירות.

כל זאת הבאנו לדון רק בסברת הענין, טרם נפתח בדברי הפוסקים, כדי להראות שגם לולי דברי הפוסקים, הסברא הפשוטה היא שאדם הנצרך להתפלל לשמירת דרכו אם הולך מרחק פרסה, שהוא בימינו כ- 4 ק"מ, אין שום סברא לחלק ולומר שיצטרך יותר שמירה אם עובר מרחק זה ברגליו, לבין או נוסע זאת באופניו או ברכבו, שכן הסכנה לעולם לא תלויה בזמן ששוהה בדרך, או במרחק שעובר, ולא משנה כיצד הוא עובר אותו, אם ברגליו ואם ברכבו.

ג.

בירור תקנת חז"ל על מה נאמרה

כעת נפתח בדברי הפוסקים, כאשר עלינו לברר הדק היטב, האם תקנת חכמים להתפלל תפילת הדרך, נקבעה דווקא להולך מרחק שיעור פרסה, או לשוהה בדרך שיעור פרסה.

הנה איתא בברכות (כ"ט ע"ב): "ואמר רבי יעקב אמר רב חסדא: כל היוצא לדרך צריך להתפלל תפלת הדרך". ושם (ל' ע"א): "אימת מצלי? - אמר רבי יעקב אמר רב חסדא: משעה שמהלך בדרך. עד כמה? - אמר רבי יעקב אמר רב חסדא: עד פרסה".

והנה, לשון הגמרא מורה בפשטות כי התפילה נקבעה לעובר מרחק פרסה, שהרי לא שאלו בגמרא: "עד כמה ישהה בדרך?" אלא רק "עד כמה", כאשר פירושו הפשוט הוא, עד כמה יעבור ויתחייב בברכה, כאשר פשוט הוא כן בכל הראשונים והפוסקים שלמדו כך.

וכן מוכח הדבר מתשובת הגמרא, שלא ענו: "עד שיעור הילוך פרסה", אלא השיבו רק: "עד פרסה", הרי שבמרחק הדבר תלוי ולא בזמן.

וכן פשוט הדבר בכל הראשונים, שאף אחד מהם לא הזכיר דהשיעור המחייב הוא שיעור זמן ההליכה, אלא המחייב נקבע רק לפי ההליכה והמרחק עצמו, שאם הוא עובר אותו צריך לברך. וכדי לחזק את הדברים נלקט קצת מלשונותיהם:

וכ"כ הרשב"א (בחידושו כאן): "עד כמה הוא זמנה עד פרסה, הא אם לא נזכר עד שהלך יותר מפרסה שוב אינו מתפלל אותה". וכן המאירי (בחידושו כאן) הזכיר רק את ענין ההליכה וכתב: "כל שדעתו לילך עד פרסה". וכ"כ הרא"ה בחידושו לברכות: "לא התפלל אותה עד שהלך פרסה". וכ"כ בפסקי הרי"ד: "עד שיהלך פרסה".

וכ"כ בסדר רב עמרם גאון: "דאפילו נפק לאורחא דחד פרסה, צריך לצלויי תפילת הדרך", הרי שבמרחק הדבר תלוי ולא בזמן. וכ"ה בספר המאורות: "פירש בהלכות גדולות מי שירצה ללכת עד פרסה".

וכן מוכח מהנימוקי יוסף, שכתב: "ואם שכח ולא התפללה עד שעבר דרך רב, עד איזה שיעור יכול להתפללה אם נזכר, עד פרסה, הא אם הלך יותר שוב אינו מתפלל אותה".

וכ"כ ריבב"ן: "עד כמה ילך ויתפלל לאחר שהלך פרסה". וכ"כ בספר הבתים (הל' תפילה שער שני ס"ח): "כתב הר"ש שאם צריך ללכת בדרך עד פרסה, מתפלל אותה, פחות מכאן אין מתפלל אותה". וכ"כ האבודרהם (הל' ברכות שער שמיני): "וכתב בה"ג שכשיש לו לילך פרסה או יותר".

גם רבינו הטור (סי' ק"י) כתב: "ואין לאומרה אלא א"כ יש לו לילך פרסה". ובעקבות כל אלה פסק מרן השו"ע (ק"י ס"ז): "ואין לאומרה אלא א"כ יש לו לילך פרסה". הרי דבהליכה ובהעברת המרחק תליא מילתא. ולא מצאנו בכל לשונות הראשונים והפוסקים מי שיזכיר דבשהיית הדרך הדבר תלוי.

ונחזק את הדברים בתוספת משל, מה יהא הדין באדם נכה ברגליו, שרצה ללכת בעצמו מעירו לעיר הסמוכה והצמודה אליה (כגון לשם התעמלות וכדו'), ועבר מרחק של חצי פרסה במשך כשעתיים. האם נאמר דכיון ששהה בדרך משך זמן של יותר מהליון פרסה (72 דק'), האם יתחייב בתפילת הדרך מצד שהייתו בדרך משך זמן כזה, אע"פ שלא עבר פרסה בפועל? זאת לא מצאנו ולא יעלה על הדעת, מפני שהדברים מוכיחים דמה שפסק השו"ע דתפילת הדרך אומרה בפרסה, היינו רק אם הוא עבר בפועל מרחק פרסה, ולא אם שהה בדרך שיעור פרסה.

ד.

הוכחות דהלכה זו נאמרה אף ברוכב

והנה, בגמרא ובפוסקים מוכח דכל הלכות תפילות הדרך נאמרו בין במהלך בין ברוכב, אע"פ שהרוכב עובר מרחק זמן פרסה הרבה יותר מהר מן המהלך, ובכל זאת לא אישתמיט לשום חד מן הפוסקים לומר דחילוק יהא בהלכה זו בין המהלך לרוכב, על כרחך דדין אחד להם, ולא משנה בכמה זמן עובר הוא פרסה זו.

ראשית, אביא מדברי הגמרא בברכות (ל' ע"א) שהיא עיקר מקור דינא. הגמרא מספרת על מעשה שהלכו בדרך רב חסדא ורב ששת, והוא יסוד גדול לכמה פרטים חשובים בהלכה זו, והכי תנינא התם: "והיכי מצלי לה? - רב חסדא אמר: מעומד; רב ששת אמר: אפילו מהלך. רב חסדא ורב ששת הוו קאזלי באורחא, קם רב חסדא וקא מצלי. אמר ליה רב ששת לשמעיה: מאי קא

עביד רב חסדא? אמר ליה: קאי ומצלי. אמר ליה: אוקמן נמי לדידי ואצלי, מהיות טוב אל תקרא רע."

והנה, מבלי להאריך ולהיכנס לכל הפרטים הנלמדים ממעשה זה, כמבואר בראשונים ובבית יוסף, יש לדקדק כי מעשה זה עצמו של האמוראים, היה בעת שהיו רוכבים. ולפיכך כאשר עמד רב חסדא, ביקש רב ששת משמשו להעמידו, "אוקמן". ואם היה מהלך ברגליו, גם אם היה עיוור, מה לו לבקש משמשו להעמידו, שיעמוד בעצמו ויסביר לשמשו מדוע עומד ומסרב להמשיך ללכת, ומה הוא לשון "אוקמן". ומוכח שהיו שניהם רוכבים, ולכן ביקש ממשמשו המנהיגו להעמיד את החמור.

וכן מוכח מלשון רש"י שכתב: "מהיות טוב אל תקרא רע - הואיל ואני יכול להתפלל מעומד, שהרי חבורתי עומדת, לא אקרא רע להתפלל מהלך, ואף על פי שמותר" עכ"ל. ומלשון "חבורתי" משמע שמדובר בחבורה הרוכבת יחד, כמו שהיה דרכם כן.

וכן מצאתי מפורש שהבין הפרי חדש (סי' ס"ג): "היה מהלך בדרך וכו'. כתב הב"ח (ד"ה ומ"ש ומיהו) דדוקא במהלך על רגליו צריך הוא לעמוד בפסוק ראשון, אבל במהלך על בהמה אינו צריך לעמוד וכו', ואינו מחזור, דרכוב כמהלך דמי (קידושין ל"ג, ב) ופשיטא דצריך להעמיד הבהמה בפסוק ראשון שלא יוכל לכוין. וראיה מהא דאמרינן פרק תפילת השחר (ברכות ל', א) גבי תפילת הדרך, רב חסדא אמר מעומד, רב ששת אמר אפילו מהלך, רב חסדא ורב ששת אוו קאזלי באורחא, קם רב חסדא וקא ומצלי, א"ל רב ששת לשמעיה אוקמן נמי לדידי ואצלי מהיות טוב וכו'. מוכח בהדיא דאפילו רכוב על בהמה מיקרי מהלך וצריך לעמוד על עומדו". הרי דפשיטא ליה דמעשה דברכות ברכוב על גבי בהמה מיירי.

וכן מצאנו שהביא הבית יוסף דברי רבינו יונה לגבי רכוב, וז"ל: "כתב ה"ר יונה בפרק תפילת השחר (שם ד"ה ובתפלת יוצא לדרך) בתפילת יוצא לדרך נחלקו המפרשים יש אומרים שאם היה רכוב אין צריך לירד דלא עדיפא מתפילת י"ח דאמרינן דלא ירד ויש אומרים שיתכן לומר דבתפילת י"ח דצריכה כוונה יותר אמרו שלא ירד לפי שאין דעתו מיושבת עליו אבל בתפילה זו שאינה צריכה כוונה כל כך צריך לירד עכ"ל וסברא ראשונה נראית יותר" עכ"ל. וכן פסק השו"ע בסוף סעיף ד': "ואם היה רכוב אי"צ לירד".

והשתא הגע בעצמך, אם היה פשוט לגמרא דדין תפילת הדרך ברכוב שונה ממהלך, כיון שהוא עובר מרחק פרסה בזמן היותר קצר, כיצד זה לא הזכירו פרט חשוב זה, למרות שהם דיברו בדיוק על מקרה של רכוב בתפילת הדרך. ובפרט שרבינו יונה מביא שנחלקו ברכוב אם צריך לעמוד, ולא הזכיר כלל שנחלקו אימתי יברך תפילת הדרך, שהרי ברכיבתו עבר המרחק בזמן קצר. וכ"ש מרן השו"ע, שהזכיר דין רכוב נמי לא בעי דאשתמיט מיניה האי דינא, אם יש חילוק בו.



ה.

דברי הראשונים המפורשים שאין חילוק בכמה עבר הדרך

ואחר כל זאת, מצאתי שככל הדברים שנתבארו עד כה, מפורש ומבואר באר היטב בדברי כמה מרבתינו הראשונים כמלאכים, אשר פירשו שיחתם יותר והעלו ברורות, דדין תפילת הדרך נאמר בין אם עבר את הדרך ברגליו, בין אם עבר מרחק פרסה במהירות.

וזה לשון הראב"ה (ברכות סי' פ"ו), שכאשר ציין את ב' שיטות הראשונים בפירוש פרסה, סתם שהוא הדין בספינה, וז"ל: "אימת מצלי לה אמר רב חסדא משעה שהתחיל בדרך ועד כמה עד פרסה. יש מפרשים דוקא כשרוצה לילך מביתו לכל הפחות פרסה, ויש מפרשים עד פרסה יש תקנה לחזור ולהתפלל אבל מכי עבר פרסה לא שנה בספינה ולא שנה ביבשה הוי מעוות שלא יוכל לתקן" עכ"ל.

וכן כתב רבינו המרדכי (סי' צ"ד), שבדבריו על ענין תפילת הדרך כתב: "ובה"ג מפרש, עד כמה יבקש לילך שיהא צריך להתפלל, עד פרסה", והוסיף בסוגריים: "לא שנה בספינה לא שנה ביבשה" עכ"ל.

ודברים אלו מקורם מדברי מהר"ם מרוטנבורג, הובאו דבריו בספרו הנקרא "תשובות פסקים ומנהגים" למהר"ם בן ברוך (שהוא אוסף מפסקיו, ח"א סי' צ"ה עמ' קנ"ח הוצ' מה"ק), וזה לשונו: "וכתב הר"ם נ"ע שאם רוצה ללכת ד' מילין בספינה שיתפלל תפלה זו פחות מכאן אל יתפלל אותה" עכ"ל.

וכ"כ האורחות חיים (להר"ר אהרן הכהן, הל' ברכות סי' ס"ב), וז"ל: "וכתב הר"ם נ"ע שאם רוצה ללכת ד' מילין בספינה שיתפלל תפלה זו פחות מכאן אל יתפלל אותה", הרי דשיעור תפילת הדרך נאמר אף בספינה, וגם כשהולכת מהר שיערוה רבתינו הראשונים במרחק ולא בזמן. וכ"כ בכלבו (סי' פ"ז ד"ה הנכנס לדרך) בלשון זו (וי"א שהוא מהדורה ראשונה לאורחות חיים). הרי שהעלה שאין חילוק בין נוסע בספינה להולך ברגליו.

וכן כתב האגודה (פ"ג דברכות, עמ' מ"ח), וז"ל: "ועד כמה עד פרסה, פירש תוך פרסה יכול לברך בין בספינה בין ביבשה" עכ"ל.

וכן מפורש הדבר באגור (סימן ש"ד) שהביא דברי המרדכי הנ"ל וכתב אף הוא בזה"ל: "ומן תפילת הדרך עד פרסה, אבל מכי עבר פרסה לא שנה במים לא שנה ביבשה הוה מעוות לא יוכל לתקן" עכ"ל.

הרי לך הדבר ברור ומפורש בדברי שבעה מרבתינו הראשונים כמלאכים, כי אף שעבר האדם מרחק פרסה בנסיעתו בספינה ההולכת במהירות, הרבה יותר מהליכת האדם ברגליו, חייב הוא בתפילת הדרך כשהוא עובר שיעור פרסה.

דברי הראשונים, הובאו להלכה גם בדברי הפוסקים, והראשון שציננו הוא האליה רבה (סי' ק"י) שכתב: "כתב הכלבו שם ואגודה, שאין חילוק בין הולך בספינה להולך ביבשה".

וכן העלה המשנה ברורה את דבריו וכתב: "ואין חילוק בין הולך בספינה להולך ביבשה" עכ"ל. הרי שדבריהם מבוססים על דברי הראשונים, והם כתבו כן להדיא.

גם התהילה לדוד (בהשמטות דף י"ב ע"א) דן בשאלה זו, האם שייכת תפילת הדרך בנוסע על מסילת הברזל, ונביא מדבריו: "צריך לדעת אם צריך לברך תפילת הדרך כשהולכין על מסילת הברזל, ולכאורה ברכה זו נתקנה על סכנת ליסטים כמו שהוא נוסח הברכה ותצילנו מכף כל אויב וכו', וזה לא שייך כ"כ במסילות הברזל, ואי נימא דהסכנה הוא ממכשול בדרך ח"ו, א"כ אפילו בפחות מפרסה יצטרך לברך". ומביא הרב את דברי הראשונים הנ"ל, דמפורש בדבריהם דאף בספינה כ"ה הדין, ומסיים: "ואפשר גם בספינה שייך סכנת ליסטים מספינה אחרת" עכ"ד.

הרי דפשיטא להו לרבנותינו הפוסקים, דכיון שנפתרה השאלה בראשונים, אין לנו לזוז מדבריהם ויש לשער את שיעור הפרסה במרחק דווקא ולא בזמן, ולא משנה כיצד יעבור מרחק זה, אם ברגליו, אם בכלי רכב כלשהו.



ו.

בדברי הרב יביע אומר והאורל"צ

והנה היביע אומר (או"ח סי"ג אות ז'), בתשובתו לגבי ברכת הגומל, דן הרב במקצת לגבי תפילת הדרך בנוסעי הדרכים. ותחילה הביא הרב את דברי הרב זכרון יהודה גרינוואלד, שדן לגבי תפילת הדרך בנוסע במסילת ברזל והעלה להחמיר, ואח"כ הביא את דברי המשנה ברורה והתהילה לדוד הנ"ל, וסיים הרב שם שבספר נתיבי עם העיד שהמנהג בא"י לומר תפילת הדרך בנסיעה ברכבת או במכונית רק ששוהים שיעור פרסה, וסיים ע"ז הרב וכן עיקר, עכת"ד שם.

ויש לדעת מדוע ציין הרב את דברי הזכרון יהודה הנ"ל, דמשמע שסמך עליו, אע"פ שהוא בעצמו (שהיה אחד מרבני הונגריה), העיד על עצמו בתשובתו שם שנמצא בעיר המרחץ ללא ספרים, ורק ציין את צדדי הספק שם, וסיים במילי דאגדתא, ומוכח ברור שם שכל מה שהעלה להחמיר הוא רק מצד הספק, ולא הביא שם כל ראיה להכרעת חומרתו, וא"כ מנא לן למיסמך עליה, בפרט נגד דברי הפוסקים והראשונים הנ"ל.

וכן מצאתי שתמה הרב שבט הלוי (ח"י סי' כ"א ס"ב), מצאצאי הרב זכרון יהודה, שתמה על דברי זקינו, וזה לשונו שם: "ובעניותי הדברים תמוהים, כי בנושא זה פשוט דלא מחשבינן לפי הזמן רק קרבת העיר פרסה כפשוטה, דהלא בזה"ז שהולכים גם עם אוירונים דאפשר ללכת למדה"י רחוק תוך שעה וקצת יותר וכי זה סבה לפטור מתפילת הדרך הלא פשוט כי ע"י אורך המקום עד שמגיע למטרה נתארך גם זמן הסכנה וצריך תפלה, וראיתי שבעל זכרון יהודה הרגיש בהבדל זה אבל מדחה לה בלי טעם מתקבל על הלב, וע"כ פשוט דגם תוך זמן הולך פרסה והולך באוטו או אוירון וכיו"ב שצריך לברך כהלכה" עכ"ל.

וכן על דברי הרב נתיבי עם יש להעיר, מנא ליה שכן "המנהג", הרי תורת מנהג חייבת מנהג שנהגו בו רבות בשנים, ולהיות מבוסס על עדות או ספרים קדמונים, וכאן שאלה זו נתחדשה רק בעת האחרונה משהתחילו כלי רכב לנוע בארץ, ומה שייך לומר "מנהג" על זה, ובפרט שלא

ציין לדבריו שם כל ראייה או מאן דהו שסובר כמותו, וא"כ מדוע ראה הרב לסמוך על דבריו (וכבר העיר על דבריו בס' בירור הלכה או"ח סי' ק"י).

ובשו"ת יחווה דעת (ח"ב סי' כ"ו, המדבר על ברכת הגומל במטוס) העלה בסוף דבריו את ענין תפילת הדרך, ומתוך הדברים נראה כי הביא ראייה מדברי האבודרהם והאורחות חיים לגבי קיר נטוי (שהובאו גם בתשובת יבי"א הנ"ל).

והנה שם שאלו האבודרהם (ברכות שער ח') והאורחות חיים (שער שני וחמישי אות כ"ד), מדוע העובר מתחת לקיר נטוי לא יברך הגומל, הלא איתא בגמרא דמזכירין לו אז עוונותיו? ותירצו, דכיון שהוא יוצא מהר ממקום הסכנה אי"צ לברך. ומדבריהם נראה שסבר הרב, דגם בנוסע ברכב כיון שעובר מהר לא חשיב סכנה.

ולכאורה החילוק בין נידון הראשונים לנידון דידן הוא פשוט, דשם דנו הראשונים לגבי תקנת ברכת הגומל, שאותה לא תיקנו חכמים אלא רק כאשר היה במקום סכנה וניצל ממנה, ולכן חייב לברך רק בעובר דרך של סכנה. וע"ז דנו, האם תחת קיר נטוי נמי הוי דרך דסכנה, ותירצו, דאע"ג דסכנה יש כאן "דרך" אין כאן כיון שעובר הקיר במהירות.

אבל כאן יש תקנת חכמים לומר תפילת הדרך בכל אדם שעובר דרך של פרסה, גם אם אין בה ודאות לסכנה, ואע"ג דעיקר התקנה הוא באמת מחשש ליסטים, מ"מ לא מצאנו חילוקים דמי שהולך עם שומרים או הולך בדרך מוארת או מאובטחת וכל כיו"ב שפטור מלאומרה, כיון שעיקר החיוב הוא הדרך ומעבר המרחק, ולא הסכנה בפועל, כדמוכח מפשטות דברי הגמרא והשו"ע ושאר כל הפוסקים.

בר מן דין, דהא כבר הדבר מפורש בראשונים כמו שהבאנו, דעיקר תקנה הוא על מעבר המרחק גם יהא בזמן קצר. ותימה כיצד נעלמו מעיניו הבדולח דברי ראשונים כמלאכים, שמפורש בדבריהם ששיעור תפילת הדרך אינו תלוי בשיעור שהיית הזמן אלא בשיעור מעבר המרחק, וכן מדויק בגמרא בשו"ע ובכל הראשונים, ולא מצאנו אף לא אחד מרבתינו הראשונים שחולק על פרט זה.

ולפיכך מה שהעלו בניו בילקוט יוסף (ק"י, ב') והלכה ברורה (ח"ו עמ' ק"ט) הוא עפ"י פסק אביהם בלבד, וכל המראי מקומות בדבריהם נשאבו אך ורק מתוך תשובה זו, וצ"ע כיצד ביררו את דין תפילת הדרך מתוך מראי מקומות ונידונים השייכים להלכות אבילות וברכת הגומל, בלא להביא שום הוכחה לפסק זה מדברי הראשונים והפוסקים, שדנו ופירטו דיני תפילת הדרך עצמה.

וכבר מצאתי שבאחד מספרי המלקטים האחרונים, שקבע כי "מנהג" הספרדים לשער את תפילת הדרך בשיעור 72 דקות, הוא עפ"י הרב פעלים. וגרם לו דנמשך אחר דבריהם, ולא עיין בדברי הבן איש חי עצמו (שנה שניה, עקב אות י"ח), שכתב להדיא "אם א"כ יש לו לילך פרסה", הרי דתלי הדבר בשיעור המרחק ולא בשיעור הזמן.

וכן באור לציון (ח"ב עמ' ע"ג) העלה דלתפילת הדרך בעינן משך זמן של 72 דק', שהוא שיעור שעה וחומש, אם לא נוסע בדרכים מסוכנות. ובטעם דבריו נכתב למטה: "נראה פשוט

שתפילת הדרך וברכת הגומל קשורים זה בזה וענין אחד לשניהם", וציין לב"י שדימה פרט אחד בסכנת הדרך בין שניהם.

ולכאורה, החילוק בין ברכת הגומל לתפילת הדרך ברור הוא, שבברכת הגומל עיקר המחייב הוא היות האדם במקום סכנה, כדדימו חכמים העובר במקום סכנה לחולה, בית אסורים ונוסע בים, וכדיארו שם הראשונים דכאשר אדם נמצא במקומות אלו מוכח דדנים במצבו בשמיים באותה העת, וכשניצול משם חשיב דנידון לחיים. אולם תפילת הדרך שונה ממנה בתכלית, דעיקר חיובה הוא המעבר בלבד, וא"כ מדוע שאם שעבר מרחק זה לא יקיים תקנת חכמים כהלכתה.

ובבית יוסף בסימן רי"ט שם, רק הביא את דברי האבודרהם האומר שנהגו לומר הגומל גם בהולך מעיר לעיר, ושם דן האם יאמרו זאת גם בפחות מרחק פרסה, והעלה שלא יברך הגומל בפחות מפרסה. וכ"ז רק אליבא דמנהג הרד"א, אך מניין להוציא מדבריו חידוש גדול, לשער את הפרסה בזמן ולא במרחק, זאת לא מצינו בדברי הב"י כלל.

ז.

בדברי הברכת ה'

והנה הברכת ה' (ח"ד עמ' תק"ב ד"ה והנה) יצא לחדש מדנפשיה כי תפילת הדרך נתקנה לפי שיעור זמן ההליכה, ולא לפי מעבר המרחק. וע"ז נאמר: "אם לדין יש תשובה", ונביא תחילה את דבריו וראיותיו שעליהם נסמך.

ולצורך הדיוק, אעתיק את דבריו השייכים לעניינינו, וז"ל: "ונלע"ד ששיעור פרסה האמור כאן הוא שיעור זמן מהלך פרסה, שאם הוא שיעור של "מדת אורך", צריך לומר שהטעם שבשיעור זה יש חשש סכנה, ולא בפחות משעור זה, הוא משום שמקום שרחוק פרסה מהעיר נחשב רחוק מהעיר ומצויים שם ליסטים, אבל מקום שרחוק פחות מפרסה מהעיר נחשב קרוב לעיר ואין מצויים שם ליסטים.

ולפ"ז יוצא, שאפילו אם יש פחות משתי פרסאות בין שני הערים, אין רשאים לומר תפלת הדרך בחתימה בברוך, מפני שכל הדרך קרובה לאחת מן הערים תוך פרסה, ואין מצויים בה ליסטים ואין בה חשש סכנה. וזה אינו, שבמפורש אמרו בגמ' "עד פרסה". ולפירוש בה"ג וסיעתו פירוש, שאם יש לו לילך פרסה מחוץ לעיר, צריך לברך, כלומר כשהולך פרסה מעיר לעיר צריך לברך.

ויוצא איפוא, שאע"פ שהמרחק בין שני הערים הוא פרסה בלבד, צריך לברך. ועל כרחק ששיעור פרסה האמור כאן אינו מדת אורך, אלא שיעור זמן מהלך פרסה, כלומר שבעים ושנים דקות. והטעם שבפחות משעור זה אין מברכים, אינו משום שבפחות משעור זה אין חשש סכנה בדרכים, שבאמת כל הדרכים שמחוץ לעיר הם בחזקת סכנה ואפי' שקרובים לעיר, אלא שגם כשאדם נמצא במקום סכנה, אם הוא עובר את מקום הסכנה מהר, א"כ האפשרות שיסתכן היא קטנה יותר, ואם שווה שם זמן רב, האפשרות שיסתכן היא גדולה יותר, וקבעו חכמים ששיעור

זמן שהייה במקום סכנה שצריך לבקש מה' שיצילנו ממנה, הוא שעור מהלך פרסה שהוא שבעים ושתים דקות כנלע"ד ברור בס"ד".

ודבריו קשים מכמה אנפי: א. מה שכתב לבאר כי עיקר התקנה היא לשהייה ששוהה האדם בדרך ולא לעצם הסכנה, ולכן: "גם כשאדם נמצא במקום סכנה, אם הוא עובר את מקום הסכנה מהר, א"כ האפשרות שיסתכן היא קטנה יותר" ולא תיקנו על מקרה כזה את תפילת הדרך, דברים אלו נסתרים מהלכה מפורשת וידועה, שמקורה בירושלמי והובאה בבית יוסף כאן סימן ק"י, שאם עובר האדם דרך המוחזקת למקום סכנה, אפילו אם הוא עובר אותה במהירות ואפילו הוא עובר אותה במרחק של פחות מפרסה, עליו לומר תפילת הדרך, והביאוהו כל הפוסקים.

ב. ולעצם דבריו לא אבין מה הוכחה יש בדבריו, דהא דקשיא ליה במקרה של ב' ערים הסמוכות, כיצד יאמר תפילת הדרך אי לא חיישינן לליסטים, הא על זה ושכמותו יש לומר לא פלוג חכמים בתקנתם, וכמו שניתן לעשות חילוקים אין קץ, במקרה של יוצא לדרך עם נשק או אם שומרים, או יוצא לדרך מוארת או מוגנת ומאובטחת, או ברכב ממוגן, או בדרך ארוכה הסמוכה פרסה לערים, וכל כיו"ב, וכי ניתן לומר שבכל אלו לא יאמר תפילת הדרך מכיון שאינו חושש לסכנה. הא כבר נתבאר דבתפילת הדרך לא הסכנה היא המחייבת את התפילה – ברכה (שלא כברכת הגומל), אלא עצם הדרך היא המחייבת, וכל שהלך דרך של שיעור פרסה עליו לברך, כי כך היתה תקנת חכמים, שאצל רובא דעלמא ברוב המקרים וברוב הדרכים, ניתן להגיע לסכנה בשיעור מרחק זה.

ג. והאמת שתימה היותר גדולה היא, כי ממקום שבא ממנו להביא ראיה, שם נמצאת פירכא לדבריו, ואדרבה, מהנידון שהביא ישנה הוכחה להגדרת ההלכה בתפילת הדרך כמו שביארנו. שהרי גם הוא הגיע למסקנה כי אכן מהולך פרסה בין ב' ערים מוכח, שלא סכנת הליסטים מחייבת את התפילה, אלא עצם הדרך היא המחייבת בתפילה, וכיון שהוא הולך לעבור שיעור פרסה, חייב להתפלל. א"כ הכיצד זה הרב ברכת ה' הגיע מתוך כך למסקנה שפרסה זה שיעור זמן, בו האדם שווה בדרך ומסתכן, ואם הוא עובר מהר אינו מסתכן, הא להדיא ביארת בדבריו כאן שלא הסכנה גורמת את הדרך, אלא מעבר הדרך עצמו.

עוד כתב הברכת ה' שם: "וכן יש להוכיח לפע"ד גם ממ"ש מרן בש"ע סימן קי סעיף ז וז"ל: ואם שכח מלאומרה יאמר אותה כל זמן שהוא בדרך ובלבד שלא הגיע תוך פרסה הסמוכה לעיר שרוצה ללון בה עכ"ל והוא לשון הטור שם ומשמע להדיא שהכל תלוי במרחק בינו לבין העיר שרוצה ללון בה ואם איתא ששעור פרסה האמור כאן הוא מדת אורך וכל שנמצא תוך פרסה בקרוב לעיר אינו נחשב מקום סכנה א"כ לא הול"ל תוך פרסה לעיר שרוצה ללון בה שהרי אפי' אם הוא רחוק פרסה מהעיר שרוצה ללון בה אבל הוא תוך פרסה לערים אחרות שבסביבה אינו נחשב מקום סכנה כיון שהוא קרוב למקום ישוב תוך פרסה והול"ל תוך פרסה לאיזה עיר ועל כרחק לומר כמ"ש לעיל ששעור פרסה האמור כאן הוא שעור זמן מהלך פרסה ולעולם כל שעומד מחוץ לעיר הרי הוא במקום סכנה אלא שאם שווה שם פחות משעור פרסה כגון שהעיר שרוצה ללון בה היא תוך פרסה א"כ לא תיקנו לברך כיון שהאפשרות שיסתכן היא קטנה יותר" עכ"ל.

וגם כאן דבריו צ"ע, איזו הוכחה מצא בדברי השו"ע, ואדרבה, משם בדיוק ראייה לדברינו, שהרי הטעם שכתב השו"ע "בעיר שרוצה ללון בה", הוא משום שבעיר שרוצה ללון בה שם תסתיים אצלו הדרך, ולא יברך כל שאין לו עוד פרסה לילך בה, שאז אינו מקיים את דברי חכמים לומר תפילת הדרך בהליכת פרסה. אך מה שייכות כאן הערים הסמוכות לדרך, הא כיון שהוא אינו נכנס ללון בהם אין הן מהוות לגביו את סוף הדרך ואין הן שייכות לנידון כלל, דהא כבר נתבאר כי לא הסכנה גורמת את החיוב, אלא עצם הדרך גורם. וכיצד הביא כאן ראייה שדברי חכמים בשיעור פרסה תלויות בזמן ולא במרחק, כאשר חידוש זה בעצמו חייב להתבסס את טעם הסכנה בשעות האדם בדרך, טעם שהוא בעצמו דוחה אותו.

זאת, מלבד שברור שמעיניו נעלמו כל הראשונים הנ"ל, הכותבים מפורשות כי תפילת הדרך נקבעה לפי המרחק ולא לפי הזמן, ולכן גם אם אדם עובר במהירות חייב לאומרה, וכן מוכח מכל לשונות הראשונים שהבאנו, שאף לא אחד הביא שזה שיעור זמן, וכן מוכח מסתימת דברי הגמרא והשו"ע שדיברו ברכב.



ח.

דברי האחרונים בענין

וכן מצאתי לכמה מרבתינו האחרונים, שהעלו כן להלכה כדבר פשוט, שחיוב תפילת הדרך נאמר לכל עובר מרחק פרסה.

וכ"כ הרב אפיקי מגינים (ק"י סקט"ו) וז"ל: "וה"ה אם רוצה לילך בספינה שיעור פרסה, יתפלל תפילת הדרך, כלבו בשם הר"מ. והוסיף, וה"ה הנוסע על מסילת הברזל או על הפורחת באויר" עכ"ל. וכן העלה בפירוש ליקוטי מגדים על השו"ע (להרב"צ דון יחיא), ובספר ברכת הבית (אינהורן, שער ל' סק"א), כולם חכמים מהדור שלפנינו.

וכ"כ הגר"ב שטרן (בעל שו"ת בצל החכמה), בספרו אהלך באמתך (המיוחד לענייני הדרך, סי' מ"ז עמ' ק"ז), ואלו דבריו: "מידת פרסה היא ד' מילין וכו', ואין הבדל בין הולך ברגל שהילוך מידת פרסה לוקח זמן רב, דהיינו שעה וחומש שעה, ובין רוכב, מפליג בספינה, נוסע בעגלה, במכונית או באוירון, שעל ידן עובר דרך זה בזמן פחות הרבה. לכן הנוסע בכל מיני כלי רכב, יזהר לאומרה תיכף כשמתחיל לנסוע" ע"כ. ומקורותיו ציין לדברי הא"ר והמ"ב, והוסיף שכן דעת הרב נימוקי או"ח (סי' ק"י אות ה').

ובדומה לזה יש לציין את דברי הפוסקים שכתבו בדבריהם להדיא דיסוד חיוב תפילת הדרך נאמר בכל אופן, בין אם האדם הולך ברגליו בין אם הוא נוסע בים, וכ"כ הערוך השלחן (ק"י סי"א), לאחר שביאר דין תפילת הדרך ברוכב וביושב בקרון: "ופשוט הוא דצ"ל תפלת הדרך בנסעו על הים או בנהרות או במסילות הברזל" עכ"ל.

וכ"כ היוסף אומץ (מפרנקפורט, סי' תנ"ח), וז"ל: "העולם טועין כשיושבין בספינה או בעגלה אין אומרים תפילת הדרך, וטעות היא בידם ונכון לאומרה" עכ"ל.

וניתן לומר כי טעות העולם היתה, שתפילת הדרך לא נאמרה אלא למי שהולך ברגליו בדרך, ולזה באו הפוסקים לומר כי מעבר הדרך והמרחק הוא שמחייב את התפילה, ולא משנה כיצד יעבור אותו, ברגליו או בכל כלי אחר.

גם הרב קצות השלחן (ח"ב סי' ס"ז עמ' ק') הביא את דברי השדי חמד (ח"ד מערכת ברכות סי' ב' אות ט"ו דף תשע"ה ע"ב) דדן לגבי דברי הפתח הדביר גבי ברכת הגומל, אם נוסע ע"ג מסילת הברזל מרחק יותר מפרסה בזמן מועט, ושם הביא הרב שדי חמד דעתו ודעת הרב שו"ת בית יעקב סי' ל"ה, שהעלו דחייב לברך, וכן העלה כדבריהם, מטעם דאין לנו אלא גבול שגבולו הראשונים, ורק לגבי אבילות הקלו. והבין הקצות השלחן שהוא הדין לגבי תפילת הדרך, ולכן הסמיק דבריו להכרעת המשנ"ב, והעלה כדבריהם (ועוד עי"ש דהעלה לומר תפילת הדרך כל שעובר פרסה בכל דרך, אפילו אם היא אינה מוחזקת למסוכנת).

וכן דעת הרב אז נדברו (ח"ו סי' ו'), שהביא להקשות מדברי המשנ"ב בסי' קס"ג דלגבי חיפוש נט"י לסעודה העלה, דאע"פ דלא הטריחוהו חז"ל לילך יותר ממיל, העלה שם בביאור הלכה (ד"ה בריחוק) דאם נוסע ברכב, ישערו הפרסה בשיעור הזמן ולא במרחק. וקשה מדוע כאן בתפילת הדרך העלה דאין חילוק בין הולך לנוסע, ובשניהם ישערו במרחק. ותירץ שם כי חילוק ישנו בין דין חיפוש מים לנטילת ידים, ששם לא הטריחוהו לחפש יותר מפרסה, והסברא נותנת דאם יהא שם עם רכב, יוכל לחפש במרחק גדול יותר, משא"כ בתפילת הדרך דתלוי הדבר בחשש סכנה, אין חילוק בין הולך לנוסע. ולעצם החילוק הסכים גם הרב שערים המצוינים בהלכה (במכתבו המובא בספר דרך ישרה להר"ד אברהם, פ"א עמ' י"א). וכן העלה בנו בספרו בירור הלכה (אור"ח ח"ב עמ' נ"ה).

וכ"כ בספר יבקש תורה (ברכות, לר"י קויפמן, סי' מ"ז) להקשות על הפוסקים שרצו להקל בתפילת הדרך בנסיעה ברכב, דאע"פ שבמעבר בכבישים אין מצויים חיות ורעות וליסטים, מכל מקום הלא מצויות תאוונות דרכים ל"ע, ובנוסח תפילת הדרך הלא אנו כוללים להדיא עניינים אלו באמירת: "ומכל מיני פורעניות המתרגשות לבוא לעולם", דפשיטא שזה כולל תאוונות דרכים, וא"כ מאן לימא לן דהנסיעה ברכב ומעבר המרחק על ידו שונה מכלל הולכי דרכים.

אתה הראית לדעת כי דברים אלו הפשוטים בדעת השו"ע והפוסקים, הובאו כבר בדברי הפוסקים האחרונים בדורותינו ובדורות שלפנינו, מיוסדים הולכים כדברי רבותינו הראשונים ללא כל פקפוק.



ההוראה למעשה

ומכל מקום למרות שנראה פשוט להלכה בדעת השו"ע שכל העובר 4 ק"מ צריך לומר תפילת הדרך בברכה, מ"מ למעשה נראה להורות שיאמרנה ללא ברכה, שהרי דעת הרמב"ם (המובאת בב"י) היא כי אין לחתום בברכה זו. ואע"ג דהב"י חולק עליו ומעלה לאומרה תמיד בחתימת ברכה ללא חשש, מ"מ בדברי הפוסקים מצינו רבות שחששו לספק ברכות גם נגד הוראת השו"ע. ודעת הפר"ח לחשוש לדברי הרמב"ם ולעולם לא לחתום (וכ"ה מנהג תימן כנודע),

ואע"פ שהשיגו עליו הפוסקים עיין מאמ"ר, הנה בסידור תפילת ישרים העלה ברכה זו ללא שם ומלכות, וכן בספר שפתי צדיקים (לר' סלמן מוצפי, עמ' ס"ד) העלה תפילה זו ללא שם ומלכות, וכתב שם שהעתיקה מכת"י הבן איש חי. וכתב שם בנו המו"ל, שהיה שם קו נטוי על תיבת ה', משמע דלמעשה חשש הבא"ח לדעת הרמב"ם.

ויש שהוסיפו להחמיר את דעת הביאור הלכה (ד"ה ואין לאומרה) דאם יש עיר בצד הדרך לא יחתום. הרי טעם נוסף אמאי אין לחתום בברכה זו, בפרט בימינו, שערים מצויות ברוב צידי הדרכים.

ומ"מ מן הראוי ללמד לומר תפילת הדרך בכל נסיעה קצרה מחוץ לעיר, שעוברים מרחק פרסה בזמן קצר מאוד, אע"פ שלא יחתום בה, דסו"ס הא מקיים הוא בזה את עיקר המצוה. העולה מן האמור:

מדברי הגמרא והראשונים מבואר, דמרחק פרסה לגבי תפילת הדרך נמדד במרחק ולא בזמן. ומדויק כן אף ממקור דין תפילת הדרך בגמרא, שנאמר ברוכב.

וכן מפורש בשבעה מרבתינו הראשונים, מהר"ם מרוטנבורג, ראבי"ה, האורחות חיים, האגור, המרדכי, הכלבו, והאגודה, שאף בעובר מרחק זה בספינה, יאמר תפילת הדרך.

וכן מורה פשוט דעת השו"ע, שדיבר על רוכב ולא נחת לחלק.

וכן העלו רבים מן הפוסקים, ובראשם האליה רבה, האפיקי מגינים, המשנה ברורה, ועוד אחרונים.

בפרט שהדבר מובן בסברא, שהרי נוסח התפילה כולל כל מיני פורענויות וסכנות, המצויות ל"ע בכל נסיעה בדרכים, ואדרבה, הסכנה בנוסע גדלה מההולך, כידוע.

דברי המשערים שיעור פרסה בזמן ולא במרחק, מלבד שהם כנגד כל הראשונים והפוסקים הנ"ל, לא נתבאר מקורם לא בכתובים ולא בסברא.

ולכן המבדל בנסיעה קצרה (4 ק"מ לערך) תפילת הדרך בשם ומלכות לאחר שיצא מהעיר, יש לו יסוד איתן על מה לסמוך.

ומ"מ יש מקום להחמיר לאומרה אז ללא שם ומלכות, מכמה טעמים.

וראוי ללמד את העם להיזהר בזה, כדי שתוסיף תפילה זו שמירה לנסיעתם בדרך, שכיום כל הדרכים בחזקת סכנה.



הרב חיים אשר ברמן

רמת שלמה בעיה"ק ת"ו

זמן הטבילה במקוה בערב שבת

א.

בהתקרב ימי ביקורי ענוים, בהם חכמים יחליפו כח ורוזנים ילבשו צדק, נשאל נשאלתי מאת חברים מקשיבים היושבים בגנים ובפרדסות, ויוצאים המה לקראת צהרי יום הששי לנסוע מעיר עז לנו לתור להם מנוחה לשבות שבת תחת גפנם ותאנתם. אם טוב ויפה הוא הדבר להקדים טבילת תוספת קדושה וטהרה של ערב שבת קודש עוד קודם חצות היום [בכדי שיוכלו להגיע אל יעדם בשלווה ובהשקט, ולא בדוחק ולחץ הזמן], או דילמא הכרח הוא להיות טובלים ומיטהרים אחרי חצות היום דייקא.

ואבא היום אל העין, אל דברי האר"י החי, אריאל המאיר עיני ישראל, אשר על פיו נהגו ישראל קדושים בטהרת המקוה לכבוד שבת קדש. ופתח דברינו יאיר ויזריח בלשון קדשו של ספר הכוונות^(א): 'ואחר שיקרא הפרשה שנים מקרא ואחד תרגום ביום הששי ילך לבית הטבילה, ועיקר הטבילה היא אחר חצות, ואם רוצה לקרא הפרשה אחר הטבילה הרשות בידו, והוא טוב מאד'.

הא קמן, לכאורה, דלפי דברי האריז"ל בספר הכוונות הזמן הראוי עיקר לטבילה, הוא אחר חצות. וכן הוא כידוע וכמורגל בפי אינשי, והעולם זהיר בזה להקפיד לטבול רק משעת חצות ואילך. ואכן מצאנו גם לסיעת קדושים שנקטו כן, כי זמן הטבילה במקוה בערב שבת צריך הוא שיהיה אחרי חצות היום דייקא, הלא הם המקובלים אשר מעולם אנשי השם, הרמ"ע מפאנו (כנפי יונה, ח"א פצ"ה), והביאו השל"ה (מס' שבת, תורה אור אות צ'), נגיד ומצוה (הכנות לשבת עמ' קצ"ח), עמק המלך (תקוני שבת פ"ז פ"ח), והרמח"ל (קיצור כוונות עמ' נ"ג).

ב.

מיהו, עין הרואה תראה לשון מהרח"ו ז"ל בשער הכוונות (דף ס"ב א'): 'מנהג מורי ז"ל, תכף בסיימו תפלת שחרית דיום שישי, היה הולך לבית הכנסת או לבית מדרשו אם היה שם ספר תורה כשר, והיה מוציאו וקורא בו הפרשה שנים מקרא ואחד תרגום וכו', ואחר קריאת הפרשה היה טובל הטבילה של ערב שבת וכו'. והיה אומר מורי ז"ל כי כיון שכבר קרא הפרשה כבר יש באדם כח לקבל תוספת קדושת השבת, ולכן לא היה טובל קודם שיקרא הפרשה זולתי דרך מקרה, ואף גם מקרה זה לא היה טובל רק אחר שהתחילה שעה חמשית מיום ששי וכו'. והיה

(א). ספר הכוונות הישן, עריכת מהר"ר אפרים פנצ'רי ז"ל, עמ' קמ"ג (הוצאת אהבת שלום, ירושלים תשס"ד).

(ב). הספר נדפס מחדש מכת"ק של מהרח"ו ז"ל, ע"י ה' אהבת שלום (ירושלים תשס"ח) ונקרא שמו שער התפלה, מסידרת עץ חיים למהרח"ו ז"ל [הדברים שהובאו כאן מדויקים הם בדיוק נמרץ, אות באות מלשונו הטהור].

אומר מורי ז"ל כי תוספת שבת היה ניכר ומתגלה במצח האדם תכף אחר הטבילה הנו', אבל עיקר הגילוי לא היה רק אחר חצי היום. ודוקא אם טבל כבר והסיר ממנו קליפין דחול ע"י כוונתו, כנודע שקליפין דחול הם בגדי חול של נפש האדם'.

לאמר, ראשית השמיענו כי זמנה של הטבילה הוא רק אחרי שקרא את הפרשה שמו"ת, וקודם לכן לא יטבול, רק בדרך מקרה. והיכא שארע לו מקרה כזה, לטבול קודם שסידר הפרשה שמו"ת, עליו להקפיד לכל הפחות שלא יטבול עד שתתחיל שעה חמשית.

היינו, לעולם היה האר"י הקדוש טובל לכבוד שבת תיכף ומיד אחר שהיה קורא את הפרשה. ואם נאנס ולא קראה בצפרא דמעלי שבתא, היה טובל כשהתחילה השעה החמשית של יום שישי.

והנה, מנהגו הטוב היה לקרוא את הפרשה בהשכמה של יום הששי, וכמש"ש לעיל מינה 'מנהג מורי ז"ל תכף בסיימו תפלת שחרית דיום ששי היה הולך לבית הכנסת או לבית מדרשו אם היה שם ספר תורה כשר, והיה מוציאו וקורא בו הפרשה שנים מקרא ואחד תרגום'.

ומעתה, ברור כשמש כי בכל שבוע ושבוע, היה מנהגו של אור עיינינו האר"י"ל לקיים את מצות הטבילה בשעות הבוקר המוקדמות. שהרי תחילה היה מתפלל עם נץ החמה, ותיכף בסיימו תפילת שחרית היה קורא את הפרשה, ואחר קריאת הפרשה היה טובל.

ועד כאן לא נזכר ענין שעה חמישית כלפי הטבילה, רק בדרך מקרה, והוא היכא שנאנס ובבואו לטבול עדיין לא קרא את הפרשה שמו"ת². ודוקא בכגון דא קאמר בשער הכוונות, שאין לו לטבול קודם תחילת שעה חמישית, דמכיוון שעדיין לא קרא את הפרשה עדיין אין הוא מוכן ומזומן לקבל עליו קדושת תוספת שבת, ולכן עליו להמתין לתחילת שעה חמישית, שאז מתחילה להתנוצץ ולהאיר קדושת תוספת שבת³.



ג). וכמ"ש בשער הכוונות שם: 'היה דוחק עצמו לקרותה ביום ששי, והיה אומר כי זה סוד והיה ביום הששי והכינו את אשר יביאו, וזלתי אם ארע לו איזי אונס גדול מאד אז היה קורא הפרשה שנים מקרא וא' תרגום אחר סיום תפלת שחרית דיום שבת, קודם סעודת שחרית'.

ד). ועל דרך שכתב לעיל שם: 'אמר לי מורי ז"ל שקבל מחכם א' גדול הדור שאמר לו שקבלה היתה בידו מרביתו שכל מי שנקבר בערב שבת אחר שעה חמישית מן היום, שאין לו חיוב הקבר לפי שמן שעה החמשית מתחיל תוספת קדושת השבת ויש לו דין כאילו נקבר ביום שבת עצמו'. והמובן למתבונן דמה שכתב 'אחר שעה חמישית' אין כוונתו לסיום השעה החמישית, שהרי בהמשך דבריו כתב בהדיא שהיה טובל 'אחר שהתחילה שעה חמישית מיום ששי', אלא המכוון הוא לתחילת השעה החמישית.

ובאמת, כבר העירו רבים מהמפרשים ממש"כ בשער הכוונות (דף מ"ב א'): 'דע כי תוספת השבת מתחיל מיום ששי מתחילת שעה ששית, כמשית"ל בע"ה בענין ע"ש על פסוק יום הששי ה' יתירה'. והיו שמחמת כן כתבו להחמיר שלא יטבול עד תחילת שעה ששית. אולם, הלא על קטע זה כתב בנו מהרש"ו 'מדרוש הזה נראה שהשומע שמע מהאר"י זלה"ה וטעה, ורצה אבא לתקנו, ועכ"ז לא עלתה בידו לתקנו כראוי', וברורים דבריו כי הניח את הדברים כמות שהם רק מפני שלא רצה לשלוח ידו בקדשים, אך באמת תוספת שבת מתחילה משעה חמישית, ולא רק מהששית. ואכן, בשער התפלה שנדפס על ידי אהבת שלום, שהוא שער הכוונות כפי שיצא מתחת יד מהרח"ו, אין קטע זה מופיע כלל, ותל"מ.

ואי קשיא הא קשיא, מאי דכתב בשער מאמרי רשב"י (פ' קדושים, דף ל"ו ע"ג): 'כי מסוף שעה חמישית של יום הששי מתחילין העולמות עליה אחר עליה' (וכ"ה גם בכת"י מדויקים, כפי שנד' בשער המאמרים עמ' ס"ב, אהבת שלום ירושלים תשע"ז). ושמא מתחילת השעה החמישית נעשית ההתעוררות לעליית העולמות, והתחלת העליה בפועל אינה מתחלת אלא עם סוף השעה החמישית, ועל דרך שאמרו בפסחים (י"א ב') שעה חמישית תולין, ושעה ששית שורפין [וחזינן דשעה ששית שייכת לגמרי עם

ג.

והן אמנם שבספר הכוונות, אשר סידרו מהר"ר אפרים פאנצירי ז"ל, תלמידו של מהר"ו ז"ל, אכן נכתב בהדיא 'ועיקר הטבילה היא אחר חצות' (וכדלעיל אות א'), אשר מזה היה נראה כי אין לטבול לכבוד שבת קדש קודם חצות יום הששי.

אולם, ספר זה נסדר מתוך הכתבים שרשם הר"ח ז"ל לעצמו, להיות חוזר ומסדרם בכתיבה נכונה ומתוקנת יותר, ובסידור נאות ומדויק, כפי שאכן עשה לאחר מכן. ועד שלא האירו לעולם הכתבים שסידר מהר"ו ז"ל ברוב יגיעתו העצומה, היו שהעתיקו מכתביו ת"ר ניירים של דרושים וביאורים שנתפשטו בעולם, ומהם נסדרו כמה וכמה ספרים, בהם היו הוגים הלומדים טרם נודעו לעולם שמונת השערים שסידר מהר"ו ז"ל¹. ומעתה נשכיל אל נכון כי מה שכתב מהר"ו במהדורתו הראשונה, 'ועיקר הטבילה היא אחר חצות', חזר ופירשו בטוב טעם בשער הכוונות, באומרו 'והיה אומר מורי ז"ל כי תוספת שבת היה ניכר ומתגלה במצח האדם תכף אחר הטבילה הנז', אבל עיקר הגילוי לא היה רק אחר חצי היום ודוקא אם טבל כבר והסיר ממנו קליפין דחול ע"י כוונתו כנודע שקליפין דחול הם בגדי חול של נפש האדם'.

לאמר, אין לפרש את דבריו הראשונים 'ועיקר הטבילה היא אחר חצות', כהוראה מעשית, דאדרבה זמנה הראוי של הטבילה הוא השכם בבוקר, לאחר תפילת שחרית וקריאת הפרשה שמו"ת, אלא שהמכוון בזה הוא להתגלות תוספת שבת במצחו של האדם, שאם כבר טבל תחילה, אזי בשעת חצות תתגלה אצלו תוספת שבת בעיקר גילויה.

ומעתה, גם מה שממשיך ואומר מהר"ו (בשער הכוונות): 'ואפשר שכל מה שיהיה יותר קרוב לליל שבת יתגלה יותר תוספת השבת', אין לפרש דכוונתו ז"ל היא לשבח את המאחרים לטבול סמוך לשבת קדש², שהרי פיסקא זו אינה עוסקת כלל וכלל בהוראה מעשית על שעת הטבילה,

הזמן שלאחר חצות, ואילו השעה החמישית היא רק מתייחסת אליו ולא בשייכות גמורה]. ושור"ר כע"ז להגר"ש דבליצקי זצ"ל (בהסכמתו לספר הגלגולים, בני ברק תשמ"ו).

והנה, חזיתי בקודש לאחד מן השרפים, הלא הוא רבינו בעל משנת חסידים, אשר כל אות וכל קוץ בדברי קדשו מדוקדקים המה להפליא, אשר במהדורה קמא של ספרו (שנת תפ"ז) כתב במסכת יום הששי (פרק ז' משנה א') 'מתחילת שעה חמישית מתחלת קדושת שבת להתגלות', ושבו הוסיף (במהדורת תק"ב) 'כי בסופה מתחיל עליית העולמות', והוא כפתור ופרח! וכבר נתברר אצלנו, בס"ד, כי בדרך כלל התוספות שבמהדורה ב' אינם ביאורים בעלמא, אלא הם ישובים נפלאים בדרך קצרה לקושיות עצומות אשר נלאו בהם רבים וטובים. ואף הכא, מתחילה כתב שבתחילת השעה החמישית מתחילה תוספת שבת, וזה על פי שער הכוונות, כמבואר למעיין בדבריו וכו', ואחר זה התקשה הגאון מדברי שער מאמרי רשב"י, שעליית העולמות היא רק בסוף השעה החמישית, ולכן שילב שניהם יחד, באומרו כי עצם התגלות קדושת שבת בתחילת השעה היא מפני שבסופה מתחלת עליית העולמות, ודפח"ח. ראיתי ושש לבי [ואם לבינה תטה אונן, דע כי בהקדמתו למהדורת תק"ד כתב המ"ח ששאב דבריו מספר עץ חיים אותו זכה לקרוא בירושלים עיר הקדש, ומדלא כתב זה במהדורתו הראשונה, שמע מינה שאו עדיין לא היה בידו (וראה בזה עוד בספר קבלת האר"י עמ' 758). ועל כן תוספת זו, שהיא ע"פ שער מאמרי רשב"י (שהוא חלק מהעץ חיים שסידר מהר"ו), לא היתה ביד המ"ח בשעה שכתב את מהדורתו הראשונה].

ה). החפץ לידע ולהבין את ענין סדרי הכתיבות על בוריו, יעיין בספר הנפלא בנין אריאל, לרבי יוסף אביבי שליט"א, בדבריו היקרים והישרים שנכתבו בעיון גדול ובבקיאות רבה. אודה לו מקרב לב, על כי היה לי לעיניים והשיב לי בספ"י, על דבר סידור כתבי מהר"ו, ועל הספרים שהיו לפני בעל המשנת חסידים.

ו). וכמ"ש האור צדיקים (למהר"ם פופרש), וטהרות הקודש (ל"ו א'). וכן הוא בסידור האר"ז לרבי אשר, הובא בסדר עבודה ומורה דרך (קכ"ז א'), שהביאו מהר"ח פאלאג'י (כף החיים סי' כ"ז אות ט'). וע"ע חמדת ימים (ח"א פ"ג אות פ'), ושם נקט כי לכה"פ לא יהיה זה קודם חצות, וע"י בשו"ת דברי תורה (להמנחת אלעזר, חלק א' סימן י"א). וכן נהג הגה"ק בעל הדברי חיים

אלא על שעת הגילוי של תוספת שבת. ועל זה הוא דקאמר שככל שמתקרב זמן כניסת השבת מתגלה על האדם יותר ויותר תוספת השבת, אך הוראה לאחר את הטבילה אין כאן, ואדרבה זמנה הוא בשעות הבוקר.

ד.

גם מש"כ בספר הכוונות דרשאי הוא לקרות את הפרשה שמו"ת אחר הטבילה, וכלשונו 'והוא טוב מאד', הנה משער הכוונות מתבאר ועולה דאין ראוי לעשות כן 'זולתי בדרך מקרה'. וכן הביא המגן אברהם (סי' רפ"ה ס"ק א') בשם הכוונות 'ויטבול אחר הקריאה'.

ובאמת, שעיקר דברי ספר הכוונות הישן צריכים פירוש בזה, דאחר שכתב בבחירות 'ואחר שיקרא הפרשה שמו"ת ביום הששי ילך לבית הטבילה', א"כ מהו שתיכף ומיד כתב 'ואם רוצה לקרא הפרשה אחר הטבילה הרשות בידו והוא טוב מאד'. ומה שייך לומר 'טוב מאד' על הנהגה שהיא הפוכה לגמרי ממה שהורה בתחילה. והדברים פלא, כמובן למתבונן.

אכן, מכיוון שידענו כי ספר זה אינו אלא כעין מהדורא קמא, וכבר ראינו כי בשער הכוונות הדגיש מהרח"ו בהדיא כי לא יטבול קודם קריאת הפרשה, יתכן כי ניתנת הרשות להיות מוסיף והולך בדברי קדשו עוד שתי אותיות. ותחת הגירסא 'ואם רוצה לקרוא הפרשה אחר הטבילה', יש לומר 'ואם רוצה לקרוא הפרשה ולְאַחַר הטבילה'. היינו, אם לא הספיק להיות בכלל הזריזין והמקדימין וכבר באה שעת חצות ועדיין לא סידר את הפרשה שמו"ת, הן אמנם דמצד הדין ונחיצות השעה יכול הוא להיות מקל ולטבול בלא שמו"ת, אך אם אעפ"כ יכול הוא לפנות עתותיו ולקרוא את הפרשה כדי שתהיה הטבילה תיכף אחריה, אדרבה הרשות בידו לעכב ולאחר את הטבילה, ואז 'הוא טוב מאד', ואע"פ שכבר עברה שעת חצות, והשבת ממשמשת לבא, וא"ש את"מ.

ה.

ביאור דברי המשנת חסידים

ועתה אשא עיני לדברי המשנת חסידים (מסכת יום הששי, פרק ז' משנה א'): 'ומאחר שכבר קרא הפרשה, ועברו ארבע שעות ביום, יש יכולת לקבל במורא ובשת פנים תוספת שבת, כי מתחילת שעה חמשית מתחלת קדושת שבת להתגלות, כי בסופה מתחיל עלית העולמות, ולפיכך להסיר

זיע"א, עי' שו"ת דברי יציב (או"ח סי' רל"ז ס"ק ב'), ובתשובת כ"ק האדמו"ר מסטראפקאב (יסוד יוסף חלק כ' עמ' ד'). רבים כבר העירו כי ענין זה אינו מוכרח כלל בדברי האריז"ל וכנ"ל, וכגון הגר"י הלל שלי"א (בהערותיו לספר מורה באצבע, סי' ד' הע' י"ג).

ז. וכבר הוזכרו הערוך השלחן (סי' רס"ב ס"ד) והמשנה ברורה (סי' ר"ס ס"ק א') על אותם אשר נוקשו ונלכדו בפח איחור הטבילה, ונתחלף להם עת הקדש בשל חולין, והא לייט רב חסדא למאן דמהדר אמאי וכו'. גם הגה"ק מקלויזנבורג זיע"א, אשר המליץ (בתשו' הנ"ל בדברי יציב) על מנהג זקנו הרה"ק מצאנז זיע"א לאחר את הטבילה ולסומכה לשבת, היה מזהיר ומעורר לקהל עדתו להיות מקדימים את הטבילה בעוד היום גדול (הליכות חיים, שבת, עמ' כ"ח).

ממנו בגדי חול שאין בהם תוספת קדושה וכו', ילך לטבול, אלא שאין לטבול כי אם אחר חצות.

ודברי קדשו נפלאו המה ממני, דלכאורה סתראי ניהו, וסיפא לאו רישא. פתח ואמר דאחרי שקרא הפרשה ועברו כבר ארבע שעות ביום יכול הוא לקבל תוספת שבת, ועל כן 'ילך לטבול', ומאידיך בנשימה אחת סיים ואמר 'שאין לטבול כי אם אחר חצות'.

והמחזור בזה הוא שרבינו המשנת חסידים כפי דרכו אזיל, לשים שלום בעולם ולהשוות השמועות להדדי, להתאים את האהל להיות אחד ומיוחד. וכאשר הודיענו (בהקדמה שניה): 'ואם מצאתי בכתובים דברים נגדיים, אם עלה בידי ליישבם בלי תוספות ומגרעת כתבתים בלשון שיעלו שניהם על שלחן מלכים, ולא יתבטל כונת הרב'. ואף הכא, מחד גיסא היו בידו^(ט) דברי מהר"ח, המורה ואזיל בהדיא לטבול אחר קריאת הפרשה וארבע שעות^(ט), ומאידיך עמדו לפניו דברי מהר"י צמח (נגיד ומצוה, לחם מן השמים), המורה לטבול אחר חצות^(ט). ועל כן בחדא תנינהו, ושילבם יחדיו כהוראה אחת.

ואם כי זכינו בעה"י לעמוד על שורש ויסוד דבריו ז"ל, עדיין לא ידענו הוראה זו כיצד תקום, ומה משפט הנהגתה למעשה, ואיך אמרינן לאדם שיטבול לאחר ד' שעות ולא יטבול עד חצות. ויתכן דהמכוון בדבריו ז"ל הוא שהן אמת שהחל מהשעה החמישית ראוי הוא אותו הזמן לטבילה, ועל כן אם רוצה יכול ללכת לטבול כבר אז, אבל המהדר ליישר נתיבות ארחותיו בדרך לכתחילה, אין לו לטבול אלא אחר חצות. ובדומה למה שכתב מהר"ר חיים פאלאג'י^(טא) 'דתהיה אחר ארבע שעות מהיום לפחות, ואם הוא אחר חצות יותר טוב'.

(ח). בהקדמה ראשונה מפרט המשנת חסידים את המקורות מהם שאב מימיו הזכיר: 'כי אצלתיו מפי האר"י זלה"ה ותלמידו הרח"ו ושאר תלמידיו המפורסמים, בקראי בספר הדרושים וכו' וספר כוונות הנדפס וכו' וספר נגיד ומצוה וכו' וספר לחם מן השמים'. 'ספר כוונות הנדפס', היינו ספר הכוונות שכתב רבי משה טרינקי (ונציה ש"פ). בספר זה (דף ו' ב') העתיק רמ"ט את דברי מהר"ח^(ט) [שהם לפנינו בשער הכוונות], וממנו העתיק המ"ח (וכדמוכח ממה שהעתיק ממנו המ"ח פרטים נוספים בסדר הקריאה). אע"פ שהוא מעתיק שם (דף ט' ב') גם את דברי האומרים 'אבל מצוה בזמנה [של שמו"ת] הוא יום ששי אחר חצות', קבע המ"ח כי הדברים הראשונים הם עיקר, לקרוא שמו"ת אחר תפילת שחרית [גם בספר זאת חקת התורה שהיה ביד המ"ח, כתב (דף ס"ד ב') 'ואחר חצי היום תקרא הפרשה שמו"ת', והמ"ח לא נקט כן]. הואיל ועמדו לפניו ספרי מהר"י צמח, מסתבר שזה מקורו למש"כ שלא יטבול קודם חצות. אולם, אין לומר שהוא מחמת דברי הרמ"ע מפאנו בכנפי יונה, שהרי בהדיא כתב המ"ח (בהקדמתו שם) שלא לקח מהספר המלקט מהכנפי יונה רק את מה שהוא ודאי מהאר"י או מהר"י סרוק, ולא מאחרים.

(ט). ויש לפרש דאו או קתני, וכוונתו ז"ל לומר או שקרא הפרשה, או שעברו ארבע שעות. ובדוחק יתכן לומר דליתר חיזוק נקט המ"ח דטוב יותר לצאת ידי שניהם, וגם אם כבר קרא את הפרשה יש לו להמתין על ארבע שעות, כי מי יאמר זכיתי לבי לקרוא הפרשה כהוגן כהאריז"ל, שהיה קוראה בקדושה מתוך ספר התורה. ועל כן מדקדינן גם לקרוא הפרשה קודם הטבילה, כהוראת שעה"כ, וגם להמתין על ארבע שעות, שגם אם לא כיון בקריאתו כל כך, מכל מקום הא זימנא דשעה חמישית הא מטא, והיעבת"א.

והנה, לפני המשנת חסידים עמד גם ספר נגיד ומצוה, וזה לשונו הטהור (בקטע של הכנות לשבת) 'והנה היה טובל אחר קריאת הפרשה וכו', אמנם קודם קריאת הפרשה לא היה טובל רק במקרה היה טובל קודם, וגם כן לא היה טובל אלא אחר ד' שעות היום ולא קודם זה'. ושואל לשון זו הביאה את הרב בעל מ"ח לפרש כי מלבד מה שהיה מקפיד לטבול אחרי קריאת הפרשה, גם כן היה מקפיד שיעברו ארבע שעות מתחילת היום [אבל הלשון שבשעה"כ שלפנינו 'ואף גם מקרה זה לא היה טובל רק אחרי שהתחילה שעה חמישית', מכריחו לפרש כי הקפדה שעה ח' היא דוקא במקרה זה, שעדיין לא קרא הפרשה].

גם בסידור האריז"ל של רבי שתי מראשקוב (דף מ"ו א') נקט ד'אם כבר קרא שמו"ת יטבול, כי כבר יש בידו יכולת לקבל תוס' שבת, ולא קודם שעה חמישית.

(י). וכהשיטה שהביא בפע"ח (שער השבת פ"ג), 'מהחברים'.

ויתכן שעל כן הדגיש המשנה חסידים שאחר שעברו ארבע שעות 'להסיר ממנו בגדי חול וכו' ילך לטבול'. דהנה, בשער הכוונות כתב 'דע כי צריך האדם לטבול שתי טבילות זו אחר זו, והראשונה היא להפשיט בגדי החול של הנפש והשנית היא לכבוד שבת לקבל התוספת'. ועל כן בא המ"ח להבין ולהורות כי אחר ד' שעות שייכא רק טבילה הראשונה, שהיא להסיר בגדי חול, דהן אמנם שעדיין לא התחילו העולמות לעלות אך מכל מקום עצם התחלת גילוייה של קדושת תוספת שבת ראוי הוא כבר להפשיט בגדי החול, משא"כ טבילה שניה, אשר סודה הוא לקבל עליו ממש תוספת שבת, לזה בעינן דוקא שיבוא זמן חצות ותתחיל השעה השביעית. ועל דרך שכתב האריז"ל (שער מאמרי רשב"י דף ל"ו ב') דשתי בחינות הם, האחת מתחלת עם שעה חמשית שמתחילה קדושה להתווסף בעולמות, וזמן אחר חצי היום של ערב שבת הוא בחינה גבוהה יותר 'שאו הוא זמן הנקרא תוספת שבת, ואינו שבת גמור'.

ושמא אף לענין מעשה סבירא ליה להמשנת חסידים, שהטובל אחר חצות היום, כפי שהוא לכתחילה, יטבול את שתי הטבילות, הראשונה להסיר בגדי חול והשניה לקבל תוספת שבת. אבל מי שלא יכול היה להמתין עד זמן חצות, והוצרך לטבול אחרי שעברו ארבע שעות, יש לו לטבול רק טבילה אחת, שעניינה להסיר בגדי חול, אבל טבילה שניה, שהיא לקבל עליו תוספת שבת ממש, אין לו לטבול, מכיוון שאין לה מקום על פי הסוד אלא אחר חצות היום של ערב שבת. כן נראה לדון לבאר בשיטתו של הרב משנת חסידים.



ו.

זמן הטבילה בערב יום טוב

וכשם שנתבאר כי טובל הוא בערב שבת מתחילת שעה חמישית, כן הוא גם בטבילת ערב יום טוב, שהרי כתב בשער הכוונות (ע"ח א') 'ענין הטבילה בערבי ימים טובים כמו בערבי שבתות', ומשמע שאין ביניהם חילוק כלל. והן אמנם שבערב שבת יכול הוא להקדים מצפרא, ולטבול לאחר קריאת הפרשה שמו"ת, אך ביום טוב, שאין שם קריאת שמו"ת [אף כאשר חל היום"ט בשבת], אין הוא יכול לקבל תוספת היום קודם ארבע שעות, ולכן בערב יום טוב זמן הטבילה במקוה הוא מתחילת שעה חמישית. מיהו, בשמחת תורה, הואיל והורה האריז"ל (שער המצוות ל"ד ב') לקרות את פרשת וזאת הברכה שמו"ת ביום הושענא רבה, הדר דינא שאפשר לטבול מיד אחר הקריאה גם קודם ארבע שעות.

הן אמנם שבהלכות פסח כתב המשנה ברורה (סי' תע"ב ס"ק כ"ב) 'אחר חצות ילך לבית המרחץ ויטבול לכבוד הרגל', ומשמע דקפידא יש בדבר לטבול אחרי חצות דוקא ולא קודם. אך הנה מקור דברי המשנה ברורה נראה שהוא מהשל"ה הקדוש (מסכת פסחים, נר מצוה, אות ל"א) 'ואחר כך מחצות ואילך הוא יום טוב בשביל קדושת קרבן פסח וכו', ילך למרחץ ויטבול עצמו לכבוד

(יא). כף החיים (סי' כ"ז אות ט"ז). שם כתב כן בשם 'עבודה ומורה דרך' (קכ"ז א'), מיהו המעיין שם יראה שלא כתב דבר זה בהדיא, רק שהלך בדרך הפע"ח והנגיד ומצוה, שהעתיקו את שני הדברים. ואף התם, תחילה העתיק את הנהגת האר"י לטבול אחר קריאת הפרשה או ארבע שעות (בשם שו"ע האריז"ל), ואח"ז הביא מסידור האריז"ל 'אין לטבול כלל קודם חצות היום', ויתכן שהחבי"ף סבר שכן יש להוציא מדבריו ז"ל.

הרגל אשר בחר בנו מכל העמים^(א). וא"כ איכא למימר דהשל"ה לטעמיה אזיל, אשר גם בערב שבת כתב לטבול אחרי חצות (מסכת שבת, נר מצוה, אות י"ב). והמעין בדבריו הקדושים שם ישיביל אל נכון במקור דבריו, כי הוא נובע ממאי דפשיטא ליה להשל"ה שאין לטבול עד לאחר קריאת שמו"ת, וכאשר היה נוהג האריז"ל. ומעתה, מאחר שהוא הביא שם 'למצוה מן המוכרח לא יקרא (שמו"ת) רק ביום ששי אחרי חצות, וכן כתב בכתבי הקדש דהאריז"ל, מזה הסיק השל"ה שזמן הטבילה הוא רק אחרי חצות, שהרי היא מאוחרת לקריאת הפרשה, שדינה להיות נקראת מחצות ואילך.

וכפי הנראה מקורו של השל"ה הוא הקטע הנדפס בפרי עץ חיים (שער השבת פרק ב'): 'ומצות שמו"ת בזמנה, יום ששי אחרי חצות'^(ב). אבל הנה קטע זה הודגש בתחילתו שהוא מ'החברים' (ולא ממחרתו וז"ל), ואכן בהמשך דברי הפע"ח מביא הוא את כל לשון השער הכוונות, המורים בהדיא היפך זה, וכן ישנו בידינו מכתבת מהרח"ו ז"ל בעצמו (בשער הכוונות, הנדפס בשם שער התפלה, וכו"ל), שהאריז"ל היה קורא הפרשה מיד אחרי תפילת שחרית ולאחריה היה טובל.

ומעתה, מכיוון שנתבאר כי מה שכתב השל"ה שבערב שבת יטבול לאחר חצות, הוא מבוסס על מה שכתב כי גם קריאת שמו"ת היא לאחר חצות, על כן אנן דמחוור לן למיעבד עובדא כעדות המהרח"ו ז"ל (בשער הכוונות, והובא בפע"ח שם), כי מנהגו הטוב של האריז"ל הקדוש היה לקרוא שמו"ת מצפרא, וממילא אין לן לאחר הטבילה לאחר חצות, ואדרבה היא נעשית תיכף לאחר קריאת שמו"ת, בשעות הבוקר. וכבר תמה בזה בפתח הדביר (סי' ר"ס ס"ק ו') שהביא את

(יב). והמ"ב שם בהמשך דבריו מביא בפירוש את השל"ה כלפי המשך דבריו שם.

(ג). בספר פע"ח נוספו הוספות רבות בשם 'החברים', ורובם ככולם מקורם טהור בספר הכוונות להר"מ טרינקי (ונציה ש"פ), אשר מרבה הוא להביא מתורת הרמ"ע מפאנו. ומסתבר כי גם תוספת זו, הנמצאת אצל הר"מ טרינקי (בדף ט' ב', וסותר הדבר למה שהעתיק לעיל שם את דברי שעה"כ), גם היא מתורת רמ"ע מפאנו, שכתב כן בהדיא בכנפי יונה (וכדלעיל אות א').

גם לתלמיד האריז"ל, הר"ר יוסף אבן טבול, מצאנו שכתב לטבול אחרי חצות (ד'רשי הכוונות לרבי יוסף אבן טבול, י' אביב, בתוך ספר הזכרון להרב יצחק נסים, חלק ד' עמ' ע"ב), וכן נקט בסידור בית יעקב למהר"י עמון ז"ל (דיני ערב שבת, אות כ"ג). וע"ע במעשה חושב (לבעל החסד לאברהם, העמוד השני הרמון השני) שמתחילה נקט שיטבול אחר חצות, ושוב הגיה במהדורה בתרא דיטבול מעט קודם חצות, ואח"כ יקרא שמו"ת.

אולי יסוד הדברים נשתלשל מלשון ספר הכוונות הישן (למהר"א פנצירי, ענין קריאת השבוע, עמ' קמ"ג): 'ואחר שיקרא הפרשה שמו"ת ביום הששי ילך לבית הטבילה, ועיקר הטבילה היא אחר חצות, וזמן חצות שהזכיר על הטבילה פירושו דקאי גם אשמו"ת, ובפרט שהתיר שם לקרוא אחרי הטבילה. ועכ"פ, איך שלא יהיה הטעם והמקור, העיקר הוא כמתברר מלשונו המזוקקת של מהרח"ו, וכנדפס בשער הכוונות, שזמן קריאת שמו"ת הוא מצפרא ואין לו שייכות עם חצות כלל [ודברי ספר הכוונות הישן כבר נתבאר לעיל (אות ג') שעיקר גילוי הארת הטבילה הוא אחר חצות, ולא הטבילה עצמה].

הטעם שבחרנו לפתוח תחילה בהבאת דברי ספר הכוונות שבעריכת מהר"א פנצירי ז"ל, הוא משום שספר זה הוא הראשון והמוקדם לשאר ספרי הכוונות, והוא הוא הסדר הקדום והמקורי של ספר הכוונות. הספר נערך על ידי תלמידו של מהרח"ו, ובחייו, ונחשב כמהדורא קמא של מהרח"ו. לאחר מכן, חזר ושכלל מהרח"ו את הספר, וערך ממנו את שער הכוונות, והוא נחשב כמהדורא בתרא לספר זה. גם ספר פרי עץ חיים נערך על בסיס ספר זה (כל זה מדברי המו"ל בהקדמתו). לאחר סידור הדברים ועריכתם לדפוס, העירונו חכמי לב, כי לדעתם אין ייחודיות לספר זה על פני שאר ספרי הכוונות, וכגון של הר"ב הלוי והר"א גוואשטלה (אשר רק אותם מזכיר הר"מ פופרש), ואדרבה הואיל ונעתקו בו גם קטעים מתורת הרמ"ע מפאנו, רגלים לדבר שאין הספר יכול להיחשב כמקורי מהעתקת הת"ד ניירים של מהרח"ו. ובפרט קטע זה שאנו עוסקים בו, אשר מעניינו ניכר שהוא תוספת המסדר ואינו שייך לעיקר הסוגיא שם, העוסקת בקריאת שמו"ת. הואיל ולמעשה אין לנו אלא דברי מהרח"ו בשער הכוונות, אשר נתבאר לעיל באר היטב, ומה שהערינו בדברי ספר הכוונות אינו אלא לפלפולא דאורייתא, לא שינינו בגוף הדברים, והנחנו כמות שהם, והבוחר יבחר.

דברי השל"ה, ואת היעב"ץ שכתב כמותו, ותמה על זה הרבה: 'והוא פלא, שכל חיבורו סידר עפ"י מנהגי האר"י ז"ל, ותמיד מביא דבריו וכו', וכאן כתב היפך דבריו בתרתי, הן בסדרו שהאר"י ז"ל הקדים שמו"ת לטבילה כנו' והן בזמן שהאר"י ז"ל היה קורא תיכף בסיימו תפלת שחרית, והוא מצוה לקרותה אחר חצות, וצריך ישוב'. ואם כי ודאי יש ליישב, שהם סמכו על דברי הפע"ח דהוה שכיח גביהו [טפי משער הכוונות], מכל מקום חזינן כי בעל פתה"ד הוה ברירא ליה מילתא, כי יש לנהוג כפי הנהגת האריז"ל וכעדות תלמידו מהרח"ו, לקרות שמו"ת מצפרא ולטבול תיכף אחר הקריאה, וזמן חצות אינו ענין לדהכא כלל^(י).

והואיל וכן, נמצא כי גם בערב פסח לא אמר השל"ה לטבול אחרי חצות, אלא משום שלדידיה כן הוא בכל ערב שבת, אבל לפי מה שהעיד מהרח"ו על מנהג האר"י, שבערב שבת היה טובל מתחילת השעה החמישית [כאשר נאנס ולא קרא שמו"ת ביום ששי בבוקר], הוא הדין והוא הטעם שגם בערב פסח יש לטבול מסוף ארבע שעות שהוא תחילת השעה החמישית [כי בו ביום ליכא לאמירת שמו"ת].

ז.

זמן טבילת ערב ראש השנה

ועל זו הדרך, כן הוא לענין טבילה של ערב ראש השנה ויום הכפורים, שהביא המשנה ברורה (סי' תקפ"א ס"ק כ"ו) מהחיי אדם (בהל' ר"ה, כלל קל"ח ס"ה. ובהל' יוה"כ, כלל קמ"ד ס"ז): 'ועיקר זמן הטבילה לאחר חצות, ומיהו הרוצה להקדים לא יקדים משעה חמשית של היום, שעה אחת קודם חצות'. הנה, אם כי לא גילה הח"א מחצב מסתר רזי צפונותיו, הדעת נותנת כי מקורו טהור בדברי המקובלים אודות טבילת ערב שבת, וכבר הרגיש בדבר הגרי"א ויינטרויב זצ"ל (מכתב ישראל ח"ב סי' נ"ז).

אמנם, אחר הביקוש והעיון נראה כי לא זו בלבד, ורחוק הדבר שיהיה הח"א קובע כללי טבילה של ערב ימים נוראים על פי טבילת ע"ש, בשעה שבהלכות שבת לא הזכיר מזה כלל, אלא היותר נראה הוא שהמקור ממנו מעתיק הח"א מדבר בהדיא בדבר טבילת ראש השנה ויום כיפור. והנה, אם נבקש איזה מספרי המקובלים נזכר בספר חיי אדם, לא נצטרך להרחיק עדותנו אלא קרוב אליך הדבר מאד. בשני מקומות בהלכות יום הכפורים (סי' קמ"ד ס"כ, וסי' קמ"ה ס"ג) הזכיר הח"א בפירוש את הספר חמדת ימים, ומציין לתפילה שחיבר לומר בכניסת היום הקדוש,

(יד). ואם אינו יכול לטבול ביום ששי, יל"ע אם לדמות זה למש"כ הפוסקים דאם אינו יכול לרחוץ ביום ששי ירחץ ביום חמישי (עי' משנה ברורה סי' ר"ס ס"ק ה'), וה"נ יטבול ביום חמישי. והביאו בזה מהקצש"ע מנחת שבת (סי' ע"ב ס"ק נ"ה) שנקט כן שיטבול ביום חמישי ויכוין לכבוד שבת, והביא ע"ז מעשה מגדול אחד (ומצאתי שכן היה מנהגו של הרה"ק רבי מרדכי מקוזמיר בשנותיו האחרונות, לטבול ביום ה', גדולת מרדכי עמ' קכ"ו). שוב מצאתי במועד לכל חי (למהר"ח פאלאג'י, סי' י"ב סי"א) 'ההולכים למרחצאות ליל ער"ה וליל עיוה"ד לטבול לא עשו ולא כלום במה שטובלים, כי הטבילה צריכה ביום אחר שעה חמשית ולא קודם כמ"ש בחמ"י דכ"ח ע"ג, אלא דלפעמים ברור לו שלא יהיה לו פנאי ביום, או דלא ימצא הטבילה זכה וברה, עכ"פ יזהר שיהיה אחר שהאיר היום'.

הרב חיד"א ז"ל היה רושם לעצמו הנהגות יקרות שנהג בהם בימים טובים (ונדפסו בספר רבי חיד"א, מ' בנייהו מוה"ק תשי"ט), ושם איתא (עמ' תקמ"ב) 'ערב שבועות דוקא טבילה', ומשמע שהוא כלפי מש"ש (עמ' תקמ"ח) 'טבילה י"ג ניסן'. ודהיינו דבאותו הפסח טבל יום קודם, ובשבועות הנ"ל הקפיד שיהיה זה דוקא בערב החג, ואשרי היודע.

ולתיקון לרואה ביום הכפורים. מעתה, אין לנו אלא לעיין בדברי החמדת ימים, בדבר זמן הטבילה בערב ר"ה ויוה"כ, ולראות את התאמת הדברים עם מש"כ החיי אדם.

ואכן, עינא דשפיר חזי למש"כ החמדת ימים (ראש השנה פ"ה אות ע"א), כלפי הטובלים בליל ערב ראש השנה 'אך לא ידעו בינה כי עיקר טבילה זו צריכה להיות אחר שעה חמישית שאז מתחיל להתנוצץ קדושת היום, ויתוסף הארת קדושה בנפש רוח ונשמה, לא כן הטובלים מבערב כי לא עלתה בידם רק רוח טהרה בלבד ולא תוספת קדושת היום'. ומכל מקום הוה פשיטא ליה להח"א שמה שהתיר החמ"י לטבול אחר שעה חמישית אינו אלא לענין דיעבד, שהרי בענייני יום הכפורים כתב החמ"י (פ"א אות י"ט) 'ואף אם יעשו כסדר הזה באשמורת הבוקר ערב יום כיפור לטבול וללקות לא יועילו, כי עיקר הטבילה הזאת וכן בכל ערב שבת ויום טוב צריכה להיות אחר חצות דווקא שאז מתחיל להתנוצץ קדושת היום, ויתוסף הארת קדושה עליונה בנר"נ שבו, כמו שכתבנו בפרקי ערב ר"ה בס"ד'. ומצירוף הקטעים להדדי (ובפרט שהחמ"י ביוה"כ מציין לדבריו בר"ה), למד החיי אדם דעיקר הטבילה צריך שתהיה אחר חצות, ורק כלפי המבקשים להקדים קאמר החמ"י דלכה"פ ימתינו 'אחר שעה חמישית'. ולשון החיי אדם, שהיא מתאימה לגמרי עם לשון החמדת ימים, מורה בחוש כי מכאן יסוד הדברים^(ט).

וממוצא הדברים אתה למד, דאע"פ שבהלכות פסח סתם המ"ב כהשל"ה שיטבול אחר חצות, אין זה עומד בסתירה לדברים שכתב כאן כלל וכלל. שהרי אף בעל השמועה של השעה החמישית בראש השנה, שהוא החמדת הימים, הוא עצמו כתב בענייני יוה"כ שבכל ערב שבת ויום טוב צריך לטבול אחרי חצות. וכן הוא בהדיא בדבריו בענייני פסח (פ"ה אות י"ז): 'וטהור ידים יוסיף אומץ לטהר עצמו ברגל, תכף ומיד אחר חצות לטבול לכבוד הרגל'. וביתר ביאור בענייני שבת (פ"ג אות פ"ו): 'שאף שגילוי קדושת שבת תאיר אחר ארבע שעות, מכל מקום אין לטבול כי אם אחר חצות שאז הוא עיקר הגילוי'. וברירא מילתא דלעולם נוקט החמדת ימים שלא יטבול אלא אחרי חצות, וכלפי המקדימין קרא שלא יטבול עד שעה החמישית^(ט), אבל סתם הוראה

(טו). ולא רצה הח"א להזכיר את שמו של הח"י, רק בשני המקומות הנ"ל, הואיל ובהם לא כתב איזה דין משמו, אלא שמציין לתפילה ולתיקון שסידר החמדת ימים, ועל כן הוצרך להזכיר שמו (הואיל ואת התפילה והתיקון עצמם לא העתיק הח"א) לשלוח לשם את המעיין.

וכדאי הדבר לעת הפנאי לבקש ולעיין עוד בספר חיי אדם, אם הביא עוד עניינים ומנהגים שלא בשם אומרים, אשר לא מצאנום כי אם בספר חמדת ימים. ולעת עתה, בחיפוש מקופיא, מצאתי בהגדה של פסח 'ויגד משה' (ס' כ"ח) שתמה על החיי אדם (כלל ק"ל סי"ד) מנא ליה דשני כויתים של אפיקומן הם אחד זכר ולפסח והשני לחגיגה, והלא הפוסקים כולם פה אחד אמרו בשם מהרי"ל שהם זכר לפסח ולמצה הבאה עמו, והביא שם שגם החמדת ימים (פסח פ"ו אות ק"ז) כתב כן 'ויקח האפיקומן שני זתים עליה, אחד זכר לקרבן חגיגה ואחד נגד קרבן פסח הנאכל על השובע', וצייד שמשם מקורו.

ובעומדי בזה לא אכלא שפתי מלהעיר, דהנה מהר"ח פאלאג'י ג"כ הביא לדברי חמדת ימים אלו (בספרו חיים לרא"ש, צפון אות א', דף ע"ו ב'), ונתעורר על מה שהקדים החמ"י חגיגה לפסח, שהוא היפך המנהג לומר תחילה זכר לפסח ואח"כ זכר לחגיגה, ופלפל בזה, וגם הביא להרב לב מבין (חמץ ומצה פ"ו, דף מ"ז ע"ג) שהסכים לשנות את המנהג ולומר את הנוסח כהחמ"י (לכא' הטעם הוא כדי שיהא כזית דפסח נאכל בסוף, שהרי הפסח הוא הנאכל על השובע) והביא שרבו פליג עליו, ע"ש. אמנם, המעיין לעיל מינה בחמדת ימים (שם אות ל"ד) יראה כי בהדיא כתב 'וגם אפיקומן שני זתים עליה זכר לקרבן פסח וקרבן חגיגה כאשר יבא במקומו בס"ד', וא"כ חזינן דלאו דוקא הוא, ולא הקפיד החמ"י על הלשון כלל, פעם הקדים הפסח ופעם החגיגה.

(טז). ויל"ע מפני מה התיר להם רק בסוף השעה החמישית ולא בתחילתה, והלא בענייני שבת נקט דהארת התוספת מתחילה אחר ארבע שעות דהיינו בתחילת השעה החמישית, ויש ליישב. גם יל"ע קצת ע"ד הח"א, שהתיר להקדים יותר בשופי ממה שהתיר החמ"י, שלא כתב כלל להקל בדיעבד ורק דיבר כנגד אותם הטובלים מאורתא, וי"ל.

שיצאה ממנו בכל מקום הוא לטבול אחרי חצות דייקא. ומתאים זה גם עם דברי המ"ב בהלכות פסח, אשר סתם ולא פירש דומן הטבילה הוא מחצות [והן אמנם שאם הוא נצרך מאד להקדים, יקדים מתחילת החמשית, דהקולא שהזכיר בראש השנה מהניא גם לכולהו שבתות וימים טובים].



ח.

ולענין מעשה, הנה עתה ידענו כי מקור דברי החיי אדם והמשנה ברורה, על כך שעיקר זמן טבילה בער"ה ויוה"כ הוא מחצות היום, ועל כך שבדיעבד יטבול רק מסוף שעה חמשית ולא קודם, מספר חמדת ימים הוא. ומלבד מה שספר פלאי זה לא נודע עניינו ונתחבטו בו רבים, וכידוע⁽¹⁾, הנה העיקר הברור בידינו הוא לנהוג כפי כתבי האריז"ל המדויקים אשר לפנינו בשער הכוונות, בלשון מהרח"ו המזוקקת, לטבול אחרי ארבע שעות דהיינו תחילת השעה החמישית (וכדלעיל הע' ד). וכל שכן בנידון דהכא, שהרי כבר בכתבי האריז"ל גופיה נפלו סתירות בדבר, וגם המקובלים הקדמונים, כהרמ"ע מפאנו והשל"ה, כתבו לטבול אחרי חצות, ואעפ"כ אנן נקיטין בשפולי גלימתו של מהרח"ו ז"ל בשער הכוונות, כל שכן שלא יהיה החמדת ימים מצטרף אפילו כמסייע בעלמא לומר שהטבילה היא רק בסוף השעה החמישית ולא בתחילתה. ועל כן אף בערב ראש השנה שפיר יכול לטבול מתחילת שעה ה', שתי שעות קודם חצות היום⁽²⁾.

וכבר רמז לזה הגאון הכף החיים, שעם הביאו (שם ס"ק פ"ב) את דברי החיי אדם רמז לעיין בדבריו שבהלכות הכנסת שבת (סי' ר"ס ס"ק ז'). והמקיים הוראתו ומעיין שם, רואה הוא עין בעין את דברי שער הכוונות, שכתב בפירוש שטובל 'אחר שהתחיל שעה חמשית מיום ששי', וה"נ בראש השנה, וה"ה לשאר ימים טובים⁽³⁾.

שבתי וראיתי כי כבר נתעורר בכל זה הגר"מ ברנדסדורפר זצ"ל בשו"ת קנה בשם (ח"ד סי' כ"ט), וגם איהו ז"ל עלה במסילה בדרך ישרה זו, להתבונן במקורי הדברים ושרשם, בדברי

בתורת המגיד מזלאטשוב (עמ' שס"ו) כ' בשם המגיד מסטעפין (בערב פסח) 'יטבול קודם חצות', ומשמע דדוקא הוא. (יז). עי' באורך בתעלומת ספר (מוה"ק תשי"ד), וקונטרס חמדת יוסף (רי"ח מזרחי) ובספר אוצר חמדת ימים (רד"ש קוסובסקי), ובספר אר"ש חמדה (רא"א אהרונוב), ובהקדמה לחמ"י מהדורת בני ברק תשע"א, ועדיין הדברים רחוקים מלהיות מחוורים. (יח). וכל שעות אלו זמניות הן, וכמ"ש השמן ששון (ענין ליל ר', ס"ק ה').

בסדר היום כתב 'וכדי שתעלה לו טבילתו עד המחרת היה נראה לי ראוי וכדאי וכו', ומי שצריך לה יחזור ויטבול בשחרית, וחזינו דלא היו טובלים בבוקר של ראש השנה. וכן לפי דברי האריז"ל בטעם טבילת שבת שחרית אין זה שייך ביו"ט ובראש השנה, שקדושת היום והלילה אחת היא, וכדחשיב מהר"א מני להבין איש חי 'ועל טבילת יום ר"ה וכן שאר יו"ט, מעולם לא שמעתי חסיד ספרדי טובל' (מן הגנונים ח"ו עמ' רצ"ג).

יט). גם מש"כ הרמח"ל (קיצור כוונות, פסח) 'ואחר חצות ילך לטבול לקדושת הרגל', הוא משום דלטעמיה אזיל בטבילת ערב שבת, וכדכתב (סדר קבלת שבת) 'הנה בערב שבת אחר חצות תכין עצמך לשבת, ותלך לטבול להטרה', וע"ד שנת' בשיטת השל"ה הקדוש.

בעיקר הדבר שכתב הרמח"ל לטבול רק אחרי חצות, בשעה שמנהגו של האריז"ל היה לטבול כבר לאחר ארבע שעות, אמר לי הגר"נ רוטמן שליט"א כי יתכן שסבר הרמח"ל שהנהגת האר"י הייתה פרטית לו, שהיה יכול להשיג הארת תוספת שבת מתחילת השעה החמשית, אבל שאר כל אדם ימתינו לשעת חצות, שאז הוא זמן תוספת שבת ממש.

האר"י החי אשר ממנו ישקו העדרים. וככל הנ"ל העלה גם שם. ראשית, שאין לחלק כלל בין טבילת ערב שבת לטבילת ערבי ימים טובים ולטבילת ערב ראש השנה ויוה"כ. ושנית, שבכולן הזמן הראוי לטבילה הוא מסוף ארבע שעות שהוא תחילת שעה חמישית^כ. רק אעירה נא, כי מש"כ שם הקנה בשם, דדברי הח"א והמ"ב שכתבו לטבול שעה אחת קודם חצות היום, 'טעות היא בידם וצריך לומר שלא יקדים לטבול עד שתי שעות קודם חצות', אינו כן ח"ו, רק שהיו נסמכים על שלחנם של המקובלים הנוקטים כי הזמן הוא מסוף שעה חמישית ולא מתחילתה, ובאמת כי כן נקט גם הלשם שבו ואחלמה^{כא}. והן אמנם דאנו הולכים לאור דברי שער הכוונות המאירים כספירים, וכן יש לנהוג למעשה, לטבול מתחילת שעה חמישית ולא מסופה, אך לשון 'טעות' המורה כאילו הוא פליטת הקולמוס חלילה, הא לא שייך, אלא אכן כן היא דעת רבים גדולים וטובים, למרות שמדויק לשונות האר"י^ל הוכרע בודאי היפך זה.

ט.

זמן טבילת ערב יום הכפורים

מיהו כל זה אינו אלא בטבילה של ערב ראש השנה, אבל טבילת ערב יום הכפורים ודאי יש להקפיד בה על זמן חצות דוקא. והנה ענין זה לאו מילתא חדתא היא, אלא נפתח הוא בגדולים. שהרי כבר כתב הטור (סי' תר"ו) בשם רב עמרם גאון 'טובל אדם בשעה שביעית ומתפלל מנחה', וכבר הביאו הרא"ש (פ' יום הכפורים סי' כ"ד), וכע"ז במחזור ויטרי (הל' יוה"כ אות א') ובשבלי הלקט (סימן ש"י) שכתבו 'טובל אדם בשבע שעות או בשמונה'^{כב}. וגם בספר המנהגות לה"ר משה ב"ר שמואל 'משש שעות ולמעלה טובל אדם וטהר', וכ"ה במנהגי מהר"א חילדיק. ועל כן ברירא מילתא דהואיל וטבילה זו תקנת גאונים היא, יש להקפיד על מאי דפשיטא להו, שאין זמן הטבילה כלל קודם חצות.

והן אמנם שמרן השלחן ערוך (שם ס"ד) כתב 'יכול לטבול וללקות מתי שירצה', הנה אין המכוון בזה כלל על הקדמת הטבילה קודם חצות, אלא אדרבה הוא להתיר לטבול גם אחרי תפלת המנחה. שהרי מקור הדברים הוא בכל בו (סי' ס"ח) שכתב שם בשם מהר"ם, והמע"ן יראה דכלפי מ"ש הכל בו תחילה 'וגם נהגו ישראל לטהר עצמן ולטבול קודם תפלת המנחה', קאמר המהר"ם 'שיכול אדם ללקות ולטבול מתי שירצה, רק שיהיה קודם לילה'. וכ"מ בביאור הגר"א (ס"ק י') 'לאפוקי מרב עמרם שכתב בשעה שביעית קודם מנחה, וליתא, דעיקרו משום יום הכיפורים', וחזינן שאין הנידון אלא בדבר איחור הטבילה אחרי תפילת המנחה, אבל על הקדמתה לא שמענו.

(כ). ונקט שם דמש"כ השל"ה שבערב פסח ירחץ אחרי חצות, הוא משום דבפלגא קמא דיומא הריהו עסוק בביעור חמץ ובצרכי החג. ואם היה רואה ז"ל כי גם בערב שבת נקט השל"ה שיטבול רק אחרי חצות, ודאי היה מפרש דלטעמיה אויל, וכמו שיסוד שם הקנה בשם להשוות בודאי בין הטבילות.

(כא). הקדמות ושערים דף צ"ו ב'. והיה הדבר בעיניו הקדושות ז"ל לעיקר גדול, והדר עליה בכמה וכמה דוכתי בגליונותיו לכתבי האר"י ז"ל (שערי מאמרי רשב"י אות מ"ד, שער הגלגולים אות ב', ספר הגלגולים אות כ"א, ליקוטי תורה אות י"ב).

(כב). ובתניא רבתי (סי' ע"ח) 'בשמונה שעות או בתשע שעות ביום', ויל"ע מה ענינם, בשלמא שבע ושמונה שעות היינו סמוך לחצות, אבל ח' וט' מהם.

ועל כן, כל מה שנתבאר דע"פ האריז"ל יכול הוא לכתחילה להקדים את הטבילה מסוף שעה רביעית ואינו צריך להמתין על סוף שעה חמישית ועל חצות, אין זה אלא בטבילה של ערב ראש השנה, אבל בשל ערב יום הכפורים אין לנו אלא דברי הקדמונים, שנהגו כרב עמרם גאון לטבול רק משש שעות ולמעלה.



י.

והנה, סדר הכנת שבת תקנו וסידרו האריז"ל בדיוק ובדקדוק מכוונים היטב (שער הכונות, ענין יום הששי עצמו). תחילה קרא את הפרשה שנים מקרא ואחד תרגום, לאחר מכן היה טובל הטבילה של ערב שבת, אחר כך היה ממשיך קדושת שבת על ידי תפילת המנחה בכוונה שלימה וברורה, אח"ז קיים את מצות עירוב, ואז קצץ צפרניו. לאחר כל הסדר הזה, שנה לנו בשער הכונות 'ענין רחיצת פניו ידיו ורגליו', ובו נתבארו כוונות הרחיצה על מכונם, ואז, לאחר הרחיצה מודיענו מהרח"ו את 'ענין מלבושי השבת'. דבר דבור על אופן, בסדר נכון ומתוקן.

אתה הראת לדעת, כי מנהג הטבילה בערב שבת, אין לו שום שייכות עם רחיצת פניו ידיו ורגליו בחמין. סודם וטעמם, יסודם ועניינם, לא קרבו זה אל זה, ולא שייכי בהדדי. אף שורשם ומקורם הוא שונה, שהרחיצה בחמין שמענוה בתלמוד בבלי מסכת שבת (כ"ה ב'), והטבילה היא מנהגו של רב המנונא בזוהר תרומה (קל"ו ב').

ומעתה, כל מה שנתבאר בדבר הקדמת הטבילה, דשפיר טביל מצפרא, ואף אם לא קרא הפרשה יכול הוא לטבול אחר ארבע שעות, ואחר חצות טובל לכולי עלמא, כל זה אינו אלא לענין הטבילה של קבלת קדושת תוספת שבת. אבל רחיצת פניו ידיו ורגליו בחמין, סידרה האריז"ל אחר תפילת המנחה ולפני לבישת בגדי שבת, וחזינן דמצד סודם של דברים ראויה היא הרחיצה להיות סמוכה לשבת קדש, וכלשון הגמרא 'רחיצת ידים ורגלים בחמין ערבית'⁽²⁾. ועל

(כג). הנה רש"י שם פירש 'ערבית, ליל שבת', ופשוטו הוא שהיה זה בליל שבת ממש, וכמ"ש החתם סופר (בחדושי שם). והפמ"ג (בראש יוסף שם) כתב שהוא לאו דוקא, אלא ערב שבת מבעוד יום, וכע"ז בנמוקי או"ח (סי' שכ"ו) דכוונת רש"י לבין הערבים. ואכן, בספר היראה לרבינו יונה כתב (אות ש"י) "וירחץ פיו" בחמין לערב לאחר שעשה כל צרכיו, ומשמע דמלשון ערבית דייק לה שתהא הרחיצה סמוך לערב.

אמנם, הר"ן פירש 'רחיצת ידים ורגלים ערבית, בערב שבת', וכן משמע בדברי הרמב"ם (שבת ל' ב') 'איזהו כבוד, זה שאמרו חכמים שמצוה על האדם לרחוץ פניו ידיו ורגליו בחמין בערב שבת מפני כבוד השבת', וכ"ה בטוש"ע (סי' ר"ס ס"א). ומשמע שפירשו שמ"ש בגמ' 'ערבית' המכוון הוא כלפי יום ששי, שהוא נקרא ערב שבת, והוא פלא, ולא אשכחן דכוותה שקראו את היום הששי בשם ערבית [וקשה לומר שבגירסת הגמרא שלפניהם היתה חסרה תבת 'ערבית', וכמו שהוא בכת"י וטיקן 127 (כך מצאתי בפרוייקט 'הכי גרסינן' של פרידברג, ותודתי נתונה להם), דמשמע שהדגשת לשונם ז"ל 'ערב שבת' היא כנגד תיבת 'ערבית' שבגמרא].

והנה, בפרק שמונה שרצים (שבת ק"ח ב') דנה הגמ' בדבר רפואת הקילורין לעין, ואמרו שם 'הכי אמר שמואל, טובה טיפת צונן שחרית, ורחיצת ידים ורגלים בחמין ערבית, מכל קילורין שבעולם'. והנה, התם לא מיירי בשבת כלל, אלא הוא ענין של רפואה להאיר את העיניים [העירני לגמרא זו ידידי, הרה"ג רבי רפאל קצנלבוגן שליט"א]. והלשון השהו בשני המקומות, מורה באצבע כי אף מ"ש בגמ' פרק במה מדליקין דרחיצה זו היא כבוד שבת, היינו על דרך זה, ומפני שרחיצה זו טובה מכל קילורין והיא מועילה מאד לאדם. ומעתה נמצאו דברי רש"י מאירים כספירים, שהרי בגמ' שם ודאי לא מיירי בשבת אלא רפואה זו בערבית של כל יום היא, אם ירצה בה, ועל כן פירש רש"י דמ"ש 'ערבית' היינו בלילה, ולכן פירש שהוא בליל שבת. ולא סגי לן לפרש דערבית היינו ערב שבת, שהרי בפ' שמונה שרצים לא נוכל לפרש כן. ואולי גם מ"ש הרמב"ם והר"ן 'ערב שבת' היינו לעתותי

כן, המנהג הנכון הוא לטבול בצפרא אחר שמו"ת או ארבע שעות, וכמו שהיה נוהג האריז"ל גופיה, וכל שיקדים הטבילה כן יקדם לקבל קדושת תוספת שבת, ואת דין הרחיצה בחמין יקיים בזמנו הראוי לו, שהוא סמוך לשבת ממש קודם שילבש בגדים של שבת.

וכן הוא בברכי יוסף (סי' ר"ס ס"ק ג'): 'ראיתי חסידים ואנשי מעשה דכל ערב שבת היו רוחצים במרחץ, ואחר כך טובלים במקוה טהורה, ובערב היו רוחצים פניו ידיו ורגליו בחמין'. וכזה העיד על עצמו בעל חמדת ימים (ח"א פ"ג אות קי"ב), שהיה טובל ורוחץ קודם מנחה, 'ואחר כך נהגתי לרחוץ במי חמין בתוך הבית, סמוך לעת קבלת שבת בשדה', וכע"ז בשיירי הכנסת הגדולה (סי' רס"ב הגה"ט ס"ק ג') 'דאם הלך למרחץ ביום ששי בעוד היום גדול, צריך לחזור ולרחוץ פניו ידיו ורגליו סמוך לערב' (כד).

ובזה מבאר הברכ"י (ס"ק ב') את מנהגו של רבי יהודה ברבי אלעאי. דהנה הטור (שם) כתב דלכתחילה מצוה לרחוץ כל גופו, והקשה האליה רבא (שם ס"ק א') א"כ מפני מה היה נוהג רבי יהודה שהיו מביאין לפניו עריבה מליאה חמין ורוחץ פניו ידיו ורגליו, ולמה לא רחץ את כל גופו, שכן היא המצוה לכתחילה. ומיישב מרן החיד"א: 'דר"י בר אלעאי היה רגיל לטבול במקוה טהרה או בנהר, על דרך שאמרו במדרשו של רשב"י, ולעת ערב היה רוחץ פי"ו במים חמין, אבל מי שאינו טובל מצוה מן המובחר לרחוץ גופו'.

יא.

והשתא דאתינן להכי, הנה רבים שואלים מי יראנו טוב, הי מינייהו קדים, הטבילה במקוה, או רחיצת הגוף בחמין. הן אמנם שהיה מקום להקדים את הרחיצה, שהיא דינא דגמרא, אך מאידך שמא אדרבה יש לטבול לפניו בכדי שתהיה הרחיצה נעשית בטהרה. והמע"ן בסדר דברי האריז"ל, יראה ששאלה זו ממקומה היא מוכרעת, שאת הטבילה היה מקיים מצפרא, ואת הרחיצה היה סומך לשבת, והיה מתפלל מנחה ביניהן, וא"כ ודאי טבילה לרחיצה קודמת.

ערב ולא מבוקרו של יום הששי, וצ"ע.

וש"ר שכן הוא ביחוס תנאים ואמוראים לרבינו יהודה ב"ר קלונימוס (ערך רבי זכאי ח') 'טובה טיפת צונן שחרית ורחיצת ידים ורגלים בחמין ערבית מכל קלוין שבעולם, ונראה מפני שרחיצת ידים ורגלים בחמין הנאת הגוף ומאיר העינים לפיכך עשאוה בערב שבת מצות חובה'. וא"כ ברורים הדברים דערבית היינו דוקא, ואם לא ננקוט שהוא בליל שבת, אזי הוא לעת ערב סמוך לכניסת השבת.

הן אמנם שהרמ"א (סו"ס רס"ב) כתב שירחוץ 'סמוך לערב', אך אין זה אלא לקיים את הוראת ההגהות מרדכי (שהביא בדרכי משה סי' ר"ס ס"ק א') 'דמצוה לרחוץ בערב שבת, וללבוש בגדי שבת מיד'. וא"כ מבואר שאין כאן מעלה בעצם הרחיצה סמוך לשבת, רק מצד שאז לובש את בגדי השבת. והנה, המשנה ברורה (ס"ק י"ב) כתב ע"ז דא"ז אלא כשהוא רוחץ עצמו בביתו ולא כשהוא הולך למרחץ, שאז 'בדאי מהנכון להקדים עצמו כדי שלא יבא לחילול שבת'. ולכאורה, כדי לקיים את פסק הרמ"א לרחוץ סמוך ללבישה, טוב יותר שלא ירחוץ בבית המרחץ, ואז מקיים הוא את דינא דגמרא לרחוץ 'ערבית' [ואת הטבילה יעשה מצפרא], וכפירוש רש"י (אליבא דהפמ"ג), רבינו יונה והסדר תנאים ואמוראים שיש לרחוץ בערב דוקא.

וכבר העירו הגר"מ שטרנבוך שליט"א (עם התורה, מהד"א ח' עמ' ע"ב) והגרמ"מ קארפ (הל' שבת בשבת פ"א הע' 51) על מעלת הרחיצה סמוך לערב [אלא שהעירו כי כתב המ"ב דהרחוץ בבית המרחץ יש לו להקדים. ויש לדון דעל כן טוב יותר לרחוץ בביתו, וכהנהגת החסידים שהביא הברכי יוסף].

כד). אלא שטעמו של השכנה"ג הוא משום דברי הרמ"א שירחוץ סמוך ללבישת הבגדים, ולא דייק לישנא דערבית.

גם במשנת חסידים (מסכת יום הששי) הקדים טבילה (פרק ז') לרחיצת פניו ורגליו (פרק ח'). והן אמנם ששינה שם מעט מסדר האריז"ל, וסידר את תפילת מנחה (מסכת תוספת) לאחר הרחיצה ולא לפנייה, ומסתברא שהוא מפני טעמים מעשיים, וכגון שלא הייתה שהות ביום לרחוץ וללבוש בגדי שבת לאחר תפילת מנחה. אי נמי, שהיו נעשים הטבילה והרחיצה באותו מקום, ועל כן היה מן הצורך לסמכם בהדדי [וכמו שהוא גבן]. גם הרמ"ע מפאנו, הרש"ש, הרמח"ל והחיד"א^(כה) סמכו טבילה אצל הרחיצה, והן אמנם ששינו מעט מסדרו של האריז"ל [מאיזה טעם אשר יהיה, וסוד קדושים הסתר דבר], הא מיהת מדוקדק בדבריהם הקדושים, דאף לפי סדר ידיהו ז"ל, טבילת המקוה קודמת לרחיצה בחמין^(כז). וכידוע, כן הדגיש ביסוד ושורש העבודה (שער העליון פרק א'): 'ואחר הטבילה דווקא, ישתדל אחר ימים חמין לרחוץ בהם פיו', על סדר זה דווקא'.

מיהו יש להעיר, דהיכא שסומך את הרחיצה מיד אחר הטבילה, לכאורה צד הפסד בידו, שהרי נמצא שאינו מקיים את הוראת שער הכוונות 'וכשתעלה מן הטבילה אל תנגב עצמך במטפחת, כי מימי שבת צריך שהגוף ישאב אותם', ואילו אדם זה, מכיוון שתיכף אחר טבילתו עלה ורחץ בחמין נמצא שלא שאב גופו את מי הטבילה, אלא הסירן מעליו על ידי הרחיצה^(כח). ואל יאמר האומר, שמכל מקום מקפיד הוא שלא להסתפג אחר הרחיצה, דאדרבה ואדרבה העיד בנו בשער הכוונות כי האריז"ל לאחר שהיה רוחץ פניו ורגליו, 'היה מנגב אותם במטפחת'. ועינינו הרואות, דדוקא בטבילה קפדין שיהיו מי המקוה נשאבים לתוך גופו, משא"כ מי הרחיצה, שענינם הוא סילוק הזוהמה [כדמפרש שם באורך, שהוא ענין שלהובא דאשא המגרשת את הקליפה] אדרבה יש לנגבם^(כט). ועל כן, הואיל וקפדין אסידרא, ויש להקדים

כה. הרמ"ע בכנפי יונה (ח"א פ' צ"ה צ"ו), הרש"ש בסידורו, הרמח"ל בקיצור כוונות, והחיד"א במורה באצבע (סי' ד', אותיות קל"ז-קל"ח). ועי' להגר"י הלל שליט"א (בהערותיו היקרות שם, עמודי הוראה הע' י"ג) דודאי מדוקדק בד' שעה"כ דקפדין אסידרא. וצ"ע בכף החיים (סי' ר"ס ס"ד) שהביא את דברי האריז"ל בשעה"כ, והוציא מזה דלפי סודו של דברים יש קודם לרחוץ ואח"כ לטבול, וצ"ע, והן אמנם דיהיב הכה"ח טעמא דמסתברא, שקודם יוריד הזוהמא ואח"כ יטבול, אבל הסדר שנהג בו האריז"ל הרי נתפרש היטב בהדיא בשער הכוונות, ואי משום טעמיה, הלא גם בבית המקדש היו קודם טובלים לעצם הכניסה ואח"כ מקדשין ידיהם ורגליהם. הן אמנם שהביא שם הכה"ח שבפרי עץ חיים (שער השבת פ"ג) כתב 'קודם שתטבול לרחוץ פניך', וכ"ה גם בנגיד ומצוה למהר"י צמח, אבל כנגד זה עומדים דברי שעה"כ [ועיין להרב באתי לגני (ח"ד עמ' י') שתיקן את הגירסא והגיה בד' הפע"ח 'אחר שתטבול לרחוץ', והוא קשה, כי אח"כ כתב שם שוב 'ואחר שירחוץ אדם את רגליו במים חמין יטבול']. ובכ"ז ע"ע בספר 'הנהגות קבליות בשבת', מ' חלמיש, עמ' 118.

כו. ובדברי כולם, באה קציצת הצפורניים קודם הטבילה, ושמא נקטו דמפני שלא היה שייך לקצוץ בבית הטבילה, נקטו דהקדמת הקציצה לרחיצה היא עיקרית יותר מאשר איחורה לטבילה [ועכ"פ לכו"ע מאוחרת היא לקריאת שמו"כ, וכמבואר ממנהגו של האריז"ל. ובמגן אברהם (ר"ס רפ"ה) הביא מהשל"ה (מס' שבת, תורה אור, בהגהה) 'ויקח הצפורנים קודם הקריאה', ולטעמיה אזיל, שקורא אחר חצות, ולמאי דנהיגין כהאריז"ל להקדים את הקריאה מצפרא נמצא קוצץ אחרי הקריאה].

כז. וראיתי שכבר העיר בכי"ב הגר"א עפ"י (דברי שלום ח"ד עמ' ר"ה). ושמא אין הקפידא אלא בניגוב, אבל כשיורדים ממילא בדרך רחיצה לית לן בה, ולא גרע ממה שמתנגבים על ידי לבישת הבגדים [שהרי לא שמענו שצריך לעמוד כך בלא לבישה עד שיתנגב מאליו, ופשוט, ועי' משנה הלכות ח"ג סי' נ"ב, וצ"ע], וברוך הירוד.

יש להעיר דאשכחן לקפידא זו שלא להתנגב רק בטבילת ערב שבת, שיש עליו מימי שבת, ולא בשאר טבילות, וניחא מה שהעירו מטבילת כהן גדול ביום הכפורים שהיה עולה ומסתפג. שו"ר בחמדת ימים (ח"א פ"ג אות צ') 'ואל תתקש מאותה ששינו עלה ונסתפג, דכהן גדול שאני דלא ליהוי דבר חוצץ בינו לבין הכתונת, וזה פשוט', ועי' משנה למלך (עבודת יוה"כ ב' ב'), וברכי יוסף (סי' כ"ז ס"ק א').

כח. בשמן ששון (ח"ד, סדר ערב שבת, ענין רחיצת פ"ו, ס"ק ד') נתקשה מפני מה ברחיצה לא הקפיד שישארו עליו מימי שבת, וביקש לחלק בין הגוף לבין הפנים, ולכאורה החילוק הוא בין טבילה לרחיצה, שענין טבילה הוא להיטהר במי המקוה,

הטבילה לרחיצה, אין להימנע מלנגב את המים, ואדרבה מי הרחיצה יש להקפיד לנגבם במטפחת.

והנה, מהר"י צמח (נגיד ומצוה, הכנות לשבת) כתב קודם את ענין הרחיצה, ולאחריה את הטבילה. ומה שהיפך את הסדר, יתכן לבארו משום שאחר ענין הטבילה מביא את מנהג האר"י שלא להתנגב אחריה כדי שישאב גופו מימי שבת, וא"כ עינינו הרואות דסבר מהר"י צמח דענין זה, שלא להתנגב אחר הטבילה כדאי הוא להפוך עבירו את הסדר ולהקדים רחיצה לטבילה. ומכל מקום, רוב בני אדם מנגבים עצמם אחר הטבילה^(ט), וממילא הדר דינא שיש להם לנהוג כהסדר דמעיקרא, ראשית יטבלו במקוה מים טהורים, ולאחריה ירחצו פיו"ר בחמים.

יב.

וכבר העיר בפתח הדביר: 'לאפוקי מנהג קצת בני אדם שבימות הקיץ רוחצים בשפת הים או בנהרות או אפילו בבית, במים צוננין, דלאו שפיר עבדי. דהמצוה היא דוקא בחמין, וכמנהגו של ר"י בר אלעאי, והכי הוי נמי דרשת הכתוב נשיתי טובה זו רחיצת יו"ר בחמין בערב שבת, ועל דרך הסוד ג"כ צריך בחמין דוקא וכמו שגלה סודו רבינו האר"י ז"ל'.

ועל כן, המסלסל ומדקדק לטבול במי מעיינות ונהרות לתוספת קדושה וטהרה, אין זה אלא תחת הטבילה במקוה שבבית המרחץ, אבל אם באופן זה לא יהיו לו מים חמים לרחיצת פניו ידיו ורגליו, שנאמרה בהדיא בגמ' שבת וברמב"ם וטור ושלחן ערוך, הלא יצא שכרו בהפסדו, ומה מקום ספק יש בדבר. וה"נ מצוי הדבר באותם המתאחרים הרבה לבא לבית הטבילה, באופן שהוא בשעה שכבר אין שם מים חמים, ולא יהיה לו פנאי לרחוץ בביתו בחמין, ודאי יש לו להעדיף את הרחיצה על פני הטבילה, ועי' להגרמ"מ קארפ שליט"א (הלכות שבת בשבת, פ"א הע' נ"ט).

הן אמנם שבתולעת יעקב (להר"מ אבן גבאי, סתרי תפלות שבת) כתב דמצוה לרחוץ ערב שבת: 'ומזה הטעם צריכין לטבול בנהר כדי שתשרה עליהם אם הבנים, ואז יתעטרו בנפש יתירה', ומשמע דסגי בטבילה במקוה ולא בעינן לרחיצה בחמין כלל. והנה, גירסת השאלות (תצוה שאלתא ס"ג) והראב"ה (סי' קצ"ט) היא 'רחיצת ידיים ורגלים רשות', וכ"ה גי' הר"ן, ולא גרסו 'בחמין' (רק בעובדא דריב"א), ויתכן דגם בספרים שלפני התולעת יעקב היה כן, ולכן סגי ליה ברחיצה שעל ידי הטבילה בנהר. אבל לספרים דידן, דגרסין 'בחמין', וכמ"ש הרמב"ם והטור ושולחן ערוך, הרי שמלבד הטבילה במקוה בעינן גם רחיצה במים חמין.

והטובל במקוה של מים חמין, שורת הדין היא שעלו לו גם הטבילה וגם הרחיצה במעשה אחד, ונתקיימו שניהם בידו, וכבר העידו כן על הגה"ק הסטייפלר והגה"ק מסאטמאר

ומים אלו יפסם הם, וטוב שיבלעו בגופו, אבל מי הרחיצה, שבאים כדי לסלק את הזוהמא, אדרבה טוב להסירם ממנו לגמרי. ושמחתי שמצאתי כע"ז להרב באתי לגני (ח"ד עמ' י').

כט. ועי' במש"כ הפלא יועץ (דמשק אליעזר מערכת ש' אות ג') 'ואנחנו הספרדים אי אפשר בלא קניחה יפה במטפחת, אבל האשכנזים שאינן מקנחין כלל אחר הטבילה אפילו בחול, וכל שכן בשבת, להם נאה ויאה לטבול'. ועי' במש"כ הבן איש חי (ש"ש פרשת לך לך אות י"ז) דהאסטניס המוכרח לנגב ישאיר לכל הפחות מקום אחד בלא ניגוב.

זיע"א^ל). מיהו נראה כי מצד סודן של דברים תרי מילי נינהו, ורחיצת פניו ידיו ורגליו שהיא לגרש ולדחות את הקליפה והזוהמא ולהורידן אל התהום [וכמבו' כ"ז באורך בשער הכוונות (ס"ב ע"ד)], צריכה היא להיות בדרך רחיצה שהוא מוריד ומסיר מעליו את המים, ולא בדרך טבילה, כאשר הוא בא לטבול בתוכם, ועיין.

יג.

ועוד אחת אדבר, כי המתבונן בעינא פקיאח ראה יראה כי הן טבילת הטהרה והן רחיצת פיו"ר בחמין לסילוק הזוהמה, לא נזכר גביהו כלל וכלל כי היו נעשות בבית המרחץ. והטעם פשוט, דהואיל והאריז"ל היה מכוין בהם כוונות נשגבות ונאצלות, וכפי שסדרן באורך ובביאור היטב בשער הכוונות, על כן ברירא מילתא שלא היה זה בבית המרחץ, שהרי ההרהור שם בדברי תורה ובשמות הקדש אסור הוא מן הדין, וכמ"ש בגמרא ברכות (כ"ד ב') 'בכל מקום מותר להרהר בדברי תורה חוץ מבית המרחץ ומבית הכסא', וכ"ה בשלחן ערוך (או"ח סי' פ"ה ס"ב), ועל כן הכוונות בבית המרחץ אסורות הן מן הדין.

ובית הטבילה שהיה האריז"ל טובל בו, של צוננים היה, ובו מותר לקרוא קריאת שמע ולומר בו דברי תורה, וכמ"ש הכסף משנה (הל' קריאת שמע ג' ג') בשם רבינו מנוח^ל, ועל כן שפיר היה הוא מכוין בו את כל הכוונות הנצרכות. אבל האידנא, שהמקוואות הם חמים, וגם בור הטבילה עצמו מימיו חמים מאד ופעמים שהם רותחים ממש, הרי זה בית המרחץ גמור, והעובר ומכוין בו רח"ל עליו הכתוב אומר כי דבר ה' בזה, ואם פסק מה שכתב, אמר רבי אבהו, עליו הכתוב אומר ובדבר הזה תאריכו ימים (ברכות שם).

וכבר העיר בזה בכף החיים (סי' ר"ס ס"ק ה') שאחר שסידר באורך את כוונות הראויות לטבילה, הוסיף לומר שאע"פ שהאריז"ל כתב לכוין בעלותו מן הטבילה, מכל מקום נוהגין לכוין רק כאשר כל גופו טמון במים: 'משום דבבית המקוה אשר כאן בירושלים ת"ו רוחצין בו בני אדם ודינו כמרחץ שאסור להרהר בו דברי תורה'. והנה עצה זו אינה מועלת רק בנדון דהתם, שהיו רוחצים בבית המקוה אבל המקוה עצמו צונן היה, משא"כ לדידן, שהמקוואות עצמם רותחים הם, אסור לכוין גם במקוה עצמו. וכדמציין הכף החיים למש"כ לעיל (בסי' מ"ה ס"ק ה')^ל. והן אמנם שלענין ברכת הטבילה נתחבטו הרבה כיצד תברך האשה במקוה העומד בתוך המרחץ ששופכין בו מים חמים (ועי' משנה ברורה סי' פ"ד ס"ק ד'), אך הלא התם הכרח הוא לברך בתוך המים, וכמ"ש בשו"ע (יו"ד סי' ר' ס"א). ואף התם לא הקלו אלא בצירוף מה שאין המים חמים כל כך רק פושרים הם, ועל כן לענין ברכת טבילת כלים לא הקלו כלל וכלל אלא יברך בחוץ ויכנס (ועי' בכל זה בשיעורי שבט הלוי, נדה, סי' ר' ס"ק ח'). אבל מקוואות שלנו, שמרתחים אותם הרבה, ודאי דינם כבית המרחץ גמור, והכוונה בהם אסורה בהחלט.

ל). ארחות רבינו (ח"א עמ' קצ"ח), שו"ת נשמת שבת (ח"א סי' קע"ד), וע"ש בשם אילנא דחיי (ח"ב ערב שבת אות ו') ואם המקוה הוא חמה א"צ לרחיצות פניו ידיו ורגליו בחמין. וע"ע בכרמי יהודה (סי' רמ"ד).

לא). וע"ע באו"ח סי' פ"ד, בט"ז (ס"ב ב') ובמשנה ברורה (ס"ק ד').

לב). וחפשי ומצאתי כי כבר העירו מזה בילקוט יוסף (שבת א', סי' ר"ס ס"ג) וברכת ה' (פ"ז סמ"א).

והואיל וכוונות המקוה הן נצרכות מאד לטהרת האדם, וכמו שהאריך קדוש ה' הגה"ק רבי אהרן ראטה זיע"א (טהרת הקדש, מאמר מקוה ישראל פ"ג), וכבר נדפסו כוונות המקוה שנתחברו על ידי הבעש"ט ועוד צדיקים קדושי עליון [ונסדרו יפה יפה בנקודות הכסף, חלק עניני וכוונות המקוה]. לכן אם חפץ הוא במלך, ונדבה אותו רוחו להיות טובל בכוונות, יראה ללכת למקוה שלעולם אין בו אלא צונן, וכמו שיש במערת שמעון הצדיק, ושם יוכל לכיין כהוגן. אך אם יכין במקוה שהיא חמה, לא די שלא קיים מצוותו, אדרבה חוטא הוא בהרהור קדושה במקום הטנופת^(א).



יד.

ובאמת שכן הוא גם מצד מצות הרחיצה עצמה, הלא מצוה היא מדברי חכמים שתקנה לכבוד שבת קדש, שיהיה האדם רוחץ פניו ידיו ורגליו, ואם כן זר הוא בעיניו שתהא נעשית בבית הפנימי דמרחץ, שהוא מקום מטונף האסור בהרהור תורה. ומצאתי שכבר נתעורר בזה הרה"ק מקאמאנא (שלחן הטהור, סי' ר"ס ס"ק א'): 'אבל במרחץ במקום שאסור להרהר בדברי תורה אסור לו שם לקיים מצוות, אפילו מצות חכמים, ומכש"כ מצוה דאורייתא, וירא שמים אם אפשר לו לרחוץ פניו ידיו ורגליו בחמין בביתו מה טוב. אם אי אפשר כי טורח גדול הוא, ילך למרחץ ואח"כ יקח לו כד מים חמין למקוה, ושם ירחץ לשם מצות חכמים וקדושת שבת'. וכפה"נ המדובר הוא במקוה צונן, ואז מועיל מה שלוקח מים חמים מהמרחץ החם למקוה הקר^(ב), אבל אצלנו אין שייכת עצה זו, כי המקוה עצמו חם הוא, א"כ גם שם אסור בהרהור תורה, והוא הדין שאין ראוי לקיים שם את מצות הרחיצה.

והרוחץ עצמו בביתו קודם כניסת השבת, כהנהגת הברכי יוסף והחמדת ימים, טוב הוא יותר, שהרי האמבטיה הביתית, שהיא נקיה בדרך כלל [וגם מצוי שעושים בה עוד שימושים, כביסה אחסון וכיו"ב] אינה חמורה כל כך כמו מרחץ, דנפיש ביה הבלא וזוהמא, וכדכתבו פוסקי הדור^(ג), ונמצא שמקיים הוא את מצות הרחיצה במקום שאינו כ"כ של זוהמא. והן אמנם דהיכא דלא אפשר שאני, וכדחזינו בדברי הרמ"א (יו"ד סי' י"ט ס"א), שנקט כדבר פשוט כי בית המטבחים הוא מקום מטונף, ואעפ"כ פשיטא ליה שמקיימים בו מצות שחיטה^(ד), ולא דן אלא על הברכה,

(ג). ומה שהאריך להזהיר בטהרת הקדש, שלא יטבול בלי כוונה, הואיל וכתב בפע"ח (שער השבת פרק ג') שאם טובל בלא כוונות המקוה כפר במקוה ישראל ומעל בו מעל והוא טובל ושרץ בידו, הנה מלבד שכבר ציין שם בראש הקטע שהוא לתלמידי האריז"ל, וא"כ אין קטע זה ממהרח"ו, בלא"ה הדברים תמוהים מאד, ועיין במ"ש בזה בהג' המגיד מקאז'ניץ ז"ל על הפע"ח, ובמ"ש הפרי קדש הלולים (למהרצ"א מזידיטשוב עמ' קי"א וקי"ט), ובישמח משה (אבקת רוכל פ"ט ב').

(ד). וכן מה שכתב המשנה ברורה (סי' תר"ו, שער הציון ס"ק כ"ב) בשם הפרי מגדים (מ"ז ס"ק ה'), שבטבילת ערב יום הכפורים יאמר בתוך המים אשמתי בגדתי וכו', בודאי אין זה אלא במקוה של צוננין, ולא בחמי חמין כדין, שודאי אסור בו הוידוי. שו"ד שהאריך בזה בלדופקי בתשובה (פרק א' עמ' ט"ו) אם מותר לעשות תשובה ולהתנדות בבית המרחץ, ע"ש.

(ה). עיין הליכות שלמה (תפילה פרק כ' הע' ל"ז), ציץ אליעזר (ח"ז סי' ה'), מנחת יצחק (ח"ד סי' ל"ו ס"ק ד'), מכתבים ומאמרים (ח"ו סי' נ"ב), תשובות והנהגות (ח"א סי' ג'), יביע אומר (ח"ג סי' א'), בצל החכמה (ח"ב סי' ז'), חלקת יעקב (ח"ב סי' קע"ד), ישכיל עבדי (ח"ו סי' י"ג).

(ו). וע"ש בדרכי תשובה (ס"ק כ"א). וע"ע בטוב עין להחיד"א (סי' י"ח ס"ק ל"ז), ובלב חיים (ח"ב סי' קע"ג), וביאור הלכה (סי' תקפ"ח ס"ב, ד"ה שמע), ויביע אומר (ח"ו יו"ד סי' כ"ט).

וע"כ דכל היכא דלא אפשר שאני. אבל מ"מ הכא, שיכול הוא לרחוץ בביתו ולא בבית המרחץ, עדיף זה טפי.

ובאמת שיש להתעורר בזה על הטבילה בעצמה, שבימי קדם היא הייתה נעשית במקום הראוי לברכה וקריאת שמע, ועתה מחממים את המים בכל עוז, באופן שהוא מרחץ גמור, ונמצא שטבילת המקוה, אשר היא גבוה מעל גבוה, אינה נעשית במקום טהרה, אתמהא. והיה להם להפשיר המים באופן שלא יהיו צוננים, אך להרתיחם למה. ומצאתי כי כבר הקשה כן מרן הגר"ח קנייבסקי שליט"א (דרך אמונה, הל' מעשר שני פ"ד ה"ג, בה"ל ד"ה והפודה) 'למה אין מקפידין שלא ישפכו מים חמין ושלא יהיו שם [במקוה] אמבטיות באותו חדר שהרי מצוה טבילת נדה וטבילת כלים הוא מצוה חיובית^(ז) וכו', ועי"ל דטבילה כיון שעיקרה רחיצה היא אין לחוש בבית המרחץ ואין זה ביוזי מצוה'. ומכל מקום, הטובל בנהר או במעיין, ואפילו במקוה של צוננים הריהו מהדר בדבר, ונטהר בטבילה במקום הראוי לברכה ולכוונה.



טו.

זאת תורת העולה

ועתה תחזה אשר יעלה בס"ד במצודתנו, אשר הונף ואשר הורם מכל האמור. כי שורש ענין הטבילה רם ונשא הוא, ואחזו רבותינו קדושי עליון במנהגו של רב המנונא שנזכר בזהר. וכבר כתב בעל סדר היום (רבי משה אבן מכיר) 'ואם אפשר לו לטבול כל גופו בארבעים סאה בענין שלא יבא לו נזק כמה יפה ונעים, כאשר היו עושים חסידים הראשונים, שהיו יורדין לנהר לטבול ואח"כ יוצאין לקראת כלה, ומקבלין עליהם אותה נשמה יתירה בטהרה וקדושה^(ח)'.

א. זמן טבילה במקוה בערב שבת קודש, הוא בבוקרו של יום הששי, לאחר קריאת הפרשה שנים מקרא ואחד תרגום.

ב. אם נאנס ועדיין לא קרא את הפרשה, יכול לטבול החל מתחילת השעה החמישית, דהיינו מסוף ארבע שעות.

(ז). שם נתקשה גם לגבי כהן גדול שהיו מטילין לו עששיות של ברזל לחמם לו המקוה (יומא ל"ד ב'), ולכאורה התם שאני דלא אפשר, ומאי נעביד. ושם תי' דלא היו חמין אלא נעשו פושרין, וכן היא הדרך הנכונה לעשות את המקואות פושרין ולא חמין, אשר זהו הטעם כי האידנא יכולה הנדה לברך במקוה. וגם ירויחו בזה לצאת ידי הפוסקים הפוסלים מקוה חמה, שהרי לא פסלו אלא חמה ולא פושרת שאין היד סולדת בה, עי' ים החכמה (תשע"ה, עמ' תט"ו).

(ח). והמעייין הישר יבין כי מש"ש עוד 'וכן מצינו בחסידים הראשונים שהיו טובלין עם נשותיהם כדי לייחד את לבם למקום אחד', והובא ביוסף אומץ (אות תקס"ה), אין המכוון אלא כלפי המנהג שהזכיר השל"ה (שער האותיות, ט' טהרה, אות ח') 'ואני מעיד מאדם כשר אחד שהיה נוהג כן לטבול עצמו בעתות ידועות לו, ולפעמים באיזה התעוררות, והיה נוהג גם כן לטבול ביום שטבלה אשתו מימי נדוטה וכו', וגם בשביל קדושה יתירה שמחויב אדם לקדש את עצמו בשעת תשמיש, עשה כן, כדי להמשיך קדושה למעלה בשעת הזווג'. וקאמר הסדה"י דלעולם חיבור המשפיע עם המקבל צריך טבילה קודם, וה"נ יש לטבול קודם היום השביעי שהוא יחוד כנסת ישראל עם הקב"ה. והדברים ברורים, ויפים הם לבטל דברי אותם שבקשו ללמוד מסדר היום דגם נשים הן בכלל מנהג הטבילה בערב שבת.

כבר מימי האריז"ל נתקבלה טבילה זו בקרב ישראל, ועי' באגרות הר"ש שלומל 'רוב העם נוהגין לטבול בערב שבת וכן בבקר בשבת, והיא להמשיך עליו קדושת ליל שבת' וכו' (אגרות ר"ש שלומל, אגרת רביעית, עמ' צ"ה).

ג. גם בערבי ימים טובים, וראש השנה, יכול לטבול מתחילת השעה החמשית. מלבד הושענא רבה, שיכול ללכת לטבול כבר בבקר מיד אחרי קריאת פרשת וזאת הברכה שמו"ת.

ד. בערב יום הכפורים יטבול משש שעות ומעלה, שהוא זמן חצות.

ה. ואם נפשך לומר דאף בערב שבת יותר לדקדק לטבול רק לאחר שהגיע זמן חצות^(ט), כאשר כתבו הרמ"ע מפאנו וסיעתו (לעיל סוף אות א'), יש לך להקפיד להתפלל תפילת מנחה קודם שתכנס למרחץ, שהרי אמרו חכמים (שבת ט' ב') 'לא יכנס אדם למרחץ סמוך למנחה', וכמו הזהיר על זה אדונינו הגר"א ז"ל^(מ) (מעשה רב אות ק"י), וכ"כ המשנה ברורה (סי' רל"ב ס"ק כ"ט) 'אנשי מעשה נוהגין להתפלל מקודם שהולכין לבית המרחץ'^(א).

ו. רחיצת פניו ידי ורגליו [ולכתחילה כל גופו] בחמין אינה שייכת כלל עם ענין הטבילה, וזמן הרחיצה הוא סמוך לקבלת שבת, קודם שילבש הבגדים.

ז. מנהג החסידים שבעוד היום גדול רוחצים במרחץ וטובלים במקוה, וסמוך לערב רוחצים בחמין פיו"ר, כן כתבו הברכי יוסף והחמדת ימים, וכ' דאף רבי יהודה ברבי אלעאי כן היה נוהג.

ח. אף הטובל ורוחץ בסמיכות, יש לו להקדים את הטבילה לרחיצה. ואחר הרחיצה יתנגב.

ט. המדקדק להיות טובל בצונן, מעין נהר או מקוה, יש לו לחזור ולרחוץ בביתו בחמין [לכתחילה כל גופו, וכמ"ש הרמ"א (סי' ר"ס ס"א), ולכה"פ פיו"ר].

(ט). גם יש שמדקדק אדם לטבול אחר חצות דייקא, ופעמים היום קצר, והאיש נחוץ לדרכו מעיר לעיר, וכיו"ב, ובסופו של דבר נמצא גל נעול מעין חתום, או שמחמת איחור השעה נמנעת ממנו הרחיצה בחמין, ועל כן טוב יותר להעמיד את העניין על עיקרו, לטבול מארבע שעות, ולא להדחק להחמיר במה שיסובב לו ריצה בבין השמשות וביטול הטבילה ומניעת הרחיצה בחמין.

וכענין זה, דפעמים וריבוי השמן אדרבה ממעיט האור, כן הוא בכמה תיקונים נפלאים הנצרכים מאד אל הנפש, שלגודל יקרתם הוסיפו עליהם חכמים תוספות כהנה וכהנה, עד אשר מרוב האריכות נמנעו מהם הלומדים מהם כליל. וכגון תקון חצות ותקון ליל שבועות ולימוד חק לישראל, והאינדא כבר החזירו עטרה ליושנה, והדפיסו הספרים רק ע"פ תקון האריז"ל, והוא שזה לכל נפש, ואכ"מ [וכבר נתעורר בזה הגר"ש דבליצקי זצ"ל בתקון חצות שהוציא ע"פ האריז"ל בשנת תשי"ח (והוא בלא הקינות ופסוקי 'המאס מאסת', אשר אף מעיקרא לא תקנם מהר"ח כהן רק לימי בין המצרים). וכן הדפיס תקון ליל שבועות ע"פ האריז"ל, ובלא שירת הים ופרקי התהלים והמשניות והמצוות (והן אמנם שסדרום גדולי עולם, אך הכל לפי מה שהוא אדם ובלבד שיכוין לבו לשמים)].

מ). והן אמנם דיש כאן צדדי קולא ויש על מי לסמוך, וכמ"ש המשנה ברורה (סי' רל"ב ס"ק כ"ט), אך ודאי אין כדאי להחמיר לטבול רק אחרי חצות, כאשר חומרא זו נהפכת להיות קולא, אם לא שהוא הולך אחרי תפילת מנחה [והלא גם הבעש"ט היה מתפלל בערב שבת מנחה גדולה, וכמ"ש בשבחי הבעש"ט (ל' א'), ואולי הוא מהטעם הנ"ל, שלא ילך למרחץ קודם התפילה]. אבל לסמוך על קריאת השמש, האינדא אין שייך, שאין השמש קורא כלל [וגם כאשר מבקש לנעול את בית הטבילה, אין שומע לו].

מא). והרמ"ע מפאנו גופיה [שהוא יסוד המנהג לטבול אחר חצות] הלא כתב (כנפי יונה ח"א סי' צ"ו) שהרחיצה בחמין צריך שתהיה 'אחר תפילת מנחה'. גם ילה"ע שכתב שם 'ובלבד שיהיה זהיר בה להקדים אותה קודם מנחה קטנה כי היכי דלרווח לה זימנא לתקוני שבת'. וא"כ נאחר הטבילה כ"כ מחמת דברי הרמ"ע, כאשר איהו גופיה ז"ל בהדיא כתב שלא לאחר אחרי זמן מנחה קטנה [וצ"ל דאע"פ שאמרו חכמים לרחוץ ערבית, והיינו סמוך לערב וכפסק הרמ"א וכו"ל, אעפ"כ פשיטא ליה להרמ"ע שבכדי שיוכל להתכונן לשבת כראוי עליו להקדימה קודם מנחה קטנה, ומשמע שמטעם נגלה הוא].

וילה"ע דגם בערב יום הכפורים, שכתב הט"ז (סי' תר"ו ס"ק ד') 'טוב הוא שיטבול קודם תפלת מנחה ששם מתודה, וכן נוהגין', והו' במשנה ברורה (ס"ק י"ח), הוא דוקא באופן שאינו נכנס למרחץ, דמה בצע לבטל דין לא יכנס מחמת הידור טבילה קודם היודיו. וע"ע בים החכמה (תשע"ב, עמ' תק"ג).

י. הטובל במקוה חמה אסור לו להרהר בדברי תורה ובכוונות האריז"ל, הן בהיותו במים והן בעלותו. והמדקדק לטבול במים צוננים ולכוין כוונות המקוה, קדוש יאמר לו.



הרב מתתיהו גבאי

מח"ס בית מתתיהו

ירושלים

בעניין בגדי שבת ויום טוב וחול המועד

א.

האם חובה לייחד בגד לכבוד שבת

בשבת קי"ג ע"א איתא: וכבדתו מעשות דרכיך, וכבדתו שלא יהא מלבושך של שבת כמלבושך של חול, יעו"ש. והיינו שיהא לו לבוש מיוחד לשבת, והוא משום כבוד שבת. וכ"פ הרמב"ם פ"ל משבת ה"ג: ומכבוד השבת שילבש כסות נקיה, ולא יהיה מלבוש החול כמלבוש השבת עי"ש. וכ"כ הטור או"ח סי' רס"ב יעו"ש.

אולם, בשו"ע או"ח סי' רס"ב ס"ב כתב: ישתדל שיהיו לו בגדים נאים לשבת עי"ש. ולא הזכיר השו"ע טעמא שלא יהא מלבושך של חול כמלבושך של שבת, אלא רק שיהא לו בגדים נאים, ואין מוכח מבגדים נאים שצריך לייחד בגדים לכבוד שבת. ומצאתי בספר תורת חיים [סופר] (סי' רס"ב סק"ו) שעמד בדברי השו"ע, וכתב ולא ידעתי למה שינה המחבר ולא כתב הטעם שלא יהא מלבושך של חול כשל שבת, כמש"כ הרמב"ם והטור הנ"ל עי"ש.

והנה האורחות חיים (הל' ערב שבת ס"ט), כתב דיש ללבוש בגד מיוחד לשבת, כדי שיזכור שהוא יום קדוש ואסור בעשיית מלאכה. והיינו שאם יישאר האדם עם בגדים של חול ישכח ששבת היום ויבוא לידי עשיית מלאכה. וצ"ע בטעם האורחות חיים, שבגמ' אמרו טעם אחר לייחד בגדי שבת, משום כבוד שבת שלא יהא מלבושך של חול כשל שבת, ולא אמרו את הטעם שע"י שילבש בגדי שבת יזכור שהיום שבת ולא יבוא לידי עשיית מלאכה. וכתב בס' אבני סופר (סי' רס"ב עמ' ס"ג), דגם להאורחות חיים אי"ז אלא טעם נוסף על הנאמר בגמ' עי"ש, וע"ע במש"כ בס' שער הזכירות (סי' מ"א).

ואולי י"ל עפ"ז דמה"ט לא כתב השו"ע טעם לבישת בגדים נאים בשבת, משום שלא יהא מלבושך של חול כשל שבת, משום דלהאורחות חיים הנ"ל, טעמא משום שיזכור שהיום יום שבת ולא יבוא לידי איסור מלאכה, ולהכי לא כתב השו"ע טעם לבישת בגד שבת, וצ"ע. ועי' בס' מנוחת שלום להגרי"ח סופר (חי"ג סי' כ"א) שהביא עוד שכתבו בטעם האורחות חיים הנ"ל עי"ש, וכן בס' דור המלקטים שבת (ח"א סי' רס"ב ס"ב אות ה'). אולם, בשו"ת ציץ אליעזר (חי"ד סי' ל"ד) כתב דהאורחות חיים רק בא ליתן טעם לדינא דהחלפת בגדים לשבת עי"ש.

ובס' תורת חיים שם, עמד עוד בלשון השו"ע "יشتדל שיהיו לו בגדים נאים לשבת", ונראה שאי"ז חיוב גמור אלא בגדר השתדלות. וכתב התו"ח, שבגמ' מוכח שדרש גמור ומדברי קבלה הוא ובכלל כבוד שבת, והו"ל במקצת כמו דין הדלקת נר שבת, שהוא משום כבוד ועונג. עי"ש. אולם, אין מוכח מלשון השו"ע, שכתב ישתדל שיהיו לו בגדים נאים, שאי"ז בגדר חובה,

שכיו"ב כתב השו"ע או"ח סי' צ' ס"ט ישתדל אדם להתפלל בביהכנ"ס עם הציבור, וכתב בשו"ת אגרות משה (או"ח ח"ב סי' כ"ז) שודאי תפילה בציבור הוי חובה ולא השתדלות, שצריך לטרוח לזה עד מיל, ומש"כ השו"ע "ישתדל", הוא משום דפעמים פטור מתפילה בציבור. וכתב בס' קובץ הלכות להגר"ש קמינצקי (שבת ח"א פ"א סי' ל"א הערה נ"ב), דה"ה ישתדל שיהיו לו בגדים נאים, דאם דחוק לו ביותר יוצא במה שמשלשל בגדיו למטה דרך כבוד עי"ש.

אולם, בשו"ת אור לציון (ח"ב פ' פ"ו ס"ה) הוכיח מלשון השו"ע הנ"ל באו"ח סי' צ' דישתדל להתפלל עם הציבור, שתפילה בציבור ל"ה חובה אלא בגדר הידור מצוה עי"ש. וכיו"ב כתב הביה"ל סי' ר"נ ס"א במש"כ השו"ע שם, ואפי' יש לו כמה עבדים לשמשו ישתדל להכין בעצמו שום דבר לצרכי שבת כדי לכבדו, דמדנקטו הטור והשו"ע לשון ישתדל ולא נקטו לשון חיוב, משמע שאינו חיוב גמור. וכ"כ הערוך השלחן (סי' ר"נ ס"ג), של"ה חובה רק הידור מצוה עי"ש. וא"כ י"ל במש"כ הטור והשו"ע סי' רס"ב ישתדל שיהיו לו בגדים נאים לשבת, שאי"ז אלא הידור מצוה ולא חובה. אכן, מהרמב"ם הנ"ל וכן מהגמ' שם כתב התו"ח שהוי חיוב גמור כהדלקת הנר ומדין כבוד שבת. וכן מפורש בשו"ע הגר"ז (סי' רס"ב ס"ג) שכתב, חייב כל אדם להשתדל שיהיו לו בגדים נאים לשבת וכו', ושלא יהא מלבושך של חול כשל שבת עי"ש. הרי שכתב חייב להשתדל, וע"כ ס"ל דמש"כ השו"ע להשתדל הוי חובה. ועיין עוד מה שכתבתי בספר גם אני אודך תשובות הגר"ר אהרן ליברמן, על שבת (סימן י"ז, אות ד').

ונפק"מ י"ל במש"כ בס' חינוך הבנים כהלכתו (ח"א פ"מ ס"ק נ"ד), שמדין חינוך צריך להלביש קטן בבגדי שבת, כדי לחנכו למצוה זו מדברי קבלה שלא יהא מלבושך של שבת כמלבושך של חול. וממש"כ השו"ע ישתדל כתב התו"ח דנראה דס"ל לשו"ע שהוי בגדר השתדלות ואי"ז חובה, א"כ יל"ד דעיקר מצות חינוך הוי רק במ"ע שבחובה, וכמש"כ מרן הגר"ח קנייבסקי בס' שיח התורה^(א).

ואולי י"ל דס"ל להשו"ע דאה"נ דדין שלא יהא מלבושך של חול כשל שבת הוי מדין כבוד שבת, זהו הוי חובה כמו הדלקת נר שבת וכמשה"ק התו"ח. ואילו במש"כ השו"ע ישתדל שיהיו בגדים נאים, זהו בגדר השתדלות שיהא בגד נאה ואי"ז חובה, ורק לייחד בגד לשבת דהוי מכבוד שבת הוי חובה. ומצאתי בס' בגדי שבת (עמ' נ"ג), שנשאל מרן הגר"ח קנייבסקי במש"כ השו"ע ישתדל שיהא לו בגדים נאים לשבת, והבאר הגולה ציין מקורו מגמ' שבת קי"ג דאמרי' וכבודו וכו"ל, והתם לא נאמר אלא שלא יהא אותו המלבוש של חול כשל שבת ואין מוכח לבגדים נאים. ותירץ מרן, דמבואר בגמ' שצריך שיהא לו בגדים מיוחדים לשבת, וזה סברא דבגדי שבת יהיו יותר נאים משום כבוד שבת עי"ש. ולפמש"נ, י"ל דאה"נ דין ישתדל שיהא לו בגדים נאים דכתב השו"ע זהו בגדר התשדלות ואי"ז חובה, ורק דין לייחד בגדים לשבת הוי חובה ומדינא דכבוד שבת. ושו"מ בשו"ת דברות אליהו (ח"י סי' ל"ג) שכתב שבגמ' וברמב"ם הנ"ל

(א). וכיו"ב כתב לדון בשו"ת נשמת שבת (ח"ב סי' תרמ"ג), אם צריך לחנך קטן לסעודת מלוה מלכה שהוי מצוה, אולם כיון שאי"ז חיוב א"צ לחנך קטן בזה עי"ש. ובס' קובץ הלכות להגר"ש קמינצקי (שבת פרק ס"ה הערה ט'), דלא נהגו לחנך קטן בסעודת מל"מ עי"ש. אולם בס' מעדני איש (ס"ב ס"י) כ' שיש לחנך קטן למל"מ עי"ש, וע"ע בס' חינוך הבנים כהלכתו (ח"א פ"מ ס"מ), ובס' דור המלקטים שבת (ח"ב סי' ש' או"ק סק"ו), ובס' הקטן והלכותיו (פ"ט סעי' כ"א) יעו"ש. ועיקר מל"מ זהו משום כבוד שבת ללוות השבת, א"כ י"ל דגם קטן שייך בזה.

אין מבואר אלא אין לבישת בגדי שבת שיהיו נקיים, ואין מבו' בגמ' שיהיו נאים, והשו"ע הביא שיהיו נאים ואי"ז חיוב אלא השתדלות עי"ש. וכ"כ בס' בגדי שבת (פ"ג) דלשון השו"ע ישתדל קאי על בגדים נאים ולא על החלפת הבגדים, יעו"ש.



ב.

האם מצוה לייחד רק את הבגדים העליונים לשבת או גם בגדים אחרים

בגדים הסמוכים לגוף ומעיל חורף: וראיתי בס' חוט שני לרבינו מרן הגר"נ קרליץ (שבת ח"א פ"ג עמ' נ"ב), דכתב נראה שגדר הבגדים שיהיו מיוחדים רק לשבת, הם הבגדים שהאדם מתכבד ומתייקר בהם, וע"ז דרשינן וכבודו שלא יהיה מלבושך של שבת כמלבושך של חול שבהם מכבד את השבת, וכגון גלימא חליפה וכובע וכו'. אבל הבגדים שאין דרך שהאדם מתכבד ומתייקר בהם, אלו א"צ שיהיו דווקא מיוחדים לשבת וכגון הבגדים הסמוכים לגופו וכו'. ובגדים שלא נועדו אלא להציל מן הקור ומן הגשמים כגון בגדי חורף מעיל גשם צעיף סודר וכדו', כיון שאין דרך האדם להתכבד בהם א"צ להחליפם לבגדי שבת עי"ש. הרי שמה שצריך לייחד בגדים לשבת, זהו רק בבגדים שמתכבד בהם האדם, כחליפה וכובע וכיו"ב, ולא במה שאין מתכבדים בהם, כבגדים הסמוכים לגופו ומה שנועד להציל מהגשם כמעיל חורף וכיו"ב. אולם, שאלתי למרן הגר"ח קניבסקי, אם צריך לייחד מעיל חורף מיוחד לשבת, וכתב לי צריך. ועמש"כ בזה מו"ר בשו"ת משנת יוסף (חי"ג סי' פ"א) עי"ש, ובשו"ת קול אברהם (סי' ט"ו) מסיק דליכא חובה לייחד מעיל חורף לשבת עי"ש. ובס' הליכות השבת (סי' רס"ב ס"ה ס"ק פ"ד), כתב שמדברי העמק שאלה (שאילתא א' סק"ד) משמע שאף בגדים הסמוכים לגופו יש לייחד לשבת גם לטעם הנגלה של כבוד שבת עי"ש, וע"ע בשו"ת נשמת שבת (ח"א סי' רע"ט). ושאלתי להגר"א נבנצאל אם צריך לייחד מעיל חורף לשבת, והשיב ע"ז אם יש לו.

כיפה, בתי ידיים ופיג'מה: וולם, במעשה רב להגר"א (אות קמ"ז), מובא שהגר"א החליף כל בגדיו לשבת. ובס' דינים והנהגות להחזו"א (פ"ט ס"ג), מובא שהחליף אף כיפה לשבת [ועי' בס' אשיחה (ח"א עמ' שי"ב) שהשיב הגר"ח קניבסקי שראוי להחליף כיפה לשבת]. ובס' בגדי שבת (עמ' נ"ב) השיב מרן הגר"ח קניבסקי שע"פ קבלה כתוב באר"י שלא ילבשו בשבת שום בגד ממה שלבש בחול עי"ש. ואכן בס' מנהגי רבותינו והליכותיהן (פ"ג סי' י"ז) כ' שהחת"ס החליף כל בגדיו ואף בתי הידים עי"ש. ובשו"ת אבני ישפה (ח"ה סי' מ"ו ענף ג') כתב שראוי להחמיר ללבוש פיג'מה מיוחדת לשבת, כדמשמע בס' חסד לאלפים (שם אות ג') דאף הכובע ששוכב בו, והיינו שמשתמש בו רק לשינה, יהא מיוחד לשבת עי"ש. וכן בס' ויכתוב מרדכי (עמ' שמ"ב) השיב הגר"ח ק"ע על בגדי שינה דטוב לעשות כן. ועמש"כ בשו"ת נשמת שבת (ח"א סי' דלטעם שמחליף לבגדי שבת כדי שיזכור שהיום שבת, זהו אף בבגדי שינה עי"ש. וע"ע מש"כ בזה בשו"ת אבני דרך (חי"ד סי' ס"ב), ובשו"ת משנת שבת (ח"א סו"ס רמ"ז), ובשו"ת דברי ישראל (ח"א סי' ע"ו).

עניבה וחגורה: ובתשו' אבני ישפה (ח"ה סי' מ"ו סוף ענף ג') חידש אף לענין עניבה שבעי מיוחד לשבת, שהוא כמלבוש שעוטף את הגוף, וכמש"כ בספרו שו"ת אבני ישפה (ח"א סי' רי"ז)

שבעניבה יש איסור שעטנו כשלוּבשו ע"ש. אולם, בשו"ת אורחותיך למדני (ח"ב סי' פ"ג) כתב להקל בעניבה בשעטנו ע"ש. ובשו"ת אבני דרך (חי"ב סי' קע"ט) הביא את מכתבו של מו"ר בעל המשנת יוסף, דפשוט שיש איסור שעטנו בעניבה, שה"ז בגד המחמם את הצוואר והוא גם לכבוד, וה"ז דומה ממש לאבנט שמבו' בשו"ע יו"ד ס"ס ש"א שיש בו שעטנו ע"ש. ועפ"ז שיש דין שעטנו באבנט שהוי כמלבוש ה"ה שיש לייחד חגורה לשבת, וכן מבו' גם בשו"ע הגר"ז סי' רס"ב ס"ג ע"ש^ב.

והלום ראיתי בס' אורחות רבינו (ח"א עמ' ק"ז אות ל"א) שלבעל הקהילות יעקב זיע"א היה גרטל מיוחד לשבת שהוא יותר רחב משל חול יע"ש. וכן בס' אלא ד' אמות של הלכה (פכ"ח אות ו') כ' שמרן הגר"ח קניבסקי מקפיד שלא ללבוש כל בגד שלבש בחול, וכן לובש בשבת גרטעל נאה יותר מבחול, ואף יושב בשבת על כסא מכובד יותר משל חול ע"ש. ולכא' כסא מיוחד לשבת לא מצינו, שאי"ז מלבוש, ומ"ט בעי לייחד כסא מיוחד לשבת, וצ"ע. ועי' בס' בגדי שבת (עמ' נ"א), שהשיב מרן שאי"ז אלא הנהגה טובה להחליף הכל ע"ש, ובס' דולה ומשקה (עמ' קמ"ז) השיב מרן אם יש חילוק בין בגדים שמבחוץ לבגדים שבפנים, והשיב כל דבר אם מיוחד לשבת יותר טוב ע"ש. וע"ע בס' תשובות רבי אביגדור (עמ' רס"ב) ובשו"ת נשמת שבת (ח"א סי' רמ"ז). ובקובץ אליבא דהלכתא (נ"א עמ' נ"א) השיב הגר"ח אף על בגדי זיעה להחליף ע"ש, וע"ע בס' דור המלקטים (ח"א סי' רס"ב ס"ב), ובס' בגדי שבת (פ"ח).

נעלים: ובתשו' רב פעלים (ח"ד או"ח סי' י"ג) נשאל אם צריך נעלים מיוחדות לשבת, וכתב דאין הסנדל בכלל המלבוש. ומוכח מברכת מלביש ערומים שנתקנה בשביל המלבושים, לא נכלל הסנדל, דתיקנו ברכת שעשה לי כל צרכי ע"ש. ובשו"ת בית העזרי להגר"ע בסיס ח"ב (סי' נ"ד) הק' ע"ד, דגם על חגורה וכובע תיקנו ברכות מיוחדות אוזר ישראל בגבורה ועוטר ישראל בתפארה, כמבו' בברכות ס"ו ע"ב (וברמב"ם פ"ז מתפילה ה"ד ובשו"ע או"ח סי' מ"ז ס"א), וכי נאמר שא"צ חגורה וכובע מיוחדים לשבת. והרב פעלים שם הוכיח מירושלמי פ"ו משבת ה"ב, דכתב לאו אורחיה דבר נשא מיהוי ליה תרין סנדלין, חד לחולא וחד לשבת, הרי להדיא שא"צ לייחד סנדל מיוחד לשבת ע"ש. ובשו"ת הרב"ז (ח"א סי' י"ב) הוכיח מגמ' כתובות ס"ד ע"ב שא"צ לייחד מנעלים לשבת ע"ש, וע"ע מש"כ בשו"ת מקדשי השם (ס"ב). ובס' חוט שני שבת (ח"א פ"ג עמ' נ"ג) כ' שא"צ להחליף נעלים לשבת שאינה בכלל כסות נקיה ע"ש. אולם בהגהות רעק"א (ח"מ סי' רמ"ח סעי' י"א), הביא משו"ת שבות יעקב או"ח סי' כ"ד שמנעלים בכלל מלבושים ע"ש. וכן בשו"ת ימי יוסף בתרא (או"ח ס"ח), העיר ע"ד הרב פעלים שמנעלים בכלל מלבוש ע"ש, וע"ע בס' קובץ הלכות להגר"ש קמנצקי (שבת ח"א פ"א סי' ל"ב) מה שהוכיח בזה, ובס' אבני סופר (סי' רס"ב עמ' ס"ד) דשקו"ט בדברי הרב פעלים הנ"ל^ג. ובס' ועלהו לא יבול (ח"א עמ' קל"ז) כתב שהגרש"ז זצ"ל לא החליף נעלים ע"ש.

(ב). וע"ע בשו"ת משנה הלכות (ח"ו סי' קע"ח) דאין לברך שהחיינו על עניבה ע"ש. אולם בס' שהחיינו (פ"ג סי' מ"ב) כ' בשם הגר"ח קניבסקי שאם שמח מברך. וכ"כ בשו"ת שפתי דעת (ח"ג או"ח סי' כ"ז). ועי' בס' ברכת השיר והשבח מה"ת (עמ' מ') ובס' הברכה והלכותיה (סי' ס"א ס"ו).

(ג). וע"ע אם יש לייחד מנעל לשבת בשו"ת שרגא המאיר (ח"ה סי' צ"ח או"ב), ומש"כ בזה בשו"ת בית אבי (ח"ג סי' ל"א), ובשו"ת בית דוד (ס"מ), ובס' הליכות השבת (סי' רס"ב ס"ה), ובשו"ת ציץ אליעזר (ח"ז ס"ב וחי"ד סי' ל"ד אות ו'), ובשו"ת

ולכא' מוכח דנעליים בכלל בגדים, ממש"כ השו"ע או"ח סי' תקכ"ט ס"ב והנשים קונה להם בגדים ותכשיטים ליו"ט כפי ממונו, וכתב הבאר היטב (שם סק"ד) שאם אין ידו משגת לכל הפחות יקנה מנעלים חדשים לכבוד יו"ט, ומקורו מהמהרי"ל עי"ש, והגר"ש קלוגר בחכמת שלמה שם הוכיח מגמ' כתובות ס"ה שיוצא אם קונה לאשתו מנעלים עי"ש. הרי דגם מנעל בכלל בגדים. אולם, י"ל שהוי כתכשיטים, ואין מוכח שהוי כבגד, רצ"ע. ועי' בביאור הלכה סי' תקכ"ט ד"ה כפי. ובס' מעשה איש (ח"ז עמ' קמ"א) שהחזו"א החליף נעלים מיוחדות לשבת עי"ש. ובס' אשיחה (ח"א עמ' שיי"ב) השיב הגר"ח קניבסקי על נעלים, מי שיש לו תע"ב עי"ש. ומוח"ז הגה"ח רבי שלום יצחק מזרחי זצ"ל נהג להחליף גם המנעלים לכבוד שבת, כמובא בס' תפארת בנים אבותם (עמ' 211). ועי' בשו"ת אבני ישפה (ח"ה סי' מ"ו ענף ג'), דאף נעלי בית יש להחמיר להחליף בשבת כמנעלים עי"ש. וע"ע בס' יסודי ישורון (ח"ג שבת עמ' כ"ו) מה שהוכיח בזה.

משקפיים: ונשאלתי מידידי, הרה"ג רבי גמליאל הכהן רבינוביץ שליט"א מח"ס גם אני אודך, אם צריך לייחד משקפיים מיוחדות לשבת, ובבית מתתיהו (ח"ג סי' מ"ז אות א') כתבנו לו שכיון שיוצאין בשבת במשקפיים, וע"כ שהוי בתורת מלבוש, א"כ אולי יהא צריך לייחד משקפיים לשבת. ובשו"ת דברי משה למוח"ז הגר"ר משה עזרא מזרחי זצ"ל (או"ח ס"ה), מסיק דשרי לטלטל משקפיים בשבת, רק במי שראיתו חלשה ולא במי שלובשן להרווחה עי"ש⁷. וכן כתב לתלות בתשובה לבעל גם אני אודך אם צריך לייחד משקפיים לשבת, אם מותר לצאת ברה"ר במשקפיים ואם משקפיים בכלל מלבוש בשו"ת מעלפת ספירים (ח"א סי' ט"ו) יע"ש. ובשו"ת בית העזרי להגר"ע בסיס זצ"ל (ח"ב סי' נ"ד) בתשובה לבעל גם אני אודך, כתב עפ"י ד הרב פעלים שא"צ לייחד מנעלים לשבת, ה"ה א"צ לייחד משקפיים לשבת שאי"ז בכלל מלבוש, ודומה למי שנצרך לילך במקל, שא"צ ליקח מקל מיוחד לשבת [א. ה. אולם בשו"ת דברי יצחק (עמ' רצ"ד) כ' שהיה לו מקל מיוחד לשבת]. עי"ש⁸.

ובתשו' אבני ישפה (ח"ה סי' מ"ו ענף ג') כתב על משקפיים דא"צ מיוחד לשבת כיון שאין לו שם מלבוש, אלא הוא כלי עזר לעיניים, ואף שמתירים לטלטל משקפיים בשבת משום דהוי

נשמת שבת (ח"א סי' רע"ו), ובשו"ת וישב הים (ח"ג סי' ט"ו), ובשו"ת דברי בניו (ח"ח סי' י"ז), ובשו"ת אבני ישפה (ח"ה סי' ע"ו ענף ג') עי"ש, ובס' ישמח משה (שבת סי' רס"ב ס"ב), ובס' ירושלים במועדיה (שבת ח"ב עמ' רפ"א), ובס' שמירת שבת כהלכתה (פמ"ב הערה כ"ו). ומה שהוכיח הגר"ח בס' כל משאלותיך, ומש"כ בס' בירור הלכה תליתי (עמ' קמ"ב), ובשו"ת מחזה אליהו (ח"א סי' מ"ב או"ד), ובס' תשובות רבי אביגדור הלוי (עמ' רס"ב) שבעי להחליף נעליים עי"ש. ובספרו ביצחק יקרא על המשנ"ב (סי' רס"ב סק"ה) ובשו"ת דברות אליהו (ח"י סי' ל"ג) כ' שא"צ לייחד נעליים לשבת עי"ש, ובס' בגדי שבת (פ"ט) מש"כ להוכיח בזה, ויעו"ש בעמ' נ"ו בתשו' הגר"ח ק.

ד. וע"ע בשו"ת רב פעלים ח"ב או"ח סי' מ"ח ובמשנ"ב סי' ש"א ס"ד מ"ד עי"ש, ובס' תהילה לדוד סי' ש"א ס"ק י"ד, ומש"כ בשו"ת מנחת יצחק ח"א סי' ל"ז, ובשו"ת אור לציון ח"ב פכ"ג ס"א.

ה. וכן כתבו בהרבה שו"ת תשובות בזה להרה"ג רבי גמליאל הכהן רבינוביץ שליט"א מח"ס גם אני אודך, ואציין כאן חלקם, ראה מש"כ בשו"ת דברי בניו (חכ"ג סי' ל"ג), וכן בשו"ת ויאמר משה (ח"ב סי' י"ז), והגר"מ חליוה בקובץ אליבא דהלכתא (ס"ט עמ' קמ"א), ובשו"ת אבני דרך (ח"ו סי' מ"ה), ובספר גם אני אודך תשובות הגר"מ ש"ד (חלק א' סימן י'). וע"ע מש"כ בזה בס' ישועות מלכו (ליקוטי שו"ת ס"ה), ובשו"ת בנין שלמה (ח"ב או"ח סי' כ"ג), ובשו"ת הר צבי (ח"א או"ח סי' קע"ג), ובשו"ת מנחת יצחק (ח"א סי' ל"ז או"ג), ובשו"ת ציץ אליעזר (ח"ה סי' ט"ו וחכ"ב סי' כ"ד), ובארוכה בס' דור המלקטים שבת (ח"ב סי' ש"א סעי' י"א או"ג) אם מותר לטלטל משקפיים בשבת עי"ש. וע"ע מש"כ בשו"ת מעלפת ספירים לידידי הרה"ג רבי מאיר סבג ח"ב עמ' תקכ"ב עי"ש.

כמלבוש, כתב בס' מנחת שבת (סי' פ"ד סק"ו) דמה שהתירו לטלטלם הוא משום דהוי כתכשיט, ומשמע שאינו נחשב מלבוש. וכתב האבני ישפה, דאין מברכין על משקפיים חדשים ברכת מלביש ערומים, ולא כל דבר שמטלטלים אותו דרך מלבוש נקרא בשם מלבוש, דאטו חגור שאינו יכול לצאת בלי מקל צריך מקל מיוחד לשבת, יעו"ש. ובתשו' אבני ישפה (ח"ה סי' מ"ו ענף ג') כ' שא"צ לייחד תכשיטים מיוחדים לשבת עי"ש. וא"כ י"ל שמשקפיים הם בגדר תכשיט, וכמש"כ האדר"ת (ומובא בקובץ צהר חי"ד עמ' פ"א עי"ש). וכ"כ בשו"ת ודרשת וחקרת ח"ו סי' מ"ח, שאי"ז אלא תכשיטים ולא מלבוש עי"ש.

ובקובץ ויען שמואל חכ"א עמ' קנ"ג השיב בזה הגר"א חנניה זצ"ל לבעל מח"ס גם אני אודך, שאין צריך לייחד משקפיים לשבת, שאין זה מלבוש של כבוד אלא לרפואה לתיקון הראיה עי"ש.

ואולם בקובץ אליבא דהלכתא (ס"ט עמ' ל"ד) כתב הרה"ג רבי גמליאל הכהן רבינוביץ שליט"א, מח"ס גם אני אודך, בשם הגר"א דבדה, שבספר זך ונקי [הוצאת ישיבת אהבת שלום] להג"ר יוסף כנאפו זיע"א (פי"ח אות ה'), כ' שמנהגו של הגאון רבי יוסף אלמליח זיע"א, בעל תוקפו של יוסף, שהיה לו כל הבגדים מיוחדים לשבת מכף רגל ועד ראש, ואף בתי עינים היו לו מיוחדים לשבת עי"ש. וע"ע מש"כ בס' לקראת שבת (פ"ט הערה כ"ז), והגר"מ חליוה בקובץ אליבא דהלכתא (גיליון ע' עמ' קנ"ט), ויעו"ש בשם הגר"ח ק' שהשיב לו על משקפיים, אולי עי"ש. ובס' עלי שיח תשו' נ"ד השיב הגר"ח קנייבסקי על משקפיים, אם יש לו מה טוב עי"ש.

ג.

בגדי יום טוב נאים משל שבת

הנה, בשו"ע או"ח סי' תקכ"ט ס"א כתב ובגדי יום טוב יהיו יותר טובים משל שבת. וכתב המג"א (סק"ד), משום דחייב בשמחה, ומטעם זה נהגו להרבות במיני מאכלים יותר משבת עי"ש. וכ"כ במשנ"ב (שם ס"ק י"ב) בטעם שבגדי יו"ט היו יותר טובים משבת, משום דחייב בשמחה, וזהו בכלל שמחה עי"ש. ומקור הדברים שבגדי יו"ט יהיו יותר משל שבת ציין הבאר הגולה שם, שזהו מדברי הגהות מיימוני (פ"ו מיו"ט הט"ז), ומדברי הירושלמי (קידושין פ"א ה"ה).

ובשו"ע או"ח סי' תע"א ס"ג כתב הרמ"א, ומצוה לרחוץ ולגלח בעיו"ט וללבוש בגדים נאים כמו בשבת עי"ש. ולכאור' צ"ע, הא ביו"ט כתב השו"ע שיהיו בגדים יותר נאים משל שבת, והרמ"א כתב כמו בשבת, ועמד בזה הברכי יוסף (שם סי' תע"א ס"ה), וכתב דהא דכתב הרמ"א ובגדים נאים כמו בשבת, פירוש לרחוץ ולגלח וללבוש בשבת, אף הבגדים יהיו יותר נאים של יו"ט משל שבת כמב' בס' תקכ"ט, וכתב הברכ"י וכן נהגו בגלילותינו המכבדים שבתות ויו"ט, להיות להם בגדים נאים מיוחדים ליו"ט עי"ש. וע"ע בספרו מחזיק ברכה סי' תע"א שם. וע"ע מש"כ לתרץ עוד בסתירה זו בס' תורת ליל החג להג"ר אריה גוטמן (עמ' כ"ב), ובס' ימי שמחה הנדמ"ח (סי' מ"ה) מש"כ בדין לבישת בגדים נאים ביו"ט. ובס' בגדי שבת עמ' ס' נשאל מרן הגר"ח קנייבסקי, במש"כ המשנ"ב סי' רס"ב הנ"ל מהאריז"ל, דטוב שלא ילבש בשבת מה שלבש

בחול, אם ג"כ ביו"ט לא ילבש מה שלבש בחול, והשיב מרן שלא כתוב, ומסתמא יש ענין לא ללבוש מה שלבש בחול דלא גרע משבת עי"ש. ובס' בגדי שבת פי"ז דלא מבואר אם בגדי יו"ט יותר נאים משבת אם הוי חיוב או מעלה, ובעמ' ס"א השיב הגר"ח"ק במה שהרמב"ם לא הזכיר שיהיו בגדי יו"ט יותר נאים משבת, שלא נזכר בגמ' עי"ש.

ובשו"ע או"ח סי' תרצ"ה ס"ב כתב הרמ"א, יש נהגו ללבוש בגדי שבת ויום טוב בפורים וכן נכון, ומקורו מהמהרי"ל עי"ש. הרי שהרמ"א כתב ללבוש בפורים בגדי שבת ויו"ט, וצ"ע הא בגדי יו"ט צריכים להיות יותר משל שבת, א"כ בפורים מה ילבש - בגדי שבת או יו"ט? ולכאור' י"ל כיון שאין לך ימי שמחה גדולים מימי הפורים, שפיר ילבש בגדי יו"ט, דטעם שיהא בגדים נאים ביו"ט משום שהם ימי שמחה, א"כ כ"ש בפורים שהם ימי שמחה ביותר, ילבש בגדי יו"ט דווקא ולא של שבת. אולם, בדרכי משה שם הביא מהמהרי"ל דבפורים ילבש בגדי שבת, ולא כתב של יו"ט עי"ש. וברמ"א הזכיר בהדיא בגדי שבת ויו"ט שילבש בפורים, ונראה מהרמ"א שבגדי שבת ויו"ט שווים, וצ"ע. ומצאתי שעמד בזה בס' מתורת ימי הפורים להג"ר אריה גוטמן (סי' מ"א) עי"ש, וע"ע בס' ברכת רפאל להג"ר רפאל רובינשטיין (פסח סי' פ"ו), ובקובץ עז ואורח (ח"ז עמ' קט"ו), ובס' תספרו חמישים יום (פי"ד סעי' י"א).

אולם, י"ל דנהי שימי הפורים הם ימי שמחה ביותר, מ"מ כיון שיש בהם רק דין שמחה סגי לבישת בגדי שבת, ואילו ביו"ט שנוהג בהם גם דין שמחה וגם דין כבוד וכו"ל, בעי שיהיו בגדים יותר נאים משל שבת, ובפורים שאין נוהג דין כבוד אלא שמחה סגי בבגדי שבת, וא"צ בגדי יו"ט.



ד.

בגדי חול המועד כשבת או כיו"ט

והנה, המשנה ברורה סי' תק"ל בשעה"צ סק"ד, כ' דבגדי חול המועד אינו מחויב כיו"ט עצמו רק שיהיו יותר מימי החול, משום דמקרא קודש של חוה"מ קל ממקרא קודש דיו"ט, דאף שאסור במלאכה בחוה"מ אפ"ה מקילינן בדבר האבד עי"ש. ובס' חוט שני למרן הגר"נ קרליץ (שבת ח"א עמ' ש"א) הקשה דכיון שיש חיוב שמחה בחוה"מ, יתחייב ללבוש בחוה"מ בגדי יו"ט, דהא הטעם שצריך שבגדי יו"ט יהיו יותר משל שבת הוא מדין שמחה, דחייב אף בחוה"מ, וכמב' ברמב"ם פ"ו מיו"ט הי"ז, וכדתנן בסוכה רפ"ד ההלל והשמחה ח' ימים עי"ש. הרי שדין שמחת יו"ט הוי בכל ימי המועד, א"כ יצטרך ללבוש בגדי יו"ט בחוה"מ. וכתב החוט שני שם דכיון שקיום מצות ושמחת בחגך אפשר לקיימו בכמה וכמה אופנים, כמו בשר ויין וקניית בגדים צבעונים לנשים, א"כ ביו"ט שהוא מקרא קודש האסור במלאכה פשיטא שהיום מחייב ללבוש בגדים נאים, כמו שיום השבת מחייב שיהא לבוש בבגדים נאים, ומשום חיוב שמחת יו"ט צריך שיהיו בגדים נאים יותר משל שבת. אבל בחוה"מ שמותר במלאכה האסורה ביו"ט, לא חייבו שהשמחה תתקיים דווקא ע"י בגדי יו"ט, מפני שאין אלו ימי יו"ט, וסגי בבגדים יותר טובים מבגדי חול, והשמחה תתקיים בדברים אחרים כמו בשר ויין עי"ש. ומה שתירץ עוד בזה בס'

מרפסין איגרי הגראי"ל שטיינמן זצ"ל (עמ' נ"ד), ובס' ויאמר שמואל (סי' ל"ב או"ב), ובס' מראה דבר (ח"ד סי' ל').

ובס' שלמי תודה סוכות (סי' ע"ו אות ב') תירץ הך קושיא דאפשר בחוה"מ שאין בו דין כבוד רק דין שמחה סגי שיהיו בגדיו יותר טובים משל חול, ורק ביו"ט דאית ביה תרתי גם דין כבוד וגם דין שמחה צריך שיהא בגדיו יותר נאים משל שבת עי"ש. ובס' ענינו של יום מועדים (ח"א עמ' ט"ז) תירץ, דימי חוה"מ אינם באותה דרגת שמחה של יו"ט, שמותר לספור ת"ח בפניו, מה"ט לא בעינן כסות נקיה כיו"ט, רק יותר מימי החול. והביא ממרן הגר"ח קניבסקי שהמנהג גם בחוה"מ בבגדי יו"ט עי"ש, וע"ע מש"כ בקובץ אורייתא (ח"ח עמ' קמ"ז). ובס' דולה ומשקה (עמ' ר"ד) נשאל מרן על לבישת פראק בחוה"מ שהוא בגד יו"ט, והשיב יש נוהגין כן עי"ש. ושאלתי להגר"א נבנצאל, בחוה"מ אם ילבש בגדי שבת או בגדי יו"ט הנאים משבת, והשיב של שבת. ועמ"ש"כ בזה ידידי הגר"מ חליוה בס' ענפי משה חוה"מ ס"ב, והו"ד בקובץ אליבא דהלכתא (צ"ה עמ' קכ"ח) עי"ש.

ובמג"א סי' תק"ל סק"א כתב בזה"ל, כתב התניא חייב לכבדו [בחוה"מ] במאכל ובמשתה ובכסות כשאר יו"ט, ומהרי"ל לבש הקט"א ומטרו"ן של שבת, ובמשנה רפ"ד דסוכה אומרין ההלל והשמחה ח' ימים וכו', עכ"ל. ובשו"ת נהרות איתן להגר"א רובין ח"א סי' מ"ד הקשה ממש"כ המג"א סי' תקכ"ט סק"ד הנ"ל, דטעם שבגדי יו"ט היו יותר טובים משבת משום דחייב בשמחת יו"ט, א"כ בחוה"מ שהביא המג"א מהתניא שצריך לכבדו בכסות כשאר יו"ט, א"כ צריך ללבוש בחוה"מ בגדי יו"ט ולא בגדי שבת, ומ"ט לבש המהרי"ל בחוה"מ בגדי שבת ולא בגדים המיוחדים ליו"ט. ואכן הפרמ"ג באשל אברהם סו"ס תק"ל שם, כתב להגיה במהרי"ל שלבש בגדי יו"ט בחוה"מ, ולא בגדי שבת. ואולם המשנ"ב סי' תק"ל סק"א העתיק מדברי המג"א דמהרי"ל לבש בחוה"מ בגדי שבת, ולא שינה כמש"כ הפרמ"ג, שצ"ל בגדי יו"ט. הרי שפליגי אם צריך ללבוש בחוה"מ בגדי שבת, או דווקא בגדי יו"ט. ויעו"ש בנהרות איתן מאי דביאר בהך פלוגתא, ולהנ"ל י"ל שפליגי, דאף שימי חוה"מ ימי שמחה מ"מ אי"ז כדרגת שמחה דיו"ט וסגי בלבישת בגדי שבת, והפרמ"ג ס"ל כיון שחוה"מ ימי שמחה בעי ללבוש בגדי יו"ט כיו"ט ממש.

ובס' ברכת רפאל פסח (סי' פ"ו) כתב די"ל שחלוק יו"ט מחוה"מ, שבחוה"מ נהי שנוהג שמחה אין דין של כבוד ועונג, ולהכי ביו"ט שנוהג גם דין שמחה וגם דין כבוד בעי שיהיו בגדים נאים יותר משל שבת, ובחוה"מ שנוהג רק דין שמחה סגי בבגדי שבת, שג"ז מביאו לידי שמחה עי"ש, ובס' תורת ליל החג עמ' כ"א כע"ז עי"ש, וע"ע מש"כ בזה בס' תורת המועד (עמ' תרפ"ב ותשמ"ז). אכן, בס' חול המועד כהלכתו (פ"א אות ב') כ' דכיון דבגדי יו"ט בעי שיהיו נאים יותר משל שבת זהו משום דין שמחת יו"ט, ושמחה נוהג בחוה"מ, א"כ דין חוה"מ בלבישת בגדים כשל יו"ט. ובס' פירות האילן סי' תק"ל עמ' ה' כתב ע"ד, שודאי לא ניתן לומר דבגדים שייכים רק לשמחה, שבגמ' שבת קי"ג הנ"ל, וכבדתו שלא יהא מלבושך בשבת כשל חול. וכ"פ הרמב"ם פ"ל משבת ה"ג. ומכבוד שבת שילבש כסות נקיה, ולא מצינו שעניין הבגדים שייך לשמחה, ורק ביו"ט שנוסף שמחה בעי שיהיו בגדים יותר נאים משל שבת, ובחוה"מ שאין בו דין כבוד ועונג ורק דין שמחה אין טעם שיהיו בגדים חשובים משל שבת עי"ש. וע"ע מש"כ בזה בקובץ אורייתא

הגר' עמיהוד לוין (ח"ח עמ' קמ"ו), ומש"כ יד"נ הגר"א דבורקס בקובץ אליבא דהלכתא (צ"ד עמ' מ"ב), ובספרו שבילי ההלכה (עמ' ח'), וע"ע בקובץ אליבא דהלכתא (צ"ה עמ' קכ"ז).

אכן, בחיי אדם (כלל ק"ו סוף ס"א) כ' שבחיה"מ לובשים בגדי שבת, וכן בס' נימוקי או"ח ממונקאטש סי' תק"ל או"ג כ' שבחיה"מ לובשין בגדי שבת, וכן נראה בדברי האשל אברהם מבוטשאטש סי' תקנ"א [ד"ה אין מחליפין] שהמנהג היה ללבוש בחיה"מ בגדי שבת ולא בגדי יו"ט. וביאר בס' משמרת המועדות ח"ב סי' תקכ"ט עמ' תשט"ו, די"ל שבחיה"מ סגי ללבוש בגדי שבת, אף שודאי איכא חיוב שמחה בחולו של מועד, די"ל דהיות וחזינן שהתירה תורה כמה מלאכות בחיה"מ, וכן דבר האבד מותר בו, ע"כ יש לחלק במהות השמחה, דמדרגת השמחה אינה שוה, היות ששובת יותר ממלאכה מביום שאין שבתו כ"כ, יעו"ש, וע"ע בקובץ עז ואורה (ח"ז עמ' קי"ג) מש"כ בזה, ובקובץ אליבא דהלכתא (גיליון צ"ד עמ' קס"ג קס"ד קס"ה) יעו"ש, ובס' הלכה סדורה (סי' תקכ"ט סעי' מ"ח).

ושו"מ בס' משנת יעקב להגר"י רוזנטל זצ"ל (פ"ו מיו"ט הכ"ב) דכתב ג"כ לתרץ דהחילוק בין חוה"מ ליו"ט, שביו"ט איכא גם לדין כבוד וגם דין שמחה, ואילו בחוה"מ דאין דין כבוד וכמש"כ הרעק"א בשו"ת השמטות ס"א, וכ"כ המשנ"ב סי' תק"ל סק"ד, ורק דין שמחה, גם כשלוש בגדי חוה"מ בא לידי שמחה עי"ש, ובס' כאיל תערוג מועדים עמ' ר' יעו"ש.

והלום ראיתי לרבינו מרן הגר"ש רוזובסקי זצ"ל בס' זכרון שמואל (סי' ל"ב אות ב') שהביא להמג"א סי' תק"ל סק"א בשם התניא רבת, דחוה"מ חייב לכבדו באכילה ושתייה וכסות נקיה כשאר ימים טובים, דס"ל דגם בחוה"מ איכא לדין כבוד כמו יו"ט. וכתב הזכרו"ש, דלפי"ז יהא חייב לכתחילה ללבוש בגדי שבת, והשעה"צ סי' תק"ל סק"ד הוכיח מדברי המג"א סי' תרס"ד, דמשמע שרק בהושענא רבה לובשים בגדי שבת, אבל בחוה"מ אין לובשים בגדי שבת. וי"ל דהא דאינו לובש בגדי שבת בחוה"מ היינו משום כבוד שבת, כדי שיהא כבוד שבת ניכר יותר מחוה"מ. והקשה הזכרו"ש דלפי"ז קשה איך לבש המהרי"ל הקט"א של שבת בחוה"מ, ואפשר דמ"מ היה היכר בין שבת לחוה"מ ביתר בגדיו עי"ש, ובס' פירות האילן הל' חוה"מ עמ' ה' מש"כ ע"ד המג"א סי' תרס"ד הנ"ל, שרק בהו"ר לובשים בגדי שבת עי"ש.



ה.

אשה בלבישת בגדי יום טוב

ויש להסתפק לענין לבישת בגדי יו"ט לאשה, לפמ"ש בתשו' רעק"א ס"א דאשה אינה חייבת בכבוד יו"ט, דכבוד יו"ט הוי מ"ע שהזמן גרמא שאשה פטורה עי"ש. א"כ כיון שאשה פטורה מכבוד יו"ט ליכא בה דינא דכבדהו בכסות נקיה ושלא יהא מלבושך של חול כשל שבת. ובשלמא בשבת י"ל שאשה חייבת בכבוד שבת כאיש, דכל דיני שבת שוה לאיש ולאשה. ואכן בס' תורת חיים [סופר סי' רס"ב סק"ו] כתב דאשה חייבת במלבושי שבת, והוכיח ממדרש [רות רבה פרשה ה' י"ב] שנעמי אמרה לרות שתלבש בגדי שבת עי"ש. וע"ע מש"כ להוכיח כן בס' הליכות השבת עמ' ק"כ הערה ע"א. א"כ י"ל שדווקא בשבת, שחייבת האשה בכבוד שבת,

ממילא היא חייבת בלבישת בגדי שבת מדין כבוד, אבל ביו"ט, שפטורה מכבוד יו"ט שהוי מ"ע שהז"ג, מנ"ל דאיכא דין דלבישת בגדי שבת ויו"ט במועד. וכיו"ב הקשה בס' זכרון שמואל לרבינו מרן הגר"ש רוזובסקי זצ"ל (סו"ס ל"ב) דאשה ביו"ט תהא פטורה מהדלקת נר יו"ט, מכיוון שהיא פטורה מכבוד יו"ט שהוי מ"ע שהז"ג. ועי' מש"כ בזה בבית מתתיהו (ח"ב ס"ד אות י"א), ובמועדי הגר"ח (ח"א תשו' ר"ד). א"כ יסוד לבישת בגדי שבת בשבת זהו משום כבוד שבת וכמש"כ בס' פירות האילן הנ"ל, וכן ביו"ט משום כבוד יו"ט, אשה שפטורה מכבוד יו"ט לא יהא בה חיוב בלבישת בגדי יו"ט במועד.

אמנם י"ל למש"כ בשו"ת שאילות שמואל (או"ח סי' י"א), שאשה חייבת מצד עצמה בשמחת יו"ט, וכ"כ הגר"ר יחזקאל אברמסקי זצ"ל (חגיגה פ"א ה"ה). א"כ משום שמחת יו"ט תהא בעי האשה ללבוש בגדי יו"ט. אולם, הרעק"א ס"א הנ"ל שם כתב דאשה פטורה משמחת יו"ט שהוי מ"ע שהז"ג.

אמנם, י"ל למש"כ האורחות חיים הנ"ל (וכ"כ בכל בו ריש הל' שבת סי' ל"א) בטעם לבישת בגדי שבת כדי שיזכור שהוא יום קדוש דאסור בעשיית מלאכה, א"כ להך טעמא זהו שייך ג"כ לאשה ביו"ט שתזכור שהוא יו"ט ואסור בעשיית מלאכה שאינה לצורך אוכ"נ.



ו.

לבישת בגדי שבת ביו"ט בר"ה ויוה"כ

ויש לדון אם ביום הכיפורים בעי בגדים נאים כשל יום טוב או כשל שבת. ובגמ' שבת קי"ט אמרי' על יוה"כ לקדוש ה' מכובד, אמרה תורה כבדהו בכסות נקיה, וכ"פ השו"ע או"ח סי' תר"י ס"ד, הרי שגם ביוה"כ איכא לדין כבוד, ומש"ה צריך לכבדו בכסות נקיה. אולם, הרמב"ם בהל' שביתת עשור השמיט הך דינא שביוה"כ צריך לכבדו בכסות נקיה, ועמד בזה האדר"ת בס' בני בנימין (פ"ו מיו"ט הי"ז) עי"ש. וכתב בשו"ת אז נדברו (ח"ח סי' ע"א), דע"כ ס"ל להרמב"ם דביוה"כ ל"ש דינא דכבוד עי"ש, ומש"כ בזה נפק"מ בבית מתתיהו ח"ב סי' י"ז אות ב' עי"ש. וא"כ להרמב"ם דליכא דין כבוד ביוה"כ, ולכך השמיט דביוה"כ צריך לכבדו בכסות נקיה ומשום דליכא דין כבוד, א"כ גם ליכא לדין וכבדתו שלא יהא מלבושך של חול כשל שבת, דהרמב"ם פ"ל משבת ה"ג הנ"ל כתב, ומכבוד שבת שילבש כסות נקיה ולא יהא מלבושך של חול כשל שבת, א"כ שהוי מדין כבוד שבת, ביוה"כ שליכא דין כבוד דכסות נקיה ממילא ליכא לדין דלבישת בגדי שבת שלא יהא מלבושך כשל חול, וצ"ע. ועמש"כ בס' סדר משנה (פ"ג משביתת עשור ה"י), מ"ט השמיט הרמב"ם ביוה"כ כבדהו בכסות נקיה עי"ש. ובספרי מועדי הגר"ח (ח"א תשו' ת"ס) השיב מרן בטעם שהשמיט הרמב"ם ביוה"כ כבדהו בכסות נקיה, לא גרע מכל שבת ויו"ט עי"ש. ועפי"ד ה"ה נוהג כבוד ביוה"כ כיו"ט, ודלא כהאז נדברו הנ"ל, ועי' בס' בינת שערים (ש"ד ס"א).

אולם, י"ל שיהא בעי ללבוש ביוה"כ בגדי שבת או יו"ט, כיון שנוהג ביוה"כ דין שמחה, וכמב' בשערי תשובה ש"ד אות ח' עי"ש, ועי' מש"כ בזה בבית מתתיהו ח"ב סי' י"ג אות ו'.

מראי מקומות בזה אם יש דין שמחה ביוה"כ, א"כ אם יש דין שמחה ביוה"כ יהא בעי ללבוש בגדים נאים משום שמחה, ומה"ט ביו"ט בעי ללבוש בגדים יותר נאים משבת ומשום שמחת יו"ט. וכתב בס' שבילי ההלכה (עמ' ז'), דבשבת די"ל שאין בו דין שמחה אלא כבוד בעי ללבוש בגדי שבת יותר מימות החול. וביו"ט שיש דין שמחה וגם דין כבוד, מש"ה בעי שיהא בגדים יותר נאים משל שבת עי"ש. וא"כ ביוה"כ להרמב"ם, שליכא דין כבוד אלא דין שמחה, יהא סגי בלבישת בגדי שבת, וא"צ בגדי יו"ט, וצ"ע. ואולם י"ל עוד בימי יוה"כ ואף בימי ר"ה, כיון שהם ימי יראה ופחד וכמש"כ הרמב"ם פ"ג מחנוכה, ואינם ימי שמחה יתירה, ומה"ט אין אומרים הלל בר"ה עי"ש, ולהכי יש שאינם לובשים אף בימי ר"ה בגדי יו"ט כלבישת פראק, שהם ימי דין וחרדה. אולם, בספרי מועדי הגר"ח (ח"ב תשו' תמ"ו) השיב ע"ז הגר"ח קניבסקי לא שמענו עי"ש. וע"ע בס' ימי הרחמים בשם הגר"נ קרליץ דאף בר"ה ילבש פראק כיו"ט עי"ש. ובס' שערי ימים נוראים להגר"י טשזנר (עמ' צ"ו). וא"כ ביוה"כ שהוא יום דין יהא סגי בבגדי שבת, וא"צ בגדי יו"ט.

ושו"ר בס' משנת יעקב (פ"ו מיו"ט הכ"ב) דכתב על ימי ר"ה אם נאמר דאין בזה דין שמחה רק דין כבוד, צריך שיהיו הבגדים כבגדי שבת ולא כבגדי יו"ט, והביא להשאג"א שהוכיח דגם בר"ה יש דין שמחה. וכתב המשנת יעקב לענין יוה"כ דבודאי אין בו דין שמחה, מי שאין לובש בגדים לבנים צריך ללבוש בגדי שבת ולא בגדי יו"ט כיון שאין בו דין שמחה, ודין כבוד יש בו יעו"ש. ואישתמיט ליה דבלשון השע"ת הנ"ל מבואר שגם ביוה"כ נוהג דין שמחה. ועמש"כ בזה בס' ימי שמחה הנדמ"ח ובס' תספרו חמישים יום (פי"ד ס"ה) עי"ש.



הרב משה יפת

כולל למען אחי – רצופות

מודיעין עילית

בדין שהיה במיחמית, והמסתעף לדין מגיס וקירוב בישול

שאלה

הנה ידועה ומפורסמת ההלכה, שאסור להשהות מע"ש על גבי כירה שאינה גרופה וקטומה תבשיל שאינו מבושל כל צרכו, או תבשיל מבושל כ"צ ומטצמק ויפה לו. ומנהג רבים וטובים, כדעת רבים מן הפוסקים האחרונים, הסוברים שגז המכוסה בכיסוי פח הנקרא "בלעך", נחשב כגרוף וקטום ואין בו חשש שהייה [אמנם, דעת מו"ר הגר"ש קורח וצוק"ל היא שיש בזה משום שהייה, כיעוין עליו בספרו הרחב עריכת שולחן חלק ג' ריש סימן רנ"ג ובהערות שם, ויש להתיישב בדבריו שם].

ולאור זאת יש להסתפק, אם מותר יהיה להשהות מערב שבת קדירה שיש בה תבשיל שאינו מבושל כל צרכו, בתוך קופסת פח המכסה את הגז, הנקראת עתה "מיחמית" [אשר רבים מקהילות קודש תימן בארה"ק נוהגים בזמן הזה להשתמש בה]. מקום הספק הוא, היות וכיסוי הפח שעל הגז אמנם מחשיב זאת לגרוף וקטום, אך יש להסתפק שמא מחמת כיסוי הבלעך בקופסת הפח הנז"ל, ממילא שוב יש להחשיב זאת כאינה גרופה וקטומה, שהרי יש לחוש שמא יבוא לסגור ולפתוח בשבת את ה"מיחמית" הנז"ל, וממילא מביא הוא את התבשיל לידי קירוב בישול דאורייתא, וממילא יהיה אסור להשהות על גבי דבר זה מע"ש מחשש שמא יבוא לסגור ולפתוח אותו. כן שמעתי מחכ"א שליט"א.

אך לענ"ד היה נראה שאין להחמיר בזה כלל. ראשית, שהרי לא מצאנו שגזרו שמא יבשל אלא שמא יחתה, והלא כאן הגזירה היא שמא יבוא לבשל את התבשיל ע"י פתיחת וסגירת ה"מיחמית", ולא מצאנו שגזרו חכמים אלא שמא יחתה בגחלים ולא שמא יבשל, והבו דלא להוסיף עלה [וכדמות מה שכתבו כמה פוסקים שאין לחוש שמא יכבה, כפי שחששו שמא יחתה].

זאת ועוד אחרת, שיש לומר שאין לגזור כולי האי, דאף עיקר האי דינא דקירוב בישול אסור מן התורה לא ברירא כולי האי בדברי הפוסקים כת הקודמין, וכפי שהארכנו בס"ד במקו"א. ובפשוטו יש להחשיב פעולה זו של פתיחת וסגירת דלת ה"מיחמית" כגרמא בעלמא, ואכמ"ל.

ובפרט שמנהג העולם ודאי אינו כן, שהרי אם כך הוא הדין, שכירה זו נחשבת כאינה גרופה וקטומה, אם כן יש להקפיד שהתבשיל יהיה מבושל כל צרכו ומצטמק ורע לו, ופוק חזי מאי עמא דבר.

אלו הם הצדדים שהיו נראים לענ"ד לפום ריהטא בשאלה זו, ועתה אכתוב מה עלה בידי בכ"ז, וזה החלי בעזר צורי וגואלי. אגיל ואשמח לכל הערה והארה בדברים אלו.



תשובה

ראשית כל, אעתיק בזה לתשובתו של הגאון בעל אורחותיך למדני שליט"א על שאלתי לדלעיל, ולאחר מכן אכתוב את הנראה לענ"ד בס"ד בשאלה זו. ואלו הם דבריו ככתבם וכלשונם:

א. יש לדמות זאת לדין מצמצם וגרמי שבשבת פטור

משמע מדברי כת"ר, שנוהגים להשים התבשיל שאינו מבושל ב"מיחמית" קודם שבת, אלא יש חשש בשבת קודם שנתבשל התבשיל שמא הוא יפתח ויסגור דלת המיחמית וע"י זה הוא יגרום את הבישול. ולכן יש לדון אם יש לגזור שלא להשתמש במיחמית כלל אטו שמא הוא יפתח ויסגור את הדלת קודם שנתבשל התבשיל.

ונראה שאין סגירת הדלת עצמה מוסיפה חמימות בתבשיל באופן ישיר, אלא היא רק מונעת את החום מפיזור בחוץ. ולכן יש לדמות זה למה דמצינו בסנהדרין (ע"ו ע"ב) בדין מצמצם, ופסק כן הרמב"ם (בהלכות חובל פ"ו ה"ב) וז"ל, הכובש בהמת חברו במים, או שנפלה ומנעה מלעלות עד שמתה במים, או שהניחה בחמה וצמצם עליה המקום כדי שלא תמצא צל, עד שהרגתה החמה, חייב לשלם. וכן כל כיוצא בזה, ע"כ. וכן פסק מרן בשו"ע בחו"מ (סימן שפ"ג סעיף ה'), ע"ש. וכן יש לומר לגבי סגירת הדלת בנדון דידן, שהוא "מצמצם" את החום שלא לצאת וזה גורם את הבישול, והוא חייב.

אלא שיש לדון, אם דיני שבת דומים לדיני נזיקין בעניין זה. הנה כתב הרב המגיד על הרמב"ם הנ"ל, "דין זה מחלוקת דרבינא ורב אחא בר רב פרק אלו הן הנשרפין (דף ע"ו ע"ז) בסנהדרין פסק כרבינא דמחייב משום דדאין דינא דגרמי, וכן פסק הרב רבינו מאיר ז"ל, וכן כתב הרמב"ן ז"ל בדינא דגרמי שחיבר". וכן הוא בב"י בחו"מ סימן שפ"ג שכתב, "ופסק הרא"ש כרבינא משום דהוי דינא דגרמי, וכן פסק הרמב"ם בפ"ו מהלכות חובל. וכתב הרב המגיד דטעמא משום דהוי דינא דגרמי. וכן כתב הרמב"ן".

ולכן יש לחקור בזה, דבשלמא דקיש לומר דגרמא שרי בשבת, כמו שאמרו בשבת (ק"כ ע"ב) "כתיב לא תעשה [כל] מלאכה, עשייה הוא דאסור גרמא שרי". מכל מקום אולי יש לומר דשאני גרמי מגרמא בשבת, שדין גרמי הוא חמור טפי ולכן אולי גרמי ומצמצם אסור בשבת.

והנה כתב מרן באה"ע (סימן ה' סעיף י"ג) לגבי איסור סירוס, וז"ל, "...שהושיבו במים או בשלג עד שיבטל ממנו איברי תשמיש אינו לוקה עד שיסרס בידו...", ע"ש. וכתב הגר"א שם (ס"ק כ"ט), רצונו לומר, מדמצרכינן שם 'או' לרבות את מצמצם, עכ"ל. ולפי זה כתב העין יצחק (אה"ע סימן י"א אות ל"ו), והא דמה דאינו לוקה בזה, הטעם הוא משום דמצינו בסנהדרין (ע"ו) בכבשו לתוך המים והאור ואינו יכול לעלות משם, דחייב, משום דכתיב 'או באיבה' לרבות את המצמצם, כמבואר בסנהדרין (ע"ו), והיכא דליכא ילפותא לא אמרינן כן מסברה. וכן כתב בביאור הגר"א

ז"ל באה"ע (סימן ה' ס"ק כ"ט), ע"ש (ועיין עוד בשו"ת הר צבי סימן י"ד ס"ק צ"ז, וסימן רמ"א). משמע שאין לומר דין מצמצם בשבת כיון דליכא פסוק לריבוי זה לגבי שבת, משא"כ בדין רציחה שכתוב "או באיבה".

ומבואר בגמ' סנהדרין (ע"ו ע"ב) דילפינן נזיקין מק"ו מדין רציחה, "רבינא מחייב קל וחומר, ומה רוצח שלא עשה בו שוגג כמזיד ואונס כרצון חייב בו את המצמצם, נזיקין שעשה בהן שוגג כמזיד ואונס כרצון, אינו דין שחייב בהן את המצמצם", ע"ש. ולא מצינו ק"ו כזה לגבי שבת, ולכן יש לומר שהוא אינו חייב במצמצם בשבת.

וכן נראה מהנחל איתן על הרמב"ם בהלכות איסורי ביאה (פט"ז ה"ב, והוא המקור לשו"ע הנ"ל) שכתב, אבל קשה, דאמאי פטור כשהושיבו במים או בשלג ומשמע אע"פ שלא היה יכול לעלות, והרי בכה"ג תנן התם גבי רוצח דחייב. וגבי נזיקין משמע בסוף פ"ב דב"ק, דאע"פ שהיה יכול לעלות חייב לשלם בכה"ג. ובתורת כהנים (סוף פרשת אמור) משמע, דגבי נזקי אדם נמי תליא דכשעושה מעשה ביד כגון שאחזו והעמידו בחמה וכו' חייב, וכשלא עשה מעשה ביד, כגון שלא אחזו פטור, דכתיב כאשר עשה. ומנא ליה לרבינו לפטור כאן אף שלא היה יכול לעלות וכו'. ומכל מקום מהתורת כהנים הנ"ל משמע דמקרי עשייה. ויש לומר, דשאני התם דמרבה מיתורא דכאשר עשה דכל שיש בו עשייה ביד חייב לשלם, אבל כאן ליכא יתורא, עכ"ל. ולכן הוא הדין יש לומר הכי לגבי שבת, שמצמצם פטור כיון דליכא יתורא.

וכן ראיתי בחלקת יואב (ח"מ סימן ז') שכתב, וידוע שחיוב מצמצם לא אמרינן רק לעניין מיתה ולעניין ממון, דבהכי גלי רחמנא מצמם, ולא לעניין כל התורה, ע"ש. וכן הוא בשו"ת רבי אליעזר (גורדון, סימן י"ב אות ט') וז"ל, דדוקא במיתה גלי קרא דחייב במצמצם, אבל לא בשאר איסורים כמבואר שם בסנהדרין, דלא חייבים מצמצם בנזיקין דלא ילפינן נזיקין ממיתה, ע"ש (אלא עדיין יש ק"ו הנ"ל לגבי נזיקין). וכן הוא בשו"ת אחיעזר (חלק א' סימן מ"ח, תשובה מחותנו רבי אליהו אליעזר ז"ל, ד"ה ולכאורה) שכתב, ואפשר דדוקא למיתה נתרבה מצמצם, וגלי קרא, ובנזיקין ילפינן מקל וחומר שעשה בו שוגג כמזיד ואונס כרצון, משא"כ בשארי איסורין. אבל תמוה הדבר שיהיה דין איסורין קילא מדין חיוב מיתה, ע"כ. וכן הוא לרבי משה מרדכי אפשטיין ז"ל בספר לבוש מרדכי (בבא קמא דף מ"ג ד"ה ואין להקשות, דף ע"ג) וז"ל, נמצא דגבי שבת דשם לא עשתה התורה מצמצם כעושה מעשה בידים, ע"ש. ועיין עוד בספר ברכת שמואל (בבא קמא סימן ל"ט) בשם הגרי"ו. ומבואר מכל זה, שאין לומר לגבי שבת דין מצמצם.

אלא שראיתי בטור באה"ע (סימן קל"ח) שכתב וז"ל, וכן אם הגט תחוב לו תחת חגורתו על מתניו וצמצם מתניו ונתחלחלו והטה עצמו לצדה ונטלתו, קרינן ביה שפיר ונתן. אבל אם צמצם מתניו ולא הטה עצמו אליה, או שהטה עצמו ולא צמצם מתניו, לא הוי נתינה. והרמב"ם כתב בזה שהוא גט, ואדוני אבי הרא"ש ז"ל כתב כסברא ראשונה, עכ"ל. ולפי זה כתב בשו"ת רב פעלים (חלק א' יורה דעה סימן ב') וז"ל, מצינו למדין מדין גט הנז', דהאי דינא דצמצום איתיה גם בשאר דברים, דהא גבי גט חשבינן לצמצם עושה מעשה ממש, וקרינן ביה ונתן, ע"ש.

ולענ"ד לא ראיתי כאן ראיה, שלדעת הרא"ש אין צמצום בלבד מועיל אלא בעינן אף "הטה עצמו אליה". ולדעת הרמב"ם, הא לא הזכיר לשון "צמצום" כלל, והוא כתב בהלכות גירושין

פ"א הי"ב, "אבל אם הרכין לה בגופו או הטה ידו עד ששלפה הגט מעליו, ואמר לה הרי זה גיטך, הרי זה גט". וכתב הרב המגיד (שם) וז"ל, פרק הזורק (דף ע"ח) וכו', לא צריכא דעריק לה חרציה ושלפתייה. פירוש, חרציה חלציו. וזהו הרכין לה בגופו שכתב הרב, עכ"ל. וכן הוא בלחם משנה (שם) שכתב "הרכין לה בגופו וכו'". היינו דאמר בגמרא, דעריק לה חרציה. ופירש רש"י ז"ל שקירב לה מתניו. ואפשר, שזהו שכתב רבינו הרכין לה בגופו, ע"כ. הרי שאין כאן צמצום כלל, אלא הוא מקרב הגט לאשה. ולכן נראה שאין ללמוד מדעת הרא"ש או הרמב"ם שצמצום (כדמצינו לגבי רציחה ונוזיקין) נחשב מעשה בשאר איסורים.

ולכן הוא הדין יש לומר בנדון דידן, שאין סגירת הדלת כדי ל"צמצם" את החום שלא לצאת, נחשבת למעשה, אלא הוא כגרמא בעלמא ושרי. ולגבי מצמצם בבישול בשבת, עיין להגרשו"א ז"ל בספר מאורי אש השלם (חלק ג' ענף ד' עמוד קפ"ח), ועיין בספר כאיל תערוג (לזכר רבי אברהם יצחק לנאל ז"ל דף קכ"ט ואילך) מה שהאריך הרה"ג משה קוטקס שליט"א בדין מצמצם בשבת, ע"ש דברים מתוקים (ושם הוא הביא בדין סגירת הברז של מים חמים בשבת, שודאי יבואו מים קרים בדוד, אם זה בכלל מצמצם או לא, ע"ש).



ב. יש לומר דהוי גרמא ועדיף ממצמצם ופטור

ועוד יש לומר בנדון דידן מה שכתב הטור בחו"מ (סימן שפ"ג), היתה בהמת חבירו במים, וכבש עליה שלא תעלה ומתה במים, או שהיתה בחמה ואחזה שלא יכלה לצאת עד שמתה, חייב. ודוקא שאחזה בידו, אבל סגר עליה הדלת שלא תצא, נראה שפטור מדיני אדם, עכ"ל. וכן הוא ברמ"א בשו"ע שם. משמע, שכיון שהוא אינו אוחו את הבהמה בידו אלא רק סגר את הדלת עליה, שאין זה בכלל מצמצם כלל. ולכן הוא הדין יש לומר הכי בנדון דידן, שהוא אינו "אוחו" את החום בידו, אלא הוא רק סוגר את הדלת לפניו כדי שהחום אינו יכול לצאת, שזה גרוע מדין מצמצם, והוא גרמא בעלמא והוא מותר בשבת.

ולכן לכאורה נראה בזה כמ"ש כת"ר, "ובפשוטו יש להחשיב פעולה זו של פתיחת וסגירת דלת ה"מיחמית" כגרמא בעלמא".



ג. במלאכת מבשל אף גרמי וגרמא אסורה מן התורה

אלא עדיין יש לדון בזה, ממה שכתב מרן באו"ח (סימן רנ"ז סעיף ד') וז"ל, אף על פי שאין טומנין בשבת אפילו בדבר שאין מוסיף הבל, אם טמן בו מבעוד יום ונתגלה משחשיכה, מותר לחזור ולכסותו. וכן אם רצה להוסיף עליו בשבת, מוסיף. וכן אם רוצה ליטלו כולו ולתת אחר במקומו, בין שהראשון חם יותר מהשני בין שהשני חם יותר מהראשון, אפילו לא היה מכוסה אלא בסדין, יכול ליטלו לכסותו בגלופקריין. והוא שנתבשלה הקדירה כל צרכה, אבל אם אינה מבושלת כל צרכה, אפילו להוסיף על הכיסוי אסור, שתוספת זה גורם לה להתבשל, עכ"ל.

וכתב הביאור הלכה שם, גורם לה להתבשל - כתב המגן אברהם כשטמנה בדבר שאינו מוסיף הבל פשוט שאינו גורם בשול כלל אלא מיירי בדרך שכתב בסעיף ח' [והיינו, שהקדרה

עומדת ע"ג כירה שיש תחתיה גחלים קטומים, דאל"ה אסור להעמיד שם להמחבר קדרה שאין מבושלת כל צרכה], ולמעלה מכוסה בבגדים בעניין שאין נוגעים בקדרה, וכמבואר בסעיף ח' דמותר להטמין בדרך זה, ואז גורם בשול ע"י הוספת כיסוי. ובספר בית מאיר חולק עליו וכתב, דפשטיות הטור והש"ע משמע דמיירי בכל גווניו. וכן כתב בספר נהר שלום. והטעם כתב בספר בית מאיר, דכשמטמין דבר רותח שעומד ברתחתו ומתבשל, אף שמטמין בדבר שאין מוסיף הבל אלא מעמידו בחמימותו וברתיחתו, כל שעה שמאריך הרתיחה והבישול מתבשל המאכל יותר, ובהוספה גורם בשול. וזה מוכח מפירוש רש"י (דף נ"א), ונוטל את הגלופקין, אם ירא שמקדיח תבשילו אף שגלופקין אינם מוסיפין הבל, עכ"ל. וכן מוכח בבאיור הגר"א דסבר כהבית מאיר, והוא בתחילת סעיף ב', דהביא ראיה שם דאפילו נתבשלה כל צרכה מהא דת"ר, ע"ש. ולכן לא העתקתי דברי המגן אברהם להלכה, ע"כ (דברי הביאור הלכה). הרי בין לדעת המגן אברהם ובין לדעת הבית מאיר והנהר שלום, אם בשבת הוא מוסיף בגדים על הקדרה כשהיא על הגחלים, אסור משום "שתוספת זה גורם לה להתבשל", וכמ"ש מרן הנ"ל.

וזה קשה, שהלא אם הוא מכסה את התבשיל בשבת בדבר שאינו מוסיף הבל, הוא רק "מצמצם" את החום בתבשיל, ואף שזה גורם את הבישול, זה מותר, כיון שאין איסור מצמצם בשבת כפי המבואר לעיל.

אלא נראה לומר, דשאני דין בישול בשבת, שהמלאכה היא עצמה היא גרמא, והיא כמלאכת זורה שבעצם היא גרמא ועדיין הוא חייב. וכן הוא בבבא קמא דף ס' ע"א, "רב אשי אמר, כי אמרינן זורה ורוח מסייעתו, הני מילי לעניין שבת דמלאכת מחשבת אסרה תורה, אבל הכא גרמא בעלמא הוא וגרמא בנזקין פטור". וכתב הרא"ש שם, "דמלאכת מחשבת אסרה תורה, אע"פ דלא הוי אלא גרמא בעלמא, בהכי חייבה תורה, כיון דמלאכה זו עיקר עשייתה ע"י רוח", ע"ש. הרי אף שבעצם המלאכה היא גרמא, עדיין אסרה התורה מלאכת זורה. וכן מצינו לגבי בישול, כמו שכתב במרכבת המשנה (פ"ט מהלכות שבת ה"ד), מה שאין כן בבישול, דיצא לידון בדבר החדש, שכל עיקר מלאכת בישול אינו עושה בידים אלא גרמא בעלמא, דהרי השופת קדרה בשעת שפיתה אינו מבשל, ואילו קדם אחר וסילקו קודם שיתבשל, פטור השופת. הרי שזמן החיוב בשעת הבישול, ואז לאו מידי קעביד, ואפילו הכי חייב הואיל שגרם הבישול. והיינו דאמרינן במנחות דף נ"ז, הניח שאור ע"ג עיסה ונתחמצה מאליה חייב כמעשה שבת, ע"ש. דאע"ג דאינו מחמץ בידים, חייב על הגרם דומיא דמבשל דחייב אפילו לא היפך בה, משא"כ בשאר כל המלאכות דפטור על הגרם אלא אם כן עשה המלאכה בידים, עכ"ל. וכן כתב בנתיב חיים (סימן רנ"ב), ע"ש. ולכן יש לומר, שאף מצמצם חייב בבישול בשבת.

ונראה, שאף לפי מה שכתב הטור הנ"ל בחו"מ (סימן שפ"ג), "ודוקא שאחזה בידו, אבל סגר עליה הדלת שלא תצא, נראה שפטור מדיני אדם". וכן הוא ברמ"א בשו"ע שם. עדיין יש לומר, שאף אם אין דין מצמצם וגרמי בנדון דידן כיון שהוא רק סוגר את הדלת, מכל מקום עדיין יש גרמא, ואף גרמא כזו אסורה לגבי דין בישול בשבת.

וכן הוא ברמ"א באו"ח (סימן רנ"ט סעיף ז'), ונראה לי הא דמותר לחזור לסתום התנור, היינו ביום, דכבר כל הקדירות מבושלות כל צרכן, אבל בלילה סמוך להטמנתו, דיש לספק שמא

הקדירות עדיין אינן מבושלות כל צרכן, אסור לסתום התנור, דגורם בישול, כמו שנתבאר סימן רנ"ז סעיף ד', עכ"ל (והרי הוא כיון למ"ש מרן הנ"ל בסימן רנ"ז סעיף ד'). וכתב המשנה ברורה (שם ס"ק כ"ד), אסור לסתום התנור וכו'. דע"י סתימת פיו ואפילו בלא טיחה בטיט מוסיף חום ומתבשל במהרה, ואסור אפילו אם התנור גרוף וקטום מן הגחלים, ע"ש. ועיין עוד בתשובת הרמ"א (סימן ק"ב) שביאר כל זה. ולכן הוא הדין בנדון דידן, שאם הוא פותח דלת המיחמית בליל שבת קודם שגמר את הבישול, אז הוא אסור לסגור את הדלת אחר כך.



ד. אין לגזור שמא יחתה במיחמית, שאין גוזרים גזירות על הציבור מדעתנו

וכתב כת"ר, "לא מצאנו שגזרו שמא יבשל אלא שמא יחתה, והלא כאן הגזירה היא שמא יבוא לבשל את התבשיל ע"י פתיחת וסגירת ה"מיחמית", ולא מצאנו שגזרו חכמים אלא שמא יחתה בגחלים ולא שמא יבשל, והבו דלא להוסיף עלה".

וכן הוא. שכבר כתב הרא"ש בשבת (דף כ"ד ע"א), ועוד תמיהני, היאך יכלו הגאונים לחדש גזירה אחר שסתם רב אשי הש"ס, עכ"ל. הרי שאין לנו להוסיף על גזירות רבותינו. וכן הוא בדברי הרב המגיד בהלכות חובל ומזיק (פ"ה ה"כ), ואני אומר, אין לנו לגזור גזרות מדעתנו אחר דורות הגאונים ז"ל, עכ"ל. וכן מצינו בפרי חדש (או"ח סימן תס"א), והברכי יוסף (או"ח סימן תס"ג), וביוסף אומץ (סוף סימן ט"ז). וכן הוא בעין יצחק (או"ח סימן ה' אות י"ז) שכתב, "דכל זמן דלא מצינו בפירוש דגזרו חז"ל, אין לנו להוסיף גזירות מדעתנו". ועוד.

ואף דמצינו בתרומת הדשן (סימן פ"א) שכתב לגבי הדלקת פתילה "באידך גיסא", וז"ל, אמנם נראה, דאע"ג דלא חשיבי הכנה באידך גיסא, מכל מקום אסור להדליק בה שם, כיון דהכנה דאורייתא היא, כדאייתא להדיא בגמרא, א"כ גזרינן דילמא אתי למיעבד באידך גיסא, ודמי להא דאמרינן פ"ק דחולין, דבמגל יד לא ישחוט לכתחלה משום דילמא אתי למיעבד באידך גיסא כיון דאיסור הכנה דאורייתא וכו', עכ"ל. הרי לכאורה שהוא גזר "אידך גיסא" בפתילה מדעת עצמו. ועיין בזה בזבחי צדק (חלק ב' או"ח סימן כ'), ובשו"ת רב פעלים (חלק ב' או"ח סימן מ"ב), ע"ש. ולענ"ד נראה, שכוונת התה"ד לומר, שאף דלא מצינו גזירה זו לגבי פתילה בש"ס, מ"מ כיון דמצינו גזירה כעין זו לגבי מגל, הוא הדין יש לומר הכא, דמסתמא אף רבותינו גזרו בכה"ג לגבי פתילה אף דלא מצינו דבר זה מפורש בדבריהם. הרי לפי זה, שאין כאן גזירה חדשה, אלא כוונת התה"ד לומר שכבר גזרו רבותינו על זה בימי הש"ס. ולכן זה לא שייך בנדון דידן, שכתבו חז"ל בפירוש שכל טעם הגזירה הוא משום שמא יחתה, והם לא הזכירו כלל חשש שמא יבשל. ולכן אין לגזור בנדון דידן.

וכן נראה מדברי הרמ"א בסימן רנ"ט סעיף ז' הנז"ל שכתב, ונראה לי, הא דמותר לחזור ולסתום התנור, היינו ביום, דכבר כל הקדירות מבושלות כל צרכן, אבל בלילה סמוך להטמנתו, דיש לספק שמא הקדירות עדיין אינן מבושלות כל צרכן, אסור לסתום התנור, דגורם בישול, כמו שנתבאר סימן רנ"ז סעיף ד', עכ"ל. הרי מבואר, שמותר להשתמש בתנור זה ובלבד שהוא אינו חוזר וסותם אותו קודם שנתבשל התבשיל, אבל אין לגזור שאסור להשתמש בתנור כלל אטו שמא הוא פותח ושוב סוגר אותו בשבת. וכן הוא בנדון דידן.

ולפי זה נראה, דשפיר הוא להשתמש ב"מיחמית" הנ"ל, שכבר נהגו רבים. אלא אין לפתוח ולסגור את הדלת קודם שנתבשל התבשיל.

עד כאן דברי הגאון הנז"ל שליט"א.



וזה מה שכתבנו על דברי הגאון הנז' שליט"א:

הנה, במה שהאריך כת"ר להוכיח שמצמצם פטור בשבת, וכ"ש גרמא, וגרמא ודאי מותרת במלאכות שבת ובשאר מקומות, אלא שמאחר שלגבי מלאכת בישול מצאנו באחרונים שכתבו שקירוב בישול בסגירת מכסה התבשיל אסור, וכת"ר למד (כפי הנראה מדבריו) שזה מן התורה ולא מדבריהם, וביאר כן עפ"י מ"ש במרכבת המשנה ועוד, שבמלאכת בישול, בשונה משאר מלאכות, אף גרמא אסור, וממילא זהו הביאור שאף קירוב בישול ע"י גרמא אסור.

הנה, לענ"ד יש לעיין בזה. בשלמא עיקר מלאכת בישול היא בגרמא ואפילו הכי חייבה תורה, היינו משום דגלי לן קרא בהדיא, אבל גרמא דגרמא במלאכת בישול מי יימר לן דאסיר מן התורה, ובפשטות נראה שאין לדמות זאת כלל, ודו"ק. וממילא, קירוב בישול בגרמא לא יהיה אסור אלא מדבריהם ולא מה"ת. ולפי זה נראה לצדד שמטעם נוסף יש להקל בנדון ה"מיחמית" דידן, דלא אסרו וגזרו שמא יחתה אלא בחשש איסור תורה של חיתוי, ולא בחשש איסור דדבריהם, כדחכא. שוב ראיתי שכן כתב בהדיא בשו"ת הר צבי להגרצ"פ פרנק זצ"ל (סימן קפ"ח), כיעו"ש היטב.

ואעיקרא דמילתא, הנה כבר הארכתי בס"ד בדין קירוב בישול אם אסור מן התורה או מדבריהם [ושם מתבאר כי למעשה הכרעת המשנ"ב היא שאיסור קירוב בישול בסגירת מכסה הקדרה אסור מן התורה], ומכיוון שעניין זה שייך במישורין ובעקיפין לדין מגיס בתבשיל ובעיקר העניין של קירוב בישול, על כן אציגה נא בזאת לפני המעיין את כל דברינו בעניין מגיס וקירוב בישול (ונדון דידן הוא בפרט מאות ח' ואילך), להגדיל תורה ולהאדירה.



בעניין מגיס בתבשיל המבושל כל צרכו, ובדין כיסוי קדירה שאינה מבושלת כל

צרכה

יש לברר אם מותר להגיס [היינו, לערבב את התבשיל בכף] בתבשיל המבושל כל צרכו ועודו עומד על גבי האש, או שיש לאסור בזה מהטעם שיבואר להלן. ואף אם כן, כיצד יהיה הדין בהוצאת התבשיל ע"י כף, אם יש להתיר בזה, וכל שכן באופן שהקדירה אינה עומדת על גבי האש ממש, אלא על גבי פלטה חשמלית או על גבי מכסה שעל האש [הנקרא 'בלעך'], אם יש לאסור בזה משום הגסה או לא. ומזה נסתעף לדין אם אסור לסגור מכסה של סיר העומד על גבי האש, והתבשיל שבו עדיין לא נתבשל כל צרכו. ובסוגיא זו יש לענ"ד כמה וכמה הארות והערות כדרכה של תורה, וזה החלי בעזרת החונן לאדם דעת.

א. בביצה דף ל"ד ע"א אמרו, אחד נתן את האור ואחד נתן את העצים ואחד נתן את הקדרה ואחד נתן את המים ואחד נתן את המים ואחד נתן את התבלין, ובא אחר והגיס כולם חייבים משום מבשל. שכל העושה דבר מצרכי הבישול, הרי זה מבשל. ובשבת בדף י"ח ע"ב אמרו, צמר לירות ליגזור. אמר שמואל בירה עקורה. וניחוש שמא מגיס בה. בעקורה וטוחה. וברש"י, מגיס, מהפך בה. ובמבשל הוי בישול.

והנה, ראשית יש להבחין בין הגסה ממש לבין הוצאת תבשיל מהקדירה בכף, שבהגסה ממש כוונתו של האדם למהר ולברר שאכן התבשיל נתבשל היטב מכל צדדיו, משא"כ בהוצאת התבשיל מן הקדירה בכף, שאין כל כוונה לבשל או למהר ולקרר את הבישול, אלא להוציא את התבשיל ותו לא [ובפרט אם מוציא בנחת ונוזהר בזה], דיש מקום בזה לדונו דהוי כמלאכה שאינה צריכה לגופה ודבר שאינו מתכוון, ואף לא הוי כפסיק רישיה. וראה להלן [וראיתי שיש המוכיחים מקושת הראשונים – רשב"א ורמב"ן – שעמדו על כך שאם איסור הגסה הוא אף לאחר הגסה ראשונה, אם כן היאך אנו נוהגים להוציא בכף מן הקדירה והלא מבשל הוא, עכתו"ד. ומלשונם משמע שאף בהוצאת התבשיל ע"י כף נחשב הדבר למבשל גמור לכל דבר ועניין. אך לענ"ד צ"ע, שהרי יש לפטור בזה מכל הני טעמי דלעיל. ובפרט שפעמים רבות אין בהוצאת הכף כדי להגיס והתבשיל אינו מתערבב כלל, ודו"ק. ובדעת הנך ראשונים, הארכתי להלן בדין כיסוי הקדירה, ומשם באר"ה].



בירורים בדעת רבינו הרמב"ם

ב. כתב רבינו הרמב"ם (בפ"ט מהלכות שבת ה"ד), אחד נתן את האור ואחד נתן את העצים וכו' ובא אחר והגיס, כולם חייבים משום מבשל, שכל העושה דבר מצרכי הבישול הרי זה מבשל, ע"ש. ושם בפ"ט הי"א כתב, שהסחיטה הוא מצרכי כיבוס היא כמו שההגסה מצרכי הבישול. ובדברים אלו עדיין לא נתברר אם אסור להוציא בכף מן הקדירה, שכפי שהזכרנו אין זה כהגסה לשם הגסה. ואינו מתכוין ועוד.

אולם דבר זה נגלה איסורו בדברי רבינו בפ"ג הי"א, שכתב בהאי לישנא, אסור להכניס מגריפה לקדירה בשבת והיא על האש, להוציא ממנה בשבת, מפני שמגיס בה, וזה מצרכי הבישול הוא ונמצא כמבשל בשבת. עכ"ל. הרי שאף הוצאה בכף (מגריפה, ללשונו של רבינו), אסורה בשבת. אך עדיין לא נתפרש כל הצורך, אם איסור זה נוהג גם כשהתבשיל נתבשל כל צרכו או דוקא שלא נתבשל כל צרכו. כמו כן יש לדון, אם הוצאה בכף אסורה דוקא בעוד הקדירה עומדת על גבי האש או אפילו כשהוסרה מעל האש. ומסתימת לשונו היה ניתן לדקדק שבכל גווני אסור ואפילו שנתבשל כל צרכו. אך יש לדחות, שפשוט הדבר שכל שאין בו משום בישול אין בו משום הגסה, וסברא פשוטה היא ביותר עד שלא הוצרך רבינו הרמב"ם לכתבה, ולפיכך פשוט שאין איסור להגיס בקדירה המבושלת כל צרכה, וכ"ש להוציא בכף גרידא [ועוד יש לומר, כי במה שביאר הרמב"ם טעמו 'מפני שהיא מצרכי הבישול', וחזר על כך בעוד מקומות בבארו הטעם שאסור להגיס בתבשיל, הרי מבואר בהדיא שדוקא דבר שהוא 'מצרכי'

הבישול אסור להגיס בו, וממילא פשוט שדבר המבושל כל צרכו אין זה מצרכי הבישול להגיס בו].

וכן כתב הרב המגיד משנה שם, ונראה לי שאין דברי רבינו אמורים במבושל כל צרכו, דהתם ודאי אפילו מחזירין על גבי האש ומבשלין פטור כמו שיתבאר בפרק ט', וכיון שכן אין לגזור בהכנסת מגריפה. עד כאן דבריו (והובאו דבריו בב"י בסימן ש"ח סעיף י"ח). וכן כתב בכסף משנה שם בשם הרמ"ך, כיעו"ש.

ג. ולעניין אם יש לאסור הוצאה בכף מן התבשיל דוקא בעודו עומד על האש, הנה כי כן יש לדקדק מלשוננו שהדגיש שהיא על האש, ומשמע שכשהוסרה מן האש מותר, ולכאורה כן הוא הדין אפילו בתבשיל שלא נתבשל כל צרכו, שאין לאסור בו אלא הגסה אבל הוצאה בכף, מותרת (ואף הגסה ממש לא נתבאה בהדיא בדברי הרמב"ם לאסור כשהוסר מע"ג האש, וראה להלן). והנה כתב רבינו בפכ"א הי"ג וז"ל, השום והבוסר והמלילות שריסקן מבעוד יום, אם מחוסרין דיכה, אסור לו לגמור דיכתן בשבת. ואם מחוסרין שחיקה ביד, מותר לו לגמור שחיקתן בשבת. לפיכך מותר לגמור שחיקת הריפות בעץ הפרור בתוך הקדירה בשבת, אחר שמורידין אותה מעל האש. עכ"ל. והנה בזה משמע שיש לאסור בכל גווני להגיס בתבשיל כל שלא הוסר מן האש. וכן ראה בתשובות הרמב"ם (סימן ש"ה, מהדורת בלאו) ששם האריך בנדון זה עצמו, וכתב בהדיא שמותר להגיס דוקא כשהתבשיל הוסר מן האש ונתבשל כל צרכו, כיעו"ש.

ולענ"ד יש לומר, א'. שמכל מקום בדבריו אלו אין הכרע לדין הוצאת התבשיל בכף מן הקדירה, שהרי התם איירי בהגסה ממש ולא בהוצאת תבשיל ע"י כף. ב'. נראה לי, שאין כוונת הרמב"ם לאסור כל שהתבשיל על האש אפילו בנתבשל כל צרכו, אלא כל שנתבשל כל צרכו מותר להגיס בו וכסברת המ"מ הנז"ל, ומה שכתב 'אחר שהורידוהו מן האש', אורחא דמילתא נקט, ובדרך כלל לאחר שמורידים את הקדירה מן האש כבר נתבשל כל צרכה. וכך יש לפרש דבריו בתשובתו הנז' השתא (וראה להלן אות ד' ד"ה אך, מה שנתברר בשיטת הב"י בדעת הרמב"ם, ודון מינה ואוקי באתרין).

וראה להגאון מהר"ח כסאר וצוק"ל בשם טוב (פ"ג הי"א) שכתב, נראה שדעת רבינו לאסור אפילו במבושל כל צרכו, וטעמא 'מפני שהתבשיל מתתקן בכך, והו"ל כמבשל בשבת', דאי עדיין לא נתבשל כל צרכו, חיובא נמי איכא. וזהו שכתב אסור, לומר איסורא הוא דאיכא, והו"ל כתבשיל שבשל כל צרכו ומצטמק ויפה לו שאסרו לשהותו ע"ג האש בשבת [ונראית כוונתו דוקא שהתבשיל על האש, ולא כשהוסר מן האש, יעו"ש ודו"ק]. ודבריו בביאור הטעם לאסור אפילו בנתבשל כ"צ, נראה כפי שהבאנו לקמן מהאחרונים (ראה להלן אות ו' ד"ה ובביאור), שאסור מחמת שההגסה בתבשיל מוסיפה בישול שלא היה קודם לכן, אלא שלפי דבריו מבורר שאין זה מן התורה אלא מדבריהם, וכמ"ש שבאופן שלא נתבשל כל צרכו, חיובא נמי איכא, ובנתבשל כל צרכו אין זה אלא מדבריהם. אלא שלפי דברינו דלעיל, אין זה מוכרע שכן היא דעת הרמב"ם, בפרט שמלשון מהרח"כ משמע שאף הוצאה בכף מן הקדירה אסורה במבושל כל צרכו, שהרי עלה קאי הרמב"ם.

ובהיותי בזה ראיתי בארחות חיים (הלכות שבת סימן נ' ואילך) שכתב שלדעת רבינו הרמב"ם אין במגיס משום מבשל מהגסה ראשונה ואילך, וכן לדעתו כל שהגיע למאכל בן דרוסאי אין בו משום מגיס. והנה זה דבר תמוה מאד, שהרי על ב' פרטים אלו, בהדיא כתב הרמב"ם לא כן, וכנז"ל.



בירור דעת השולחן ערוך באיסור הגסה

ד. ובשולחן ערוך סימן שי"ח סעיף י"ח כתב, האלפס והקדירה שהעבירן מרותחין מעל גבי האור, אם לא נתבשל כל צרכו אין מוציאין בכף מהם, שנמצא מגיס ואיכא משום מבשל, ואם נתבשל כל צרכו, מותר. אבל צמר ליורה, אף על פי שקלט העין אסור להגיס בו (פירוש, לנענע אותו בכף). ובהג"ה כתב, ולכתחילה יש ליוהר אף בקדירה בכל עניין, עכ"ל.

ולפום ריהטא, היה מקום לדקדק מדבריו, שדוקא כאשר התבשיל הוסר מע"ג האש מותר להוציא ממנו בכף או להגיס כשנתבשל כל צרכו, ולפיכך כתב האלפס והקדירה שהעבירן מרותחין מעל גבי האור. אך אין זה ראוי כלל ועיקר, וכבר כתבו כן האחרונים (והובא במשנה ברורה ס"ק קי"ג) בכוונת הראשונים שכתבו לשון זה, שכוונתם לומר רבותא, שאפילו שאין הקדירה על גבי האש אסור להוציא מתוכה ולהגיס. וכן מדוקדק בבית יוסף שם, שאין איסור הגסה נוהג במבושל כל צרכו כלל, כיעו"ש. וכן העלה בדעת מרן השו"ע, הגאון מהרי"ץ בהגהותיו לשו"ע שם. וראה בשו"ע שילהי סימן שכ"א מה שכתב בזה, ומה שנתבאר בדברינו לעיל בדעת הרמב"ם בהלכה זו, ודו"ק מינה ואוקי באתריה.

אך עכ"פ מדברי הב"י שם, יש מקום לדקדק קצת שאסור להגיס אפילו בתבשיל המבושל כל צרכו, כל שהקדירה עומדת על גבי האש, מפני שאחר שהביא את דברי הרמב"ם שהזכרנוהו לעיל, כתב על דבריו בזה"ל, ואפילו לפי מה שכתבתי בסימן שי"ח, שכל שהקדירה היא רותחת אסור, משום דמגיס הוי כמבשל, הכא מיד אחר שמורידין אותה מעל האש מותר להגיס בה, כיון שכבר נתבשלה כל צרכה, עד כאן דבריו. וקצת נראה מדבריו, שאפילו לדעת הרמב"ם הדין כן, ורק לאחר שהסיר הקדירה מן האש מותר להגיס בה, ואף כשנתבשל כל צרכו.

ולענ"ד עדיין היה נראה לומר, דאורחא דמילתא נקט, ובדרך כלל כשמסירים את הקדירה מעל גבי האש, התבשיל מבושל כל צרכו, ולקושטא דמילתא שרי אף כשהקדירה ע"ג האש במבושל כל צרכו. ובפרט שבב"י לא כתב זאת בלשון נחרץ ומבורר להחמיר במבושל כל צרכו בע"ג האש, ועוד שאף לא הזכיר שדבריו הם נגד דברי הרב המגיד הנז"ל. ודו"ק. אך מכל מקום לגבי הוצאה בכף מן הקדירה יש להתיר לפי דעת מרן השו"ע וכנז"ל, שלא נראה לאסור כולי האי בתבשיל המבושל כל צרכו אפילו כשהקדירה עומדת ע"ג האש.



ביאור הטעם לאסור הגסה בתבשיל המבושל כל צרכו

ה. הרי נתבאר לפנינו מדברי רבותינו הראשונים, שאין לאסור הגסה בתבשיל המבושל כל צרכו, ואפילו הגסה ממש אין לאסור, וכדלעיל [וכל שכן הוא לפי שיטות הראשונים (רשב"א, ראב"ד,

רמב"ן, ר"ן) דסבירא להו שאין הגסה לאחר הגסה ראשונה, דכ"ש שאין הגסה בתבשיל המבושל כל צרכו. (ופשוט). אלא שיש מרבתינו האחרונים שכתבו לאסור בזה, ובפשוטו הוא מדבריהם מגזירה, וכדלהלן. אך ידוע להוכיח מדברי הכל בו שבהגסה ממש יש בו חיוב חטאת אף במבושל כל צרכו, כיון שהוא על האש. ולהלן יתבאר טעמו.

ובביאור הטעם שאסרו להגיס בתבשיל המבושל כל צרכו, נאמרו ג' טעמים בדברי רבותינו האחרונים - האחד, שהוא מגזירה שהוא נראה כמבשל בהגסתו זו, שאין בני אדם יודעים להבחין בין מבושל כל צרכו לאינו מבושל כל צרכו. השני, מפני שאף בתבשיל המבושל כל צרכו, ההגסה משנה את איכות התבשיל, וכפי שביאר בחזון איש (סימן ל"ז ס"ק ט"ו. ולשונו שם הוא - שהגסה על גבי האש הוא עניין מחודש הפועל פעולת בישול במאכל על ידי ריסוקו). וכעין זה כתב מהרח"כ זצ"ל בשם טוב (שם). השלישי, מאחר שיתכן שיש חלקים בתבשיל שעדיין לא התבשלו אלא על ידי ההגסה הזאת, ואפילו לאחר שנתבשל כל צרכו, מכל מקום יתכנו חלקים שעדיין לא נתבשלו וממילא בהגסתו כעת מבשלם ואסור. ולפי טעם זה יתכן שהאיסור הוא מן התורה (שביית השבת מלאכת מבשל ס"ק פ"א, שו"ת אגרות משה חלק ד' או"ח סימן ע"ד דיני בישול אות ט').

אלא ששני הטעמים האחרונים לאסור הגסה בתבשיל המבושל כל צרכו מן התורה, זהו ודאי חידוש רבתי שקשה מאד לאומרו, וכפי שכתב לתמוה כן בשער הציון (ס"ק קמ"ח), ולא אדע הטעם, דמאי עדיפא הגסה מבישול ממש, וכל הפוסקים מודים דבמבושל כל צרכו אין בו משום בישול. וצ"ע עוד. ולפי הטעם האחרון, שיש חלקים שלא התבשלו וע"י ההגסה יתבשלו, ראה בספר שולחן שלמה שם (אות ס"ג) שכתב לדון דלפי זה אם אחד הוריד את הקדרה מעל האש והגיס בה, יהיה אסור להחזירה על האש לאחר מכן, מפני שיש לחוש שמא יש חלקים שלא נתבשלו. והלא מעולם לא נשמע כזאת, ע"ש.

ו. ואגב גררא, אבוא אעיר"ה במה שכתב בביאור הלכה שם (ד"ה שנמצא) להשיג ע"ד האשל אברהם שכתב שבדיעבד אם עשה הגסה בלא נתבשל כל צרכו, אסור התבשיל כדין המבושל בשבת, שהרי מאחר שדעת הרבה ראשונים שאין בישול לאחר שנתבשל כמאכל בן דרוסאי, ממילא כל שכן שאין בו משום הגסה אפילו לכתחילה, ואפילו אם נאמר שלדעתם יש בו משום בישול עכ"פ מדרבנן, מכל מקום הלא בדרבנן כתב הגר"א לעיל דבשוגג יאכל בו ביום ואומר מותר כשוגג דמי, ואם כן אפילו עומדת הקדירה על גבי האש אין להחמיר בדיעבד. כן נראה לי ברור. עכתו"ד. ולענ"ד צ"ב, שאם כך אף קודם שנתבשל כמאכל בן דרוסאי היה לן להתיר התבשיל בדיעבד, מפני שלדעת כמה מגדולי הראשונים אין הגסה אחר הגסה ראשונה כלל, ואפילו קודם שנתבשל כמאכל בן דרוסאי (כן נראה פשוט מלשונותיהם, כיעויין עליהם במקומם), ואם כן כל שהגיס כבר בתבשיל בדקות הראשונות שעמד על האש, לשיטתם מותר להגיס שוב בתבשיל אפילו שלא נתבשל כמאב"ד, וממילא לעניין דיעבד יש להקל מחמת כן אף קודם שנתבשל כמאב"ד. ועכ"פ לא אדע מדוע לא הזכיר את סברתם בביאור הלכה, עכ"פ באופן שכבר נתבשל כמאב"ד. וצ"ע.



דעת האחרונים בזה למעשה

ז. וראה בשו"ת רב פעלים (ח"ג סימן מ"ה) שהעלה להקל לצורך מצוה להוציא מהקדירה שעומדת על האש, כל שהתבשיל מבושל כל צרכו, שהעיקר להקל בתבשיל המבושל כ"צ אפילו כשעומד על האש, אך מכל מקום הואיל ויש מן הפוסקים שהחמירו בעומד על האש, לפיכך ראוי להחמיר בדבר אם לא לצורך מצוה, עכתו"ד. ובשו"ת הרדב"ז (ח"ג סימן תתנ"ד) כתב עוד, שיש להקל בתבשיל המבושל כל צרכו, ואין לאסור הגסה בזה אפילו כשעומד על האש, שהרי דעת רוב הפוסקים היא שאין הגסה לאחר הגסה ראשונה, וכ"ש בהוצאת התבשיל מן הקדירה ע"י הכף.

ולמעשה, כתב במשנה ברורה (ס"ק קי"ג) בזה"ל, ובנתבשל כל צרכו, אפילו עומד על גבי האור מותר להוציא בכף, כן משמע בבית יוסף. אבל באליה רבה מסיק דיש לאסור בזה. עכ"ל (ועיין במשנה ברורה שילחי ס"ק קי"ח, ודו"ק). ובחזון איש (או"ח סימן ל"ז ס"ק ט"ו) האריך בדין זה ובתוך דבריו כתב, שלא מצאנו מי שאסר הגסה בנתבשל כל צרכו, והמ"מ למד כן אף בדעת הרמב"ם, אלא שבפשוטו אינה כן דעתו אלא סבירא ליה שאף במבושל כל צרכו שייכא הגסה, וכמ"ש בכל בו וכדלעיל. וסיים החזו"א שם, ואחרי שדעת הרבה ראשונים שאין הגסה לאחר שנתבשל כל צרכו, והמ"מ פירש כן בדעת הרמב"ם, אפשר להקל בדבר, ואמנם בהגסה ממש בזמן שהוא על האש, ראוי לפרוש, אחרי שלדעת הרמב"ם היא מלאכה דאורייתא וכמ"ש בכל בו. ומכל מקום ליטול בכף מן הקדירה שהוא מדרבנן (כמבואר בלשון הרמב"ם, שכתב ונמצא 'כמבשל' בשבת, וככתוב בהדיא במ"מ שם), יש לסמוך להקל כשאר פוסקים אפילו כשהוא על האש. אלא שבמשנ"ב כתב להחמיר ליטול בכף כשהיא על האש, אך נראה שאם רוצה ליטול בכף בקדירה שאם יורידה מן האש שוב לא יוכל להחזיר, ואין לו תקנה אלא ליטול בכף, יש להקל. עכתו"ד שם [ומה שכתב שם בחזו"א לומר דלהרשב"א יש איסור הגסה אפילו בהגסה שנייה קודם מאב"ד, הוא צ"ע מלשון הרשב"א גופיה שם, כיעו"ש ודו"ק] (ועיין בזה בשו"ת אדני פז חלק ד' סימן מ"ד). ומדברי מהרי"ץ שהובא לעיל מבואר שהיקל בדבר זה. ולגבי הגסה וכ"ש בהוצאה בכף מן הקדירה, בתבשיל שנתבשל כל צרכו בפלטה ובבלעך הנחשבים (לרוב הפוסקים) כגרוף וקטום, יש מקום להקל יותר בשופי משום שאין זה נדון כתבשיל שעל האש (וכבר כתבו פוסקי זמנינו לצרף זאת, עיין עליהם).



בדין כיסוי הקדירה בתבשיל שאינו מבושל כל צרכו

ח. ולפי כל האמור השתא יש לעיין, אם אסור לכסות את הקדירה שיש בה תבשיל שאינו מבושל כל צרכו הואיל וע"י מעשה זה גורם הוא לקרב את בישולו, או שאין לאסור קירוב בישול גרידא אלא הגסה דוקא נאסרה, כי היא מעשה חשוב בגוף התבשיל.

ובפשוטו יש מקום לתלות זאת בפלוגתת הראשונים הנו"ל, שנחלקו אם יש הגסה אחר הגסה ראשונה, שלפי דעת הראשונים שאין הגסה אחר הגסה ראשונה, הלא טעמם הוא משום דסבירא להו שאין איסור סתם למהר ולקרב את הבישול, אלא האיסור הוא דוקא לעשות מעשה הגסה

שהוא מעשה הנצרך והכרחי לפעולת הבישול ותכליתה, כי זולת ההגסה פעולת הבישול לא באה לידי תכליתה, והרי הוא מדרך המבשלים [ובאמת חלקים רבים בתבשיל לא יבואו לידי החום והבישול הרצוי לולא עזרת ההגסה], והלכך אסור להגיס. אולם אין איסור לקרב את הבישול, ולכן באמת אין איסור להגיס לאחר שכבר נעשתה הגסה ראשונה בתבשיל, שהרי פעולת ההגסה ההכרחית כבר נעשתה ואינו מוסיף כלום. והגם שלמעשה הלא התבשיל אינו מבושל כל צרכו וע"י הגסה שנייה או שלישית הרי הוא מקרב וממהר את הבישול, מכל מקום לא אסרו לקרב או למהר את הבישול בדבר שממילא היה נעשה, וכפי שכתבו הראשונים הללו בלשונם שאף בלעדי ההגסה יתבשל התבשיל, וממילא אין זו מלאכת מחשבת או פעולה חשובה כדי להתחייב עליה (ולהלן יתבאר יותר בע"ה). וכיון שכן, ממילא פשוט שהוא הדין והוא הטעם שלפי שיטתם אין לאסור לכסות את מכסה הקדירה אף בתבשיל שאינו מבושל כל צרכו, דלא עדיף מהגסה שנייה או שלישית.

אולם, לפי דברי הראשונים שיש הגסה אחר הגסה ראשונה, בפשוטו נראה טעמם מפני שיש לאסור כל פעולה המקדמת וממהרת את פעולת הבישול, ואין צורך דוקא לפעולה חשובה, אלא כל שמקרב הבישול לידי תכליתו הנרצה, הרי הוא כמבשל ממש. וממילא יבואר שאף מכסה הקדירה יש בו משום בישול, הואיל ולהנ"ל אסור לקרב בישול אפילו בדבר שכבר יתבשל ממילא.

אך יש לדחות ולומר שאף לדבריהם אין לאסור קירוב בישול גרידא, אלא דבר שהוא ממש 'מצרכי הבישול' (וכפי שהדיגש זאת רבינו הרמב"ם בכמה מקומות שהוזכר דין המגיס, וכדלעיל) ודבר שהוא הכרחי ונצרך לבישול, וזולת זה תיפגם איכותו של התבשיל, וזהו דרך המבשלים להגיס בתבשיל [אלא שהרשב"א וסייעתו למדו שלאחר הגסה ראשונה אין זה אלא תוספת בעלמא, ושאר ראשונים למדו שאף שאר ההגסות הם חלק מצרכי הבישול ונצרכות לו לשם איכותו ותכליתו]. ואשר על כן, בעשיית סוג מעשה שאין בו משום צרכי הבישול אלא קירוב בישול גרידא, אין לאסור בזה.

ויש לפרש זאת, או משום שאין זה מלאכה חשובה לקרב בישול גרידא, בדבר שהיה כבר נעשה וזולתך. או יש לומר, דדמיא לדינא דמנא תבירא תבר, שאינו חייב על כך, והוא הדין כאן הלא התבשיל כבר היה מתבשל זולת זה, וכנ"ל. עוד יש מקום לפלפל בדרך הלימוד ולתלות זאת בפלוגתת האחרונים, שנחלקו אם מלאכת הבישול נשלמה מיד לאחר הנחת הקדירה אצל האש, כמלאכת זורע, שמיד לאחר שימת הזרעים בקרקע הושלמה מלאכתו וחייב, או דשאני מלאכת האופה, שאינה נשלמת אלא לאחר שנתבשל כל המאכל [ואיכא בהא כמה נפקותות לדינא, וכגון המניח בשבת קדירה ונתבשלה רק למוצאי שבת, אם חייב או פטור, וכן המניח קדירה על האש, ונשתטה קודם שנתבשלה ועוד כיוצא בזה]. ויש מקום לומר שהוא הדין והוא הטעם בגוונא דידן, שפעולת הבישול מסתיימת מיד לאחר שימת התבשיל על גבי האש, וממילא אף שמקרב בישולו אין לאסור לפי שכבר הושלמה מלאכתו. ויש לדון ולפלפל בזה, ואכמ"ל.



דעת האחרונים בזה

ט. אולם למעשה פסק מרן בשולחן ערוך סימן רנ"ד סעיף ד', וז"ל, פירות שנאכלין חיון, מותר ליתנם סביב הקדירה אע"פ שאי אפשר שיצלו קודם חשיכה. ומיהו צריך לזהר שלא יחזיר הכיסוי אם נתגלה משחשיכה ושלא להוסיף עליו עד שיצולו, מפני שממהר לגמור בישולם בשבת. עכ"ל. ובוזה נתבאר בהדיא שאסור למהר את הבישול ולכסות את הקדירה שיש בה תבשיל שלא נתבשל כל צרכו. ובב"י שם הביא שכן כתבו כמה ראשונים, ומהם סמ"ג (ל"ת ס"ה), וסמ"ק (סימן רפ"ב), וספר התרומה (סימן רל"א), ותוס' בשבת (דף מ"ח ע"א ד"ה דזיתים) ועוד.

והנה יש לעיין, אם לשיטתייהו האיסור לכסות הקדירה הוא מן התורה או מדבריהם. ונ"מ באופן שכבר כיסה בדיעבד, אם התבשיל מותר בהנאה או לא, שאם זהו איסור מדבריהם ולא מן התורה, הלא כתבו האחרונים (ראה ביאור הלכה ריש סימן שי"ח ד"ה המבשל, עפ"י הגר"א וחי אדם) שמותר בהנאה, משא"כ אם הוא איסור תורה. וכן איכא בהא נפקותא אם מותר לכסות הקדירה ע"י גוי לצורך מצוה. וכדקיימא לן בכולי דוכתי (ראה שו"ע סימן ש"ז סעיף ה') שבמקום מצוה או צער במלאכה דרבנן ניתן לעשות את המלאכה ע"י גוי.

והמעין בלשון הרא"ש והטור ורבינו ירוחם ועוד בדין זה, יראה שלשונם הוא 'מפני שממהר לגרום בישולם', ומשמע שהוא גרמא מדבריהם. אך מאידך בלשונות רבים מן הראשונים משמע שהוא ממש מבשל מן התורה (ראה בתוס' בשבת שם, ובמאירי בשבת דף ע"ג ע"ב סוף ד"ה אחד הזורע, ובסמ"ג ובסמ"ק ובסה"ת הנז"ל, וכבר אסף איש טהור שיטות הראשונים בזה, ראה בשו"ת אדני פז חלק ד' סימן כ', כיעו"ש באורך). וכן הוא לשון מרן בשולחן ערוך כאן, ששינה מעט מלשון הטור וכתב, מפני שממהר 'לגמור' בישולם. ומשמע שלמד ששניהם נתכוונו לאסור בזה מן התורה (וראה בריטב"א בחידושי למס' שבועות דף י"ז ע"ב, ובהגהות רעק"א ריש סימן שי"ח ובסימן רנ"ד שם).

אכן, בתשובות הרמ"א (סימן ק"ב) והובא למעשה בהגהת רמ"א (סימן רנ"ט סעיף ז') שאסור לסתום פי התנור בשבת כדי שישמור חומו, מפני שגורם בישול. ואפילו ע"י גוי אסור וכו'. ובתשובתו שם כתב הרמ"א, שאם לא נתבשל כמאב"ד, אסור לחזור ולכסות התנור בשבת, דהוי כמבשל בשבת. ואף שיש לפלפל ולהקל ע"י גוי, מחמת שיכול הבישול לסיים פעולתו אף לולא עזרתו וכיסויו, מכל מקום ע"י ישראל בודאי אסור וכו', כיעו"ש. ואף בדיעבד אסור התבשיל בכיסוהו ישראל, וכן כתב במשנה ברורה שם ס"ק כ"ה, דאפילו בדיעבד אסור התבשיל, וכדין מבשל בשבת, והוא שלא הגיע למאכל בן דרוסאי, דבהגיע אין לאסור בזה בדיעבד (וראה בשעה"צ שם ס"ק כ"ד). הרי שנקט המשנה ברורה לעיקר שזהו איסור מן התורה ולא מדבריהם, ולפיכך אסור להנות מכך אפילו בדיעבד, וכדין מבשל בשבת. וכן לעניין גוי אין להקל ולומר לו שיכסה הקדירה שיש בה תבשיל שלא נתבשל כמאב"ד.

ואף בזה בעניי לא אדע ולא אבין, מה טעם לא הקלו בזה הפוסקים מחמת צירוף שיטות הראשונים הנז"ל, דס"ל שאין הגסה אחר הגסה, וכ"ש דלא שייך לאסור קירוב בישול בעלמא, ובפרט אם זה מבושל כמאכל בן דרוסאי, וכמ"ש לעיל באורך. וממילא יש להקל הן לעניין דיעבד והן לעניין גוי, וכמ"ש האחרונים שבמקום פלוגתא יש להקל בגוי ובדיעבד. וה' יאיר עיני בתורתן של ראשונים. וראה עוד בזה בשו"ת אור לציון (חלק ב' דף קס"א), ובספר מנוחת אהבה

(חלק ב' דף נ"ה סוף הערה 46), ובשו"ת אדני פז (חלק ב' סימן כ') מה שכתבו בזה. ועיין בקצות השולחן (בבדי השולחן סוס"ק י'), ובמאור השבת (חלק ב' דף שי"ב). כ"ז כתבתי כפי הנראה לענ"ד עתה, והשי"ת יצילנו משגיאות ומתורתו יראנו נפלאות.



תשובת הגר"א עפגין שליט"א בזה

שוב קיבלתי על כך תשובה בכת"י מאת הגה"צ רבי אבנר עפגין שליט"א שלאחר שהאריך בשיטות הראשונים בדין גרמא, כתב לדקדק מלשונות הראשונים ומרן השו"ע הנו"ל, שאין בסגירת מכסה הקדרות וכדומה איסור דאורייתא, אלא גרמא מדבריהם בעלמא. וכן דעת הגר"ב צ"א אבא שאול זצ"ל (שו"ת אור לציון חלק ב' פרק י"ז אות ט' בביאורים) שכתב שסגירת מכסה הקדרה שלא נתבשלה כל צרכה, אינה אסורה משום קירוב בישול אלא מדבריהם, דהוי גרמא. ועוד כתב הגר"ב צ"א זצ"ל, והוא הדין לעניין תיבת ההטמנה המצויה כיום [והיא ה'מיחמית'. א. ה] שאין לפתוח את הדלת שבה אם אינו ודאי שהאוכל שבה התבשל כל צרכו. וכן לא ירים את השמיכות שעליה שהרי לא יוכל להחזיר את השמיכות או לסגור את הדלת מחשש גרם בישול. ולמעשה העלה שאין בזה משום חשש שהייה, אלא שאם רגיל לסגור ולפתוח דלתות המיחמית ולהניח קדרות שאינן מבושלות כל צרכן, ראוי לבן תורה יחמיר להשתמש דוקא בפלטת שבת המצויה ללא מכסה הפח הנ"ל. עד כאן תורף דבריו.

אלא שיש להעיר על דבריו אלו, שהנה בתשובות הרמ"א (סימן ק"ב) והובא למעשה בהגהת רמ"א (סימן רנ"ט סעיף ז') כתב שאסור לסתום פי התנור בשבת כדי שישמור חומו, מפני שגורם בישול. ואפילו ע"י גוי אסור וכו'. ובתשובתו שם כתב הרמ"א, שאם לא נתבשל כמאב"ד, אסור לחזור ולכסות התנור בשבת, דהוי כמבשל בשבת. ואף שיש לפלפל ולהקל ע"י גוי, מחמת שיכול הבישול לסיים פעולתו אף לולא עזרתו וכיסויו, מכל מקום ע"י ישראל בודאי אסור וכו', כיעו"ש. ואף בדיעבד אסור התבשיל בכיסויו ישראל, וכן כתב במשנה ברורה שם ס"ק כ"ה, דאפילו בדיעבד אסור התבשיל, וכדין מבשל בשבת, והוא שלא הגיע למאכל בן דרוסאי, דבהגיע אין לאסור בזה בדיעבד (וראה בשעה"צ שם ס"ק כ"ד). וכן לעניין גוי אין להקל ולומר לו שיכסה את הקדירה שיש בה תבשיל שלא נתבשל כמאב"ד. וכן כתבו בשתילי זיתים שם ס"ק י"ח ובכה"ח שם ס"ק ל"ג, כיעו"ש.

הרי שדעת רבינו המשנה ברורה שם ועוד אחרונים, שהאיסור בכיסוי פי התנור הוא מן התורה ולא רק מדבריהם. שוב מצאתי עוד במשנה ברורה בביאור הלכה סימן שי"ח סעיף ד' ד"ה ואפילו, שכתב בהדיא שסגירת מכסה הקדרה באופן שלא נתבשלה כל צרכה, אסור מן התורה ולא מדבריהם בעלמא, כיעו"ש. וצ"ע.



שוב קיבלתי תשובה על דברינו בעניין קירוב בישול שהובאו לעיל, מאת הגאון בעל ארחותך למדני שליט"א, וזה לשונו:

כתב כת"ר, במה שהארכתם להוכיח שמצמצם פטור בשבת, וכ"ש גרמא, והרי גרמא ודאי מותרת במלאכות שבת ובשאר מקומות. אלא מאחר ולגבי מלאכת בישול, מצאנו באחרונים שכתבו שקירוב בישול בסגירת מכסה התבשיל אסור, וכת"ר למד (כפי הנראה מדבריו) שזה מן התורה ולא מדבריהם, וביאר כן עפ"י מ"ש במרכה"מ ועוד, שבמלאכת בישול בשונה משאר מלאכות אף גרמא אסור, ממילא זהו הביאור שאף קירוב בישול ע"י גרמא אסור.

הנה לענ"ד יש לעיין בזה, דבשלמא עיקר מלאכת בישול היא בגרמא ואפ"ה חייבה תורה, היינו משום דגלי לן קרא בהדיא, אבל גרמא דגרמא במלאכת בישול מי יימר לן דאסיר מן התורה, ובפשטות נראה שאין לדמות זאת כלל, ודו"ק. וממילא קירוב בישול בגרמא לא יהיה אסור אלא מדבריהם ולא מן התורה.

ולפ"ז נראה, שמטעם נוסף יש להקל בנדון ה"מיחמית" דידן, דלא אסרו וגזרו שמא יחתה אלא בחשש איסור תורה של חיתוי, ולא בחשש איסור דדבריהם, כדחכא. ובעיקר הדבר הארכתי בזה במקו"א, בדין קירוב בישול אם אסור מן התורה או מדבריהם (ושם מתבאר כי למעשה הכרעת המשנ"ב היא שאיסור קירוב בישול בסגירת מכסה הקדרה אסור מן התורה, ושלא כדברינו), עד כאן דברי כת"ר.

וגם כתב כת"ר בקונטרס (המובא לעיל) אות ח', "ולפי כל האמור השתא יש לעיין, אם אסור לכסות את הקדירה שיש בה תביל שאינו מבושל כל צרכו הואיל וע"י מעשה זה גורם הוא לקרב את בישולו, או שאין לאסור קירוב בישול גרידא אלא הגסה דוקא נאסרה שהיא מעשה חשוב בגוף התבשיל.

ובפשטו יש מקום לתלות זאת בפלוגתת הראשונים הנו"ל שנחלקו אם יש הגסה אחר הגסה ראשונה, שלפי דעת הראשונים שאין הגסה אחר הגסה ראשונה, הלא טעמם הוא משום דסבירא להו שאין איסור סתם למהר ולקרב את הבישול, אלא האיסור הוא דוקא לעשות מעשה הגסה שהוא מעשה הנצרך והכרחי לפעולת הבישול ותכליתה, כי זולת ההגסה פעולת הבישול לא באה לידי תכליתה, והרי הוא מדרך המבשלים, [ובאמת חלקים רבים בתבשיל לא יבואו לידי החום והבישול הרצוי לולא עזרת ההגסה], והלכך אסור להגיס, אולם אין איסור לקרב את הבישול, ולכן באמת אין איסור להגיס לאחר שכבר נעשתה הגסה ראשונה בתבשיל, שהרי פעולת ההגסה ההכרחית כבר נעשתה ואינו מוסיף כלום. והגם שלמעשה הלא התבשיל אינו מבושל כל צרכו וע"י הגסה שנייה או שלישית הרי הוא מקרב וממהר את הבישול, מכל מקום לא אסרו לקרב או למהר את הבישול בדבר שממילא היה נעשה, וכפי שכתבו הראשונים הללו בלשונם שאף בלעדי ההגסה יתבשל התבשיל, וממילא אין זה מלאכת מחשבת או פעולה חשובה כדי להתחייב עליה (ולהלן יתבאר יותר בע"ה). וכיון שכן ממילא פשוט שהוא הדין והוא הטעם שלפי שיטתם אין לאסור לכסות את מכסה הקדירה אף בתבשיל שאינו מבושל כל צרכו, דלא עדיף מהגסה שנייה או שלישית", עד כאן דברי כת"ר.

א. בתחילה יש להשיב על מ"ש בקונטרס הנ"ל. כתב הרמב"ן בשבת י"ח ע"ב ד"ה והלא, "ונראה שלא מחייב אלא בהגסה ראשונה שאינו מתבשל מהרה אלא בהגסה זו שנמצא אף הוא מבשל וכו'. אבל משהגיס דבלא מגיס מתבשל אף המגיס פטור, דמאי עביד, הלכך ליכא למיגזר בשבת

משום מגיס דלאו קירובי בישולא איכא דבלא"ה מתבשל". וכן הוא ברשב"א (שם ד"ה צמר), ע"ש. וכן הוא בדברי הרב המגיד בהלכות שבת שם ה"ד וז"ל, "וחיוב ההגסה, יש מי שכתב שאין חייב בה אלא בהגסה ראשונה שאינו מתבשל מהרה אלא בהגסה זו, אבל משהגיס פעם אחת דבלא מגיס מתבשל אף המגיס פטור דמאי עבד, ולזה נוטה דעת הרמב"ן והרשב"א ז"ל".

משמע מדברי הרמב"ן הנ"ל, שהגסה שניה היא אף אינה בכלל "קירובי בישולא". ואין לומר דאה"נ שהוא מקרב הבישול אלא הוא מותר, שזה אינו, שכתב הריטב"א בשבועות (י"ז ע"ב ד"ה אר"ה זר שהיפך), "ואיכא דקשיא ליה, הא אמרינן במס' ע"ז הניח ישראל בשר ע"ג גחלים ובא עכו"ם והיפך בה, מותר. ואוקימנא כגון דמעיקרא הוה בבשיל בתרתי שעי והשתא ע"י עכו"ם בחדא שעה, וקמ"ל דקירובי בישול לאו בישול הוא. ולא קשיא, דאפילו הוי הא והא דאורייתא, אפשר שהחמירה תורה בעבודה וכו'. ודכוותיה נמי לענין המבשל בשבת אפשר דהוי חייב, אבל התם בבישול עכו"ם דרבנן הקילו", ע"ש. הרי שקירוב בישול חייב בשבת, ולכן אם כתב הרמב"ן שבהגסה שניה הוא פטור דמאי עבד, צ"ל שזה מפני שהגסה שניה אינה אף בכלל "קירוב בישול". וזה מ"ש הרמב"ן הנ"ל "דלאו קירובי בישולא איכא".

וכן ראיתי באורה ושמחה על הרמב"ם בהל' שבת שם, שכתב "ובחיוב המגיס עיין הה"מ שהביא דעת הרמב"ן שחיוב הגסה אינה אלא בהגסה ראשונה, ועיין ריטב"א שבועות (י"ז ע"ב ד"ה אר"ה זר שהיפך) דקירובי בישולי חייב, וצ"ל לפי"ז בכונת הרמב"ן שבהגסה שניה אינה מקרב עי"ז הבישול". וכן הוא, שהרי כן כתב הרמב"ן הנ"ל בפירוש "דלאו קירובי בישולא איכא".

ולפי זה נראה, שסתימת התנור היא יותר חמורה, שבזה ודאי יש קירוב בישול והוא חייב, משא"כ בהגסה שניה שאף קירוב בישול ליכא כמבואר בדברי רמב"ן הנ"ל.

ב. וכתב כת"ר לעיל לגבי מה שכתבתי במכתב הראשון שאף גרמא בבישול אסורה מן התורה, "ולענ"ד יל"ע בזה, דבשלמא עיקר מלאכת בישול היא בגרמא ואפ"ה חייבה תורה, היינו משום דגלי לן קרא בהדיא, אבל גרמא דגרמא במלאכת בישול מי יימר לן דאסיר מן התורה, ובפשטות נראה שאין לדמות זאת כלל, ודו"ק. וממילא קירוב בישול בגרמא לא יהיה אסור אלא מדבריהם ולא מה"ת".

ויש להשיב שיש לחלק בעניין זה, שהגרמא שאסרה התורה לגבי בישול היא רק בגרמא שהיא דבר רגיל לעשות כדי לבשל תבשילו בימי החול, ולכן כיון שאף בימי החול סתימת התנור היא דבר רגיל במעשה בישול, וכן נתינת כסוי על הקדירה היא דבר רגיל לעשות כן כדי לבשל את התבשיל, ולכן כל אלו אסורים מן התורה אף שבצמצם הם גרמא בעלמא, וזה מ"ש המרכבת המשנה והנתיב חיים שהבאתי במכתב הראשון, אבל עדיין יש לומר שגרמא בבישול מותרת כשהגרמא אינה בכלל מה שהוא רגיל לעשות בימי החול. ולכן יש לומר שבישול ע"י שעון שבת הוא גרמא ומותר, כיון שאין אנו נוהגים לבשל בימי חול ע"י שעון שבת.

וכן הוא, שכתב הרמב"ם בהל' שבת פ"ט ה"ד וז"ל, "אבל אם שפת אחד את הקדרה תחילה, ובא אחר ונתן את המים, ובא אחר ונתן את הבשר, ובא אחר ונתן את התבלין, ובא אחר ונתן את האור, ובא אחר ונתן עצים על האור, ובא אחר והגיס. שנים האחרונים בלבד חייבין משום מבשל", ע"כ. ויש לומר דבשלמא אם אחד הניח התבשיל על האש והולך לדרכו אנו אמרינן

שיש בזה חיוב, אבל אם בשעת ההנחה לא היה שם אש כלל ורק אחר זמן נמצא האש אז שפיר אמרינן שזה נחשב לגרמא שאף במשכן לא היה דבר כזה.

וכן ראיתי בזרע אמת (או"ח סימן מ"ד ד"ה וכדי) שכתב לגבי דברי הרמב"ם הנ"ל, "כל אלו הגורמים הבישול ע"י פעולתם שעשו בבת אחת אע"ג דהו"ל שנים שעשאוה אפ"ה במבשל ס"ל הרמב"ם דחייב, משא"כ בשעשו פעולתם זה אחר זה אז הוה ליה גורם רחוק דפטור, וק"ל". ולכן שפיר אמרינן אף בבישול הדין של גרמא, כל שדרך הבישול הוא דבר משונה מדרך הרגיל בימי החול. וכן הוא בחזון איש (או"ח סימן ל"ח אות ג') שאף בבישול אמרינן גרמא, ע"ש. וכעין חילוק זה מצאתי בהר צבי (א"ח סימן קפ"ח ד"ה אבל), ע"ש. וכן ראיתי בביאור הלכה (סימן של"ד ד"ה דגוס), דשייך לומר גרמא בכל מלאכות. ולכן נראה שבכל גרמא בבישול שהיא אינה דרך הרגיל בבישול, עדיין נחשבת גרמא. אולם עדיין יש לומר לגבי סתימת התנור ובנתינת הכסוי על הקדירה, שאלו דברים רגילים במלאכת בישול בימי החול, ולכן בשבת הם אסורים מן התורה, אף שבעצם הם רק גרמא בעלמא.

ולפי זה יש להעיר על מ"ש כת"ר בקונטרס (באות ט') לגבי חזרת הכיסוי בשבת (עפ"י שולחן ערוך סימן רנ"ד סעיף ד'), "והמעייין בלשון הרא"ש והטור ורבינו ירוחם ועוד בדין זה, יראה שלשונם הוא 'מפני שממנה לגרום בישולם', ומשמע שהוא גרמא מדבריהם". הנה אין זה מוכרח, שיש לומר דאח"כ שחזרת הכסוי היא גרמא, אבל כיון שכן דרך בישול בימי החול, ממילא יש איסור תורה בזה בשבת. וזה כמ"ש הרא"ש בב"ק (דף ס' ע"א) לגבי מלאכת זורה, "דמלאכת מחשבת אסרה תורה אע"פ דלא הוי אלא גרמא בעלמא בהכי חייבה תורה כיון דמלאכה זו עיקר עשייתה ע"י רוח", ע"ש.

ג. ועוד יש לומר, שסתימת התנור היא אסורה מן התורה, וכן משמע מתשובת הרמ"א (סימן ק"ב) שכתב לגבי סתימת התנור ע"י גוי, "אם אינו מבושל בכה"ג ודאי אסור דהוי ליה כמבשל כותי בשבת לצורך ישראל דאסור ליהנות ממנו, דלא גרע מכותי שמדליק הנר לצורך ישראל או עשה שאר מלאכות דאסור לישראל ליהנות ממנו, והוא פשוט". הרי הוא מדמה דין סתימת התנור לדין מלאכות דאורייתא כגון הדלקת הנר. וכתב המשנה ברורה בסימן רע"ו ס"ק ג', "וכן כל איסור דרבנן שעשה א"י בשביל ישראל מותר לאחר שלא נעשה בשבילו". ולכן אם סבר הרמ"א שסתימת התנור היא רק מדרבנן, הו"ל לומר שעכ"פ מותר לאחרים ליהנות מהתבשיל בתנור, אלא כיון שהוא השווה דין סתימת התנור לדין הדלקת הנר, ושהוא אסור ליהנות ממנה, ודאי שהוא סבר שהאיסור בסתימת התנור הוא מדאורייתא. וכן נראה ממ"ש המשנה ברורה (סימן רנ"ט ס"ק כ"ה), "ואפילו בדיעבד אסור התבשיל כדין מבשל בשבת וכו'".



וזאת תשובתי אליו בס"ד כפי הנראה לענ"ד:

א. במ"ש כת"ר באות א' להשיב על דברינו מדברי הריטב"א בשבועות י"ז ע"ב ד"ה אמר רב הונא, אין מדבריו ראיה לנדון דידן בהדיא, אלא ששם מבורר שקירוב בישול אסור מן התורה, ואף בדבריו אין זה ודאי אלא בדרך 'אפשר', כמבואר בדבריו שם. ומ"מ אין הדבר מפורש שאף

כיסוי קדרה הוא בכלל קירוב בישול שאסור מן התורה, ויתכן שכוונתו היא לאופן שהוא מקרב בישולו בידים ולא ע"י גרמא, כמגיס בתבשיל וכדומה.

ב. וכמה שכתבתם שם בד"ה ולפי זה, הנה לבבי לא כן ידמה, ולענ"ד אין שום טעם לחלק בין קירוב בישול של הגסה שניה ושלישית, לבין קירוב בישול של כיסוי הקדרה, ואדרבה נראה שקירוב בישול של כיסוי הקדרה גרע טפי, שהרי גם הגסה שניה או שלישית מקרבת את בישול הקדרה, והמוכח בל יוכחש, שודאי שפעולה זו מקרבת את בישול חלקי התבשיל שעדיין לא נתבשלו וכדומה, וממילא פשוט שכיסוי הקדרה גרע טפי שהוא רק גורם ממילא להביא לחימום התבשיל ובישולו. והואיל וכתבו אותן ראשונים (רמב"ן ורשב"א ועוד) שאין הגסה אחר הגסה ראשונה, כ"ש שאין איסור לקרב בישול ע"י כיסוי הקדרה.

והטעם שלפי דעתם אין איסור בישול בהגסה שניה אע"פ שמקרב בישול התבשיל, כבר נתבאר היטב בדברי הרמב"ן שם, שכתב בתוך דבריו שם בהאי לישנא: אבל מי שהגיס דבלאו הכי מתבשל, אף המגיס פטור, דמאי עביד. הלכך ליכא למגזר בשבת משום מגיס, דלאו קירובי בישולא איכא דבלאו הכי מתבשל, עכ"ל. כלומר, דאמנם ההגסה הזאת גורמת לזירוז והקדמת הבישול, אך אעפ"כ אינו חייב ע"ז, כיון שאין חייבים על קירוב בישול גרידא במקום שכבר יכול היה להתבשל זולת זה, ומאי קעביד. ואין חייבים על קירוב בישול אלא בדברים שממש הכרחיים לבישול. וזאת כפי שכבר כתבנו בדברינו לעיל (וזה כוונת המ"מ הנו"ל). ויתכן גם שלזה כוונת הרב אורה ושמחה הנזכר בדבריהם, ויתכן שלא, וצ"ב).

נמצא אם כן, שעדיין יש להוכיח מדברי הרמב"ן ודעימיה דס"ל שאין איסור לקרב בישול כלל, וכ"ש בכיסוי הקדרה, שאינו אלא גרמא בעלמא. אמנם, מדברי שאר פוסקים נראה שיש לאסור בזה, ומן התורה. וכדלהלן.

ג. הנה, בשבת דף י"ח ע"ב פריך הש"ס לגבי נתינת צמר ליורה (היינו, על האש), וניחוש שמא מגיס בה. ומשני, ביורה עקורה וטוחה. והראשונים שם נתקשו, דאם כן מ"ט התיירו להניח הקדרה על גבי כירה גרופה וקטומה, והלא ניחוש שמא יגיס בה ויקרב בישולה, ואסור מן התורה. ועוד, היאך אנו מוציאים בכף מן הקדרה כשמסירים מן האש, והלא מגיס הוא. והראשונים שם כתבו ליישב בכמה דרכים - א. דדוקא בנתינת צמר ליורה לצבע חששו שמא יגיס, כי כן הוא הדרך להגיס בה תמיד, משא"כ בקדרה, שאין הדרך להגיס בה כל כך, וממילא לא אסרו שמא יגיס. ב. שאין איסור הגסה בהגסה שניה או שלישית. ג. שאין איסור הגסה אחרי שנתבשל התבשיל כמאכל בן דרוסאי. ועיין שם עוד בראשונים.

ועלה במחשבה להוכיח בס"ד, מסוגית הש"ס הנ"ל שלא חששו שמא יגיס בתבשיל כשם שגזרו וחששו שמא יחתה, והטעם הוא מפני שאין הדרך להגיס בתבשיל כולי האי, ממילא נראה שבסוג דברים שהדרך היא לחתות בהם או למהר בישולם, יש לחוש שמא יחתה ויסגור ויפתח את מכסה ה'מיחמית', כנדון דידן. אולם, נראה שאין להוכיח מכך, כי אמנם בדברי הרשב"א שם נזכרה גם קושיא זו, איך אנו מתירים לחמם תבשיל שאינו מבושל כ"צ בכירה גרופה וקטומה, והלא ניחוש שמא יגיס, אך שאר הראשונים לא הקשו אלא איך אנו נוהגים להקל להוציא בכף מן הקדרה המסולקת מן האש, והרי מגיס בתבשיל. ויתכן שלא הוקשה להם דיש לאסור אף

להשהות תבשיל כזה בגרופה וקטומה, מפני שלא מצאנו שחששו כולי האי בחשש שהייה [וי"ל עוד, שהרי התם איירי בכירה שכבר הוסרה מן האש והיא אינה על האש, ולפיכך לא הוקשה להם כזאת].

ועכ"פ נראה לומר עוד, שבחשש שהייה בנדון דידן, נראה בהדיא בדברי הפוסקים שלא חששו לזה משום שהייה, שהרי הפוסקים, ראשונים גם אחרונים, שכתבו לאסור לכסות הקדרה או להוסיף כיסוי לקדרה (שם), לא מצאנו שכתבו שיש לאסור מטעם זה להשהות על האש קדרה שאינה מבושלת כל צרכה מע"ש, שמא יבוא לסגור ולפתוח את מכסה הקדרה בשבת ויקרב בישולו. וכן הוא בכיסוי ובפתיחת מכסה התנור הנ"ל, ובכיסוי פח הנקרא 'מיחמית'. וזהו לענ"ד ראייה מכרחת שאין לחוש בזה משום שהייה כלל ועיקר, שלא גזרו אלא בחיתוי הגחלים ולא זולת זה כלל.

ד. ואשר כתבתם, באות ג' ואילך, הנה בביאור הלכה סימן שי"ח סעיף ד' ד"ה אפילו שכתב להוכיח מדברי הראשונים המובאים בטור ושו"ע בסימן רנ"ז סעיף ד' לאסור להוסיף כיסוי הקדרה כל שלא נגמר בישולה, מפני שמקרב בישול הוא. וכתב שם שמוכח מדבריהם שהאיסור להוסיף כיסוי הוא מן התורה ולא מדרבנן, ושכן כתב בבית יוסף בסימן שי"ח, וציינו שם לסעיף ד' סוף ד"ה אפילו, וכן נראה שנתכוון לזה, כיעו"ש. והנה שם בב"י כתב שכן מסתבר לומר שזהו קירוב בישול שאסור מן התורה, אך אין לזה מקור מפורש אלא סברא. וכפי הנראה אף המשנ"ב נתכוון שזהו מסברא כמ"ש בב"י. וכוונתם לומר, שלדידן אסרינן כל קירוב בישול מן התורה, שהרי אסרינן אף הגסה שניה או שלישית, כל שמקרב בישולו. והוא הדין והוא הטעם שיש לאסור הוספת או כיסוי הקדרה. כן נראה ביאור דבריו שם.

אך מכל מקום צ"ב לי הקטן, מ"ט לא צירפו הפוסקים את דעות הראשונים הסוברים שאין הגסה אחר הגסה שניה, וכדבר האמור כ"ש שאין איסור לכסות את הקדרה. וכן יש לצרף את דעות הפוסקים הסוברים שאין איסור בישול אחר שהתבשיל נתבשל כמאב"ד. וממילא יש להתיר בכהאי גוונא אמירה לגוי, וכן יש להתיר בדיעבד. וצ"ע עוד.



הרב אורן צדוק

ראש בית הוראה 'נזר הוראה'

מח"ס שו"ת אורן של חכמים שני חלקים ומנחת מרחשת ועו"ס

פתיחת ברז מים חמים שמקורן ב'דוד השמש', ביום השבת

כבר משחר המצאת 'דוד השמש' ושיווקו לכלל הציבור, נשאו ונתנו רבים וטובים בדבר השימוש בו ביום השבת. ונאמרו בו דעות האוסרות לגמרי, היינו אף את פתיחת הברז בעלמא, ומאידך יש מי שמתיר זאת, ויש אף שהפליגו יותר מכך להתיר את הרחיצה במימיו אף בכל גופו, בהיות מימיו מוגדרים חמי חמה.

והנה, אף לאחר כל מה שנכתב (ונכתב הרבה), אמרתי בעניי שלא יצאנו ידי חובת העיון כנדרש בפרשתא דא, היות שמציאות סדר פעולתו של 'דוד השמש', לא נידונה הדק היטב לפרטיה מההיבט המעשי. ואף אלו שאכן חקרוה ומצאוה, יש מהם שלא הביאוה כיאות לרמת ההלכה, או שקיבלו מידע שאינו מדויק או שלא הבינוהו אל נכון. וזאת רואים בעליל בחיבורים ובמאמרים שונים שנתפרסמו בענין^(א). ועל כן אמינא, שבהבין היטב סדר ואופן פעולתו על מתכונתו, נשכיל להבין מה יהיה משפטו ומעשהו, להלכה למעשה ביום השבת.

(א). כגון מה שראיתי מאמר שנכתב לפני עשרות בשנים, שכתב שאופן חימום של המים הוא על ידי שעוברים הם אנה ואנה בצינור המים, בזרם בהם הלך וחזור פעמים רבות, וכך מתחממים הם מן השמש. ולא היא, לא זזים ולא נעים 'פעמים רבות' אלא רק פעם אחת להיכנס לקולטים ומשם עולים להיכנס לדוד ושם תהא מנוחתם [ואפשר כוונתו, למה שצינורית בפנים או 'ד' ד"ה ואמנם יש לסייג]. ואף לא מהשמש עצמה ישירות מתחממים בקולטים אלא מרתיחת הצינורות שספחו אל עצמם את קרינת השמש. והיותר מכך הקולטים עצמם רותחים הם ומחממים את המים שבצינורות וזהו ייעודם, כפי שמתבאר הכל בפנים. ומה שכתב להוכיח זאת בכך שאם תזיזם ממקומם או אם תצל עליהם, "מיד" לא יועילו לחמם, זה אינו, כפי שברור הוא לכל מרגיש והמוחש לא יוכחש, שמחמת רתיחת המתכת וקליטת החום בתוכה, רישומיה של קרינת השמש פועלים בה זמן רב. וכמו רכב ששהה זמן ממושך כנגד השמש והתחמם כדבעי, אם יכניסנו למקום מוצל יתקרר מיד, אתמהא. ואף שמדת חומו הולכת ומתמעטת בהעדר קרינת השמש ישירה, מכל מקום כך הוא הדבר בכל תולדות חמה, ולא אימעות בשל כך מבישול דרבנן. והדוגמאות שהובאו בש"ס, סודר, חול ואבק דרכים שהוגדרו כתולדות חמה, מצטננים המה יותר כאשר מצלים עליהם מן החמה, מאשר מתכת שהוחמה, שהיא מוליכת חום מעולה. ועוד מה שהוסיף שנתנית הזכוכית היא כדי למנוע רוחות ואבק, אינו כן, שאדרבא הזכוכית מסייעת סיוע שיש בו ממש בחימום המים, בכך שיוצרת 'אפקט חממה', כנודע, וכמו שכתבתי בגוף התשובה. ואף שהיא גם מסייעת בצינור הקולטים, בהיות שמונעת מרוחות ואבק להגיע אליהם, מכל מקום עיקר מטרתה שלכך נוצרה ויועדה הוא כאמור [ובשו"ת צ"א (ח"ו סי' י"ט)], בתחילה החרה החזיק אחר הבנה זו, שהזכוכית נעשתה כדי שלא יכנס אבק ומניעת רוחות, לאחר מכן כתב שנעשתה לרכו את קרני השמש, ולאחר מכן כתב שהיא מונעת את החום מלצאת]. ויעויין שו"ת צ"ק אליעזר (שם), שאף שקילס את ביאוריו ותיאוריו של אותו חכם, בפרט בהגדרתו את חימום המים כ'חמי חמה'. מכל מקום הוקשה בחלק כ' (סי' ט"ז) על אודות קביעה זו, שהרי הצוננים הנכנסים מתבשלים באלו המים והיו תולדות חמה. וכיוון שהרגיש בקושי שבדבר, במה שקיבל את הדברים כפשיטות. הודה לו על כך, והאריך מנגד עוד בטעמי ההיתר השייכים לבישול בתולדות חמה.

עוד ראיתי מי שכתב שהצינור ממנו נכנסים המים ממערכת המים הביתית, גבוה הוא מתחתית הדוד כחמש עשרה סנטימטר, כדי שלא יכנס אליו הלכלוך הנמצא בתחתית הדוד, ועל כן הסיק שנידון דידן הוא צונן לתוך החמין. והתחלף לו בצינור הנכנס מהדוד אל הקולט, שבצינור האמור אין צורך לכך, שאין לחוש בו לכניסת לכלוך באשר הוא פולט מים בחזקה. מה גם שצינור זה יש לו שסתום חד כיווני המותקן עליו מחוץ לדוד, למנוע כניסת מים מן הדוד אליו בחזרה, וכל שכן לכלוך. וכן ראיתי עוד

וזאת למודעי שבדברינו אמורים רק לגבי דודים שדרך פעולתן הינה כפי המתואר בהרחבה בגוף התשובה. למעט דודים שדרך חימום הינו על ידי בویلר, וכן על ידי מערכת סולרית וכיוצ"ב. ויש להדגיש שבדברינו אלו לא הלכנו אחר טיעוני המתירין ולא אחר טיעוני האוסרים ולא ליקטנו מדבריהם, אלא הכל מדנפשינן. וגמרינן, דזימנין משתכחא מרגניתא באפרקסתא דעניא (ע"פ זוהר שלח דף קנ"ז).

א.

ביאור מבנה מערכת חימום המים על ידי השמש

אופן חימום המים ב'דוד השמש'². המערכת מורכבת משני חלקים עיקריים, קולט השמש, בו מתבצע בפועל חימום המים. ומיכל המים הוא הדוד, אליו נכנסים בתחילה מתחתיו, המים הרגילים ממאגר המים העירוני, ואליו מלמעלה נכנסים לאגירה, המים החמים בסוף התהליך, לאחר חימום היטב בקולט. שיעור קיבולת הדוד המצוי הוא בין מאה עשרים למאה חמשים ליטר (ויש גם מאתיים).

חימום המים בפועל מתבצע רק בקולטים. קולטן השמש הוא תיבה מלבנית (לעתים היא מרובעת), העשויה ברובה ממתכת (דרך כלל נחושת), פרט לדופן הקדמית, העשויה מזכוכית או מפלסטיק שקוף. בתוך קולטן השמש עוברים צינורות נחושת צבועים שחור. שני צינורות גדולים במצב מאוזן, אחד בקצה העליון של הקולט ואחד בחלקו התחתון. ואליהם מחוברים למעלה ולמטה מספר צינורות דקים במצב מאונך, כך שכלל הצינורות מקבל תואר של מבנה סורג חלון. אל תוך צינורות אלו נכנסים המים הרגילים בירידתם מדוד המים, שהוא המיכל הגדול, על מנת לחמם.

בצמוד לצינורות אלו שבקולט, יש לוח פח צבוע בצבע שחור. ואין הוא צבוע שחור רגיל אלא ציפוי חומר המכונה 'סלקטיבי', היינו שתכונתו לספוג אל תוכו את כל קרינת השמש, ואינו משחרר החוצה בקלות את החום האצור בתוכו. תפקידו של הקולט להעביר (באמצעות הולכת חום) את החום הרב הנאצר בתוכו, אל צינורות המים הנזכרים השוכבים עליו.

תפקידה של הזכוכית המורכבת על הקולט מלפניו, ליצור תופעה המכונה 'אפקט חממה', וכך הוא תיאור פעולתה. קרני השמש החודרות מבעד לזכוכית הקולט, נקלטות בפח השחור הנזכר. ובתוכו הן נהפכות לאנרגיית חום, הנפלטת ממנו כקרינה 'אינפרא אדום'. וטבע הבורא יתברך תכונה בקרינה זו, שאינה יכולה לחדור דרך גופים שקופים כמו זכוכית, וניילון (כי מוליכים גרועים המה). כך שנמצא שמעטה זכוכית הקולט מונע ממנה לצאת, ולמעשה היא נלכדת שם. וכך הולך וגובר החום האצור שם, ככל שקרני השמש מבחוץ ממשיכות לחדור דרך הזכוכית להיקלט

שכתבו בחשש בישול המים על ידי פתיחת הברז בבית, שהוא משום שעל ידי כך נכנסים המים מיד לקולטים, וזה אינו. וכן עוד טיעונים שאין המקום להתייחס לכל אחד ואחד מהן, ומבירור אופן פעולת המערכת בפרטות שכתבת, תתבאר סתירת כל אחד מהם.

ב). לאחר בירור מדויק עם אנשי מקצוע, ולמידת הנושא מתוך מאמרים מקצועיים שנכתבו בענין זה, עד כמה שדעתי והבנתי השיגה מהם.

בקולט. ועל ידי כך נוצר חום גדול מאוד האצור ועצור בתוך הזכוכית, מבלי היפלט ממנו כמעט כלל.



ב.

כיצד דרך פעולת מערכת זו

וסדר פעולתה של מערכת חימום המים שבדוד השמש. אל מיכל הדוד בו נאגרים המים החמים, מחוברים ארבעה צינורות, שנים מהם מוליכים מים רגילים, ושנים מהם של מים חמים.

בתחילה מכיל הדוד מים רגילים שאינם חמים. מים אלו נכנסו בראשונה אל הדוד ממערכת המים הביתית. הצינור ממנו נכנסים, נמצא בתחתיתו של הדוד במצב אנכי, היינו במצב עומד ופניו כלפי מעלה, ודרכו מוזרמים מים רגילים אל תוך הדוד. בחלק החיצוני של צינור הגלוי מתחת לדוד, ישנו התקן של שסתום חד כיווני המורכב עליו. ומטרתו למנוע כניסת מים חמים ממכיל הדוד לאחר שנתחממו, אלא תוך צינור זה. כך שדרך הולכת המים שבו הינה מלמטה למעלה בלבד.

אל פתחו של צינור זה המצוי בתוך הדוד מבפנים, מחוברת חתיכת פח כדמות צלחת בדמיון כיפה. ותואר מצבה שם הוא בשכיבה במצב מאוזן, כדמיון כובע מצחיה מעל הצינור. ושיעור גובהה הוא כשני סנטימטר מתחתית הדוד, וכסנטימטר מעל פתח הצינור. ומשך שטחה של צלחת זו, הוא עשרה סנטימטר בקירוב. תפקידה הוא 'לבלום' את זרם כניסת המים הקרים הנכנסים בשטף ובלחץ גדול מהצינור אל תוך הדוד, ולמנוע על ידי כך את צינונם של המים החמים, הנתונים בתוכו.

צינור נוסף מצוי בתחתיתו של הדוד, והוא צינור שני במספר. ותפקידו להוליך את המים הצוננים הנמצאים בתחתית הדוד, להכניסם אל תחתית הקולט, אל צינור הנחושת המצוי בתחתיתו של הקולט במצב מאוזן (ועל כן הצורך הוא, שהדוד יהיה גבוה מן הקולט, כי יורדים המה אליו). ומתמלא במים בכל צינורותיו עד תומם. גובה צינור זה מבפנים בתוך הדוד, הוא חמש עשרה סנטימטר מתחתיתו. ומטרת הגבהתו בשיעור גדול כל כך היא כדי שלא יכנס אל תוכו לכלוך המצטבר בתחתית הדוד.

הקולט, כאמור, מחמם את המים הרגילים המצויים בצינורותיו אלו, וכן את הצינורות עצמן הסמוכים אליו. זאת, באמצעות קרינת השמש החודרת דרך הזכוכית, הנבלעת בפח השחור של הקולט המחממתו מאוד. ובצירוף אטימותה של הזכוכית, המונעת את יציאת קרינת 'אינפרא אדום' כפי שהתבאר למעלה, מורתחים המים שבתוך הצינורות מאוד.

לאחר שהתחממו המים מאוד בתוך צינורות הקולט, שואפים הם לעלות למעלה. שכך טבע הבורא יתברך בתכונת החומרים, שחום עולה וצונן יורד^ג. ועל כן בראשונה עולים המים החמים

ג. החום גורם להתרחבות מולקולות המים החמים, ובהתאם לכך נוצרת צפיפות באותו נפח. ולכן המשקל הסגולי שלהם קל יותר. וההיפך מכך הוא הקור, שהמולקולות מתכווצות, ובהתאם לכך גדלים המרווחים בנפח. ולכן אותם מים עצמן כאשר יחמו יעלו, וכאשר יצטננו יהיו למטה. וחלוקה זו מצד תכונתם הינה בדמיון שמן ומים. אלא שישנו הבדל גדול ביניהם, שהשמן

מהצינור התחתון השוכב שבקולט, לעלות מעלה מעלה דרך שאר הצינורות המאונכים המחוברים אליו, ונכנסים תוך הצינור העליון השוכב מאוזן בקולט, המחובר בקצהו לצינור נחושת או פלסטיק, כדי להישפך אל מיכל הדוד בחלקו העליון (וזהו הצינור השלישי שנמנה למעלה). והנה, כעת, עקב פינוי המים החמים שהיו בקולט, שנכנסו כאמור אל תוך הדוד בחלקו העליון, נכנסים תמורתם מלמטה בקולט, מים רגילים אחרים מן מיכל הדוד בתחתיתו, כבראשונה. וכניסה זו מתאפשרת הודות להימצאות הקולט מתחת למיכל האגירה שאז הם יורדים אליו, בצירוף דחיפת המים החמים מלמעלה, הנכנסים כעת אל הדוד מן הקולט, הלוחצים על המים הנמצאים בתוך הדוד בתחתיתו. ומשפיעים הם בכך עליהם להיכנס לתוך הקולטים.

וכך ממשיכה המערכת לפעול מעצמה בלא התערבות שום גורם חיצוני. כניסת מים רגילים אל תוך הדוד בתחתיתו (על ידי הצינור הראשון) בתחילה, למלאותו במים. או כאשר נפתח ברז המים החמים למטה בבית, שאז נכנסים תמורתם מים רגילים בתחתית הדוד. לאחר מכן יוצאים מים אלו מתחתית הדוד (על ידי הצינור השני) להיכנס אל תוך הקולט בתחתיתו. לאחר חימום מים אלו בקולט מקרינת השמש, עולים הם (על ידי צינור שלישי) להישפך אל מיכל דוד המים למעלה. ותמורתם נכנסים אל תוך הקולט שוב מים רגילים מתחתית הדוד להתחמם בו. ולאחר חימום היטב עולים להישפך שוב אל תוך הדוד, וחוזר כך חלילה, עד שנמצא כל הדוד מלא במים חמים. מידת חומם של המים המצויים בדוד, הוא עד שבעים מעלות בקירוב¹.

ויש לידע שהטעם שמים החמים שבקולט יכולים להיכנס אל תוך הדוד מלמעלה, הוא משום שמידת חומם רבה יותר מהמים הנמצאים כעת בחלקו העליון של הדוד. זאת משום שחום מים אלו הנמצאים בתוך הדוד, הספיק להצטנן קמעא ביחס לאלו המים שנכנסים כעת מן הקולט הנרתחים בו היטב. ועל ידי כך מתאפשרת כניסתם, שאילולא כן לא היו יכולים להיכנס אליו.

ומטרת הצינור הרביעי המחובר אל הדוד, הוא להוליך את המים החמים הנאגרים שם, להביאם אל הבית למטה, בפתיחת הברז. קצהו העליון של צינור זה, נמצא בתוך הדוד עצמו למעלה ממש בגובהו, שם מצויים כאמור המים היותר חמים שבדוד, ועובר הוא בתוכו לצאת מתחתיתו, בדרכו למטה אל הבית בפתיחת הברז.

והגורם ליציאת מים חמים אלו להיכנס אל הבית בפתיחת הברז, למרות היותם חמים ותכונתם כאמור לשאוף למעלה, הוא לחץ המים הרגילים ממערכת המים הביתית, השואפים כל העת להיכנס בכח חזק מלמטה, על ידי הצינור (הראשון) שבתחתית הדוד (בהתאם לחוק 'כלים שלובים').

בפתיחת הברז בבית נפתח הסתום. והלחץ מלמטה בדוד כאמור, דוחף את כל תכולת הדוד לעלות כלפי מעלה לצאת דרך הצינור (הרביעי), שסתימתו נפתחה כעת, להיכנס אל הבית (וכמסייע ללחץ המים הצוננים להעלות את כל המים שבדוד, הוא גם חומם של המים שבדוד, ששואף בטבעו

והמים גם אם יערכו זה בזה, יבדלו זה מזה לאחר זמן קצר, אולם עירוב מים חמים בקרים, יגרום להפשרת המים, כי מחומר אחד נקוצו.

(ד. שמכאן ואילך ישנו ברז המנקז ממנו את המים החמים, וזאת כדי שהדוד לא יתפוצץ מריכוזי החום.

לעלות למעלה). והודות ללחץ גדול זה, יורדים המים החמים שמלמעלה להיכנס למטה אל תוך הבית. למרות שהוא נגד טבעם שהטביע בהם יוצרם, לעלות למעלה כאמור. ולא עשה האדם הפותח את הברז בכל זה אלא רק פתיחת הסתום, וירידת המים נעשית מעצמה על ידי לחץ המים הצוננים, כאמור.



ג.

הגדרת חימום המים בדרך זו, היא כתולדות חמה

ולאור תיאור פעולת מערכת דוד שמש זו בפרטות, יש לדון כעת מבחינה הלכתית, האם היא מותר לפתוח את ברו המים החמים ביום השבת.

וראשית דבר יש לקבוע לאור האמור, בפשטות, שהגדרת מים חמים אלו המצויים במיכל האגירה, היא כתולדות חמה, כי חימוםם הוא מן הקולטים שמתחממים ומחממים את המים. זאת, בשילוב החום הרב הנאצר מלכידת קרני אינפרא אדום כאמור למעלה. ואף שגם מן הצינורות בהם נתונים מים אלו הם מתחממים, ובעקבות כך היו שטענו שמהשמש ישירות הם מתחממים, מכל מקום עיקרן, כאמור, הוא מחימום הקולטים ואצירת החום בתוכם על ידי הזכוכית.

ואף גם זאת, החימום שבצינורות יש להגדירו כחימום בתולדות חמה, באשר הצינורות סוגרים על המים האצורים בתוכם ומחממים אותם ממה שנתחממו הם מן השמש. ואף שלא מצינו תולדות חמה כיוצא בזה, שבעת ההתחממות מן השמש, מחמם הוא דבר אחר בו זמנית [וזהו הגורם לטיעון הנזכר, לראות זאת כמתחמם ישירות מן השמש], כי לא נזכר באופנים שנמנו בש"ס ובפוסקים, בכלל תולדות חמה, אלא שרק לאחר שהתחמם מן השמש, מחמם הוא לאחר מכן דבר אחר שלא נתבשל. מכל מקום, אין חילוק בדבר כלל, היות שמתולדות החמה - הצינורות - נתחממו, ולא ישירות מן השמש, כמו שהמוחש לא יוכחש. ואתי אם כן לאחלופי בתולדות האור, המתחממים בדרך זו. ולא נזכר אופן חימום זה בכלל הדוגמאות המנויות, רק מפני שאינו שכיח כלל, ורק דבר ההווה נקט.

ואין מקום לדימויו לסיר מלא מים המתחמם נגד השמש, בו ודאי מוגדרין המים החמים שבתוכו כ'חמי חמה'. אף שבתוכו נתונים המים ועשוי הוא ממתכת. היות שעיקר חימומן של המים בדרך זו הוא ישירות מן החמה עצמה, שגלוי הוא אליה מלמעלה, ובדין הוא שהשמש תחממו. משא"כ צינור ומים נתונים בתוכו, שם ודאי עיקר החימום הוא מן המתכת של הצינור, שהיא הפועלת בעיקר את חימום המים, באשר אטומה היא. ועל ידי כך אוצרת את החום שקיבלה מן השמש, ומחממת את המים שבתוך הצינור. זאת מלבד ההרתחה מצד המתכת של הצינור שפועלת אף היא בבישול.

והוא כדמיון קופסת שימורים הנתונה בשמש המרתיחה אותה, שאין השמש מחממת ישירות את המאכל המצוי בתוכה, אלא חומה של המתכת ואטימותה הן הן היוצרות את בישול המאכל

אשר בתוכה, להיותה מתבשלת בהבלה. וכן הוא בהטמנת ביצה בתוך החול והשמש קופחת מעל, הרי החול הנרתח ואצירת החום מסביב לביצה הוא הצולה אותה.

והמופת על הדבר, הוא ההפרש הניכר במידות החום המגיעות מן השמש שבשניהם. אף אם יהיו מונחים זה לצד זה, הצינור והסיר מלאי המים. שמידת החום במים שבצינור רב מאוד הוא לאין שיעור, מחום המים שבסיר [ותורם לכך גם היות יחס כמות המים בצינור בשטח המתכת המחממתו מאשר יחס המים בסיר].

ואין מקום לומר שהצינורות מרכזים את חום השמש לחמם על ידי כך את המים שבתוכם, כדמיון זכוכית מגדלת, ולצינור מעצמו אין מאום בחימום. זאת, מכיוון שהצינור סוכך וחוצץ הוא על המים שבתוכו, שאינם רואים פני חמה כלל, וממילא כל חימומם היא מחום מתכתו בלבד. שלא כבזכוכית, שהשמש היא המחממת ישירות את המאכל הגלוי לפניה.

ובדוק הוא הדבר, שהרי אם יכניסם למקום מוצל כרגע, עדיין ימשיך חימומם של המים זמן ארוך (אמנם בדרך של פוחת והולך). ואם ריכוז קרני השמש הוא הגורם, היו צריכים להתקרר מהר מאוד, וכמו שהוא בחימום על ידי זכוכית מגדלת.

ואינו דומה לקדירה שעל האש, שהאש מבשלת את המאכל שבתוכה, ולא מתכת הקדירה, שמכיוון שחום האש רב הוא ביותר, הרי הוא המרתיח את הכל בו זמנית, את המתכת ואת המאכל שבתוכה. מה שאין כן חום החמה, אף בימים הלוחטים ביותר, שאינו חום רב כל כך שבכוחו להרתיח את המתכת והמים שבתוכו בו זמנית. בזה דרך פעולתה הוא לחמם את המתכת ראשונה, ומכאן ואילך היא מחממת את המים.

והנה אף למטוניה דמאן שסבר שהוא חמי חמה, מחמת שצינורות המתכת שבקולט רק 'מרכזים' את קרני השמש לחימום המים, כדמיון זכוכית מגדלת. הנה, אף לדעתו כל זאת במים המתחממים בקולט, אולם הם עצמם נחשבים מכאן ואילך תולדות חמה, שכל המבשל בהם עובר על איסור דרבנן של בישול. וכסודרין וחול שנתחממו ישירות מן החמה, ומוגדרים כעת תולדות חמה לבשל דבר אחר. ואשר על כן המים הנכנסים כעת בתחתית הדוד, מתבשלים הן במים שהוחמו מכבר בקולטים, ויש כאן איסור דרבנן בבישולם^(ה). אמנם, בלאו הכי איננו מזדקקים לכך, היות שעיקר חימומם של המים כאמור, הינו מחמת הקולט ואצירת חום קרני השמש על ידי הזכוכית, והיינו תולדות חמה.



ד.

שני אופנים שהעלו אחרוני זמנינו, בהם מתבשלים המים הצוננים

ולאור כל האמור בדרך פעולת חימום המים בדוד השמש, יש לדון בשני אופנים עיקריים שהעלו האחרונים, שמחמתן יש לאסור את פתיחת ברוז המים, מחמת בישול המים הקרים

(ה). ופשוט, ואשר על כן לא ידענא על מה סמכו המגדירים את מי הדוד כחמי חמה, אף לדעתם בביאור פעולת הדוד. וראיתי בשו"ת ציץ אליעזר חלק כ' ס' ט"ז, שהוקשה בכך, וזאת לאחר שהחריה החזיק להסכים עם מי שהגדיר מים אלו כ'חמי חמה', בחלק ז' סימן י"ט, וחלק ח' סימן י"ד או' א'. ומתוך דברי תשובתו שם ניכר שלא חשב על כך, ועל כן תמך דבריו בהיתר מצדדים אחרים.

הנכנסים תמורת המים החמים היוצאים אל הבית. הנידון הראשון הוא מצד כניסת המים הרגילים ממערכת המים הביתית אל תוך מיכל הדוד בתחתיתו, ועל ידי כך נמצאו מתבשלים במים החמים הנמצאים שם. והנידון השני הוא שמים קרים אלו שנכנסים כעת ממערכת המים הביתית אל תוך הדוד, נכנסים הן אל תוך הקולט החם ישירות, ומתבשלים בתוכו.

סתירת החשש השני מכל וכל:

ואתמקד תחילה בחשש השני, היות שההתייחסות אליו קצרה בסתירתו, שאין מה לחוש בו כלל. היות שהצינורות השנים, הן הצינור שממנו נכנסים המים מהמערכת הביתית אל תוך הדוד בתחתיתו, והן הצינור שמביא את המים הצוננים מתחתית הדוד אל הקולט, פני שניהם כלפי מעלה, ולא שייך שיחדרו המים הנכנסים בצינור הראשון אל תוך הצינור השני. ונוסף לכך גם יש הפרש גובה גדול בין שניהם, הצינור המכניס מים לדוד גובהו בערך סנטימטר מתחתית הדוד, ואילו המביא את המים מן הדוד אל הקולט, גובהו חמש עשרה סנטימטר בקירוב. כך שלא תיתכן כלל ועיקר כניסת מים מהמערכת הביתית, ישירות אל תוך הקולט דרך צינורו, בעקבות פתיחת ברז מים החמים שבבית.

ונוסף לכיוון פתחיהם, והפרש הגובה שביניהם, יש מונע גדול לכניסת המים ישירות אל פתח הצינור של הקולט. זאת משום שכאמור למעלה, ישנה כעין כיפה מונעת מעל פתחו של צינור מכניס המים אל תוך הדוד, וגובהה הוא קרוב לשני סנטימטר מתחתית הדוד, ומטרתה, כאמור, לבלום את שטף המים הצוננים, כדי שלא יתערבו ישירות עם מימי הדוד החמים. אשר על כן, לא תיתכן כלל כניסת מים ישירות לצינור הקולט, היות שפתחו גבוה הוא מעל כיפה זו קרוב לעשרת מונים. מה גם שלאחר בלימת שטף כניסת מים אלו אל הדוד, על ידי כיפה זו, והשתוותן אל שאר המים שבתחתית הדוד, שואפים הם מצד תכונתם לרדת למטה, היות שהם המים הצוננים ביותר שבדוד. ואשר על כן יש לומר על דרך ההפלגה, שאף אם היכנסו יכנסו כעת מים אל הצינור המוליך לקולט, יהיו הם אחוזים בודדים מכלל המים הנכנסים אליו, ואף לא ישירות מפתח צינור זה אל זה, אלא רק אחר התערבותם בכלל המים. ובטלי ולא חשיבי כלל לאסור מחמת כך את פתיחת ברז המים.

והנה, אף אם היינו אומרים שדווקא אלו המים שנכנסו כעת, הם הנכנסים אל הקולט (דבר שלא יתכן כלל מבחינה מציאותית כאמור). מכל מקום אין אפשרות כניסתם לשם אלא רק הודות להתפנות המים החמים מרצון מן הקולט, לעלות למעלה להישפך אל הדוד. וזה נעשה רק מצד עצמן, בלא שום גורם חיצוני המשפיע על התנהלות תזוזת המים שבקולט, מלבד חימום המים שבתוכו. זאת, מפני שמערכת חימום המים מזמן כניסתן בקולט עד שפיתם במיכל הדוד, מנותקת היא משאר המערכת הכללית של דוד השמש, ואינה מתפעלת כלל מיציאת המים החמים שבדוד בפתיחת הברז שבבית, וכניסת מים חדשים תמורתם. ואשר על כן מנועה כניסת המים אל תוך הקולט בכל עת שתהא, וממילא אין מקום לחוש כלל לכניסתן ובישולם שם.

אף שיש נתק מוחלט, מכל מקום יתכנו אופנים שמערכת החימום שבקולט תהא מושפעת מהנעשה בדוד:

אמנם, יש לסייג את דברינו אלו, באמרנו שמערכת החימום שבקולט מנותקת מהשפעת פתיחת המים שבברז שבבית. זאת, היות שיציאת מים אלו מן הקולט כדי להישפך אל הדוד, תלויה היא במידת החום המצוי כעת במיכל הדוד בחלקו העליון. ורק כאשר מידת חומם של מים אלו שבקולט גבוהה יותר מהמים שבדוד, רק אז נשפך אליו, והוא על פי היסוד שכתבנו למעלה שהחום שואף לעלות. ולכן בתחילת תהליך חימום המים, נכנסים מן הקולט אל תוך דוד המים, מים שאינם חמים כל כך, זאת כאשר מימי הדוד צוננים (הן מצד שגמרו את כל המים החמים שבדוד, והן מצד שהם ימות החורף וככו"ב). ורק לאחר מספר פעמים שמידת החום הולכת ועולה במים שבדוד מכניסה קודמת של מי הקולט, רק אז נכנסים אליו מן הקולט מים חמים יותר, וכך הולכת ועולה מידת חומם, עד כי חומו של הדוד גדול מאוד.

ולכן, אף כי אמנם מערכת חימום המים בקולט מנותקת היא, כאמור, מכל הגורמים החיצוניים המתרחשים סביבה, מכל מקום אין זה דבר מוחלט. זאת, היות שאם בפתיחת הברז בבית על דרך משל, רוקנו כעת כמויות גדולות של מים חמים והוא מחלקו העליון של הדוד, אזי ודאי שיכנסו אל תוך הדוד מחמת כך מים מן הקולט, כאשר מידת חומם תעלה על המצוי כעת בדוד, אף שלא יהיו בהכרח חמים כל כך, וכל זאת נגרם על ידי פתיחת ברז המים שבבית.

ועכ"פ לענייננו יציב פתגם, שאין אפשרות כניסת מים צוננים ישירה ממערכת המים הביתית להיכנס אל תוך צינור הקולט (מלבד מה שכתבנו למעלה באורך מבחינה טכנית). זאת, היות שגם על פי האמור, ריקונו של הקולט תלוי בהתנהלותו העצמאית. ונמצא לאור זאת, שמים אלו שנכנסו כעת אל הדוד, ישארו עומדים על עמדם בתחתיתו של הדוד, ממתנינים עם שאר המים הנתונים שם, עד לחימום המים הנמצא כעת בקולטים והתפנותם מרצון לעלות מעלה להישפך אל הדוד. שרק בפניו מים החמים מצד טבען לעלות למעלה, יש אפשרות כניסה חדשה של מים אל תוך הקולטים, ובלא שום קשר בין פתיחת ברז המים שבבית, לכניסת המים אל הקולט.

טיעון נוסף לכך שלא שייך שיכנסו מים ישירות אל הקולט:

והאף אמנם שכניסת המים אמורה להיות בשטף רב כיאה ללחץ שלהם, מכל מקום מכיוון שברגע כניסתם, הדוד מלא מים וכל כובד מי הדוד עליהם, על כן נבלמת פרץ שטיפתם להיכנס בחוזק, באשר פעולתם כעת היא לדחוף בלחצם את המים החמים שבדוד כלפי מעלה. ואשר על כן רחוק מאוד, עד כמעט בלתי אפשרי, שיחדרו מים רגילים אלו ישירות להיכנס אל הצינור הדק המוביל אל הקולט. ובשלמא אם מציאות הקולט היתה מובנית בתוך מיכל המים, להיותו בתוכו במגרעת וכדו', אזי הדעת היתה נותנת שיכנסו אף אליו מן המים הנכנסים כעת אל הדוד, בלחצם אשר הם לוחצים. אולם אין הדבר כן, היות שהקולט הוא יחידה נפרדת לגמרי ממכל המים, שאינה מושפעת כלל מהנעשה במיכל המים. והקשר היחיד שביניהם, מתבטא רק בצינור נחושת או פלסטיק המוליך מים מן הדוד אליה¹. ועל כן רחוק הדבר לומר, שיחדרו מים אליו ישירות, אף בלחצם הרב להיכנס אל הדוד, זאת מלבד כל האמור למעלה בצד הטכני ומבנה הצינורות.

1. ושיעור הצינורות וחלליהם, יעויין לקמן או' י' ד"ה והנה.

ה.

ביטוי החשש הראשון הנזכר, רק כאשר שיעור חום המים בחלקו התחתון של הדוד, הוא יד סולדת בו

לעומת כל זאת, החשש הראשון, שהוא מצד כניסת מים הקרים אל תוך מיכל הדוד עצמו ובישולם שם על ידי המים החמים הנמצאים שם בתחתיתו, מורכב הוא יותר, והוא העיקר שיש ליתן אליו את הדעת.

ראשית יש להדגיש, שהנידון בו אינו שווה בכל עת ובכל מצב. משום שבימות הקיץ, כבר משעות הבוקר המוקדמות מתחילה קרינת שמש פעילה, והמים המצויים בקולטים מתחילים להתחמם ולעלות מעלה להיכנס אל תוך הדוד ולמלאותו במים חמים שקבה אחר שקבה^(ז). אולם, כדי להגיע לכלל החשש הנזכר, הצורך הוא במילוי כל הדוד על כל מימיו המרובים שבו (כפי שצויין למעלה שיעורם), במים חמים מעל חום שהיד סולדת בהן. רצוני לומר שהצורך הוא שגם המים שבתחתית הדוד יגיעו למידת חום זו לפחות. ורק על ידי כך יהא שייך לדון בבישול המים הקרים, הנכנסים כעת מלמטה על ידי פתיחת הברז שבבית, שיהיו מתבשלים במים החמים המצויים מעליהם המכבידים עליהם. ולזה ודאי שדרוש זמן ניכר כדי למלא את כל הדוד במים רותחים מלמעלה עד למטה.

והנה, אף בימות הקיץ החמים מאוד, שתתכן אפשרות זו של חימום כל הדוד במים חמים, בפרק זמן של שעות ספורות^(ח), והיינו שאף המים המצויים בתחתית הדוד מלמטה, יהיו נרתחים בחום שהיד סולדת בהם. מכל מקום אם אירע שפתחו את ברז המים החמים (בכדי שיעור השתמשות) על ידי בני הבית, בכל משך זמן זה. היינו בפרק הזמן, בו כל הדוד הולך ומתמלא במים רותחים אף בתחתיתו. הרי שאותה שכבה רותחת של מים חמים הנמצאת במעלה הדוד מלמעלה, שהגיעה אליו לאחרונה מן הקולט, היא היורדת אל תוך הבית, ותמורתה נכנסת כעבור זמן, כמות חדשה של מים רותחים הימנה^(ט). ונמצא לפי זה, שלפי מספר פתיחות הברז שנעשו בשעות הבוקר ושיעור כמות המים שיצאו בהם, התווסף פרק זמן, נוסף על זמן ההמתנה בכלל.

ואשר על כן, רק אם לא פתחו את ברז מים החמים במשך כל שעות הבוקר, והחום בחוץ גדול מאוד, רק באופן זה ניתן כעבור מספר שעות, להגיע לתוצאה זו של מים חמים בחום שהיד סולדת בחלקו התחתון של הדוד. ובבתים רגילים בהם שוכנים מספר נפשות, גדולים עם קטנים, קרוב לוודאי שלא יתכן מצב זה באופן מוחלט, שלא יפתח הברז בשיעור זמן משהו.



(ז). זאת, בשל הפרשי מידות חום שביניהם, ומכיוון שמים הם מוליכי חום גרועים, אין השפעה כל כך גדולה לקירור המים החמים, הנמצאים מעל המים שמידת חומם נמוכה, כך שנוצרות שכבות שכבות של מים שמידת חומם שונה משכבה לשכבה.

(ח). ומים חמים האצורים בדוד מיום האתמול נראה שאין לצרפם בחימום המים, וזאת מבחינה מציאותית. היות שבערב שבת השימוש בהם רב בהכנות לשבת, הן מצד הרחיצה בהם והן מצד השימוש בהם – הדחת כלים וכיוצ"ב, ועל כן מסתבר מאוד לומר שהם נגמרו או שקרובים להיגמר. ומה גם שהם שהו כל הלילה בתוך הדוד והצטננו קמעא.

(ט). זאת, רק כאשר מידת חומם גבוהה יותר ממה שנמצא כעת בדוד. שאם לא כן, אזי שכבת המים החמים שבדוד הסמוכה למים שיצאו כעת מלמעלה, היא העולה תמורתה, עד לחימום המים בקולט במידת חום רבה יותר ממנה.

ו.

פתיחת הברז בבית מוגדרת כהסרת מונע

אמנם, אף אם אכן כך הוא הדבר, שמידת חומם של המים בתחתית הדוד מגעת לחום שהיד סולדת בו, יש מקום להגדיר את פתיחת ברז המים החמים שבבית, כסילוק מונע ולא מעשה ממש. היות שהמים הקרים הנכנסים אל הדוד מלמטה בפתיחת הברז, לוחצים כל העת להיכנס אליו מכוח טבע המעוגן בבריאה, המכונה חוק 'כלים שלובים'. וכל זמן שאין יציאת מים מן הדוד, נמנע מאלו המים הקרים להיכנס מלמטה אף שלחצם הוא רב.

ומעשה פתיחת ברז המים שבבית, הוא להוליך את המים החמים הנמצאים בחלקו העליון של הדוד בלבד. ובעקבות זאת נכנסים המים הקרים מלמטה על ידי הצינור הנמצא בתחתית הדוד. והם המסייעים, בכניסתם בלחצם הרב כלפי מעלה, לדחוף את המים החמים, ולהוציאם על ידי הצינור אל תוך הבית. זאת בשילוב חומם של המים עצמן, ששואף כל העת לעלות למעלה.

ונמצא אם כן שבמעשהו זה של פתיחת הברז, סילק האדם את המונע מהמים הקרים הנמצאים בצינור מלמטה מלהיכנס אל הדוד, היות שהוא שחרר את הסתום שבדוד. וזהו כל מעשהו בפתיחת הברז, לא להביא את המים בפועל אלא לשחרר את החוסם, הם המים החמים, שעל ידי ריקון המים החמים שנעשה בעקבות כך, הוא אפשר למים הקרים להיכנס כעת בשטף, להיותם נוגעים במים החמים שבתחתית הדוד, בדחיפתם כלפי מעלה. וזהו גדר סילוק מונע, שאינו נחשב מעשה ממש.

והאף אמנם שלא הותרה הסרת מונע כאשר נעשית היא בכח ראשון, וכמו שמצינו בגמרא (חולין ט"ו, סנהדרין ע"ו): בדשקיל בידקא דמיא. שנחשבת הסרת מונע כמעשה, היות שהמים נשענים על דופן הדף, וכעת בהסרתו יוצאים הם מיד לשטוף את האדם הכפות שם. וכן הוא בפתיחת הדלת כנגד המדורה, שנכנסת מיד רוח שאינה מצויה ומלבה את האש (עיין שבת ק"כ:), שרואים בכך את הרוח נסמכת ונשענת על הדלת, ובפתיחתה נכנסת מיד ומלבה את האש, ועל כן נחשב הדבר מעשה ממש. מכל מקום, בנידון דידן שונה הדבר, שאין המים הקרים הבאים מצינור היוצא מתחתית הדוד, שהם חלק מיצירת האיסור, נסמכים על ברז הפתיחה כלל (שהרי בפתיחתו באנו לדון מצד הסרת המונע). אלא המים החמים בלבד הם הנסמכים עליו, רק שמכח יצירת אפשרות ליציאה, על ידי שחרור סתימתם בדוד הנעשית בפתיחת הברז, אפשרו ללחץ המים הקרים מלמטה לפעול את פעולתו להיכנס אל הדוד, ולדחוף את המים החמים כלפי מעלה, ועקב כך להתחמם מהם במקום נגיעתם. וזהו גדר גרמא ולא כח ראשון, היות שגרם במעשהו זה להדביק ברחוק ממנו דבר בדבר.

ואף שנעשה הדבר מיד בהסרת מונע, מכל מקום לא יגרע מכח שני שנחשב גרמא, אף כאשר נעשה מיד בהסרת המונע. שהרי בדשקיל בידקא דמיא, כאשר האדם הכפות מונח קצת יותר בריחוק מקום, ועל כן מוגדר שטף המים עליו ככח שני. גם שם המים יוצאים מיד לשטפו ונפעלים ממש ממעשה הוצאת הדף, ואין רואים בשל כך את פעולת הסרתו כמעשה בידיים

ממש. והטעם לכך הוא משום ריחוקו של הכפות ממקום יציאת המים, וכמו שפירש רש"י שם (סנהדרין דף ע"ז: ד"ה אבל בכח שני): 'שהניחו רחוק קצת ולא נפלו המים מיד בצאתו מגדרותיהן עליו, אלא לאחר מכאן הלכו על המקום שהוא שם, גרמא הוא ולא מכחו'. והוא הדין כאן, אף שהמים הקרים נכנסים מיד מכח פתיחת הברז למטה בבית, מכל מקום בשל ריחוקם מן הברז שם נעשה המעשה בפועל, אין רואים את מעשה פתיחתו ככח ראשון המקרבם אל המים החמים שמעליהם.

וגדולה מזו מצינו לחת"ס (חיו"ד סי' רי"ד) שכתב, שהסרת הברז על ידי האדם לא מיקרי הווייתו על ידי אדם, מכיוון שאינו רק מסיר המונע והמים נמשכים מאליהם. וכ"כ עוד אחרונים, והוא דיבר אפילו בכח ראשון ונחלקו עליו והעיקר כוונתו לכול הפחות מדין חומרא, מכל מקום נידון דידן עדיפא, שבכח שני עסיקין¹.

הימצאות הצלחת מעל פתח הצינור, מועילה בשבירת שטף המים מבלי נגוע ישירות במים החמים:

ועוד יש להוסיף במה שכבר הקדמנו למעלה בתיאור מבנה הדוד, שמעל פתח צינור כניסת המים הרגילים מלמטה אל תוך הדוד, יש צלחת דמוית כיפה, בגובה סנטימטר בערך. וטעם נתינתה שם הוא במטרה מכוונת, כדי שלא יתערבו המים מיד בכניסתם בשטף אל תוך הדוד, ויצננו את המים החמים אשר שם. ולכן הזרם הנכנס תחילה פוגע בה ישירות, ולאחר מכן יורד למטה או לצדדים להשתוות לשאר המים המצויים שם. והנה, בזה אף אם נאמר שיהיו נוגעים לאחר מכן במים החמים הנמצאים מעל, מכל מקום 'כלו לו חציו', וודאי שיהא נחשב בשל כך כמגע הנעשה בכח שני ואפשר גם שלישי, שאינו מכוונה אף כגרמא.

אלא שלא תועיל הימצאות צלחת זו, כאשר הדוד יספיק להתמלאות כולו ממש בשיעור חום של יד סולדת בו. רצוני לומר, אף מתחת לעמידתה בדוד (והוא מקום נמוך מאוד, כשני סנטימטר מתחתית הדוד), שעקב כך יהא נמצא, שביציאת המים מן הצינור להיכנס אל הדוד, יגעו מיד ברותחים שמעליהם להתבשל מהם.



ז.

אפשר שנידוננו לא נחשב סילוק מונע אלא מעשה ממש

והנה עלה במחשבה תחילה לומר, שנידון דידן אינו נחשב כח שני אלא מעשה ממש. דבשלמא אם מקום החשש ביצירת האיסור הוא מפתיחת הברז ואילך, היינו ביציאת המים ממנו, היה מקום לדון את הסרת המונע ככח שני ויותר, היות שהגורם ליצירת האיסור רחוק הוא ממקום הפתיחה, וכמו שהבאנו גדר זה מדברי רש"י.

אולם, כאן מקום יצירת האיסור הוא קודם לכן, למעלה בדוד, בנגיעת מים קרים בחמים ובישולם עקב כך. וזה נעשה מיד בפתיחת ברז המים בבית. ואף שהוא בדרך הסרת מונע כאמור, מכל מקום הוא מידי לפעולה זו, ובדמיון ממש ל'שקיל בידקא דמיא', כאשר האדם הכפות מונח

(י). וראה מש"כ בספרי שו"ת אורן של חכמים חלק שני סי' נ"ח תשובה ו'.

ממש במקום יציאת המים, ובהרמת הדף מיד המים נשטפים על פניו, שנחשב בכך ככח ראשון. אף כאן, ברגע פתיחת הברז נכנסים הצוננים ישירות להתמזג במים החמים אשר שם. רק שיש שינוי בין האופנים במיקומו של מסיר המונע. שבנידונו הוא בריחוק מקום מיצירת חשש האיסור ושם הוא בבידקא דמיא עצמו. ועכ"פ אין חילוק במיקומו, היכן נעשה המעשה, לענין גדר הדברים, אם במקום יציאת המים ממש או במקום אחר, כל שעל ידי הסרת המונע נוצר מיד האיסור, הרי זה נחשב כח ראשון.

וכל זאת הוא אף לשיטת רש"י בסוגיא דלעיל ב'בידקא דמיא' (סנהדרין ע"ז:), שמחלק בין כח ראשון לכח שני, כאמור. ומכיוון שהרמ"ה, בחידושו 'יד רמה' (שם) בסוגיא זו, חולק על פירוש רש"י, שאינו מחלק בדבר כלל, וכל שנעקרו המים לצאת בעקבות נטילת הדף, הרי הן בכלל כח ראשון. כל שכן שיש לאסור, אפילו במים הרחוקים.

אף שיש לאסור בהסרת מונע כזה, מכל מקום בנידונו יש להקל:

אלא שאף שיהא הדבר נחשב ככח ראשון, והוי מעשה גמור, מכל מקום אין לאסור אלא כשהוא על דרך הודאי, דהיינו כשיש מים רותחים בשיעור יד סולדת בכל הדוד, אף מתחת לכיפה דמוית הצלחת, שהוא מקום יציאת המים ישירות אל תוך הרותחין. שאז בעת כניסת המים הקרים אל תוך הדוד מלמטה, יהיו מתבשלים ברותחין הנמצאים שם.

ולמעשה, מציאות זו מוטלת בספק גדול עד מאוד. מפני שכדי שהחלק התחתון של הדוד יהיה במידת חום שהיד סולדת בו, הצורך הוא שמידת החום במים שמעליו תהיה גבוהה יותר, שטבעו של החם ביותר לעלות. ובדוד שלם של מים, בכמות גדולה מאוד של בין מאה ועשרים למאה וחמשים ליטר ואף יותר, על מנת להגיע לרמה כזו של מים רותחים שתהא בתחתית הדוד דווקא, הצורך הוא בימים חמים מאוד, ובשעות המאוחרות של היום, ושלא יהיו פתיחות ברז במהלך היום בכמויות גדולות, ורק אז באים אנו לכלל החשש הנזכר. ומכיוון שבדרך כלל אין הדבר כן, בפרט בשעות הראשונות של היום, ולא ניתן לעמוד כלל על הדבר לאשורו, מפני שיציאת המים החמים נעשית רק מחלקו העליון של הדוד (ולא מתחתיתו, ואותה הרי אנו מבקשים), ובו זמנית נכנסים מן הקולט אל הדוד מים רותחין תמורתן. על כן אמינא נקוט מיהא פלגא בידך, להעמיד אופן זה בגדר ספק רתיחה בתחתית הדוד ממש.

ספק פסיק רישיה לשעבר באיסור דרבנן:

ואופן זה מוגדר בפוסקים כ'ספק פסיק רישיה לשעבר'. ונחלקו בו רבוואתא קמאי ובתראי, אם דינו כדבר שאינו מתכווין בספק אם תיעשה מלאכה ומותר, כגורר מיטה כסא וספסל שאינו ודאי שיעשה חריץ, או שמא מכיוון שסוף סוף מצד המעשה עצמו פסיק רישיה גמור הוא, וכל נידון הספק הוא מצד אחר, היינו שהתנאים הדרושים ליצירת איסור אינם וודאים, על כן יש לאסור.

דעת הרמב"ן במלחמותיו (שבת דף י"ט ע"ב), שספק פסיק רישיה לשעבר מותר. וכן מוכח בדעת הרשב"א בחידושו (ביצה ל"ו. ד"ה ובלבד), והר"ן והמאירי בחידושיהם (שבת מ"א:). וכן היא דעת רש"י (כריתות כ: ד"ה רב אשי) \ כפי שדקדק מדבריו בשו"ת אבני נזר (סי' רנ"א או ב'), וכן דעת הט"ז

(סי' שט"ז סק"ג). ומאידך בשו"ע הרב (קונטרס אחרון סי' רע"ז סק"א) כתב לדקדק בדעת הרמב"ם [ואף בדעת רש"י], שבכה"ג הרי הוא ספק דאורייתא. וכ"ד רעק"א בהגהותיו לשלחן ערוך (יורה דעה סי' פ"ז סקי"ח) בדעת הרמ"א (שם סעיף ו').^(א)

ואמינא שבנידון דידן אליבא דכולי עלמא מותר הוא, שאף החולקים על הט"ז (סי' שט"ז סק"ג) לאסור בספק פסיק רישיה לשעבר, יודו להתיר בכה"ג. זאת, מפני שהספק הוא בתולדות חמה דרבנן, וכמו שגילה עינינו בביאור הלכה שם (ד"ה ולכן יש לזהר), שבו לא נחלקו כלל אלא רק באיסור מן התורה, ואליבא דכולי עלמא מותר. ובלאו הכי הביא שם לסייע את סברתו של הטורי זהב מדברי הראשונים הנזכרים, להיותם מקילים בדבר אף באיסור דאורייתא, כאשר אינו מתכוין, וכן נראה בדעתו שם למעשה. וכאן כאמור לא מצטרנין לה, היות שהוא אליבא דכולי עלמא. ויהא מותר בפתיחת הברז אף שהוא ספק פסיק רישיה, כיוון שהוא מדרבנן.



ח.

נידון דידן נחשב פסיק רישיה דלא איכפת ליה שמותר למעשה בדרבנן

ונוסף לכך יש לומר, שהאדם הפותח את ברו מים החמים שבבית, לא איכפת לו כלל בכניסת המים הקרים. שלא עשה מעשהו זה אלא רק במטרה להביא אל עצמו את המים החמים, ותו לא. ואינו עולה בדעתו כלל השלכות מעשהו זה, להיות לו נוח בדבר. ומה גם שרבים אינם יודעים שבפתיחת ברו מים החמים נכנסים מים צוננים תמורתן, ולזה אף לגדר 'לא איכפת ליה' לא נחשב.

וגדר זה מועיל, אף כאשר נעשה באופן של פסיק רישיה ודאי, ואף על הצד שמידת החום בתחתית הדוד הינה בחום שהיד סולדת בו. זאת, היות שהנידון הוא בדרבנן כאמור, ולא איכפת ליה בכניסת המים ובישולם. וכן מוכח מדברי התוספות (שבת ק"ג. סוד"ה לא צריכא), שבדרבנן יש להתיר פסיק רישיה דלא ניחא ליה. וכן היא דעת הרשב"א בחידושו (כתובות ו.), וכן דעת אחרונים רבים להלכה ולמעשה.^(ב)

ואין מקום לומר דניחא ליה בכניסתם של הצוננים שיחמו אף הם, ובכך יתרבו לו מימיו החמים, ואם כן נמצינו באים לכלל מחלוקת תרומה"ד (סי' ס"ו) והמגן אברהם (סי' ש"ד סק"ה) בפסיק רישיה בדרבנן היכא דניחא ליה. זאת, היות שאין הדבר כן, לא מיבעיא בימות החורף שאינו חפץ כלל בכך, בהיותם מקררים את מימיו החמים שבדוד הנצרכים לו מאוד בימים אלו, וממילא פשוט שכלל לא ניחא לו בחימום. ומה גם שבימים אלו, בלאו הכי אין הדוד מתמלא כולו עד תחתיתו במים רותחין, כך שאין כאן כלל מצב של בישול המים הנכנסים, באמצעות המים חמים שבדוד. כי במקום המגע לא מצויים מים רותחין כלל (ואם מצויים מים רותחין בעקבות הפעלת הבוילר בערב שבת, בלאו הכי אסור לפתוח את הברז, שהרי נמצא הוא מבשל בתולדות האור).

(א). ועיין שו"ת חלקת יואב (חאו"ח סי' ח'), ושביית השבת (מעשה חושב - כללי דבר שאינו מתכוון סעיף ח'). שכתבו בדעת הרמ"א, שלא אמר את דברו אלא רק בבשר וחלב אולם בשבת יודה שמותר, מכיוון שבשבת ההגדרה היא מלאכת מחשבת. (ב). ועיין שו"ת יביע אומר (ח"ה חאו"ח סי' כ"ז) באורך. ובמה שהעיר (או' ב') על דברי חזון אי"ש (סי' נ א' ה') שלא בכל שבות התירו התוספות, בפס"ר דלא ניחא ליה.

אכן, אף בימות הקיץ החמים מאוד, לא איכפת ליה בכניסתם. היות שאין חשיבות בריבוי המים החמים שבדוד, שיהא נעשה בעקבות כניסת הצוננים להתבשל בהם. שהרי את זאת יכול לעשות למטה בבית במיזוג קרים עם חמים, ומה לו כי יעשנו דווקא למעלה בדוד. ואדרבא בבית עדיף הוא לו, שיכול הוא לעמוד על השיעור במידת החום כפי המצטרך לו כעת, מה שאין כן כשנעשה הדבר למעלה בדוד, שאין לו שליטה בדבר. זאת, מלבד שקרוב אל הדעת הוא, שהחפץ אצל בני אדם בשל כך, שיהא לו ריכוז מים חמים עד מאוד אף שיהא שיעורם מועט יחסית, שאותם יראה לצנן אחר כך כפי צורך שימוש, מאשר לצנן ריכוז זה במאגר המים, אף שיהיו על ידי כך רבים.

והמופת על הדבר שזו הדרך הרצויה והמועדפת אצל בני האדם, הוא תיקון הצינור המוליך את המים החמים אל הבית, בגובהו ממש של הדוד מבפנים, בחלק בו נמצאים המים החמים ביותר. זאת, כדי להביא דווקא משם את המים החמים ביותר, שהם הרצויים (וכפי צרכו בהם, יראה למזגן במים הצוננים, בפתיחת הברז שבבית). ומאידך, שלא יתערב במים הפחות חמים ממנו, הנמצאים תחתיו.

הבחנה נוספת בגדר ש'לא איכפת ליה':

ובנוסף לכל האמור שכניסת המים הקרים היא בגדר לא איכפת ליה, יש לעמוד על הבחינה במידת טיבו של חימום קל של מים אלו הנכנסים. והרי גם אם נאמר שהמים בחלקו התחתון של הדוד רותחין הם, מכל מקום במגעם במים הצוננים אין הם הופכים אותם לחמים כל כך, עד כדי שיהא החפץ בשימושן כמים חמים הרצויים.

ובנוסף לכך מידת חום נמוכה זו היא בעכרם של מים אלו, להיותם נידחים משימוש בכלל. באשר כל העת מגיעים מים רותחין אל הדוד מן הקולט, להיותם שוכנים בגובהו של הדוד מוכנים לשימוש מיידי. שכן הוא טיבען של דברים להיות החם ביותר עולה למעלה. והצינור המוליך אל הבית, נתון הוא בגובהו של הדוד בתוכו. כך שאלו המים הנכנסים, שהוחמו כעת מלמטה בכניסתם אל הדוד, נדחים הם מלהשתמש בהם בפועל. ואמינא שבשל כך אפשר שתעבור כל השבת כולה, ולא ישתמשו במים אלו כלל.

ועוד יש להוסיף, שמכיוון שמידת חומם של מים אלו נמוכה מאוד, כפי שכתבנו, הדבר פשוט שבעצם היותם בתחתית הדוד, יהיו נכנסים הם אל הקולטים להתחמם שם, הרבה קודם שיספיקו בני הבית להשתמש בהם.

גדר כניסת מים אלו כ'לא ניחא ליה':

וכל האמור בזה הוא בהגדרת כניסת המים וחימומם מן המים שעליהם, כלא איכפת ליה, שנחשב לענייננו להתיר בפסיק רישיה בדרבנן כ'לא ניחא ליה'. וכדעת תוספות (שבת ע"ה. ד"ה טפי). וכך קיימל"ן להלכה, כמבואר בביאור הלכה (סוף סימן ש"כ ד"ה טפי).

ואף לשיטת רש"י (שבת ע"ה. ד"ה טפי) שאינו סובר כן, אלא שהצורך הוא ב'לא ניחא ליה' ממש כדי להתיר, שאם הוא רק 'לא איכפת ליה', הרי הוא בכלל 'ניחא ליה', מכל מקום לכו נידוק טפי, אף כניסתם לדוד הינה בגדר 'לא ניחא ליה', מלבד מה שצייננו למעלה שהוא

בהכרח כך בימות החורף. זאת, מפני שהדבר קרוב אל הדעת, שאין מי שירצה שיכנסו מים אל תוך הדוד, אף שיהיו ברמה של פושרין. שהחפץ הוא תמיד שיהיו שם מים חמים ביותר, ומה שפחות מכך, אינו רצוי שם כלל ועיקר. שכל ייעודו של הדוד הוא רק לכך, לאגור מים חמים ביותר שאפשר. ועדות על הדבר הוא דרך ייצורו, שנעשית תבנית הדוד בהתאם לכך, ראויה לשימור חום מימיו במידת החום המירבית, כעטיפתו בחומר מבודד מיוחד מבית ומחוץ. והכא השתא נאמר שיש עמו חפץ בכניסת מים קרים, אתמהה.

ונוסף לכך, מקום מגע המים הקרים עם החמים אינו מוליד חום רב, היות שהמים שבשיפולי הדוד נמצאים שם כבר זמן רב. ומשום כך נמצא שכניסתם אל הדוד אינה רצויה בלשון המעטה, וכל נחמתו בהם היא שהם עתידים להיכנס אל הקולט, להתחמם בהם כיאות וכנדרש. ומה גם שאין מן הנכון לראות רק את בישול המים הנכנסים בלבד, ולהחשיב זאת כחפץ בדבר, שהרי מנגד לכך בו בפר'ק, המים החמים הנוגעים בהם מצטננים הם. בפרט שהצוננים נכנסים בשטף רב, ולולא התועלת שבהם שנביאה בסמוך, ודאי שיצרני הדוד לא היו מאפשרים כניסתם כלל^(י). ועל זה אמינא לא הן ולא 'שכרן', שאין חפץ בנגיעתם כלל.

אמנם ישנו רצון בכניסת מים אלו אל הדוד לתועלת רבה:

אלא שיש כאן לימוד זכו'ת כל שהוא באלו המים, לאמור שנוח לו בכניסתם אל הדוד, משום שהודות לכך נדחפים המים החמים שמעל, להיכנס אל הבית דרך הצינור המיועד להם בפתיחת הברז. שלולא כניסתם של מים אלו אל הדוד בלחץ גדול, לא היו יוצאים ממנו מים כלל לרדת אל הבית, בפרט שטבעו החם לעלות למעלה ולא לרדת. ולאור הצורך הגדול בדבר, לא יאות לכנות את כניסת המים הרגילים לדוד, אף לא בתואר 'ניחא ליה', אלא מתוכן ומקובל ורצוי הוא, אם חפץ מים חמים בביתו.

'נוח לו' הנאסר בפסיק רישיה בדרכנן הוא ביצירת האיסור, ולא בעצם הפעולה המביאתו עדין:

אלא שלכי נידוק בדבר קמעא נמצא, שאמנם החפץ הוא בכניסת המים לתועלת הנזכרת, אולם מאידך אין חפץ במידת חומם הצוננת, כאמור. והעומד בכור הבחינה בפסיק רישיה אם נוח הוא אם לאו, כדי לקבוע את דינו, הוא בחלק האיסור שבו. ובנידונו הוא בישול המים הנעשה בכניסתם. ואשר על כן, הדיון צריך להיות נסוב כלפיו בלבד, אם נוח הוא לו בדבר אם לאו.

ועצם הפעולה עצמה בכניסתם בשטף אל הדוד, שאין בה כל מימד של איסור, אלא תועלת נגרמת בלבד, אינה באה בשיקול הדבר כלל. היות שהפעולה מצד עצמה אינה נחשבת כמודד ביצירת האיסור, אלא היא רק אמצעי בעשייתו. ואם כן מה בצע כי נדון אם יש בה חפץ אם לאו, על מנת להחשיב על ידה את מעשה האיסור.

ולכן בנידון דידן, אף שנוח לו בעצם פעולה זו של כניסת מים רגילים אל הדוד בשטף רב כאמור, כדי שיוכל להשתמש במים החמים שבדוד, שיהיו יורדים ממנו אל הבית. מכל מקום

(י). וכדי למתן קמעא את כניסתם בשטף, התקינו צלחת על פי הצינור לבלום את שטיפת המים במקצת.

בדבר העיקרי והוא יצירת האיסור בדרך של פסיק רישיה, לא איכפת לנו בה כלל. וכבר הצגנו למעלה בגדר הדבר, שלא איכפת לנו בכך, עד לגדר לא ניחא ליה כלל^(י).

ט.

אף אם נאמר שבגדר מעשה ממש הוא, אין לאסור בעירוי רותחין דרבנן לתוך צונן

והנה, אף אם נאמר שפעולת פתיחת ברז המים תהא נחשבת מעשה ולא גרמא, אין מקום לאסרה. זאת, מפני שמעיקרא יש לדון, כיצד יתבשלו המים הנכנסים כעת מלמטה, במים החמים שמעליהם^(י). הרי קיימל"ן שמותר ליתן מים חמים מכלי ראשון לתוך מים צוננים (שולחן ערוך סי' שי"ח סעיף י"ב). לא מיבעיא לדעת הרשב"א בחידושיו (שבת מ"ב.) והר"ן בהלכותיו (מ"ב. ד"ה תנו רבנן) שסוברים, שמים רותחין מכלי ראשון הניתנים אל תוך מים צוננים אינם מבשלים, כיוון שמתערבים הם אלו באלו, והרי הוא ככלי שני שאינו מבשל. וכ"ה דעת הרמב"ם (פכ"ב מהל' שבת הל"ו) ע"פ הבנת מרן בכס"מ (שם) ובית יוסף (סי' שי"ח), ומסתמא כשהעתיק את לשונו של הרמב"ם בשולחן ערוך (סי' שי"ח סעיף סי"ב) הכי סבירא ליה.

אכן, אף לדעת תוספות (שבת מ"ב. ד"ה נותן אדם) וסיעתם, שסוברים שרק בצונן מרובה ולא מועט הוא דאמרינן הכי, וכן פסקו אחרונים רבים, וכאן הרי אינו כן, שהמים הצוננים מועטים הם ביחס לריבוי מים חמים שעליהן. מכל מקום, אף הם לא אמרו את דברם אלא בכלי ראשון שהיה על האש, שמבשל הוא מן התורה. אולם כאשר הבישול הינו מדרבנן, כבנידוננו, אף הם יאמרו להתיר, כאשר הוא במיעוט צונן שהוצק לתוכו מים חמים. כמבואר בביאור הלכה (סי' שי"ח סעיף י"ב ד"ה והוא).

בישול המים הצוננים הנכנסים אל הדוד מתבשלים בתולדות דתולדות חמה:

נוסף על כל האמור, יש לעמוד בגדר הדין שאין כאן בישול בתולדות חמה אלא בתולדות דתולדות. והיינו שהקולטים מחממים את המים הנמצאים בצינורותיהם, ואלו המים הם המחממים את המים הקרים הנכנסים אל הדוד. כך שיש לפנינו גדר בישול אחר, תולדות דתולדות חמה, וספק אם גזרו בכה"ג חכמים אטו תולדות דתולדות האור.

(י). למרות שהחילוק הנוכח קרוב מאוד הוא אל הדעת עכ"פ לגבי ידי, ובכהאיי גוונא אין מן הצורך כלל, לחפש חברים שכתבו כן. מכל מקום ראיתי מי שכתב כן, יעויין שו"ת ציץ אליעזר (ח"ז סי' י"ט או' ו' ד"ה כאמור). ושם הביא גם משו"ת מי יהודה (אונטרמן, חאו"ח סי' ל"ח), שהיה יכול לחלק בנידונו כפי שכתבנו לחלק, ולא עשה כן, יעויין.

(טו). אין הכוונה מדין תתאה, היינו שהמים הצוננים הנכנסים מלמטה הם תתאה, וגוברים על המים החמים שעליהם. היות שבכה"ג אמרינן 'כל שבמקומו הוא הגובר'. כמבואר לרשב"א בתורת הבית הארוך (ב"ד שע"א ג:), והביאווה האחרונים להלכה. וכאן הרי הוא איפכא, שהחמין הם במקומו, וגוברים על הצוננים הבאים אליהם.

י.

הבחנת הדוד ככלי שני, אינה מותרת כל טעם לאסור

ותכף לחתימת הדברים, אמרתי אגלה רחשי הלב ומצפוניו. דמייקרא לא ידענא שורש האיסור ויסודותיו, עד כדי היחלצות חושים ליישבו מכמה אנפי וצדי צדדים, כדבר האמור. הרי אם נתבונן נמצא, שדוד השמש אליו המים נאגרים אחר חימוםם בקולטים, חשוב הוא בשל כך ככלי שני שאינו מבשל. ואם כן מה החרדה הזו אשר החרדנו, לאסור פתיחת ברוז מים החמים ביום השבת. ואין מקום לומר שהמדובר על חימום גוף הדוד מן השמש עצמה, שלא נשמעה טענה כזו באיסור מי הדוד. ובפרט שלא שייך לטעון זאת, משום הבידוד שבתוכו העוטפו מסביב, שמטרתו היא שימור חום המים שבדוד. וכשם שמועיל בשימורו כן מועיל גם במניעתו מלהתחמם מן השמש שמבחוץ, אלא יהא משאיר את מימיו במידת חומם כמות שהיא.

ולפי זה, אף אם יפתח את ברוז המים בכוונה תחילה שיכנסו אליו מים קרים במטרה לחמם, להרבות מימיו החמים, אין בכך מאום. היות שכלי שני הוא שאינו מבשל. ואף לדעת חיי אדם (כלל כ' או' ד'), שכלי שני אמנם אינו מבשל בדרגת חום שהיד סולדת בו, מכל מקום כאשר היד נכווית בו הרי הוא מבשל, וכ"כ בספריו חכמת אדם (כלל נ"ט דין ו') ושערי צדק (פרק ב' בבינת אדם או' ט'). וכאן אכן המים מגיעים לדרגת חום גבוהה מאוד. מכל מקום כל זאת ניתן להיאמר במים העליונים דווקא, שם רמת החום אכן מגיעה לכך, אולם במים התחתונים שבדוד, בהיותם חמים פחות על כן מצאו את מקומם דוקא שם, מאן לימא לן שהם בשיעור חום זה. שעל חום שהיד סולדת בהם, שהוא פחות בהרבה, יש חוסר ודאות, כל שכן בחום שהיד נכווית בהם, רחוק הוא הדבר להציגם כן. והרי אותם בלבד אנו מבקשים, היות שהם הבאים ראשונה במגע עם המים הנכנסים. ועכ"פ לא יהא הדבר אלא ספק, במקום חומרא כזו, ודאי שאין מקום להחמיר למחמירים^(טז).

בכהאיי גוונא מאן לימא לן, שהמים שבתחתית הדוד שהם המבשלים את המים הנכנסים, אכן הינן בשיעור חום זה. שהרי על חום יד סולדת בו, שפחות הוא ממנו בהרבה, יש פקפוק גדול אם המים המצויים שם, אכן הגיעו לכדי שיעור זה, כל שכן ביד נכווית בו. ומה גם שגוף יסוד החיי אדם, רבים הם הלוחמים כנגדו להתיר אף ביד נכווית בו. וכן נקטינן להלכה^(יז).

טז. ובחזון אי"ש (סי' נ"ב או' י"ט) מבואר, שמדין חומרא חשש לדעת החיי אדם ולא פסק כמותו (ועיין חזו"א מעשרות סי' ד' סק"ח, שכתב לחלק בין מעשרות לשבת). אולם משנ"ב (סי' ש"ח סקמ"ח) עכ"פ פסק כמותו. ויש שהעירו (מי?) שאף הוא לא פסק כוונתה אלא רק במקומות שיש לחוש לקלי הבישול, ולכן רק באותם מקומות שהביא את דברי החיי אדם מדובר בזה, ולא בעיקר המקום שצריך לציין זאת אם היה סובר כן, היינו בסימן ש"ח סעיפים ד, יב, יג.

יז. שכן היא דעת מרן על פי המבואר בבית יוסף (ריש סי' ק"ה). וזאת במה שכתב, 'ונראה לי דאפילו מעלה רתיחות בכלי שני כעין שהיה בכלי ראשון, אינו מבשל. דכלל גדול הוא, דכלי שני אינו מבשל בשום פנים, דאל"כ לא הו"ל לתלמודא לסתום ולומר כלי שני אינו מבשל' [והם הורה שעכ"פ הרי הוא מפליט ומבליע], וכ"כ שם הב"ח (ד"ה ולענין הלכה). ודוק היטב לשון הרמב"ם הלכות שבת פרק כ"ב הלכה ו' שכתב, 'ואם צק התבשיל מקדירה לקערה, אף על פי שהוא 'רותח' בקערה, מותר לו ליתן לתוך הקערה תבלין, שכלי שני אינו מבשל'. ואף שבהלכות מעשר (פ"ג הלכה ט"ו), כתב הרמב"ם ההפך מכך, 'השמן משירד לעוקה, אף על פי שירד, נוטל מן העקל ומן הממל ומבין הפסין, ונותן לקערה קטנה ולתמחוי לתוך התבשיל, אעפ"י שהוא חם, מפני שאינו מתבשל בכלי שני. ואם היה חם ביותר כדי שיכוה את היד, לא יתן לתוכו, מפני שהוא מתבשל'. ע"כ. והביא החיי אדם הנוכח בספרו שערי צדק מכאן ראייה לדעתו. ועכ"פ יעויין באחרונים מה שכתבו ליישב, שאינו אלא לענין מעשרות. יעויין רדב"ז שם ביישוב השני, ועוד. אולם, לעולם לענין שבת אינו מבשל.

טיעון המחשיב את הדוד ככלי ראשון, מחמת קישורו בצינור אל הקולטים:

אלא מאי, יטען הטוען בהגדירו את מיכל האגירה ככלי ראשון המבשל, בעבור חיבורו אל הקולט באמצעות הצינור המעביר אליו את המים. שעל ידי כך נוצר קשר ביניהם, המגדיר את המים החמים הנמצאים בתוך הדוד, כנמצאים תוך קולט המחממן, היות שמקושר הוא אליו, ואם כן הוי חימום בכלי ראשון. והוא כדמיון ברז מיחם מים רותחים הפתוח להריק את מימיו אל תוך כוס. שמכיוון שמקושרת זרימת מים זו מן המיחם, אין דפנות הכוס מועילות בצינונו, שהוא עיקר היסוד לכך שכלי שני אינו מבשל, כמבואר בדברי התוספות (שבת מ: ד"ה ושמע מינה⁽¹⁾). והנה טיעון זה יש לעמוד על טיבו היטב, מאחר שנמצא לו סמוכות בש"ס, אלא שלאחר העיון אינו שווה לו כלל ועיקר, ואבאר.

מקור יסוד מקושר לכלי ראשון הרי הוא כמותו:

בגמרא (שבת מ:): נאמר 'אמר רבי יצחק בר אבדימי, פעם אחת נכנסתי אחר רבי לבית המרחץ, ובקשתי להניח לו פך של שמן באמבטי. ואמר לי, טול בכלי שני ותן'. ופירש"י שם, 'ובקשתי להניח שם פך שמן - להפשיר, לסוך הימנו קודם הרחיצה. טול - מן המים. בכלי שני - שיצטננו מעט, דכלי שני אינו מבשל, ואחר כך תן הפך לתוך אותו כלי שני. דהך אמבטי שהחמין נמשכין לה מן המעיין, חשיב לה ככלי ראשון שנרתחו בו, שאף על פי שהעבירו מעל האור - מבשל. כדתנן לקמן האילפס והקדירה שהעבירן מרותחין - לא יתן לתוכן תבלין'. ע"כ.

ומבואר מדברי רש"י, שאף שמים אלו כעת אינם נמצאים במקור חומם, הוא המעיין, מכל מקום נחשבים הן כמצויים תוך כלי ראשון, זאת בשל היותם נמשכים מן המעיין ללא הפסק. אף שבפועל מצויים הן תוך כלי אחר, ובעבור כן היה צד להחשיבו בשל כך ככלי שני, מכל מקום עצם קישורו אל המעיין בהיותו נמשך הימנו, מחשיבו כאמור לכלי ראשון. והפוסקים הביאו בקוצר את היסוד הנובע מדברי רש"י אלו להלכה, יעויין מגן אברהם (סקל"ג) [אליה רבה (סקכו)], שתילי זיתים (סקמ"ב), משנה ברורה (ס"ק ע"ה), כף החיים (ס"ק קי"ט), ועוד.

ואם כן מצינו לומר אף בנידון דידן, שמכיוון שהדוד מקושר בצינור אל הקולטים, הרי המים שבתוכו נחשבים ככלי ראשון כמותו. ואכן מטו משמיה דהחזון איש (אורחות רבינו אר' קפ"ח, וכן בס' טעמא דקרא בהנהגות החזון אי"ש) שהורה למעשה כן, שכל עוד שברז המיחם פתוח להוריק מימיו אל תוך הכוס, המים הנמצאים בתוכו נחשבים כלי ראשון. משום שקילוח שאינו נפסק, מחבר את הכוס לכלי ראשון, ודינו גם כן ככלי ראשון.

מדברי הפוסקים מבואר שאינם סוברים יסוד זה 'דמקושר', המחשיבו ממש לכלי ראשון:

אולם, מדברי מהר"א בשו"ת תרומת הדשן (סי' קפ"א) מבואר, שאינו סובר יסוד זה להחשיב קישור המים לכלי ראשון ככלי ראשון אלא פחות מכך, וזאת ממה שהגדירו כעירוי שלא נפסק הקילוח, שדינו שמבשל רק כדי קליפה. והוא ממה שהורה בענין קדירה המונחת על גבי כירה,

(יח). אמנם, על פי הירושלמי (שבת פרק ג' הלכה ד') החילוק בין הכלים הוא שבכלי ראשון שהוסר מן האש עשו הרחקה, משא"כ בכלי שני. יעויין פרי חדש (סי' ס"ח סק"ד), ונושאי כליו של הירושלמי במקום. וכיוון שאנו פוסקים שכלי ראשון שהוסר מן האור מבשל מן התורה כמבואר בתלמוד דידן, אלמא לית לן ההיא דהירושלמי, על כן הובא ביאורם של התוספות, ואכמ"ל.

שגלש ממנה חלב מחמת רתיחתה, והיתה נזחלת הגלישה ונמשכת בקילוח ללא הפסק, עד הגיעה אצל הבשר שהיה ג"כ נמצא על גבי הכירה. והורה בזה ש'יראה דחשיב כהאי גוונא כעירוי מכלי ראשון, אם היתה היד סולדת בחלב במקום שנגע בבשר, ולא אמרינן שנתקרה ע"ג הכירה'. ותמך הוראתו זו מדברי רש"י הנזכרים למעלה.

אלא שלאחר שהאריך בגוף הראיה הוסיף: 'אף אם תימצי לומר דהראיה קצת דחוקה, מ"מ הדעת נוטה בנדון דידן, אם נראה לנו שהיתה היד סולדת בחלב במקום שנגע בבשר, הואיל והיה הקילוח נוזל והולך מתוך הרתיחה העומדת אצל האש, כל טיפה וטיפה אחרונה אינה מנחת את הראשונה שלפניה להתקרה. שהרי פירשו התוספות פ' כירה, דהא דיד סולדת בו בכלי שני אינו מבשל, היינו משום דאינו עומד אצל האש, אינו מחזיק חומו והולך ומתקרה, משמע דאם עוד היה כח האש שולט שם אינו מתקרה, הנלעד כ"כ'. ע"כ.

ומבואר מדבריו בראשונה, שכתב להגדיר את נגיעת חלב זו כעירוי שלא נפסק הקילוח ולא ככלי ראשון, ותמך דבריו מדברי רש"י הנזכרים. רק שלאחר מכן הציע מסברא דנפשיה להחשיבו ככלי ראשון, על פי הגדר שכתבו התוספות.

והרמ"א בהגהת השולחן ערוך (חיו"ד סי' צ"ב סעיף ז') הביאו להלכה, ובירר לו את הטעם הראשון האמור בדברי תרומת הדשן. וזה לשונו, 'וקילוח מן קדירה רותחת שהלך אל קדירה צוננת, אם נפסק הקילוח מן הקדירה הרותחת קודם שהגיע אל הצונן, הוי נמי ככלי שני. ואם לא נפסק, הוי כעירוי, והקדירה הצוננת נאסרה, אם היד סולדת בקילוח הנוגע בקדירה. והתבשיל שבתוכה שרי, דאין עירוי אוסר רק כדי קליפה'. ע"כ.

ומבואר, כאמור, שיסוד מקושר שלמד תרומת הדשן מדברי רש"י, אין בו את היכולת להגדירו ככלי ראשון, אלא לכל היותר רק כעירוי שלא נפסק הקילוח. ולכן אף שגוף הקדירה נאסר מחמת כן, מכל מקום התבשיל שבתוכה מותר, כדין עירוי. ואף שכאמור בדברי תרומת הדשן בהביאו את ההכרח השני לאסור, משמע שהוא מדין כלי ראשון עצמו, וזאת ממה שהביא להוכיח מדברי התוספות, והיינו שכאן אין הדפנות מועילות בצינון המים ככלי שני. מכל מקום, אפשר שסובר הרמ"א בדעתו, שלא אמר את דברו זה, להחשיבו ככלי ראשון לגמרי, היות שהנשמע בדבריו הוא שההוראה בשני הטעמים שווה. שאם לא תאמר כן, מדוע לא הורה כדבריו לאסור אף את התבשיל, אחר שהוא מקור הדין. ובמה עדיפה הראיה מביאורו של רש"י, ש'קצת דחוקה' כלשונו שם, מסברא דסבר בעצמו. ועכ"פ שוו תרווייהו כדבר האמור, להגדיר זאת רק מדין עירוי שלא נפסק הקילוח.

אף מדברי רש"י מדוקדק שלא אמר דברו ביסוד 'מקושר':

והנה, לכי נידוק היטב בדברי רש"י, יש לנו כאן חוסר בהירות. שמתחילה כתב לחדש את יסוד 'מקושר', כאמור, והיינו שנחשב כלי ראשון ממש בהיותו מקושר אל מימי המעין, וכמו שלמד מדבריו בשו"ת תרומת הדשן. אלא שממה שתמך וסמך חידושו זה מהמשנה ד'האילפס והקדירה שהעביר מרותחין', והיינו כלים שהוסרו מן האש, שאין להם כעת חיבור אליו כלל, אלא הם מנותקים הימנו, שמעינן שאין מדובר כאן על מקושר. ומה שהם מבשלים, זאת כיוון שהיו במגע ישירות עם האש והתחממו דפנותיהן^(ט).

ונוסף לכך מוקשה גם הדמיון לכלים שהוסרו מן האש, שהרי כאן נזחלים המים מן המעיין אל האמבטי, ודפנות של המעיין אינן דפנות של האמבטי. שהעיקר להיות כלים אלו הנזכרים מבשלים, הוא עצם הדפנות שהתחממו מן האש ישירות. ואף שהמים עצמן היו הן על האש והוסרו ממנו, מכל מקום אף מים שבכלי שני היו בעתן ובזמן על האש, ואינן מבשלים, זאת כיוון שישנו חסרון דפנות שהתחממו מן האש, והכא כאמור ליתא [ועיין ראש יוסף (שבת מ:)].

ומצאתי בספר חמודי דניאל (הנד"מ, דיני כלי ראשון עמ' פ"ו), שהקשה כן על רש"י. וכתב ליישב, שמפאת חימום הקרקע שבין המעיין לאמבטי, היות שהמים הולכים שם פעמים הרבה, אינו מספיק להתקרר מכח זאת, ונחשב בשל כך ככלי ראשון שהוסר מן האור שמבשל, שאף כאן הקרקע משמשת כדפנות הכלי ששומרות על החום. לעומת זאת, גלישת המים מן הקדירה, המובאת בהגהת הרמ"א, היא דרך עראי, על כן נקטי לה משום עירוי, ולא כלי ראשון¹.

עוד נמצא להגהות מלא הרועים על הש"ס, שכתב לדקדק בדברי רש"י באומרו, 'באמבטי - כגון בריכה עשויה בקרקע, שהמים נכנסים שם ונאספין'. שמה שכתב ש'עשויה בקרקע' הוא בכיוון, שאם לא כן, דינה ככלי שני שאינה מבשלת. וזאת אע"פ שקשורה היא כאמור אל המעיין. ושמעינן מינה שלא הופקע גדר כלי שני ממנה בעבור כן.

וראיתי לפרי מגדים (סי' שי"ח א"א סקל"ג) שכתב בפשיטות, שמי האמבטי מנותקים הן מן המעיין [והוא הדמיון לכלים שהוסרו מן האש]. וזה לשונו, 'ומין אמבטי, גומא בקרקע שהומשך ממעיין חמי טבריא לתוכה, הוה אמבטי כלי ראשון. אף על פי שנפסק אח"כ ממעיין, הואיל ובשעת משיכה הוה ממעיין, הוה לה לאמבטי דין כלי ראשון שהוסר אח"כ מאש, כפירוש רש"י שם' [ועיין פרי מגדים סי' צ"ה שפתי דעת סקי"ח]. ולאור ביאור זה בהכרח יש לומר, שזהו דין באמבטי הנמשך ממעיין. שאם לא כן כל הכלים שמוגדרים ככלי שני, כצלחות כוסות וכדו', יהא דינם ככלי ראשון שהוסר מן האש, כאשר יצקו לתוכם ישירות על ידי הטיית הקדירה, וזה לא שמענו.

ומכל הני מבואר, שלא נמצא סימוכין דקשו"ט ליסוד זה האמור, הן מדברי רש"י עצמן, הן משו"ת תרומת הדשן והרמ"א שהביאוהו להלכה והגדרו כעירוי בלבד, והן מאלו האחרונים שלמדו בדבריו אחרת, והוא בהתאם לדמיון שהביא מכלי ראשון שהוסר מן האש.

וכדבר מוסף על כל האמור, יש להביא מדברי החוות דעת (סי' צ"ב ס"ק כ"ג). שכתב להעמיד את הוראת הרמ"א הנזכרת, רק משום הפלטה והבלעה ולא בבישול, ונפקא מינה לענין שבת. וזאת, שלא כהבנת תרומת הדשן, שבדבריו מדויק שיסוד מקושר מועיל אף לבישול [וכן דקדק הפרי מגדים סי' צ"ה בשפתי דעת שם].

לכל הדברות והאמירות ביסוד 'מקושר', אין מקום לדמות זאת לנידון 'דוד השמש':

והנה אף אם נאמר שישנו יסוד כזה בהלכה, המחשיב כלי שני המקושר לכלי ראשון, ככלי ראשון ממש, מכל מקום נידון דידן שאני, ואינו שייך לדמותו כלל. וזאת, אף אם נאמר, על פי

(ט). ולומר שאינן שווים במציאות אלא רק בדינם, שחושבניה דדין כחושבניה דדין, הוא רחוק להיאמר בדעת רש"י, וכמו שהוא גם מדוקדק בדבריו. וכן העיר בספר חמודי דניאל (הנד"מ דיני כלי ראשון, עמ' פ"ה), 'דמי שקלם בפלס ומאזנים דשוין הם'.

(כ). וכן כתב בשו"ת מנחת יצחק (ח"ד סי' מ"ד) לחלק, והביא כמ"כ את ספר חמודי דניאל הנזכר.

ספר חמודי דניאל הנזכר, שכאשר המקום רותח מרוב מעבר מים חמים, יש כאן יסוד 'מקושר' להחשיבו ככלי ראשון וכאמבטי. וכאן ודאי שהוא כך, שהצינור המעביר את המים מן הקולט אל הדוד, רותח הוא כידוע. ולמרות זאת אין מקום לדמות ביניהם.

ראשית, צינור זה המוליך מים מהקולט אל דוד המים, קוטרו הפנימי בו עוברים המים הוא כסנטימטר בקירוב (קוטרו החיצוני, בפלסטיק הוא שני סנטימטר, ובנחושת 1.6 סנטימטר^(א)). ומבחינה מציאותית, מופקע לראותו משפיע על מידת חום של דוד שלם המכיל מאה וחמישים ליטר מים, להיותן נחשבים ככלי ראשון. לעומת מקור יסוד זה, המעין הנמשך אל האמבטי המקושר באמת מים שרחבה אמה (ומכאן הוא שמה), ששפע המים המצוי בה, פשוט הוא שמשפיע בחומו על מדת חום המים המצויה באמבטי.

מלבד זאת, לאור התיאור המפורט שהבאנו בפתיחת דברינו, המים המצויים כעת בצינור זה, אותם אנו רוצים להחשיב כמקשרים, מידת חומם בהכרח פחותה מהמים הנמצאים כעת בדוד למעלה. שאם היו חמים יותר, היו עולים אל הדוד לעלות למעלה מעל מימיו, ולא היו נמצאים בצינור. ולאור זאת, ודאי שלא שייך להחשיב מים אלו כמקשרים, היות שהצורך הוא שישפיעו בחומם על המים הנמצאים בכלי שני, לבלתי הניח להם להתקרר (כמבואר גדר זה בשו"ת תרומת הדשן סי' קפ"א, ופרמ"ג סי' צ"ה שפ"ד סק"ח). ומכיוון שמידת חום המים שבה פחותה, אף שודאי יד סולדת בה (ואף יותר מכך), מכל מקום אין היא יכולה להשפיע על מידת חום שיותר הימנה.

אין הקישור מן הקולט משפיע אלא רק בשכבה העליונה של המים שבדוד:

והנה, אף אם נאמר שלמרות כל האמור, הרי מקושר הוא (מה שאינו כן בעליל). מכל מקום יש לומר, שכל זאת הוא רק במים העליונים ביותר שבדוד, שרק אליהן הוא מקושר, ולא באלו שמתחתיהן. זאת, היות שכל תכולת הדוד בנויה שכבות שכבות של מים חמים, במדות חום ההולכות ויורדות עד לתחתית הדוד. וטעם הדבר לכך הוא, שטבע המים החמים לעלות כלפי מעלה, וככל שמדת חום המים גבוהה יותר, מוצא הוא את מקומו למעלה יותר^(ב). ומכיוון שכניסות המים מן הקולט נעשות בעקבות חימום שם, נמצאת כניסתן אל הדוד מעט מעט, ונוצר עקב כך שכבות מים חמים אחת על גבי השניה כאמור. ומטבע הדברים, המים הנמצאים ברום מיכל הדוד, הם המים שנכנסו לאחרונה מן הקולט אליו, שהם אלו שהתחממו כעת ולא הספיקו להצטנן, ואליהם הוא ששייך לומר שיתקשרו המים שבקולט. שאם אף למים שתחתיהן הם מקושרים, מדוע צוננים הם יותר, הרי מקושרים הם אל הקולט, וכל שכן אלו המים שבתחתית הדוד. וכיוון שענינו נשואות דווקא אל אלו המים שבתחתית הדוד, שם מתרחש המגע עם המים הצוננים שנכנסים כעת בשטף אל הדוד מלמטה, ולהם כאמור אין שום קשר למים שבצינור (ואף לא למים שמעליהם), נמצא שדינם ככלי שני גמור.

אמנם, אם היו כל המים במיכל הדוד כמקשה אחת, הייתה מדה אחת של חום מים בכולו. ואז עוד היה צד להחשיב את מי הקולט כמקושרים אל מיכל הדוד ומגדירין אותו ככלי ראשון, הודות לצינור של המים המקשר ביניהם. ואמנם כך הוא באמבטי, ש'כל' מימיו נחשבים ככלי

(א). זאת משום חומם של המים הרב, העוברים בתוכו.

(ב). יעויין למעלה אות ה' ד"ה ולעומת, ובהערה שם או' נ.

ראשון, בעבור חיבורו אל הימשכות מי המעין. כמו שניתן לדקדק בהוראת רבי לתלמידו, שיתן בכלי שני את השמן, ולא אמר לו שיתנו במקומות שונים באמבטי, אליהם לא הגיעה הימשכות המעין, לאמור לך שכולה נחשבת ככלי ראשון. וכיוון שכל האמבטי מושפעת ממי המעין, לא יפלא הדבר שנחשיבה ככלי ראשון. מה שאין כן בנידון דידן, כאשר מידת חום המים הולכת ויורדת עד תחתיתו של הדוד, הדבר מורה להדיא, שאין לו שום קשר ולא יתכן קשר, אל הקולט שמבחוץ.

חסרון קישור בהיות המים שבצינור הקולט, שוהים עד לעת המוכשרת להכנס אל הדוד:

ועוד יש להביא את הדבר אל כור הבחינה ולומר, שמכיוון שרק כאשר המים חמים דיים בקולט, רק אז עולים הם אל הדוד. אולם כאשר אינו כן, אלא מידת חומם פחותה היא מן המים שבחלקו העליון של הדוד, עומדים הם ממתינים לעת המוכשרת לכך להיכנס אליו, בו תהא מידת חומם גדולה יותר.

הנה, מחמת כך קרוב הדבר אל הדעת, שלא יהא שייך קישור מהקולט אל הדוד. זאת, בהיות מים אלו עומדים ממתינים שמידת חומם תגבר, לבוא שעתם עקב כך להיכנס אל הדוד. ובשל כך אין הם לוחצים כלל לדחוק עצמם להיכנס אל הדוד. ושלא כקישור האמבטי אל המעין, בו נאמר יסוד זה של מקושר, שם יש שטף מים בכח איתן לחדור אל תוכו, הן מחמת מרוצתן הטבעית של מי המעין, והן מצד מיקומו הנחות של האמבטי ביחס אל המעין. ואף כי התמלא כבר האמבטי במים חמים, ואינו משפיע לו יותר עוד להוסיף לו מימיו, מכל מקום מכיוון שכל העת שואף הוא למלאותו עוד, קושרו הוא היטב אליו להשפיע לו, את מידת חום המעין ודרגתו. ואשר על כן, לא שייך לדמותו לנידון דידן, היות שאין לך בדמינו אלא רק אם יהיה כיוצא בו. כיוון שזה לכשלעצמו חידוש גדול, ואין לך בו אלא חידוש.

והנה, אף חזות הפריטים מורה בעליל על החילוק שבין קישור המעין אל האמבטי, שם נראה הכל כתבנית אחת. מה שאין כן קישור הקולט אל הדוד, שחיבורם על ידי הצינור נראה כחיבור אקראי, שכל עיקר מטרתו הינה, רק להעביר מים ממקום למקום. וככלל ארבעת הצינורות המחוברים אל הדוד כל אחד למטרתו אליה נועד, ותו לא, מבלי להשפיע על מידת חומו של הדוד כלל^(כג).

(כג). וההיפך מכך ראיתי בשו"ת ציץ אליעזר (ח"ז סי' י"ט ד"ה אגב) שכתב, 'יש לומר, דבהיות דצינורות המקלטים והדוד תואמים ומחוברים יחדיו, ולעין כל נראה ממש ככלי אחד, א"כ נחשב זה ככלי ראשון, אשר המים שבו זורמים מקצהו האחד לקצהו השני [ומצינו בדברי הפוסקים האחרונים שדנים בכה"ג על כגון דודים שמתחממים מכח קיטור שבא עליהם דרך צינורות, אם הדודים נחשבים ככ"ר. ובכאן עדיפא עוד משם, בהיות והכל בנוי ומרוכז בסמוך ממש, ולכן יש לומר דכו"ע יודו, דבכאן הוה ליה הכל ככ"ר]'. ע"כ. וזה דבר תמוה מעיקרו להיאמר, שמכיוון ש'נראין' ככלי אחד, אף שבפועל שני יחידות הן, שאינן תלויות כלל אחת בשניה, ייחשב ככלי ראשון. והרי קביעת גדרי הכלים אינה נמדדת בדרך זו כלל ועיקר, אלא בתכונתן העצמית בלבד, אם יש בה כדי לבשל או לאו. ודודים המתחממים מחמת קיטור, לא חזותם גרמה להם להיחשב כיחידה אחת, אלא קישורם המציאותי זה בזה כאחת על ידי מערכת הקיטור, והוא דבר מהותי בגוף הדבר, וכאמבטי על פי פירוש רש"י. ומה גם שסמיכותם של הקולט והדוד זה בצד זה, אין בה ממש כדי להחשיבם לאחד, שלא נסמכו אלא כדי לקצר בצינורות המוליכים ביניהם את המים מזה לזה בלבד, באשר אין מניעה כלל ועיקר להיותם רחוקים אחד מן השני, שעושים גם בכך מלאכתם נאמנה. ואף שעיקר מערכת הדוד בנויה מקולט ודוד אגירה, אין בכך כדי לקשרם זה בזה, להיותם נראין עקב כך ככלי אחד.

וכל זאת כאמור אם נאמר, שישנו יסוד בהלכה הפועל כ'מקושר', שמשפיע בהיותו כן, על מים הניתנים בכלי שני, להגדירם ככלי ראשון המבשל בשבת. אולם כבר הראינו למעלה, שאינו פשוט כלל ועיקר לאמרו, ואף רש"י, אם אמרו, לא אמרו אלא באופנים מסויימים. ומה גם חידוש גדול כזה, ודאי היה צריך להיאמר בפירוש שפוטן, ולא על דרך ביאור מעשה המובא בגמרא.

ונוסף לכל זה, מהמעשה המובא בגמרא, למדה הגמרא שלשה יסודות, באמרה 'שמע מינה תלת'. ואם יש יסוד חשוב כל כך ומחודש כמו זה, ודאי שהיה צריך להיות נמנה אף הוא בכללן. ומה גם שהיסוד השני הנלמד שם ממעשה זה, הוא ש'כלי שני אינו מבשל', ולאור האמור היה צריך להציב לו ציונים לאמור, שממעשה זה שמעינן, שלא בכל מקום הוא 'אינו מבשל'. וסתימת הדברים מורה שבכל אופן אינו מבשל. ועל כרחק אין קיום לחידוש זה כלל להלכה^{כד}.

פתיחת ברוז המים החמים בבית למוגן במים הקרים:

ומכל זאת נשמע להתיר, גם את פתיחת ברוז המים החמים בבית והפשרתן על ידי מיווגם, בברז המים קרים. שמכיוון שמים אלו באים מכלי שני, אינם מבשלים כלל. והוא הדין במקום שישנה ידית אחת, המווסתת מים חמים ומים קרים.

[ויש להוסיף, שאף אם היו מים אלו נחשבים כתולדות חמה מכלי ראשון, אמינא שיש מקום להתיר את פתיחת הברז לתכלית הנזכרת. זאת באשר הוא דרך עירוי, היינו המים הרותחין על גבי הצוננים. ומכיוון שעירוי גופא נתון במחלוקת ראשונים גדולה, אם נחשב ככלי ראשון ומבשל או לאו, אף דמחמרינן להלכה. בדרבנן, כדהכא שהוא תולדות חמה, מיהת יש להתיר, כבכל ספיקא דרבנן לקולא. וכמו שמצינו דוגמתו בעירוי בחמי טבריה, שאף שם גוף הבישול הינו דרבנן (רמב"ם פ"ט מהלכות שבת ה"ג). ומשום הכי כתב הפרי מגדים בספרו ראש יוסף (שבת לט. ד"ה והוי), שאמרינן ביה ספיקא דרבנן לקולא, ואם כן הוא הדין בנידון דידן.

ושיטת פרי מגדים בענין עירוי מכלי ראשון שלא נפסק הקילוח ידועה, דחשיב לה כספק בישול מהטעם הנזכר. יעויין משבצות זהב במקומות דלהלן, חלק אורח חיים סי' תנ"א סק"ט. יורה דעה סי' ס"ח או' ט' דין ג'. סי' צ"א סוף סק"ה, ובשפתי דעת בסי' ק"ה סק"ה, ועוד. וכן משמעות יוצאת בדעת מרן השולחן ערוך, שבסימן רנ"ג סעיף ד' פסק כדעת רבינו יונה להחמיר, ולפי היישוב השני הרי זאת משום דחיישינן לסברת האומרים שהוא ככלי שני. ואילו בסי' שי"ח סעיף י', פסק ההיפך מכך שהוא ככלי ראשון. והוא כדבר האמור, שמחמת ספק דיינינן לה. ולכן בכל מקום דנים לגופו של ענין.

אלא דשוב ראיתי לפרי מגדים (סי' שי"ח אשל אברהם סקי"ד ד"ה אם) עצמו, שחזר בו בנידון דידן ממה שכתב להקל משום ספיקא דרבנן לקולא. דהדר תבר לגיזיה לאמור, שאין זה נחשב ספק, וכן הוא בסי' ס"ח שם, כתב שאין לצרפו לספק ספיקא, זאת למרות שמחשיב עיקר דינו כספק. ואף שצייין למקורות הוראה זו, לא מצאתי בהם בעניויות רמז לכך, ואדרבא.]

כד). וראיתי בספר מאור השבת (ח"א ריש סי' ה' עמ' ק"ע) שהעיר, שאין לנו כלל בירור שהחזון אי"ש נקט יסוד זה לדינא, בפרט שלא העלהו בספרו, וכל האחרונים לא הזכירו חידוש זה. והשמועה הנאמרת בדעתו, אפשר הינה מחמת טעם אחר, כגון שחשש לדעת חיי אדם, שכלי שני שהיד נכווית בו הרי הוא מבשל.

ויש סברא נוספת להתיר, והיא שהצינור המביא את המים החמים צונן הוא, עד שמגיעים המים החמים מן הדוד, ונמצא שגדר המים החמים היוצאים כעת מברז המים שבבית, הוא מים שהוחמו בכלי שני שאינו מבשל, באשר דפנותיו צוננות.

ומכל הני טעמי תריצי, אמינא לעניות דעתי להתיר את פתיחת ברז מים החמים לצרכים שונים, אם רחיצת פניו ידיו ורגליו או מיעוט הגוף, וכן לשאר שימושי הבית כהדחת כלים. היות שהמדובר כאן באיסור בישול בתולדות חמה שהוא מדרבנן, ובסילוק מונע בכח שני. ואף אם נאמר שהוא נחשב על ידי מעשה ממש ופסיק רישיה, מכל מקום לא איכפת ליה וגם לא ניהא ליה. ונוסף על כך שהוא, ספק פסיק רישיה לשעבר ולא ודאי, שמותר הוא בדרבנן. מה גם שתתאה צונן גובר על עילאה לבלתי התבשל ממנו. והכל הוא בכלי שני שאינו מבשל כלל^(כה). ובוזה גם יועיל לענין מיוזג המים החמים במים הקרים בפתיחת ברזי המים בבית.



כה). ומכל מה שכתבתי יתבאר שאין להחשיב את מעשה חימום המים הקרים בדוד שמש, כמעשה בישול ממש ולא גרמא, על דרך מה שראיתי בספרי מחברי הזמן שכתבו כך. מטעם שכן דרך בישול המים בדוד שמש. שלאור האמור כאן, אין כאן בישול כלל, ואף בדרכים הכי חמורות המחשיבות אותו כבישול, מכל מקום הכל בנוי על ספיקות וכדו', ובוזה ודאי שאי אפשר לכנותו 'דרך בישול' בדוד שמש. מה גם ששיטה זו להחשיב כל דבר המתוכנן שיעשה בשבת כמעשה ממש ולא כגרמא, אינה ברורה בעיני כלל, ואעידה לי מקום אחד ובעזה"ל בלנ"ד ארחיב בזה. הנה במשנה מסכת חולין (ט"ו:), נאמר, 'השוחט במוכני שחיתו כשרה'. ושם בגמרא (ט"ז). מבואר להדיא שמדובר בדבר מתוכנן לשחיטה, ואפילו הכי בכח ראשון שחיתו כשרה. והגמרא שם כתבה לסייע זאת משקיל בידקא דימא הידוע האמור למעלה (או' ד' ד"ה והאף אמנם), בחילוק בין כח ראשון לכח שני. אלמא אף דבר המתוכנן שיעשה פעולות מסוימות, כיוון שנעשה בדרך גרמא, שפיר מחשיבין זאת לכח כוחו. והאף אמנם אין מכאן ראייה להתיר כלל את מכשירי הגרמא בשבת, היות שישנה כאן פירצה חמורה בחומות השבת וזילותה, ישתקע הדבר ולא ייאמר, לעשות את יום השבת כיום חול לכל דבר.

ובענין מה שראיתי אומרים שהדוידים של היום הינם בכלל גזירת מיחלפא לרואים. והוא על פי דברי רש"י (שבת ל"ט. ד"ה דשרי) שכתב שהטעם למה שלא גזרו בבישול בחמה היא שאין דרך בישול בה. וחמה באור אינה מתחלפת כדי שנגזור הא אטו הא. ואם כן יש מקום לומר שבזה"ל שהדבר מצוי מאד, שדרך בישול בדוידים על ידי חשמל, שפיר מצינן לכלול גם את מה שמתבשל בחמה עצמה בכלל הגזירה, משום דאמינא למיחלף. והנה ברור הדבר שגזירה חדשה היא, ולא בא רש"י אלא להסביר את גזירת חכמים הקיימת ולא שממנה נהיה יוצאים כבנין אב לכל מקום. וכן מצאתי כעת בשו"ת ציץ אליעזר (ח"ח סי' י"ד), שהובאה טענה כזו בפני הגר"פ זצ"ל והשיב בפשטות, 'שכבר נאמר בירושלמי אין מוסיפין על הגזירות, וכיון שבזמננו לא גזרו, הבו דלא להוסיף עלה', וכתב על זה הרב צי"א, 'והנאני'. והנה בספר שמירת שבת כהלכתה (פרק א' הלכה נ"א) כתב בשם הגר"ש אויערבך זצ"ל 'שטוב להימנע' מלהוציא מים חמים מדוד שמש. ובהערה שם (או' קמ"ה) כתב, 'ונימוקו עמו דמכיון שיש מקומות שהמיתקן מופעל בכוח החשמל בימים המעוננים, חיישינן שמא יבוא להוציא מים מדוד השמש גם בזמן שהוא מופעל בחשמל. ואפשר דגם זה בכלל הגזירה דאמינא לאחלופי, תולדת השמש בתולדת האש' עכ"ל. ומחשש זה הוליד את ההוראה של 'טוב להימנע', היינו שאין זאת אלא רק בתור עצה טובה, ודלא כמו שראיתי שהביאו משמו לאסור מחמת כך [ובעיקר מה שכתב 'טוב להימנע', הנה במהדורא קמא התיר זאת לגמרי. ועיין בספר בנין אריאל (סי' שי"ח עמ' רפ"ב הערה ק"כ), ה' ירחם. ועכ"פ בנידון דידן לא יצדק, באשר הגר"ש זצ"ל עצמו נימק את דבריו שחזר בו להחמיר מהוראתו בהיתר הדבר, ויעיין בס' שבות יצחק ח"ו עמ' פ"ט. והנה אף על זה אמינא מה שכתבנו למעלה שיפה כוחו גם לזה, [וכעת ראיתי בקובץ ישורון (ט"ו תשס"ה עמ' קל"ו), שכתב שבניסוח הדברים המובא בשש"כ אפשר לטעות בדבריו שנתכוון לגזירה חדשה, ולא לזאת כוונתו. והיינו שהרי זה בכלל 'דילמא אתי לאחלופי'. ולענ"ד עדיין זו גזירה חדשה בטעם ישן].

ובתשובתי זו לא נכנסתי לכל השק"ש בפסיק רישיה בדרבנן היכא שאינו מתכוון, אם מותר הוא כדעת בעל תרומה"ד או שמא נאסר הדבר כהמגן אברהם. היות שבלאו הכי נקטינן כדעת המגן אברהם לאסור, ורק במקום שלא נוח לו בדבר, ואף לא איכפת לו הוא דשרינן פסיק רישיה בדרבנן, וכמו שהתבאר בפנים.

ויש להעיר במה שכתב בשו"ת יב"א (ח"ד סי' ל"ד) להסתייע מדברי ספר המקנה (קו"א סי' ס"ד ס"ה), שכתב שכל המחלוקת הנוכרת הינה בדרבנן דדמי לדאורייתא. אולם, במקום שהוא גזירה שמא יבוא לידי מלאכה דאורייתא, ככה"ג היכא דאינו

מתכווין שפיר דמי להתיר אף בפסיק רישיה. ושכן כל דוגמאות וראיות המגן אברהם במחלוקתו על תרומה"ד, הן באופן הנוכח שהוא דרבנן דדמי לדאורייתא. ולכן שפיר יודה המגן אברהם להתיר בדרבנן שהוא משום גזירה. והסתייע מדבריו בשו"ת יבי"א לנידון דידן. וראיתי בשו"ת מעשה אורג (גמליאל, ח"ב עמ' קי"ז ד"ה לפי"ז) שהקשה עליו, שהרי נידון דידן אינו גזירה אלא דמיון לדאורייתא, ושפיר אף לדברי ספר המקנה לאסור בפסיק רישיה. והנה עיין בלשונות הראשונים שמשמע מדבריהם כדעת בעל יבי"א, שהוא גזירה אטו דאורייתא.

הרב משה בנימין גורטלר
ראש כולל "ברכת זאב" בני ברק

מלאכת זורע

א.

מחלוקת האחרונים במלאכת זורע אם החיוב על עצם הזריעה או על ההשרשה

כתב הרש"ש בשבת דף עג. ד"ה במשנה דבזורע אין החיוב על מעשה הזריעה גרידא, דכמאן דשדי בכדא דמי (עי' מנחות סט), אלא דהחיוב הוא דכיון דע"י זריעתו עכשיו ישרש אח"כ - חייב הוא, כמו באופה. ואם לקט את הזרע קודם שנשרש פטור למפרע על מה שזרע, וכמו באופה שרדה הפת קודם האפיה. ומכיוון שבכל זריעה בשבת הרי יושרש הזרע בחול וחייב הוא על כך, א"כ ה"ה באופה בשבת עם חשיכה חייב אף דיאפה בחול.

ועי' במנחת חינוך (מצוה לב מוסך השבת אות ב) דכתב דהחיוב הוא על עצם הזריעה, ואף אם יוציא קודם שיושרש חייב, דאל"כ איך יתחייב בזריעה הרי נשרש בחול, והרי באופה ודאי אם אופה קודם חשיכה ונאפה בחול פטור, אלא ודאי שבזורע החיוב הוא על עצם הזריעה.



ב.

ביאור עפ"י הנ"ל דברי הרמב"ן בשבת דף נ: בענין מתני' בכלאים פ"א מ"ט

ובסוגיא בשבת דף נ ע"ב הובאה המשנה בכלאים פ"א מ"ט: "הטומן לפת וצנונות תחת הגפן, אם היה מקצת עליו מגולים - אינו חושש לא משום כלאים, ולא משום שביעית, ולא משום מעשר, וניטלין בשבת". ועי' חידושי הרמב"ן שם וז"ל: "אם היו מקצת עליו מגולין אינו חושש, אמרו מקצת הגאונים ז"ל שזה הגי' שיבוש אלא מקצתם מגולין, לפי שאם לא היה מגולה אלא עליו זריעה מעולה היא שכן דרך כל זריעתו, ורש"י ז"ל גורס מקצת עליו וכן במשניות ומתריצין לה בטומן אגודה של לפתות שהוא שלא כדרך זריעה ולהכי שרי, וכן אמרו בירושלמי שם, והוי יודע דדוקא בדלא אשרוש ודוקא טומן אבל נתכוין לזריעה לא, וכן אמרו בירושלמי במס' כלאים לפי שאינו רוצה בהשרשתו, ומדקתני ולא משום מעשר משמע כשנתוספו שאם לא נתוספו אפי' אשרוש ונזרעה זריעה גמורה לשם זריעה נמי אין בו משום מעשר, מיהו בשבת דוקא בדלא אשרוש דכיון דמעשיו מוכיחין עליו שאינו רוצה בהשרשתו ועדיין אינן מחוברין מותר אבל נתכוין לשם זריעה לעולם אסור" עכ"ל.

ומבואר בדבריו דאינו חייב משום כלאים מכיוון שאין כוונתו לזריעה, וכן איירי שלא בדרך זריעה, או במגולה או באגודה, ודוקא כשאינו מתכוין לזריעה, אבל אם כוונתו לזריעה אסור. עוד כתב הרמב"ן דאיירי בדלא אשרוש. ויש לדון אם כוונתו היא דוקא לענין שבת או אף בשאר מילי דמתני', עי' אגלי טל מלאכת קוצר ס"ק כד אות ח. וברשב"א ובר"ן מבואר דאיירי אפי' בדאשרוש חוץ משבת.

והנה, לדברי הרש"ש הרי בלא השרשה לא חשיב כלל זורע, וא"כ צ"ל דהבין דאיירי כאן דוקא באיכא השרשה, שבוה הוצרכו לומר דאיירי בשלא כדרך ובאינו מתכוין לזריעה, בדללא אשורש לא חשיב כלל זריעה. וצ"ל לדבריו דההשרשה במטמין לפת היא פסיק רישא מההטמנה, דאל"כ אף אם הי' כדרך זריעה יהי' פטור באינו מתכוין לזריעה מדין אינו מתכוין, אלא ודאי נצטרך לומר לפי"ז דהוי פסיק רישא. ואעפ"כ אינו חושש משום כלאיים וכו', משום דאיירי שלא כדרך זריעה ולכן לא נחשב לזורע. ועדיין צריך ביאור, מה בכך שאינו חשוב כזורע, מ"מ כיון דהחויב לדברי הרש"ש הוא על ההשרשה מה לי דאין במעשה הזריעה שם זריעה. וי"ל דמ"מ כיון שאין בזה שם זריעה לא נחשב ההשרשה של אח"כ כאיסור מכיוון שהיא לא באה מכח מעשה זריעה.

אלא דעדיין צ"ע, דהרי לענין שבת איירי ודאי כשלא הושרש, וכמו שכתב הרמב"ן דבזמן שנשרש אסור לעקרו בשבת כיון שנחשב לזורע אף שלא הי' כאן מעשה זריעה. ואעפ"כ הרי מבואר שאם היתה כוונתו לזריעה אסור, אף שלא נשרש עדיין וגם לענין כלאיים ושביעית ואף דהרשב"א והר"ן כתבו דלענין כלאיים ושביעית איירי אפי' בדאשורש, מ"מ איירי אף בדלא אשורש. ובע"כ הוא משום דבכוונתו לזריעה חשוב כזורע ואסור אף בדלא השריש. וכן לענין שבת בדלא אשריש אם נתכוין לזריעה אסור לעקרו, ולדברי הרש"ש הרי חשיב קודם השרשה כמונח בכדא ואין בזה שם זריעה כלל, וכן לענין מעשר משמע שאף אם לא נשרש אם נתכוין לזריעה ונתוסף חשיב כזורע ונתוסף לגבי מעשר וצ"ל לדברי הרש"ש דכל זה הוא מדרבנן וצ"ע.

אך לדברי המנחת חינוך הדבר מבואר, דעצם מעשה הזריעה נחשב למלאכת זורע, אלא דאם הוי שלא כדרך זריעתו וכן שאין כוונתו לזריעה לא נחשב לזריעה וא"כ נשרש אח"כ [כן משמע שם ברמב"ן, עי' אג"ט שם, אך ברשב"א ובר"ן כתבו דבשאר מילי דמתני' אפי' בדאשורש מותר חוץ משבת] והא דאינו חושש שישירש אח"כ י"ל דאין זה פסיק רישא וכיון שאינו מתכוין מותר ומ"מ בטמן כדרך זריעתו אף שאינו מתכוין לזריעה אסור אף דלא הוי פסיק רישא שישירש מ"מ אסור עצם מעשה הזריעה. וכן מבואר הא דאם נתכוין לזריעה או שהי' כדרך זריעה אף קודם שישירש אסור בשבת, וכן במעשר חשיב כזורע דאף קודם השרשה חשיב כזורע, ולכן נחשב כעוקר בשבת וכן לענין מעשר חשיב כנתוסף מן המחובר.

לסיכום: לדברי הרש"ש קשה תרתי: א. כיון שאסור באינו מתכוין לזריעה אם זרע כדרך, מוכח דההשרשה הוי פסיק רישא, דאל"כ שיפטר מדין אינו מתכוין (וגם לזה יש לישב לדברי הרש"ש, דמדרבנן יש איסור לזורע לחודיה, וא"כ י"ל דאינו פסיק רישא) ואם הוי פסיק רישא, הרי מבואר ברמב"ן דכשיריש יאסר - א"כ מדוע אינו חושש עתה? ב. קשה מדוע כאשר לא נשרש אם נתכוין לזריעה או שהי' כדרך בשבת אסור ליטלן, וכן לענין מעשר חייב כנתוסף מן המחובר, מכיוון שאין שם זורע על כך עד שיושרש. וגם ע"ז י"ל שמדרבנן החשיבו לזורע לחודיה, וכל מה שכתב הרש"ש היינו מדאורייתא, אבל מדרבנן יש איסור בזורע לחודיה.



ג.

בדין שורה חטים, ונותן זרעונים לפני התרנגולים, עפ"י הנ"ל

ובעיקר דברי הרמב"ן, דכיון דאיירי בשלא כדרך זריעה ואינו מתכוין לזריעה מותר, צ"ב אם כוונתו ב"שלא כדרך" דאין איסור לזרוע שלא כדרך, ורק מדרבנן אסרו במתכוין לזריעה, או דאין הכוונה כאן לפטור של "שלא כדרך", אלא כיון שלא איירי בדרך זריעתן לא חשיב כלל זריעה אא"כ כוונתו לזריעה, דבלא זה לא חשיב מלאכת זריעה. והנ"מ היא אם במתכוין חשיב איסור דאורייתא או דרבנן.

ונ"מ גם בשורה חטים ובאופן שאין כוונתו להצמיח, דשם אין לומר דהוי שלא כדרך, שהרי זו דרך שריית החיטין כאשר הוא מתכוין להצמיח, אלא דכאן אין כוונתו להצמיח, אך מ"מ אין זה מלאכה הנעשית שלא כדרך עשייתה. אך מ"מ י"ל דכיון דאין דרך זריעה בכך י"ל דבאופן כזה של זריעה אינו חייב אא"כ מתכוין להצמיח, ולכן כאשר אין הוא מתכוון להצמיח אינו חייב אא"כ הוי פסיק רישא שיושרש, דבזה אף אם אינו חשוב כזורע בזריעה מ"מ נחשב אח"כ כזריעה בעצם ההשרשה. אך כאשר מתכוון הוא להצמיח חייב מיד, אף אם אין פסיק רישא שיצמח. ולדברי הרש"ש גם נ"מ בזה אם נאמר שמדרבנן אסורה הזריעה לבד, א"כ נ"מ בזה בשורה חטים שלא ע"מ להצמיח ובאופן שלא הוי פסיק רישא שיצמח, וכנ"ל.

ועי' באגלי טל מלאכת זורע סק"ח, דמבואר שם דלגבי שורה חטים איכא ג' סברות לפטור בשורה לזמן מועט: א. לדברי הרש"ש אינו מתחייב אא"כ יושרש [אלא דלסברא זו לכאורה יהי' אסור עדיין מדרבנן, והרי להלכה נפסק דמותר בכה"ג, וכגון בשורה חטים לבהמות]. ב. אף אם חייב בזורע לחודיה, מ"מ באופן שבודאי לא יביא לידי צמיחה לא חשיב זורע כלל [ועי' במנחת חינוך שם כתב שאם זרע ע"מ להוציא אח"כ חשיב כבונה ע"מ לסתור, ולכאורה חולק הוא בזה על דברי האג"ט. ואולי יש לחלק בין זורע במקום שראוי לצמיחה, ורק הוא חושב להוציאה, לבין מניח לכתחילה במקום בהמות שיאכלו את הזרעים, דבזה מודה גם המנחת חינוך דלא חשיב כזורע וצ"ע]. ולפי"ז יהיה זה דוקא באופן שבודאי לא יבוא לידי צמיחה אך באופן של ספק יהי' אסור. משא"כ לטעם א', אף בספק אינו מתחייב מכיוון שלא הוי פסיק רישא על ההשרשה. ג. באופן של שורה חטים לא חשיב כזריעה גמורה, ולכן באינו מתכוין לא חשיב זורע. ולטעם זה אף אם בודאי יצמח לא חשיב כזורע, אא"כ יצמח בשבת שאז יהי' חייב על ההצמחה ובאופן שהוא פסיק רישא, ע"כ. ועי' מ"ב סי' שלו סי"א ס"ק נא [לסיכום לטעם הא' הוא דוקא אם לא בודאי יצמח, לטעם הב' הוא דווקא אם בודאי לא יצמח ולטעם הג' אף אם בודאי יצמח מ"מ אינו חייב אא"כ יצמח בשבת].

וה"ה בנותן זרעונים לפני התרנגולים במקום ירידת גשמים, דאם נותן ליותר מיומיים א"כ בודאי יצמח. וא"כ י"ל שאף אם אין כוונתו להצמיח מ"מ הוא צריך להיות חייב על ההצמחה, אלא דזה כבר יהי' ביום חול ובזה לא יהי' איסור דאורייתא. ועי' במ"ב בסי' של"ו, שם כתב שבאופן זה יתחייב למפרע. וזה צ"ע שכיון שיצמח ביום חול אינו אסור אלא מדרבנן, וכמבואר בדין שורה חטים לפני הבהמות. וצריך לחלק שבשורה חטים לפני הבהמות הטעם הוא משום שאינו מתכוין להצמיח והוי שלא כדרך זריעה ולכן לא חשיב כזורע, ועל ההצמחה פטור כיון

שהי' ביום חול ואסור מדרבנן. משא"כ לגבי זרעים לתרנגולים, י"ל דשם חשיב כדרך זריעה, וא"כ הטעם הוא רק משום שודאי לא יצמח ולכן בספק יצמח חשיב כזורע וחייב למפרע על הזריעה. אלא דצריך ביאור הטעם דבשורה חייטים לפני בהמות לא חשיב כדרך זריעה ובנותן זרעים לתרנגולים חשיב כדרך זריעה ויש ליישב.

ומה דמבואר לגבי טומן לפת שאם הי' מגולה חשיב שלא כדרך זריעה יש לחלק בין לפת לזרעים. ובאמת יש שרוצים להוכיח מהך מתני', דהטומן לפת שהזורע בלא לחפות לא חשיב זריעה. ולהאמור יש לחלק בין לפת לזרעים. עוד נראה, דאפי' אם לא נחלק ונאמר דבלא חיפוי לא חשיב זריעה, מ"מ לא אמרי' אלא דלא חשיב זריעה מעולה בלא חיפוי, ובאינו מתכוין לזריעה מותר אך בכונה לזריעה יהי' אסור. אך זה תלוי במה שביררנו לעיל - אם הוא אסור רק מדרבנן והפטור הוא שלא כדרך דאינו אסור מדאורייתא, או דרק בזריעה כזו שאינה גמורה אינו חשיב זורע אלא במתכוין, וא"כ במתכוין יהי' חייב מדאורייתא.

בשורה חייטים לבהמות באופן שלא יאכלו אסור, אף דאינו מתכוין לזריעה ואינו דרך זריעה ואינו מותר משום אינו מתכוין, דהוי ההשרשה פסיק רישא. ואילו בטומן לפת מותר באינו מתכוין ובדרך הטמנה, וצ"ל דלא הוי ההשרשה פסיק רישא. וא"כ קשה, דאף בדרך זריעה שיהי' מותר, מכיוון שאינו מתכוין, ובע"כ שבזה אסורה הזריעה עצמה, ולדברי הרש"ש צ"ל דאסורה מדרבנן.



ד.

ביאור האיסור לזרוע בששית כשיקלט בשביעית, עפ"י הנ"ל

והנה הא דמבואר בר"ה י:, ובתוס' ד"ה שלושים ושלוש, שאסור לזרוע בששית כשיקלט בשביעית, לכאורה קשה תרתי: א. אם איסור זורע הוא בזריעה, א"כ אין כאן זריעה בשביעית. ב. אף אם איסור זורע הוא בקליטה. מ"מ לגבי שבת אינו חייב אם זרע בחול ונקלט בשבת.

והנה, באגלי טל (מלאכת זורע ס"ק ח אות ב) הוכיח מכח קושיא א' דבשביעית האיסור הוא הקליטה, מכיוון דכתיב ושבתה הארץ וכן שדך לא תזרע, משא"כ לגבי שבת די"ל דהמלאכה היא הזריעה עצמה. אך עדיין קשה קושיא ב' דהרי עשאה בששית.

והמנחת חינוך במצוה רצח הוכיח מכח קושיא א', דאף דאמרינן דמלאכת זורע היינו הזריעה עצמה, וא"כ ה"ה בשביעית מ"מ יש איסור זורע גם בקליטה, ולכן נחשב כזריעה בשביעית אם זרע בששית ונקלט בשביעית, ובזורע בשבת ונקלט בשבת מיחייב תרתי אם התרו בו תחילה על הזריעה ואח"כ על הקליטה. ובישוב קושיא ב' מבאר המנ"ח דכמו דמצינו בשבת שיש איסור שביתת בהמתו כך בשביעית יש איסור שביתת שדהו, ונלמד מהעשה דושבתה הארץ שבת לה', וממילא בזרע בששית ונקלט בשביעית אף דמלאכתו נעשתה בששית מ"מ הקליטה היא בשביעית, ובוהו הוא עובר על העשה דשביתת שדהו.

ולכאורה הי' נראה לישב קושיא זו, דאף אם לא נאמר כלל דין שביתת שדהו בשביעית מ"מ חלוק איסורי מלאכה בשביעית מבשבת, דבשביעית אין האיסור לעשות מלאכה בשביעית אלא

האיסור הוא לעשות מלאכת שביעית, ואף אם היא נעשתה בששית מ"מ יש כאן מלאכת שביעית. משא"כ לגבי שבת, שם האיסור הוא לעשות מלאכה בשבת, ואין איסור בימי חול לעשות מלאכת שבת, ולכן בזורע ביום ששי ונקלט בשבת יש כאן מלאכת שבת שנעשתה בחול ומותר. משא"כ בשביעית, בזרע בששית ונקלט בשביעית, יש כאן מלאכת שביעית שנעשתה בששית ואסור ואף יעבור בלאו דשדך לא תזרע.

והנ"מ בין תירוץ האג"ט לתי' המנ"ח בקושיא א. היא בזרע בסוף שביעית ונקלט בשמינית, לדברי המנ"ח יעבור באיסור זורע בשביעית ואילו לדברי האג"ט לא יעבור באיסור זורע כיון דהקליטה בשמינית.

אך לדברי הרש"ש בזרע בסוף שביעית ונקלט בשמינית יעבור באיסור זורע אף דהקליטה היתה בשמינית, ואף דס"ל דמלאכת זורע היא בקליטה, מ"מ הרי לענין שבת מתחייב אף דהקליטה היתה אח"כ בחול, א"כ ה"ה לענין שביעית.

ולדברי הרש"ש יוצא שבשבת האיסור הוא לעשות מלאכה בשבת, ואף שהיא מלאכת חול מ"מ אם עשאה בשבת אסור, ולהיפך - מלאכת שבת שעשאה בחול פטור.

ואולם לפי מה שכתבנו לחלק בין שבת לשביעית י"ל דלגבי שביעית אינו כן, אלא דהאיסור הוא מלאכת שביעית ואף אם עשאה בששית אסור, א"כ ה"ה אפשר לומר להיפך, שאם עשה מלאכת שאר שנים בשביעית י"ל דמותר, מכיוון שאינו מלאכת שביעית, וממילא אם זרע בסוף שביעית ונקלט בשמינית לא יהי' איסור זורע. ואף לדברי הרש"ש, שבשבת יש בזה איסור זורע, מ"מ י"ל דהיינו דוקא בשבת, שאולינן בתר עשיית המלאכה, משא"כ לענין שביעית שחזינו בזרע בששית ונקלט בשביעית שאסור, דלא אזלינן בתר עשיית המלאכה אלא בתר המלאכה עצמה אם היא מלאכת שביעית. א"כ ה"ה איפכא, בזרע בשביעית ונקלט בשמינית, א"כ אין כאן מלאכת שביעית אלא מלאכת שאר שנים שנעשתה בשביעית ופטור.

ובאמת, לדברי המנ"ח בענין אפיה בשבת, דאם נתן בתנור בשבת ונאפה בחול פטור, וכן אם נתן בחול ונאפה בשבת פטור, מבואר לכאורה דצריך שתהי' זו מלאכת שבת שנעשתה בשבת. ובנתן בתנור בחול יש כאן מלאכת שבת שנעשתה בחול, ובנתן בשבת ונאפה בראשון יש כאן מלאכת חול שנעשתה בשבת ומתחייב רק כשאיכא לתרווייהו. ולפי"ז ה"ה לכאורה לגבי שביעית הי' צריך להיות (לולי העשה המיוחד דושבתה הארץ לדברי המנ"ח כנ"ל) דצריך שעשיית המלאכה תהי' בשביעית וכן המלאכה עצמה שתהי' מלאכת שביעית. וממילא אם ננקוט כאגלי טל, שבשביעית האיסור הוא הקליטה ולא הזריעה, א"כ בזרע קודם שביעית ונקלט בשביעית אין איסור לאו בזריעה, וכן בזרע בשביעית ונקלט בשמינית לא יהי' איסור דזורע בשביעית.

אך לפי מה שכתבנו לעיל דבשביעית האיסור הוא מלאכת שביעית א"כ בזרע בששית ונקלט בשביעית יש כאן מלאכת שביעית ואסור בלאו, ובזרע בשביעית ונקלט בשמינית יש כאן מלאכת שמינית שעשאה בשביעית ואינו עובר בלאו (אם נימא דהאיסור הוא רק בקליטה). ובוה י"ל כן אף לדברי הרש"ש, דלענין שבת ס"ל דהאיסור הוא בקליטה ואעפ"כ בזרע בשבת ונקלט בחול חייב, י"ל דהיינו דוקא לענין שבת, שהאיסור הוא עשיית המלאכה בשבת ואף אם היא מלאכת חול, וכמו שלהיפך, בענין מלאכת שבת שנעשתה קודם השבת שמותר. משא"כ לענין שביעית,

דהאיסור הוא מלאכת שביעית, וכדחזינן לגבי זורע בששית ונקלט בשביעית. א"כ ה"ה בזורע בשביעית ונקלט בשמינית, הרי אין זו מלאכת שביעית ויהי' מותר מדאורייתא. לסיכום, אף דלגבי שביעית ס"ל לאג"ט כרש"ש, שהאיסור הוא הקליטה, מ"מ לכאורה הי' צריך להיות ג"מ ביניהם בזורע בסוף שביעית ונקלט בשמינית, דלדברי הרש"ש דלענין שבת חייב בכה"ג, א"כ ה"ה לענין שביעית, ואילו לדברי האג"ט י"ל דבשבת פטור בכה"ג וה"ה בשביעית. אך לפי דברינו לעיל י"ל דאף לדברי הרש"ש דבשבת חייב בכה"ג, מ"מ לגבי שביעית יהי' פטור כיון שאין כאן מלאכת שביעית אלא מלאכת שמינית ומותרת מדאורייתא אף אם עשאה בשביעית, וכמו דמצינו להיפך דמלאכת שביעית אסורה אף בעשאה בששית.



הערות וקושיות – אורח חיים

בעניין אמירת אדיר במרום לאחר נשיאת כפים - הרב יוסף פליסקין

בגמרא (ברכות נה:) האי מאן דחזא חלמא ולא ידע מאי חזא, ליקום קמי כהני בעידנא דפרסי ידיהו ולימא הכי, רבש"ע אני שלך וחלומותי שלך... ומסיים בהדי כהני, דעני ציבורא אמן [-] שיענו הציבור אמן על בקשתו], ואי לא [-] שלא סיימו עדיין הכהנים] לימא הכי, אדיר במרום שוכן בגבורה אתה שלום ושמן שלום יהי רצון מלפניך שתשים עלינו שלום. ע"כ.

ובשו"ע (סימן ק"ל) העתיק את דברי הגמרא, וכתב הרמ"א: ובמקום שאין עולין לדוכן יאמר כל זה בשעה שהש"ץ אומר שים שלום, ויסיים בהדי ש"ץ שיענו הקהל אמן. ע"כ. ובט"ז (סק"ב): ועכשיו נהגו שבכל פעם אומרים אותו [אדיר במרום] בשעת גמר תפילת ש"ץ בשעה שאומר וטוב בעיניך וכו'. ע"כ. והובאו דבריו במשנ"ב (סק"ו): ויש נוהגים שבכל פעם אומרים אדיר במרום בשעת אמירת ש"ץ שים שלום בשעה שאומר וטוב בעיניך וכו'.

והגאון רבי שריה דבליצקי זצ"ל כתב (בקונטרס "זה השולחן" על דיני נשיאת כפים, נדפס בקובץ ישורון כרך מ', עמ' שפ"ח) שדברי הט"ז נסבי על דבריו בסק"ג שסיים: על כן ראוי לנהוג שלא יאמר בכל יום רבש"ע אלא אם בא לו חלום בלילה שלפניו, משא"כ בשעת הרגל שעולין לדוכן יכול לומר אותו אפילו מן הסתם, כי קאי על מה שבינתיים [שמיו"ט הקודם בודאי חלם חלום], כן נראה לי נכון. ע"כ. והיינו למנהגם בחו"ל, שנשאו כפים רק ברגל, וע"ז כתב שאף שבשו"ע מבואר לומר אדיר במרום רק כשלא סיימו הכהנים לנגן, מ"מ יש נוהגים לומר בכל פעם אדיר במרום אחר שאמרו רבש"ע. אבל למנהגינו באר"י שנושאים כפים בכל יום ואין אומרים רבש"ע, אין כוונת הט"ז שהמנהג לומר בכל יום אדיר במרום, אלא רק כשחלם חלום. וכיון שאין מקור לאמרו, הרי שאין להפסיק לזה בזמן חזרת הש"ץ, עכ"ד הגרש"ד.

אמנם, דבריו אינם מוכרחים, ויתכן שכוונת הט"ז לומר אדיר במרום גם כשאין אומרים רבש"ע, והבקשה באה תמיד על ברכת הכהנים^(א).

ואם ננקוט שכוונת הט"ז לומר אדיר במרום אף כשאין אומרים רבש"ע, יל"ע באופן שאין כהנים בנשיאת כפים, והש"ץ אומר "אלוקינו ואלוקי אבותינו" וכו', האם יש לומר אדיר במרום על ברכת הש"ץ, א"ד שהברכה נתקנה רק על ברכת הכהנים.

(א). גם יש להעיר על דבריו, דהנה בדברי הט"ז בסק"ג שכתב לומר רבש"ע בכל רגל, סיים: כן נראה לי נכון. אבל בדבריו בסק"ב כתב בפשיטות: ועכשיו נהגו שבכל פעם אומרים אותו בשעת גמר תפילת ש"ץ וכו'. ואי תליין הא בהא, לכא' היה לו לט"ז להוסיף בסק"ב שכל מנהג זה הוא רק לפי דבריו בסק"ג לומר הרבש"ע בכל רגל, וכן בסק"ג היה לו להוסיף שכן המנהג. ולכא' משמע מדבריו שהמנהג לומר אדיר במרום הוא אף לולי דבריו לומר רבש"ע בכל נשיאת כפים ברגל. ולפי"ז אין אמירת אדיר במרום תלויה ברבש"ע, ולפי מנהג הט"ז גם למנהגינו באר"י יש לומר אדיר במרום בכל יום.

וכן שמעתי מהגאון רבי דוד אריה מורגנשטרן שליט"א (רב שכונת רמת שלמה ירושלים) שהמנהג לומר אדיר במרום בכל יום. וכן מדברי הגר"נ פרנקל זצ"ל והגר"ח קניבסקי שליט"א [להלן בסוף הסימן] מבואר שנקטו לומר אדיר במרום אף כשלא חלם חלום. אמנם, מהגאון רבי משה מרדכי קארפ שליט"א שמעתי, שלמעשה יש לומר רק כשחלם חלום.

הנה, בדברי הרמ"א הנ"ל כתב: ובמקום שאין עולין לדוכן יאמר כל זה בשעה שהש"ץ אומר שים שלום וכו'. ודבריו נסובים על דברי השו"ע שהביא גם אמירת רבש"ע וגם אדיר במרום, ולכא' יוצא שגם כשאין כהנים יש לומר אדיר במרום.

אבל יל"ע בזה, דיתכן שדברי הרמ"א אמורים דוקא למנהג חו"ל שאין נושאים כפים בימות החול, ולכן יש לומר כל זה בימי חול על ברכת הש"ץ, אבל באר"י, שנושאים כפים בחול, הרי שגם אם יום אחד אין כהנים, יכול יהיה לומר רבש"ע למחרת, וממילא גם אדיר במרום לא נתקן לומר ביום שאין כהנים.

וגם יל"ע עוד, דהנה מקור דברי הרמ"א הוא מתלמידי רבינו יונה, על דברי הרי"ף (ברכות מג.) שכתב: האי מאן דחזא חלמא ולא ידע מה הוא אי טבא אי בישא הוא, ליזיל וליקום בהדי כהני ויאמר רבש"ע אני שלך... וניכוון וניסק בהדי כהני ויימרון כולי עלמא אמן, וכי מהדרי כהני אפייהו לימא, השוכן בגבורה אתה שלום שים שלום עלינו [וזהו אדיר במרום לפי הנוסח שלנו]. ע"כ. וע"ז כתבו תלמידי רבינו יונה: וניכוון וניסק בהדי כהני וכו' – ואם אין עושין נשיאות כפים יכוון שישלים כשיגיע ש"ץ למברך את עמו ישראל כדי שיענו כולם אמן. ע"כ.

והנה, מש"כ תלמידי רבינו יונה שישלים כשיגיע ש"ץ להמברך את עמו ישראל, יל"ע אם כוונתו רק לגבי הרבש"ע, או גם לגבי אדיר במרום. דכיון שהביא את דברי הרי"ף "וניכוון וניסק בהדי כהני" בפשטות דברי תלמידי רבינו יונה באים רק לענין הרבש"ע, אבל כיון שאח"כ הוסיף "וכו" יתכן שכוונתו גם על המשך דברי הרי"ף, דהיינו על אדיר במרום.

יותר נראה שכוונת תלמידי רבינו יונה היא רק לרבש"ע, מכיוון שלגבי הרבש"ע כתב הרי"ף "וניכוון וניסק בהדי כהני ויימרון כולי עלמא אמן" [שיכוון לסיים עם הכהנים, ויאמרו כל העם אמן]. וע"ז באו דברי תלמידי רבינו יונה "יכוון שישלים כשיגיע ש"ץ למברך וכו' כדי שיענו כולם אמן", דהיינו שתחת שיסיים קודם האמן דברכת כהנים, יסיים קודם האמן של המברך את עמו ישראל. אבל לגבי אדיר במרום לא נזכר ברי"ף לסיים דוקא כשעונים הציבור אמן. ויל"ע בזה.

וכן הרמ"א בדרכי משה כתב שאם אין נושאים כפים יש לומר רבש"ע בזמן אמירת שים שלום, ולא הזכיר כן לגבי אדיר במרום. ויתכן שאף שלשון הרמ"א "יאמר כל זה בשעה שהש"ץ אומר שים שלום", מ"מ כוונתו היא רק לכל נוסח הרבש"ע שהביא השו"ע, אבל לא לגבי אדיר במרום, ויל"ע.

ומהגאון רבי נפתלי פרנקל זצ"ל (חבר בד"צ העדה החרדית ובעל אמרי בינה) שמעת, שיש לומר אדיר במרום אף בכה"ג שאין כהנים והש"ץ אומר אלו קינו וכו'. וכן כתב לי הגר"ח קניבסקי שליט"א שהמנהג לומר אדיר במרום אף כשאין כהנים. אמנם מהגאון רבי דוד אריה מורגנשטרן שליט"א (רב שכונת רמת שלמה ירושלים) שמעת, שאף שיש נוהגים לומר בכה"ג, אבל למעשה אין לומר, כיון שאמירה זו נתקנה על ברכת הכהנים דוקא.



בירור דעת מרן ר' יוסף קארו בגדר רשות הרבים בזמננו - הרב עמנואל מולקנדוב

האחרונים האריכו הרבה בסתירות בדעת השו"ע בענין רה"ר בזמננו בין סי' ש"ג, שכ"ה ושמ"ה ועוד כנודע - עי' בשו"ת יבי"א ח"ט סי' ל"ג.

והנה, בספר רב ברכות מערכת הש' אות ב' הביא ראייה ברורה מדברי הב"י באבקת רוכל סי' כ"ט, שמבואר להדיא מדבריו דס"ל שיש רה"ר בזמנינו אף שאין ס' רבוא עי"ש, אלא שכתב שאין איתנו יודע אם תשובה זו נכתבה לפני שכתב דבריו בב"י ובשו"ע או לאחריה, וא"כ עדיין נשאר ספק מה דעתו עי"ש. ב. אולם, באמת נראה בבירור לפשוט ספק זה, דהא בריש תשובה זו כתב: שאלות שאלני מורי 'חמי' הרב המובהק השלם כמה"ר זכריה זעבשיל אשכנזי נר"ו ע"כ, ולפי סדר זמנים נודע שחמיו זה הוא אבי אשתו השלישית של מרן, שנשאה בודאי לאחר שנת שט"ו, שבה סיים מרן את כתיבת השו"ע כפי שמופיע בסוף חלק אורח חיים [אע"פ שהשו"ע נדפס בפועל בשנת שכ"ה] - עי' בספר דברי ימי ישראל בתוגרמה ח"ב עמ' 254. וא"כ מבואר שלאחר שכתב את השו"ע דעתו היא שיש בזמנינו רה"ר דל"צ ס' רבוא, וא"כ או שנאמר שזה מגלה שזו גם דעתו בשו"ע, כהסתם שכתב בסי' שמ"ה, וגם אם לא - מ"מ למעשה ס"ל כן וכנ"ל. וזו ראייה שאין עליה תשובה דס"ל למרן השו"ע שאפילו במקום אמירה לגוי לא עלה על דעתו לצרף את דעות הראשונים האחרים מדין ספיקא דרבנן, אלא ס"ל במוחלט שההלכה כסתימת הרי"ף והרמב"ם, וכן הרמב"ן וסיעתו, שלא צריך ס' ריבוא אלא כל ט"ז אמה הוי רה"ר.



להסתכל בפני מי שאוכל בשוק - הרב גמליאל הכהן רבינוביץ

הסתפקתי, הנה כתוב בשו"ע או"ח סימן ק"ע סעיף ד' אין מסתכלין בפני האוכל, ולא במנתו, שלא לביישו. ע"כ.

והנה אם רואה אדם האוכל בשוק, האם מותר להסתכל בפניו, כי ממילא אין מתבייש, כי הרי אוכל בשוק לעיני כולם?

בברכת כהנים באהבה כעתירת

גמליאל הכהן רבינוביץ

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



א. וז"ל: "אחרי מות אשתו השנייה בצפת - ר' יוסף קארו שהיה בעת ההיא כבן שבע ושבעים שנה - נשא לאשה בפעם השלישית את האלמנה בת החכם בן ר' שלמה זבשיל אשכנזי, והיה זה אחרי שנת שכ"ה, בהיות כי על ענין אשר היה בצפת ביום ג' י"ד לחדש שבט ה' שכ"ה - שאל נשאל ר' יוסף קארו מאת ר' זכריה זבשיל, והוא השיב אליו, ולא בא שום רמז שהיה חותנו וחתנו, לא בשאלה ולא בתשובה, אבל ביתר השאלות אשר שאל אליו אחרי אשר נשא את בתו - יכנהו בשם "שאלוה שאלני מר חמי הרב המובהק השלם כמה"ר זכריה זבשיל אשכנזי נר"ו" ע"כ.

אוצר יורה דעה

אכילת בן בבית הוריו שאינם שומרי מצוות ♦ אם מותר להוסיף מיונז
לקופסת טונה בלי לטבלה במקוה ♦ החילוקים בין ריבית בהלואה
לריבית במקח ♦ מאמר תגובה בעניין מצות ידיעת התורה וחובת האב
על הבן

הרב יהושע ון-דייק

רב היישוב רמת מגשימים

אכילת בן בבית הוריו שאינם שומרי מצוות

שאלה

נשאלתי ע"י יהודי שחזר בתשובה ב"ה ורוצה להתארח בבית הוריו שאינם שומרי מצוות. ההורים השתדלו למענו וקנו כלים חדשים למטבח, עשו הפרדה בין בשר לחלב ודאגו להטביל את הכלים וכו'. אך מידי פעם מגלה הבן כלים בשריים שהתערבו בכליים חלביים (וכן להפך), כשלטענת הוריו הערבוב נעשה בטעות ע"י אורחים, אך הם עצמם משתדלים להקפיד על כך. על כן נפשו של אותו יהודי בבקשתו – האם מותר לו להמשיך ולהתארח בשבתות ולאכול בבית הוריו? והאם לכתחילה ראוי לו להחמיר ולא להתארח?



תשובה

א. הקדמה

שאלה זו מורכבת מכמה סוגיות הטעונות בירור: א. האם יש מקום להחמיר לא לאכול דבר שנתבטל בשישים וכיוצ"ב, או שזה היתר גמור. ב. האם במצב של כיבוד אב ואם הדין שונה. ג. האם הוריו נאמנים להעיד בפניו שהם משתדלים לשמור על בית כשר.



ב. דבר שהותר עפ"י דין תורה אין מקום להחמיר

בגמרא בברכות (דף ח' ע"א) מובא: "אמר רבי חייא בר אמי בשם עולא, גדול הנהנה מיגיעו יותר מירא שמים". ונשאלת השאלה, וכי אדם העמל לפרנסתו ואינו ירא שמים גדול מאדם שהוא ירא שמים? אלא על כרחך הנהנה מיגיע כפו אף הוא ירא שמים, שאל"כ כיצד יהיה עדיף על הירא שמים? וא"כ מה החידוש שירא שמים ועמל גדול יותר מירא שמים שלא עמל? וכתב השל"ה (מסכת שביעית, נר מצוה ד"ה תכלית הלימוד) שתכלית לימוד תורה הוא ללמוד וללמד לשמור ולעשות, ומי שהוא מורה הוראה צריך להיות ירא הוראה שלא להכשיל ח"ו את הציבור, ורק אם ברור לו הדבר כשמש יורה בדבר ובכל ספק יש להתבונן בספר ואף להתייעץ עם אחרים ואפי" ע"תלמידיו. ואע"פ שצריך שתהיה יראת אלוקים בלבו של הפוסק, "מ"מ אל תאמרו, א"כ נחמיר על רוב (כלומר נחמיר ברוב הפעמים י.ו.), כי אין זה נקרא מורה הוראה להחמיר לאחרים שלא כדין ולו לעצמו יחמיר כטוב בעיניו. ובמסכת ברכות פ"ק אמר בדוד המלך ע"ה שהיו ידיו מלוכלכות בשפיר ושליה כדי לטהר אשה לבעלה. לא אמר כדי לטהר או לטמא, רק היה יגע כ"כ באם הוא טהור בבירור ע"פ הדין שח"ו לא יטמאנה ויחמיר לאחרים לבטלם

מפּו"ר. ומכּו"ש שמוזהר בעל הוראה שלא יכשיל ח"ו אחרים, רק (אלא י. ה.) בא לאשמועין כח דהיתרא. וכן ה"ה בכל הוראות ואפי' לעצמו שמידת חסידות היא שיחמיר לעצמו, הני מילי כשיש מקום לחומרא, אבל אם אין מקום להחמיר רק שירצה להחמיר מחמת חסרון ידיעה ואלו היה לומד ומעיין בביורר היה רואה שאין מקום לחומרא ועל כל זאת הוא מחמיר, זהו חסיד שוטה".

ובכך מבאר השל"ה את דברי הגמ' לעיל "גדול הנהנה מיגיע כפיו יותר מירא שמים" – ד"ירא שמים קורא בכאן מי שהוא מחמיר ומטריף (מחוסר ידיעה, שלכן הוא ירא י. ה.) אבל גדול ממנו מי שמייגע בתורה ולומד עד שנתברר לו שמותר באכילה, וזהו הנהנה מיגיע כפיו, כי ידיו רב לו בתורה אז אשריו בעוה"ז שהוא נהנה מאכילה וטוב לו לעה"ב שעסק בתורה".

למדנו מדבריו, שכשהדין ברור כשמלה אין מקום להחמיר בתנאי שידוע שזהו הדין הודא. ומה שאומרים שמידת חסידות להחמיר זה רק במקום שיש לו ידיעה, והוא יודע שיש דעות שונות ורוצה לנהוג כמו הדעה המחמירה, אך להחמיר מחוסר ידיעה אין זו מעלה.

וכן כתב בשו"ת הרמ"א (סי' נ"ד) שנשאל על שמן זית שהיה נמכר בחביות עץ והיו שחששו לכך שהיו מושחים (את החביות) בשומן חזיר כדי שהשמן זית לא יחלחל בעץ, האם מותר לאוכלו. והשיב הרמ"א שלדעתו אין לחוש לדבר מב' סיבות: א. השומן חזיר נותן טעם לפגם. ב. אף אם הטעם לשבח הרי הוא בטל בשישים, וכיוון שזה נעשה ע"י נוכרים אין בעיה של מבטל איסור לכתחילה. ומניין ידע שזה בטל בשישים? ותרץ שרוב הגויים טועמים אותו בימי ענוייהן (שאלו ימים שאסור להם לאכול בשר ולא טעם בשר עפ"י דתם) ולא מרגישים בו טעם חזיר, וכן מסיחין כן לפי תומם שאין בו שום טעם לואי, וכ"ש בענייננו שאינו דבר ברור שמשמים בו שומן חזיר וזהו רק ספק, ולכן הסיק הרמ"א "ולכן נראה לי מכל הני טעמי דשמן זית מותר ופוק חזי מאי עמא דבר".

אלא שאז שואל הרמ"א, שמא יש מקום לשואל להחמיר על עצמו על כך? עונה לו הרמ"א: א. כבר אמרו בירושלמי דנדרים (פ"ט ה"א) "די לך במה שאסרה תורה", וא"כ אין להוסיף איסורים שאינם לצורך. ב. ואמרו בירושלמי הפטור מן הדבר ועושהו נקרא הדיוט, וא"כ ה"ה להכא. ג. בירושלמי לגבי התרת שמן לאחר שאסרו שמן גויים וחזרו והתירו, שמואל קיבל עליו את ההיתר ורב החמיר ולא אכל ושמואל אמר לרב וגם הכריחו שיאכל ואמר לו שאם יסרב יפרסם עליו שהוא זקן ממרא, עד שלבסוף נכנע רב ואכל (מובא בתוס' ע"ז דף ל"ו ע"א ד"ה אשר לא יתגאל).

והוסיף הרמ"א שלא קשה מיחזקאל שלא אכל מבהמה שהורה בה חכם, ששם יש חשש שמא הורה בטעות וכדו', אך בדבר שאין בו ספק וההלכה ידועה בו אין מקום להחמיר "שמנהג פשוט בכל ישראל לאכלו ולית דחש ביה וליכא ביה ספיקא כלל דאין להחמיר בזה... ולכן לדעתי המחמיר בדבר זה אינו אלא מן המתמיהים". רואים בדבריו שבמקום שההלכה ברורה להיתר, כגון ההלכה של ביטול בשישים ונותן טעם לפגם שאינו אוסר בדיעבד תבשיל, אין מקום להחמיר כלל, והמחמיר אינו אלא מן המתמיהין.

במרדכי בחולין (ריש פרק כל הבשר) הובאה תשובת מהר"ם (סי' תרע"ו): "ששאל אדוני ששמעת שאני נוהג שלא לאכול בשר בהמה וחיה אחר גבינה ומקל בבשר עוף. בימי חורפי הייתי מתלוצץ בבני אדם העושים כן, ואדרבה שרי ליה מארי היה נראה בעיני כמו מינות, עד שפעם אחת מסעודה לסעודה מצאתי גבינה בין השיניים, גזרתי על עצמי להחמיר בבשר אחר גבינה כמו גבינה אחר בשר, ואין בדבר זה כמו חולק על דברי הש"ס ולא כמוסיף שהוא גורע, דהא חזינן בפרק כל הבשר (חולין דף ק"ה ע"ה) דאמר אנא להא מילתא חלא בר חמרא לגבי אבא דאילו אבא וכו' וכל חד מצי לאחמורי אנפשיה לעשות משמרת".

וכתב המהרש"ל בעטרת שלמה (הובא בתורת האשם לבעל התויו"ט על תורת חטאת כלל ע"ו דין ב' ד"ה ולכן החמיר) שלמדנו מדברי המהר"ם שבמקום שיש הלכה פסוקה בש"ס אין מקום להחמיר, אא"כ מתקיימים ב' תנאים. א. כשקרתה שתקלה באה לידו, כמו שקרה למהר"ם שפעם מצא גבינה בין שיניו כשאכל בשר. ב. שמצינו שהראשונים ג"כ החמירו על עצמם בעניין זה.

ולכן בהרחקה בין בשר לחלב שמצאנו בגמ' (חולין דף ק"ה ע"א) שמר עוקבא אמר על עצמו שהוא חומץ בן יין כי אביו היה שוהה עשרים וארבע שעות בין בשר לחלב והוא שוהה רק בין סעודה לסעודה, א"כ כיוון שבהלכות אלו מצינו הפלגות יתירות בש"ס, ע"כ מי שרוצה להחמיר יש לו מקום ובתנאי שישנה סיבה מספקת, כגון שבאה תקלה על ידו.

והוסיף בשו"ת תרומת הדשן (סי' ק"א) דאפי' אם קרתה לו תקלה חד פעמית, אילולי שמצינו בש"ס שבדבר זה יש מקום להחמיר, היה אסור להחמיר, והמחמיר ייחשב ל"כל המוסיף גורע" ומצינו אף באיסור כרת דסומכים על הכלל שאשה טובלת בזמנה ולא חוששים "שאמרו ז"ל בפרק כל היד (נדה דף ט"ז ע"ב) דבעלה מחשיב ימי ווסתה ובא עליה. והטעם משום דאסור לעמוד בימי טומאתה ולא אמרינן דילמא טעות אירע לה ושכחה... ואפילו אם אירע פעם אחת טעות לא חיישינן משום הכי לזימנא אחריתי" (תרומת הדשן שם).



ג. שיטת ה'איסור והיתר' להחמיר מדין "קדש עצמך במותר לך"

לעומתם, בעל איסור והיתר הארוך (שער נ"ז סי' ט"ו) כתב דכל המוסיף גורע זה "דווקא להוסיף ולהורות טריפות אחרות יתר על אלו שמנו חכמים לאסור. אמנם אם רצה להחמיר על עצמו שלא לאכול מהבהמה ועוף או מכל דבר שנשאל עליו לחכם או מתבשיל שנפל או שנמצא בו איסור בכלי שני או בכלי ראשון ויש שישים או בשר אחר גבינה באותה סעודה, ומכל כה"ג ולהרחיק עצמו מכל דבר כיעור - הרשות בידו. כמו שמצינו בקדמונים שלא אכלו בשר כוס כוס וכוה"ג. וגם אמרו בהמה שהורה בה חכם בעל נפש לא יאכל ממנה. וכן כתב מהר"ם, וכל אדם יכול לגדור ולהתקדש עצמו אף במותר לו ואין זה כמוסיף על התלמוד ומביא ראיה, וגם מצווה היא כמו שדרשו חז"ל "כי עם קדוש אתם לה' אלוקיכם". הרי מפורש שאדם יכול להחמיר על עצמו גם בדברים שמצאנו בתלמוד היתר. ומצווה על האדם להוסיף סלסול על עצמו. והוא לומד כן מהפסוק "כי עם קדוש אתה לה' אלוקיכם" (דברים י"ד ב') ונראה שהתכוון לדברי חז"ל "קדש עצמך במותר לך".

אך התורת האשם חלק על האיסור והיתר מכמה טעמים:

- א. אין להביא ראיה מהמהר"ם, דהתם מדובר על נושא שמצינו בש"ס שכל המחמיר בו תבוא עליו ברכה, ולכן יש מקום למי שרוצה להחמיר על עצמו, וכדיוק התה"ד והמהרש"ל הנ"ל.
- ב. והראיה שהביא מהגמ' (חולין ל"ו ע"ב, מ"ד ע"ב) שבהמה שהורה בה חכם בעל נפש לא יאכל ממנה, מבואר בגמ' חולין (דף מ"ד ע"ב) דדווקא במלתא דתליא בסברה יש מקום להחמיר, כפי שכתב רש"י (שם ד"ה דתליא בסברה): "דהתם איכא לספוקי דלמא לא הוי סברא מעליא... כגון מקיפין בריאה... ופעמים שאדם טועה במראותיהן". ובאר הרא"ש (שם) דהיינו שיש חשש שמא החכם טעה בשיקול הדעת, אך בדבר שזו גמרא מפורשת להיתר אין צריך לחשוש - ויאכל.
- ומסיק תורת האשם (שם): "ונראה לי ג"כ דלמהרא"י ומהרש"ל באיסור כלי שני וכן לאסור אף במשוער בשישים דהוי כמו מינות ואף אם בא מכשול לידו פעם אחת, כיוון שלא מצינו שהחמירו בזה האמוראים (לאסור). ולכן לדבריהם הרוצה לאסור עצמו בדבר המותר צריך לדקדק היטב שלא יהיה נראה כשמץ מינות ח"ו, ותצא שכרו בהפסדו"^(א).



ד. מעלת אכילת איסור שהתבטל עפ"י ה'בני יששכר'

והנה, בבני יששכר (מאמרי חודש אדר, מאמר ב', שקל הקודש, דרוש ז') הפליג בדבריו וכתב שלא רק שאין זו מידת חסידות להחמיר בדבר שנתבטל בשישים וברוב ובכיוצ"ב, אלא יש אף עניין להקפיד לאוכלו דווקא, ואף למצווה ייחשב.

ז"ל: "כל ענייני עוה"ז צריכין לבירור לברר הטוב מן הרע, וזהו סוד אכילה ושתייה וכל ענייני עוה"ז באכול האדם את הצומח והחי אזי שב האכילה ההוא להיות עצם מעצמיו ובשר מבושר... הנה נתברר הטוב מן הרע, והנה גם כל העניינים והנבראים האסורים עפ"י התורה מן הצומח והחי על כרחך יש בהם ניצוצי קדושה... וכיוון שאסורים מהיכן יתברר? ומבאר הבני יששכר: "שלפעמים תתבטל חתיכת איסור בהיתר והוא נאכל על פי התורה, כגון שנתבטל בשישים, או יבש ביבש ברוב, אבל תדע שהוא ממחשבות הצור תם, הוא ית"ש יודע אשר הניצוץ הטמון באותה חתיכה האסורה ביחוד יכול להתברר על ידינו, הנה ית"ש מזמין שתפול החתיכה האסורה הזאת לתוך ההיתר ותתבטל, ואכול יאכלו אותה על פי התורה ותתברר הניצוץ הזה".

וע"כ מסיק הבני יששכר: "כיוון שהדבר הזה הוא מאת הש"י שהוא מזמין הדבר האיסור שיתערב ברוב היתר בכדי שיהיה נותר באכילה, כי יודע הש"י שזה הוא מכלל הבירור הנמסר

(א). וסיפר לי תושב היישוב מרדכי שורץ הי"ו, שלפני שנים בהיותו מנכ"ל מלון כינר, היה אירוע רב משתתפים שהיה צריך להכין לכבודו אוכל ומנות רבות, ובטעות נשפך במטבח חלב לקדירה שהיה בה כבד קצוץ רב, והנ"ל טלפן הישר לגרא"ד אורבך שליט"א אב"ד טבריה, שהוא חתום על תעודת הכשרות של המלון לשאול מה לעשות בקדירה, כי חשש להפסד רב. וענה לו הגרא"ד שיש להסיר החלב וקצת מן הכבד והשאר בטל בשישים ומותר באכילה. כעבור שעה הופיעה מונית במלון, ויצא ממנה הגרא"ד. המנכ"ל נבהל, מפני שחשב שהרב הגיע על מנת לגעור בעובדים על התקלה, אך הגרא"ד התיישב בלובי וביקש לאכול מנת כבד. והוסיף שהוא ידע שאם לא יבוא לאכול יחששו מלהגיש זאת שמא אינו כשר וכו', ולכן בא לאכול, להראות שכשהוא אומר שזה כשר אזי זה כשר. הרי לפנינו "מעשה רב".

לישראל, וא"כ מצווה הוא בדווקא שיאכל ישראל החתיכה ההוא ולא יחמיר כעניין שאמרו רז"ל (ברכות ח' ע"א) גדול הנהנה מיגיעו יותר מיר"ש. ופירש בזה הרב הקדוש בעל השל"ה (כפי שהביאונו לעיל. יו.) נהנה מיגיעו היינו שייגע את עצמו בתורה ויודע להכשיר המאכל הזה עפ"י התורה, והאדם הזה אוכל המאכל ונהנה ממנו, הנה הוא גדול מן הירא שמים שאינו רוצה לאכול מטעם שיש בו תערובת איסור, והבן הדבר. על כן לדעתי הצעירה, אין זה מדרך החסידות מה שכמה אנשים נוהגים לסטול בעצמם שלא לאכול מן שום מאכל שהיה עליו שאלת חכם, הגם שהוא דבר פשוט ומבואר דינו להיתר כגון על ידי תערובות בששים וכיוצא, כי לדעתי אדרבה מצווה הוא יאכלו ענווים וישבעו, כי הוא נסיבה מאת הש"י שישב האיסור להיתר ויתברר על ידי אכילת ישראל".

ומה שהגמ' בחולין (דף מ"ד ע"ב) דורשת בשבח יחזקאל "ולא בא בפי בשר פגול" (יחזקאל ד' י"ד) – שלא אכלתי מבהמה שהורה בה חכם", א"כ משמע שיש מקום להחמיר אף במקום שחכם התיר הדבר, וא"כ קשה על דבריו לעיל? ותריך הבני יששכר דגמ' זו מדברת במלתא דתליא בסברה, שבזה יש לחשוש שמא טעה החכם ולכן יש מידת חסידות להחמיר ולא לאכול, משא"כ בדבר שפשוט עפ"י דינא שהותר – בזה אין מקום להחמיר, ולדבריו אדרבה, יש מקום לאוכלו ולזכות ייחשב לו.



ה. במקום כיבוד הורים יש להקל לכו"ע

ואף שמידי מחלוקת לא יצאנו, שהרי יש הסוברים שיש מקום לחסיד להחמיר, אך נראה שבמקום כיבוד אב ואם יש להכריע שלא יחמיר, ויאכל אצל הוריו לכו"ע.

דהנה, השו"ע (או"ח סי' י"ז ס"ב) פסק דנשים פטורות מציצית מפני שהוא מצוות עשה שהזמן גרמא. והוסיף הרמ"א (שם): "ומ"מ אם רוצים לעטפו ולברך עליו הרשות בידם כמו בשאר מצוות עשה שהזמן גרמא, אך מיחזי כיוהרא לכן אין להן ללבוש ציצית הואיל ואינו חובת גברא [פ"י] אינו חייב לקנות לו טלית כדי שיתחייב בציצית". וא"כ משמע שבמצווה שהיא חובת גברא ממש כתקיעת שופר בר"ה, שפיר יכולות הנשים לתקוע ואף לברך לדעת הרמ"א. וביאר המג"א (שם ס"ק א'): "דאף מי שאינו מצווה ועושה יש לו שכר ושייך לומר וצונו כיוון שהאנשים נצטוו וגם הם יש להם שכר".

וקשה, שהרי בהלכות פסח (סי' תע"ב ס"ה) פסק השו"ע דתלמיד לפני רבו אין צריך להסב, ושם כתב המג"א (ס"ק ו') בשם הט"ז והמהרש"ל דכל הפטור ומיסב נקרא הדיוט, ומקור דין זה מהירושלמי פ"ק דשבת, והקשה המג"א (שם): "דצריך להתיישב בדבר שהרי כמה פעמים מצינו שמחמירין בדבר שאנו פטורים בו", א"כ מתי רצוי להחמיר ומתי אסור ונקרא הדיוט?

וכן פסק הרמ"א (או"ח סי' תרל"ט ס"ז) בעניין ירדו גשמים בסוכה דפטור מן הסוכה והוסיף הרמ"א (שם) דכל הפטור מן הסוכה ואינו יוצא משם אינו מקבל עליו שכר ואינו אלא מההדיוטות. וא"כ כיצד ניישב בין הדברים?

וראיתי בספר נפש חיה (לרב ראובן מרגליות זצ"ל; בסי' י"ז) דתירץ דלא אמרו בירושלמי דהוי כהדיט אלא במקום שאינה עשייה של מצווה כלל, או הנהג בחומרא דאתי ליד קולא. ולכן כשיררדים גשמים בסוכה אין מקום להחמיר ולשהות בה, דאם יחמיר הרי הוא מבטל מצוות עשה דעונג יו"ט (ובכלל, נראה דבכה"ג אין כלל מצוות ישיבה בסוכה, דתשבו כעין תדורו כתיב, ואין אדם דר בבית דולף גשמים, וא"כ המצווה לא קיימת במציאות זו).

וה"ה במיסב לפני רבו. זו חומרא דאתי לידי קולא, דמכיוון דאינו חייב להסב הוי זלזול כבוד רבו, אם לא יטול ממנו רשות.

וא"כ ה"ה בענייננו, דון מינה ואוקמיה באתריה: אם הבן מתארח בבית הוריו, המשתדלים מאד להקפיד בכשרות, לכה"פ לכבודו, ורוצים שהמטבח יהיה כשר כדי שבנם יוכל לאכול בביתם, א"כ כשקרתה תקלה, כגון שבישלו חלבי בסיר בשרי שאינו בן יומו, כיוון דמעיקר הדין, התבשיל מותר (כשאנו חריף), משום שנותן טעם לפגם מותר, א"כ המחמיר בכה"ג ולא אוכל הרי הוא גורם צער להוריו, וא"כ זו חומרא דאתי לידי קולא, וע"כ יש להשתדל ולהתאמץ בכח דהיתרא, עפ"י דין תורה, שיוכל לאכול בבית הוריו ולא לגרום להם צער.

וכן מצאתי בקונטרס "הלכה כרבי אליעזר" (עמ' 36) לגרא"מ מן שך זצ"ל: "הורה רבנו (הגרא"מ) לבני ישיבות שאין דעת הוריהם נוחה ממנהגיהם ודקדוק ההלכה שלהם ומתווכחים איתם על הנהגותיהם, ובאים לידי ריב ומדון, שבכל דבר שכתבו הפוסקים שבמקום הפסד מרובה יש להקל, אזי ג"כ כאן יש להקל, מפני שריב עם ההורים נחשב להפסד מרובה". וא"כ ה"ה בנידון דידן.

וראיתי בספר ועלהו לא יכול (ח"ג עמ' קצ"ה) שכתב בשם הגרש"ז אוירבך זצ"ל על אדם המקפיד לאכול כשרויות מהודרות והוריו אינם מקפידים על כשרות מהודרת האם יכול לאכול אצלם. וענה הגרש"ז שאם יש כשרות של רבנות ידועה אפשר לסמוך על זה ולאכול, ש"הרי מצוות כיבוד אב ואם היא מצוות עשה מדאורייתא, ואילו החומרות שיש בהידורים של כשרויות שונות כמעט תמיד הן חומרות מדרבנן". והוסיף הגרש"ז שהוא לא מכניס לביתו דג קרפיון מחשש לתולעים, אך כאשר מגיע לשמחות אצל אחרים הרי הוא אוכל. ודון מיניה ואוקמיה באתריה.



ו. האם ניתן לסמוך על הורים שאינם יר"ש המשתדלים לשמור על כשרות בביתם

עד כה, יצאנו מתוך הנחה שאכן הוריו משתדלים באופן כללי להקפיד על דיני הכשרות עבורו, אלא שמידי פעם קורות תקלות על ידם, שאינן אוסרות את המאכל בדיעבד. אולם צריך בירור האם ניתן בכלל לסמוך על דברי הוריו, המחללים שבת, שהם קונים עבורו אוכל כשר?

השו"ע (יו"ד סי' קי"ח ס"ז) כתב: "אם שלח (בשר) ע"י גוי בלא חותם, אם אותו מקום מעבר לרבים מותר, שהוא ירא שמא יראנו אחד מהעוברים ויתפס עליו כגנב". ונראה דה"ה בנידון דידן, שמכיוון שההורים רוצים מאד שבנם ומשפחתו יאכלו אצלם, וברור להם שאם בנם יתפוס

אותם ששיקרו לו ובישלו לו בשר שאינו כשר, יותר לא יאכל אצלם כלל, א"כ בכה"ג הם יראים מלשקר ולכן רשאי לסמוך עליהם ולאכול אצלם.

וכ"כ בשו"ת אג"מ (יו"ד ח"א סי' נ"ד) בשאלה הפוכה – האם רשאי אב לאכול אצל בנו המחלל שבת, שמבטיח לו ששומר על כשרות, וכתב האג"מ: "שיש מקום להקל להרבה אנשים, באם האב יודע וקים ליה בגוה דבתו וכלתו שלא יכשילוהו באיסור משום דמכיר טבעה בידיעה ברורה ע"י שניסה אותה הרבה פעמים וראה שאינה מכשילתו מטעם שאינה רוצה לצערו או שטבעה שלא להעביר אחרים על דעתם יכול לסמוך עליה ולאכול מה שמבשלת בעדו מבשר וכל דבר כשאמרה לו שהוא מבשר כשר ובכלים שהזמינה עבורו". עיי"ש.

וכן פסק הגר"מ שטרנבוך בשו"ת תשובות והנהגות (ח"ג סי' רנ"ג), דבמקום שההורים אוכלים בביתם גם דברים שאינם כשרים חייב הבן לראות את הבשר שמכניסים לסיר הכשר ולוודא שהייתה עליו חותמת כדת, אך כשההורים אומרים שהם מכניסים רק אוכל כשר לביתם ואפי' כשר למהדרין כרצון הבן, א"כ ההורים הרי הם נאמנים ואין צריך להקפיד לראות את החותמות שמכניסים לקדירה. והוסיף שאפי' אם האב מחוץ לביתו אוכל גם דברים שאינם כשרים, ל"ע, אעפ"כ "דעתי נוטה דכיוון שטוען ואומר שבביתו מכניס רק מהדרין והבן מכיר טבעו שהוא ישר ולא ישקר לו נאמן, וכ"ש שיש כאן חשש איבה מצד אביו וברור להבן שלא ישקר, מצינו בחז"ל שחששו טובא לאיבה ויכול להאמינו ולאכול אצלו", והוסיף: "בעניינינו דהחשש איסור הוא רחוק ויש כאן חשש איבה וזלזול בכבוד אביו מוראו, נראה שאין הכרח לחשוש במקום חשש איבה לאיסור", ולא זו בלבד, אלא אפי' אם האב אינו מקפיד תמיד בביתו לאכול רק מאכלים כשרים, ורק כשהבן מגיע לביתו הוא קונה 'מהדרין' ומבשל בכלים מיוחדים "אם מכיר אביו ואמו שבטוח שלעולם לא ירמו אותו... יש לו על מה לסמוך".

וא"כ כ"ש בנידון דידן, שהוריו הכשירו את מטבחם ומקפידים לקנות רק מוצרים כשרים ומקפידים להפריד בכלים בין בשר לחלב, שיש לו לכבד את הוריו ולאכול אצלם, דגדולה היא מצוות כיבוד הורים שהוקשה לכבוד המקום, ואל לו לצער את הוריו, וכדאיות הן הדעות המקלות לסמוך עליהן בשעת הדחק, ובכה"ג הקולא היא חומרא בכבוד אב ואם.



ז. 'קולות' שניתן לסמוך עליהן בשעת הדחק לצורך כיבוד אב ואם

לאור הנאמר לעיל, מצאנו לנכון לכתוב 'קולות' שניתן לסמוך עליהן בשעת הדחק, מפאת מצוות כיבוד אב ואם כדלקמן:

א. מזלג שנטרף באופן ודאי (ע"י אורחים שאינם מקפידים), שהתערבב עם שאר המזלגות שבבית ההורים.

הרשב"א בתורת הבית הקצר (ב"ד ש"ד ל"ח ע"א) כתב, שכלי שנאסר בבליעת איסור ונתערב באחרים ואינו ניכר בטל ברוב. ואעפ"י שאפשר להגעיל את כל הכלים ואז יוגעל גם אותו כלי, וא"כ הרי זה לכאורה דבר שיש לו מתירים, ודבר שיש לו מתירים אינו בטל אפי' באלף – אין זה נחשב לדבר שיש לו מתירים, מכיוון שצריך לטרוח ולפזר ממון, ובכה"ג לא אומרים

דבר שיש לו מתירין, ולכן זה בטל. ובתורת הבית הארוך (שם ל"ח ע"ב) הוכיח הרשב"א את דבריו.

וכן פסק השו"ע (יו"ד סי' ק"ב ס"ג): "כלי שנאסר בבליעת איסור שנתערב באחרים ואינו ניכר בטל ברוב ואין דנים אותו כדבר שיש לו מתירין. [לפי שצריך להוציא עליו הוצאות להגעילו וכל כיוצא בזה. רמ"א]."

והרש"ל (הובא בט"ז שם ס"ק ח') הוסיף טעם, דדבר שיש לו מתירים נאמר רק בדבר שההיתר יבוא ממילא, כעבור זמן מה, כמו ביצה שנולדה ביו"ט שתהא מותרת מאליה במוצאי יו"ט, משא"כ הכא שצריך לעשות פעולה (הגעלת כלים) על מנת להתירו.

ואע"פ שהש"ך (שם ס"ק ח') כתב בשם המהרי"ל דטורח הגעלה נחשב להפסד מועט, וע"כ הסיק להחמיר ולהגעיל את כל הכלים, מ"מ הסיק הש"ך "דיש לחוש לדבריו במקום שאין הפסד מרובה". וכנאמר לעיל, פגיעה בהורים הרי זה נחשב להפסד מרובה, וע"כ יש להקל בדבר. ובפרט שהכלים אינם בני יומם וכל כלי שאינו בן יומו הרי הוא נותן טעם לפגם (עיין ש"ך שם). וכן הקל בכה"ג החכמת אדם (כלל נ"ג סעיף כ"ג) כשהכלי אינו בן יומו.

ב. כלי שנטרף והניחוהו בצד כדי להגעילו, ובטעות בישלו בו ההורים – אם המאכל שבושל אינו חריף א"כ הוי נותן טעם לפגם, ובדיעבד כשכבר בושל המאכל, הוא מותר באכילה, בתנאי שהכלי היה נקי, כמובא בשו"ע (יו"ד סי' קכ"ב א'-ג').

ג. לגבי הפרשת תרומות ומעשרות מהפירות והירקות – אם ההורים קנו את הפירות והירקות בחנות מפוקחת, יש לסמוך שהופרשו מהם תרו"מ. אך אם הוא חושש שמא קנו ההורים במקומות אחרים, א"כ יבקש מהוריו רשות להפריש תרו"מ ויפריש מכל הפירות והירקות. ואם הירקות בושלו עם בשר (או בכל תבשיל) – אם נשארו בבית מאותם הירקות שלא בושלו, יפריש מהם ויכוון להפריש גם על הטעם הבלוע בבשר ובכלי שבו בושל. ואם לא נשאר מאותו ירק חי, יפריש מן הבשר עצמו, שהרי טעם הירקות בלוע בבשר, וקי"ל ש'טעם כעיקר'. ויקפיד לעשות זאת לפני שבת, שהרי בשבת אסור להפריש תרו"מ דנחשב כמתקן.

ד. לגבי חשש ערלה – כיוון שרוב הפירות הנמכרים בשוק אינם ערלה, א"כ קי"ל ד'כל דפריש מרובא פריש', וכפי שפסק מרן השו"ע (יו"ד סי' רצ"ד סעיף י"ז) להתיר לבני א"י לקנות ענבים הבאים מכרמי הנוכרים, אע"ג שחלק מהם ערלה, משום דרובא דגפנים לאו ערלה נינהו.

ואע"ג דערלה וכלאיים אינם בטלים אלא באחד ומאתיים, מ"מ כתב בשו"ת המב"ט (ח"ג סי' קכ"ז) דהיתר 'כל דפריש מרובא פריש' מועיל גם לכלאיים וערלה, וכן פסק החיד"א בברכי יוסף (סי' רצ"ו ס"א) להתיר לקנות ירק מנכרים החשודים על הכלאיים, דאזלינן בתר רובא ורובם באים מחוץ לעיר שאין בהם חשש כלאיים.

ויש להוסיף עוד, את דעת המשנה למלך (מאכלות אסורות פ"י ה"א) שהביא את מה שכתבו התוס' (יבמות פ"א ע"א) דלמ"ד תרו"מ בזה"ז מדרבנן ה"ה שערלה וכלאי הכרם בזה"ז מדרבנן, וחזי לאיצטרופי לספק ספקא די"א דמועיל כל דפריש מרובא פריש אף בערלה דאורייתא, כפסק השו"ע לעיל, ואת"ל דאינו מועיל, שמא ערלה בזה"ז מדרבנן והוי ספק דרבנן לקולא.

וכן פסק להיתר החזון עובדיה (ט"ו בשבט עמ' כ"ו). ואע"ג דהוא כתב שהמחמיר תבוא עליו ברכה, מ"מ במקום שאם לא יאכל הוריו יפגעו מכך א"כ יש להקל במקום מצוות כיבוד הורים כנ"ל.

ה. אם הבן מגיע לבית הוריו בשבת, ולא יכול לעשר קודם לכן, יבקש מהוריו בע"ש להיות שליחים עבורו להפרשת תו"מ, ויאמר נוסח הפרשת תו"מ על תנאי, המופיע בספר שש"כ (מהר" חדשה פי"א סעיף כ') ויתכוון שהעמיד להיות מופרש לשם תרומות ומעשרות או חלה, יחול שמם עליהם בשבת, ובשבת יפריש בלא ברכה, כי זה ספק עיי"ש.

ואם אינו יכול לבקש מהוריו בע"ש להיות שליחים עבורו – אם רוב חנויות הירקות שבאזור מגורי הוריו מפוקחות, א"כ דין הפירות הרי הוא כדמאי, ובדמאי מועיל נוסח על תנאי גם בפירות שאינם שלו, ולכן יוכל להתנות את התנאי הנ"ל גם מבלי למנות את הוריו כשליחים, ויאמר בערב שבת את נוסח הפרשת תו"מ עם התנאי (המוזכר לעיל) ובשבת יפריש בצד ממה שאוכל בלא ברכה, ומאיליו יחול עליהם שם תרו"מ כפי שהתנה בערב שבת – כפסקו של הגרש"ז אורבך זצ"ל המופיע בשש"כ (פי"א הערה ק"א) עיי"ש.



ח. סיכום

א. דבר שהותר בדיעבד ע"י ביטול בשישים, או ברוב, או מדין נותן טעם לפגם וכיוצ"ב, אם זו הלכה מפורשת להיתר, כתבו הרמ"א והשל"ה והתורת האשם שאין מקום להחמיר, והמחמיר יצא שכרו בהפסדו וכאילו מערער על דברי חכמים (אא"כ מצינו דוגמאות בש"ס שהחמירו בדבר, למרות שמעיקר הדין מותר). והבני יששכר כתב שאף יש עניין לאוכלו דווקא, ורק במקום שהורה חכם, וחושש שמא טעה בשיקול הדעת רשאי להחמיר.

ב. ויש שחלקו וסברו שאף שדבר שהורה בו חכם להיתר – הרוצה להחמיר על עצמו שלא לאכול הרשות בידו והרי זה כחסידות, וכן משמע מדברי ה'איסור והיתר' הארוך.

ג. במקום שהחומרא יכולה להביא לידי קולא, יש לדקדק בדבר אם ראוי להחמיר או לאו, והחכם עיניו בראשו.

ד. על אף שנחלקו (בסעיף א' וב') אם יש עניין להחמיר בדבר שנתבטל וכדו' כשההלכה מבוררת להיתרא, מ"מ במקום מצוות כיבוד אב ואם נראה שהכול מודים שאין להחמיר, ויש לסמוך על דעת הפוסקים הנ"ל (סעיף א'), וע"כ מצווה לאכול.

ה. הורים שאינם שומרי מצוות, אך קיבלו על עצמם להקפיד על דיני הכשרות עבור ילדיהם ואורחיהם, וקונים מצרכים כשרים ודואגים להפריד בין כלי חלב לכלי בשר, מותר לסמוך עליהם ולאכול אצלם בביתם, כפסק האג"מ והתשובות והנהגות.

ו. במקום מצוות כבוד אב ואם יש לפסוק בכח דהיתרא עד כמה שניתן, כדי שלא יימנע בן מלאכול אצל הוריו – אף אם בביתו מקפיד שלא להקל בדבר.



הרב יהושע בן-מאיר

אם מותר להוסיף מיוזנו לקופסת טונה בלי לטבלה במקוה [הערות]

בגיליון הקודם, כבוד הרה"ג יעקב אהרן סקוצילס שליט"א (בתשובה לשאלת הרה"ג גמליאל הכהן רבינוביץ שליט"א) הרחיב בשאלה אם מותר לאכול אוכל ישירות מתוך הקופסא שהיא נמכרת בה. ואת"ל שמותר אם מותר גם להוסיף תבלין, כגון מיוזנו, לטונה ולאכול מהקופסה בלי טבילה. והביא פסקים לכאן ולכאן מפוסקי הדורות האחרונים, ובסופו הכריע להקל.

אני מסכים לחלוטין עם הכרעת הרה"ג הנ"ל שליט"א, וברצוני להוסיף מספר שיקולים בשאלה זו^(א).



האם איסור ההשתמשות בכלי לפני הטבילה הוא דאורייתא או דרבנן

ראשית, יש לדעת אם מדובר בשאלה שהיא דרבנן או דאורייתא. שהרי כלל בידנו ספיקא דאורייתא לחומרה וספיקא דרבנן לקולא (ביצה ג, ב ושי"נ). א"כ, אם יש מחלוקת בין גדולי הדורות האחרונים, בדאורייתא יש להחמיר, ובדרבנן אפשר לסמוך על השיטות להקל.

א. נחלקו הראשונים אי טבילת כלים הוי דאורייתא או דרבנן. אף בדעת הרמב"ם והשו"ע נחלקו הפוסקים אי ס"ל דטבילת כלים דאורייתא או דרבנן. האחרונים אף נחלקו איך ההלכה. מ"מ המנהג הוא להחמיר שטבילת כלי מתכת הוי דאורייתא^(ב).

ב. מרן הגראי"ה קוק זיע"א (שו"ת דעת כהן סימן רכו) כתב שאף לדעות שטבילת כלי מתכת דאורייתא, מ"מ טבילת 'כלים חדשים', כלומר כלים שהנוכרי לא השתמש בהם כלל, אינו אלא מדרבנן. ואף שלשון הפסוק ולשונות בהרבה ראשונים נראים כדבריו, מפורשת דעת הרשב"א (תוה"ב בית ד שער ד) והריטב"א (ע"ז עה, ב) שאף טבילת כלים חדשים הוא דאורייתא^(ג).

ג. אף לדעות שטבילת כלים דאורייתא, חידש בישועות יעקב (יור"ד קכ אות א) שאיסור ההשתמשות בכלים לפני טבילתם אינו אלא דרבנן. וכן כתב בפשיטות בביאור הלכה (שכג, ז ד"ה

(א). ראה מאמרי בנושא "טבילת כלים חדשים שיוצרו ע"י נוכרים", הודפס גם בספרי 'מפקודין אתבונן' עמ' 263-285. מחמת חובת הקיצור אפנה למאמרי זה בספרי הנ"ל.

(ב). ראה במאמרי הנ"ל, פרק א' - מבוא, ושם בהערות 5-8 (עמ' 264).

(ג). ראה במאמרי הנ"ל, שם בעמ' 263-267 ובהערות שם. וראה שם בהערה 13 שכן נראה גם דעת האו"ה והסמ"ג.

(ד). הערת עורך - לפום הריטא מה שהובא כאן בשם מרא דארעא דישראל זצ"ל אינו מובן, האם לדבריו טבילת כלים היא מליתא דהגעלה, דעל כן מעכב שימוש בכלים, ואם כן כיצד מהני לכך צוננים (האם הוא כחומרת הרמ"א שבלעו הכלים מחמת רתיחת מי ההגעלה שנפלט לתוכם האיסור), שו"ר לשונו של מרן זצ"ל שאינה לידי המחבר שליט"א, וכנראה מדבריו, גזר כן כהילכתא ללא טעמא, משום דדוקא דומיא דקרא נא, ולענ"ד, קשה לגזור כן מהקרא גופא בבחינת הלל"מ בלא טעמא כלל, והקירוב תשכון חציריך.

‘מותר להטביל’), וכ”פ רבים מפוסקי זמננו. אמנם, באו”ז (ח”ד, פסקי ע”ז, סי’ רצג) מוכח שס”ל שאיסור ההשתמשות הוא ‘גזירת הכתוב’. וכ”נ דעת הפמ”ג (או”ח מש”ז סי’ תפז).¹

העולה מהדברים עד כאן הוא שיש ג’ ספיקות אם האיסור להשתמש בכלי הוי דאורייתא או דרבנן. וכידוע כשיש ספק ספיקא אי הוי דאורייתא, הוי כספיקא דרבנן² ולקולא. ובעיקר פה שיש ג’ ספיקות.

ד. הראב”ה (פסחים סי’ תסד, הובא בהג”מ מאכלות אסורות פי”ז) חידש שכאשר יש ספק (אפילו ספק אחד דאורייתא) אם כלי חייב בטבילה או לא, מותר להשתמש בכלי ללא טבילה, כיוון שחובת הטבילה אינה נובעת מאיסור ההשתמשות לפני טבילה, אלא איסור ההשתמשות נובע מחובת הטבילה. כל כן אינו ספק איסור, אלא ספק מצוה. ומצוה זו אינה חובה, כיוון שיכול להשתמש בכלי אחר, ולכן אין ספקו לחומרא. וראה בשו”ת אבנ”ז (או”ח תיח אות יא) דחידש שהוי כמו מצוות ציצית למרדכי (בהלכות קטנות סי’ תתקמז, והביאו הב”י והרמ”א במפת השולחן או”ח ס”ס יג). אמנם, מרן הגרא”ה קוק זיע”א (דעת כהן סי’ רכז) כתב שהדבר תלוי במחלוקת ראשונים, והרשב”ם ס”ל שיש איסור השתמשות וממילא ספקו לחומרא, אולם נראה שאין זה אלא מדרבנן.³

ה. הצפנת פענח (מאכלות אסורות יז, ג) חידש ש”אם [=הנוכרי] עשאן לסחורה, י”ל דאין עליהם שם כלי סעודה כלל”. וכדבריו נראה מלשון כמה ראשונים⁴. לפי חידוש זה, בימינו כל כלי אוכל חדשים שאנו קונים פטורים מטבילה. שהרי כולם נעשו בבתי חרושת לצורך מכירתם, ולכן אצל הנוכרי לא היו ‘כלי סעודה’ אלא ‘כלי מסחר’.

אמנם, האבנ”ז (יור”ד סי’ קו אות ב) חלק וס”ל “והא דכלי סעודה כתיב בפרשה היינו שישתמש בה ישראל בצורכי סעודה”, ולא בעינן שיהיו כלי סעודה בידי הנוכרי. והוכיח הדברים מכך שנהגו בימינו [וגם בימיו] לטבול כלים שיוצרו בבתי חרושת למסחר. איברא, שדבריו נסתרים מלשונות הראשונים שהזכרתי, וכן מהא שגבי טבילת כלים מפורש בגמ’ (ע”ז שם) דבעינן “כמעשה שהיה”. ובמעשה שהיה מפורש בתורה היו אלו כלי סעודה בידי הנוכרי⁵.

ונ”ל לפרש את האבנ”ז לפי חידושו של מרן הגרא”ה קוק זיע”א הנ”ל (בסעיף ב), שטבילת כלים חדשים הוי דרבנן. ולפי”ז אפשר שבתקנתן לטבול כלים חדשים, בעצם תיקנו חכמים שכל כלי שהיה אצל הנוכרי ונמכר לישראל ככלי סעודה חייב בטבילה, אפילו לא היה אצל הנוכרי כלי סעודה. כמו כלים חדשים, שהנוכרי לא השתמש בהם לסעודה. וא”כ אף שמהתורה כלים שלא היו כלי סעודה אצל הנוכרי אלא כלי מסחר פטורים מטבילה, וכך גם כלים חדשים. מ”מ מדרבנן כל כלי של נוכרי, אפי’ חדש ולא השתמש בו, ואפי’ לא היה אצלו כלל כלי סעודה אלא

ה). במאמרי הנ”ל פרק ב פרק ב - איסור שימוש בכלי לפני טבילתם, עמ’ 268-269, וראה בהערות שם.

1). ראה כתובות ט, א ובראשונים ואחרונים בסוגיה ובהלכה שהאריכו בזה. ראה שב שמעתא א-כג בשם המהריב”ל שכתב שאין דין זה בספיקא דדינא. אמנם, ראה רעק”א ברכות ב. ד”ה שם וממאי (בסופו).

2). במאמרי הנ”ל עמ’ 269-271 ובהערות שם.

ח). רש”י בפירושו לתורה ובסוגיה בע”ז, וכן מלשון הרשב”א (בתוה”ב שם) והדברים ממש מפורשים בריטב”א (ע”ז שם). ראה במאמרי הנ”ל פרק ד - כלים שאצל הנוכרי לא היו כלי סעודה, ובהערות שם.

ט). ראה אג”מ יור”ד ג, סי’ כא. ואמנם לא מצאנו לו אח ורע בחידושו, אך ק”ו שבעינן ‘כמעשה שהיה’ שיהיה כלי סעודה בידי הנוכרי, וזה מפורש בדברי הראשונים.

כלי סחורה, מ"מ מדרבנן חייב בטבילה. אמנם, לדעת הראשונים שהזכרתי למעלה (סעיף ב) שטבילת כלים חדשים היא מהתורה, מפורש בדבריהם כיוון שהכלי עומד להיות כלי סעודה אצל הנוכרי. אבל כלים שאצל הנוכרי אינם כלי סעודה אלא כלי מסחר, באמת פטורים בכלל מטבילה, שהרי לא מצאנו תקנ"ח שתחייב אותם.¹

אמנם, בש"ך (יור"ד שם ס"ק כא) ובגר"א (שם ס"ק כו) משמע מדבריהם שלדעות שאומן שתיקן כלי חייב בטבילה, זה דין תורה. א"כ ק"ו כשהנוכרי ייצר את הכלי לסחורה שחייב מהתורה².

ו. האג"מ (יור"ד ח"ב סי' מ) כתב שכיוון שהנוכרי המוכר לא מחשיב את הפחית ככלי אלא כאריזה בלבד, אין באריזות דין 'כלי נוכרי', כיוון שהגוי לא החשיבו ככלי³.

העולה מהמקובץ – שלראבי"ה [אף שטבילת כלי מתכת דאורייתא] בכל ספק חיוב בטבילה מותר להשתמש בכלי בלי טבילה. אמנם, כנראה שהרשב"ם פליג עליה. ולצפנת פענח כלים שהיו אצל הנוכרי כלי מסחר, לא מיקרי כלי אוכל ואין חייבים בטבילה. וכ"נ מהרבה ראשונים. ואף שהאבנ"ז ס"ל שלא צריך שהכלי יהיה כלי אוכל אצל הנוכרי, רק אצל הישראל. מסתמא כוונתו שמדרבנן, כשתיקנו חיוב טבילה לכלים חדשים, תקנתם הייתה לחייב בטבילה כל כלי של נוכרי, אפילו לא היה אצלו כלי אוכל. א"כ אין החיוב אלא דרבנן. ולראשונים שחיוב טבילת כלים חדשים הוא מהתורה, באמת כלים שאצל הנוכרי לא היו כלי אוכל אלא כלי סחורה, פטורים מטבילה. אמנם, מהש"ך והגר"א משמע שכלי שהנוכרי ייצר עבור ישראל, למרות שלכאורה זה לא היה בידו כלי אוכל, מ"מ חייב בטבילה דאורייתא. בנוסף לכך לדעת האג"מ מיכלי אריזה כלל לא היו אצל הנוכרי כלים, אלא עטיפה ואריזה בלבד, ולכן הם פטורים מהטבילה.

ז. **מסקנות להלכה** – לדבריו של הרה"ג המחבר שליט"א יש להוסיף להקל שיש לפחות ג' ספיקות אם איסור ההשתמשות בכלי לפני טבילתו הוי דאורייתא או דרבנן [אפי' במתכת]. ואף אם נאמר שאיסור ההשתמשות הוא מהתורה, שיטת הראבי"ה שבספק [אפי' ספק אחד!] חייב טבילה, אין איסור השתמשות. ואף שהגרא"ה קוק זיע"א הוכיח שזה מחלוקת ראשונים, מ"מ סביר שאף לראשונים שהחמירו אין איסור ההשתמשות מהתורה רק מדרבנן.

בנוסף לכך לדעת הצפנת פענח, וכן נראה מלשונם של הרבה ראשונים, כלים שאצל הנוכרי לא היו כלי אוכל אלא כלי מסחר בכלל פטורים מטבילה. ואף לאבנ"ז שהוכיח ממנהג העולם שמטבילים ומברכים שחייבים בטבילה, נראה שאינו אלא מדרבנן. אמנם דעת הש"ך והגר"א שחיוב כלים שהנוכרי ייצר עבור ישראל הוא מהתורה, ומסתברא שק"ו כלים שהיו אצל הנוכרי כלי סחורה ולא כלי אוכל.

(י). ראה במאמרי הנ"ל שם פרק ד', עמודים 278-279, ובהערות שם. ודוחק לומר שבתקנת חובת טבילה לכלי זכוכית תיקנו חובת טבילה גם לכלים שאינם כלי אוכל אצל הנוכרי, שהרי בפשוטו אין תקנה זו אלא לתת לכלי זכוכית דין כמו כלי מתכת, כמו בתקנתם בטומאה. ולא דמי לתקנת כלים חדשים, שהוא הרחבת חובת הטבילה לא רק לכלים שהיו כלי אוכל אצל הנוכרי ובלעז איסור. ראה במאמרי הערה 37. וק"ל.

(יא). ראה במאמרי הנ"ל פרק ה' - כלים שיוצרו ע"י נוכרי עבור ישראל, ובעיקר בעמ' 282 ובהערות 43-45.

(יב). הרה"ג המחבר שליט"א הזכיר אג"מ זה בסוגריים בתוך דבריו, אבל לא ביאר את טעמו.

בנוסף, דעת האג"מ שכלי אריזה כלל לא מיקרי כלים אצל הנוכרי, אלא אריזות. ולכן אף שהישראל עושה מהם כלים, כיוון שאצל הנוכרי לא היו כלים אין בהם חיוב טבילה כלל. מ"מ עצם חיוב הטבילה מוטל בספק גדול, ולרוב הדעות אם יש חיוב טבילה אינו אלא דרבנן. בנוסף יש מחלוקת ראשונים אם במקום ספק [ואפילו ספק אחד מהתורה] יש איסור השתמשות בכלים לפני הטבילה. ע"כ נראה כדעת הרה"ג המחבר שהוי ספק ספיקא דרבנן, וכדאי הם המתירים לסמוך עליהם ולהקל ללא חשש.



הרב אריה אידנסון

החילוקים בין ריבית בהלוואה לריבית במקח [חלק א']

פרק א' – מה מגדיר עיסקא כמקח או כהלוואה * פרק ב' – מה מקור החילוק שריבית אסור רק בהלוואה ולא במקח * פרק ג' – מחלוקת מבי"ט ומהריב"ל בקוצץ על הלוואה קניה ביוקר * פרק ד' – האם צריך מכירה בדיני ממונות¹

הקדמה

בכל הראשונים מבואר שריבית דאורייתא הוא רק כתשלום על הלוואה ולא על המתנת דמי מקח. עיין רש"י דף ס' ע"ב (ד"ה לריבית דאורייתא), בה"ג סימן מ"ה וז"ל: "ריבית קצוצה דאורייתא ומאי ניהו הלוואה, יוצא בדיינין, אבק ריבית דרבנן אין יוצא בדיינין כו' וכל ריבית דאתא מחמת מקח וממכר ההוא אבק ריבית הוא ואין יוצא בדיינין". ובטור סימן קס"א וז"ל: "אמר רב נחמן כללא דרביתא כל אגר נטר לי אסור פירוש שבשביל המתנת מעותיו נותן לו שכר בין אם דרך הלוואה או דרך ממכר או שכירות אלא שאם הוא דרך מקח הוא מדרבנן וזהו אבק ריבית אינה יוצאה בדיינין" ועוד. ובדברינו נברר כמה נקודות חשובות בענין זה.

א. מה ההגדרות של מקח ושל הלוואה בדיני ממונות, כי יש הרבה עיסקאות שלא ברור אם להגדירן כמקח או כהלוואה כפי שיתבאר², ודנו בזה הפוסקים ונבאר את יסוד הדברים מכמה סוגיות.

ב. האם הדין בריבית נקבע לפי ההגדרה הממונית של מקח והלוואה או שיש הגדרות אחרות שמיוחדת לריבית. ויש בזה נפק"מ גדולה לגבי קניית מניות או אופציות, האם כל שבדיני ממונות ישללו קנין כזה, משום שאינו חפץ, האם זה מכריח שנחשב הלוואה והוה ריבית קצוצה, או שעדיין אפשר להגדירו כמקח לענין ריבית.

ג. מה מקור החילוק בריבית בין מקח להלוואה, האם זה ילפוטא או שזה מסברא. ונפק"מ שאם זה ילפוטא זה דין מוחלט שהלוואה דאורייתא ומקח דרבנן. משא"כ אם זה סברא יהיו מקרים שגם בהלוואה יהיה שייך ההיתר של מקח, ולהפך מקח שלא שייך ההיתר ויהיה אסור מדאורייתא³. ויתבאר בדברינו שנחלקו הראשונים והפוסקים בשאלה זו האם החילוק בין הלוואה

(*) בגיליון הבא בעז"ה יופיע חלק ב': פרק ה' – קציצה על נכס כאשר אין מתכונים כלל למכירה * פרק ו' – קציצה על דבר אחר כאשר כונתו לריבית * פרק ז' – תשובות מהר"ם מרוטנברג על מלמד * פרק ח' – הארכת זמן במקח אם נחשב כהלוואה.

א). למשל, תנינא חפץ ודרישת תשלום בכסף, שהוא לכאורה מקח, אבל אפשר להגדיר את החפץ הניתן כשוה כסף, וא"כ זה כסף תמורת כסף, והוה הלוואה. וכן להפך, נותן כסף ומבקש חפץ, שלכאורה הוא הקדמת מעות על מקח. אבל אפשר להגדיר שזה הלוואה ומה שדורש חפץ הוא תנאי במה תהיה הפרעון, כפי שאפשר לעשות אפותקי או להתנות שיפרע בעידיית וכן שאר תנאים. וכן יש לדון בנותן סאה חטים תמורת סאה דוחן, אם מוגדר כמקח כיון שאינו מחזיר כמו שלקח או שזה מוגדר כשוה כסף תמורת שוה כסף וזה הלוואה. וכן יש לדון בנותן מטבע אחד תמורת מטבע אחר, למשל שקלים תמורת דולרים, האם זה מקח מכיוון שאינו מקבל בחזרה את מה שנתן, או שזה הלוואה, שהרי זה כסף תמורת כסף ורק קבע את החיוב במטבע מסוים. והאריכו הפוסקים בנדיונים אלו ונבאר את דבריהם. וצריך לברר אם זה נקבע לפי כוונת הצדדים אם להלוואה או לקניה, או שזה תלוי בלשון, או שיש כללים מוחלטים איך להגדיר עיסקא כמקח או הלוואה.

למקח נלמד מדרשה או מסברא, ונאמרו בזה כמה סברות לבאר את ההבדל בין מקח להלוואה, ויש הרבה נפק"מ כפי שיתבאר בדברינו.

ד. בין הסברות שנאמרו הוא שריבית דאורייתא הוא רק כאשר הם קוצצים להדיא תשלום על המתנת המעות, אבל אם הקציצה היא על דבר אחר, כמו במקח, שהתשלום הוא על החפץ, אע"פ שהטעם שהוא קוצץ הוא עבור המתנת המעות, אין זה דאורייתא. ועל פי סברא זו יש לדון במקרים שונים שאין הוא קוצץ תשלום עבור המתנת המעות אלא על דבר אחר, אבל כונתו בקציצה הוא משום המתנת המעות, האם לא יהיה דאורייתא. ויתבאר מהרבה מקורות שיש אופנים שמותר גם מדרבנן, וכפי שנאריך.

לדוגמא, עמלות של חברות אשראי שנקרא "דמי כרטיס", אם אכן החברות יקבעו שהתשלום הוא "עמלה"³ ולא תשלום על האפשרות לקבל אשראי. והמושג תשלום על "עמלה" הוא דבר מובן ומקובל מאוד גם כאשר אין כלל הלוואת מעות, ואדרבה רוב חיובי העמלה הם על פעולת שהחברות עושות כמו גביה, הפקדה, הנפקת מידע וכד', ויש הצדקה לכך שהרי החברות מחזיקות פקידים ומשרדים וכו' וזה עולה כסף רב. והשאלה כאן שסוף כל סוף עמלה זו נותנת אפשרות ללות, וא"כ יתכן שעל כורחו נחשב תשלום עבור ההלוואה, או כיון שקבעו תשלום זה כעמלה יהיה הדבר מותר. וכן יש לדון בעמלת הקצאת מסגרת אשראי, האם מהני להגדירו כעמלה על פעולת הפקיד, שהרי ג"כ צריכים לבדוק את הנתונים הפיננסים של הלקוח ולאשר לו את המסגרת, וא"כ יש עמלה, או שע"כ זה תשלום על הזכאות לקבל הלוואה, וחשיב ריבית, כמ"ש בחו"ד. וכן גבית עמלה על פריטת צ'ק, האם מועיל שקבעו כעמלה דהיינו הטירחה וההעסקות בפריטת הצ'ק, או שעל כורחנו כיון שהפורט מקדים מעות לפני שנכנס הכסף מהצ'ק בחשבוננו ע"כ שהעמלה היא תשלום על ההלוואה שבינתיים.

והשאלה באה בכמה אנפ"י: א. כאשר כונתם לריבית אלא שקצצו על העמלה. ב. כאשר כונתם על העמלה ומ"מ כיון שזה בתוך מו"מ של הלוואה יתכן שע"כ מתפרש גם כתשלום על ההלוואה. ויתבאר שיש הרבה מקורות בפוסקים על זה, ומלבד המקור ממפרזי אדם על שדהו, האריכו לדון מתשובת מהר"ם מרוטנברג על מלוה שדורש מהלוה לשלם לו הוצאותיו, והמלוה ילמד עם בנו של הלוה. והלימוד כשלעצמו הוא סיבה לתת למלוה את הוצאותיו.

ה. יש עוד נידון יסודי, כאשר המלוה אינו דורש תשלום על הלוואה, אלא להפך נותן את ההלוואה כתשלום או פיצוי על דבר אחר. למשל מקח שהמוכר דורש מחיר יקר והקונה לא מתרצה ולכן המוכר מוסיף הלוואה לקונה כדי שיקח את המקח במחיר יקר. האם זה ריבית דאורייתא או דרבנן, או שמא מותר לכתחילה.

ו. היה מנהג נפוץ בזמנים הקדומים כאשר רצו ללוות בריבית, לומר שדמי ההלוואה הם דמי מקח עבור חפץ מסוים, וכאשר פרעו את החוב אמרו שהלוה קונה את חפצו בחזרה. והיו ב' אופנים: א. ע"י פער במחיר של המכירות, למשל דבר שווה ק' מוכר מראש בפ' וקונה בחזרה

(ב). למשל, קביעת ריבית על דמי המקח, שמתרבה לפי זמן ההמתנה. או ריבית על הרחבת זמן התשלום שמסכמים בזמן מאוחר מהמכירה, לסברא שהארכת זמן לא נחשב הלוואה חדשה אלא הארכה של ההלוואה הקודמת.

(ג). דהיינו תשלום על פעולת הפקידים, שצריכים לטפל בהנפקת האשראי, ובדיקת זכאותו, ושאר פעולות שכרוכות בזה.

בק', כך שהמלווה הרוויח עשרים. ב. כאשר יש רווחים מהדבר שמכר, הלווה משלם למלווה את הרווחים משום שהחפץ הוא של המלווה. והאריכו בזה מאוד הפוסקים האם המכירה חלה או לא, משום שיש אומדנא שעשה כן רק כדי להינצל מאיסור, ונביא את דבריהם. ובין השיטות תתבאר שיטה שגם כאשר המכירה לא חלה מ"מ מועיל להתיר איסור רבית, והוא ע"ד הנ"ל, שהקציצה לא היתה עבור רבית אלא עבור מקח.

ז. כל ענין היתר משכנתא בין באתרא דלא מסלקי, אליבא דרש"י וסיעתו, ובין בנכיתא, לדידן, לכאורה מוכרח שאינו תלוי בדיני ממונות אלא כל שיש צורת מקח ואכילת הפירות משו"ה אין איסור, וזה משפיע גם על דאורייתא כפי שיתבאר.



פרק א'

מה מגדיר עיסקא כמקח או כהלוואה

א. צריך לבאר את החילוק בין מקח להלוואה, ועיין מה שכתב רביב"ש סימן ש"ה שאין הלשון קובע, ולכן אם עושה עיסקת הלוואה וקורא לה מקח אין זה מתירה וכן להפך. והנה כאשר הלווה לוקח מטבע ומחזיר אותו סוג של מטבע בודאי שזו הלוואה. וכן כאשר הוא לוקח חפץ וקובע תשלום בדמים ודאי זה מקח. אבל לכאורה יכול הנותן לתת חפץ ולדרוש דמים באופן שלא יהיה מקח, כגון שנותן את החפץ בתורת שווה כסף ולא כחפץ הנמכר, דקיי"ל שווה כסף ככסף, וא"כ כמו שיכול לפרוע בחפץ במקום כסף ה"נ יכול להלוות חפץ מדין שווה כסף. וכן באופן שהלווה כסף ורוצה שיחזיר לו חפץ מסוים, יש לדון האם זה מוגדר כמקח, שמקדים מעות עבור החפץ, או שזו הלוואה, אך מכיון שאפשר לפרוע הלוואה בחפצים מדין שו"כ, מראש התנו באיזה שו"כ יפרע את ההלוואה. ומאי שנא מכל תנאי שאפשר לעשות בפרעון, כגון מקום הפרעון, באיזה ראייה יהיה נאמן וכד', וכן בנידוננו קבעו שיפרע את החוב בשו"כ מסוג מסוים^(ד). ואף שמפורסם בשם האחרונים שאי אפשר לקבוע ד"ו, עיין בחו"ד (ביאורים סימן קסא א') שהביא מש"כ בנתיבות המשפט (סימן רג משה"א ס"ק ז), ומה שהבאתי בהערה מהנחל יצחק שחלק ע"ז שכל שעשה כן כתנאי וחיוב על גופו שפיר דמי^(ה), ומ"מ, זה מחלוקת צדדית באם נתפס חיוב על סוג דבר מסוים שאינו תוספת מומן, ולא במהות הדבר.

(ד). יש להאריך בזה מהראב"ד והרשב"א בבבא מציעא צ"ד, שהקשו על הגמ' מתנה שומר חינוס להיות כשואל במה מתחייב בההיא הנאה, שמה קשה הרי כל תנאי שבשעת מעשה מועיל, והרשב"א כתב שהראב"ד נשאר לו בקושיה דלא כפי שמופיע בשם חידושי הראב"ד בבא מציעא בשיטה מקובצת שיש תירוצ, והרשב"א תירץ שזו סברא מיוחדת בהתחייבות שהיא צריכה להיות ע"י הנאה, אבל בעלמא נשאר הכלל שכל תנאי שלא שעת מעשה מחייב. וכפי ששמעתי כמה פעמים ממו"ר הגרמ"ש שפירא זלה"ה שהביא מהרמב"ם שכל תנאי שבממון תנאו קיים אינו רק הפקעה בדין מתנה ע"מ שכתוב בתורה אלא לומר שהתנאי מחייבו.

(ה). נחל יצחק חו"מ עד ז': "וכיון דנתבאר דלא מצינו למי שיפלוג על הר"ן דסבירא ליה דבכסף יכול לחייב את עצמו בחיוב מחדש, ועל כל פנים לא גרע משטר דקיימא לן בסי' מ' [סעיף א] דמהני, וגם הא נתבאר דכסף עדיף משטר ואף בתנאי מהני התחייבות בכסף כמו שהוכחתי לעיל, אם כן מה"ט מהני קבלת כסף בעת הלוואה להתחייב על איזה חפץ לחבירו כדמוכח מהא דהבאתי לעיל דמעות הלוואה או מעות מכירה דינם כקבלת כסף כנ"ל דמה לי אם מתחייב חיוב מחדש על מעות או על חיוב איזה חפץ, דהא עיקר הטעם דחיוב הוא משום דמשעבד גופו לתת לחבירו וכיון דחוינו דשעבוד חל על גופו בחיוב לתת מעות

ב. ונמצא ממש כעין דבר זה ברש"י. דאיתא בב"ק צ"ז: "איתמר המלוה את חבירו על מטבע ונפסלה המטבע רב אומר נותן לו מטבע היוצא באותה שעה ושמואל אומר יכול לומר לו הוציאו במישן", וברש"י כתב: "המלוה את חבירו. שום פרגמטיא. על מטבע. שקצץ לו מעות. נותן לו מטבע היוצא. בשעת פרעון דהא קיבל עליו לתת לו מטבע והאי לאו מטבע הוא. ודוקא הלוהו פרגמטיא אבל הלוה מעות את שהלוהו משלם לו". הרי מבואר ברש"י שיש מושג להלוות פרגמטיא תמורת מטבע, ולא נחשב מכירה אלא הלוואה. וזה לכאורה כמ"ש, שאפשר לתת את החפץ בתורת שו"כ ולא בתורת חפץ הנמכר, ושוב מוגדר הדבר כהלוואה ולא כמכירה. ובביאור הטעם שנפסל המטבע רק בהלוואת פרגמטיא ולא במטבע, י"ל שכל שמחזיר את מה שלקח נחשב החזרה גם בנפסל. משא"כ כאשר הפרגמטיא הוא מדין שו"כ ככסף, לא מועיל מטבע שנפסל, שאינו השבה כהחזרת הפרגמטיא, ואילו בתורת שו"כ אינו שווה כך¹. ויש מקור גדול לסברא זו מסוגית ריבית בקרקע, כפי שמבואר בהערה כאן².

כמו כן מועיל חיוב על גופו לתת איזה חפץ ולכן מהני בהתנה לתת מטבע וכמו שכתבו התוס' ושאר פוסקים, אם כן מתורץ קושיית המחנה אפרים הנ"ל ומביא את ב' הראיות של המחנה: א' שכסף אינו קונה את הוזהב, ולמה לא נאמר שזה חיוב לפרוע באופן זה, "אינו קשה כלל, משום ד"ל באמת דאם היה אומר לשון חיוב בפירוש וודאי היה מועיל, רק דהתם מייירי דלא אמר בפירוש בלשון חיוב שמחייב גופו לתת חטים או זהב רק אמרו סתמא בלשון מכירה שנותן לו הכסף בעד שיתן לו חבירו את הוזהב, דבזה שפיר אמרינן דאינו מחויב ליתן לו הוזהב משום דלא נקנה גוף הוזהב עבור קבלת הכסף לידו משום דמעוץ אינן קונות" ב' הוכחתו בריבית סימן כ"ו מהר"ן בע"ז דף ל' שמתנה לתת לפועל דבר מסוים לא חל "גם כן אינו ראייה כלל, דהא התם לא אמר בלשון חיוב בפירוש רק אמר אתן חפץ זה בשכרך והיתה כוונתו להקנות לחבירו בתורת קנין עבור שכירות המגיע לו את החפץ דאו שפיר אמר דלא קנה משום דהא לא עדיף מן נתן מעות על חפץ דלא קנה, מה שאין כן באם אמר לשון חיוב או וודאי מועיל לשון חיוב בפירוש גם כן על מה שהתחייב את עצמו לתת חפץ זה לחבירו, ולכן בבעל חוב שהתחייב את עצמו לתת להמלוה איזה חפץ או מטבע פלונית או עדיות או שורו אפותיקי דודאי מחויב ליתן זה לחבירו, ואין מקום לקושיית המחנה אפרים הנ"ל ושפיר כתבו התוס' ושאר פוסקים דמייירי בהתנה לתת מעות ודי בזה כעת".

1. ובתחילת דברי תוס' ובאו"ז שם מפורש בשם רבינו שמשון שהמקרה של רש"י הוא רק כדי שיוכיר בפה שהפרעון יהיה במטבע. משא"כ בהלוואה לא מדברים ע"ז אלא רק אומרים תחזיר לו, וגם בנפסל נחשב שמחזיר לו. משא"כ כאשר מזכיר להדיא תשלם כך וכך מטבעות בנפסל ל"ח מטבע. ובקושייתם לכאורה מאנו בזה, ולמדו שזה חילוק בדיון, שאל"כ מה הקשו. ושמה הסברא היא שכל שמחזיר כמו שלקח מהני גם בנפסל, משא"כ כאשר זה חפץ אחר.

2. עיין בית יוסף סימן קס"א א': "כתב הר"ן קרקע אין בה משום ריבית והנ"מ בהלוואת קרקע אבל בהלוואת כסף אם נותן לו ריבית קרקע אסור וכ"ה דעת התוס' ע"כ וכ"כ רבינו ירוחם". והקשו הבית מאיר ורע"א על דברי הר"ן למה צריך שההלוואה עצמה תתמעט מדין ריבית קרקע, ולא די שתשלום הריבית יתמעט. הרי המיעוט של ריבית בפחות משו"פ פוטר גם כאשר רק תשלום הריבית אינו שו"פ, אע"פ שההלוואה שו"פ, עיי"ש מה שנדחקו בזה. אבל י"ל שאין כוונת הבית יוסף לומר שצריך מיעוט על עצם ההלוואה. אלא כוונתו היא שכדי שיחשב ריבית קרקע, ולא ריבית כסף שמשלם בקרקע מדין שו"כ ככסף, צריך שההלוואה מראש תהיה בקרקע ג"כ, ויתבאר. הנה, הבית יוסף הביא סיעתא לשיטה זה מרבינו ירוחם, וזו לשון הבית יוסף: "ומכל מקום לדברי כולם אם נתחייב לו ריבית ופרע לו קרקע או עבדים או שטרות יש בזה משום ריבית". הרי שמדובר באופן שהקצצה הייתה על כסף ורק את התשלום שילם בקרקע. וזה נושא אחר לגמרי, לא משום שההלוואה היתה כסף אלא שהריבית בעצמה נקצצה ככסף, ומה שמשלם לו קרקע הוא מדין שו"כ ככסף לא משום שהחוב נקבע בקרקע, ובוה מובן מאוד האיסור. ושו"מ כטענה הזאת בספר מאמר המלך על הרמב"ם הלכות מו"ל פ"ד באריכות, עיי"ש היטב וממש"כ שם מכהונת עולם וריב"ש ומל"מ וכע"ז באבני נור יו"ד סוף סימן קס"ב עיי"ש ושם באות י' "ולפי זה נראה דאם הלוה במאה קרקע לפרוע לו קרקע במאה ועשרים חשיב ריבית מטלטלין כיון שלעולם שם הקרקע במעות שהם מטלטלין. והוי דומיא דפרע דירת ביתו ברבית מטלטלין שחייב". הרי שאם קבע את כמות הקרקע במעות חשיב מטלטלין אפילו הלוה שניהם. עיין חדרי דעה קס"א ס"א שר"ל שריבית קרקע היא רק שנותן לו שימוש בעלמא בקרקע, אבל אם מאפשר לו למכור לאחרים הרי הוא שו"כ ככסף ול"ח ריבית קרקע. אבל מסיים שלשון התוס' לא נראה כן וצ"ע. ועיין בלב מבין על הרמב"ם ריש פ"ה. וכדי ליישב את הבית יוסף י"ל שס"ל שגם כאשר קוצץ לשלם קרקע זה נחשב קציצה של שו"כ, ורק כאשר ההלוואה הראשונה היתה קרקע ומחזיר לו קרקע נידון כהלוואת חפץ, ולא שו"כ בעלמא שמתנה איך יפרע לו. ועיין גידולי שמואל מסכת בבא מציעא דף ס ע"ב: "ומסתבר

ג. ועיין בתוס' שם ובאו"ז שם סימן שצ"ו שהקשו שלדברי רש"י שהלוה פרגמטיה לא היה צריך לומר הלוהו אלא מכר לו. ועוד, כיון שזקף את דמי המקח במלוה למה שדינו יהיה שונה ממלוה. ולכאורה, מזה שתוס' הבינו שזה מקח שזקפן במלוה ולא פירשו בהלוואה מדין שו"כ נראה שחלקו על הלואת חפץ מדין שו"כ.

אבל לכאורה אי אפשר לומר כן, שהרי יש כע"ז גמרא מפורשת ב"מ דף ע' שצאן ברזל זה ריבית, כאשר המקבל מקבל על עצמו אונסא וזולא, משום שנחשב שלוה ממנו את הצאן ברזל, ונותן לבעל הצאן חצי מהרווחים, כתמורה למה שנותן לו את הצאן ברזל. ובתוס' שם ד"ה אין מקבלין כתבו שזה ריבית קצוצה. הרי שנתן חפץ והמקבל מקבל אונסים וזולא, ונחלקו בגמ' ביבמות ס"ו אם צריך להחזיר את החפצים בעצמם או דמים עיי"ש היטב, אם משום שזה רק אחריות ולא קנין או משום זכות בפני עצמו לתבוע משום שבח בית אביה, הארכנו מזה. וא"כ מבואר להדיא שגם נתינת חפץ תמורת דמים נחשב ריבית דאורייתא ולא אמרינן שזה מקח. וע"כ שנחשב הלוואה, ויתבאר טעם הדבר בהמשך. אך עיין בספר בינה לעיתים לבעל הגידולי תרומה בשו"ת עמ' צ"ב שהוכיח מזה שריבית במקח כאשר היא מתרבה לפי הזמן הוה ריבית קצוצה, וכשיטתו שנביא לקמן. וזו שיטה מחודשת, ולדבריו אין ראייה מהגמ' לנידון הנ"ל.¹

ד. ויש מקור נוסף לענין זה (נביא את הדברים באריכות לקמן, וכאן נביא רק את הנצרך לעניינינו). בגיטין דף ל' מבואר שאדם יכול להלוות לכהן ולוי כסף, על מנת שכאשר יהיו לו מעשרות יקח אותם לעצמו תמורת ההלוואה. ומבואר במשנה שבעיסקא זו אין איסור רבית, והגמ' ביארה את טעם הדבר שכיון שהגבילו שיקבל מעשרות רק מזמן מסוים ואם לא יהיו לו פירות לא יקבל כלל, כיון שיתכן שההלוואה לא תחזור אין בזה ריבית. ולמדו הראשונים (ראב"ה, ר"א ריטב"א נמ"י) להחזיר למעשה הלוואות שיש צד שלא יחזרו שאין בהן איסור ריבית. ובשו"ת הרדב"ז ח"א תצ"ז תמה עליהם, שהכא זה מקח, שנותן דמים ומקבל פירות, ובזה בודאי שאפשר להקל כאשר יש צד שלא יחזור, אבל לא בהלוואה גמורה. ובכל הראשונים הנ"ל מבואר דלא כן, אלא זו הלוואה גמורה, שנותן כסף ומקבל שווה כסף, ואף שייחד פרעון מחפץ מסוים, עדיין זה מדין שו"כ. ולכן בלא הסברא שאפשר שלא יחזור, זו הלוואה גמורה. וכל שיש סברא זו מהני להיתר הלוואת מעות במעות, ויתבאר הדברים לקמן.

דברי האחרונים

ומצאנו לכמה אחרונים שדנו בזה. בחוות דעת (קס"א א') האריך בשאלה מה מוגדר כמקח ומה כהלוואה, ועיקר דבריו הוא שאם צריך להשיב כעין שלקח הוה הלוואה, משא"כ אם צריך להשיב דמים הוה מקח. ולכן לזה חטים וצריך להשיב חטים הוה הלוואה אבל אם צריך להשיב כסף או

בקצץ רבית דהיתר כגון קרקע בקרקע לרבוותא דמתירין ואין לו קרקע לשלם בעד הרבית אולי מה"ת מותר לשלם בכסף תמורת קרקע כיון דקצץ בהיתר, אבל להיפך בקצץ מעות בעד הלוואת קרקע או אף אם משלם קרקע בקרקע כיון דתמורת קציצת איסור הוא הוה רבית מן התורה.²

ח. עיין מש"כ בסוף המאמר בענין זה, ובקצרה עיין שו"ת פלגי מים (סימן נ"ב), שהוכיח מהגר"ז וחו"ד ורע"א שביארו שהטעם שקוצץ בהארכת זמן הוה ר"ק, הוא משום שנחשב הלוואה חדשה ולא חשיב דמי מקח, מוכח שכל שלא היה הלוואה חדשה אע"פ שזה קציצה שמתרבה לפי הזמן לא הוה ריבית קצוצה, מוכח שלא ס"ל לסברת הרב גידולי תרומה.

מין אחר שוב הוה מקח, שאינו משיב כמו שלקח. "ונראה לי ביישוב דבריו דהנה נראה בסאה בסאתים או בשאר מטלטלין דאינו אסור מדאורייתא רק כשאומר בלשון הלוואה, אבל כשאומר בלשון מכירה כגון שאומר מכור לי סאה או מטלטל זה ואשלם לך לזמן פלוני בשני מטלטלין כמוהו דמותר מדאורייתא, כמו שמותר מדאורייתא באומר אשלם לך במעות לזמן פלוני. ואף דאין שום סברא לומר דהלשון שאין בו שום חילוק ענין דין שישינה הדבר מאיסור להיתר, מכל מקום נראה דיש ג"כ חילוק דין גדול בין הלשונות, דכשאומר הלואה לי סאה בסאתים מחוייב לשלם כעין שהלווהו כשיש לו, דבהלוואה מחוייב לשלם תמיד כעין שהלווהו אם חטיטן חטיטן וכן כשהלווהו מעות מחוייב לשלם מעות כעין שהלווהו כשיש לו מעות, משא"כ כשאומר מכור לי חפץ זה או חטיטן אלו אף שאומר לשלם לו בחפץ או בחטיטן ויש לו בשעת הפרעון, אין צריך לשלם לו רק שויין כו' ומשום הכי באומר לו לשון הלוואה דהיינו הלואה לי סאה חטיטן ואחזור לך סאתים חטיטן, דחייב להחזיר לו הסאה חטיטן דוקא בעד קרנו ועוד סאה יותר משום רבית, דניכר הרבית לעין כל שנוטל יותר ממה שהלווהו, רבית כי האי אסרה רחמנא. משא"כ באומר לשון מכירה מכור לי סאה חטיטן ואשלם לך סאתים חטיטן לזמן פלוני, דאין צריך לשלם לו רק שויין, דומה ממש למוכר במעות לזמן פירעון דהא אין שום חיוב כלל על החטיטן רק על מעות, והתורה לא אסרה רק כשצריך לשלם לו כעין שהלווהו ועוד יותר". והחזו"ד מוסיף לומר שכ"ז כאשר ניתן להשיב כמו שלקח, אבל בעבדים או קרקעות, שכל חפץ הוא דבר בפנ"ע ולא נחשב השבה כמו שלקח, תמיד יהיה זה מוגדר כמכר, ולכן לא שייך הלוואה בקרקע או עבדים^ט.

ועיין במקור מים חיים שהביא את דבריו וכתב ע"ז: "וחידוש כזו לא שמענו מעולם. וגם הוא סותר לשון הטור, ממה שכתב בין כסף בכסף בין כסף באוכל בין אוכל בכסף. ומה שכתב בח"ד לפרש לשון הטור דה"פ דמיירי שמלוה כסף לשלם כסף וליתן אוכל ברבית או אוכל באוכל וליתן כסף רבית, אבל להלות אוכל לשלם כסף וליתן אוכל ברבית הוא, ומה בכך שאומר לשון הלוואה כו'" עיי"ש שמקשה עליו. וממשיך: "ועיקר נראה בדעת הט"ז דכל דבר שהוא דרך להוציאו שייך לשון הלוואה ואם אמר הלויני סאה חטיטין ע"מ לשלם סאתים דוחן אסור מדאורייתא כיון דבדרך להוציאו בעין משא"כ בשלוה עבד ע"מ לשלם לאתר זמן שני עבדים דדרך שהחזירו בעין אינו נופל בזה לשון הלוואה אף שאומר שלא יחזור בעין רק הוי דרך מכירה". וסברתו לכאורה קשה. למה העובדה שדרך היא להוציא משפיעה על שם הלוואה

ט. ועיין שו"ת מהר"י הלוי (סימן ד) וז"ל: "ותו שמעינן מההיא דרבי אשי דלעיל שעכ"פ צריך שלא יזכיר לו לשון הלוואה, שכבר פירשתי שזהו ההבדל שבין הך דרב אשי להא דהלויני עד שיבא בני כו', דהתם לא שרי אלא סאה בסאה בלי עודף משום שהזכיר הלשון הלוואה, ורב אשי דשרי אף בעודף טריסית מיירי בא"ל תן לי כו' ואני נותן כו', שיש לפרשו בדרך מקח וממכר. וליכא למימר דהא דגבי סאה בסאה לא שרי בעודף היינו טעמא משום דאין דרך למכור סאה חטיטן בסאה חטיטן וע"כ הויא הלוואה, אבל בנותן דינר או מעות בעד פרוטות וכל שכן כשהן בלא צורה הוי שפיר כעין מקח וממכר אף שמזכיר לשון הלוואה. דהא ליתא, דודאי בעניני משא ומתן הולכים אחר לשון בני אדם שמזכירים או בשעת משא ומתן, ואם הוא הזכיר בפירוש לשון הלוואה אין נקל להתיר ולפרש דבריו למקח וממכר. וראיה ברורה לדברינו מ"ש בעל התרומות שער מ"ו סי' ה' והטור יו"ד סי' קס"ב [סוף סעיף ה] בשם הראב"ד ז"ל דאסור ללות סאה שעורים בסאה דוחן אף ע"פ שהן בשער אחד ואף שיש לו כו', ומביא בעל התרומות ראיה מהא דתנן לא יאמר אדם לחבירו נכש עמי ואעזור עמך כו', ואי איתא מאי מייתי ראיה, הא שאני התם בניכוש ועידור דלא שייך מקח וממכר אלא מלוה ומשאל גופו לזה למלאכה ההיא, אבל סאה דוחן בסאה שעורים הו"ל כמקח וממכר דאורחא בהכי למחליף מין אחד במין אחר והו"ל כמקח וממכר, אלא ע"כ לומר דהראב"ד מיירי באומר בפירוש הלויני כו' דלא שייך בכה"ג לומר דהו"ל כמקח".

או מכר¹. ועיין עוד לקמן בענין מטבע תמורת מטבע אחר עוד מקורות מהאחרונים לענין זה. ומ"מ דבריהם אינם מיישבים הרבה מהראיות שהבאנו, ונבאר את הדברים. ואף שביסוד הדברים הכל סובב על נקודה אחת, מ"מ יתבאר שאין הדבר תלוי בגדרי ההלוואה אלא בתוכן העסק



הלוואה רק כאשר הקרן קיים ובלא"ה מוגדר כמקח

ויש מקור אחר לחילוק בין מקח להלוואה, והוא בגיטין דף ל: "ת"ר המלוה מעות את הכהן ואת הלוי ואת העני להיות מפריש עליהן מחלקן מפריש עליהן בחזקת שהן קיימין ופוסק עמהן כשער הזול ואין בו משום רבית כו' ואין בו משום רבית מאי טעמא כיון דכי לית ליה לא יהיב ליה כי אית ליה נמי אין בו משום רבית", הרי שיש כלל שכל שיש אפשרות שההלוואה לא תחזור כלל אין בזה ריבית. ונחלקו הראשונים. תוס' וסיעתם פירשו שמ"מ אסור מדרבנן, והכא משום תקנת כהן הקילו, ואילו הרמב"ן וסיעתו התירו כאשר הקרן אינו בטוח ולא רק הרווח. וזו לשון הרמב"ן: "כיון דכי לית ליה לא יהיב ליה. פי' כשנשתדפו שדותיו ומפסיד הכל לא משלם ליה לא קרן ולא ריבית הילכך זביני הווי ושרי" ובחידושי הריטב"א הישנים: "ואין בו משום רבית מאי טעמא [כיון] דכי לית ליה לא יהיב ליה כי אית ליה נמי אין בו משום רבית. ומהא שמעינן דהלוואות שעושיין מותרות, דכיון דאילו מפסידין תפסד הדבר לבעל הפקדון מותר וכזביני הוא". ובנמ"י שם כתב: "ומצאתי כתוב בשם הרא"ה ז"ל שהיה מדקדק מכאן שנותן מנה לחבירו במאה ועשרים שילך להרויח בהם, ואם אבדו אבדו כולן למלוה, כיון שאין הקרן קיים אין בו משום ריבית", וכן בספר כפתור ופרח פרק מד: "מכאן נראה שמותר להלות ברבית כל זמן שאפשר שיפסיד הקרן, ואם כן ההלוואות שעושיין עם סוחרי הים בתוספת שרו, דכיון דאלו מפסיד כוליה, מפסיד בעל ההלוואה קרן שלו, לית ביה משום רבית, וכן כיוצא בזה, וכן כתב זה"ב העוזר". ועיין רדב"ז (ח"א תצ"ו) שהעתיק לשונו: "וכן כתב רבינו העוזרי". הרי הראשונים הללו נקטו שאע"פ שהזכירו לשון הלוואה, כל שלפי תנאים הגבייה מוגבלת מדבר מסוים. ואם אין אפשרות זו, לא יחזור הקרן אינו הלוואה אלא מקח. והגדרת החילוק בין האפשרות שלא יחזור הקרן ואי אפשרות שלא יחזור הקרן היא האם "הקרן קיים".

ומבואר נמי שאע"פ שנותן כסף ולוקח פירות כל שלא הייתה אפשרות של איבוד הקרן הרי זו הלוואה. וא"כ אם התירו בזה ה"ה שאפשר להתיר בהלוואה גמורה של כסף תמורה כסף, דלא כרדב"ז שהבאנו לעיל. ונראה מזה שיסוד החילוק בין מקח להלוואה הוא אם "הקרן קיים" או שאין הקרן קיים אלא נתן דבר אחד תמורת דבר אחר, ונבאר².

נראה שהחילוק בין מקח להלוואה הוא ביסוד העיסקה, ואין הדבר תלוי בפרטים שקבעו הצדדים, כי את זה אפשר לסדר עם דיני תנאים והתחייבות, אלא צריך לבדוק בתוכן העסק, אם

(י). והביאור נראה שהוא כמו שיתבאר, שהלוואה היא שאלה דלא הדרא בעינא. דהיינו התחדש שאפשר להשיב את החפץ אף בלא להשיבו בעצמו אלא ע"י להעמיד דבר כמותו במקומו. וע"ז אמר שכ"ז בחפץ שדרך להוציאו, ולכן מה שקבע לא להשיב בעין הוא משום שבדרך כלל החפץ אינו קיים. ולכן שפיר י"ל שבעצם הוא בא להשיב. משא"כ חפץ שבדרך כלל קיים בעין ועדיין מתנה שלא להשיב, ע"כ שלא בא להשיבו אלא לקחת לעצמו ולקנות, ורק רוצה לשלם תמורתו בדבר אחר.

(יא). וצריך לבאר למה כאן מקח מותר לגמרי ואילו בשאר מכירות אסור מדרבנן, וגם לתוס' זה שאסור מדרבנן אינו אותו דין, שלא מצאנו היתר לכהנים על ריבית דרבנן אלא רק כאן. ויתבאר לקמן

זה הלוואה או מקח. והחילוק מובן מאליו לכל אחד, אלא שיש הנחה שאין זה מתיישב עם ההגדרות של חו"מ, ונבאר שאדרבה כך מפורש בהרבה מקורות. ותוכן הדבר כך הוא: מקח הוא נתינה גמורה של חפץ תמורת קבלה גמורה של דבר אחר, ואילו בהלוואה אין המלווה נותן את החפץ לגמרי להיות של הלווה, אלא הוא נותן לו לזמן ואח"כ רוצה את כספו בחזרה, ואכן מקבל הוא את כספו בחזרה בפרעון החוב. ואף שהכסף שניתן מראש הוא להוצאה והוא נקנה לגמרי ללווה, אין זו הגדרת הדברים אלא נחשב הדבר לנתינה זמנית שאח"כ מחזיר הלווה למלווה. והתחדש בהלוואה שיש גדר של השבה גם כאשר זה כסף אחר. ונבאר את המקורות להסבר זה, ואיך זה מסתדר הדבר בדיני ממונות.



הלוואה הוא שאלה דלא הדרא בעינא

תחילת הדברים היא הסוגיא בקידושין, דף מז ע"ב, מחלוקת אם מלוה ברשות בעלים קיימי לחזרה ולאונסין. וברש"י (ד"ה וקאמרי) כתב שזה אחרי שקיי"ל מלוה להוצאה ניתנה והשאלה היא אם עד שלא הוציא המלוה הוא ברשות בעלים לענין חזרה ולענין אונסין. ודבר זה צ"ב, מכיוון שהמלוה נתן ללווה את הכסף והוא לקחו והגיע לידו או לחצרו למה לא יקנה. והגמ' מביאה ראיה משואל "בקע בו קנאו לא ביקע בו לא קנאו", הרי שלא קנה במשיכה! ודחו "לא עד כאן לא פליגי אלא במלוה דלא הדרא בעינא אבל בשאלה דהדרא בעינא דברי הכל ביקע בו אין לא ביקע בו לא קנאו". נראה מתירוצ' הגמ' שדימו הלוואה לשאלה, ואם בשאלה לא קונה במשיכה אלא בשימוש ה"נ הלוואה לא תקנה במשיכה אלא בשימוש. ודחו, שיש הבדל אם חוזר בעין או לא.

הריטב"א האריך לבאר את הסוגיא שם, וזו לשונו: "הא דרב הונא דאמר השואל קרדום מחברו בקע בו קנאו לא בקע בו לא קנאו. תמיה מילתא דהא שאלה מתנה ליומא הוא על מנת להחזיר, ואמאי לא קנייה שואל במשיכה כמתנת מטלטלין דעלמא דהויא לזמן דמקניא במשיכה, ותו כיון דלא מיקני במשיכה אמאי מיקני בביקוע שלא מצינו קנין זה בשום מקום שיהא כלי נקנה בהתחלת מלאכה, תירץ לי רבינו נר"ו דלהכי לא מיקני כלי בשאלה במשיכה, משום דבשאלה לא מיקני ליה גוף הכלי כלל אלא תשמיש שבו, ואין התשמיש ההוא ראוי לקנות במשיכה כשם שאין אותיות נקנות במסירה לחודה לענין שעבוד שבהם, שאין משיכה קונה אלא במושך גוף הדבר הנקנה"¹ כו' והא דמיקני בביקוע לאו דינא הוא אלא תקנתא דרבנן שתקנו כן כדי שיהא קיום לדבריהם, שלא יחזור בו בחצי מלאכתו של זה ויפסיד פעולתו,

(יב). וממשיך שם: "וכי תימא דהכא קנין הגוף איכא לתשמישו דומיא דנותן דקל לפירותיו וכיוצא בו דמיקני בחזקת הקרקע, וכן בנותן כלי לתשמישו דמשמע דנקנה במשיכה, איכא למימר דאנן לא אשכחן הקנאת גוף לפירות אלא בקרקע העושה פירות שפירות יוצאין מגופו ומשום הכי מהניא להו קנין גוף הקרקע, ובנותן בית לדירה, מכיון דקרקע עולם וחזי לפירות ממש חזי לאקנויי לדירתו, אבל בנותן כלי לתשמישו, שאין התשמיש דבר יוצא מגופו, לא שמענו שיהא נקנה במשיכה ולא בקנין בשום מקום, ואפילו אם תמצא לומר דנותן כלי לפירות ותשמיש קונה במשיכה, התם גופא ממש מקני לפירותיו לאותו זמן, ואין מקבל המתנה חייב באונסיו מן הסתם תוך הזמן ההוא אלא אם כן מתחייב בכך דהוה בחיובא אחרינא, ואפילו בנותן על מנת כן חיובא הוא דרמי נותן אמקבל, אבל גופא אקנו ליה, מה שאין כן בשואל דלא מיקני ליה גופא, דהא מתחייב מסתמא באונסי ואילו הוה קני ליה היכי מחייב סתמא באונסי ממונו, אלא ודאי דלא קני גופא, ואפילו פטרו משאל מן האונסין פטורא אחרינא הוא, אבל גופא לא מקני ליה בשום שאלה, ולפיכך אינו נקנה במשיכה ובהגבהה".

כדתקינו בפועלים שהתחילו במלאכה כדאיתא בפרק האומנין (ב"מ ע"ו ב'), והיינו מאי דאמר רבי שמעון בן אלעזר דמלוה ברשות בעלים לחזרה, דכיון דלוה חייב באונסיה ולא יהיב ליה גופא אלא תשמיש המעות, לא מקניא ללוה במשיכה עד שיתחיל להוציא ממנה. מיהו לית הלכתא כרב הונא, אלא כרבי אלעזר דאמר התם בפרק השואל (ב"מ צ"ט א') כשם שתיקנו משיכה בלקוחות, דמדאורייתא מעות קונות כרבי יוחנן, ותקנו משיכה, כך תקנו משיכה בשומרין, כו' ומתניתא דהכא נמי כפשטה רבנן כרבי אלעזר קיימי, אלא דרב הונא משני לה לדעתיה, הלכך שאלה נקנית במשיכה כדין מתנה והוא הדין למלוה, ואפילו כולה בעינה, ואם קדש בה את האשה אינה מקודשת כרב, מפני מורי רבינו נר"ו". הרי שהאריך בדברים ברורים שהלוואה דומה לשאלה, שאינו קונה את גופו, ומטעם זה אינו נקנה במשיכה. ומפורש בריטב"א שגם לאחר דחית הגמ' נשאר טעם זה מדאורייתא, אלא שכשם שתקנו משיכה בשומרים ה"נ תקנו בלקוחות. ודבר זה צ"ב. תינח בשאלה, שאין קונה את גופו, שהרי הגוף נשאר בחזקת הבעלים והשואל רק זוכה באפשרות להשתמש בזה. אולם, בהלוואה גוף הדבר הוא שלו לגמרי לעשות איתו כרצונו, והוא רק מחויב להשיב לו דמים. ומה זה שונה מכל מכירה שקונה לגמרי ומשלם ע"ז. ואף שנאמר שבהלוואה החוב הוא שיור בקנינו מ"מ למה זה מוגדר שאינו קונה גופו לעניין זה שלא יקנה את החפץ במשיכה.



הלוואה אינו קונה את גופו

וכע"ז מצאנו בריב"ש סימן ש"ח^(ג), שם הוא דן שכל ביטוח יהיה ריבית שהרי המבטוח מקדים כסף ובאופן שיש הפסד המבטוח משלם לו הרבה יותר ממה שנתן. וא"כ נאמר שיש הקדמת מעות ובצד אחד יש ריבית. והשיב הריב"ש "אין זה שהדבר ידוע שאין נותן מאה ליטריין מפני הקדמת העשרין ליטריין שהוא נותן אלא מפני הפסד שהגיע בספינה שקבל עליו אחריותו והעשרין ליטריין הראשונים כבר קנאם המקבל מתחילה", דהיינו עונה שהדבר ידוע שאי"ז מהות העיסקא - הלוואת כ' עבור ריבית של ק', שהרי הק' אינו החזרת הכ' שנתן מתחילה, אלא נתינה חדשה עבור האחריות^(ד). והכ' הראשונים לא מוחזרים בק', אלא הוא הקנה

(ג). נפסק בשו"ע קע"ג י"ט והגאון שם פירש באופן אחר, שאינו מתיישב כלל עם לשון הריב"ש.

(ד). ויש בדבריו הכרעה בשאלה גדולה בהלכות ריבית: אם הגדרת הדברים תלויה בכוונת הצדדים, או כל שיש הלוואה ותשלום ואפשר להגדיר את התשלום כריבית יהיה זה אסור, וזה נושא שעולה כל הזמן כאשר לומדים ריבית. ולכאורה, יש ראייה ברורה מדברי הריב"ש כאן, שנפסקו בשו"ע סימן קע"ג ס"ט, שנשאל לגבי ביטוח האם אין זו בעיה של ריבית, שהרי הלקוח משלם למבטוח כסף, וכאשר נאבד החפץ המבטוח משלם לו יותר, וא"כ נמצא שהלקוח מקדים כ' ולאחר זמן מקבל מאה. ובלא שיקדים לא היה נותן לו את המאה. והריב"ש ענה ע"ז שזה מותר "אין זה ריבית שהדבר ידוע שאין נותן ריבית משום הקדמת העשרים ליטריין שהוא נותן אלא מפני הפסד שהגיע בספינה שקבל עליו אחריותו והעשרים ליטריין הראשונים כבר קנאם המקבל מתחילה", הרי שהתיר על זה הוא שהדבר ידוע שאי"ז מהות העיסקא. שכאשר נאבד נותן לו מאה לא משום שהלוה לו כ' אלא משום שקיבל אחריות. וביותר כמ"ש בסו"ד שאינו רואה את המאה כהשבה של הכ' שזה נתן לו לגמרי וכפי שיתבאר לקמן שהלוואה ל"ח שנתן לגמרי, אלא הוא נותן נתינה חדשה משום שעשה ביטוח. ואף שלא כ"כ ברור איך חל דין ביטוח לפי כללי הלכות חו"מ, מלבד חיוב הגוף. ועיין בספר מבוא שערים (רייסנר) מתורתו של הגר"ח ברטלר שיש התכתבות גדולה עם הגר"ד לנדוי בענין זה. בחלק ג' עמוד נ', ושם הגר"ד דן לצד שאי אפשר לקצוץ לקבל בחזרה יותר ממה שנתן וא"כ בדין של הריב"ש ע"כ ששווי הביטוח נחשב כערך הכסף שנתן, משום שזה רק צד שיקבל עי"ש שמתחבט בגדר הדברים האם נחשב השבת או כמו קניה. ולכאורה בריב"ש מבואר כמ"ש בתו"ד, ועיין נתיבות שלום קע"ג סעיף י"ט, שדן האם זה דומה למרבין על השכר או

לו אותם מתחילה. הרי שכאשר הוא מבאר שאין זו הלוואה אלא נתינה גמורה הוא מגדיר שהנותן הקנה לו אותם. דהיינו אם הייתה זו הלוואה לא היה הנותן מקנה אותם אלא רק נותן בהלוואה. וזה כהנ"ל, שהלוואה היא הגבלה בקנין של החפץ, שזה שאלה לזמן, ולא רק דרישה לפירעון.

וכך נראה ג"כ בדברי רבינו פרץ. בסוגיא הנ"ל בב"ק צ"ז, הקשו התוס' על שיטת רש"י, שבלוה מטבע ונפסל מחזיר כמו שלוח, מ"ש מגזלן שנפסלה המטבע נפטר רק משום שאומר הרי שלך לפניך אבל כאשר נאבד המטבע משלם כשעת גזילה. וא"כ גם כאן, אם הוציא את מעות ההלוואה ישלם כדמעיקרא. ועוד, דהכא גם אם לא הוציא את המעות נחשב הם כאילו אינם קיימים, משום שמלוה להוצאה ניתנה. והביאו עוד ראיה, שבמלוה בהזול אמורים לשלם את הזול ולא את השוויות של שעת ההלוואה, ותוס' כתבו שיש לחלק בין הלוואה לגזילה, ולא ביארו את החילוק. ובתוס' רבינו פרץ ביאר: "ויש ליתן טעם לחלק בין גזילה להלוואה דגזילה כיון שמתכוין לקנות לכך כשאין גזילה בעין בעי לשלומי כשעת גזילה ובהלוואה לא שייך האי טעמא". והוא פלא, שהרי גם בהלוואה רוצה הוא לקנות מעות ההלוואה, ואדרבה הרי קודם לכן תוס' ביארו שגם כאשר הם בעין כאילו אינם, משום שלהוצאה ניתנה. וא"כ בהלוואה יותר קונה הוא מאשר בגזילה. ובוודאי שהלוה מתכוין לקחת ולהתחייב דמים יותר מגזלן, שאינו חושב לשלם. ובוודאי כונת רבינו פרץ היא כהנ"ל, שהלוואה לא נחשבת כקניה של החפץ אלא כשאלה, ולכן יש ספק איך קונים את מעות השאלה, מכיוון שהוא לא בא לקנותם אלא לשאול אותם. וכ"ז כי תוכן המעשה הוא נתינת כסף לזמן, ואח"כ הוא יחזיר לו. וזה ביאור דברי רבינו פרץ, שכאשר החיוב חל כחוב לשלם כסף, זה נחשב לפי מחיר מסוים ולא משתנה, ולכן דינו הוא כשעת חלות החיוב. משא"כ בהלוואה, דינו להשיב את החפץ, אלא שאין הוא משיב את החפץ עצמו, אלא על ידי תשלום שהוא במקום החפץ. וא"כ החיוב לא חל לפי מחיר מסוים, אלא כל שמוגדר כהשבת החפץ, וזה יכול להשתנות לפי שער השוק, לפי שלא נקבע כחיוב כסף מסוים. ויש לי אריכות גדולה בענין התשלום של הלוואה שהוא שונה משאר חיובי ממון ואכמ"ל.

נמצאנו למדים, שמקח הוא נתינה גמורה של החפץ תמורת חיוב תשלום נפרד, ואילו בהלוואה אין נתינה גמורה של הכסף לגמרי אלא רק שאלה לזמן, אלא ששאלה זו אינה חוזרת בעין אלא משלמים דבר במקום החפץ, ובזה מוגדר שהחזירו את החפץ. ויתבאר עכשיו שאין זו רק הגדרת ההשבה, אלא גם לפני שהשיב לא מוגדר הדבר שהבעלות של המלוה פקעה מהחפץ, אלא אדרבה, בזה שיש ללוה חוב להחזיר, בזה מתקיימת בעלותו של המלוה על החפץ.

לאין מרבין על המכר, וע"ע שם מש"כ בשם הגרי"ח ברטלר. הריב"ש לא נכנס כלל לדיונים באם הדבר מוגדר כך או כך, אלא שהדבר ידוע שאינו נותן משו"ה. ומוה יסוד להרבה מקרים שהדין יהיה תלוי בתוכן המעשה להבנת המתעסקים, ולא בזה שאפשר לפרש שיש הלוואה ותשלום עליה. ויש נידון בריבית במקח, למשל רכישת כרטיסיות בהנחה או מנוי שנתי בהנחה, שאם המוכר מוכן שישלם באשראי או בצ"ק דחוי ולתת את אותם התנאים. במקרה זה, גם אם הוא משלם במזומן, ונמצא שהוא מקדים מעות לפני המקח ומקבל הנחה ברורה, מ"מ מותר, מפני שמוכח שלא משום הקדמת המעות נותן הוא את ההנחה אלא משום סיבות אחרות, או כדי שיהיה חייב לקנות את כל הסכום, או כדי שיוכל לתכנן את העסק יותר טוב. וזה נוגע לענין הנ"ל.

וההגדרה איננה שפקעה בעלותו מדבר אחד והוא מקבל דבר אחר, אלא שבעלותו עוברת ומשנה צורה, מחפץ ההלוואה לחוב ושוב לחפץ הפירעון.



בפירעון חוב כאילו חוזר החפץ הראשון

ודבר זה נלמד מכך שהראשונים התייחסו לחפץ שהלוה כאילו הוא קיים והם דנים בו ולא רק בחיוב שצריך לשלם. עיין רש"י כתובות דף נה ע"ב (ד"ה מתנת שכיב מרע) שפירש שהטעם שאין הלוואה נקנית בחליפין הוא משום שאין מטבע נקנה בחליפין. ובתוס' שם ד"ה שאם, כתבו "שאם אמר הלוואתי לפלוני כו' - פי' בקונטרס דאילו גבי בריא לא זכה בה משום קנין דאין מטבע נקנה בחליפין אלא אגב קרקע וקשה דאם כן לא ה"ל למימר הלוואתו אלא מעותיו לפלוני הואיל וטעמא משום מטבע הוא". אם כן, הטעם שאין מטבע נקנה משום שדעתא אצורא ועבידא דבטלה, ולכן לא נחשב דבר שאין בו ממש כמבואר בבבא מציעא דף מה ע"ב. ולכאורה כ"ז בחפץ בעין, משא"כ כאשר מדובר על חוב, החוב עצמו אינו צורה אלא חיוב לתת צורה, והוא ככל חיוב. ובכל זאת לא אומרים כן. ומבואר לכאורה שדנים את החפץ כדבר קיים. ותוס' הקשו שא"כ צריך לומר מטבעתי ולא הלואתי, מכיוון שדנים על המטבע עצמו.

ויש עוד מקור, שאף שהוא מחודש בנוגע לחלקים נוספים בנידון שם, מ"מ מדבריהם מתבאר איך תפסו את המושג מלוה. והוא במחזור ויטרי הלכות פסח אות י"ח נאמר: "אשה שלותה ככר מחברתיה קודם פסח צריכה לפורעה לאחר הפסח. ואין אסורה משום חמץ שעבר עליו הפסח, הואיל ולא היה בעין בשעת ביעור חמץ. ויש בו משום גזל ומשום לוח ואינו משלם. שהרי שנינו בע"ז פרק בתרא סב עמוד ב' דבי רב ינאי יזפי פירי מעניי בשביעית קודם זמן ביעור ופרעי להו בשמינית וא"ר יוחנן יאות הן עבדין". ודבר זה נמצא בכל ספרי דבי רש"י, כפי שמציין במהדורת גולדשמידט שם. וכן הובא אצל רבים מרבותינו הראשונים: ראב"ה סי' תס"ו; במרדכי פסחים תקפ"ז; הג' מימוני חמץ פ"א ג'; שיבולי הלקט רט"ז; טור או"ח סימן ת"נ ועוד. וכן הוא באו"ז פסחים רמ"ז בשם רשב"ם, ונמצא בליקוטי רשב"ם בלוי. וכן הוא גם בפסקי הרי"ד וריא"ז שם בעבודה זרה. ובריא"ז מבואר שהיו מקומות שנהגו איסור בזה, ובה מובן הצורך של כל כך הרבה ראשונים לשלול דבר זה. והוא מצדיק את המנהג משום בעיות של ריבית, שזה סאה בסאה בקבע זמן שלא יפרע עד אז, עיי"ש.

וכמובן שצריך ביאור מה הצד שפיעון הלוואת ככר לאחר הפסח ייחשב חמץ שעבר עליו הפסח. הרי הככר לא הייתה קיים אז, ורק היה לאשה חוב להחזיר ככר. וגם דחייתם נראה שהוא ע"פ סברא באיסור חמץ, שכיון שלא היה בעין לא נאסר. והדוגמא מעבודה זרה, לכאורה לא דומה, ששם מדובר באיסור שתופס את דמיו. והחידוש הוא שלא נתפסת הקדושה בחליפין, כי החפץ הראשון לא היה קיים בזמן שנעשה החליפין. ועיי"ש בתוס' ועוד ראשונים שה"ה יין נסך, שגם הוא תופס את דמיו, ולכן אם יש זמן שאין היין קיים אלא רק חוב, שוב אין הוא תופס את דמיו. ואין זה נוגע לחמץ שעבר עליו הפסח.

ומבואר שגם במסקנה הדחיה היא משום שבדיני איסור חמץ לא היה דבר שנאסר, אבל מצד תפיסת ההלוואה כן רואים זאת כאילו יש ככר שלקח וככר שמחזיר, ומה שמחזיר היה קיים בפסח. ואם חוב הוא רק חיוב פירעון - למה זה מתייחס למה שהיה קודם. ומבואר שהלוואה נידונה כשאלה, שאינו מקנה את גופו, ולכן כאשר הלווה מחזיר למלווה נחשב הדבר שהוא מחזיר לו את החפץ שלקח ממנו. אלא שזו שאלה דלא הדרא בעינא, דהיינו נאמר שאפשר להחזיר חפץ שלקח גם בדברים אחרים שהם במקום החפץ. ולכן ההתייחסות היא שהוא שמקבל את הככר שהיה לו קודם. ורש"י השיב שמ"מ בדיני איסור אין לזה משמעות, כי לא חל איסור חמץ על החוב התיאורטי.



האיסור דרבנן בריבית במקח הוא משום שדומה להלוואה, ונפק"מ בזה

א. אלא שכל זה צ"ב, שכן בסוגיא בגיטין התבאר בראשונים הנ"ל שדרך מקח מתיר לגמרי, ואפילו לרעת התוס' וסיעתם שזה אסור מדרבנן, מ"מ ע"כ שאין זה הדין דרבנן הרגיל, שהרי מותר לצורך מתנות כהונה, ולא מצאנו היתר כללי על ריבית במקח עבור מתנות כהונה, וע"כ גם תוס' מודים שזה כלל מיוחד.

ונראה לומר שכאשר רבנן אסרו ריבית דרך מקח, היה זה משום מה שמקח רגיל דומה להלוואה, במה שהוא מקבל תמורת כספו דבר שווה כסף, אבל דרך מקח שאינו דומה להלוואה לא אסרו כלל. ולכן, כאן האפשרות שלא יחזור כלל קובעת שאין זה דומה להלוואה, אלא זו קציצה נפרדת לגמרי, שהרי אין הקרן קיים כלל, וגם מדרבנן מותר. ותוס' אסרו גם בזה מדרבנן קל. ואילו במקרה של הריב"ש בביטוח, שנפסק בשו"ע, קציצת ביטוח תמורת תשלום פרמיה אינה אסורה גם מדרבנן, מפני שאין הקרן קיים, וגם תוס' מודים לזה. וע"כ לחלק, שבסוגיא בגיטין זה עדיין מוגדר כהשבה של מה שקיבל, ונקרא הלוואה, ולכן אסרו מדרבנן איסור חדש. אבל בריב"ש זו נתינה גמורה וקציצה נפרדת גמורה ולא השבה ולא נקראת הלוואה, ובזה אין איסור, אפילו מדרבנן, גם לתוס'.

ב. ועל פי זה צריך לדון בכל השקעות של תעודות סל וכדומה. לפי הרמב"ן וסיעתו, שכל שיכול להיאבד הקרן לא חשיב הלוואה ומותר גם מדרבנן, פשיטא שמותר. אכן, יש לדון שגם לפי תוס', שחלקו על הרמב"ן, כאן יהיה מותר, משום שהוא דומה לנדון בדברי הריב"ש, שאינו השבה אלא קציצת דבר אחר תמורת נתינת המעות. וכאשר לכה"פ יש צירוף שקרן יכול להיאבד ושאינו בצורה של השבה והלוואה לכאורה לריב"ש מותר לגמרי. ושמעתי מהרב ש"ז קרליבך, האחראי על עניני ריבית בעדה החרדית, שנו"נ בסברא זו. וכן לגבי מניות שדנו אם נחשב קניה או שמכיוון שלא ברור מה גדר הבעלות שבוה אינו קניה אלא הלוואה עם צד אחד בריבית, ולמתבאר אדרבה כל שנדון שמניות אינם דבר ממשי כך יהיה יותר היתר ולא יותר איסור. שאין טעם לדונם כהלוואה, אלא כקציצה על דבר אחר לגמרי, וכריב"ש והראשונים בגיטין.

ג. ומצאתי כעין סברא זו במהרשד"ם חושן משפט סימן ס"ב: "ראובן ובנו חנוך מכרו לשמעון שש מאות אונגיאש צמר לכך וכך האונגיאש לתת אותה לזמן הגיזה וזה נוסח השטר בפנינו עדים ח"מ ראובן ובנו כו' הודו הודאה גמורה איך הם חייבים לשמעון סכום אונגיאש שש מאות מצמר פינו כו' והם מכ"כ מעות מדודים שהודו שקבלו משמעון הנז' ועוד כתוב בסוף השטר וכן שאם באולי לא יהיה להם צמר עד תשלום הסך הנז' שחייבים לקנותה מהיכן נמצאו לערך שיהיה עד שיהיו נפרעים מכל הסך הנז' כו' ויהי היום וירא ראובן כי עלה ערך הצמ' ותואנה מבקש נגד שמעון באמרו שנתחיי' בדבר שלא בא לעולם וא"כ פטור ומותר ושמעון טוען הלא כל הפוסקים שפה א' ודברים אחדים זה מסכים מכל דבר שהוא בלשון חייב שנתחייב פלוני לפלוני ודאי חייב אפי' בדבר שלא בא לעולם דאי לא איך משעבד דאקני כמו שהביאו כל הפוסקים ובשטר הזה הלא כתוב איך הם חייבים כו' וכן הורו וגם בסו' השטר כתוב שחייבים לקנותה מהיכן ימצאו כו' עתה יורנו מורנו מאורנו הדין עם מי ושכמ"ה כחפצינו אמר:

תשובה יש לראות שני דברי' א' שדבר ידוע שאין דבר שאינו ברשות של אדם נקנה בשום אחד מהתנאים וכן אין אדם מקנה דבר שאינו ברשות עוד ב' דתנן בפר' איזהו נשך אין פוסקין על הפירות עד שיצא השער יצא השער פוסקין והוי צד ברבית ולהיות שאיני יכול להאריך כי אין לי פנאי מ"מ להפיס דעת השואל כתבתי הדין בקצרה וזה החלי ולראשון דקימ' לן אין אדם מקנה דבר שלא בא לעולם כבר כתבו הפוסקים והובא בב"י ח"מ סי' רנ"ו וז"ל כי אמרי' אין אדם מקנה דבר שלא בא לעולם או שאינו ברשותו היינו כשמקנה בתורת קנין אבל בלשון חיוב יכול לחייב עצמו כל מה שירצה כו' עד וכן כתב בעל התרומות וכ"כ ריב"ה וכ"כ רבינו וכ"כ רי"ז וז"ל ודי בזה לחלק הראשון ולחלק הב' נר' בעיני שכשם שמחלק לשון זה הבא בשטר טעם דבר שלא בא לעולם כך מחלק צד דרבית שאין רבית אלא בהלוואה מדאורייתא או במקח וממכ' מדרבנן אבל כאן ליכא לא זה ולא זה אלא שנתחייבו ראובן וחנוך בעבור טובה שעשה שמעון עמם לעשות הם ג"כ טובה עם שמעון ליתן לו כל כך צמר ועליהם מוטל לקיים חיובם".

וסוף דבריו צריך ביאור, שכתב שאין זו הלוואה ולא מקח אלא התחייבות תמורת טובה שעשה שמעון עמם. אולם, לשון השטר שמועתק בשאלה וכן כל פרטי השאלה מפורשים שנתנו לו כסף תמורת צמר, ואין כאן התחייבות תמורת טובה. לפיכך, נראה מדבריו חידוש גדול, שריבית היא או בהלוואה מדאורייתא או במקח מדרבנן, וכמשנ"ת משום שגם מקח הוא כעין הלוואה, שמביא תמורה למעותיו בחפץ. אבל אם קבע את התשלום לא כתמורה אלא כהתחייבות נפרדת בפנ"ע, אין בזה אפילו איסור מדרבנן. וזה ממש כדברי הריב"ש בביטוח. והתחדש במהרשד"ם שאפשר לעשות כן לא רק בדבר נפרד לגמרי, כביטוח, אלא גם בצמר, אם הוא לא מקנה צמר אלא מתחייב לקנות ממקום אחר ולהביא לו, ששוב אינו כאן ענין של קניה אלא יש בזה ענין של חיוב על גופו, ולכן מותר גם מדרבנן. והדברים צ"ב ודיוק, שלא כ"כ מוגדרים החילוקים ואיך ליישם דבר זה למעשה.



מה הדין בב' סוגי מטבעות אם נחשב הלוואה או מכירה

א. בבא מציעא דף מו ע"א איתא: "הרי שהיו חמריו ופועליו תובעין אותו בשוק ואמר לשולחני תן לי בדינר מעות ואפרנסם ואני אעלה לך יפה דינר וטריסית ממעות שיש לי בביתי אם יש לו מעות מותר ואם לאו אסור כו' רב אשי אמר לעולם בדמים ובפרוטטות כיון דאית ליה נעשה כאומר הלוני עד שיבא בני או עד שאמצא מפתח", הרי שהתירו קציצה ביותר כל שיש לו כסף בביתו.

ונחלקו בזה הראשונים. לפי רש"י זה היתר גם בהלוואה, מכיוון שאינו אגר נטר, שהרי יש לו בביתו, ועיין בריטב"א. ותוס' וסיעתם מאנו בזה, וז"ל "נעשה כאומר לו הלוני עד שיבא בני או עד שאמצא המפתח - וא"ת נהי דשרי סאה בסאה בעד שיבא בני כו' סאה בסאתים כי הכא שנותן לו טריסית יותר אסור והוי רבית גמור וי"ל דהכא אינו נותן לו אותו מטבע עצמו שלקח אלא מין אחר דדמי למקח וממכר וה"ק כמו שמותר סאה בסאה דרך הלוואה באומר עד שיבא בני משום דסאה בסאה רבית דרבנן ה"נ דרך מקח וממכר אפילו סאה בסאתים מותר באומר עד שיבא בני".

וכשיטת התוס' איתא בספר התרומות בשם הראב"ד: "וזה מה שכתב הראב"ד ז"ל כמה הוא טועה זה שהורה כן, שלא מצינו זה ההתר כי אם לסאה בסאה כו' אבל לא מצינו ולא ראינו מעולם שהתיר ללוות ברבית במקום שיש לו בביתו, והכא בטריסית היינו טעמא דשרי משום דדרך מקח וממכר הוא, והיינו דקאמר ה"ל כהלוואה ואסיר ולא קרי ליה הלוואה ממש, ע"כ. גם בעל הלכות פירשו אמר רב אשי לעולם בדמים וכו', אין לפרש כגון שהשולחני נותן לו מעות והוא מחזיר לו מעות א"נ השולחני נותן לו פרוטות והוא מחזיר לו פרוטות, דא"כ היה רבית גמורה, שאינן מקח וממכר אלא הלוואה כיון שמחזיר לו המעות שהלוה לו, אלא מיירי שהשולחני נותן לו מעות והוא מחזיר לו פרוטות שוה דינר וטריסית, והיינו הא דנקט לשון יפה דינר שזה אינו רבית דאורייתא אלא האי בנחשא והאי בכספא, ולא הוי דרך הלוואה כיון שהן שני מינין אלא דרך מקח וממכר הוא, אבל שניהם ממין אחד הוי דרך הלוואה ואסור, דסאה בסאתים לא אשכחן דשרי אפילו יש לו, אבל הכא בטריסין שרי דה"ל כהלוני עד שיבא בני, דכי היכי דהתם אע"ג דקאמר ליה דרך הלוואה שרי כיון דאיכא חדא לטיבותא דסאה בסאה ליתיה אלא רבית דרבנן, הכא נמי אע"ג דסאה בסאתים הוא שהרי הוסיף לו טריסית ורבית דאורייתא הוא, כיון דאיכא חדא לטיבותא דדרך מקח וממכר הוא ואוזולי הוא דמוזיל גביה שרי, ע"כ. וכן הוא בהשלמה דף מה ע"א וברבינו ירוחם נ"ח י"ב.

ב. והרמב"ן כתב שיש כאן שם מקח כי הפרוטטות אינן טבועות ולכן ל"ח מטבע, וכך פסק הטור ושו"ע (קע"ג ו). ונחלקו הפוסקים אם בתוס' מבואר דלא כן. הדרכי משה מביא שהנימוקי יוסף חלוק על הרמב"ן ומתיר גם טבוע, אבל בתוס' ורא"ש לא נראה כן. ובפרישה וט"ז כתבו שגם התוס' ורא"ש מתירים בטבוע. ובש"ך וכן הרחיב בנקודת הכסף ס"ל שכולם לא התירו כאשר טבוע. עיין מקור מים חיים שהאריך בזה. ועיין בפתיחה של הרב גלבר על ריבית שמאריך בסוגיא זו עיי"ש ובשבט הלוי יורה דעה צ"ב שהאריך בזה ובדברי החו"ד הנ"ל. ולכאורה, לשון בה"ג שמובאת בסה"ת לא נראה שמדובר בכך שאינו טבוע, שהרי הוא העמיד את החילוק בין

נחושת לכסף ולא שזה טבוע וזה אינו טבוע. ועיין שו"ת מהר"י הלוי, אחי הט"ו (שאלה ד'), שמאריך לבסס השיטה את שבב' סוגי מטבעות הוה מכירה ולא הלוואה.

ג. ועיין בבית יוסף ריש סי' קס"ב, שכתב: "ובתשובת הרשב"א כתב שאלת ציבור שהוצרכו למעות והנאמנים לוו מראובן מאה קפיוזים של חטים במאה קפיוזים לזמן ידוע לפרעו במעות כמו ששוה לאותו זמן וכדי לעשות בהיתר נתן סאה אחת חטים לקהל כדין לוויין סתם על שער השוק מותר או לא. תשובה מותר הוא זה ואין כאן לוויין סתם על שער שבשוק אלא יש לו סאה לווה עליה כמה סאין ואפילו למאן דאסר בלוה סתם על שער שבשוק בקובע זמן הכא שריא דהא יש לו". ובספר כהונת עולם שם תמה ע"ז טובא שנתנו חטים תמורת מעות, וא"כ לכאורה זו מכירה, וצריך להיות לזה היתרים של טרשא, לאידך לא יהיה לזה היתר של סאה בסאה, עיי"ש. ורצה לומר שמכיוון שאמר בלשון הלוואה, ומטרתו להלוואה, לתת החטים כשווה כסף תמורת כסף, אכן דינו כהלוואה. וא"כ קו"ח בנידון ב' מטבעות, שאם כוונתו להלוואה דינו כן ואם כוונתו למקח דינו כמקח.

ד. בשו"ת בינה לעיתים לבעל הגידולי תרומה (עמ' צ"ב) כתב שאין להתיר בקאמבי"ו^(ט) היתרים של טרשא, שזה רק במקח אבל כאן הוא קוצץ מטבע של מקום א' תמורת מטבע של מקום אחר והוויא הלוואה "ואפי' נרצה לתת לקאמבייוש תורת מקח וממכר לקנות או למכור מטבע מקום א' במטבע מקום אחר (מה שלא נחליט כעת המאמר בזה), מ"מ לא ימלטו מאיסור כו", מבואר שצידד שמטבע תמורת מטבע אחרת נחשב הלוואה, אלא שהסתפק שמא זה מכר.



פרק ב'

מה מקור החילוק שריבית אסור רק בהלוואה ולא במקח

שיטות שנדרש מפסוק

א. נאמר בבבא מציעא דף ס' ע"ב: "מדשביק ריבית דאורייתא וקא מפרש ריבית דרבנן מכלל דנשך ותרבית חדא מילתא הוא" וכתב רש"י "לרביית דאורייתא - דרך הלוואה משמע, כדכתיב (משלי כח): מרבה הונו בנשך ובתרבית", הרי שהביא פסוק. והגירסא של הראשונים ברש"י היתה "מלוה הונו", וכפי שנביא, עיין יד דוד מש"כ בזה. אלא שהקשו, שבמשלי לא כתוב כן אלא "מרבה הונו", וא"כ מנין שזה הלוואה. ובמהר"ם לובלין כתב "וצריך לומר דרש"י מפרש דהון הוא לשון כסף דוקא ולא שייך ביה ריבוי כ"א דרך הלוואה דלא שייך ביה מקח".

ועיין לשון הרב יצחק בן מהר"י בן לב בשו"ת מבי"ט (ח"א קנ"ז), שהשיג על שיטת המבי"ט, כפי שנביא בהמשך: "וליתא דכיון שאין שם הלוואה מצטרפת פשיטא דאפי' פירש לא הוי רבית קצוצה שכבר הקדים הרב דאין רבית קצוצה אלא דרך הלוואה לא דרך מקח כלל ומקרא מלא הוא מלוה הונו בנשך ותרבית כדאיתא בגמ' בהדיא דאין רבית של תורה אלא בדרך הלוואה" ושוב "אם אינו על דרך צד הלוואה לית לן בה מדאורייתא כדגמרינן לה ממלוה הונו בנשך

(ט). עיי"ש פרטי העיסוקא.

ותרבית דאף על גב דדברי תורה מדברי קבלה לא ילפינן אין זה אלא גלויי מלתא בעלמא דתרבית דקרא היינו דרך הלוואה". הרי נקט שזו דרשה מפסוק זה.

ב. ובתוס' רבינו פרץ כתב "וקשה דהא בכתובים מדויקים לא כתיב הכי אלא כתיב מרבה הונו ולא כתיב מלוה. לכך נראה לי דנפקא לן מדכתיב את כספך לא תתן לו בנשך ובמרבית לא תתן אכלך ודומיא דהא דקאמר את כספך לא תתן לו בנשך רצה לומר דרך הלוואה הכי נמי הא דקאמר ובמרבית לא תתן אכלך רצה לומר דרך הלוואה כן נראה לי. ממורי שיחיה. תלמיד הר"פ: "מדבריו נראה שלא היה שאלה על הרישא "את כספך לא תתן" שקאי על הלוואה, שהרי נתינת כסף הוא הלוואה, וכל שהתורה דיברה על הלוואה אין איסור על יותר מזה. ומשום מקח יהיה דרבנן, ורק הנושא האם הסיפא לא תתן אוכלך הוא ג"כ הלוואה או מקח, שזה יכול להתפרש על מקח. וקמ"ל דומיא דרישא שגם הסיפא בהלוואה. ושוב אין מקום לאיסור במקח.

ג. וכעין דברים אלו, שהדרשה היא מזה שהתורה מדברת על הלוואה ושוב אין איסור על מקח, איתא בלבוש (ק"ס ד'): "ועיקר איסור הריבית שהקפידה עליו התורה אינו אלא בהלוואה, שכן משמע כספך לא תתן בנשך (ויקרא שם לו) הלוואה משמע, שכן אמר שלמה (משלי כח, ח) מרבה הונו בנשך וגו'", וכן בחכמת אדם (שער משפטי צדק כלל קלא ג): "מן התורה אינו אסור ריבית אלא דרך הלוואה כדכתיב (שמות כ"ב, כ"ד) אם כסף תלוה וגו' לא תשימון עליו נשך וחכמים עשו הרחקה משמרת לדבר ואמרו כלל דריבית כל שהוא אגר נטר אסור וכו'". הרי שזה כרבינו פרץ, אלא שהוא הביא פסוק אחר בשמות ולא את הפסוקים בדברים (כ"ג ב) וויקרא (כ"ה לו), שבמ"מ של הגמ' דנו בעיקר עליהם. ורק במשנה בסוף הפרק הובא ד"ו. וכן הרמב"ן וסיעתו דס"ב ביארו שספק הגמ' בשאלה אם שומא מילתא או לא הוא אם אפשר לתקן את הלאו דלא תשימון כאשר הוא קורע את השטר אבל שאר הלאוין שפיר דמי לתקן ע"י קריעת השטר עיי"ש^{טז}). והפנים יפות (בשמות כ"ב כ"ד) האריך לפרש את המכילתא שדורשת ד"ז, כמובא בהערה^{יז}.



טז. ובפסוק בשמות כתוב "לא תהיה לו כנושה" וברשב"ם פירש המשך הדברים נושה לריבית "לא תשימון עליו נשך - למען הרחיב את זמנו". ולפי דבריו יש פסק על ריבית בהרחבת זמן. ובמשנה מבואר שיש גם לא תהיה כנושה על ריבית עיין רש"י שם אם זה קשור לריבית. ובפי' ר"י בכור שור נראה שהריבית דוחקתו לשלם שלא יתרבה עוד, וכנראה שזו גם שיטת המגיד משנה

יז. פנים יפות שמות פרשת משפטים (כב, כד): "ועוד במכילתא אם כסף תלוה את עמי, כסף בכסף אתה מלווה ואי אתה מלוה פירות בפירות, ד"א כסף בכסף אתה מלווה ואי אתה מלוה כסף בפירות ופירות בכסף" וכתב שבפשטות מדבר על איסור סאה בסאה. וקשה, שזה דרבנן וצ"ל אסמכתא. "ויותר נראה לפרש להיפוך הא דאמר כסף בכסף אתה מלווה, היינו דשם הלוואה הוא דוקא כסף בכסף, בזה אסרה התורה ריבית, אבל פירות בפירות אין זה הלוואה וכן כסף בפירות דהיינו שפוסק לו פירות כיון דהוי דרך מכר אין זה מלוה אלא מכר, וכן כשנותן לו פירות ופוסק לפרוע לו מעות דאפילו יותר משויה אין זה ריבית קצוצה כיון דהוי דרך מכר שמקבל ממנו מעות המקח לאח"ז, ויותר מזה אפילו נותן לו אח"כ פירות בעד המעות, אף על גב דאם הלוה לו פירות שישלם לו יותר פירות, דהיינו סאה בסאתים הוי ריבית קצוצה כדכתיב (ויקרא כה, לו) ובמרבית לא תתן אכלך. מ"מ בכ"ג שנתן לו הפירות בדרך מכר לקבל ממנו דמים אף יותר משויה, ובשעת הפרעון נותן לו הפירות בעד הדמים, אין זה ריבית קצוצה מדאורייתא, והיינו דקאמר פירות בכסף וכסף בפירות, אפ"ה אין זה מלוה אלא דרך מכר ונראה דמכילתא דמפרש ליה הכי על פי מה שפירש"י בישעיה (כד, ב) כמלוה כלוה כנושה כאשר נושה בו דשם הלוואה נופל על הלוואה כסף בכסף ושם נושה נופל על פירות בכסף, והיינו דאמר קרא אם כסף תלוה לא תהיה לו כנושה, דהיינו פירות בכסף דרשאי להעלות על דמיו יותר משויה מן התורה, אלא כסף בכסף עובר בלאו דלא תשימון עליו נשך".

שיטת הריטב"א מסברא משום צד אחד

א. ובריטב"א כתב: "והא דאמרינן דנקט רבית דרבנן דלוקח. פרש"י דמדאורייתא לא הוי רבית אלא בדרך הלוואה כדכתיב (משלי כ"ח) מלוה הונו בנשך ותרבית, ותימה דבכולהו נסחי כתוב מרבה הונו בנשך ותרבית, והנכון דכיון דכתיב את כספך לא תתן לו בנשך משמע שלא אסרה תורה אלא כל שיש בו נשך ברור משעת נתינה וכדכתיב נמי לא תשימון עליו נשך". אם כן, אין זה מיעוט שצריך הלוואה, אלא שבעינן נשך ברור. לפיכך, בכסף, כשהוא קוצץ ק"כ עבור ק' הרי זה תוספת ברורה. משא"כ במקח, אע"פ שקצץ יותר עכשיו יתכן שיוזל או יוקר עד זמן התשלום, ואז לא נחשב שקיבל יותר. ולכאורה, הריטב"א לא בא לומר טעמא דקרא, שהרי לדבריו אין פסוק ע"ז, אלא זה עצם טעם הדין.

ב. וכע"ז איתא בשו"ת מהרשד"ם (חלק יורה דעה סימן עב"י). על כורה ששמעון הלוח לו את ההוצאות שלו בכל שבוע, תמורת זה שכל כסף או זהב יותר מסכום מסוים שיכרה יהיה מחצה ומחצה. "תשובה אין זה צריך לפנינו לע"ד שראובן פטור מלתת לשמעון לא זהובים ולא לבנים דלע"ד הוי רבית קצוצה דתנן בפ' א"נ אין פוסקין על הפירות עד כו' והפ"י אינו יכול להקדים מעות לחברו ולפסו' עמו שיתן לו חיתין כל השנה כשיעור מעותיו כפי מה ששוה עתה שבשביל הקדמת המעות מקבל עליו ליתן כפי זה הסכו' ואף אם יתייקרו ודבר זה אסור כל זמן שלא יצא השער של עיירות ע"כ ואם זה אינו אסור אלא מדרבנן היינו טעמא לפי שאין כאן אלא צד אחד ברבית משום שאפשר שלא תתייקר השער ונמצא שלא יהיה רבית כלל וא"ה מדרבנן אסור אבל בנ"ד שכפי מה שבא בשאלה היו שוים הוזהובים והגיליש יותר ממה שהיו מעריכים אותם א"כ נמצא שבשביל הקדמת מעות נותן לו מה ששוה חמשה בד' וקוצץ עמו ליתן לו רבית כנ"ל"י"ט).

ג. ובשו"ת פני משה (סימן ע"ג) תמה על מש"כ שברווח ברור הוה ר"ק, והרי זה דרך מקח והוא מדרבנן, וכמ"ש בטור בסימן קס"א. ואף מהרש"ך בחלק א' סימן קנ"ז, שדן באותו דין של המהרשד"ם, כתב שזה מדרבנן משום שזה דרך מקח וממכר. "וא"כ דברי מהרשד"ם לפו"ר קשים". ושוב דן הפני משה ש"ל במקרה של מהרשד"ם שמכיוון שהוא הלוח לו מטבעות,

(יח). ע"פ הוצאת זכרון אהרון.

(ט). לשון מהרשד"ם היא שאינו דאורייתא מפני שהוא צד אחד. אולם יש לבאר את דבריו, שהרי הדין של צד אחד בריבית הוא מחלוקת רבי יהודה וחכמים בכמה מקומות, עיין ב"מ ס"ג וש"נ, והלכה כחכמים שצד אחד בריבית אסור. ולכאורה מבואר שזה איסור דאורייתא, כמבואר בערכין דף ל"א, וא"כ מה כונת מהרשד"ם שצד אחד הוא טעם לכך שלא יהיה כאן איסור דאורייתא. ובאמת נמצא כמה פוסקים שס"ל שלדין צד אחד דרבנן. עיין ב"י ודרכי משה (קע"ב ד') ובש"ך (ס"ק כט) כתב: "אסור. כתב הב"ח דהוי א"ר דצד א' ברבית הוא מדרבנן וכן מסיק בד"מ בשם ריב"ש סי' ש"ה ותס"ז וע"ל סימן קע"ד". וזו שיטה מחודשת עיין במקור מים חיים שהאריך לתמוה ע"ז. ועיין בית מאיר שהאריך בזה וחילק בין ספק הלוואה עם ודאי רווח, שזה לדין ר"ק, לוודאי הלוואה וספק רווח, שלדין הוה א"ר. וכע"ז בשער דעה (קע"ב ס"ק ר'). ועיין מחנה אפרים (מלוה סימן י"ב) שהאריך בעצם הסוגיא. שבסוגיא בערכין ומהירושלמי נראה להדיא שצד אחד לדין הוה דאורייתא. אבל יש ראיות בסה"ת ור' ירוחם שכתבו שהוא דרבנן, וכבר הרגיש בזה הבית יוסף בקע"ב. ומהר"ש הלוי בתשובת מהר"ש. והמחנ"א ר"ל שכל שאינו ודאי רווח זה כמ"ש רש"י והרמב"ם ועוד שמשכנתא של בית הוה ר"ק, משא"כ של שדה כי לא ודאי שיהיו פירות. וכן התוס' בסוגיא של צאן ברזל כתבו רק כאשר קבע סכום קצוב ולא לפי הפירות שיהיו "ולפי"ז מי שהלוה לחבירו ע"מ שיתן לו מחצית מה שירויח באותה מלוה לא הוי אלא אבק ריבית". ובמהרשד"ם כתב שככה"ג הוה ר"ק, שחשיב ודאי רווח כי קובע חצי ולא ישתנה לפי השער. וצריך לעיין בכל זה.

והכורה ג"כ פורע לו במטבעות שעושים ממה שהוא כרה, אע"פ שהגדירו שהוא קונה ממנו את מה שכרה בזול, מ"מ נחשב הדבר להלוואה ואין זו דרך מקח עיי"ש. אבל לכאורה בדברי המהרשד"ם עצמו אי אפשר לפרש כן, שהרי הוא מחלק בין פסיקה רגילה למקרה שלו, ומשום שבפסיקה אין רווח ודאי. וא"כ מפורש שגם בפסיקה, כל שהרווח הוא ודאי הוה ר"ק, וזה קשה כמו שהקשה הפני משה. ולכאורה שיטת מהרשד"ם היא ממש כשיטת הריטב"א הנ"ל, שכל הטעם במקח הוא משום שאין ודאי רווח. ובמהרשד"ם מבואר שאין זה רק טעם הדין, אלא יש גם נפק"מ למעשה, שגם במקח כל שיש רווח ברור עבור המתנת התשלום הוה ר"ק.

ושיטה זו מחודשת, ולכאורה יהיה בה הרבה נפק"מ למעשה, שלפי"ז יש הרבה אופנים של טרשא ופסיקה שהם דאורייתא, כל שקוצץ באופן שיהיה ודאי רווח. ובודאי בכל הראשונים לא נראה כן. וצריך לפרט את העניין.

ד. עיין בחידושי הריטב"א מסכת בבא מציעא (דף סה ע"א): "ומצינו בתשובה לרבינו האי ז"ל שהמוכר לחברו פירות ביותר מדמיהן משום אגר נטר לי וקנה אותם באחד מדרכי ההקנאות ובא אחד מהם לחזור בו אין המקח מתבטל ואף על פי שהוא באיסור רבית קצוצה, אלא המכר קיים ומה שיש בו יותר מדמיו מחזיר כדין רבית², ומיהו הנותן מעות לחברו על הפירות על פחות משער שבשוק ובא אחד מהם לחזור בו חוזר לגמרי ואין עליו לקבל מי שפרע ואפילו היו לו פירות בחצרו, דכיון דלא קנה בעלמא אלא לענין מי שפרע והוא חוזר בו מפני שנראה לו שיש איסור ריבית במקח אין עליו מי שפרע ואף על גב דשורת הדין דכל היכא שיש לו אוזולי הוא דמוזיל גביה ואין בו משום רבית, וכן היה דעת רבינו". ודין זה נפסק בשו"ע קע"ה ס"ח וכן בחושן משפט. אלא שהריטב"א כתב אע"פ שהוא ר"ק, וצ"ב - איך יתכן שיהיה ריבית קצוצה במקח. ומזה שהריטב"א דן בזה שיתבטל המקח משום האיסור, ע"כ שאין זה איסור צדדי אלא בעצם קציצת המקח. ולכן לא יועיל מה שיש ריבית על דחית זמן הפרעון לשיטות שהוא ר"ק, שהרי כל הטעם של שיטתם הוא שלא חשיב מכלל המקח אלא הלוואה נפרדת על חוב דמי המקח. וא"כ אי"ז סיבה לבטל המקח. וע"כ שזה דבר שמוגדר בעצם המקח ומ"מ הוה ר"ק.

וי"ל שלפי הריטב"א שכל הדין שמקח אינו ר"ק משום שאין ודאי קציצה יש הרבה מקרים שיש ודאי רווח והוה ר"ק גם במקח. שוב מצאתי שהג"ר אברהם גורביץ כתב כן בספר הזכרון למנחת יצחק עמ' רכ"ח שהריטב"א לשיטתו שבמקח של רווח ברור הוה ר"ק עיי"ש. וג"כ דן להעמיד שקצץ את המקח הזה בזול תמורת הלוואה גמורה, וכמקרה של המבי"ט שיתבאר בהמשך. וידידי הרב שלמה גודמן אמר שבבית יוסף וכל הפוסקים בחושן משפט שהביאו את רה"ג מבואר שלא הבינו שמדובר בכה"ג.

ה. עיין ריטב"א דף סג ע"א שמכירה שמתכוין להלוואה אסור מדאורייתא ולכן התורה לא כתבה לא תלוה אלא לא תתן, לרבות מכירות שכוונתן להלוואה. נראה מדבריו שמצד עצם הדין, התורה היתה כותבת הלוואה להדיא, ורק מכיון שהיא באה לרבות שגם כונת הלוואה אסורה, אע"פ שלא עשה גדר הלוואה ממש, כתבה כן. וא"כ נראה שגם לריטב"א יש דין הלוואה דוקא ולא תלוי הדבר אם יש ודאי רווח או לא. וצ"ע כונתו היא לא דוקא הלוואה ממש אלא על דרך

(כ). עיין שו"ת ר"י מיגש סימן קכ"ח.

מש"כ למעלה, שלא תלוי הדבר בגדרי מקח והלוואה אלא אם יש ודאי רווח או לא, או אדרבה משמעות דברי שצריך הלוואה דוקא ורק אע"פ שקבעו שזה מקח כיון שיש כונת הלוואה ג"כ אסור. וצריך לדון אם הריטב"א מביא טעם לעצמו, שאין לו פסוק, או שכוונתו היא רק כטעמא דקרא, אבל צד זה לא נראה, שהרי לדבריו לכאורה אין דרשה כלל.



פרק ג'

מחלוקת מבי"ט ומהריב"ל בקוצץ על הלוואה קניה ביוקר

מחלוקת מבי"ט ומהריב"ל אם מדרשה או משום שבמקח תמיד מגדירו במחיר על

החפץ ולא ככסף בפנ"ע

א. כתב בש"ך (יו"ד סימן קעג ס"ק ו'): "עיינ בתשו' מבי"ט ח"א סי' קט"ז נפלה מחלוקת בין חכמי הדור במי שהלוה לחבירו מעות ע"מ שיקנה ממנו סחורה ידועה ביותר משוויה במעות בעין אי הוי רבית קצוצה או א"ר דמהר"י נ' לב וסייעתו סוברים שהיא רבית קצוצה והמבי"ט חלק עליהם עיין שם כמה חלוקי דינים באריכות".

כפי שיתבאר, למבי"ט הדין של דרך מקח הוא מסברא, שמכיוון שקבעו שזה מחיר החפץ אין זו תוספת. וא"כ ה"ה כאשר קבעו תמורת הלוואה למוכר ביותר מדמיה. מ"מ הריבית נקבעה כמחיר החפץ, וזה הדין בעצמו של ריבית דרך מקח. לעומת זאת, המהריב"ל ס"ל שזו ילפותא לחלק בין דרך מקח להלוואה, וא"כ הלוואה שקוצץ תמורת מקח ביותר הוא ר"ק.

יש ב' נפק"מ גדולות בשיטת המבי"ט, אחת לקולא ואחת לחומרא. לחומרא - שגם במקח, כל שהתוספת אינה יכולה להתפרש כתשלום עבור החפץ אלא היא דבר בפנ"ע, אסור מדאורייתא. ולפי"ז כתב הגידו"ת שאוכל פירות לפי זמן הוה ר"ק. ולכאורה, כל הפלגה יותר מידי הוה ר"ק. ולקולא, שכל תשלום ריבית על הלוואה אם אפשר לפרש שזה המחיר של דבר אחר שעליו משלם, הוה דרבנן, אע"פ שקוצץ עבור ההלוואה. ושניהם חידושים גדולים.

ב. וזו לשון שו"ת מבי"ט (חלק א סימן קטז): "זה לי כמה שנים שנסתפקתי במי שהלוה לחבירו מעות על מנת שיקנה ממנו סחורה ידועה ביותר משוויה במעות בעין אי הוי' רבית קצוצה או אבק רבית ולא הכרעתי אז אחד א' מן הצדדין וכתבתי שהיה קרוב להיות רבית קצוצה ועתה אינה האל לידי פסק דין אחד מהחכם השלם ה"ר יצחק נ' לב נר"ו על ענין זה והכריע שהיא רבית קצוצה".

וכתב מבי"ט: "ואני אומר דבין במקרקעי בין במטלטלי בנדון זה אפילו קצב הסך שלמעלה בעבור ההלוואה אין כאן רבית קצוצה כיון שהריבית בא דרך מקח וממכר והרי כתב הרב ז"ל כמו שהביא החכם נר"ו כיצד המוכר לחבירו קרקע או מטלטלי ואמר לו אם מעכשיו תתן לי הדמי' הרי הן שלך בק' ואם עד זמן פלו' הרי הם שלך בק"כ הרי זה אבק רבי' כו' דמשמע דבין בקרקע בין במטלטלין אין כאן אלא רבית דרבנן אפי' קצב וכו' ופי' מה שמעלה לו בשביל המתנ' הזמן שהוא עשרים למאה לשנה או לזמן ידוע ואין כאן רבית של תור' כיון שהוא דרך

מקח וממכר' וכמו שכתבו המפרשים ז"ל דכל רבית שהוא דרך מקח וממכר אינו אלא אבק רבית כו'. וכיון שאין כאן רבית קצוצה לפי שאינו אלא דרך מקח וממכר ה"נ אם הלואה לחברו מנה ע"מ שיקנה ממנו קרקע או מטלטלין ביותר משוין אפי' פי' וקצב מה שהו' מעלה בעבו' ההלוואה נראה שאין כאן רבית של תורה כיון שהוא מוסיף אינו חשוב מעות רבית מן התורה דרך מכר אלא אבק רבית כמו כן כשהלוה ע"מ שיקנה בכך וכן תוספ' משויו במעות בעין אינו אלא אבק רבית כיון שהתוספ' שנותן בשביל ההלוואה בא מחמת מקח וממכר דטעמא דבמקח וממכר אינו אלא אבק רבית אפי' במפרש הוא משום שלפעמים דאדם קונה במעות בעין ביותר משויו לפי שצריך לו וגם המוכר אם הוא בעל הבית שמוכר חפציו אינו מוכרם אלא ביות' משווים ואין עליו אונאה". ושוב "ואם כן מה לי כשקונה ע"מ שימתין ויאריך לו ומעלה החפץ יותר משויו או כשקונה ע"מ שילוח לו ולוקח החפץ יותר משויו דבר קצוב הכל אבק רבית".

ג. והשיג עליו הרב יצחק בן מהר"י בן לב וכתב: "דלא אסרה תורה אלא דרך הלוואה ודיינו מה שאסר' תורה אלא דגורי רבנן משום דילמ' טעו אינשי במה שהו' טוע' לומר אם כשקונה ע"מ שימתין ויאריך לו ומעלהו החפץ הרבה שרי דאיכ' רווחא להאי ופסיד' להאי ניכרת וידועה אם כן אפי' דרך הלוואה נמי דלא משמע להו לאינשי הנקוד' האמתית המבדלת בין אור לחשך דכשיש צד הלוואה הוא שאסר' תורה ואי לא לא אפי' שיתן לו כל הון ביתו. ולפום טעמיה דדריש טעמי' דקר' כר"ש ולא כרבנן דפליגי עלי' ערי ושכבי סהדי דאזול בתר איפכא והוה לן למילף דכיון דאסרה תורה דרך הלוואה ולא דרך מקח משום דלפעמים אדם קונה במעות בעין ביותר משויו לפי שצריך לו ולא נשך איכא ולא תרבות איכא א"כ כשמעלהו כפלי כפלים ומפרש שכל זה העלוי הוא בעבו' שאינו נותן לו מעות בעין נילף שהיא רבית קצוצה ויזיל בתר טעמא שהרי נשך איכא ותרבות איכא שזה חסר וזה מתרב' ולא כמו שהוא לומד להק' ולא להחמיר לפום טעמי' אלא דפשי' ופשי' דאפילו שזה חסר וזה מתרבה אם אינו על דרך צד הלוואה לית לן בה מדאוריית' כדגמרי' לה ממלוה הונו בנשך ותרבות דאף על גב דדברי תורה מדברי קבלה לא ילפי' אין זה אלא גלויי מלתא בעלמא דתרבי' דקרא היינו דרך הלוואה". וחזור כמה פעמים שזו דרשה שרק הלוואה ולא מקח, וכפי שהבאנו בריש דברינן.

ד. ומש"כ שלומד להקל ולא להחמיר, י"ל שהמבי"ט סובר שיש דרשה והסברא למה לא ללמוד מקח מזה. והוא כמו ששמעתי כמה פעמים מהג"ר שלמה פישר שליט"א (והודפס בספרו בית ישי חידושים סימן ע"ה הערה ג'), שאפשר בטעמא דקרא ללמוד עוד דינים ומ"מ לא לשנות את הדין הראשון משום לא פלוג בדאורייתא. דהיינו הדין נאמר כדבר מוחלט, ומ"מ ניתן ללמוד מסברת הדין עוד הרחבות. ועיין בפסקי הרי"ד שלא נראה שמבאר את טעם הדין שמקח מדרבנן, אלא זו סברא בפנ"ע שכל שלא העמיד את הרווח על ההלוואה אלא על דבר אחר הוה דרבנן. ולפי"ז ג"כ זה יהיה לקולא ולא לחומרא.



הקושיה מלא ישכור ממנו בפחות

א. ויש קושיה גדולה על שיטה זו, שכל שקוצץ על דבר אחר ואפשר לפרש שזה המחיר של הדבר אינו ר"ק, מהסוגיא שלא ישכור ממנו בפחות דף ס"ד ע"ב. שם נחלקו הראשונים אם הוא

ריבית דאורייתא או דרבנן. ולשיטות שזה דאורייתא מפורש שגם כאשר הריבית היא לתת שכירות בהוזהל הוה ר"ק, ולא אמרין שאפשר לקבוע שזה מחיר השכירות. ובפסקי הרי"ד באמת כתב שהוא דרבנן משום הכי "ולא ישכור ממנו בפחות. בעת ההלוואה שמתנה עמו שישכיר לו חברו חצרו בפחות, ואם השכיר הוא מדרבנן, דמדאורייתא רשאי להלות לו על דעת שימכור לו מקחו ביותר או שיקנה ממנו בפחות, או שישכיר לו חצרו ביותר, או שישכור ממנו בפחות, כיון שלא הטילו השכר על ההלוואה אלא על השכירות ועל המכר, דהא הכי אמרן לעיל יש דברי' שהן מותרין ואסורין משום הערמת ריבית, כיצד אמ' לו הלוני מנה אמ' לו מנה אין לי חטים במנה יש לי כול', דאלמ' אף על גב דאזופיה אדעתא דהכי כדי שיחזור ויזוללם אצלו אפי' הכי שרי מדאורייתא ואינו אסור אלא מדרבנן". וזה כעין סברת המבי"ט, אבל לא משום שזה המחיר אלא משום שקבע את השכר על דבר אחר^(א), וכפי שכתבנו קודם את ב' הסברות.

אבל ברמב"ם מבואר שהוא דאורייתא (הל' מלוה פ"ו ה"א). וכן בתשובת הרשב"א (ח"ז סי' שטז) מפורש שכל שמפרש שהמחיר הוא יקר, והוא מוזיל עבור ההלוואה הוה ר"ק^(ב). והמבי"ט מודה לזה, אלא שס"ל ששכירות יותר חמורה ממכר. וצ"ב איזה טעם יש לזה. שזו לשונו "או כשקונה על מנת שילווה לו ולוקח החפץ יותר משווי דבר קצוב, הכל אבק רבית. כי מה שכתב הרב ז"ל כי כשקוצב הדבר שפוחת לו מן השכירות עד שיחזיר לו הלוואתו שהוא רבית של תורה, היינו בשכירות, כמו שכתב או ששכר הימנו בפחות וקצב הדבר שפוחת לו מן השכירות עד שיחזיר לו הלוואתו, שהוא רבית של תורה וכן הרשב"א ז"ל באותה תשובה, שכתב, מי שהלוה לחבירו מעות והשכיר לו ביתו בפחות אינה רבית קצוצה כיון שלא קצב ואמר בית זה ששוה כך וכך אשכיר לך בדינר בעבור ההלוואה, היינו בשכירות, אבל במכר כנדון זה, אפילו קצב אין כאן רבית של תורה, כדפירשתי". ואח"כ מביא את לשון הטור "שכתב כללא דרביתא אמר רב נחמן כל אגר נטר לי אסור. פי' בשביל המתנת מעותיו נותן לו שכר, בין דרך הלוואה או ממכר או שכירות. אלא שאם הוא דרך מקח הוא מדרבנן וכו'. נראה מדבריו כי מה שהוא דרך שכירות מן התורה, היא דרך ממכר מדרבנן. ומה שהוא דרך שכירות מן התורה הוא כמו אם הלוה לו ע"מ שידור בחצרו בפחות משווי דבר קצוב".

ב. והשיג על זה מהריב"ל: "השגה אנה השכל שיגזור כך דאם איתא דשכירות דיינין ליה כאסמכתא שאין גופו קנוי וזווי הלוואה אינן א"כ מאי אריא הלוהו לא ישכור ממנו בפחות אפי' לא הלוהו נמי דההיא דאסמכתא לא בעינן הלוהו ואלה דברים פשוטים מאד". וכך כתב בשער דעה (קע"ג ס"ק ג'): "וכל דבריו מרפסין איגרי דאין שום טעם לחלק בין שכירות למכירה, וכבר

כא). ושיטת המבי"ט שההיתר הוא רק משום שנקבע שזה מחיר החפץ היא קצת מחודשת, שהרי אם אכן היה אפשר לקבוע כן היה מותר גם מדרבנן, וכפי שהארנו במאמר באוצר גליון כ"ה. וע"כ שקבעו מחיר שאי אפשר לומר שזה המחיר, או שפירשו להדיא שהמחיר השני הוא עבור עיכוב הזמן ושב לא זה ישלם פחות. וא"כ איך אפשר לקבוע שזה מחיר החפץ. וע"כ שגם לדעה זו כוונתם עבור ריבית, וכך ברור מכל המר"מ שלהם, אלא שכיון שקבעו כך את התשלום באופן של מחיר יקר לחפץ שוב אין זו ריבית דאורייתא. ולכאורה ברור לשיטות אלו שלא אומרים שכל שיש כונת ריבית לא משנה הגדרתם, אלא תלוי בצורה שקבעו את התשלום. ויתכן שהריטב"א חולק ע"ז, וזה לשיטתו כאן שפירש משום צד אחד.

כב). ועיין תשובות מהריב"ל (חלק א' נ"ג) שהאריך בזה.

צווח עליו בזה הרב מוהר"י בן לב שם וכל דבריו נכונים כו"ג²¹). שוב מצאתי בתשובת הרא"ש כלל פ"ט סי' ט' בתשובה המתחלת יפה כוונתם שכתב להדיא דמי שנתן מעות לחבירו בעסקא על מנת שיתן גבינות לעסקא בשעת היוקר כשעת הזול דהוי ריבית קצוצה ויוצאה בדיינים דהא אוזיל גביה כדי שילוח לו מעות ע"ש, הרי להדיא דבכהאי גוונא הוי ריבית קצוצה, ולהמבי"ט אשתמיטו ליה דברי תשו' הרא"ש אלו, וזה ברור. ועי' מה שכתבתי בסי' קס"ו סק"ג²²).

ג. ועיין שבט יהודה עייאש (בשו"ת בסוף הספר) מש"כ לבאר את דברי המבי"ט: "בודאי לא נעלם מעיני המבי"ט דשכירות ליומי זביני הוי אלא דס"ל דלענין תרביית לא מיקרי דרך מקח, אלא הריבוי שיהיה מבוזע בגוף המטלטל הנמכר, וכל מה שדומה לו הוה דרך מקח. אבל קרקע שאינו נקנה גופו כמו השכירות, שהרי הוא חוזר לבעליו בסוף הזמן. והשכירות אינו דבר בעין שיחול בו מקח שייך לו לומר שנקנה ללוקח וישאר אצלו ולכך מה שפוחת מדמי השכירות הוה כמו הלוואה ואינו דומה להלוואה המשותפות עם המקח". ולא הבנתי פשר הדברים, ולכאורה נשאר קושיה גדולה על המבי"ט ועיין ג"כ מהר"י לבית הלוי ונ"א²³).

ולמה שיתבאר בהמשך כמה שיטות שכל ההיתר הוא כאשר עיקר העסק אינו ההלוואה אלא המכירה, וא"כ יתיישבו הקושיות הנ"ל וראיות השער דעה, וא"כ זו סיעתא גדולה להגבלה זו.



שיטות שהמבי"ט רק כאשר עיקר כונתם למכירה וההלוואה כפיצוי

א. ויש ביאור אחר בשיטת המבי"ט לא משום עצם זה שנקצץ תמורת מכר ולכן לא חשיב תוספת. בכנסת הגדולה (סימן קע"ג הגהות טור ה') מביא את המחלוקת המבי"ט ומהריב"ל הנ"ל ומביא שהסכימו לשיטת המבי"ט מהר"י טייצאק כתי' ח"ג ס"א ומהר"ש חקאן הלוי שם ס"ב עיי"ש. וכתב ע"ז: "אמר המאסף כתבתי בתשובה ח"ב סי' דאף מהר"ם מטרנאני לא כתב שהוא איסור דרבנן אלא כשעיקר הכונה למוכר הסחורה. אבל אם עיקר כונתו להלוואה אף הוא יודה דהוה איסורא דאורייתא ושם הארכתי עוד יעו"ש ובח"ג סימן מ"ו מ"ז ובספר פני משה ח"א סי' נ"א". ולא מצאתי את התשובות הנ"ל. ומ"מ צריך ביאור מה ההבדל ומה עיקר כוונתו. מ"מ יש הלוואה ודורש תמורה להלוואה ויהיה ר"ק.

ומצאתי ג"כ בשבט יהודה עייאש בשו"ת ס"ד²⁴): "ומעתה נחזור לעיקר הדין ונלע"ד דמחלוקת אלו הרבנים מהריב"ל ז"ל ומבי"ט ז"ל תלויה במי שמזכיר נוסח לשון ההלוואה

כג). וממשיך שם: "וראיה ברורה לזה דלפי דברי המבי"ט אף המלוה לחבירו על מנת שימכור לו בזול אינו אלא אבק ריבית והרי בפרק איזהו נשך (סו, ב) גבי משכן לו בית או שדה וא"ל לכשתרצה למוכרה לא תמכרנה אלא לי במדים הללו אסור, וכתב האסיפת זקנים שם בשם הריטב"א דהוי ריבית קצוצה, הרי אף במכירת קרקע בפחות משייה אף דאין אונאה לקרקעות מ"מ הוי ריבית קצוצה, וכן הבי"ו והדרכי משה (סקי"ג) והב"ח תמהו בסי' קע"ב על מה שכתב הבעל התרומות שם (שמו"ו ח"ד סק"ג) דאינו אלא אבק רבית דאמאי לא הוי ריבית קצוצה, ולפי דברי המבי"ט לק"מ, אלא ודאי דלא כדבריו".

כד). ושמא יש תחילת הסבר בשבט יהודה. והוא שכאשר יש הלוואה והוא קונה או שוכר בפחות, י"ל שמראש קוצץ בפחות, וההלוואה היא רק טעם שמסכים לעשות כן. וי"ל שבעצם הוא קוצץ מחיר שלם ומשאיר אצל המוכר או המשכיר חלק מהכסף שהוא חייב עבור ריבית. ושמא ע"ז קבע שאם המכירה היא מאוד משמעותית, שזה קנין גוף, רואים את העסק סביב המכירה ולא ההלוואה, ולכן נחשב שקצץ בזול וההלוואה היא רק טעם. משא"כ בשכירות, שהיא רק קנין פירות, לא אמורים שהעיקר זה השכירות ולא ההלוואה. ולא ברורה הסברה והיא גם לא מתיישבת בלשון השבט יהודה, וצ"ע.

כה). נביא את עיקר דבריו בהמשך.

שהקפידה תורה בענין הלוואה. אבל אם אינו מזכיר אלא נוסח מכירה, דאז נראה מהם מהמוכר והלוקח, שעיקר משאם ומתנם הוא על גוף הסחורה, ואגבה אומר שיוסיף לו מעות בעין, ולא יזכיר לשון הלוואה, בכה"ג לכו"ע אינו אלא אבק ריבית דלא אסרה תורה אלא דרך הלוואה. ועיין בכה"ג סי' קע"ג בהגהות הטור אות ה' ואות י"ב. ואע"פ דהריב"ש ז"ל סימן ש"ה כתב דאין הלשון גורם אלא הענין גורם וכו' התם שאני שהענין עצמו הוא הלוואה יע"ש". הרי שהביא את כנה"ג הנ"ל, שחלוק אם עיקר המו"מ היה על הסחורה ואגבה ביקש שיוספו לו כסף בהלוואה (אע"פ שלא הזכיר לשון הלוואה) שאז אינו דרך הלוואה, וצ"ע ביאור דבריו.

ב. וביאור דבריהם כך הוא: איסור ריבית הוא לתת הלוואה ולדורש תמורה. אבל אין איסור לתת הלוואה כתמורה לדבר אחר, שאין דין שהלוואה לא תהיה שווה כסף⁽¹⁾. אלא שכאשר אדם נותן הלוואה אסור לו לדורש ע"ז תמורה. אך במקרה רגיל, אף אם יאמרו שההלוואה היא תמורה לחפץ, ולא להפך, מ"מ בפועל החפץ הוא ג"כ תמורה להלוואה, שזה שני צדדים של אותה מטבע. לעומת זאת, במכירה בזול בתמורה להלוואה שם יתכן להגדיר דבר זה, שהתשלום בהגדרתו הוא עבור המקח ולא עבור ההלוואה. וזה נקבע לפי תוכן ומטרת עיסוקם⁽²⁾. ולכן יתכן להגדיר שההלוואה ניתנת עבור המקח ולא להפך. אך כל זה כאשר עיקר מטרתם היתה המכירה, וההלוואה ניתנת לקיים את המכירה. משום שבלא זה לא הסכימו על המחיר. אבל אם עיקר מטרתם היתה ההלוואה והמכירה היא תמורה להלוואה הרי זה ריבית גמור. וזה נידון גדול וחיידוש גדול בהלכות ריבית. שאע"פ שאסור לקנות מקח ביוקר תמורת הלוואה, מותר לתת הלוואה כפיצוי על מקח יקר.

ג. ולפי"ז מיושבות בפשיטות השאלות מלא ישכור ממנו בפחות. שהתם עיקר העסק היתה הלוואה ואת השכירות בזול נותן כתמורה, ולא שרוצה לעשות שכירות וכפיצוי למחיר נותן לו הלוואה.

ד. ויש כמה נידונים לפי"ז. למשל, יד שרה משאילים מכשירים רפואיים ודורשים צ'ק פקדון שמפקידין מיד לחשבון שלהם, וכאשר מחזירים את החפץ הם משלמים למפקיד את כספו בחזרה. וא"כ הם לווין את הכסף, ונותנים השאלת חפץ ולא יתנו את ההשאלה בלא שיתנו להם הלוואה זו⁽³⁾. אבל תוכן הענין הוא השאלה, וההלוואה היא שלב שני, כתנאים לקבל את ההשאלה ולא להפך, שמלוה תמורת השאלה⁽⁴⁾.



(1). עיין רע"א שהלוגי ואלוך מחזיר דמי אגר נטר של ההלוואה השני. והתקשתי בזה שהיה ר"ק. אבל מפרש משום שזה גול הוא משיב גול ולא נותן רווח. ולהנ"ל לא קשור רק עצם זה שאין בעיה לקצוץ עבור הלוואה.

(2). ואינו דומה לחו"ד, שאסר לתת כסף מראש עבור זכות להלוואה, שהתם זו קציצה על הלוואה אלא שנותן מראש. אבל הכא יש עסק של מכירה ותמורת זה קוצץ הלוואה.

(3). ויש לדון אם עשים כן לא למטרת הלוואה אלא לבטח את הצ'ק פקדון שלא יבטלו אותו. או מטעם שהמדיניות שלהם כאשר דורשים את הפקדון היא להציע שישאירו חלק כתמורה. ויתכן שדעתם היא שאם הצ'ק עצמו חוזר אנשים פחות יתנו, שמרגישים את ההוצאה יותר. משא"כ אם הכסף כבר יצא מחשבונם ודורשים כסף מיד שרה. וצריך לדון אם מטרת כאלו מתירות ריבית. וכן אם מ"מ יש להם גם הנאה מצד הבנק שיש סכומי כסף גדולים בחשבון תמיד. ושמעתי שיצאה חוברת שלהם שעשו תקנה להקנות חלק מהחפץ לפי שיעור מעותיו ואז לא חשיב הלוואה כלל. ועשו תנאי שאם לא מחזיר מפרידים השותפות וצריך לשלם על החלק של יד שרה שכירות חודשית, וצריך לראות בפנים.

פרק ד'

האם צריך מכירה בדיני ממונות

א. בראשונים רבים מבואר שאדם שלוקח קרקע כמשכון על ההלוואה, ואוכל פירות הקרקע עד הפרעון, אם זה באתרא דלא מסלקי אינו ריבית קצוצה. זאת, אע"פ שמלבד החוב הוא מקבל את פירות השדה, שיכול להגיע לסכום גדול מאוד. וטעם הדבר הוא שזה מוגדר כמכר, שהוא כמקבל את הקרקע תמורת הכסף שנתן, ומשו"ה הוא אוכל פירות ולא משום ההלוואה. ובסוף הזמן הלואה משלם כסף ומקבל את קרקעו בחזרה. כך מבואר ברש"י ס"ז עמוד ב' על הדין שצריך נכייטא "ודווקא באתרא דמסלקי, אבל באתרא דלא מסלקי - כל ימי הזמן הוי כמכירה אצלו, ובלא נכייטא נמי אכול". ודין זה מוסכם בכמעט כל הראשונים לכה"פ שאינו ר"ק¹. וזה על אף שהזכירו לשון הלואה בלבד, והקרקע מוגדרת כמשכון על ההלוואה ולא כקניה². ומקור הדבר כבר איתא בגמ' דס"ב והובא בתוס' סד ד"ה ולא כסברא אמתית.

והדברים צ"ב, מה הכונה שמשכנתא כמכר. הרי אף אם נגדיר את המשכון כעומד במקום דמי ההלוואה, מ"מ הרי ודאי שהחוב קיים, שהרי אף באתרא דלא מסלקי זה רק לזמן מסוים, ואח"כ חייב לפרוע לו את החוב, גם בלא שעשו קנין להקנות את הקרקע בחזרה, ובלא דעת המלוה. והלואה נותן לו דמים ומקבל את קרקעו בחזרה בלא שום קנין ומו"מ.

ומצאתי שני גדולי הראשונים שהאריכו שמשכון גם באתרא דלא מסלקי הוא שיעבוד בעלמא ולא קנין. האחד הוא בתשובת הרשב"א חלק ג סימן יד, שמאריך בזה שאפשר למחול את החוב כאשר יש משכון גם באתרא דלא מסלקי, שמכיוון שהוא מוחל את החוב אין מקום למשכון. והמשכון אינו מעכב את המחילה שאין הוא קנין הגוף, אפילו ברמה של גופו קנוי של

כט). העירני ידידי הרב יוסף רפאל שבשבט יהודה לא נראה כן. אלא שאין בעיה להרויח על מקח אלא רק על הלואה וזה נידון בטר עיקר השם מו"מ שלהם, אם זה רווח על מכירה או על הלואה. וצריך לעיין בזה. ומ"מ גם לפי פירוש זה יהיה מותר באופנים הנ"ל, שעיקר שם העסק הוא השאלה ולא הלואה.

ל). במשכנתא דלא מצי לסלוקי אליבא דרש"י שמותר האם גם בבית או רק בשדה, שאין רווח ברוה. ג' שיטות בפוסקים: א. מהרש"ך (ח"ב קע"ט) מתיר להדיא לדעת רש"י והובא בכנה"ג טור או"כ. ומציין פליטת בית יהודה ס"א. ובגאון (קע"ב א) כתב שלרש"י מותר. ב. ובמהר"ש הלוי (יו"ד י"ד הובא בהג' ב"י ב') כתב להפך שבבית גם לרש"י באתרא דלא מסלקי הוה ר"ק. משא"כ בשדה לרש"י מותר. ואמרו שכן נראה בב"י. ועיין פנ"י. ג. שו"ת מהר"י בן לב (חלק ב סימן מב): "ואפשר לומר בדוחק דבבתים קא מיירי ואתא לאשמועינן דכי היכי דאיכא חילוק בין רש"י והתוספות היכא דאיכ' חדא לטבותא וחדא לרעותא בשדות מותר לכתחילה ובבתים הווי אבק רבית הכי נמי היכא דאיכא תרתי לרעותא באתרא דמסלקי ובלא נכייטא אף על גב דבשדות לא הוי אלא אבק רבית בבתים הווי קצוצה". לכאורה כונתו שיש חדא מסלקי וחדא נכייטא, ולרש"י די באחת. ומפורש רק בשדה, אבל בבית ל"מ חדא לטיבותא והוה אבק ריבית. הרי ג' שיטות בזה.

לא). בפסקי רי"ד (דף סז ע"ב) מביא את דעת רש"י הנ"ל שבאתרא דלא מסלקי מותר בלא נכייטא וכתב ע"ז: "והרבה נר' לי זה הפתר' נכון, דאע"ג דלעיל בכל זמן שיהיו לי מעות תחזיר לי אסרנו, וגם באת ונולא אחי עבד רבינא וחשיב ואפיק פירי, אלמ' כי אותו המכר אינו מכר אלא הלואה הוי ואסור, הני מילי כי אתני בהדיה כל זמן שיהיו לי המעות שתחזיר לי, שאפי' מיד אם היו לו מעות היה מחזיר לו נמצא שאין המכר מוצמט בידו אפי' שעה אחת, הילכך אף על פי שהוציא בלשוננו לשו' מכר המעשה מוכיח שהיא הלואה ואסיר, אבל באתרא דלא מסלקי עד אותו הזמן אף על גב דלאחר הזמן מחזיר לו ואין זה מכר לצמיתות, כיון שבתוך הזמן אינו יכול לסלקו מכר גמור הוי עד אותו הזמן והפירות שאוכל לאו בתורת הלואה אכיל להו אלא בתורת מכר, ואף על פי שבלשוננו הוציאנו לשון הלואה שאמ' לו הלויני מעות עד שלש שנים, כיון שהמעשה מוכיח שעד שלש שנים אינו יכול לסלקו מכר הוי גבי ידידה עד שלש שנים ומותר לוכל הפירות בלא נכייטא".

עבד עברי, העתקנו את לשונו בהערה כאן¹²). וכן הרמב"ן בהלכות בכור בסופו האריך לדון שמשכון נחשב מוחזק ביד הלוה משום שהוא שלו עדיין, והרבה יותר משדה החוזרת ביובל, שמוגדרת כקנין פירות, שהתם זו מכירה גמורה רק שהתורה הפקיעה משא"כ כאן, זה שלו ממש. ומביא את דברי רבינו אפרים, שיש למלוה רק קנין פירות וללוה יש קנין הגוף, ורק בסוף דבריו כתב לחשוש משום שיצא מפי גדולים שלא נחשב מוחזק, שנחשב גם הגוף ביד המלוה, העתקנו הלשון בהערה¹³), ועיין בחידושי הרמב"ן מסכת כתובות דף נט ע"א, שבכל המשא ומתן שלו שם מפורש שמשכנתא באתרא דלא מסלקי אינה יותר משאלה ושכירות, ולכן תמה למה יעכב מהלוה למכור את הקרקע, מאי שנא משכירות שלא מעכב, עיי"ש¹⁴) שבאמת רק מונע מלהפקיע את הקנין של המשכון, ולא למכור את זכותו. ושם הוא מחדש ששואל ושוכר יכול למכור זכותו לאחרים וה"ה בעל המשכון באתרא דלא מסלקי, הרי הכל דין אחד של זכות בחפץ לענין מה שניתן לו ולא שהוא קונה אותו לגמרי כלל¹⁵).

שו"מ אריכות גדולה עם הרבה מקורות שלא הבאתי בענין זה בספר כהונת עולם סימן קע"ב עמ' כ"ג, ושם עיקר הנידון שלו מי נקרא מוחזק במשכון לגבי ספיקות הלוה או המלוה, ומביא הרבה מקורות לכאן ולכאן בראשונים ובפוסקים, ואכמ"ל.

וכן יש שיעבוד משעה ראשונה¹⁶). וע"כ שההלוואה נשארת וא"כ מה יתיר מדאורייתא.

לב). "תשובה איברא אפי' באתרא דלא מסלקי מוחל הוא ומחילתו מחילה שלא עיקר הקרקע המושכן הוא מוחל אלא המלוה שיש לו עליו ומעות אין כאן משכונה אין כאן שכל שאין גופו קנוי מחילה שייכא ביה. וכדאמר' בפ"ק דקידושין (ט"ז) עבד עברי גופו קנוי כלומר דמכירה ליומיה הוא כעבד בעלמא דאי לא לימא ליה באפי תרי זיל, ואף על פי שמגרע פדיונו ויוצא מ"מ כיון שאין לו אדון עליו שום ממון אלא עבודת שש הרי הוא כמקח של גופו ובעי גט שחרור כעבד. מה שאין כן במשכונא של קרקע ואפילו באתרא דלא מסלקי דעיקר ממונא הוא דאית ליה עליה דלגובינא קיימא וחוב הוא שיש לו עליו ומחילתו על המעות שיש לו עליו היא. ואפשר דמשכונה דסורא דלא לגובינא קיימא אינו יכול למחול כעבד עברי. אלא שיש לחלק ואינו דומה לשביעית, דשביעית בלא יגוש תליא מילתא יצא כל שהוא כנגוש ועומד. ותדע לך שהרי המלוה על משכון דמטלטלין אין השביעית משמטת כדאיתא בגיטין ותאמר שאין יכול למחול".

לג). שדן לגבי דיני ראוי ומוחזק, ומביא ששדה החוזרת ביובל נחשב מוחזק למי שחזור אליו וממשיך: "ושמעין מינה דמשכנתא אפילו באתרא דלא מסלקי מוחזקת היא ללוה, ובכור נוטל בה פי שנים, ואשה גובה ממנה כתובתה, והירש את אשתו יורשה, דהשתא ומה שדה החוזרת ביובל דוביני נינהו, ורחמנא הוא דאוקמא אפדיון מוחזקת הוי אפילו בזמן דלא מסלקי, דקנין פירות הוא ולא קנין הגוף דמי, משכנתא דהיא ידידה לכ"ש. אף על גב דגרסינן בפ' איזהו נשך האי משכנתא באתרא דלא מסלקי, ב"ח גובה ממנה ובכור נוטל בה פי שנים, דאלמא מוחזקת הויא בידיה דמלוה, התם לאו דהוי ראוייה לגבי לווה, אלא לתרווייהו מוחזקת היא האי קני ידידה והאי מאן דקני לבכור ושעבד לב"ח ולכתובה, הדין היא סברה דילן, ואשכחן לרבינו אפרים דכתב עלה דההיא הכא אנן סהדי דגופא דלוה ופירא דמלוה, אלא כיון דל"מ לסלוקי ליה עד דמשלים שנייא, הו"ל ההיא ארעא לגבי מלוה מוחזקת ולגבי לווה ראוייה כו' עיי"ש שמאריך בזה וסיים "אלא מיהו בשאר משכנתא אף על גב דאיכא למימר כדאמרין באתרא דלא מסלקי מוחזקת הויא לתרווייהו, כיון דאיכא גמרא דרבוותא ז"ל ועבדו בה עובדא, חיישינן להו משום דאיכא אפשרותא במלתא למימר דמשכנתא דלא מסלקי בתורת זביני דהא רמיא אגופא דארעא שעבד ממונא, ולא הדרא לעולם למרה עד דיהיב דמיה, וכתבינן לעיל מאי דהוה ס"ל למלאכת שמים". הרי שדעת הרמב"ן בפשיטות שמשכנתא, גם באתרא דלא מסלקי, נחשבת של הלוה, ונחשבת מוחזקת בידו. ומביא את דברי רבינו אפרים שזה קנין פירות בעלמא עיי"ש. ורק בסוף דבריו כיון שיש רבותא שאמרו דלא כוותיה חושש משום שיש אפשרות לומר שגוף הקרקע נחשבת ביד המלוה.

לד). עיין תוס' ב"מ דע"ג ע"ב ד"ה השתא כע"ז ובראנ"ח (ח"א פ"א) שדייק כן מתוס' שמשכון ושכירות הם באותה רמת קנין. הובא בכהונת עולם הנ"ל.

לה). ושם מביא מש"כ בבכורות רק את הצד שגם כלפי הלוה נחשב ראוי, הרי שמה שהסיק זה רק ספק ורווחא דמילתא, וכפי שמורה לשונו.

ב. ובריטב"א ורשב"א כתבו שגם תוך הזמן שלא מצי לסלק, אי"ז מעכב את הלואה לפרוע את החוב, והחוב באמת נפקע, והדין שלא מצי לסלק רק מעכב מלהפקיע את זכותו של המלוה בשדה. ולכן גם אחרי הפרעון הוא אוכל את פירות השדה. וא"כ נמצא שכבר נפרע החוב ועדיין המלוה אוכל פירות, ועכשיו לא שייך לומר שאין זו הלוואה אלא מכר, שהרי כבר חזר ופרע לו הדמים, ואח"כ הדר להיות הלוואה ואיך ממשיך לאכול פירות? וכמו"כ אי אפשר לומר שיש קנין בפנ"ע על אכילת הפירות שלא נפקע כאשר פורע את החוב, שהרי הוא מחזיר לו את כסף הסכום בשלימות ולא מנכה כלל עבור זכות נפרדת זו. וכן בריטב"א כתב שיש אפשרות גם באתרא דלא מסלקי לעשות תנאי שאם ירצה המלוה יכול לתבוע פרעון תוך הזמן, ולכן זה חידוש שאין שביעית משמטת¹⁰, הרי שבאופן זה כל מה שיש באתרא דלא מסלקי הוא אי הפקעת זכות המלוה מהפירות.

ג. ועוד, שברשב"א וריטב"א בדף ס"ז הקשו על הגמ' שאין שביעית משמטת באתרא דלא מסלקי, ת"ל שזה חוב תוך זמנו ואינו משמט, שאם זה לאחר זמנו הרי שוב הוא מצי לסלק. ותרצו כיון שקודם היה זה אתרא דלא מסלקי גם אח"כ נשאר בגדר זה אע"פ שבפועל מצי לסלק. והיה אפשר לפרש משום שאתרא דלא מסלקי זה קנין, וא"כ הקנין לא נפקע מעצמו. ומה שאפשר לסלק זה תנאי בעלמא שאפשר להפקיע, אבל לא שאין קנין. וכך היה נראה מפשטות לשון הרשב"א שם "ואפשר לומר דכל אתרא דלא מסלקי הרי הוא כמכר עד דפרע ליה זויזי והילכך אפי' לאחר זימניה אין השביעית משמטתה". משמע שהמכר לא נפקע עד שפורע בפועל, ולא אכפת לנו במה שעבר הזמן. וא"כ האפשר לסלקי הוא משום שכך קבעו ולא משום שחסר בקנין.

אבל ברשב"א דף ס"ז על הגמ' שאם אמר אלך ואביא כסף לא יאכל פירות ונחלקו אם אמר אטרח ואביא כסף. והקשה אם מדובר באתרא דלא מסלקי ובנכיתא, אזי גם כאשר מביא כסף לא יכול לסלקו. ואם באתרא דמסלקי ובנכיתא למה לא יאכל עד שיבוא בפועל ולמה לסלק כבר במחאה עיי"ש "על כן נראה דאי אפשר להעמידה אלא באתרא דלא"¹¹ מסלקי ובנכיתא

(לו). וזו לשון השיטה מקובצת שם: "האי משכנתא באתרא דמסלקי וכו'. פירש רש"י דאי באתרא דלא מסלקי שרי בלא נכיתא דהוי כמכר ולא ירדתי לסוף דעתו דסוף סוף כיון שהוא חוזר אותה לו לסוף השנים שפסקו שלא יסלקנו הרי אין כאן מכר כלל ולא אפילו ליומיה והרי הוא מחזיר לו כל מעותיו במה שקנה שדה או פירות כל אותם שנים ועוד הוקשה לי במה שאמרו סתם באתרא דלא מסלקי דמשמע דלא מסלקי בשום זמן. לכך נראה לי דהכי פירושו שאינם מסלקין אותו לעולם במעות אלא בשומת קרקע והוי כעין אפותיקי מפורש ועדיפא מיניה שהוא ברשות הילכך כשלוקח לבסוף וגובה ממנה הוי כאלו גבאה מעיקרא. ומכל מקום קשה פירות מה ששוה יותר מכנגד חובו במה אכלם. וזו אינה קושיא דכיון דמתוך השדה הוא נפרע הא ליכא הכא אגר נטר לי כלל. ויש לומר על ידי הדחק דלעולם בסוף הזמן חוזר המעות כולם ומכל מקום הוי כמוכר וחוזר ולוקח וזה דוחק. וצריך עיון אלא במאי ניכול וכו'. ומאי קושיא לא ניכול בדאתני דלא לסלקי דהוה ליה כאתרא דלא מסלקי. ועוד מאי היתרא דקיצותא אי מסלקי בגו קיצותא. לכך נראה לי שכל אלו כעין שאלות לברר הדין הם וקיצותא כגון דאתני דלא ליסלק בגו ההוא זימנא ומחוי כמכר וכדפירש רש"י לעיל ושרי שכל אלו הדברים הם. דרבנן הם אמרו והם אמרו ואין לדקדק עליהם כל כך שלא חשו אלא שלא יראה ממש כרביית ואידך לישנא כיון דמסלקי בסוף קיצותא ושקיל וזויה לא שרי כלל וכדפירשין לעיל. שיטה".

(לז). "ולדבריו י"ל דהכא במאי עסקינן דהוי אתרא דלא מסלקי ליה למלוה, אבל אם היה רוצה המלוה לתבוע חובו היה רשאי, וכגון שהתנו כן בפירוש".

(לח). בדפוסים החדשים תיקנו במקום אתרא דלא מסלקי אתרא דמסלקי, ובכתי"י היה כתוב דלא מסלקי והראשון שתקן היה הרב בן מנחם ונמשכו אחריו שאר ההוצאות. וזה דבר שאי אפשר לקבל, שמלבד שכת"י לא כתב כן גם הרשב"א בתשובה כתב

ולא כתב לו ואיכול בנכייטא כל זמן שתמשך משכונא זו בידך, ושלים זימניה, וזה אוכל אפי' לאחר זמנו בנכייטא כמו שהיה אוכל תחלה ומותר, והילכך כל שאמר לו הרי מעותיך מזומנים אלך ואביא לך לא אכיל, אבל אמר אטרח ואביא לך סבר רבינא למימר אף על גב דשלים זמניה ולא כתב ליה אוכל בנכייטא כל זמן שתמשך משכונא זו בידך מ"מ כעין מכר היא לאכול מיהא בנכייטא עד שיפדנה או עד שימחה בידיה, וכל דלא מחה בהדיא או דלא אמר ליה איזיל ואייתי זוזי אכיל, ומר זוטרא סבר דאפי' א"ל אטרח ואייתי זוזי לא אכיל דהרי הוא כמוחה, ואפסיקא הלכתא כותיה". הרי להדיא שגם באתרא דלא מסלקי זה רק סתמא שנמשך, והסברא כעין מכר באה רק כדי לעשות סתמא שלא יוצא ממנו מאליו, אבל ודאי שאפשר להפקיע גם באי רצון בעלמא בלא פרעון או הפקעה חדשה. וא"כ גם כונת הרשב"א הראשון שזה טעם שמסתמא נמשך ואי"צ לפרש מחדש, לא שמדינא זה נשאר אצלו.

ובבית יוסף ג"כ מתבאר כן, שהביא מחלוקת אם בהתחלה מצי לסלוקי ושוב לא מצי לסלוקי אם מהני כבר מראש לאכול, ומביא את דברי הרשב"א וכתב שהוא קו"ח - אם מה שהיה קודם ועבר מהני להתיר כ"ש שדבר שעומד להיות. ופשיטא שאם הגדר הוא שחל בזה קניין והוא לא נפקע בלא פדיון הסברא היא להפך. ומבואר שהוא למד שדי בחלק מהזמן להגדיר את הדבר כמכירה ולא כהלוואה.

ד. וגם באתרא דמסלקי מותר בנכייטא לרוב ראשונים להלכה, אע"פ שהניקוי הוא הרבה פחות מהשווי האמיתי של הפירות. וגם לאוסרים כל שהסכם לא מוגבל בזמן וכל ההלוואה יכולה להיכלות בניקוי ש"ד^(ט). והראשונים הקשו מאי שנא מלא ישכור ממנו בפחות שאסור, ה"נ אוכל פירות בפחות. וברמב"ן תירץ שחלוק אם מנכה ממעות המלוה, שאז מותר, לבין אם משלם מעות שכירות מכיסו, וכ"כ הטור בדעת רש"י^(י). ומלשון הרמב"ן נראה שכל שזה ממעות אחרים זה תשלום רווח ואסור, אבל אם זה ניכוי ממעות ההלוואה, זה משנה את תורת מעות ההלוואה לדמי מקח, שהרי המעות ניתנו עבור אכילת פירות, ואינן הלוואה^(יא).

וצ"ב, שהרי מבואר שכל סברות אלו מתירות מדאורייתא וזה משנה הדין מריבית קצוצה לאבק ריבית, ולכאורה אין אלו סברות אמיתיות ששייכות לדאורייתא, אלא רק מיחזי כמקח וכד', ומה ביאור הדבר. ועיין לשון הטור קע"ב "אבל במקום שנוהגים שלא לפדותה דמי טפי למכר כאילו גוף השדה נמכר לו עד הזמן ואיכא התירא טפי", הרי שכתב לשונות של דמיון וכאילו. וזה כהנ"ל, שאי אפשר להצדיק הגדרה שזה באמת מכר גמור.

דלא מסלקי וכן העתיק בנימוקי יוסף את הרשב"א וכן העתיק בבית יוסף. ואי אפשר להגיה מסברא נגד כל המקורות הנ"ל.

לט). עיין ברבי אשר מלוניל דף סו ע"ב: "וצריך עיון דמשכונה שיש מנין פשוטים יותר מבריאת עולם, לעולם משכונה זו לא יחזור עד סוף ששת אלפים וחריב עלמא. ולא נתברר לנו".

מ). עיין מקור מים חיים שתמה ע"י, שלרש"י התירוצן שאין ודאי רווח ולא נצרך לתירוצן הרמב"ן.

מא). חידושי הרמב"ן בבא מציעא דף סד ע"ב: "והתירוצן הנכון דמשכנתא כיון דמפיק דמי עלה כזביני דמיא שהרי מעותיו על אותה משכונא הם ובין שהיא עושה פירות ובין שאינה עושה פירות מנכה לו וכל חובו כלה באותה נכייטא, דמי למה ששדי עושה מכור לך דמותר, אבל בהלווה ודר בחצרו הקרן שלו קיים בחובו והוא משכיר לו חצרו בפחות ופורע מכיסו ואין מעותיו כלין כאן, וי"מ הטעם משום דמשכנתא שכונה גביה וגופה של קרקע קנוי לו כזביני, משא"כ בהלווה ודר בחצרו שלא על אותה חצר הלווה אלא על אמונתו הלווה, ואינו נכון".

ולכאורה מוכרח מכל זה שההגדרה של מכירה והלוואה אינה תלויה בדיני ממונות, וגם דבר שבדיני ממונות לא מוגדר כמכירה, בכל זאת כל שאין הוא צורת הלוואה, אלא יש תוכן מסוים של חפץ שעומד במקום ההלוואה, שוב אינו ריבית דאורייתא.

ויש בעניין זה ב' נקודות: א. שחסר בשם הלוואה, ב. שהתוספת אינו משום אגר נטר אלא משום שארעאי אשבח. ובמשכנתא בעיקר יש את הסברא השניה, וכפי שאמר הרה"ג אהרון פויגל שלא התירו במשכנתא במקרים המותרים לשלם כסף נפרד עבור ההלוואה, אלא רק הוגדר שאכילת פירות החפץ אינם ריבית. אך מ"מ מדברי הרמב"ן, שצריך שהניכוי יהיה מדמי ההלוואה, מוכרח שזה מועיל גם כדי להפקיע שם הלוואה ולא רק כדי להגדיר את אכילת הפירות שאינם אגר נטר.



הרב נתן שפירא

מאמר תגובה בעניין מצות ידיעת התורה וחובת האב על הבן

א.

ראיתי את מאמרו של הרב יעקב רבי שליט"א, שיצא בו לדון על דברי רבותינו גאוני ארץ, שאמרו שיש ב' מצוות בלימוד התורה: אחת היא לימוד לשם מצות לימוד בעלמא, וחזון מזה יש עוד מצוה של ידיעת התורה. והאריך לומר שלא מצאנו מקור למצוה זו של ידיעת התורה כולה, והראה פנים לבטל ראיותיהם כמבואר במאמרו באריכות. ואני לא כן עמדי, ומעודי מצאתי סימוכין גדולים לדבריהם, עד שכמעט איני יודע מקורה של המצוה הא' של לימוד התורה. והעמדתי כי עיקר מצות תלמוד תורה הוא מה שנקרא בדבריהם ידיעת התורה, וכמו שאבאר בעה"י.

וטרם דברי אביעה כי יסוד זה אינו רק דברי הגר"ז בשו"ע הרב והאור ישראל, אלא נתבאר כן בעוד הרבה אחרונים (עי' ברכי יוסף יו"ד רמ"ו א, ואגר"מ יו"ד ב ק"י, ד לו, ועוד, וע"ע בחי' רבי ראובן נדרים, ורהיטות הלשון בדברי רבותינו שיש מצוה בידיעת התורה) והוא מקובל מאד בפי כלל ישראל. ועיקר מקורו מפורש הוא כבר בר"ן בנדרים ח. כידוע, דכתב שם דאע"ג דמצד קרא דוהגית יכול לפטור עצמו בקר"ש שחרית וערבית, מ"מ מצד הקרא דושננתם דצריך שיהא מחודדין בפין 'צריך' ללמוד יומם ולילה כפי כחו', וזה הרי הוא מצות ידיעת התורה, שיהא ברור לו ולא יהא מגמגם.

יתר על כן, נראה דהמתבונן יראה דזה הוא עיקר מצות לימוד התורה. הנה, לשון הרמב"ם בסהמ"צ מצ' י"א: 'והמצוה הי"א היא שצונו ללמוד חכמת התורה וללמדה וזה הוא שנקרא תלמוד תורה וכו' ושם נאמר וישננתם שיהו מחודדין בתוך פין כשאדם שואלך דבר לא תהא מגמגם לו אלא אמור לו מיד. וכבר נכפל הצווי הזה פעמים רבות, ולמדתם ועשיתם, למען ילמדון' עכ"ל בקיצור, ולא אמר מצות עשה לדבר או להגות בדברי תורה או לעסוק בתורה אלא 'ללמוד חכמת התורה'. והדברים ברורים, דמצות לימוד התורה אינו עסק התורה ואמירת דברי התורה, אלא הוא ללמוד 'חכמת' התורה, שהוא הידיעה של תורה, וגם הוסיף את הדרשה דשלא יהא מגמגם. ובספר החינוך (מצ' תיט) כתב: 'מצ"ע ללמוד חכמת התורה וללמדה כלומר כיצד נעשה המצוות ונשמור ממה שמנענו הא-ל ממנו ולדעת ג"כ משפטי התורה על כוון האמת' וכו'. ומבואר כנ"ל, שילמד את חכמת התורה וידע אותה. ובעצם כן הוא פשוטו של מקרא, כי עיקר השם 'לימוד' אינו ענין של אמירה ועסק, אלא הוא כמו להבדיל לימוד שאר חכמות, שהיינו שילמדנה שידע אותה, ופשוט הוא^(א). וכמו כשנאמר ולמדתם אותם את בניכם אין הכונה

(א). מה דאיתא בספרים (שו"ע הרב הל' ת"ת פ"ב יב-יג ועוד) דבתורה שבכתב גם עצם האמירה בלי להבין קיום מצות ת"ת, היינו משום דבתורה שבכתב עצם המילים הן גם דברי תורה, וכשאומרין הרי הוא מלמד לעצמו את המילים אפי' בלי פירושן.

שיאמרנה לבניו אלא שילמדם שידעו אותה, כמו כן המצוה ללמוד בעצמו הוא שידע אותה. וכן שאר הפסוקים שהביא הרמב"ם 'ולמדתם ועשיתם' (שהוא בעצם קיצור של הפסוק שהביא הגמ' בקידושין, ויובא להלן). היינו שילמדנה וידע אותה שיוכל לעשותה, 'למען ילמדון' ליראה אותי כל הימים ג"כ כנ"ל, שילמדנה וידע אותה וכך יוכל ליראה את השם.

ומכיוון שיש מצוה ללמוד את חכמת התורה, פשוט דדין זה קאי על כל התורה, ועל כל חלק וחלק מהתורה יש מצוה ללמודו דהרי הכל נכלל בכלל התורה. וע"כ דב' התורות נכללו, כי המשנה היא פירושה של מקרא ובל"ז אינו יודע את התורה, וכ"ש שאינו יכול לעשותה. וכן הוא מוכרח מהסוגיא, דהרי הגמ' בקידושין כ"ט: יליף את החיוב ללמוד בעצמו מהקרא ד'ולמדתם אותם ושמרתם לעשותם', כן היא גרסת רש"י ועוד ראשונים, והאי קרא על לימוד המביא לידי מעשה קאי, דהיינו תורה שבעל פה^א. וכן הוא מפורש בדברי הרמב"ם בהל' ת"ת (א ג), וז"ל: 'מי שלא למדו אביו חייב ללמד את עצמו כשיכיר שנאמר ולמדתם אותם ושמרתם לעשותם, וכן אתה מוצא בכל מקום שהתלמוד קודם למעשה מפני שהתלמוד מביא לידי מעשה' ומפורש דבתלמוד המביא לידי מעשה קאי, דהיינו גמרא [ובאמת ראוי לחשוב דהרי תורה שבע"פ ניתנה בע"פ, ואם ליכא חיוב ללמוד כל התורה גם שבע"פ, על מי סמך נותן התורה שיזכרו את התורה כדבעי].

והנה, בשו"ע הרב הביא למקור שיש חיוב לידע כל התורה כולה מקרא דושננתם, דדרשינן שיהיו מחודדין בפיק, וטען בעל המאמר דמהאי דרשה רק רואין דכל מה שלומד צריך להיות באופן מחודד וידיעה, אבל ליכא ראי' דצריך לידע הכל, והוכיח כן עיי"ש. ואם כי לכאורה יש נכונות בדבריו, הרי ברמב"ם בספר המצות מפורש לא כן, דהרי הוא הביא מקור למצות לימוד התורה מהקרא דושננתם עם הדרשה הנ"ל, דהיינו דמהאי קרא רואין שיש חיוב ללמוד התורה, וע"כ דהביאור הוא כמשנ"ת לעיל. וגם הר"ן שהבאתי למעלה מביא דרשה זו למקור ואסמכתא שחייב ללמוד כפי כחו יומם ולילה, דהיינו דמדין זה מוכרח הוא ללמוד כל הזמן כי הדבר לוקח הרבה זמן, וע"כ דיש חיוב על כל התורה ולא גדר איך ללמוד בעלמא. אמנם, יתכן ליישב את דברי הר"ן, דלעולם ושננתם אינו אלא הגדרה במה שלומד, ומ"מ ראייתו היא דכיוון דאדם מישראל חייב ללמוד את כל התורה מפסוקים אחרים, וכמשנ"ת, וכיון דהוא חייב ללמוד באופן של מחודדין מקרא דושננתם, לכן ע"כ צריך הוא ללמוד יום ולילה כפי כחו. ונראה דהא דהר"ן הביא קרא זו למצות ידיעת התורה, ולא שאר מקראות דלעיל, הוא משום דבכולם אפש"ל דילמדנו מקופיא ולא בבהירות, וא"צ ממש ידיעה בתורה, ובפרט דאין צריך 'יומם ולילה כפי כחו', ולכן הביא מושננתם שיהיו מחודדין, וע"כ דצריך ידיעה גמורה, וע"ז בעי שילמוד כפי כחו יומם ולילה.

ואצטט מדברי האג"מ (ביו"ד ד לו) שכתב כרוח הדברים הנ"ל, וז"ל: 'הנה כבר ביארתי זה כבר, וגם נדפס בספר אג"מ על יו"ד ח"ב סימן ק"י, דבלימוד התורה איכא שני חיובים. איכא חיוב ללמוד כל התורה שבכתב ושבע"פ וגם לידע אותה, ונוסף על זה איכא איסור לאו על

ומעתה ידע הוא את אותן המילים, והרי יש לו ידיעה עכשיו בדברי תורה ונמצא דלומד ד"ת.

ב). ואין לומר דהוא דין צדדי של ללמוד כדי שידע ע"מ לעשות, דהרי בגמ' שם אמרי' דנשי אינן מחויבות בזה ובללמוד כדי לעשות ודאי דגם הן מחויבות, וע"כ דהוא מעיקר דין ת"ת.

השכחה - כדאמר ר"ל במנחות דף צ"ט ע"ב כל המשכח דבר אחד מתלמודו עובר בלאו שנאמר 'השמר לך וכו' פן תשכח את הדברים, ולרנב"י איכא תלתא לאוין. ועוד מצווה איכא, שצריך האדם ללמוד בכל יום פרק אחד שחרית ופרק אחד ערבית, מקרא דוהגית בו יומם ולילה (יהושע א', ח', ובגמ' שם א' דקיים מצוות לא ימוש ספר התורה הזה מפיו, שבאותו הקרא) לר' אמי' עכ"ל. ומפורש הוא כדברי, דעיקר המצוה הוא ידיעת התורה. ובס' ק"י שם הביא רא' דבר ישראל חייב לדעת את כל התורה כולה מהאיסור דשכחת התורה, ומלשון הרמב"ם המובא להלן דחייב ללמוד כל ימי חייו מצד איסור שכחת התורה, ואי ליכא חיוב ללמוד כל התורה מהו האיסור לשכוח דבר מן התורה, והרי הוא כאילו לא למדו^ג.

ב.

ולפ"ז אם גמר ללמוד את כל התורה ויודע אותה הרי קיים את המצוה ולכאורה ליכא עוד מצוה. וזהו ששאל בן דמא בן אחותו של ר"י את ר"י כגון אני שלמדתי כל התורה כולה מהו שאלמוד חכמת יונית, ואמר לו שעדיין יש מצות והגית בו יומם ולילה ולא ימוש סה"ת מפיו, דהיינו דמדברי קבלה ילפי' דחוץ מעיקר המצוה דתלמוד תורה, דהוא שילמוד את כל התורה עד שידע אותה, יש עוד מצוה של והגית שיהא עסקו בתורה בכל זמן, ומכאן המקור למה שנקרא בפי העולם מצות לימוד התורה. ובאמת ה' אפשר לדון דהוא חיוב דאורייתא, שנאמר 'ודברת בס' ודרשינן ולא בדברים בטלים, אלא שזה אינו ברור מפני כמה טעמים. א' דאינו אלא איסור עשה ולא חיוב, ועוד דיתכן דאינו אלא איסור בדברים בטלים ולא בדברים המחכמים והנצרכים (וכ"כ באבן האזל), וכן הוא לשון הגמ' ביומא י"ט השח שיחת חולין עובר בעשה וכו', דקדק לומר שיחת חולין דייקא. והאו"ש כתב דלהלכה נפסק דפרשה א' דקר"ש דאורייתא והאי קרא בקרי"ש קאי ולכן לא הביא הרמב"ם קרא זו. וע"ע ברש"י עה"ת שמביא דרשא אחרת 'שלא יהא עיקר עסקך אלא בס' עשם עיקר ואל תעשם טפל' וא"כ אינו חיוב נוסף של לימוד התורה אלא דין שיהא עיקר עסקו בס', ועי' גם בלשון הרמב"ם פ"ג ה"ו.

והנה, מצד מצות והגית יש מדריגות בקיומו, דיש והגית של יומם ולילה ממש, כדעת ר"י, ויש והגית של קביעות עיתים, כדעת ר"א, ויש והגית של קר"ש שחרית וערבית, כדעת ר"י בשם ר"ש. ונפסק הדין דהוא כל אחד כפי יכולתו. אמנם, מצד מצות ידיעת התורה ה' אפשר לחשוב דהוא חיוב גמור, וכמו כל מצוות עשה שחייב לעשותו מיד עד שיגמרנו, וע"ז בא ההיתר

ג). ולהמבואר הוא ביאור אחר בהמצוה דאינו חיוב לידע את כל התורה אלא חיוב ללמוד את כל התורה כדי לידע אותה, ונפ"מ דעל כל חלק וחלק מהתורה יש מצוה ללמוד ולדעת, עד כמה שיוכל להספיק כפי תנאי המצוה ועל יותר מזה הוא אנוס או פטור.

ובאמת יש לאנשים רתיעה ממצוה זו, וכן נראה מבין ריסי עיני בעל המאמר, כי הרי היא מצוה קשה עד מאד לדעת את כל התורה, ובפרט בסדר הלימוד של זמנינו. אמנם, פחד זו נובע מחוסר הבנה בהמצוה, כי חושבים שהמצוה היא לידע את כל התורה וכאילו יש מגילה חתומה שצריך להכניס לראשו ובלא זה לא קיים המצוה, אלא המצוה היא כנ"ל, ובכל חלק וחלק מהתורה שלומד ויודע וקונה אותו בליבו קיים מצוה זו, וגם בזה יש היתר של ואספת דגנך ואפי' להעשיר, כמב' בשו"ע הרב ועוד היתרים. וזו כוונת התנא לא עליך המלאכה לגמור ואי אתה בן חורין להפטר ממנה, כי היא מצוה גדולה ורחבה, והמצוה הוא ללמוד כל שיוכל עם ההיתרים של ואספת דגנך וכו', אבלכל שלמד ויש לו עוד זמן חייב ללמוד עוד, ואינו יכול להפטר ממנה עד שיגמרנה.

של ואספת דגנך, הנאמר בברכות ל"ה: דיכול לעסוק בפרנסתו וגם להעשיר, וכן שאר מצוות שא"א להיעשות ע"י אחרים דוחין אותו. ומזה נובע כל הכללים שקבע לנו בעל השו"ע הרב ושאר חילוקים שעשה בין ב' מצוות אלו, ועי' גם בספר ברכת שמואל סוף קידושין.

ובאמת הי' ראוי לחשוב דמוהגית לא ילפינן חיוב חדש, אלא דהוא גדר וזמן במצות תלמוד תורה, דהרי המצוה הזו היא ממושכת ולוקח הדבר שנים רבות, וא"כ יש לדעת מתי מחויב לעסוק בו, האם תמיד או שיש בו זמנים מסוימים, וע"ז בא הקרא מדברי קבלה לגלות את הזמן, שהוא יומם ולילה, וכפי כל הפירושים. וכן משמע מדברי הרמב"ם, שאמר בהל' י' וז"ל 'עד אימתי חייב ללמוד תורה עד יום מותו שנאמר ופן יסורו מלבבך כל ימי חיך, וכל זמן שלא יעסוק בלימוד הוא שוכח'. והוא תמוה, דהרי פשיטא דחייב כל ימי חייו, שנא' והגית בו יומם ולילה וכל מצוה הרי הוא חייב בו כל ימי חייו, ולמה הוצרך לחשש מיוחד דשכחה? אלא ע"כ דוהגית אינו אלא זמן וגדר בעיקר המצוה דתלמוד תורה, אבל אחר שגמר כל התורה הי' אפשר לומר דפטור, וע"ז קאמר הרמב"ם דמשום חשש שכחה חייב ללמוד כל ימי חייו, וגם זה הוא מצד מצות ידיעת התורה שלא ישכחנו. אמנם, בגמ' לכא' מבואר דהיא מצוה אחרת, דהרי אמרו דמי שלמד כל התורה אסור לו ללמוד חכמת יוגית משום והגית.

ונראה לומר, דהרי במשנה אבות (ג ח) תנן: 'יכול אפילו תקפה עליו משנתו ת"ל ופן יסורו מלבבך כל ימי חיך הא אינו מתחייב בנפשו עד שישב ויסירם מלבו', דהיינו דהאיסור של שכחת התורה הוא רק אם מסירם מליבו ע"י מיעוט חזרה, כמבואר במפרשים. ולכן, באופן דהוא כבר יודע את כל התורה וכל חיובו הוא רק שלא יסירם, ובזה יש דין שהוא רק אם מסירם מליבו בזדון, הו"א דיכול ללמוד חכמת יוגית, והרי הוא עסוק ואין זה נקרא הסרה בזדון אלא כמו תקפה עליו משנתו, וע"ז אמר לו ר"י דגם בזה איכא זמן וגדר שילמוד יומם ולילה, ואם לא הרי הוא הסרה בזדון (כמובן דגם בזה איכא היתר של ואספת דגנך). ונמצא דעיקר קרא הוא ופן יסורו מלבבך, וכמש"א הרמב"ם, ונידון הגמ' הוא רק בזמן. ועי' לשון רבינו יונה שם על המשנה שם 'כי השכחה מצויה בבני אדם והיה לו לחזור ההלכה הרבה פעמים ולחשוב בה כל היום וכל הלילה עד שלא תוכל לסור מלבו ולא עשה הרי זה מתחייב בנפשו וכו' אם שכחה על ידי הזקנה או על ידי אונס אחר רחמנא פטריה', ומבו' דהאיסור שכחה הוא כל שאינו עסוק בה כל היום והלילה ורק אונס פוטר. וע"ע אגר"מ המצויין לעיל. אולם עדיין קשה מדברי ר"ש שיוצא בקר"ש שחרית וערבית ואין בזה משום משום קיום מצות ידיעת התורה, ואולי בזה נחלקו התנאים.

ג.

והנה בעל המאמר דן עוד על מה שהביא השו"ע הרב ראי' דיש חיוב ללמוד ולידע כל התורה מחיוב האב על הבן דכמו דהאב חייב ללמד את בנו כל התורה כמו"כ הוא חייב ללמוד בעצמו. והרב הוא לשיטתו, דהאב חייב ללמד את בנו כל התורה ולא רק מקרא, וטען בעל המאמר כי אמנם דהשו"ע הרב בנה את דבריו על דברי הסמ"ג והרמב"ם, מ"מ מדברי שאר ראשונים לכא' מבואר דאין האב מחויב ללמד את בנו יותר ממקרא, וממילא דאזלה ראיתו.

והביא עוד את דברי הערוך השלחן שתקף את הרב הרבה וחלק עליו מכל וכל, דאין חיוב האב על הבן יותר ממקרא גם לדעת הרמב"ם. והנה, הא ברור דאע"ג דנחלקו בחיוב האב על הבן, לא מצינו שנחלקו בחיוב האדם על עצמו, ומה שנתבאר לעיל דיש חיוב ללמוד את כל התורה הוא דבר מוסכם לכל, ואם כן אף אם נחלק על ראית הרב מ"מ דינו קיים. ומפורש הדבר גם במאירי שבעל המאמר מביא, וז"ל: 'אין האב חייב בלמוד תורת הבן אלא תורה שבכתב עד שידע ענין המצות ויקיים אותם כראוי ומכל מקום הוא חייב בעצמו להוסיף וללמוד כפי רוחב לבו וישוב דעת', ורואין מזה שהחיוב ללמוד בעצמו אינו מקרא בלבד, אלא כל מה שיכול כפי רוחב דעתו ולבנו. ובעל המאמר בסוף דבריו מסיק לדינא דהאדם מחויב לידע את המקרא כולו וראוי ללמוד מה שיותר משאר התורה. ולדעתי אין זה נכון, כי אותו חיוב יש בשאר התורה כמו במקרא, ואין חיוב במקרא יותר משאר התורה. ובשניהם החיוב הוא ללמוד ולידע כפי כחו, אלא שעל האב יש חיוב ללמדו כל המקרא ולא יותר, אבל הבן עצמו כשיתבגר אין חילוק ביניהם.

והנה, יסוד דברי השו"ע הרב בדעת הרמב"ם הוא מחלוקת הכס"מ והלח"מ, ובשו"ע הרב נקט כהלח"מ, ואמנם דבאמת הרחיב את החיוב כפי רוב גאונו וועומק פלפולו הרבה יותר מהמשמעות הפשוטה, מ"מ טענותיו של הערוך השלחן אינן על נקודות אלו של הרב דייקא אלא על עצם שיטת הלח"מ. ואני אדון כתלמיד בדבריהם, ואראה דהפשטות היא כהלח"מ משנה, ואביא את הדברים בקיצור וארחיב בהם.

הנה, בקידושין ל. תנינא: 'למדו מקרא אינו מלמדו משנה' פי' דהאב חייב ללמד את בנו מקרא ולא משנה, ומסיק כן הגמ' לדינא. וכתב הרמב"ם (ת"א ז): 'וחייב ללמדו בשכר עד שיקרא תורה שבכתב כולה', ונחלקו בזה הכס"מ והלח"מ, דהכס"מ כתב דמסתימת הרמב"ם דלא הוסיף עוד דין משמע דיותר מתורה שבכתב אין האב חייב ללמד את הבן כלל, וכפשטות הסוגיא דשם, והלח"מ (בריש הפרק) מדייק מהא דכתב הרמב"ם 'בשכר', שהוא אינו נצרך לכאורה דהרי לעיל בה"ג כבר אמר דחיוב האב על בנו הוא אפי' בשכר, וע"כ דכוננו דבשכר אין חיובו אלא בתורה שבכתב, אבל בחינם חייב גם תורה שבע"פ. ולכאורה שני הדיוקים נכונים הם, ויש כאן סתירה במשמעות דברי הרמב"ם.

ונראה לבאר דהרמב"ם קאי על הדברים שכתב לעיל בה"ב וג', וז"ל בקיצור: 'ולא בנו בלבד אלא מצוה על כל חכם וחכם מישראל ללמד את כל התלמידים שנאמר ושננתם לבניך אלו תלמידיך אם כן למה נצטוו על בנו ועל בן בנו, להקדים בנו לבן בנו ובן לבן חבירו', 'וחייב לשכור מלמד לבנו ללמדו, ואינו חייב ללמד בן חבירו אלא בחנם'. פירוש הדברים הוא דבאמת יש חיוב גם על בן חבירו ללמדו תורה, וא"כ מה נוסף בבנו, וע"ז אמר דבבנו יש ב' דינים מיוחדים - א' דבנו קדים לבן חבירו, וב' דהוא חייב ללמד את בנו בשכר, משא"כ בבן חבירו דאינו אלא בחינם. ונראה דזהו מה שאמר הרמב"ם בה"ז, דחייב ללמד בשכר תורה שבכתב כולה, דהיינו דהאי דינא דבשכר שיעורו הוא תורה שבכתב כולה, אבל הדין השני, שבנו קדים לבן חבירו, אינו רק בתורה שבכתב אלא הוא שייך לכל דבר שחייב בבן חבירו, והוא גם משנה, דהרי החיוב של בן חבירו הוא מושננתם לבניך אלו התלמידים וילפי' לי' דבמשנה קאי שנקרא

שינון. ונתיישבו שני הדיוקים והדברים בהירים, וכל זה די מרמוז בלח"מ [ועי' אגר"מ איך שמיישב את הכס"מ].

ויש להביא עוד ראי' מהמשך הל' ג' וז"ל: 'מי שלא למדו אביו חייב ללמד את עצמו כשיכיר שנאמר ולמדתם אותם ושמרתם לעשותם, וכן אתה מוצא בכל מקום שהתלמוד קודם למעשה מפני שהתלמוד מביא לידי מעשה'. והנה, ודאי דהדברים קאי על תורה שבע"פ, דהרי הרמב"ם קאי בדבר המביא לידי מעשה, שהוא פירושה של תורה, ועוד דבהדיא אמר 'תלמוד' וכשנ"ת, וע"ז אמר דמי שלא לימדו אביו חייב ללמד את עצמו. ואם נאמר דחוב האב אינו אלא תורה שבכתב, א"כ הרי סתמו שלא לימדו אביו, והו"ל למימר וחייב ללמד את עצמו תלמוד וכו' (ודוחק לומר דכונתו מדין בן חברו, דא"כ נאמר מי שלא לימדוהו תורה). אלא ע"כ דמצות האב היא ללמדו גם תורה שבע"פ, ואם לא לימדו אביו ילמד את עצמו. והוא בעצם ראי' גם מהסוגיא עצמה, דהרי לגרסת רש"י החיוב ללמד את עצמו הוא מהקרא ולמדתם אותם ושמרתם לעשותם, דמיירי בתורה שבע"פ, וכשנ"ת, וכיון דאמרו לא לימדו אביו ילמד את עצמו, משמע דדין א' הוא.

ד.

ובשו"ע הרב הביא ראי' מהסוג' דאם הי' בנו ממולח ממנו בנו קודמו, והערוך השלחן הרבה לתמוה עליו מתוך דברי רש"י, ועיי"ש שאמר דלא מיירי בחיוב האב על הבן כלל אלא דצריך לספק לו כמו שמעון אחי עזריה ויששכר זבולון. ובעניויותי לא הבנתי דבריו ונראה דראיית הרב מוכרחת היא ביותר. דהנה, הא ודאי דליכא שום חיוב על האדם להיות כשמעון אחי עזרי' ולפרנס את חברו ללמוד תורה, אא"כ מדין צדקה, וודאי דאם רוצה ללמוד בעצמו במקום לפרנס את חברו יכול, ואפי' באופן שחבירו הוא יותר ממולח, וזה ברור. וא"כ הגמ' כאן היא דין מיוחד בבנו, דכל דבנו יותר ממולח יפרנס את בנו ללמוד תורה על חשבון תורת עצמו. והביאור בזה הוא דכיון דשניהם הם מצות תלמוד תורה ידי' א' ללמוד בעצמו וא' ללמד לבנו, על כן יש דיני קדימה ומי שיותר ממולח הוא קדים. ומכיוון שהסוגיא ההיא מיירי בתורה שבע"פ, כמבואר מהמעשה של רב יעקב ברי' דר"א ב"י שהי' גדול והלך ללמוד בישיבה, ע"כ דהמצוה ללמד את בנו היא גם בתורה שבע"פ.

עוד מקשה הערוך השלחן על מה שכתב השו"ע הרב בנוגע להספרי - דבניך אלו התלמידים, והקשה דמנלי' להספרי דבר זה, אם לא שפשיטא לי' דבבנים ממש אין חיוב יותר ממקרא. ואני אומר ומנלי' להספרי דבר זה גופא דהחיוב דבנים הוא רק מקרא, ואם נאמר דהי' להם בקבלה, אז גם בניך אלו התלמידים יש לומר דהי' להם בקבלה. ויותר מסתבר לומר דהכרח הספרי הי' דאי בבנים ממש הרי כתיב ולימדתם, ולמ"ל שוב ושננתם, אע"כ דמיירי בהתלמידים, וא"כ קמה וגם ניצבה ראית הרב דגם בנים ממש דינם בשינון.

אמנם, פשטות הסוג' בקידושין ל'. לא משמע הכי, וכמו שהקשה בעצמו הלחם משנה כמה קושיות, ומ"מ כן היא דעת הרמב"ם. ונראה לי דביאור החילוק בין מקרא למשנה למה מקרא חייב ללמד בשכר ולא משנה מבואר ג"כ מתוך דברי הרמב"ם גופא. והוא, דשם בה"ז ממשיך

הרמב"ם וז"ל 'מקום שנהגו ללמד תורה שבכתב בשכר מותר ללמד בשכר, אבל תורה שבעל פה אסור ללמדה בשכר שנאמר ראה למדתי אתכם חוקים ומשפטים כאשר צוני ה' וגו' מה אני בחנם למדתי אף אתם למדתם בחנם ממני וכן כשתלמדו לדורות למדו בחנם כמו שלמדתם ממני, לא מצא מי שילמדו בחנם ילמדו בשכר שנאמר אמת קנה', והיינו דזה גופא דין מסורת התורה, דשבכתב מותר ללמד בשכר ולא שבע"פ. והרמב"ם העמידו בסמוך לדין שהאב מלמד את בנו רק תורה שבכתב בשכר, ומשום דזהו שורש הדין, דהחיוב עליו הוא ללמדו כפי דין התורה ולא יותר. ומכיוון שתורה שבע"פ אסור ללמד בשכר (והרמב"ם ס"ל דלכתחילה הוא אסור גם על התלמיד, וכמו שמדייק ומבאר הלח"מ) לכן אין חיוב האב על הבן ללמדו תורה שבע"פ בשכר. ואפשר להוסיף דזהו גם מקורו של הרמ"ה דביש לו צריך, דכיון דבדיעבד לומדים גם של בע"פ בשכר מדין אמת קנה, ויש על האב חיוב ללמד את בנו תורה שבע"פ, לכן מוטלת עליו מצוה זו. שו"ר בברכת שמואל קידושין סי' כ"ז (ג) שכתב ברוח הדברים האלו, וזכרוננו הוא שהנחני בדרך זו.

והערוך השלחן הביא מדברי רש"י והר"ן שפירשו את הגמ' כפשוטו, דכל חיובו הוא במקרא בלחוד. אמנם, תמוה הוא מכח ב' הראיות שהבאתי לעיל (בסוף אות ג וריש אות ד). ונראה לדייק מתוך דבריהם דבר חדש, וז"ל רש"י 'אין חיוב האב על בנו אלא מקרא ומכאן ואילך ילמוד בעצמו', ולכאורה קשה דהרי רישא דרש"י מיירי באב דאמר 'אין חובת בנו עליו' ולא אמר אין חובת הבן על האב ובאב מדבר, וע"ז ממשיך אלא ילמד הוא לעצמו, וא"כ גם זה על האב קאי ולא על הבן, דהאב ילמוד בעצמו. ודבריו צריכים פשר. ונראה דרש"י למד כביאורו של הסמ"ג (המובא בשו"ע הרב), דהסוגיא מוסבת על האב דהאב חייב ללמד את בנו בעצמו ולא ע"י מלמד דרדקי, וכמו שפי' השו"ע הרב, וזהו מיוחד במקרא. ויתכן דזהו שורש הדין של שכר, דכיון דעיקר חיובו הוא ללמדו בעצמו, א"כ הוא על חשבון פרנסתו ואם ירצה ללמדו ע"י שליח חייב גם לשלם עבור זה. א"נ י"ל להיפך, דכיון דחיוב של לימוד מקרא הוא אפי' בשכר, כמו שנתבאר לעיל, לכן חייב ללמדו גם בעצמו אם יכול, ואינו יכול לומר דצריך הוא לפרנסתו, דהרי בין כך צריך לשלם עבור זה, וכיון שהחיוב הוא על עצמו הוי זה גם על חשבון לימודו שלו. וזהו שאמר רש"י דיותר ממקרא אינו חייב ויכול ללמוד בעצמו. ולפ"ז גם רש"י ס"ל דהחיוב הוא על כל התורה, וכדעת הרמב"ם, ופירוש מחדש הוא, ועי' בשו"ע בקונ"א.

עוד רגע א' אדבר על דברי המאירי, שכתב וז"ל 'אין האב חייב בלימוד תורת הבן אלא תורה שבכתב עד שידע ענין המצות ויקיים אותם כראוי'. ויש לדייק בדבריו, דהרי לידע ענין המצות שיוכל לקיים אותו כראוי אינו תורה שבכתב בלבד, והרבה גופי תורה תלויין בתורה שבע"פ. וא"כ לכאורה מוכרח פי' חדש בחילוק בין מצות האב למצות הבן, דהאב מחויב ללמוד עם בנו חומש וגם פירושה, דהיינו חלק גדול מתורה שבע"פ, וכ"ז נכלל בתורה שבכתב כי הוא פירושה. והבן יוסיף כרוחב דעתו היינו בתלמוד ועיון התורה. וא"כ יש לנו מקור לדברי השו"ע הרב דהחיוב של האב הוא בכל התורה, ואח"כ נשאר רק לעיין בהם והוא תלמוד. אבל צ"ע, דהרי בגמ' אמרו מקרא אינו מלמדו משנה, היינו דיש הפרש בין מקרא למשנה ואין המשנה נכלל בתורה שבכתב.

והשי"ת יעזור שנוכל לקיים מצוה חשובה זו כראוי, שהוא דבר הקשה ביותר בצורת הלימוד של זמנינו".



תגובת הרב יעקב רבי

שלום רב.

חושבני שבמאמרי לא הובנו כמה דברים, וראשון להם הוא שלא חשבתי לומר שאין עניין בידיעת התורה, ושצורת הלימוד לא אמורה להביא אותנו לידי ידיעה בתורה. כל מה שכתבתי הוא שאין גדר כזה במצוות תלמוד תורה של מצוות ידיעת התורה. ולדוגמא, במצוות כתיבת ספר תורה הרי המצווה נשלמת בכתיבת כל הספר תורה, וכל עוד הספר תורה לא הושלם, המצווה לא התקיימה. אמנם, וודאי שאף בשעת הכתיבה יש קיום של המצווה, אבל אין השלמת המצווה אלא בסיום כתיבת הספר כולו. אולם, לגבי עניין זה של ידיעת התורה אין זה נכון לענ"ד לומר שיש חיוב לדעת את כל התורה, ושכל עוד לא נשלמה הידיעה לא נשלמה המצווה הזו של ידיעת התורה", אלא המצווה היא עצם הלימוד. אמנם, זה וודאי שהלימוד עיקר מטרתו הוא להביא לידי ידיעה, וכלשון הפסוק "ולמדתם אתם ושמרתם לעשתם" שהלימוד אמור להביא לידי מעשה, וזה ודאי יכול להתקיים רק בלימוד המביא לידי ידיעה. רק שהמצווה עצמה היא בעצם הלימוד ולא בהשלמת הידיעה, זה הנלענ"ד.

ועכשיו אעיר את מה שיש לי בנוגע להערות על עצם המאמר.

א. מה שהביא מהר"ן בנדרים (ח ע"א), אדרבה מסוגיא זו נראה כמו שכתבתי, דהרי כל הראשונים שם פירשו את הסוגיא שם דלא כהר"ן. דמבואר שם: "אמר רב גידל אמר רב: האומר אשכים ואשנה פרק זה, אשנה מסכתא זו - נדר גדול נדר לאלהי ישראל. והלא מושבע ועומד הוא, ואין שבועה חלה על שבועה! מאי קמ"ל? דאפי' זרוזי בעלמא, היינו דרב גידל קמייטא! הא קמ"ל, כיון דאי בעי פטר נפשיה בקרית שמע שחרית וערבית, משום הכי חייל שבועה עליה". והמפרש (הנדפס על שם רש"י) כתב וז"ל: "והלא מושבע ועומד מהר סיני - דכתיב 'ושננתם' (דברים ו, ז) דצריך אדם לשנות בתורה, לישנא אחרינא והלא מושבע ועומד מהר סיני דכתיב 'לא ימוש ספר התורה הזה' וגו'. כיון דאי בעי פטר נפשיה בקרית שמע שחרית וערבית -

ד). ובעמדי בסוף היריעה, אדון עמו עוד על הדרך הלימוד שלו וצורת דיבורו. ואען ואומר כי לא זו דרכו של לימוד התורה לבטל בהנף יד את דברי רבותינו מצוקי ארץ, ובמקום לעמול לקיים את דבריהם עמל להרחיק את דבריהם, ולא מצאתי בדבריו שום רא' היפך דבריהם, רק ניסה להפריך את ראיותיהם. וברוב להיטותו אמר תו"ד כי הדרשה דושננתם שיהיו מחודדים בפיו אינו אלא אגדה ואין למדין ממנו ולא נמצא בדברי הפוסקים הראשונים. ואין זו אלא בורות, כי נמצא הוא בכל מקום, והרמב"ם בספר המצוות הביא את המקור הראשון למצוות ת"ת מדרשה זו, והר"ן המוכח בפנים הק' ממנו על דינא דגמרא דאשכים ואשנה אי בעי פטר נפשי' בקר"ש שחרית וערבית והרי צריך ללמוד מדין ושיננתם שיהיו מחודדים בפיו, ועוד כהנה. וכן אמר עוד בהמשך דבריו על מה שהביא מדברי הטור בשם הרמ"ה, דדברי הרמ"ה אינם אלא סברת עצמו ולכן אפשר לדחות דבריו, ואיני יודע איך מלאו ליבו לומר כן, והרי סברתן של ראשונים תורה היא, ובפרט שכאן נפסק הוא להלכה בטור ומחבר וכל הראשונים המבוארין להיפך נדחו דבריהם. ועוד, דמגלי' דאין להרמ"ה מקור לדינו ואנחנו לא עמדנו עליו.

א). אמנם בהערה ג' כתב כב' שהמצווה היא לא מתקיימת רק בידיעת כל התורה כולה, "אלא המצווה הוא ללמוד את התורה עד כדי ידיעה ובכל חלק וחלק מהתורה שלומד ויודע וקונה אותה קיים מצווה זו". והנה דבריו מחודשים מאד, ואשמח לדעת על מה מתבסס חידוש זה.

דכיון דקרא ק"ש קיים לא ימוש, דא"ר שמעון בן יוחי במסכת מנחות (צט ע"ב) כל הקורא קרית שמע שחרית וערבית הרי זה קיים מצות לא ימוש, וכיון דאי בעי פטר נפשיה מ'ושננתם' בקרית שמע דיוצא בה ידי חובתו מאותה שבועה דהר סיני, משום הכי כי אמר אשנה פרק זה (אף על גב דלא הוי מושבע בהכי דכבר פטר נפשיה ואהכי חל עליה שבועה", עכ"ל. וכ"כ הרשב"א בשם רבינו יונה: "כיון דרשות הוא לפטור עצמו בק"ש שחרית וערבית". וכ"כ הרא"ש: "הא קמ"ל כיון דבעי פטר נפשיה כו' משום הכי חיילא שבועה עליה. דלא הוי חובה אלא רשות". וכ"כ המאירי: "היתה המצוה ענין שאיפשר להתקיים המצוה במעט ונשבע שיעשה ממנה הרבה, כגון תלמוד תורה שאם רצה פטר עצמו בק"ש שחרית וערבית, וכמו שאמרו במסכת מנחות כל הקורא את שמע שחרית וערבית קיים מצות 'והגית בו יומם ולילה', והוא נשבע שיוסיף בה" וכו', עכ"ל. וכ"כ הרשב"ץ (ח"א ס"ס ק): "הא דאמר רב גידל וכו' ופרישנא התם דכיון דמצי פטר נפשיה בקריאת שמע שחרית וערבית, וכדאיתא בפרק שתי הלחם (מנחות צט ע"ב), לאו מושבע ועומד הוא וכו'. משום דלמאן דאמר דמצי פטר נפשיה בקריאת שמע, אם שונה פרק או מסכתא רשות גמורה היא, דומה לנותן שתי פרוטות לעני ואינו צריך אלא פרוטה אחת, דבפרוטה אחת הוי מושבע כדאמרין בפרק ג' דשבועות (כה ע"א) ובשניה לא הוי מושבע כלל", עכ"ל. וראה גם בשו"ת הרדב"ז (ח"ג ס"י תט"ז) שהכריע כשיטת אלו הראשונים. ובספר ערוך השולחן (יו"ד ס"י רמו סע"ז). וראה גם במאמרי הראי"ה (ח"א עמ' 198).

וא"כ אדרבה מהסוגיא שם חזינן דלא כדבריו, דרוב ככל הראשונים נקטו באמת שאין מצד החיוב של וּשְׁנַנְתָּם יותר מהחיוב של ק"ש שחרית וערבית, דאל"כ וודאי היו כותבים ומפרשים כהר"ן.

ואפילו הריטב"א שם, שפירש דלא ככל הראשונים הנ"ל (בפירושו לרמב"ן נדרים, ב ע"א בדפי הרי"ף), כתב על דברי הגמרא הללו וז"ל: "פירוש הא דאמרין דאיבעי פטר נפשיה בק"ש שחרית וערבית ונפיק מחובת 'והגית בו יומם ולילה', היינו בדלא איפשר ליה טפי, שצריך להשתדל קצת היום בפרנסתו, הא לאו הכי לא מיפטר כדאיתא במנחות".

הרי שמצד הגמ' במנחות (ר' ישמעאל) הבין את דברי הגמ' שלא כפשוטם. אבל לא מצד מה שאמרו חז"ל בקידושין על "ושננתם".

ב. ומה שהביא מדברי הרמב"ם בספר המצוות (עשה יא), שכתב: "והמצוה הי"א היא שצונו ללמוד חכמת התורה וללמדה וזה הוא שנקרא תלמוד תורה והוא אמרו (שם) וּשְׁנַנְתָּם לבניך" וטען שלא כתב הרמב"ם מצוות עשה לדבר או להגות בדברי תורה וכו' ומזה דייק שהמצווה היא ידיעת התורה. אולם, יש להעיר על זה דויל בתר איפכא, שהרי גם לא כתב הרמב"ם מצוות לדעת את חכמת התורה וכדו' הרי שאין מצווה בעצם הידיעה. וזה חוזר למה שכתבתי בראשית הדברים, שמעולם לא טענתי שצורת הלימוד לא אמורה להביא לידי ידיעה, ואדרבה בזה אני לגמרי סובר שעיקר לימוד התורה אמור להביא לידי ידיעה ולידי עשייה. וא"כ מובן מה שכתב הרמב"ם שהמצווה היא ללמוד חכמת התורה וללמדה, שהמצווה היא עצם הלימוד של "חכמת התורה". ומה שכתב: "ובעצם כן הוא פשוטו של מקרא כי עיקר השם 'לימוד' אינו ענין של אמירה ועסק אלא הוא כמו להבדיל לימוד שאר חכמות שהיינו שילמדנה שידע אותה,

ופשוט הוא, וכמו כשנאמר ולמדתם אותם את בניכם דאין הכונה שיאמרנה לבניו אלא שילמדנו שידע אותה. כמו כן המצוה ללמוד בעצמו הוא שידע אותו, וכן שאר הפסוקים שהביא הרמב"ם 'ולמדתם ועשיתם' היינו שילמדנה וידע אותה שיוכל לעשותה, 'למען ילמדו' ליראה אותי כל הימים ג"כ כנ"ל שילמדנה וידע אותה שיוכל ליראה את השם". מסכים אני עם זה לגמרי.

ג. מה שהביא מדברי האגר"מ ראייה למצוות ידיעת התורה מאיסור שכחת התורה. לענ"ד נראה שאינה ראייה כלל, וכפי שכתב על זה בעל השו"ע הרב שאיסור השכחה מתייחס רק לדברים שכבר למד ולא לדברים שלא למד עדיין. ולדין זה באמת ניתן להביא ראייה ממה שאמרו "ושננתם שיהיו ד"ת מחודדין בפיך", שצורת הלימוד אמורה להיות באופן שדברי התורה יהיו מחודדים ושמורים בלבנו, אבל לא לגדר של המצווה לדעת את כל התורה, דזה אינו מצווה. ובגדר האיסור של שכחת התורה הרי מבואר בדברי המאירי ורבינו יונה שהאיסור הוא מצד החשש של שגגת הוראה. וא"כ אין לזה קשר לעצם המצווה של ידיעת התורה, אלא שבדבר שכבר יודע אם ישאלוהו יש יותר חשש שיבוא להורות ולכן הזהירו שלא ישכח. משא"כ בדברים שעדיין לא למד, לא יבוא כלל להורות בהם.

ולתועלת העניין אביא את דבריהם. רבינו יונה כתב (בפירושו על אבות ג ח): "רבי דוסתאי בר ינאי משום ר' מאיר אומר כל השוכח דבר אחד ממשנתו מעלה עליו הכתוב כאילו מתחייב בנפשו שנאמר [דברים ד' ט'] רק השמר לך וגו' - אשר לא נתן בלבבו לאמר כי השכחה מצויה בבני אדם והיה לו לחזור ההלכה הרבה פעמים ולחשוב בה כל היום וכל הלילה עד שלא תוכל לסור מלבו ולא עשה הרי זה מתחייב בנפשו כי יבא להורות על פי הזכרתו ויאמר כך אמר לי רבי ויאסר המותר ויתיר האסור ונמצאת תקלה באה על ידו. ונקרא פושע מפני ששגגת תלמוד עולה זדון". ובמאירי בפירושו למס' אבות (פרק ד משנה יב) כתב: "רבי יהודה אומר הוי זהיר בתלמוד ששגגת תלמוד עולה זדון הזהירו שתהא משנתו סדורה בפיו עד שיהיו דברי תורה מצויים בידו מזומנים להוראה שאל"כ פעמים שישאלוהו בדבר נחוץ ויורה בו שלא כהוגן ונמצא מכשילו ואין לו טענה בשגגה דשגגת תלמוד עולה זדון שהרי כל שלבו ודעתו להוראה יש לו להתעמל בו עד שיהא סדור בפיו וכן אמרו ז"ל מנחות צ"ט ב' דרך הערה כל השוכח דבר מתלמודו עובר בלאו שנאמר השמר לך פן תשכח את הדברים כו' וסוף הכונה שאם לא מצא עצמו מזומן לכך לבל ימהר להוציא דבר מפיו עד יחקור ויבדוק יפה יפה וכן בעת למודו לא יזוז עד שיעלה באור משנתו כהוגן עד שלא תביאנהו עצלותו לשגגת הוראה"².

אולם, באמת גם עצם ההגדרה של איסור שכחה, שצורת הלימוד אמורה להיות באופן שלא ישכח את לימודו לעולם, שמזה מביא ראייה על מצוות ידיעת התורה, אינו מוסכם אצל כל הראשונים. דיש הסוברים ד'מסירם מלבו' הוא רק באופן שמפנה לבו מדברי תורה, כלומר שמפסיק ללמוד לגמרי. ולא רק באופן שלא חזר מספיק על לימודו, שבאופן זה אינו נחשב כ'מסירם מלבו'.

וכן מבואר בסמ"ג (לאוין סימן יג) שכתב: "הפורש מן התורה אפילו זקן מופלג עובר בלא תעשה שנא' (דברים ד, ט) ופן יסורו מלבבך כל ימי חיך והודעתם לבניך ולבני בניך ותנן במסכת

(ב). אמנם, בתשב"ץ חלק על דברי רבינו יונה שהטעם לאיסור הוא משום חשש שגגת הוראה.

אבות (פ"ג מ"י) כל השוכח דבר אחד ממשנתו מעלה עליו הכתוב כאילו מתחייב בנפשו שנאמר השמר לך ושמור נפשך מאד פן תשכח את הדברים אשר ראו עיניך, יכול אפילו תקפה עליו משנתו תלמוד לומר ופן יסורו מלבבך הא אינו מתחייב עד שישב ויסירם מלבו, ובפרק שתי הלחם (מנחות צט, ב) אמרינן שעובר בשני לאוין שהרי כל מקום שנא' השמר פן ואל אינו אלא לא תעשה". וכן ביראים (סימן שנט [דפוס ישן - כח]) כתב: "הא אינו חייב עד שישב ויסירם מלבו פי' שמפנה לבו לבטלה". וכן בסמ"ק (מצוה טו) כתב: שלא לפרוש מן התורה דכתיב (דברי' ד') רק השמר לך ושמור נפשך מאד פן תשכח את הדברים אשר ראו עיניך ופן יסורו מלבבך כל ימי חיך ביושב ומסיר מלבו הכתוב מדבר) וגם אמרו חכמים (כתובות דף ה' ויומא י"ט ול"ח) השח שיחת חולין (עובר בעשה. שנאמר, ודברת בם ולא בדברים אחרים. וגם בלאו דפן יסורו מלבבך כל ימי חיך". ולשיטתם נראה שפירשו שתקפה עליו משנתו היינו מחמת חולשת זכרוננו, כלומר מעצם השכחה הטבעית של האדם, שאין זה בכלל החיוב של המשכח דבר אחר מתלמודו. וא"כ לשיטת זו ודאי שאין ראיה למצוות ידיעת התורה מאיסור השכחה.

ד. והנה עוד העיר כבודו באות ג': "ולפ"ז אם גמר ללמוד כל התורה וידוע אותו הרי קיים המצוה ולכאורה ליכא עוד מצוה, וזהו ששאל בן דמא בן אחותו של ר"י את ר"י כגון אני שלמדתי כל התורה כולה מהו שאלמוד חכמת יונית, ואמר לו שעדיין יש מצות והגית בו יומם ולילה ולא ימוש סה"ת מפידך, דהיינו דמדברי קבלה ילפי' דחוץ מעיקר המצוה תלמוד תורה דהוא שילמוד את כל התורה עד שידע אותה יש עוד מצוה של והגית שיהא עסקו בתורה בכל זמן, ומכאן המקור למה שנקרא בפי העולם מצות לימוד התורה". ובהמשך כתב "והנה מצד מצות והגית יש מדריגות בקיומו דיש והגית של יומם ולילה ממש כדעת ר"י, ויש והגית של קביעות עיתים כדעת ר"א, ויש והגית של קר"ש שחז"ע כדעת ר"י בשם ר"ש, ונפסק הדין דהוא כל אחד כפי יכולתו. אמנם מצד מצות ידיעת התורה ה' אפשר לחשוב דהוא חיוב גמור וכמו כל מצוות עשה שחייב לעשותו מיד עד שיגמרנו, וע"ז בא ההיתר של ואספת דגניך הנאמר בברכות ל"ה: דיכול לעסוק בפרנסתו וגם להעשיר וכן שאר מצוות שא"א להיעשות ע"י אחרים דוחין אותו, ומזה נובע כל הכללים שקבע לנו בעל השו"ע הרב ושאר חילוקים שעשה בין ב' מצוות אלו, ועי' גם בספר ברכת שמואל סוף קידושין".

ולענ"ד הדברים כאן מבלבלים ולא מבוררים בסוגיא עצמה. שהרי בסוגיא שם של מנחות כל אלו הדרגות שמביא במצוות והגית לא מובאים כדרגות שונות במצווה אלא כמחלוקת תנאים בהגדרת מצוות תלמוד תורה דנחלקו בזה לכאורה רשב"י ור' ישמעאל. דשיטת רשב"י היא שהחיוב בלימוד התורה מתקיים אף ע"י לימוד קצר בערב ובבוקר, משא"כ לר' ישמעאל המצוה היא ללמוד בכל רגע פנוי. והוא במנחות (דף צט עמוד ב) לגבי מה דשנינו בדין לחם התמיד שלדעת חכמים דין זה הוא כפשוטו שיהיה בכל עת לחם לפניו יתברך על השולחן אשר בהיכל. ואילו ר' יוסי אומר: אפי' אלו נוטלין ואלו מניחין, אף היא היתה תמיד. ואמרו ע"ז בגמ': "תניא, רבי יוסי אומר: אפי' סילק את הישנה שחרית וסידר את החדשה ערבית - אין בכך כלום, אלא מה אני מקיים לפני תמיד? שלא ילין שלחן בלא לחם. א"ר אמי: מדבריו של ר' יוסי נלמוד, אפילו לא שנה אדם אלא פרק אחד שחרית ופרק אחד ערבית, קיים מצות לא ימוש (את) ספר

התורה הזה מפיק. אמר רבי יוחנן משום ר"ש בן יוחי: אפי' לא קרא אדם אלא קרית שמע שחרית וערבית - קיים לא ימוש, ודבר זה אסור לאומרו בפני עמי הארץ. ורבא אמר: מצוה לאומרו בפני עמי הארץ". והרי שלמדנו שבק"ש שחרית וערבית יוצא אדם ידי חובתו במצוות תלמוד תורה לדעת רשב"י וכן ר' יוסי וכדברי ר' אמי.

אולם, ר' ישמעאל החמיר במצווה זו שמוכא בזה"ל: "שאל בן דמה בן אחותו של ר' ישמעאל את ר' ישמעאל: כגון אני שלמדתי כל התורה כולה, מהו ללמוד חכמת יונית? קרא עליו המקרא הזה: לא ימוש ספר התורה הזה מפיק והגית בו יומם ולילה, צא ובדוק שעה שאינה לא מן היום ולא מן הלילה ולמוד בה חכמת יונית". והיינו שלשיטת ר' ישמעאל אין היתר להתבטל מלימוד התורה כל היום וכל הלילה. ודבריו אינם בדרך הערה לבן דמה ששאל אותו, אלא כך הוא סבר מבחינה הלכתית. שכן מבואר במס' ברכות (לה ע"ב): "תנו רבנן: ואספת דגנך, - מה תלמוד לומר - לפי שנאמר: לא ימוש ספר התורה הזה מפיק, יכול דברים ככתבן? תלמוד לומר: ואספת דגנך - הנהג בהן מנהג דרך ארץ, דברי רבי ישמעאל". כלומר שר' ישמעאל מבין שאין מקרא זה של לא ימוש מלמד על חיוב הלימוד פעם אחת בבוקר ופעם אחת בערב אלא על חיוב מתמיד וע"כ שואל "יכול דברים ככתבן" ומסיק שצריך להנהיג בהן 'מנהג דרך ארץ'.

ובגמ' (מנחות שם) הביאו עוד את דברי ר' שמואל בר נחמני שהבין את הפסוק שנאמר ליהושע כברכה ולא כציווי כלל "ופליגא דר' שמואל בר נחמני, דאמר ר' שמואל בר נחמני א"ר יונתן: פסוק זה אינו לא חובה ולא מצוה אלא ברכה, ראה הקדוש ברוך הוא את יהושע שדברי תורה חביבים עליו ביותר, שנאמר: ומשרתו יהושע בן נון נער לא ימיש מתוך האהל, אמר לו הקדוש ברוך הוא: יהושע, כל כך חביבין עליך דברי תורה? לא ימוש ספר התורה הזה מפיק".

והיינו שחז"ל למדו מהפסוק שנאמר לגבי יהושע בן נון את מצות לימוד התורה ביחס לכל איש מישראל. ורק ר' שמואל בר נחמני אמר בשם ר' יונתן שפסוק זה גם כלפי יהושע לא נאמר לחובה או מצוה אלא רק לברכה. אבל זה היה ברור לחז"ל, שמפסוק זה ניתן ללמוד לכל ישראל אם הוא נאמר לחובה. וכך הבינו רשב"י ור' ישמעאל.

מ"מ, זה מפורש שם שאין הגדרות שונות בקיום המצווה, אלא שכל תנא סובר גדר אחר במצווה. ולהלכה פסקו רוב ככל הראשונים כשיטת רשב"י ור' יוסי, שמצוות והגית מתקיימת על ידי לימוד ק"ש שחרית וערבית, או בלשון הרמב"ם "חייב לקבוע לו זמן לתלמוד תורה ביום ובלילה שנאמר והגית בו יומם ולילה" שהמצווה היא בקביעת עתים, ולא חיוב תמיד.

ה. והנה, לדבריו מצוות תלמוד תורה היא הידיעה, ומכיון שהמצווה הזו היא נמשכת ולוקחת הרבה שנים, הגדירו לנו מתי אנו מחויבים ללמוד לקיום מצוות הידיעה. אולם דבריו תמוהים ביותר, שהרי למסקנה המצווה מתקיימת אף בקריאת שמע שחרית וערבית, ואיך אפשר לומר שהמצווה היא הידיעה, וצמצמו את עיקר חיוב הזמן לעסק המצווה הזו לזמן קצר כ"כ. ואפילו אם יקרא רק פרשיות אלו של ק"ש יצא ידי חובת המצווה, ודבריו צע"ג.

ו. ולסיכום כל החלק הזה אכתוב מה שנלענ"ד בכללות מצוות תלמוד תורה. בתורה מבואר שצריך ללמוד ולשמור ולעשות ומזה למדים את החיוב של מצוות תלמוד תורה, שבעיקרה הוא

לדעת את התורה, וודאי בחלקים הנוגעים למעשה. ויש גם חיוב ללמד תורה לבנים ותלמידים הנלמד מהפסוק של "ושננתם". אולם המצווה מתקיימת בעצם הלימוד ואף בקריאת שמע שחרית וערבית יוצאים ידי חיוב קיום המצווה של תלמוד תורה. ומלבד זה יש איסור לשכוח אפילו דבר אחד מתלמודו. שזה קאי על מה שכבר למד ויש בזה הוראה על צורת הלימוד לפי חלק מהראשונים שילמד באופן שלא יבא לידי שכחה כלל. ולחלק מהראשונים יש בזה הוראה שלא לפרוש מן התורה. וידיעת התורה אינה הגדרה במצווה אלא מטרת המצווה באופן כללי, שאין בה ציווי מיוחד בכללות המצווה של תלמוד תורה, ורק יש בה זירוז לצורת הלימוד.

ז. בנוגע להערות ביחס למצוות לימוד התורה לבנים, שהעיר בזה טובא ולדעתי ברוב דבריו פלפל בעומק פלפולו ורוב גאונותו דברים היוצאים מפשט הדברים, ואעיר בחלק מהדברים. הנה, מש"כ על מה שחילקתי במצוות תלמוד תורה בין ידיעת המקרא לידיעת המשנה והתלמוד, שטענתי שידיעת המקרא מחויבת יותר מידיעת המשנה והתלמוד. וזה כמוכן מעצם הדבר שמצינו חילוק לחומרא ביחס ללימוד המקרא לבן, שזה האב חייב כפי המבואר בגמ' ללמד לבנו, ושאר הלימודים אינו חייב בפשיטות ללמד לבנו [וזה גם אם הבן עצמו חייב ללמוד את שאר הדברים בתורה]. שלדעתו "אין זה נכון כי אותו חיוב יש בשאר התורה כמו במקרא ואין חיוב במקרא יותר משאר התורה ובשניהם החיוב הוא ללמוד ולידע כפי כחו, ועל האב יש חיוב ללמדו כל המקרא ולא יותר אבל הבן עצמו כשיתבגר אין חילוק ביניהם". הרי דבריו תמוהים ביותר, שהרי מפורש שיש חילוק בין מקרא למשנה ותלמוד, וברור לכל בר דעת שהטעם לחילוק זה המבואר בגמ' אינו לחינם. וברור מזה שחיוב לימוד המקרא וידעתו הוא יותר מלימוד המשנה והתלמוד לפחות מצד הבסיס של הלימוד. שהרי המקרא הוא יסוד הכל ומי שידע המקרא יודע את יסודות האמונה ויסודות כל המצוות, וודאי שהוא השורש והפינה לכל קיום המצוות ולכל ההסתעפות של התורה שבע"פ. ולכן זה ברור שהחיוב על האב בלימוד המקרא לבנו גדול יותר מחיובו על לימודו שאר התורה. וכמו"כ, על כל אדם החיוב לדעת את המקרא הוא קודם לידיעת שאר חלקי התורה. אמנם, זה וודאי נכון שברור מסברה שצריך ללמוד גם את שאר חלקי התורה כדי לידע את המעשה אשר יעשה האדם ויחיה. אבל, כפי שראינו, האדם אשר נאנס ולא הספיק או יכול היה ללמוד את שאר חלקי התורה, לא ביטל את מצוות הלימוד אם קרא בכל יום קריאת שמע בבוקר ובערב. שבזה יצא יד"ח מצוות לימוד התורה אף שבאמת הוא נשאר בור ולא ידע איך לקיים את המצוות כלל, אם לא כפי אשר ראה בבית אבותיו.

ח. מה שהכריח כפירוש הלח"מ בדעת הרמב"ם, שחיוב הלימוד לבנו הוא אף שאר החלקים בתורה ולימוד המקרא רק נתייחד לעניין חיוב הלימוד לבנו אף בשכר. הרי גם אם נקבל כן בדעת הרמב"ם, יש להעיר על זה שחידוש זה של הרמב"ם שחיוב לימוד המקרא לבנו הוא אף בשכר, אינו מוסכם על כל הראשונים. וראה על זה באריכות בחידושי הגר"י פערלא (ספר המצוות לרס"ג מצווה יד טו) שהביא שכמה ראשונים לא סברו כן, וגם שדברי הרמב"ם האלו אינם מ"דין מסורת התורה דשבכתב מותר ללמד בשכר" וכו' כמו שכתב כבו' אלא הוא דין דרבנן, ראה דבריו באריכות. ולענ"ד גם דיוקו של הלח"מ אינו מוכרח (אם כי אני יודע שדבריי בזה אינם מקובלים בעולם הישיבות מצד צורת הלימוד). והוא שלדעתי הדקדוק הזה בדברי הרמב"ם אינו נכון, מצד שאם

נכון הוא שלדעת הרמב"ם יש חיוב על האב ללמד את בנו את כל התורה היה כותב כן בפירוש ולא היה משאיר לנו להבין דין זה מתוך דיוק בדבריו. וכידוע, הרמב"ם כתב ספרו לא רק לתלמידי חכמים. ומה שחזר הרמב"ם על דין חיוב הלימוד בשכר אפשר לומר בפשיטות שבאמת חזר הרמב"ם על עצמו. ולא חידש בזה דין נוסף, וכפי שבאמת הבין הכס"מ. וראה גם בספר העמק שאלה למרנא הנצי"ב (שאילתא יט אות ז) שכתב ג"כ שאין לדקדק מדברי הרמב"ם הללו "הא בחנם מחייב אפילו משנה וגמ' אלא קמ"ל דאפילו בשכר חייב" וכדכתיבנא.

ט. ומה שדקדק בלשון הרמב"ם, שכתב: "מי שלא למדו אביו חייב ללמד את עצמו כשיכיר שנאמר ולמדתם אותם ושמרתם לעשותם, וכן אתה מוצא בכל מקום שהתלמוד קודם למעשה מפני שהתלמוד מביא לידי מעשה", והנה ודאי דקאי על תורה שבע"פ דהרי קאי בדבר המביא לידי מעשה דהוא פירושה של תורה, ועוד דבהדיא אמר 'תלמוד' וכשנ"ת. לענ"ד אין זו ראייה, דמש"כ הרמב"ם שהתלמוד קודם למעשה מפני שהתלמוד מביא לידי מעשה הרי שזה לשון חז"ל ולא נתכוין בהכרח לתלמוד במובן של "עיון". ומה שהקשה דמה שיך במקרא לימוד המביא לידי מעשה, זה אינו קשה, דוודאי כל לימוד אף במקרא מביא לידי מעשה, אם בעקיפין אם במישרין. שע"י למידת המקרא יבוא לקיום המצוות מצד הזירוז שיעירהו המקרא לקיום ושמירת כל המצוות. אמנם, בזה צדקו דבריו וטעיתי אני בדבריי, שוודאי צריך ללמוד פסקי הלכה שידע על ידי זה לבוא לידי מעשה, אבל מ"מ מצד עצם המצווה של הידיעה כהשלמת המצווה זה אולי מתקיים בלימוד המקרא אבל לא בלימוד המשנה. וזה מצד מה שאנו רואים שהתורה מנחה אותנו על החשיבות היתירה של ידיעת המקרא מצד מה שציוותה על זה ביותר [אמנם, לדעתי אף מצד מצוות לימוד המקרא לבנו וגם לדעת הרמ"ה שהביא הטור שחייב ללמד את בנו גם את שאר חלקי התורה נלענ"ד שאין ראייה לחיוב זה של ידיעת כל התורה או אף ידיעת המקרא, וכפי שרמזתי לזה במאמרי, במה שכתבתי דבאמת גם לפי פסק השו"ע, שפסק שיש חיוב ללמד את בנו גם משנה וגמרא הלכות ואגדות "היה מנהג בעיר שלוקח מלמד תינוקות שכר, חייב ללמדו בשכר עד שיקרא תורה שבכתב כולה. ואינו חייב ללמדו, בשכר, משנה וגמרא. והני מילי דלא אפשר, דדחיקא ליה שעתא, אבל אם אפשר ליה, מצוה לאגמוריה משנה וגמרא, הלכות ואגדות". נראה דעדיין אין ללמוד מזה לחיוב מצוות ידיעת התורה, שיש לומר דוודאי על האב יש חיוב ללמד את בנו כמה שיותר, כדי שיגדל להיות עובד ה' ומקיים מצוותיו, וככל שהאדם יודע יותר חלקים בתורה הרי הוא קרוב יותר למטרה זו, וכפי שאמרו חז"ל (אבות פ"ב מ"ה) "ולא עם הארץ חסיד". וודאי ככל שהאדם יודע יותר חלקים בתורה כן הוא יבין יותר את רצון ה' וכן יקל עליו יותר להתקרב לה' ולקיים מצוותיו. וגם התורה מצד עצמה מטהרת ומקדשת את האדם, וככל שיש באדם יותר תורה, כן הקדושה והטהרה שלו יותר גדולים. אולם, מ"מ אין זה מצד החיוב של ידיעת התורה אלא מצד החיוב שעל האב לחנך את בנו לתורה ומצוות, עד היכן שידו מגעת].

י. ומה שכתב בסוף דבריו לדקדק בדברי המאירי, ש"כתב וז"ל 'אין האב חייב בלמוד תורת הבן אלא תורה שבכתב עד שידע ענין המצוות ויקיים אותם כראוי', ויש לדייק בדבריו דהרי לידע ענין המצוות שיוכל לקיים אותו כראוי אינו תורה שבכתב בלבד והרבה גופי תורה תלויין

בתורה שבע"פ, וא"כ לכא' מוכרח פ' חדש בהחילוק בין מצות האב למצות הבן דהאב מחויב ללמוד עם בנו חומש וגם פירושה דהיינו חלק גדול מתורה שבע"פ וכ"ז נכלל בתורה שבכתב כי הוא פירושה, והבן יוסף כרוחב דעתו היינו בתלמוד ועיון התורה. וא"כ יש לנו מקור לדברי השו"ע הרב דהחוב של האב הוא בכל התורה ואח"כ נשאר רק לעיין בהם והוא תלמוד". לענ"ד חידוש זה תמוה ביותר, וודאי שעניין המצוות שכתב המאירי לא כיוון לידיעת כל המצוות לפרטי רבים עד להלכה אלא הכוונה לידיעה כללית של המצוות המתקבלת גם בלימוד המקרא לבד, ופשוט. וחידושו בזה מופקע לגמרי.

יא. אולם, באמת בעיוני שוב בדברי הרמב"ם בעקבות הערותיו ראיתי שבאמת טעיתי, ובאמת מדברי הרמב"ם באופן כללי נראה שהוא לא חילק בין תורה שבכתב לתורה שבע"פ, דהרי אם היה סובר דרך מקרא חייב האב ללמד את בנו היה כותב כן בפירוש. ומדלא כתב כן בפירוש נראה דלא חילק בין תורה שבכתב לתורה שבע"פ והכל האב חייב ללמד את בנו. ולכאורה זה תמוה, שהרי בגמ' מפורש דהאב חייב ללמד את בנו רק מקרא. אולם עכשיו ראיתי שבשאלות יש גירסא אחרת בגמ' (שאלתא קמב) שכתב שם שהאב חייב ללמד בנו כזבולון בן דן שלימדו אבי אביו מקרא משנה הלכות ואגדות. וראה בנצי"ב שם (אות י) שכתב דדעתו היא כדעת הרמ"ה שכן היא גירסתו (אמנם לא גרס תלמוד, וראה שם בנצי"ב דזה לא בכלל החיוב שעל האב) וא"כ אפשר שהרמב"ם סבר בזה כהשאלות, אף שבר"ף לא גרס כן. וא"כ לפי"ז, הרי ששיטת הרמב"ם, השאלות והרמ"ה היא שהחוב הוא לא רק תורה שבכתב, וכדע' הלח"מ. ועוד ראיתי עכשיו ספר שלם בשם שערי ציון (אשר יצא לאור בבילגוריא בשנת תרע"א, מאת ר' בן ציון שטרנפל אבד"ק בילסק) שעניינו הוא לבאר את חיוב מצוות "ולמדתם את בניכם" ושם האריך הרבה להוכיח דהאב חייב ללמד את בנו גם שאר חלקי התורה ולא רק תורה שבכתב. ואם כי על הרבה מראיותיו יש מקום לדון מ"מ בעיקר דבריו נראה לי כעת שצדקו. ולכן מתנצל אני בזה על מהירותי ופזיזותי להחליט ע"פ לשונות הגמ' והראשונים בפשיטות בסוגיא זו ולא עיינתי בה מספיק. וייש"כ על ההערתו בדבר זה. אולם מ"מ נראה שאעפ"כ אין להביא ראיה מחיוב זה שעל האב ללמד בנו תורה [וכן החיוב המבואר בדברי רש"י והמאירי על האדם ללמוד בעצמו לאחר שהפסיק אביו ללמדו] על חיוב ידיעת התורה. דעדיין הסברה הפשוטה בזה היא שבאמת האדם חייב ללמוד מלבד תורה שבכתב אף חלקי התורה הנוגעים למעשה ואף בעקיפין, אבל אין זה בגדר חיוב ידיעה אלא חיוב ידיעה ע"מ לעשות, וע"ז ניתן להמליץ את מאמר חז"ל "לא עליך המלאכה לגמור ואי אתה רשאי להבטל ממנה", שהחוב על האדם הוא ללמוד מה שיוכל כדי לדעת את רצון ה', אבל אין זה מצד גדר חיוב של ידיעת כל התורה שרק בהשלמת הידיעה יקיים המצווה, אלא בגדר חובת תלמוד תורה שילמוד ע"מ לעשות ולקיים. אולם אין בזה חיוב מוגדר וברור^(ג). ואקווה שדבריי יובנו בזה.

ג. כוונתי לומר שהרבה פעמים יש הלכה שחייבים בה אבל גדריה אינם ברורים בהכרח. ובד"כ בהלכות כאלו הדברים נתונים יותר למשקל מצד כל אדם ואדם בפנ"ע. ודוגמא לדבר זה יש במצוות קריאת שמע שנחלקו בזה הראשונים אי מה"ת רק פרשה ראשונה או פסוק ראשון או ב' הפרשיות או כל הג' פרשיות. ובערוך השולחן (סי' סז' אות ה') הביא בזה הגדרה חדשה. וז"ל: וראיתי לאחד מגדולים שכתב דשניהם אמת דמן התורה כל הג' פרשיות חייב לקרותם ולהיפך יוצא מן התורה בפסוק ראשון מידי דהוה אתלמוד תורה שחייב מן התורה ללמוד ואם למד קצת ביום וקצת בלילה קיים והגית בו יומם ולילה ואם למד כל היום וכל הלילה מקיים ג"כ והגית בו יומם ולילה [לח"מ פ"ב הל' י"ג בשם קרית ספר ע"ש] וסברא גדולה היא דכמו שבת"ת כל

יב. וההערה אחרונה על מה שכתב בהערה בסוף דבריו, שבא לדון עמי על צורת לימודי שלדעתו אין זו דרכה של תורה לבטל בהינף יד את דברי רבותינו מצוקי ארץ, ולשיטתו עלי לעמול לקיים את דבריהם ולא להרחיק את דבריהם כשאינם נראים. ועל זה אעמודה אף אני, ואען ואומר שאם על זה זעף לבו עלי הרי שבזה דבריו חמורים עלי בכפל כפלים. וכי כך היא דרכה של תורה, כאשר מצד הסברא ומצד בירור הסוגיא אין נראים דברי האחרונים אפילו אם גבהם כגובה ארזים, וכי יש משוא פנים בתורה שנקראה אמת. וודאי שצריך לדון כתלמיד הדן לפני רבו, אבל וודאי שאין זה נוגע במאומה לעצם בירור הסוגיא. שהבירור צריך להיות לאמיתו. וידוע מאמר החכם שהאמת אהובה מכל. וכל בירור הסוגיא בעניין זה, שלא מצאנו לו מקור מפורש בדברי הראשונים. וגם כפי שכתב שמבין ריסי עיני ניכר שתמוה לי לומר שיש הגדרה קשה עד כדי כך לקיום המצווה, ובאמת צדק בזה, שמסיבה זו ניסיתי לברר מה שורש דין זה, ובאמת ראיתי שהוא חידוש שאינו מוכרח, לפחות לענ"ה. ובנוגע למה שקצף על מה שטענתי שהמימרא של ושננתם שיהיו ד"ת מחודדים בפך הוא אגדה ולא הלכה. הנה כבר הארכתי ששאר הראשונים חלקו על פירוש הר"ן, ובנוגע לדברי הרמב"ם באמת צדקו דבריו, שנראה מדבריו בספר המצוות שהוא הלכה. אולם מה שהניאני לומר שהוא אגדה כפי שכתבתי הוא מצד מה שהרי"ף הרא"ש וכן הטור והשו"ע לא הביאו מימרא זו בפסקיהם, וכן הרמב"ם עצמו במשנה תורה לא הביא מימרא זו, כך שאין זה מופרך לומר שהוא אגדה, ובפרט שמימרא זו נמצאת בגמ' בין שתי אגדות. וגם לשונה נושא אופי אגדתי לפחות לפי כלי ההבחנה שה' חנני. כך שאיני רואה בזה עדיין דבר מופרך לגמרי.

ולסיום גם אני אשא עיני אל היושב בשמים שיתן לנו את הדעת והחכמה ללמוד את תורתו באופן הנכון ביותר ושנוכח לקיים את כל רצונו באמת.



תגובת הרב נתן שפירא

לכבוד הרב יעקב רבי שליט"א

אחדשה"ט

א. קודם כל אודה לו על התגובה היפה שכתבת לתגובתי, ואען שאם כי אמנם לא אהבתי את גישתך להסוגיא והתרגזתי קצת, עכ"ז ראיתי שאתה מחפש את האמת וזהו מידה יפה בתורה, ותשואות חן לו ע"ז, ואת והב בסופה.

מה שלומד יותר יש לו שכר יותר כמו כן בק"ש כולן מן התורה ומ"מ יצא באחד מהם [ויתורץ רש"י ריש ברכות]. עכ"ל. והיינו דמצד הדין דאורייתא באמת סגי בפסוק ראשון לצאת יד"ח קר"ש, אולם אף בקריאת ב' הפרשיות מקיימים מצוה דאורייתא, דהחיוב מה"ת הוא עצם הקבלת עומ"ש, וב' הפרשיות הללו עוסקות בכך באריכות, דפרשה ראשונה מזהרת לאהבה את ה' ולעיסוק מתמיד בזה אבל עיקר עניינה הוא קבלת עומ"ש. וכן פרשה שניה עניינה הוא אזהרה על שמירת כל המצוות ושייך הוא ג"כ לענין קבלת עומ"ש. וזהו עיקר ענין קר"ש. ובפסוק ראשון יוצאים יד"ח ק"ש דאורייתא בדיעבד, אולם לכתחילה ומה"ת ראוי להרחיב בקבלת עומ"ש זו ולפרט מה שנאמר באלו הב' פרשיות ובוה מתבאר היטב דבאמת כל הראיות שמהם מתבאר דפסוק ראשון הוא מה"ת נכונות הם וגם כל הראיות שנאמרו לכך דב' הפרשיות הם מה"ת נכונות (ופרשת ויאמר היא מה"ת מצד יצי"מ שבה). ובוה הדברים מיושבים היטב. והנה לעצם העניין אין זה משנה עם נכונה היא ההגדרה הזאת המצוות קריאת שמע והבאתי זה רק לדוגמא.

לא אכנס לשינויי דרכי הלימוד כי פשוט שאין כאן המסגרת לזה, ולכן רוב טענותיו מאות ז' והלאה בענין מצות האב על בנו נכנס בגדר זה, ורק אעיר שבסוגיא זו לא התוכחתי עם כבודו אלא עם הערוך השלחן בהתקפותיו על השו"ע הרב ובאתי להצדיק את הרב בזה. גם אודה למר על המראי מקומות שכתב בענין זה.

ומה שהתוכחנו אם יש חיוב מיוחד של לימוד המקרא יותר משאר חלקי התורה שומע אני את סברתו (מש"כ באות ז'), אם כי לא אחזור בי, ורק אעיר שגם לפי גישתך בזה אפשר לדחות ההוכחה, דהרי י"ל דהחיוב להאב במקרא הוא משום שהוא הבסיס ומכין הוא את הילד ללימוד שאר חלקי התורה, אבל כשהאדם לומד לעצמו ולא יספיק את כל התורה אין סיבה לחייבו בכל המקרא יותר מכל המשנה.

ומה שכתב באות י' בנוגע להמאירי מודה אני שדברי מחודשין הם וכן עוד דברים שכתבתי בחלק זה וכתבתים כהצעת דברים וכדי להוסיף לקח ופלפול בתורה, אבל הדיק שכתבתי הוא לדעתי חזק מאד ולא הבנתי דחייתו, שהרי במאירי כתב 'ויקיים אותם כראוי' ואם ילמד רק תורה שבכתב רחוק הוא מאד מדבר זה, דהרי איך ידע שפרי עץ הדר הוא אתרוג, ואיך ידע צורת טטפות מהו, ואיך ידע ל"ט מלאכות, ואיך ידע איך עושין סוכה, הכל הוא רק מתורה שבע"פ דהיינו משנה. אמנם שוב חשבתי דיש לפרש דבריו דתכלית החיוב ללמד לבנו תורה שבכתב הוא שידע ענין המצוות ואז כשיתגדל ירחיב ידיעתו בהם ויוכל לקיימם כראוי, וז"ל שחייב בלימוד הבן תורה שבכתב כולה שידע ענין המצוות – ועי"ז כשיתגדל יוסיף בידיעתם – ויקיים אותם כראוי, ואם כי קצת דחוק הוא יותר מיושב הוא מן הדברים אשר כתבתי בהמאמר.

ומש"כ באות י"ב גם אני מודה שהאמת אהובה אבל לדעתי חקירת האמת מתחיל עם ביטול והכנעה לרבותינו, כי ודאי שלהם הי' הסייעתא דשמיא להעמיד הלכה על תילה יותר ממה שיש לנו ומחויבים אנו להכניע דעתנו ולעמול כדי לקיים דבריהם, ורק כשאין דרך מצוא לעניות דעתנו אפשר לחלוק עליהם. ועיקר טענתי הי' על שלא דן בכלל בעיקר הדין ולהביא ראיות לכאן ולכאן אלא רק ביטל ראיותיהם וזה הי' מספיק לו לחלוק עליהן לדינא ובאמת אין זה מורה לנו לענין דינא כלום. ולענין המימרא דושננתם אף אם נקבל תשובתו על הר"ן בנוגע להדין שלו (ואדבר ע"ז בהמשך בל"נ), מ"מ רואין שלדעת הר"ן מימרא זו אינו בגדר אגדה דהרי הקשה מזה לענין דינא.

ב. ועכשיו אדבר על החלק העיקרי מש"כ מההתחלה עד אות ו.

ואקדים גם אני כי שרש הויכוח בינינו הוא בהבנת המצוה הזאת הנקראת ידיעת התורה וכמו שכתבתי במאמרי וכמו שחידד לי מר בתגובתו. כבודו למד וכן עמא דבר דיש מצוה וחיוב לדעת כל התורה כולה וכל שאינו יודע כולה לא קיים המצוה וכאילו אכל חצי כזית מצה, ועי"ז התוכח שאין מצוה כזו. ואומר לו שבודאי צודק הוא לגמרי, כי איך יתכן מצוה כזו שכמעט אינו שייך לקיים, ורק לבעלי שכל גדולים שבדורות הקודמים. ואולי הוא כמו אהבת ה' שנצטרך לומר שהמצוה היא לנסות להגיע לזה (ולא ברור לי שזהו המצוה שם), וגם הכא נאמר שצריך לנסות להגיע לזה וא"כ מי שיודע שלא יוכל יפטר, אתמהה (באמת יש כזה רמז בשו"ע הרב).

אלא עיקר מה שחידשתי הוא להוציא מלב זה ואולי לא באו הדברים מספיק ברורים במאמרי. ולדעתי ברור שמצוות ידיעת התורה אין הידיעה עצם המצוה אלא המצוה היא הלימוד, והידיעה היא הגדר והיסוד של הלימוד (ולא רק ענין בעלמא כמו שמשמע מדבריך). ומשום דלימוד אין פירושו עסק ודיבור בדברי תורה אלא שיתלמד התורה וזהו הידיעה, וכמו שביארתי בפנים. וכשאין מטרה של ידיעה ליכא מצוה זו של לימוד התורה כי ענינו הוא שילמדנו שידע אותו. ולכן נקרא מצוות תלמוד תורה בפי האחרונים בשם ידיעת התורה, כי זהו ענינו, ולאפוקי מהמצוה האחרת שהוא עסק התורה ודיבור בדברי תורה אפי' שלא לשם מטרת הוספת ידע (הנלמד מקרא דוהגית כמו שנתבאר בפנים, ובהמשך). ולדוגמא מי שלמד כל התורה בבטן אמו ולא שכחו, לפי המובן הפשוט יש לו את קיום המצוה כי הרי יודע הוא את התורה, ולפי פירושי הנ"ל לא קיים כלום כי לא למד התורה, אלא שפטור הוא ממצוה זו כי אין לו מה ללמוד.

וכיון שכן אינו רחוק בכלל לומר דבכל חלק וחלק מהתורה שלומד ויודע אותו יש בו קיום מצוה בפני עצמו, ואינו צריך לידע כל התורה כדי שיקיימו. ועל כל חלק מהתורה מוטל המצוה מצד עצמו שילמדנו וידע אותו, וזהו כונת לא עליך המלאכה לגמור ואי אתה בן חורין להפטר ממנו, כי מה שלא יספיק מחמת התנאי שבהמצוה ד'ואספת דגניך' אינו מוטל עליו לגמור (וכמדומני שבחידושי רבי ראובן על מס' נדרים דן בזה אם הוא בגדר אנוס או פטור), אבל כל שיש לו זמן חייב לקיים יותר מהמצוה. ואילו לא הי' חובת ידיעת התורה לא הי' שייך לומר דאינו ב"ח להפטר ממנו דהיינו מלהשתדל לגומרה, דהרי אינו מחויב בכלל ללמוד כולה ויכול להסתפק תמיד באותו פסוק וכגון קריאת שמע. ומצד שני אילו הי' המצוה כהמובן המקובל שצריך לדעת כולה הרי משנה זו תיבטל דהרי לא עליך המלאכה לגמור, אלא ע"כ כפירושי הנ"ל.

ועכשיו אבא להערותיו:

ג. מה שהעיר באות א' יפה העיר, אם כי לדעתי אין רא' מכמעט כל הראשונים. והוא משום דהבדל גדול יש בין מצוות ושננתם למצוות והגית וכמו שיתבאר עוד באות ה', דעל מצוות ושננתם (שהוא המצוה דאורייתא של לימוד התורה כמשנ"ת) ליכא חיוב כלל ויכול לפטור עצמו ממנו לגמרי ע"י עשיית ואספת דגניך ולא צריך אפי' קר"ש שחרית וערבית, משא"כ מצד מצוות והגית יש חיוב ללמוד כל יום ולילה לפחות קר"ש, ואפי' כשהוא טרוד ביותר. ולכן כתבו הראשונים שת"ת הוא רשות כי מה שיותר מקר"ש שחרית וערבית הנזכר בהסוגיא ליכא חיוב במקום שהוא עסוק בואספת דגניך ויכול לפטור עצמו ממנו. ולעולם כל הראשונים מודים להר"ן דיש מצוה מן התורה ללמוד יום ולילה כפי כחו מצד דין ושננתם אלא דס"ל דהגדר יכול לחול כי יש דרך לפטור עצמו ממנו. ומה שהרדב"ז חלק על הר"ן הוא רק על הדין שבנה הר"ן בהל' שבועה דע"ז חלקו כל הראשונים כיון דאין להם את ההכרח שהי' לו, אבל לא חלק על דינו של הר"ן במצוות ושננתם. אמנם מהרשב"ץ בפשוטו מבואר שחולק ע"ז.

וביאור דעת הר"ן הוא שהרי אם יקיים נדרו וילמוד הפרק שנדר הרי בזמן לימודו אינו עסוק בואספת דגניך, וממילא הוא מחויב בלימוד זה גם מצד ושננתם, וא"כ איך יחול הנדר, ונמצא דהוי כמו גלגל החזור. ושאר ראשונים ס"ל דכיון דמה שמחייב אותו שיפסיק מואספת הוא רק הנדר (שבנדרים ליכא היתר דעסוק בואספת וכן בשאר מצוות והוא היתר מיוחד במצוות ת"ת) יכול הנדר לחול,

והמחלוקת היא בהל' נדרים איך לדונו אם הוא נחשב בגדר כזה למושב ועומד. וכמדומני שראיתי כן בא' האחרונים ולא זכור לי היכן. ולדברי הריטב"א אתיחס בהמשך.

ד. ומה שהעיר באות ג' על דברי הגר"מ: באמת הבאתי דבריו רק לסיוע אבל אני גם הסתפקתי בזה מחמת טענת מר, אבל העיקר מה שהבאתי את האג"מ הוא לחלק א' דמבואר בדבריו להדיא שלמד דעיקר מצות ת"ת מדאורייתא הוא ידיעת התורה וכהבנתי, ושהעסק בתורה שלא לשם ידיעה הוא רק מצוה מדברי קבלה.

אמנם בכל זאת נראה לי שטעה בהבנת דברי האג"מ, דמה שכתב בכונתו 'שצורת הלימוד אמורה להיות באופן שלא ישכח את לימודו' אינו נכון, וודאי דגם הוא לומד דהאיסור לשכוח הוא איסור בעלמא ואינו גדר בצורת הלימוד. ויתכן גם לדעתו דגדר האיסור הוא ע"י שמפנה לבו לבטלה וכלשון הראשונים שהבאת, אלא שראיתו הוא מזה עצמו שהתורה אסרה את השכחה מוכרח שהתורה רוצה בידיעתה, דאם ליכא ענין בהידיעה מה רע בהשכחה. ורבינו יונה והמאירי לכאן' למדו דלא כדבריו, והוא עצמו מתיחס להרבינו יונה ומדחהו וחולק עליו עיי"ש, ואיני מכניס ראשי בין הרים גדולים כי לא זו מטרתי כאן.

ה. מה שהעיר באות ד' וה' והסתבך בדברי ובהסוג' דמנחות, מוכרח אני להאריך קצת בביאור סוגיא זו. והוא שכמה אחרונים מקשים סתירה בין הסוג' דברכות ל"ה: והסוגיא דמנחות, דהרי בברכות ס"ל לרשב"י דאסור להפסיק כלל מלימוד התורה, ובמנחות כתב דיוצא בקר"ש שח"ע (וכן ר"י כתב בברכות דיש פטור של ואספת, ובמנחות החמיר הרבה). ותנ' בברכי יוסף ובשו"ע הרב דהסוג' דברכות מדברת מצד עיקר המצוה דת"ת הנלמד מקרא דושננתם דהיינו ידיעת התורה, ומצד מצוה זו אמר רשב"י דחייב ללמוד יום ולילה כפי כחו, ור"י חולק דיש היתר של ואספת דגנך. והסוג' דמנחות מיירי אחר שגמר כל התורה דליכא מצוה דושננתם, ועדיין מחויב בת"ת מצד לא ימיש שיעסוק תמיד בתורה, ונחלקו התנאים בגדר חיוב זה דלרשב"י חייב רק קר"ש שח"ע, ור"י סובר דחייב יותר. ונמצא דלרשב"י בעצם כמעט אינו נוגע הפסק שפסק במנחות (אם לא במקום שהוא אנוס מטעמים אחרים אולי), אלא דלדין נוגע הוא דכיון דהלכה כר"י בברכות שיש היתר של ואספת דגנך, וא"כ יתכן שיהי' כ"כ עסוק עד שיפטר לגמרי, ולכן יש חיוב מצד לא ימיש ללמוד לפחות קר"ש שח"ע ור"י עצמו דס"ל דלא ימיש פירושו תמיד ס"ל דגם בזה יש היתר של ואספת דגנך, ומשו"ה ס"ל להריטב"א דהגדר בזה הוא שיש כמה אופני קיום של לא ימיש].

ונמצא לדינא דיש ב' מצוות: א' דושננתם דהוא הנקראת ידיעת התורה ובזה חייב ללמוד תמיד יום ולילה כפי כחו אלא שיש ע"ז היתר של ואספת דגנך ובעוסק במלאכתו יכול ליפטור עצמו לגמרי. ב' לא ימיש ווהגית, דמחייבו ללמוד כל יום פרק א' שחרית ופרק א' ערבית או קריאת שמע, וזהו בין כשעסוק הוא בואספת דגנך ובין כשהוא כבר למד ויודע את כל התורה (ובמאמר כתבתי דהרמב"ם נראה דס"ל דגם אחר שגמר כל התורה עדיין יש מצוה דאורייתא של ולא יסורו מלבבך, ואולי הראשונים שהביא מר באות ג' חולקים ע"ז, ופשטות הגמ' הוא דלא כהרמב"ם בזה).

ומה שהעיר דמהא דפסק ר"ש דיכול לצאת בקר"ש שח"ע רואין דליכא מצוה בידיעה, אינו נכון לאור הדברים הנ"ל, דהרי הפטור דקר"ש הוא רק בלא ימיש ולא בושננתם ולעני"ז צריך

לבא לההיתר דואספת דגניך כמשנ"ת. וכל דברי למדתי מתוך דברי הברכי יוסף והשו"ע הרב והברכת שמואל והאגר"מ, שציינתי במאמרי.

ו. ועל מה שכתבתי דיש מדריגות בקיום והגית, והעיר דהרי בהסוגיא מבואר דנחלקו תנאים ואמוראים בגדר מצות והגית, כן הוא באמת פשטות הסוגיא ולפ"ז פסקו הפוסקים כרשב"י דיוצא בקר"ש שחו"ע, וכן כתב התוס' במנחות דרשב"י חולק על ר"י. אמנם הריטב"א שהבאת באות א' מבואר דגם לר"י דוהגית מחייב יומם ולילה ממש עדיין ס"ל דבשעת הדחק יכול לפטור נפשי' וא"כ אינו מוכרח דפליגי (ואני כתבתי בחידושי דמ"מ פליגי באיזה ענין). והשו"ע הרב פסק כדעה זו, ולכן כתבתי דיש מדריגות בקיומו, ומ"מ אין בזה נפ"מ גדולה לעיקר הנקודה שם. והשי"ת יאיר עינינו בתורתו.



אויצר אבן העזר

◆ בגדר פנים חדשות ◆

הרב יניב לוי

בגדר פנים חדשות

א.

איתא בגמ' כתובות (ז:): ת"ר מברכין ברכת חתנים בעשרה כל שבעה, אמר רב יהודה והוא שבאו פנים חדשות. ונחלקו הראשונים בבאור הגדרת פנים חדשות.

שיטה א: יש אומרים שפנים חדשות הוא אדם שלא שמע שבע ברכות בחופה או בסעודה.

כ"כ הערוך (ערך פן) וז"ל: אדם שלא היה בחופה או בסעודה בשעה שמברכין (ז' ברכות), כשילך אדם שם לכתחלה קרוי פנים חדשות. ע"כ. וכ"כ בפסקי הרי"ד (כתובות ז:): וז"ל: אדם שעדיין לא שמען. וכ"כ נכדו והרי"ז (כתובות פ"א) וז"ל: אדם שלא שמען עדיין לא בשעת הנישואין ולא בשעת הסעודה. וכ"כ הארחות חיים (הל' ברכת המזון סוף אות נח) וז"ל: שלא שמען בשעת הנישואין. ובכלבו (סי' עה). וכן נראה שהיא דעת הרמב"ם (הל' ברכות פ"ב ה"י) וז"ל: אם היו האוכלין אחרים שלא שמעו ברכת נישואין בשעת נישואין מברכין בשבילם אחר ברכת מזון שבע ברכות כדרך שמברכין בשעת נישואין^(א). עכ"ל.

שיטה ב: אדם שאינו מאנשי ביתו של החתן שבא לשמחו אע"פ שהוא היה בחופה או בסעודה.

כ"כ העיטור (שער ב ברכת חתנים) וז"ל: ת"ר מברכין ברכת חתנים כל ז' ואמר ר"י והוא שבאו פנים חדשות. יש מפרשים שלא באו בתוך הסעודה עד עכשיו אע"פ שלא אכלו. ויש מפרשים כל שאינו מאנשי ביתו אלא שבאו לשמחת החתן והכי מסתברא לן לפום גירסת ירושלמי דגרסינן התם ברכת חתנים כל ז' סבר ר' ירמיהו למימר מפקין כלתא כל ז' א"ל ר"י והא תני ר' חייא ברכת אבלים כל ז' אית למימר מפקין מיתה כל ז' מה כאן מנחם עמו אף כאן משמח עמו. מה כאן מזכירין אף כאן מזכירין ש"מ כיון שיש כאן משמחין הרי הן כפנים חדשות ומברכין ברכת חתנים אבל אין שם משמחין אלא אנשי ביתו אין מברכין אלא שהשמחה במעונו ואשר ברא כדאמר רב אשי איקלע לבי רב כהנא. עכ"ל. ונראה שהכריח לומר כן משום שבירושלמי לא מוזכר המושג פנים חדשות כלל, ולכן הסיק מכאן שהמשמחים שמוזכרים כאן בירושלמי הם הפנים חדשות של הבבלי.

שיטה ג: אדם שלא היה אתמול בסעודה אע"פ שהיה שם שלשום או שהיה בחופה.

(א). לכאורה היה אפשר לדייק מדכתב "ברכת נישואין בשעת נישואין" שאם לא שמעו ז' ברכות בחופה חשיבי פנים חדשות, אע"פ ששמעו ז' ברכות בסעודה. אולם נראה יותר שגם הרמב"ם יודה לראשונים הנ"ל שאם שמעו ז' ברכות בסעודה תו לא חשיבי פנים חדשות, שהרי כתב "מברכין בשבילם" ומשמע שזה כעין תשלומין למה שלא שמעו ז' ברכות בחופה. וא"כ, אחר ששמעו אין להחשיבם יותר כפנים חדשות. וכן נראה שהבין הכלבו הנ"ל, שכתב והרמב"ם ז"ל פירש שלא שמע "עדיין" ברכת הנישואין. עכ"ל. ומדכתב "עדיין" משמע שיש באפשרותו לשמוע כל שבעה אלא שלא שמע עד עתה, ומבואר דלאו דוקא נקט הרמב"ם "ברכת נישואין בשעת נישואין". וצ"ל שכתב כן משום דאיירי בתחילת הנישואין ובסעודה הראשונה, דלא שייך לומר אם שמעו בסעודה ולכן כתב שאם שמעו בחופה תו לא חשיבי פנים חדשות.

כ"כ רש"י (כתובות ז:): וז"ל: בפנים חדשות, בכל יום שלא היו שם אתמול². עכ"ל. וכ"כ במחזור ויטרי (סי' תעב) וז"ל: אבל אם באו בסעודת החופה פנים חדשות שלא היו שם אתמול מברכין כל ז' ברכות. וכ"כ הראב"ד בשו"ת תמים דעים (סי' קפט) וכ"כ המנהיג (הל' אירוסין ונישואין) וז"ל: וכל שבעה אם יש שם פנים חדשות שאוכל שם אדם שלא אכל אתמול מברך. וכ"כ הר"ן (כתובות ב: מדפי הרי"ף) פנים חדשות. בכל יום שלא היו שם אתמול.

שיטה ד: אדם שלא השתתף בסעודת החתן עד עתה.

כ"כ הרמב"ן (כתובות ח:): וז"ל: ופי' פנים חדשות שלא אכל שם כל שבעת ימי המשתה. וכ"כ הרא"ש (כתובות פ"א סי' יג) וז"ל: פנים חדשות שלא אכלו עד עתה אפילו היו שם בשעת החופה. וכ"כ רבינו ירוחם (אדם וחיה נתיב כב חלק ב) וז"ל: ופנים חדשות נקראים שאוכלים שם אנשים שמרבים בשבילם שמחה ולא אכלו עדין שם אפי' היושבין בשעת החופה... וכ"כ הרמ"ה. וכ"כ הטור (אה"ע סי' סב) פנים חדשות שלא אכלו בחופה אפילו היו בשעת ברכה. וכ"כ ספר אהל מועד (שער הברכות דרך ט נתיב ב) וז"ל: פנים חדשות פי' מי שלא נכנס לשם כלל כל ימי המשתה מברכין אותן. וכן נראה דעת האבודרהם (ברכת אירוסין ונישואין) שאחר שכתב שי"א שלא היו שם אתמול שלשום, וי"א שלא היו בשעת נישואין, כתב, אבל הרמ"ה פי' שלא אכלו בחופה עד עתה, וסיים שכ"ד רש"י והרי"ף והרא"ש, ע"כ. ומדנקט לשון "אבל" משמע שכך נטיית דעתו, ובפרט שכ"ד הרבה פוסקים. וכן נראה שהיא דעת תלמידי רבינו יונה שהובא בשיטה מקובצת (כתובות ז:): וז"ל: והוא שבאו פנים חדשות כלומר אנשים שלא היו שם בשעת אכילה ביום ראשון אבל אם היו שם בשעת נישואין ולא היו שם בשעת אכילה ביום הראשון אם באו בימים האחרים לאכול פנים חדשות הו.



ב.

אם צריך שהפנים חדשות יאכלו בסעודה

יש פוסקים שכתבו שאף שלא אכלו מברכים אם יש פנים חדשות. כ"כ הראב"ד בשו"ת תמים דעים (סי' קפט) אין צריך שיאכלו. ויש לזה ראייה ממסכת סופרים (פרק יט ה"ט) וז"ל: ונהגו רבותינו לומר בבקר ברכת חתנים על הכוס בעשרה, ובפנים חדשות כל שבעה, וכן בערב קודם סעודה, וכ"כ הרשב"א (כתובות ח:): וז"ל: שאם בא שם אדם בשעת ברכה ולא נכנס שם כל ימי המשתה מברכין שבע ברכות אף על פי שלא אכל שם עכשיו, וברכת חתנים כל שבעה בין בשעת אכילה בין שלא בשעת אכילה כל שמתאספין שם לשמח את החתן, וכן היא במס' סופרים. וכ"כ הריטב"א (כתובות ז:): וז"ל: וכל שהוא פנים חדשות אף על פי שבא לאחר סעודה ולא אכל שם מברכין בשבילו ברכת חתנים, וכן הסכימו רבותינו. וכ"כ בספר השולחן (הלכות

(ב). לגבי דעת רש"י מצאנו לרמב"ן שכתב וז"ל: ופי' פנים חדשות שלא אכל שם כל שבעת ימי המשתה, וכן הוא פי' רש"י ז"ל, עכ"ל. ומבואר שהבין שרש"י לאו דוקא נקט "אתמול". וכ"כ באבודרהם (ברכת אירוסין ונישואין) שהשווה את דעת רש"י עם דעת הרא"ש והרמ"ה שסוברים שלא אכלו עד עתה בחופה. אולם, בספר אהל מועד (שער הברכות דרך ט נתיב ב) משמע שהבין את דעת רש"י כפשוטו, שאחר שכתב שפנים חדשות פירושו שלא נכנס לשם כל ימי המשתה, כתב וז"ל: והרש"י פי' כל שלא היה שם אתמול.

סעודה שער ה) יש מפרשים ז"ל שאומרים שאין מברכין ברכות אלו אלא כשפנים חדשות אוכלים שם, ואיננו נכון אלא כל זמן שהם מתאספים לשמח את החתן ואת הכלה מברכין אותן ואפילו שלא בשעת אכילה. וכן מפורש במסכת סופרים. וכ"כ בספר אהל מועד (שער הברכות דרך ט). וכן מוכח ממש"כ הפוסקים את המנהג שנהגו בשבת בבקר אחר בית הכנסת לילך לבית החתן לברך ז"ב אפילו שלא בסעודה שכ"כ רא"ש (כתובות פ"א סי' יג) בשם רב האי גאון^א, וכ"כ הרמב"ן (כתובות ח.) והר"ן (כתובות ח.) ורבינו ירוחם (אדם וחוה נתיב כב חלק ב דף קפו טור ב) והארחות חיים (הלכות ברכת המזון). אולם, התוספות בפסחים (קב:) ד"ה שאין, כתבו שרבינו משולם היה מברך ברכת המזון וז' ברכות על כוס אחת ולא חשיב כעושה חבילות חבילות דהכא חדא מלתא היא דברכת המזון גורם לברכת נישואין. ומבואר דס"ל לרבינו משולם שאין לברך ז"ב אלא בסעודה. וכן נראה שהיא דעת הרמב"ם (הל' ברכות פ"ב ה"ט-י) שכלל דין ברכת חתנים בהלכות ברכת המזון. ובשו"ע (סי' סב ס"ט) הביא את דעת רבינו משולם וסיים ע"ז שכן פשט המנהג. ועי' בשו"ת פעולת צדיק (ח"ג סי' רנב) שכתב שכך הוא המנהג גם בתימן, ע"ש.

ג.

אם בעינן סעודה לברכת חתנים

והנה, יש שכתבו דבעינן שהפנים חדשות יהיו אנשים חשובים שמרבים בשבילם. כ"כ התוס' (כתובות ז:) ד"ה והוא שבאו פנים חדשות, וז"ל: אור"י דפנים חדשות אין קורא אלא בבני אדם שמרבים בשבילם השמחה יותר. וכ"כ בתשובות מהר"ם מרוטנבורג וחבריו (סימן צא), וכ"כ הרא"ש (כתובות א יג), הטור (אה"ע סי' סב), רבינו ירוחם (אדם וחוה נתיב כב חלק ב) והסמ"ג (עשין סימן מח), וכ"כ האבודרהם (ברכת אירוסין ונישואין) בשם הרא"ש. וכ"כ המרדכי (כתובות סי' רמז) וז"ל: אומר ר"ת פנים חדשות קרוי אדם חשוב שהוא כבוד החתן ודרך להרבות בשבילו. וכ"כ הריטב"א (כתובות ז:) בשם התוס'. וכ"כ האגודה (כתובות פ"א) והכלבו (סי' כה) וספר המנהגים (טירנא הגהות המנהגים דיני יוצרות והפטרות) וספר הפרדס (נביו, שער המעשה).

אולם, בשיטה מקובצת (כתובות ז:) כתב וז"ל: משמע מלשון רש"י דלא בעי בני אדם המרבים בשבילם תדע דהא משמע דלא בעינן שידעו בני הסעודה מהבאים כדי שיכינו יותר בעבורם דאין הברכה תלוי ברבוי הסעודה אלא אפילו לא באו אל המשתה אלא פתאום ולא הרבו בשבילם מידי אפילו הכי פשיטא ודאי דמברכין וכיון שכן מה לי הראויין להרבות בשבילם או אינם ראויין ואפשר שזהו שכתב רש"י והוא שבאו אל המשתה. עכ"ל. וכן נראה מסתימת הרמב"ם, שלא כתב דבעינן שירבו בשבילם. וכ"כ בדעת הרמב"ם הראנ"ח בשו"ת מים עמוקים (ח"ב סי' מו), שלדעת הרמב"ם הברכות הן בשביל אותם שלא שמעו את הברכות בחופה, שהרי

ג. ובשו"ת יביע אומר ח"ג (אה"ע סי' יא אות ו) כתב שדעת רב האי גאון היא שמברכין בסעודה, וקשה שהרי מבואר ברא"ש ששאלו את רב האי על מנהג מקומות שבשבת אחר התפלה באים הקהל לבית החתן ומברכין ז"ב ואומרים מפני שלא היו שם רוב הקהל ביום הששי וביום השבת כולן מצויין שם. והשיב שאינו מנהג יפה אלא שאין איסור בדבר שהרי אמרו מברכין ברכת חתנים כל שבעה והוא שבאו פנים חדשות. ומדכתב שאין איסור משמע שמברכים אף שלא בסעודה, ומש"כ שאינו מנהג יפה אפשר לומר דהוא משום שלכתחילה יש לברך בסעודה, או משום שיש לברך לפני כן שודאי יש כאן פ"ח ולא לסמוך ע"ז שמן הסתם יש פ"ח.

בשביל שמחת חתן וכלה סגי בברכה אחרונה והיא נקראת ברכת חתנים ולפ"ז אין צריך שירבו בשבילם כמש"כ התוס', דהפנים חדשות אינם משום שמחת החתן והכלה. ודקדק כן מדכתב הרמב"ם "מברכין בשבילם", משא"כ לשיטת התוס' שסוברים שפ"ח הוא משום שמחה ולהכי בעו שמרבין בשבילם. וכ"כ בערוך השולחן (סי' סב סעיף כו).

ובשו"ע (סי' סב ס"ח) פסק כהתוס' וסיעתם וז"ל: י"א שאינם נקראים פנים חדשות אלא א"כ הם בני אדם שמרבים בשבילם. וכ"פ בשו"ת פעולת צדיק (ח"ג סי' רנב) וז"ל: תנאי הדבר שפ"ח יהיה חשוב ששמחים עליו בני החופה והחתן מתכבד בו הא לא"ה אינו נקרא פנים חדשות ואם בירך ברכה לבטלה הוי.

ד.

אם שבת נחשבת פנים חדשות

ולגבי שבת אי חשיבא פנים חדשות עיין בתוספות (כתובות ז.) ד"ה והוא שבאו פנים חדשות שכתבו וז"ל: **ושבת דחשבינן פנים חדשות** דאמרינן באגדה מזמור שיר ליום השבת אמר הקדוש ברוך הוא פנים חדשות באו לכאן נאמר שירה התם נמי מרבין לכבוד השבת בשמחה ובסעודה. ונראה דאזלי לשיטתייהו, דפנים חדשות הם מדין שמחת החתן. וכ"כ במחזור ויטרי (סי' תעב) **והרא"ש** (כתובות א אות יג, ובשו"ת כלל כב סימן יג), וכ"כ תלמיד הרא"ש בספר חוזה התנופה (סימן נו), ובתשובות מהר"ם מרוטנבורג וחבריו (סימן רלד) בשם רבי אלחנן בן שמואל בשם הר"ר אליעזר (וכ"כ עוד שם סי' צא בשם מחבר לא ידוע). וכ"כ המרדכי (כתובות סי' קלג) **והסמ"ג** (עשין סי' מח) וספר השולחן (הל' סעודה שער ה) **והאגודה** (כתובות פ"א) **והמנהיג** (הלכות אירוסין ונישואין) ובספר **אהל מועד** (שער הברכות דרך ט) **והכלבו** (סי' כה) ובספר **מנהגים דבי מהר"ם** (נישואין) וספר **המנהגים** (טירנא הגהות המנהגים דיני יוצרות והפטורות) **ואבודרהם** (ברכת אירוסין ונישואין) ספר **הפרדס** (נביו, שער המעשה) וספר **מהרי"ל** (מנהגים, הלכות נישואין). ולכאורה יש לתמוה, שהרי מסתמות לשון הגמ' משמע שגם בשבת בעינן פנים חדשות, דאם איתא שבשבת לא בעינן היה לגמ' לאשמועינן, וא"כ קשה היאך חידשו התוס' וסיעתם דין זה, ובפרט דאיכא חשש ברכה לבטלה. ושו"ר שכבר העיר כן בשו"ת **בית מרדכי** (ח"א סי' ט).

כל קבל דנא מצאנו **לרמב"ן** (כתובות ח.) שכתב לחלוק על התוס', וז"ל: ואף על פי שביכרו בששי חוזרין ומברכין בשבת וסומכין להם בכך שאי אפשר שלא יהא בשבת אחד שלא היה שם אתמול, ואחרים אמרו שסומכין על מה שמצאו במדרש כיון שבא שבת באו פנים חדשות, וכך אומרים בתוספות, ואינו נכון בטעם. עכ"ל. וכן נראה שסובר בה"ג (סימן לו הל' כתובות), שכתב וז"ל: וכל שבעה אי איכא פנים חדשות מברך כולהי ואי לא מברך שהשמחה במעונו ואשר ברא. עכ"ל. ומדכתב "כל שבעה" משמע שגם בשבת בעי פנים חדשות. וכן בסדר רב עמרם גאון (סדר אירוסין ונישואין) ודוקא הוא שיש שם פנים חדשות שאומר כל שבעה, אבל אין שם פנים חדשות אין אומר שבע ברכות אלא יום ראשון, מכאן ואילך מברך שהשמחה, ואשר ברא. עכ"ל. ומדכתב שאם אין פ"ח מברך רק יום ראשון משמע שבשבת בעי פ"ח. וכן משמע בתשובות הגאונים (גאונים קדמונים סי' ח) וז"ל: והיכי דליכא פנים חדשות בשאר יומי לא מברכין אלא שהשמחה

במעונו ואשר ברא לחוד. עכ"ל. ומדכתב "בשאר יומי" משמע שגם בשבת בעי פ"ח. וכן נראה מסתמות לשון הרמב"ם, שכתב (הל' ברכות פ"ב ה"י) וז"ל: אם היו האוכלין אחרים שלא שמעו ברכת נישואין בשעת נישואין מברכין בשבילם אחר ברכת מזון שבע ברכות כדרך שמברכין בשעת נישואין. עכ"ל. ומדלא כתב שבשבת לא בעינן פנים חדשות משמע דלא ס"ל, ואף שאין דרכו לכתוב הלכות שלא הוזכרו בש"ס, מ"מ קשה לומר שהיה סובר כן, ובפרט לפי הטעם שכתב שמברכין בשבילם משמע שהברכות הן עבור הפנים חדשות שלא שמעו ולא עבור החתן, ולפ"ז ודאי שבשבת לא שייך לברך. ושור"ר לראנ"ח הנ"ל בשו"ת מים עמוקים (ח"ב סי' מו) וז"ל: גם ענין שבת שאומרים דחשיב פנים חדשות מסופק' אם יכון זה לפי שטת הרב ז"ל. עכ"ל. ועפ"ז יש לומר שגם הערוך, הרי"ד והריא"ז שהזכרנו לעיל, שסוברים כדעת הרמב"ם שברכת חתנים היא עבור הפנים חדשות, גם הם יסברו ששבת לא היא פנים חדשות.^ד

וכן נראה שהיא דעת רב האי גאון שהביא הרא"ש (כתובות פ"א סי' יג) וז"ל: ויש מקומות שבשבת אחר סיום התפלה מלוין כל הקהל את החתן עד ביתו ואומרים שם שבע ברכות ואומרים מפני שלא היו שם רוב הקהל ביום הששי וביום השבת כולן מצויין שם. ושאלו את רב האי על מנהגם והשיב שאינו מנהג יפה אלא שאין איסור בדבר שהרי אמרו מברכין ברכת חתנים כל שבעה והוא שבאו פנים חדשות. עכ"ל. ומבואר שמצריך פנים חדשות אף בשבת, וכן משמע מלשון השאלה, שכתבו שביום שבת כולם מצויים, ומשמע שגם בשבת בעינן פנים חדשות.^ה נמצא א"כ שלא מצאנו בדברי הגאונים מי שסובר ששבת חשיבא פנים חדשות.^ו

ומנהג זה שהביאו הרמב"ן והרא"ש שמברכין בבית החתן בשבת בבקר הובא בכמה מרבתינו הראשונים ז"ל, והביאו בתחילה בסתם את הטעם שא"א שלא יהיה שם פנים חדשות, ואח"כ הביאו את הטעם של התוס' דשבת הוי פנים חדשות. כ"כ הרשב"א (כתובות ח.) וז"ל: ועכשיו נהגו לברך בששי שהוא יום ראשון לנישואין במקומותינו, ובשבת כשבאין מבית הכנסת, לפי שחתן יוצא מבית הכנסת ומוציאין את הכלה בתוך העם ומכניסים אותם לחופה ומפני כך מברכין דשמחה גדולה היא להם אף על פי שכבר ברכו בששי סמכו להם לברך בשבת שאי אפשר שלא יהיה שם אחד שלא היה שם אתמול, ובתוספות אמרו דשבת כפנים חדשות כדאמרינן במדרש. וכ"כ הרא"ה (כתובות ז:) הריטב"א (כתובות ז:) והר"ן (כתובות ג.) מדפי הרי"ף,

ד. וכן נראה מלשון הריא"ז (כתובות פ"א) שכתב וז"ל: מיום הראשון ואילך "כל ז' ימי המשתה" כל סעודה שימצאו בה פנים חדשות מברכין כולן בשבילו. עכ"ל. ומדכתב "כל ז'" משמע שכולל גם יום שבת דבעינן פ"ח.

ה. וע"ש בקרבן נתנאל (אות ז) שכתב להסביר את דברי רב האי גאון שאינו נקרא פנים חדשות אא"כ מרבים בשבילם, אלא שאין איסור בדבר דשבת חשיב פנים חדשות. א"נ יש לפרש שאין המנהג יפה שמא לא יהיה שם פנים חדשות, אלא שאין איסור שא"א שלא יהיה בשבת אחד שלא היה מאתמול. עכ"ד. ויותר נראה פירושו השני, וכפי שדייקנו. כמו כן אית למימר שרב האי סבר שלכתחילה יש לברך אחר הסעודה אך אין איסור בדבר, כי אין הברכה תלויה בסעודה, וכמש"כ לעיל הערה ג.

ו. אלא שראיתי בספר המנהגי (הל' אירוסין ונישואין) שכתב וז"ל: וכתב רב שר שלום גאון, ברכת חתנים כל ז' כיצד יום ראשון בשעת כניסתן לחופה מברך לה, מכאן ואילך בשעת הסעודה על כוס של ברכה בכל סעודה וסעודה אם יש שם עשרה וחתנים מן המניין ויש שם פנים חדשות בכל אחד מברך להו וכן מנהג בשתי ישיבות "אבל שבת כפנים חדשות דמי". עכ"ל. אולם בהוצאת מוסד הרב קוק כתבו בהערה שכנראה המילים האחרונות ששבת הוי פ"ח הם מדברי המנהגי ולא מרב שר שלום שהרי דברי רב שר שלום הובאו ג"כ בסדר רב עמרם גאון (אירוסין ונישואין) ושם ליתא להאי פיסקא וז"ל: והכי אמר שר שלום גאון. ברכת חתנים כל שבעה, יום ראשון בשעת כניסתן לחופה, מכאן ואילך בשעת סעודה על כוס של ברכה בכל סעודה וסעודה, אם יש עשרה וחתנים מן המניין. וכך מנהג בשתי ישיבות. עכ"ל.

ובחידושו (ח). והארחות חיים (הלכות ברכת המזון). גם רבינו ירוחם (אדם וחווה נתיב כב חלק ב דף קפו טור ב) כתב בתחילה ששבת הוי פנים חדשות ואח"כ הביא את המנהג שנהגו אחר התפילה בשבת לבוא לבית החתן ולברך ואומרים שא"א שלא יהיה שם פנים חדשות.

ולפי כל הנ"ל נראה לישב מש"כ לעיל לתמוה לעיל, מנין לראשונים לחדש ששבת הוי פנים חדשות, די"ל שמכיון שראו את המנהג שנהגו לברך בשבת בבית החתן מבלי להקפיד על פנים חדשות, נתנו טעם למנהג דהוא משום ששבת הוי פנים חדשות. ושור"ר בשו"ת הרשב"ש (סימן תלד) שכתב וז"ל: בענין ברכת חתנים שמברכין אותה ביום השבת ובשאר ימי השבוע בלא פנים חדשות. דע כי כבר צוחו בזה קמאי דקמאי, וביום השבת "מצאו קצת טעם" משום דבאה שבת באו פנים חדשות, אבל בשאר ימי החתונה ראוי לגעור בהן. עכ"ל.

ובשו"ע כתב בדעת התוס' וסיעתם, וז"ל: וי"א דשבת וי"ט ראשון ושני הוי כפנים חדשות בסעודת הלילה ושחרית, אבל לא בסעודה שלישית, וכן פשט המנהג.⁽¹⁾

ה.

אם צריך שני אנשים או מספיק באחד שהוא פנים חדשות

הנה, לדעת רוב הראשונים סגי באדם אחד שהוא פנים חדשות וכבר קיבצם בשו"ת יביע אומר (ח"ג אה"ע סי' יא), שכ"כ הערוך (ערך פן) "אדם" שלא היה בחופה. וכ"כ בס' המנהיג (אירוסין ונישואין) "פנים חדשות שאוכל שם 'אדם' שלא אכל אתמול". וכ"כ הריטב"א (כתובות ז:): "כשבא לשם 'אדם' חשוב דלא הוה תמן מעיקרא". וכ"כ הר"ן (ג. מדפי הרי"ף) "לפי שאי אפשר שלא יהיה בשבת 'אחד' שלא היה אתמול". וכ"כ הטור (סי' סב) "שאפי' אם יש שם 'מי שלא היה' בשעת ברכה לא מקרי פנים חדשות". וכ"כ האורחות חיים (הל' ברכת המזון) "ונהגו לברך ג"כ בשבת לפי שא"א שלא יהיה שם בשבת 'מי' שלא שמען".

כל קבל דנא מצאנו בשו"ת רבי אברהם בן הרמב"ם (סימן פו) שכתב בדעת הרמב"ם דבעינן שני אנשים לפנים חדשות וז"ל: ואולם גדר פנים חדשות לפי מה שנמסר בשם אבא מארי ז"ל

ז. הערת הרב משה מרדכי אייכנשטיין: כיוון ועיקר מגמת המאמר לחלוק להלכה על דברי התוס' המפורסמים מקצה העולם ועד קצהו, באשר לדעתו מסתימת הגאונים לא נראה כדברי התוס', רציתי להוסיף הערה, שכל מבחין יבחין שרובן של המקורות אין בהן כדי לדחות את התוס', ואם הם היו ראיות, היה אפשר כבר להביא ראיה מהגמ' שלא כתבה, ומה לי להכביר באלף ראיות כיוצ"ב. ואמנם דברי התוס' חידוש הן, אבל הסתמכו על מדרש, והינן יפים וגאים בטעמם, שמאור אדם בשבת אינן כמאור פניו בחול, ונעשה כבריה חדשה, שהלא עיקר בריאתו של אדם היא בע"ש, וכמדרש הנודע, וגם שנעשה כאדם אחר, אחר שחזר בתשובה, וכדברי הרמב"ם שהחזר בתשובה נעשה כאדם חדש. והכי אין חידושים בעולם, יש ויש, ולולי החידושים היתה התורה ככלי אין בו חפץ, והלא עכ"פ תוס' יישבו המנהג כמש"כ הרשב"ש, ואם כן אין בכל הדברים האלה להזיז דברי התוס' כמלא נימא, ואם קהילה נוהגת אחרת, תנהג, אבל לדחות סתם דברי התוס' שפשטו בכל ישראל, משום סב"ל וכדו' אין ראוי כל עיקר, והנלענ"ד כתבתי, ודי בזה.

תגובת המחבר: אין כוונתי לחלוק על התוס' כי ודאי שקטונתי ואין לי רשות, אך מ"מ מותר לומר שדבריהם מאד מחודשים. ואף לפי מה שכתבת להסביר דבריהם, אכתי דבריהם מחודשים, כי בעלי הגמ' לא יכלו לצפות מאתנו שנבין ששבת חשיבא פ"ח מדעתנו, וכבר הוזהירונו חז"ל באבות "חכמים הוזהרו בדבריהם וכו'", היינו שיש לומר דברים ברורים. ובכל זה הסתמכתי על הרמב"ן שלא קיבל דברי התוס', ועל זה סמכנו להסביר את סתימת הגאונים שקדמו לתוס'. ומה שכתבת שהתוס' הסתמכו על המנהג, כן כתבתי גם אני להסביר דבריהם, אך מכיון שאפשר להסביר את המנהג שאי אפשר שלא יהיו שם פ"ח, וכמש"כ שאר הראשונים, לכן דברי התוס' מחודשים.

בענין זה הוא לא פחות משנים כי פנים לשון רבים, והפחות של רבים לפי ההלכה שנים, לאמרם ז"ל מיעוט רבים שנים, וכך הדבר מבואר מן החבור לאמרו ז"ל אבל אם היו האוכלים אחרים וכו', ומובן אחרים רבים, ולכל הפחות שנים. עכ"ל. והביאו בשו"ת פועלת צדיק (ח"ג סי' רנב) בשם רבי זכריה הרופא, וסיים ע"ז דמי יוכל להכניס ראשו בספק לא תשא.

וקשה, דאם דעת הרמב"ם היא דבעינן שנים, א"כ היה לו לכתוב כן בפירוש ולא לסמוך ע"כ שנבין כן מעצמינו. ומש"כ רבי אברהם לדייק ממש"כ "האוכלים אחרים" שהוא לשון רבים ג"כ קשה, שהרי כתב גם "חתנים מן המנין" והלא איכא חתן אחד בסעודה, וע"כ לומר שהרמב"ם כתב כל הלכה זו בלשון רבים, ואין לדייק ממנה דבעינן תרי פנים חדשות. גם מש"כ שפנים הוא לשון רבים ג"כ קשה, שהרי מצאנו במקרא שפנים נאמר גם על היחיד וכמש"כ בספר שמות (לג, יא) ודבר ה' אל משה פנים אל פנים. הרי שפנים אחד מתיחס לשם שהוא יחיד ופנים השני מתיחס למשה שהוא יחיד. וכן בדברים (כח, נ) גוי עז פנים אשר לא ישא פנים לזקן ונער לא יחון. ובירמיהו (ב, כו) כי פנו אלי ערף ולא פנים. וכמו שלשון ערף הוא לשון יחיד כך לשון פנים הוא לשון יחיד. וכן ביחזקאל (ב, י) והיא כתובה פנים ואחור. וכן ראיתי בשיטה מקובצת (כתובות ז:) שכתב וז"ל: "יש מי שאמר דבעינן לכל הפחות שנים מדנקט ר' יהודה פנים חדשות ומיעוט רבים שנים וטעותא היא". עכ"ל. וכן העיר בשו"ת בית מרדכי הנ"ל בסוף תשובתו, שבלשון הקודש "פנים" משמש ג"כ בלשון יחיד.

ויש להוסיף בזה שרבי אברהם לא שמע כן מאביו אלא כך נמסר לו מאחרים שכך דעת אביו, וזה פחות חזק מאם היה שומע מאביו ממש. ובפרט שסתמות לשון הרמב"ם לא משמע דבעינן תרי. וכן ראיתי בב"ח (סי' סב) שהבין בדעת הרמב"ם דסגי באדם אחד שהוא פנים חדשות. וכ"כ הבית שמואל (ס"ק ז) והחלקת מחוקק (ס"ק ט) בדעתו. ועדיף לנו לומר כן כדי להשוות דעת הרמב"ם עם כל הפוסקים מאשר שנאמר שחולק, ולהחשיבו בזה כדעת יחיד ממש. וכבר מצאנו שכיוצא בזה כתב הב"י ביו"ד (סי' רעא) גבי שתי גירסאות ברמב"ם וז"ל: ואף על פי שמדברי תשובתו לחכמי לונג"ל על מה שכתב בפ"ג נראה שהיה גורס כגירסת הר"ן אפשר שאח"כ חזר בו ותיקן כמו שכתוב בספרים שלנו ונוסחא זו עיקר "שהיא מסכמת לדעת רוב הפוסקים". עכ"ל. והוא חידוש גדול, שהעדיף לומר שהרמב"ם חזר בו מאשר לקיים את גירסת הר"ן שהתשובה מסייעתו, וכל זה כדי להשוות דעת הרמב"ם לרוב הפוסקים, וא"כ ק"ו בנדו"ד שעדיף לומר כן.

ו.

והנה, בסידור בית עובד (דיני ב"ח אות יג, דף ר ע"ב) כתב שבאה"ק נהגו שלא לברך ז' ברכות אלא בדאיכא שנים פנים חדשות, ואפי' שאינם מרבים בשבילם. והוא המנהג הנכון. והביאוהו בספר שמח נפש (דכ"ח ע"א) ובספר יפה ללב (ח"ד סי' סב ס"ק כב). ובשו"ת יביע אומר (ח"ג אה"ע סי'

(ח). אולם ברמב"ם שבהוצאת הרב פרנקל שהוא ע"פ כת"י ספר החתום והוא מדויק ביותר, איתא כהגירסא שהקלף הוא הסמוך לבשר, וכן הוא בנוסחת הרב קאפח, וכן הוא בגירסת רבינו תנחום הירושלמי שכתב ספר ערכים על הרמב"ם והיו בידו גירסאות מדויקות. וא"כ נראה שגירסא זו עיקר, ואילו מרן הב"י היה רואה כן מן הסתם היה חוזר בו.

יא) סמך על זה להלכה. ולכאורה קשה, דלפ"ז יוצא שאין להחשיב את השבת כפנים חדשות כי דין זה יכון רק אליבא דהתוס', אך לדעת הרמב"ם שא"צ שירבו בשבילם ממילא שבת לא חשיבא פנים חדשות, וכמש"כ לעיל בשם הראנ"ח. ונמצא א"כ דמה שנוהגים להחשיב את השבת כפנים חדשות ומאידך לא להצריך אדם שמרבים בשבילו הוי תרי קולי דסתרי אהדידי^ט.

ז.

ולענין הלכה נראה שמכיון שהמנהג דלא כמרן, וגם יש סתירה במנהג, עדיף להחמיר ולהצריך פנים חדשות שמרבים בשבילם לחוש לדעת הסוברים כן. ולענין שבת יש לחוש לדעת הגאונים. הרמב"ם והרמב"ן דס"ל ששבת לא חשיבא פנים חדשות וסב"ל, ובפרט שדין זה מאד מחודש. ואף שבמקום מנהג לא אמרינן סב"ל, מ"מ בנדו"ד יש לנו מנהג אחר שסותר. שלא מצריכים שהפנים חדשות יהיו בני אדם שמרבים בשבילם, וכדעת הרמב"ם, ולפ"ז שבת לא חשיבא פ"ח. אך נראה שלגבי שבת סגי בפנים חדשות שאין מרבים בשבילם. דבכה"ג יוצא אליבא דכו"ע. דלהרמב"ם לא בעינן שירבו בשבילם, ולתוס' וסיעתם שבת הוי פנים חדשות.

ולענין לברכה באדם אחד נראה שהמיקל יש לו על מה שיסמוך. לפי מש"כ לעיל. שאף שיש מחלוקת בדעת הרמב"ם (בחיבור) אם צריך שנים מ"מ נראה יותר דלא סבירא ליה כן אלא כדעת רוב הפוסקים דסגי באדם אחד. וגם אם נאמר דס"ל דבעינן תרי, מ"מ הו"ל כדעת יחיד נגד כל הפוסקים, ובכה"ג אין לחוש לסב"ל בספק דעה נגד כל הפוסקים.

ט). וכן ראיתי שהקשה כיוצא בזה הרב משה לוי ז"ל בברכת ה' (ח"ד פ"ה הערה 14) דממה שנהגו לברך ז"ב בפנים חדשות ששמעו את הברכות בחופה שמע מינה שלא נוהגים כהרמב"ם שהטעם שצריך פ"ח הוא כדי שישמע את הברכות מי שלא שמען בחופה, אלא סבירא לן שהטעם שצריך פ"ח כדי שתהיה השמחה גדולה יותר וא"כ צריך שיהו פ"ח ששמחים בבואם. וסיים שאע"פ שהרב בית עובד העיד שנהגו בערי הקודש בא"י לברך אפילו אם אין מרבים בשבילם השמחה, הנה בשו"ת תעלומות לב (ח"ג עמ' קא אות ו) העיד ההפך על מנהג ירושלים, דבעינן שירבו בשבילם, ולכן ספק ברכות להקל. ולענין הלכה כתב שם שאם אחד מהפ"ח הוא אדם חשוב שהחתן שמח בו אפשר לברך אפילו אם השני הוא אדם פשוט שהרי לדעת רוב הראשונים שמצריכים פ"ח ששמח בהם סגי באדם אחד, ולדעת הרמב"ם שמצריך שני אנשים הלא ס"ל דלא בעינן שמרבים בשבילם, וא"כ אתי שפיר לכו"ע. עכת"ד.

אוצר חושן משפט

◆ שנים שהוחלפו המחסנים שלהם בטעות והשכירום - האם הם
חייבים להחזיר לשוכרים את דמי השכירות

הרב דוד בריזל

מח"ס משפט המזיק

שנים שהוחלפו המחסנים שלהם בטעות והשכירות – האם הם חייבים להחזיר לשוכרים את דמי השכירות

מעשה בראובן ושמעון שקנו כל אחד דירה ומחסן בבנין אחד, הקבלן מסר לכל אחד את המחסן שלו, ומאחר שבמקום זה היה ביקוש לחנויות, השכיר כל אחד מהם את המחסן שלו לשוכר אחר שפתחו שם שני חנויות שונות. לאחר עבור כמה שנים שהחנויות היו פעילות והשוכרים שילמו את דמי השכירות מידי חודש בחודשו, ראובן רצה למכור את המחסן שלו, ובדק ברישומי הטאבו ובחוזי המכר, והתברר שהרישום בטאבו ובחוזי המכר הוא באופן הפוך, דהיינו שראובן הוא בעליו של המחסן של שמעון, ושמעון הוא בעליו של המחסן של ראובן, והקבלן טעה ומסר לכל אחד את המחסן שהיה שייך לשני.

ונשאלה השאלה - מאחר שהתברר שכל אחד מהם השכיר מחסן שאינו שלו, א"כ לא חלה השכירות שפסק כל אחד עם השוכר שלו, וכל אחד צריך להחזיר מה שקיבל מהשוכר שלו. אך עיקר השאלה האם השוכרים חייבים לשלם כל אחד לבעל המחסן האמיתי שהשתמש בו, שאף שהוא לא עשה עמו חוזה שכירות אכתי יש לחייבו מדין 'זה נהנה וזה חסר', שדר בחצר חבירו שלא ברשות. והשאלה היא האם נחשב כ'בית הקיימא לאגרא', או שבמצב זה שהבעלים האמיתיים לא ידע שהמחסן הוא שלו, הרי זה מוגדר שאינו עומד להשכיר, והמשכירים יצטרכו להחזיר את דמי השכירות לשני השוכרים. והנני לבאר מה שעלה במצודתי.

א.

מחלוקת הפוסקים בגזלן שמשכיר אם נחשב קיימא לאגרא

בגמ' ב"ק בדף כ"א איתא: השוכר בית מראובן מעלה שכר לשמעון, שמעון מאי עבדתי, הכי קאמר נמצא הבית של שמעון מעלה לו שכר תרתי הא דקיימא לאגרא הא דלא קיימא לאגרא, עי"ש. וכן נפסק בשו"ע חו"מ סי' שס"ג (סעיף ט'). ומבואר שהמשכיר בית שאינו שלו לא חלה השכירות, ואם הבית לא קיימא לאגרא פטור השוכר מלשלם [וכבר הקשה בשיטמ"ק שם דאע"פ שזה נהנה וזה לא חסר, מ"מ הרי כתבו הראשונים ונפסק בשו"ע (שם סעיף ח') שאם גילה דעתו שהוא מוכן לשלם בשכר חייב גם בלא חסר. ותי' האו"ש (גזילה פ"ג ה"ט) שבעל הבית יכול להוציאו מפני שהוא לא הסכים להשכירו, ונמצא שהשוכר לא גילה דעתו רק למקרה שתהיה לו שכירות גמורה שלא יוכלו להוציאו, אבל במצב כזה, שבעה"ב יכול להוציאו, הוא לא גילה דעתו שמעוניין לשלם, ועל כן יש לדון רק מדין נהנה, וכיון שלא קיימא לאגרא פטור לשלם].

הנה, הרמ"א בסי' שס"ג (סעיף י') כתב בשם הראב"ה להגביל את הדין שלפיו כאשר ראובן השכיר ביתו של שמעון דקיימא לאגרא, השוכר חייב לשלם לשמעון: ודוקא ששמעון או שלוחיו בכאן שהיו משתדלין להשכירו. אבל אם אינו בעיר ואין מי שמשתדל להשכירו, הוי כחצר דלא קיימא לאגרא, ואף על פי ששכרו מראובן אין צריך ליתן לשמעון כלום, וכמו שנתבאר, עכ"ל. ומקור הדברים בהגהות מיימוניות (גזילה פ"ג ה"ט) ובהגהות אשר"י (ב"ק פ"ב ס"ו) בשם הראב"ה. ומבואר בדבריו שכל חצר שלא היה יכול להשכירה כלל מאיזו סיבה שהיא, הרי היא מוגדרת כלא קיימא לאגרא ופטור. ולפי"ז, גם בנד"ד כיון שלאחר שאירעה הטעות לא נודע לו שהמחסן שלו מוחזק אצל שכינו, הרי לא היה יכול להשכיר את המחסן שלו, והרי זה מוגדר כלא קיימא לאגרא. ונמצא ששני השוכרים ייפטרו מלשלם לגמרי וצריכים להחזיר להם את מה ששילמו.

והנה, בשלטי הגבורים ב"ק שם כתב להקשות על הראב"ה וז"ל: ואין להקשות לראב"ה מההיא דהשוכר בית מראובן ונמצא של שמעון דאמר דאע"פ דדר בבית שלא ברשות שמעון מעלה שכר לשמעון [וקשה שהרי שמעון לא היה יכול להשכירו], דהתם ראובן שמשכירו חשיב משתדל של שמעון, עכ"ל. וכמהלך זה כתב בשי למורא (בשו"ת סי' א') וז"ל: אפי' לא הניח פקיד אלא שהוא הלך מן העיר ועמד איש אחר והשכיר ביתו כאותה שאמר והשוכר בית מראובן ונמצא שהיא של שמעון דאותו ראובן חשוב פקיד ומשתדל בעד שמעון, דמה שכתב ראב"ה שאם אין משתדל בו וכו' לאו למימרא שצריך שיניח בעל הבית הפקיד או המשתדל אלא אפי' שעמד משתדל מעצמו אפי' בלא רשות בעל הבית וכמו שנר' מתוך דברי ראב"ה ז"ל, שהרי לא כתב שאם לא הניח משתדל לשוכרו ולהשכירו וכו' אלא דאם אין משתדל בו וכו', עכ"ל. וכמהלך זה כתב גם בעל השואל ומשיב בספרו דברי שאול יד יוסף על הרמב"ם (עדות פרק ט"ז הלכה ה').

וביאור דבריהם, שאע"פ שראובן גזל את השדה משמעון והוא משכירה לצורך עצמו, מ"מ הרי היא מוגדרת בזה כשדה דקיימא לאגרא. וביאור סברתם, דבאמת בכל זה נהנה וזה לא חסר הקשו הראשונים שהרי אם היה מחסירו בלבד שהיה נועל ביתו היה פטור, ומדוע כאשר גר שם חייב לשלם. וביאר הנמו"י שהדירה בבית נחשבת כפירות של הבית, ועל כן אם היה נועל הבית היה גורם שלא יהיו פירות, אבל כאשר דר שם הרי נחשב הדבר כאילו הקרקע הצמיחה פירות והוא אכל פירות אלו, ועל כן חייב לשלם. ולפי"ז מתבארת שיטתם, שכיון שסו"ס קרקע זו מניבה פירות ע"י שהגזלן השכירו לאחרים, אע"פ שהגזלן רוצה לגזול את דמי השכירות לעצמו, אבל סו"ס השדה מצמיחה פירות ועל כן השוכר שדר שם נחשב כאילו הוא אכל הפירות ששייכים לשמעון [ודוקא אם לא היתה עומדת להשכרה כלל, אזי לא נחשב ששדה זו יכולה להצמיח פירות, אבל כאשר היא מושכרת, אפילו ע"י גזלן, הרי היא נחשבת כמצמיחה פירות והדר בה חייב לשלם].

והנה, לפי שיטתם פשוט שגם בנד"ד יש לחייבם לשלם, דהרי סו"ס היה המחסן מושכר ע"י ההשתדלות של השני, ולא גרע מגזלן שהשכיר, שהשוכר חייב לשלם לבעלים. וכאן עדיף, שהמשכיר לא התכוון לגזול אלא טעה וסבר שהוא שלו, ויש לשוכר לשלם מדין נהנה.

אמנם, כבר השיג הקצוה"ח (סק"ו שם) על השלטי הגבורים והוכיח מלשון הראבי"ה והרמ"א שם שאם הנגזל לא היה יכול להשכירו אע"פ שעתה הגולן משכירו, הרי זה נחשב כשדה דלא קיימא לאגרא עי"ש [ובביאור סברתם, דכל שאין שמעון יכול להשכירו, נחשב לגביו שאינו מניב פירות, שהרי הוא אינו יכול להרויח כלל מכך, וגם אינו מתכוון להרויח מבית זה, ועל כן נחשב כלא קיימא לאגרא ודו"ק]. ולפי הרמ"א והקצוה"ח נמצא שגם בנד"ד לכאורה הרי זה מוגדר שהשוכרים דרו בבית דלא קיימא לאגרא ויפטרו מלשלם.

ב.

המשכיר בית שסבור שהוא שלו והתברר שאינו שלו

אמנם, נראה להוכיח מדברי הגמ' והסמ"ע שגם באופן כזה הרי זה נחשב כזה נהנה וזה חסר. דהנה, בגמ' בב"ק דף כ"א שם אמרי': א"ר חייא בר אבין אמר רב ואמרי לה אמר ר' חייא בר אבין אמר רב הונא הדר בחצר חבריו שלא מדעתו אינו צריך להעלות לו שכר, והשוכר בית מבני העיר מעלה שכר לבעלים, בעלים מאי עבדתייהו, הכי קאמר, נמצאו לו בעלים מעלין להן שכר, תרתי, הא דקיימא לאגרא הא דלא קיימא לאגרא, ע"כ.

והעירני ידידי, הרה"ג משה עקשטיין שליט"א, דבפשטות הגמ' ש'נמצאו לו בעלים' היינו שעד עתה כלל לא היה ידוע שזה שייך לו, ורק עתה התברר שהבית שייך אליו. וכן מבואר במאירי שם וז"ל: וכן הדין בשכרו מבני העיר במחשבת שאין לו בעלים, ונמצאו לו בעלים, עכ"ל. ובפשטות דבריו משמע שבאמת גם הוא לא ידע שהבית שלו, שאם היה יודע שהבית שלו והיה דרכו להשכירו, ודאי לא היו בני העיר טועים לחשוב שהבית הוא של בני העיר. ומעתה קשה שאע"פ שאם היה יודע שזה שלו היה משכיר הבית, מ"מ סו"ס הרי הוא לא ידע שהבית שלו ולא היה דרכו להשכירו, ומדוע נחשב כקיימא לאגרא.

וכקושיא זו יש להקשות גם במקור נוסף. הנה, השו"ע בסעיף ט' שם כתב וז"ל: י"א דהא דאמרינן דבבב"ק דף כ"א שם אמרי': א"ר חייא בר אבין אמר רב ואמרי לה אמר ר' חייא בר אבין אמר רב הונא הדר בחצר חבריו שלא מדעתו אינו צריך להעלות לו שכר, אפילו אם שכרו מאחר שהיה סבור שהוא שלו, ונמצא שאינו שלו, אין צריך ליתן לו שכר. וכתב הסמ"ע (סקכ"א) וז"ל: שהיה סבור שהוא שלו. בנמו"י (ב"ק ט' ע"א מדפי הרי"ף) כתב דזה שהשכיר לו סבור שהוא שלו, והוא גברא דעביד להשכיר בתים שלו ומשו"ה השכירו בדמים בסבור שהוא שלו, ונראה דכן פירוש דדברי הטור (סעיף ז') והמחבר עכ"ל. וכן כתב בפרישה שם^(א).

(א). הסמ"ע כתב שכן מפורש בנמו"י, ובפרישה מבואר שכוונתו למש"כ הנמו"י בשם הרמ"ה וז"ל: דכי היכי דגבי משכיר מקח טעות הוא ולא מיחייב למיתב ליה מידי שהרי נתברר שאינו שלו לגבי שוכר נמי מקח טעות הוא וכמאן דלא אוגר דמי, עכ"ל. וממה שכתב שלגבי המשכיר הוי מקח טעות הבין בכוונתו שטעה וסבר שהבית הוא שלו. אמנם עיקר מהלך זה מחודש הוא, דפשטות הגמ' איירי שראובן גזול, וכן מפורש להדיא ברשב"א דף צ"ז ובמ"מ גזילה פ"ה ה"ג ובביאור הגר"א סי' שס"ט ס"ב שמדובר שראובן גזול עי"ש. ובאמת שכן הוא לשון הנמו"י בסוף דבריו שם שכתב: אבל בחצר דקיימא לאגרא ופרע כבר השכר לראובן חוזר ופורע לשמעון וחוזר הוא על הגולן, עכ"ל. וראיתי שמלשון זה של הנמו"י למד בעל העצמות יוסף בתשו' שנדפסה בשי' למורא סי' א' שמדובר בגולן. ולולי דברי הסמ"ע יש לפרש שמה שכתב הנמו"י בתחילה דהוי מקח טעות הכוונה שלא חל המקח מפני שאינו שלו, ולא מפני שטעה. ובדעת הסמ"ע שלא ביאר כן, צ"ל דהנמו"י פירש דאיירי בשני האופנים או שטעה או שהתכוון לגזול, והנמו"י בתחילה איירי באופן שטעה ובסוף דבריו איירי באופן שהתכוון לגזול. או י"ל בדוחק דמש"כ גולן היינו שסו"ס הוא לקח ממון שאינו חייב לו והוא גולן בטעות, ואכתי צ"ע.

ויש לתמוה על הסמ"ע, דהרי מבואר בגמ' ובשו"ע שם שדוקא אם לא היה קיימא לאגרא פטור, אבל אם הבית שראובן השכיר בטעות היה קיימא לאגרא הדר בו חייב לשלם. וקשה, דלא יתכן מצב במציאות שראובן יטעה ויסבור שהבית הוא שלו בזמן ששמעון דרכו להשכיר הבית וידוע לו שהוא שלו. ובהכרח דהסמ"ע פירש שגם שמעון לא ידע שהבית הוא שלו והיה סבור שהבית הוא של ראובן, וע"ז אמר' בגמ' שאם אילו היה שמעון יודע שהבית שלו היה משכירו, הרי זה נחשב כקיימא לאגרא וחייב לשלם לו. וקשה, דסו"ס כיון שלא ידע שהבית שלו ולא השתדל להשכירו מדוע חייב לשלם.

וליישב קושיות אלו נראה, דהנה הרמ"א בס' שס"ג (סעיף י') הביא דברי המרדכי (אות י"ז) שכתב וז"ל: מעשה ביהודי אחד שברח מעירו ולקח השר את ביתו והשאלו ליהודי אחר, ואותו [שברח] שאל לו השכירות ופסק ה"ר שמואל שלא יתן לו, דהאי ביתא לא קיימא לאגרא, שאם יצא היהודי מן הבית, השר ישאלנו לגוי, ונמצא זה נהנה וזה אינו חסר, עכ"ל.

ובמחנה אפרים (גזילה סי' י"ג) כתב להקשות על המרדכי דהרי ההנאה באה מכח החסרון, שבאותה שעה שהוא נהנה באותה שעה נחסר בעל הקרקע מגזילה זו, ויש להחשיבו כזה נהנה וזה חסר [והמחנה אפרים כתב שאפי' להתוס' בכתובות דף ל': ד"ה לא צריכא], דבעינן שיהיה החסרון וההנאה בבת אחת, הרי בנדון המרדכי הוי ג"כ החסרון וההנאה בבת אחת, שכל שעה שהוא דר שם הוא נהנה מכח החסרון שלו, שהשר גזלו ממנו].

והמחנה אפרים שם כתב להקשות על הרמ"א מדברי הרמב"ם (גזילה פ"ה ה"ג) שכתב וז"ל: גזל בית או שדה אסור לעבור בתוכה או ליכנס בה בחמה מפני החמה ובגשמים מפני הגשמים, ואם דר בתוכה חייב להעלות שכר לבעלים כדין הדר בחצר חבירו שלא מדעתו, עכ"ל. וכתב המחנה אפרים שמדברי הרמב"ם מוכח דס"ל שכיון שאע"פ שהגזולן כבר גזלו ועתה אינו קיימא לאגרא, מ"מ כיון שהאדם נהנה מכח חסרונו של חבירו לפיכך חייב לשלם, ודלא כהמרדכי עי"ש [וכן כתב עוד המחנה אפרים בהגהותיו על הרמב"ם בפ"ה שם]. ויש לתמוה, דהמרדכי עצמו בב"ק (רמז קנ"ג) כתב להדיא כלשון הרמב"ם עי"ש. וכן קשה שהשו"ע בס' שס"ט (סעיף ב') העתיק לשון הרמב"ם בזה, וקשה דהרמ"א בס' שס"ג העתיק את דברי המרדכי להלכה.

וכבר עמדו בדברי משפט (בס' שס"ג שם) ובדברי חיים (גזילה סי' ל"א) בקושיא זו, והקשו שהמגיד משנה שם כתב שהרמב"ם למד כן מהגמ' בב"ק דף כ"א שאם שכר בית מראובן והתברר שהבית שייך לשמעון, אם הוא בית דקיימא לאגרא – חייב לשלם. וכן ציין בביאור הגר"א בשו"ע שם [ולמדו דהגמ' איירי שראובן גזלו והשכירו לאחר], והקשו מדוע לא יפטר בטענה שגם אילו לא היה דר בו היה ראובן משכירו לאחר ולא היה מחזירו לידי הבעלים, והוי זה נהנה וזה לא חסר. ובדברי משפט שם כתב ליישב דברי הגמ' והרמב"ם שאינו סותר לדברי המרדכי, שדברי הגמ' בדף כ"א והרמב"ם איירי באופן שהדר בו היה יכול להחזיר את הבית לידי הנגזל, ובכך שלא החזירו נחשב שמחסירו כל שעה ושעה. ודברי המרדכי איירי שהשר הוא אלם ולא היה יכול להחזירו לידי הנגזל עי"ש.

ובדברי חיים שם כתב ליישב באופן אחר, דהגמ' והרמב"ם איירי באופן שהנגזל משתדל להוציאו מיד הגזולן ולהשכירו, ועל כן שפיר נחשב חסר כל שעה ושעה שהוא מעוניין להשכירו,

אבל בנדון המרדכי איירי שבעל הבית ברח ואינו משתדל להוציאו מידי השר כלל, וגם אם היה כאן בעיר לא היה יכול להשכירו, וממילא פטור השוכר לשלם לו שהרי אין כאן אחד שישתדל להשכירו. ובאופן זה נחשב לא קיימא לאגרא, כמש"כ הרמ"א שם בשם הראב"ה [והוסיף שהמרדכי הוצרך להוסיף לבאר שנחשב לא חסר מפני שהשר היה משאילו לאחרים, שאם השר לא היה גזול הקרקע אזי היה חיוב לישראל שדר שם להשתדל להשכירו מדין השבת אבידה שהרי הוצרך לברוח באונס, ורק משום שהשר גזול שאין אפשרות להשכירו לאחרים, על כן אין מצוה להשתדל להשכירו ושפיר פטור הישראל שדר בו מדין דהוי לא קיימא לאגרא]. וכמהלך זה כתב בשו"ת תפארת יוסף (חו"מ סי' י"ט בסופו) ובבית יעקב (סי' שס"ג) שעיקר טעם המרדכי הוא מפני שברח משם ולא השתדל להשכירו, ע"ש.

ועוד יש ליישב את הקושיא באופן אחר; שבמעשה גזילה שניתן להחזירה, בכל שעה ושעה יש לראות את המעשה ככזה שהנאה והחסרון מתמשכים כל הזמן. שהרי אילו היה מחזירו לנגזל היה יכול ליהנות בו בעצמו והגזילה מתחדשת כל שעה ושעה. ודוקא בנדון המרדכי, כפי הנראה היה דרכו של השר ליטול הקרקע של הישראל שברח משם, וכך היה הסדר שיישאר אצל עד שיחזור הלה ממקום שברח לשם. וכיון שידוע מתחילה שהשר עומד להחזיק הבית עד שיחזור הבורח, על כן עד השעה שיחזור הבורח נחשב כאילו הקרקע מופקעת ממנו שאינו יכול להחזירו ואין סיכוי כלל שיחזירו לו. ואינו דומה לכל גזלן, שכל שעה ושעה יכול להחליט להחזירו, וגם יתכן שיתגברו עליו להוציאו מידו, ועל כן נחשב כל שעה ושעה כאילו באותה שעה עושה גזילה חדשה ומפקיע ממנו השימוש והוי זה חסר וזה נהנה. ובנדון המרדכי אין זו גזילה חדשה, ועל כן מיד מתחילה מתברר שקרקע זו אינה עומדת להשכרה ע"י הבעלים ושפיר נחשב זה נהנה וזה לא חסר.

ולאור דברים אלו יתכן ליישב גם בנד"ד, דאדם שיש לו בית ויכול להשכירו, והוא שוהה כאן בעיר ומיד שיתודע לו שהבית שלו יוכל להשכירו או להשתמש בו לעצמו, והסיבה שאינו משכירו היא מפני שיש לו חסרון שלא נודע לו שהבית הוא שלו, יש לראות בכל מי שדר בבית כנהנה מהחסרון של בעל הבית. שהרי כל הסיבה שיכולים לדור בבית זה נובע מכח הטעות שבעל הקרקע נחסר, וכיון שבכל שעה ושעה יכול להתברר הטעות ויחזור הבית לבעליו, ממילא נמצא שכל שעה ושעה שיש להם הנאה מכך שדרים בביתו, והרי זה מוגדר כזה חסר וזה נהנה מכח חסרונם שלו. וע"ז חילקו בגמ' שאם היה יכול להשכירו לולי הטעות, כגון שהוא שוהה כאן בעיר, ואדם זה דרכו להשכיר שאר נכסיו, הרי זה מוגדר כזה נהנה וזה חסר וחייבים לשלם לו. אבל באופן שלולי הטעות ג"כ לא היה משכירו, כגון שאינו שוהה כאן בעיר, או שאין דרכו להשכיר נכסיו, הרי זה נחשב כזה נהנה וזה לא חסר ופטור מלשלם.

ואינו דומה לנדון המרדכי. א', שלפי האחרונים ששם עיקר הטעם שלא השתדל כלל שברח מהעיר, וסברא זו לא שייכת כאן, שהרי אם נודע לו הטעות ודאי היה משכירו מפני שהוא מעוניין להשכירו. ב', שבנדון המרדכי מיירי כאשר נחסר ע"י השר לתקופה ארוכה עד שיחזור, ואין לו כל אפשרות לקבל הדירה וממילא נחשב שכבר נחסר מתחילה, אבל בנדון הגמ' והסמ"ע

הרי כל שעה ושעה יכול להתברר הטעות ויקבל הבית לרשותו. וממילא מוגדר שהחסרון וההנאה הוא בבת אחת, והדר בו נהנה מכח החסרון שיש לו².

מסקנת הדברים

לפי דעת השלטי הגבורים והשי למורא והשו"מ, השוכרים חייבים לשלם כל אחד לבעל המחסן האמיתי. אמנם בדברי הרמ"א מפורש דלא כדבריהם, וגם הקצוה"ח חולק בזה. אך נתבאר להוכיח מהגמ' והסמ"ע שבאופן שאם היה ידוע לו שהבית שלו היה משכירו, וכל הסיבה שלא השתמש בו והשכירו היא מפני שאירעה לו טעות ונחסר מחמת הטעות, וההנאה שלהם באה מכח החסרון שיש לו בכל שעה ושעה, הרי זה מוגדר כבית דקיימא לאגרא וכאילו הם נהנים מכח החסרון שיש לו. ועל כן אין הם צריכים להחזיר את דמי השכירות לשוכרים.

ב). יתכן ליישב את הקושיות שהקשינו באופן מחודש, שבני העיר שמשכירים הבית אע"פ שנראה להם שהוא שייך לבני העיר, מ"מ יש בדעתם שיתכן שהבית שייך לאדם פרטי, ועל כן הם סוברים בדעתם שאם יתברר שאינו שלהם יעבירו לבעלים האמיתיים את דמי השכירות, ונמצא שהם משתדלים בעבורו להשכירו. והחילוק שמבואר בגמ', שדוקא בקיימא לאגרא חייבים לשלם לו, היינו דאם לא קיימא לאגרא שאינו שווה כאן בעיר ואין יכול להשתדל להשכירו, או שאין דרכו להשכיר נכסיו כלל, נמצא שהבעלים צלא מפסיד כלל ממה שהם משכירים לעצמם, ומותר להם ליהנות מנכסיו לכתחילה ואין הם צריכים לחשוב שדמי השכירות יהיו עבורו. ודוקא באופן שקיימא לאגרא מצד הבעלים ורק מפני הטעות אינו קיימא לאגרא, בזה מוטל עליהם לקבוע בדעתם שאם יתברר שהוא שלו שיעבירו אליו דמי השכירות. ובזה יש לבאר גם את דברי הסמ"ע, שכך היא דעתו של כל משכיר בית, שאם יתברר שהבית אינו שלו לא יטול את דמי השכירות לעצמו אלא יעבירם לבעל הקרקע, שהרי עפ"י התורה באם יתברר שאינו שלו הרי מעתה מוטל עליו להשכירו לטובת בעל הקרקע. ולפי"ז יש לומר שגם כלפי בעל הבית הרי זה נקרא שעומד להשכיר לטובתו, והרי זה נחשב כקיימא לאגרא ע"י השתדלותו של המשכיר, שמוכן להעביר לו דמי השכירות. ואינו דומה לכל גולן שמשכיר לטובת עצמו, ואינו מעוניין שדמי השכירות יהיו לטובת בעל הקרקע, אבל כאן שהוא מסכים ומעוניין שדמי השכירות יהיו לבעל הקרקע, אפשר להחשיבו שהוא משתדל גם עבור בעל הקרקע [ואין לשאול בזה דאע"פ שאם שאלוהו ויאמר כן יהיה הדין כן, אבל עתה כיון שלא העלה על דעתו מצב כזה, הרי סו"ס חסר הסכמתו להשכיר לטובת בעל הקרקע האמיתי, וי"ל דהכא סגי בהסכמה כללית שכל אדם רוצה לעשות כדן, והדין מורה לו שבמצב כזה שיתברר שאינו שלו עליו לקבוע בדעתו מעתה להשכירו לטובת הבעלים, וביותר שכאן א"צ 'כוונה חיובית' שיתכוון שהוא משכירו עבור הבעלים האמיתיים, שהרי אין כאן פסיקה גמורה כלפי בעל הקרקע שע"ז צריך כוונה גמורה, אלא שכדי שייחשב שאינו מושכר לטובת הבעלים צריך שהמשכיר יחשוב 'כוונה שלילית' שאינו מוכן להעביר דמי השכירות לבעל הקרקע, ומחשבה שלילית ודאי אין לו, שמחליט שאינו מוכן שבעל הקרקע ייהנה מדמי השכירות. ובמצב כזה אפשר דסגי באומדן הבי"ד שאם ישאלוהו לפני שמשכירו, ודאי יאמר שיעביר את דמי השכירות לבעל הקרקע, וממילא נחשב שגם בתחילה הוא השתדל גם עבור המשכיר.]

אוצר טהרות

◆ "התפילה ד' כלים" ◆

הרב מיכאל יהודה אייכנשטיין

"התפילה ד' כלים"

א.

ביאור הרמב"ם למתני' דתפילה ד' כלים

מתני' כלים פי"ח מ"ח: "התפילה ד' כלים התיר קציצה הראשונה ותיקנה טמאה טמא מת וכן שניה וכן שלישית התיר את הרביעית טהורה מטמא מת אבל טמאה מגע טמא מת חזר לראשונה התירה ותיקנה טמאה במגע וכן שניה התיר את השלישית טהורה שהרביעית במגע ואין מגע עושה מגע".

ופי' הר"ש דתפילין של ראש חשוב כד' כלים, מפני שהוא מחולק לד' חלקים, וכל חלק קרוי קציצה - והוא שם כלי קיבול בפ"ע. וכשהתיר בפעם הראשונה כל אחת והחזירה, עד שהתיר את הרביעית עדיין היא בטומאתה הישנה, מפני שנשארה בה עדיין קציצה טמאה בטומאת מת וכולן מחוברות אליה, אך הן מצד עצמם אינם טמאות אלא במגע טמא מת. ועל כן כשהתיר את הרביעית כבר נטהרו כולן מטומאת טמא מת, ואין הן טמאות אלא במגע טומאת מת, וכששב וחיבר את הרביעית הרי היא מצד עצמה אינה טמאה כלל, מכיוון שהאחרות שהן טמאות במגע בלבד אינן מטמאות אותה, ורק מפני שהיא מחוברת אליהן הרי היא גם טמאה במגע טמא מת. וכן כששב והתיר את הראשונה וחיברה וכן את השניה, עדיין יש בכולן טומאת מגע, מפני שהן מחוברות לשלישית. אך כשהתיר את השלישית, אף כשחיברה, פרחה מכאן הטומאה בכלל, שהרי הן אינן טמאות מצד עצמן ואינן יכולות לטמא - והרי הכל טהור. כן פי' הר"ש. ועיי' עוד שם, שהביא מדברי התוספתא וכיצד כיוונה לפי' זה, ואף את דברי הר"מ פה"מ יש לכוון לפי' זה עיין שם היטב.

אמנם, הרמב"ם בספרו פ"ז מכלים הי"ב כתב "התפילה של ראש ארבעה כלים היא הרי שנטמאת במת והתיר קציצה ראשונה ותיקנה הרי היא אב טומאה כשהיתה וכן אם התיר השניה ותיקנה ואם התיר אף השלישית ותיקנה והתיר אף הרביעית ותיקנה נעשית כולה ראשון לטומאה שהרי התיר כל אחת ואחת וחזר ותיקנם כולם וכאילו זו תפילין אחרונות שנגעו בראשונות, חזר והתיר הראשונה בפעם שניה ותיקנה הרי היא ראשון כשהייתה וכן אם התיר את השניה ואת השלישית חזר והתיר אף הרביעית ותיקנה הרי היא כולה טהורה שאין הראשון מטמא כלים מפני שהוא ולד כמו שביארנו".

וכבר עמדו הקרית ספר והתו"ח ועוד אחרונים שדברי הרמב"ם לכא' סותרים למה שנראה ממתני' וביאורה, שבפעם שניה ע"י שהתיר את השלישית כבר נטהרה כולה, ואילו ברמב"ם מבואר שבפעם שניה רק כשהתיר ותיקן את הרביעית נטהרה כולה [וכן יש עוד לעמוד על כמה דיוקי לשון ברמב"ם, שיש מהן שעמדו בהם האחרונים ז"ל, ונביאם אי"ה בהמשך דברינו] וצ"ע.



ב.

האם מהני לדין 'עור אחד' תפירה

והנה, ברמב"ם בפ"ב מה' סת"ם הל' א' כתב "כיצד כותבין תפילין של ראש כותבין ארבעה פרשיות על ארבעה קלפים וגוללין כל אחד ואחד לבדו ומניחין אותן בארבעה בתים שהן מחוברים בעור אחד וכו'".

ובספר הקובץ שם הביא את דברי הרמ"ע מפאנו, שיש להוכיח ממתני' דכלים הנ"ל שא"צ שהתפילין של ראש יהיו ממש מעור אחד, כלשון הרמב"ם שמקורה מברייתא דמנחות ל"ד ב', ויש להכשיר אף כשמחובר ע"י תפירה. דהרי במתני' איירי דהתיר ותיקנן לאחר מכן, והיינו שתפרן, וכמש"כ בפה"מ כאן עיין שם, וכן הוכיח הגר"א באליהו רבה על אתר.

אמנם, ספר הקובץ רצה לדחות את ההוכחה עפ"י מה שמבואר בתוספתא דגיטין פ"ב ה"ב גבי גט שנתקרקע פסול רשב"א אומר מדבק את הקרעים. והפלוגתא היא אי מהני דיבוק לעניין גט, ויש לדון דה"ה לתפירה, כמו שדימו אותם בתוס' סוטה י"ח ד"ה כתבה. וא"כ לת"ק, דלא מהני דיבוק, ה"ה לתפירה, וקי"ל בכ"מ דהלכה כת"ק, ומתני' אפשר דרשב"א היא, וע"כ יש לפסול כל שלא נעשה ממש מעור אחד, וכמש"כ הב"ח ס' ל"ב ד"ה ויעשה [והובאו דבריו בבה"ל ס' ל"ב ס' ל"ח ד"ה מעור אחד. עיין שם מה שכ' לדון שאפשר דמחלוקת בתוספתא וסתמא במתני' הל' כסתם דמתני', אך סיכם דבריו שיש מקום להחמיר] עיין שם.

אמנם, הדברים תמוהים לכאורה, דהא הרמב"ם הביא את מתני' דכלים לדינא, ולדברי ספר הקובץ דברי הרמב"ם סתרי אהדדי, דמתני' דכלים אינה כהלכה, דבעי דתפילין של ראש יעשו מעור אחד ממש, וא"כ עכ"פ ברמב"ם מבואר שלא כדבריהם, וצ"ע.

והנה, בעיקר הוכחת הרמ"ע והגר"א, הן אמנם כן מבואר בר"מ בפה"מ דאיירי שהתיר את הקציצה ואחר תפרה, אך באמת מנ"ל הא, דילמא לא איירי אלא שהשרה כל קציצה וריככה ואחר מעכה ופסקה מלהיות בית קיבול ונטהרה ואחר החזירה לקדמותה, ולעולם מתני' איירי בתפילין העשויים מעור אחד ממש, ומנ"ל אכן דמיירי דווקא שהתירה לגמרי ותפרה לאחר מכן וצ"ע [ושו"ר בספר קהילות יעקב מנחות שכ' כן בשם ספר עמודי אור, ועי' שם מה שדן בזה].

אמנם נראה דביאור דבריהם, דסברי דאי אכן מיירי שלא התיר כל קציצה ממש, אלא שמעכה, א"כ היה דינה כשהדרה שהדרה לקדמותה ולטומאתה הישנה, וכמו שמצינו במתני' דכלים בכמה דוכתי (עיין שם בפ"ח מ"ט ובפ"ט משנה א' לעניין מפרק את המיטה, שכל שדעתה להחזירה הרי היא חזרת לטומאתה הישנה כששב ומחזירה), וה"נ הכא י"ל דאי היה ממעכה בלבד ומחזירה לא היתה מטהרת כלל [ועי' לשון התוספתא שהובא בר"ש על אתר דומיא דמתני', שכ' שם מיטה שפירש ממנה איבר אחד ונתנו בזווית אחת והחליפו וכו', והיינו דווקא דהניחו בקרן זווית והחליפו באחר, דאל"כ הדר לקדמותו עיי"ש, אולם עיי' תוס' שבת קי"ב ב' ד"ה סנדל "דל"מ טומאה ישנה אלא בכלי מתכות" וצ"ת]. ועל כן ביארו מתני' דווקא כשהתירה ממש ושוב תפרה.



ג.

יישוב דברי הרמב"ם

ואם כן, יתכן היה שיש ליישב את דברי הרמב"ם, דאכן הרמב"ם לא הביא מתני' כצורתה, דלהלכתא בעי תפילין מעור אחד דווקא וכמו שהעלה ספר הקובץ כפסק הב"ח, וא"א להביא מתני' כצורתה, דהיא דעת רשב"א דמהני אף ע"י תפירה, ועל כן הביא מתני' באופן הנ"ל, דמיעך כל קציצה [וקצת יל"ע ע"ז מלשון התיר] ואח"כ תיקנה והחזירה למה שהיתה, והרי שלפי זה כמו שאמרנו בכל פעם ופעם הדרה לקדמותה ולטומאתה הישנה.

אמנם, כשכבר עשה כן בכל הארבע הרי י"ל דמיהא כעת פנים חדשות באו לכאן ואזלה לה טומאתה הישנה, דלא דמי למיטה של פרקים שחשיבה כעומדת לחזרה וע"כ לעולם הדרה לטומאתה הישנה. משא"כ הכא, אף דאמרין דהדרא לטומאתה הישנה הרי כל שפנים חדשות באו לכאן י"ל דנטהרה לגמרי מטומאתה הישנה, ומ"מ הרי היא טמאה מגע טמא מת שכאילו נגעו תפילין חדשות אלו בתפילין הישנות. ואם כן אף כשעשה כן בפעם השניה נמי א"א לה לכולה להיטהר אלא כשעשה כן בכל הארבע, שהרי בלא שפנים חדשות באו לכאן ע"י תיקון של כל אחת מהן, הרי היא חוזרת לטומאתה הישנה, ורק כשעשה כן בפעם שניה נמי בכולן נטהרה לגמרי.

ולשון הרמב"ם מורה מאד על עיקר מש"כ, דכתב "ואם התיר אף השלישית ותיקנה והתיר אף הרביעית ותיקנה נעשית כולה ראשון לטומאה שהרי התיר כל אחת ואחת וחזר ותיקנם כולם וכאילו זו תפילין אחרונות שנגעו בראשונות". ומש"כ ואם התיר אף השלישית וכו', ראיתי שכבר עמד הערוך השולחן העתיד שלכאורה אינו מובן על מה ולמה צירף את השלישית לרביעית. ולדברינו הביאור פשוט, דלמה דמבואר במתני' הרי אחר שהתיר את השלישית ותיקנה בפעם הראשונה לא התרחש מידי יותר מהשניה והראשונה, שהרי גם עתה שהחזירה עדין היא טמאה מת מחמת הרביעית, והן עצמן רק במגע. אך לפי מש"כ הרמב"ם הרי הדבר תלוי בקרבתה להיות פנים חדשות, ובשלישית נתקרבה לכך וברביעית נעשית פנים חדשות לגמרי.

וכן המשך דברי הרמב"ם מורים על ביאורנו, שכתב "וכאילו זו תפילין אחרונות שנגעו בישנות" ומשמע כמש"כ, שאין סיבת ירידת דרגת הטומאה משום שהשלושה נגעו ברביעית בשעה שנתחברו לה קודם שהתירה כבמתני', אלא משום שכל תפילין אלו האחרונות חשובות שנגעו בישנות, וכמו שבארנו ועי' היטב.

אלא שיש עוד לעיין, דהנה נראה דהיה אפשר להביא מקור לביאורנו ברמב"ם, מדתנן שם במשנה ו' לגבי מיטה שהיתה טמאה מדרס ונשברה ארוכה ותיקנה טמאה מדרס נשברה שניה ותיקנה טהורה מן המדרס אבל טמאה מגע מדרס, והובא ברמב"ם שם בפכ"ז הי"א. והיינו לכא' דומה למש"כ, שאם ניטלה ארוכה אחת ותיקנה אכתי היא בטומאתה משום שאין היא מטהרת כלל ע"י מה שנשברה בה ארוכה אחת, אבל כשניטלו שתיהן ותיקנן כבר הוי פנים חדשות וטהורה מן המדרס, ומ"מ היא טמאה מגע מדרס. וזה דומה לכאורה למה שבארנו בדברי

הרמב”ם, שע”י שהתיר את כולם פנים חדשות באו לכאן ונטהרה מטומאה ישנה, אך מטמאה היא טומאת מגע, מחמת שכאילו נגעה החדשה בישנה, וכן הוא אף המשך דברי הרמב”ם וכן סנדל שהוא טמא מדרס וכו’ ומתבאר ע”ד זה עיי”ש.

אמנם יש לעי’ ע”ז, דהר”ש במתני’ שם באר דהטעם דאכתי היא טמאה מגע מדרס הוא מפני שנטמאה כולה במגע, מחמת שכולה מחוברת לארוכה שתיקן בה בפעם ראשונה שקיבל ממנה טומאת מגע מדרס, וע”כ אף שכעת נטהרה מטומאתה הישנה אכתי היא טמאה בטומאת מגע זה. ועי’ תוי”ט שם שכ’ שמה שבאר כן הר”ש הוא מפני דקי”ל כר”י בפכ”ז מ”ט י’, דלית ליה טומאת בית הסתרים וכמש”כ אף הרמב”ם שם בפכ”ג ה”ט. וא”כ צ”ע, האיך נימא הכא כמש”כ, דהטומאה בא להן מגופן שכאילו תפילין חדשות נגעו בישנות, והא הוי כמגע בית הסתרים שפסק הרמב”ם דלא שמיה מגע, וצ”ע.

ושמא יש לחלק ולומר שכל מחלוקת ר”מ ור”י אינה רק כדאיירי התם כשחילק בגד של שלושה על שלושה שיש בו טומאת מדרס, דבזה חלקו ר”מ ור”י האם נימא דנוסף לכך שיש בו שם טומאת מדרס יש בו גם טומאת מגע מדרס, מחמת שהוא נוגע בחלקיו זב”ז. ולר”י לא אמרינן כן, וע”כ כשנחלק ובטל ממנו שם מדרס לא חשיב שיש כאן מ”מ טומאת מגע מדרס מחמת שנגעו כל הזמן החלקים זב”ז, דחשיב כמגע בית הסתרים דלא חשיב מגע. אך הכא, דהוי גוף אחד שלא נחלק ורק שחשיב כפנים חדשות, אפשר שכן יש לומר, שחשיב הפנים חדשות הללו כיון שבאו ונולדו מהפנים הישנות כאילו נגעו בו, שהרי באו ממנו. ויתכן שכן יש לומר נמי במתני’ דהתם וא”צ למש”כ הר”ש, וצריך עיון ותלמוד בזה. וכן צריך עיון הדק היטב בגדרי הדרה לטומאה הישנה, האם י”ל בו דין פנים חדשות באו לכאן ככהאי גוונא, וכמו שהעלנו מלשון הרמב”ם, וה’ יאיר עינינו בתורתו.

ד.

חלוקת הבתים נובעת מחלוקת הפרשיות

נחזור לעי’ בדברי הרמב”ם שהבאנו לעיל בפ”ב מה’ סת”ם ה”א ”כיצד כותבין תפילין של ראש כותבין ארבעה פרשיות על ארבעה קלפים וגוללין כל אחד ואחד לבדו ומניחין אותן בארבעה בתים שהן מחוברים בעור אחד ושל יד כותבין את ארבע פרשיות בארבעה דפין על קלף אחד וגוללו כמין ספר תורה מסופו לתחילתו ומניחו בבית אחד.”

ובב”י או”ח סי’ ל”ב העיר על מה שהשמיט הרמב”ם מה דאי’ במנחות ל”ד ב’ כתבן בעור אחד והניחן בד’ בתים כשר, והניח בצ”ע. וראיתי בערוך השולחן או”ח סי’ ל”ב סי’ פ”ז שבאר שאכן הרמב”ם סובר דביאור הגמ’ הנ”ל הוא דרשאי לכתוב על קלף אחד אך לבסוף חייב לחותכם זה מזה, וכל שלא חתך לבסוף את הפרשיות והניחן בכל בית כל אחת בפ”ע פסול. וזה הטעם שלא הובא דין זה ברמב”ם, שהוא פשוט שרשאי לכתוב על קלף אחד ולחתוך, עיין שם ועוד צ”ע.

אמנם, נראה שיש להראות עניין זה מלשון הרמב"ם, דהנה לשון הרמב"ם, שמקורו מהברי' בגמ', היא: "כיצד כותבין תפילין של ראש וכו' ושל יד כותבין וכו'". וכן כל הפרק שם דן בצורת כתיבת הפרשיות, ויש לעי' למה דין זה של צורת הבית של ראש ושל יד כתבו הרמב"ם בדיני הכתיבה וצורת הפרשיות הפתוחות והסתומות וכו', לכא' היה לו לכלול זאת בהלכות צורת הבתים, ואפשר שהיה לו למנותם בכלל מש"כ שם בפ' שלישי ה"א, שמונה הלכות יש במעשה התפילין כולן הלל"מ וכו' שיהיו מרובעות וכו' ושיהיה בעור של ראש צורת שין מימין ומשמאל וכו', והיה לו לכא' למנות אף עיקר דין זה שם, וכמו שאכן כ' שם בה"ב את סדר מעשה עשית התפילין של יד ושל ראש וצ"ע.

ומה שהיה נראה מזה, דאכן דין זה של צורת הבתים של ראש ושל יד אכן יסודו אינו הלכה בצורת הבתים של יד ושל ראש, אלא יסודו הוא דווקא דין בצורת הכתיבה של הפרשיות של יד ושל ראש, שהשל ראש דין הד' פרשיות להיכתב בדווקא על ד' קלפים והשל יד דינו להיכתב על קלף אחד, ורק דנאמר דצורת הבתים צריך להתאים לצורת כתיבת הפרשיות, וע"כ השל ראש הינו מחולק לד' בתים אף שצריך שאף הוא יהיה מעור אחד, והשל יד צריך שיהיה עשוי כצורת הפרשיות שלו, וע"כ הוא עשוי כבית אחד.

ולפי זה יובן מה דכתב הערוך השולחן, שלדעת הרמב"ם בעי דווקא שיחתוך כל פרשיה לעצמה, שאכן כפי משמעות לשון הרמב"ם שעיקר דין זה הוא דין בצורת הפרשיות ולא דין בבתים, א"כ בודאי עיקר דין זה הוא בדווקא ע"י שיחתוך בשל הראש כל פרשה לעצמה, דכל דין הבתים המחולקים הוא רק תוצאה של הדין הנא' בפרשיות שיהיו מחולקות כל אחת לעצמה. אולם, מי שסובר שבדיעבד מהני אף שלא חילק הפרשיות, כפשיטות הסוגיא במנחות, הרי בודאי סובר שעיקר דין זה נשנה בצורת הבתים, שהשל ראש יהיה מחולק לד' בתים והשל יד יהיה עשוי בית אחד.

ויתכן שיש להביא לכך מקור מלשון הכתוב בפ' ואתחנן "וקשרתם לאות על ירך והיו לטוטפות בין עינך", דיעוין ברי"ז הלוי עה"ת שכ' על שינוי הלשון בין וקשרתם האמור בשל יד לזהו האמור שבשל ראש, וכ' שהכוונה לרמוז בזה על השין של תפילין של ראש שהוא בכלל התורה ה' האמור בתפילין כמבואר בשבת כ"ח, דזהו האמור בשל ראש קאי על והיו הדברים האלה האמור שם לעיל, והכוונה דהדברים האלה יהיו בעצמם לטוטפות בין עינך, דהיינו שייכתב על הבית בעצמו הדברים האלה, עיין שם כל דבריו.

ועפ"י מה שנתבאר יתכן שיש לבאר באופן אחר, שנא' כאן דהדברים האלה בעצמם יהיו לטוטפות בין עינך. והכוונה היא כדפי' הגמ', דטוטפות הכוונה לארבעה, דטית בכתפי שתיים וכו', והיינו דבעצם צריכות הפרשיות עצמן, דהן "הדברים האלו", להיות מחולקות לד' ולהיות לטוטפות בין עינך, ורק שעושה אף את הבתים בצורת הפרשיות, להיות ניכר שהדברים האלו נעשו לטוטפות בין עינך וכמו שנתבאר [והעירני הגאון רבי חיים מאיר שטינברג שליט"א לעי' בשינוי לשון רש"י במש"כ בפ' ואתחנן למש"כ בפ' בא בביאור "טוטפות", אם הכוונה לבתים או לפרשיות עיין שם].



אוצר חקר ועיון

◆ כמה מקומות שמצינו שעשה דוחה ל"ת ועשה ◆

הרב נתנאל ונדרוולדה

כולל ישיבת מיר

כמה מקומות שמצינו שעשה דוחה ל"ת ועשה [חלק ב']*

אין עשה דוחה לא תעשה ועשה

קיימא לן בכל דוכתא דאין עשה דוחה ל"ת ועשה^א, וכבר הארכנו בזה במאמרינו בירחון האוצר גיליון כ"ו, להביא כמה וכמה מקומות בש"ס ופוסקים שמצינו שעשה דוחה אף לא תעשה ועשה. והנה מצאנו עוד מקומות שיש לדון בהם - האם העשה יכול לדחות לאו ועשה או שמא אינו יכול, ואבארם בעז"ה אחת לאחת.



יתבאר אם עשה חמור דוחה לאו ועשה הקל

עשה חמור אי דוחה לאו ועשה. התוספות בזבחים (ל"ג ע"ב ד"ה לענין מלקות) כתבו, וזה לשונם: ואם תאמר, והלא גבי עשה דמצורע דחמיר משום שלום בית ודחי עשה, אפילו הכי לא דחי לא תעשה בהדי עשה, כדקאמר גבי שילוח הקן (חולין קמ"א ע"א) לא צריכא שנטלה על מנת לשלחה דלאו ליכא, וי"ל דעשה דמצורע אע"ג דחמיר כיון דליכא כרת לא דחי לתרוייהו, ע"כ. הרי מוכח דלמדו התוספות דעשה אף שהוא חמור מאוד אין בכוחו לדחות לאו ועשה (אמנם בעשה שיש בו כרת יכול לדחות לאו ועשה, ויתבאר בעז"ה בהמשך).

וכן כתב בספר הכריתות (לשון למודים ש"ג קס"ג), דעשה אלים כמו עשה דמצורע, דוחה לאו ועשה, כמו לאו דהקפה והשחתה ע"ש, וכונתו דעשה דמצורע השווה בכל ידחה לאו ועשה שאינו שוים בכל משום דגדול השלום, הא לאו ועשה השוים בכל אין עשה דמצורע יכול לדחותם למרות שמצורע חמור דגדול השלום (ועיין בהליכות עולם ביבין שמועה כלל רי"ב מה שכתב בזה), והיינו דסבירא ליה כדעת התוספות שאין עשה חמור דמצורע דוחה לאו ועשה.

והנה לכאורה יש לדון בזה, דהנה עשה חמור דוחה עשה קל כמבואר בתוספות בפסחים (נ"ט ע"א ד"ה אתי עשה), ובתוספות בזבחים הנ"ל מבואר, דמ"מ אין עשה חמור דוחה לאו ועשה. והנה לדעת הריב"א בחולין (קמ"א ע"א ד"ה לא צריכא) דהא דאין עדל"ת ועשה היינו דווקא עשה אינו נדחה מחמת העשה, דמאי אולמיה האי עשה מהאי עשה, אבל הלאו נדחה ככל עשה שדוחה לא תעשה, אם כן בעשה אלים היה צריך להיות דדוחה ל"ת ועשה כיון דלא שייך למימר הכא מאי אולמיה האי עשה מהאי עשה. אולם אי נימא דהא דאין עדל"ת ועשה אף הלאו אינו נדחה מהעשה, משום דהעשה מאלים את הלאו שעמו ואין בכח העשה שכנגדו לדחותם (עיין בתוספות בחולין שם, ובתוספות בקידושין ל"ד ע"א בד"ה מעקה, מש"כ בשם הר"ר יוסף), אפשר דאף עשה חמור

(* חלק א' נדפס בירחון האוצר גיליון כ"ו.

א). וכבר הארכנו בטעם דין זה דאין עשה דוחה ל"ת ועשה, בירחון האוצר גיליון כ"ג, מאמר אין עשה דוחה ל"ת ועשה בגדרו וטעמו, קהוה משם.

שדוחה עשה קל מ"מ לאו ועשה אין בכוחו לדחותם מחמת שביחד נעשים אלימים טפי. ומעתה יש לומר דלדעת הריב"א עשה חמור דוחה לאו ועשה הקל דלא כדעת התוספות בזבחים.

ובאמת מה שכתבנו בדעת הריב"א כבר הקשו כן התוספות בחולין (שם), וזה לשונם: מכאן קשה לפירוש ריב"א בפרק אלו עוברין, דאמר אחרישה לא ליחייב (דהיינו חורש ביו"ט) הואיל וחזי לכסויי בהו דם צפור, והקשה והא יום טוב עשה ולא תעשה הוא (היינו ואם כן אין עשה דכסוי דוחה לאו ועשה דיו"ט), ותירץ דנהי דלא דחי מיהו אם עבר על אותו לאו אינו לוקה דהא דלא דחי היינו משום עשה אבל הלאו כמאן דליתיה דעשה דחי ליה, והכא משמע דכל זמן דלא עבר ושקלה איכא עשה ולא תעשה (דהיינו דאין עשה דמצורע דוחה לאו ועשה דשילוח הקן) ע"כ. משמע מדבריהם דהתוספות הקשו דאף עשה דמצורע שהוא חמור אינו דוחה לאו ועשה דשילוח הקן, ומחמת זה דחו התוספות את דעת הריב"א ופליגי עליה דעשה אינו דוחה אף את הלאו כשיש עמו עשה ורק לענין מלקות אינו לוקה, ע"ש.

ומיהו יעויין בתפארת יעקב בחולין (שם), דכתב ליישב את דעת הריב"א, דאף דעשה שהוא חמור דוחה עשה הקל, מ"מ אין הוא דוחה לאו ועשה מכיוון דהעשה החמור כבר דחה את הלאו הותש כוחו ושוב אינו יכול לדחות את העשה שכנגדו ע"ש.

עכ"פ מוכח מכל זה דסבירא להו לכל הני ראשונים דאין עשה אף שהוא חמור יכול לדחות לא תעשה ועשה הקלין, ועוד עיין בטורי אבן בר"ה (ה' ע"א) דסבירא ליה נמי דאין עשה החמור דוחה לאו ועשה.

אמנם מדברי התוספות בכתובות (מ' ע"א ד"ה כגון) נראה דעשה החמור דוחה לאו ועשה הקלין דכתבו וזה לשונם, כגון מילה בצרעת, אומר ר"ת דלסימנא בעלמא נקטיה, דהא בקוצץ בהרתו איכא עשה ולא תעשה כדאמרין בפרק ר' אליעזר דמילה (שבת דף קלב:) ללשון אחד הכתוב בספרים, ומהתם לא ילפינן בעלמא דליתי עשה ודחי לא תעשה ועשה, דמה למילה שכן נכרתו עליה י"ג בריתות ע"כ. מוכח דמילה החמור שנכרתו עליה י"ג בריתות דוחה לאו ועשה².

שוב מצאתי דהריטב"א ביבמות (ה' ע"א ד"ה ואכתי) למד, דכונת הגמ' בחולין דעשה דמצורע דהוה חמור ידחה אף ל"ת ועשה, וע"ש בהערות המגיה (הר"א יפאן, הערה 188) שהוכיח כן מדברי התוספות בנזיר (נ"ח ע"ב ד"ה הר"ף) שהביאו את דברי הר"ף שכתב בשם ר"י, וכן הוכיח מדברי התוספות בבבא מציעא (ל' ע"א ד"ה הא), וע"ש מה שכתב איך יתפרשו לפי זה דברי הגמ' בחולין. ולפי זה לא קשה מידי לדברי הריב"א, דאין לחלק בין עשה דוחה עשה לעשה דוחה ל"ת ועשה, וכמו שעשה חמור דוחה עשה קל ה"ה עשה חמור דוחה ל"ת ועשה ודו"ק.

ובאמת, דבשפת אמת בר"ה (ה' ע"א) כתב, וזה לשונו: אך באמת ודאי הדין כדבריו (היינו דברי הטורי אבן בר"ה שם דמוכח דסבירא ליה דאין עשה חמור דוחה לאו ועשה הקל), דהיכא דאיכא ל"ת בהדי

(ב). עוד עיין בריטב"א ביבמות ה' ע"ב דפירש דברי הגמרא שם דמילה דוחה לאו שיש בו כרת שכן נכרתו עליה י"ג בריתות, ופירש ד"ג בריתות הוה כמו י"ג עשין ומשום הכי דוחה לאו שיש בו כרת, ואי נימא דכונת התוספות כאן נמי ד"ג בריתות הוה כ"ג עשין ולכן יש בכוחם לדחות אף לאו ועשה, א"כ אין ראיה מדברי התוספות לענייננו דעשה חמור דוחה לאו ועשה דהא לא איירי תוספות כלל בענין עשה חמור, אלא דלפי זה יוצא דדעת התוספות דכמה עשין דוחים לאו ועשה, ויש להאריך בזה, ובעזה"י עוד חזון למועד.

העשה, אין עשה החמור דוחה, ואין צריך ראייה כלל, דכיון דכללא הוא דאין עשה דוחה ל"ת ועשה אין לנו לחלק בין עשה חמור או קל, ודוקא בעשה נגד עשה דתרוייהו שקולין והי מינייהו מפקת לכן מוטב לקיים החמור, אבל כל דאיכא ל"ת בהדה פשיטא דאין עשה החמור דוחה ע"כ. משמע מדברי השפת אמת דהוא למד בזה, דהסברא לפרש דאין עשה חמור דוחה ל"ת ועשה קל הוה דווקא אם מסקינן דלא כהריב"א^א.

אמנם, בדברי התוספות בזבחים, נראה דהם סברו כדעת הריב"א, דכתבו שם להוכיח דעשה שיש בו כרת דוחה ל"ת ועשה, מהא דעשה שיש בו כרת דוחה עשה שאין בו כרת. ואי נימא דס"ל להתוספות כמו שכתב השפת אמת בדעת הטורי אבן דס"ל כסברת הראשונים שחולקים על הריב"א, אם כן אין להוכיח מהא דעשה שיש בו כרת דוחה עשה שאין בו כרת, להא שידחה אף לאו ועשה שאין בו כרת. ומעתה הדרה קושיא לדוכתיה, אמאי לא למדו התוספות נמי דין עשה חמור שידחה ל"ת ועשה מהא דעשה חמור שדוחה עשה הקל.

ושמא יש לפרש, דהתוספות בזבחים למדו דעשה חמור אינו דוחה עשה הקל, ולכן סברו התוספות דאין עשה חמור יכול לדחות לאו ועשה.

אכן, התוספות בפסחים (שם) הביאו ב' מקומות דמצינו דעשה חמור ידחה עשה קל. א' מהא דגיטין (ל"ח ע"ב) דעשה דלעולם בהם תעבודו נדחה מחמת עשה דתפילה בציבור דאמרינן התם, גופא אמר רב יהודה אמר שמואל כל המשחרר עבדו עובר בעשה, שנאמר לעולם בהם תעבודו, מיתיבי מעשה בר' אליעזר שנכנס בבית הכנסת ולא מצא עשרה ושחרר עבדו והשלימו לעשרה, מצוה שאני, ע"כ. ולמדו התוספות דכוונת הגמרא מצוה שאני, היינו דהוה מצוה רבה, ומש"ה היא דוחה עשה דלעולם בהם תעבודו, דהוה עשה קל. ומיהו הרמב"ן (שם) פירש, וזה לשונו: ואפשר שלא אמרה תורה לעולם בהם תעבודו אלא משום שלא ליתן להם מתנות חנם כענין דכתיב בגוים לא תחנם, אבל כשהוא משחררו מפני שנותן דמי עצמו או משום מצוה וצורך הרב דליכא חנינה מותר ע"כ. ולפי זה אין ראייה דעשה חמור דוחה עשה הקל.

אולם התוספות בפסחים כתבו עוד להוכיח מהגמ' בחולין (ק"מ ע"א), דאמרינן התם דעשה דצרעת החמור, מחמת דגדול השלום, היה דוחה עשה דשילוח הקן, אי לאו דאתי קרא למימר דלא דחי. משמע מהא דעשה חמור דוחה עשה הקל וצ"ע.

אמנם, מצאתי בשאגת אריה (סי' ל"ג ד"ה ונחזור), דכתב לפרש בדעת הרמב"ם, דהא דאמרינן בגמ' בחולין, דעשה דצרעת חמור, משום דגדול השלום, ומשום הכי הוה סלקא דעתך, שידחה עשה דשילוח הקן, אתי לחד מ"ד במועד קטן (ז' ע"ב), דסבירא ליה דמצורע אסור בתשמיש המיטה, אך למ"ד דמצורע שרי בתשמיש המיטה, אם כן ליכא למימר דגדול השלום, אלא צ"ל, דהא דקא סלקא דעתך דעשה דמצורע ידחה עשה דשילוח הקן, היינו משום דס"ל, דעשה דקום עשה ידחה עשה דשב ואל תעשה, ע"ש. ומעתה, כיון דפסק הרמב"ם (פרק י' טומאת צרעת ה"ו) דמצורע שרי בתשמיש המיטה אם כן אין ראייה דעשה חמור דוחה לעשה קל, ודו"ק.

(ג). והוסיף השפת אמת בהערה שם, וזה לשונו: דאע"פ דעשה ול"ת שאינו בכל או שישנו בשאלה נדחה מפני עשה שישנו בכל וליתא בשאלה, מ"מ הוה ב' כתובים הבאים כאחד ואין מלמדים, (היינו עשה השווה בכל ועשה שאינו בשאלה) ע"כ, ע"ש.

שוב מצאתי, דיש מביאים ראייה מדברי רבינו יהונתן מלונגיל בחולין (שם), דמאחר דילפינן דאין שילוח הקן נדחה מטומאת צרעת, ילפינן מיניה דאין עשה חמור דוחה עשה קל, שהוא כתב, וזה לשונו: וסלקא דעתך אמינא, ליתי עשה דמצורע, דכתיב ולקח למטהר שתי צפורים וכו', וידחה עשה דשלח תשלח, הואיל ומצוה רבה איכא, דהא אמר מר גדול שלום וכו', ואף על גב דבעלמא אין עשה דוחה עשה, משום דמאי אולמיה דהאי עשה מהאי עשה, אבל הכא דאלים סלקא דעתך אמינא דלדחי, קמ"ל תשלח דלא דחי, דלא אתי עשה ודחי עשה, אף על גב דאלים ועדיף מיניה, ע"כ".

והנה מהגמרא בבבא מציעא (ל"ב ע"א) נראה, דעשה החמור דוחה ללאו ועשה הקל, וזה לשון הגמ': טעמא דכתב רחמנא את שבתותי תשמרו, הא לאו הכי הוה אמינא צייטא ליה (פירוש כשאביו מצוהו לחלל שבת), ואמאי, האי עשה והאי לא תעשה ועשה, ולא אתי עשה ודחי את לא תעשה ועשה, איצטריך, סלקא דעתך אמינא, הואיל והוקש כיבוד אב ואם לכבודו של מקום, שנאמר וכו', הלכך לציית ליה, קמ"ל, דלא לשמע ליה, ע"כ. משמע, דלמאי דסלקא דעתיה, דעשה דכיבוד אב ואם ידחה לאו ועשה, היינו מחמת דהוה עשה חמור, כיון שהוקש כבודם לכבוד המקום, ואם כן מוכח, דעשה חמור ידחה לאו ועשה הקל. ומצאתי שכן כתב הריטב"א ביבמות (ה' ע"א וכ"כ שם בע"ב), דעשה דכיבוד אב ואם, דוחה לאו ועשה כיון שהוקש כבודם לכבוד המקום, היינו משום דמחמת דהוקש כבודם לכבוד המקום, נעשה עשה דכיבוד אב ואם עשה חמור, ומש"ה דוחה לאו ועשה. ועיין עוד בתוספות ביבמות (ו' ע"א ד"ה ניגמר) דפירשו כן, וכן פירש הרשב"א (שם), וכ"כ הגרע"א (שו"ת חלק ח' בחידושי על הש"ס שם, הובא ברע"א השלם ביבמ' ו' ע"א) לפרש כן בדברי הגמ', דילפינן מהא, דעשה חמור דוחה ללאו ועשה הקל.

ויש ליישב דעת התוספות בזבחים דסבירא ליה דאין עשה חמור דוחה ללאו ועשה הקל, דמאחר דכיבוד אב אינו דוחה לאו ועשה, ילפינן דאין עשה חמור דוחה לאו ועשה, וכמו שכתב הר' יהונתן בגמרא חולין.

ועוד י"ל, דס"ל לתוספות בזבחים דכוונת הגמ' היא דשאני כיבוד אב ואם, דדוחה לאו ועשה, משום, דכיון שהוקש כבודם לכבוד המקום, חזינן מיניה שהוא דוחה אפי' כבוד המקום, דהיינו שכיבוד אב ואם שוים לכיבוד ה' ולכן הוא יכול לדחות מצוה שהוא כבוד המקום, ואין זה מדין שכיבוד אב ואם הוה עשה חמור משאר מצוות, אלא אפילו אי נימא דאין עשה חמור דוחה לאו ועשה הכא דחי מסברא דהוקש כבוד אביו ואמו לכבוד המקום.

וכן נראה מדברי הראשונים בבבא מציעא (תוספות הרא"ש, ריטב"א ושיטה מקובצת, ועוד עיין בערוך לנר), שפרשו כן בגמ', דהקשו, דאף שהוקש כבודם לכבוד המקום, מ"מ מאי אולמיה כבוד אביו ואמו מכבוד המקום, דעכ"פ שקולים הם. ואי נימא דהא דהוקש כבודם לכבוד המקום, בא לפרש דעשה דכיבוד אב ואם חמור, אם כן לא שייך להקשות כן, דכוונת הגמ' היא דמדין כללי הדחייה, עשה דכיבוד אב ואם חמור ודוחה לאו ועשה, אלא דלמדו הראשונים דכוונת הגמ' דכיון דהוקש כבודם לכבוד המקום בדין הוא שידחה כבודם את כבוד המקום.

(ד). עוד עיין בחתם סופר בחולין ק"מ ע"א, דכתב דמשילוח הקן ילפינן לכל התורה, דאין עשה דמצורע דוחה עשה אחר, אף דעשה דמצורע הוה עשה חמור, וכיון דפירש כן, אפשר לפרש בדעת התוספות, דילפינן מיניה אף דאין עשה חמור דוחה עשה קל בכל התורה כולה.

נמצא, דיש כאן מחלוקת ראשונים האם עשה חמור דוחה לאו ועשה, דעת התוספות בזבחים וכריתות וכן רבינו יהונתן מלוניל דסבירא להו דאין עשה החמור אפילו עשה דמצורע דוחה לאו ועשה, אמנם דעת התוספות בנזיר, יבמות, כתובות ובבא מציעא, וכן דעת הריטב"א והרשב"א ביבמות וכן נראה דסבירא ליה להרע"א, דעשה החמור דוחה לא תעשה ועשה. ויש להקשות מהגמרא בחולין (שם) דמשמע דעשה דמצורע החמור יכול לדחות עשה, אבל לא תעשה ועשה אינו יכול לדחות, וכמו שהביא התוספות בזבחים ראייה משם דאין עשה החמור דוחה לאו ועשה הקל.

ובאמת המהרש"א בבבא מציעא (ל' ע"א) כתב, דנפל טעות סופר בדברי התוספות שם, וכוונתו דעשה דמצורע דוחה ל"ת ועשה דווקא במקום שאינם שוים בכל, אבל אם שוים בכל אין עשה אפילו דמצורע יכול לדחות לאו ועשה, אך כבר הבאנו דברי הראשונים דסבירא ליהו דעשה חמור דוחה לאו ועשה הקל.

ובשער המלך (הלכות נדרים פ"ג ה"ו) תירץ, דבאמת למאי דמסקינן בגמרא דשאני מצורע דגדול השלום ודוחה עשה דשילוח הקן, הוה מצי למימר נמי דדוחה אף לאו ועשה דשילוח הקן, משום דעשה החמור דמצורע יכול לדחות אף לא תעשה ועשה דשילוח הקן, אלא כיון דאמרינן התם בסלקא דעתך דאיירי בשילוח הקן דאית ביה רק עשה ולית ביה לאו, ואז עשה דמצורע יכול לדחות עשה דשילוח הקן, אבל לא איירי בלאו ועשה דשילוח הקן דאין עשה דמצורע יכול לדחות, לכך אף למאי דמסקינן דשאני עשה דמצורע דחמיר דגדול השלום, אוקמינן בגמרא דדוחה עשה דמצורע רק במקום דאיכא עשה בלבד, אבל בעצם אין חילוק בין עשה ללא תעשה, ולעולם בין עשה גרידא ובין עשה ולא תעשה נדחים מפני עשה דמצורע החמור.

ועוד יש לומר דסבירא להו להני ראשונים כמו שכתב השפת אמת (שם), דכתב, דשאני עשה דמצורע דאינו דוחה לאו ועשה דשילוח הקן, משום דלא הוה בעידנא, כלומר דלא עקר הלאו בעידן דמקיים העשה (דהיינו, דבשעה שנטל הציפור, עדיין אינו מקיים בזה עשה דטהרה דציפורים דמצורע^(ה)), ואין עשה דוחה אפי' ל"ת גרידא כשלא הוה בעידנא, אבל אי לא הוה בשילוח הקן אלא עשה גרידא, עשה דמצורע דוחה אותו, אף דלא הוה בעידנא, דהא מפורש בתוספות בפסחים (נ"ט ע"א ד"ה אתי), דעשה חמור דוחה עשה הקל, אף דלא הוה בעידנא^(ו).



יתבאר אם עשה חמור דוחה לאו ועשה קל כשהלאו תלוי בעשה

הטורי אבן בר"ה (ה' ע"א בד"ה ופסח) כתב, וזה לשונו: ואם תאמר, אם כן, דעובר על פסח מיד בבל תאחר, כשלא הקריבו בזמנו בערב פסח, תקשה לך הא דפרק י"ב דזבחים (דף ק'), דרצה לומר אההוא עובדא שמתה אשתו של יוסף הכהן בערב פסח, וטימאוהו בעל כורחו, משום

(ה). ועיין בשו"ת זכר יצחק ח"א סימן ל"א ב' דדחה סברא זו, וכתב, דחלק מן העשה דציפורים הוה הלקיחה עצמה, דכתיב, ולקח למיטהר שתי צפורים וגו', ואם כן שפיר הוה בעידנא, וע"ע בטורי אבן בחגיגה, אבני שוהם ב' ע"ב ד"ה כופין, וע"ע מנחת חינוך, מצוה תקמ"ה י', ובקונטרס אחרון לשו"ת השאגת אריה סי' ל"ג, מש"כ בזה.

(ו). ומיהו יעיין שם בתוספות בפסחים, דיש בזה פלוגתא, דדוקא לדעת ר"י, לא בעינן בעידנא בעשה חמור שדוחה עשה קל, אבל לדעת הריב"א, אף בזה בעינן שיהא בעידנא.

דסבירא ליה, לה יטמא מצוה, ופרש"י, וכיון דטומאת קרובים אין לו תשלומין, ופסח יש לו תשלומין, אלים טומאת קרובים לידחות פסח, ואם איתא, דאיכא לאו דבל תאחר בלא אקריב הפסח בזמנו בערב פסח, הוי ליה פסח עשה דפסח, ול"ת דבל תאחר, והא, אע"ג דעשה דטומאת קרובין אלים טפי מפסח, הואיל ואין לו תשלומין, אפילו הכי אין כוח לעשה דאלים לדחות לעשה ולא תעשה, כדמוכח בשילהי מס' חולין (דף קמ"א) וכו', והכא נמי, אי בהדי עשה דפסח איכא לא תעשה דבל תאחר עמה, אמאי דחי לה עשה דלה יטמא, אע"ג דאלים מיניה, יש לומר דהני מילי דאין עשה דאלים דחי לעשה ול"ת קלין, היכא דעשה הקל קאי בפני עצמה, וכן הל"ת, ואין הל"ת בא מכח העשה, אבל הכא אין הל"ת דבל תאחר קאי בפני עצמו, אלא העשה גורם להל"ת לבא, דכיון דמחויב בעשה דפסח, אי לא עשה פסח בזמנו עובר בכל תאחר, ואין הל"ת קאי בפני עצמו, אם כן כשאנו אומרים דעשה דלה יטמא דאלים, דוחה לעשה דפסח דקיל, ממילא אין כאן לאו דבל תאחר, כיון דפקעי חובת פסח מיניה, ואין חייב בו, ממילא לא חל עליו לאו דבל תאחר כלל, ולא משום דעשה דלה יטמא דחי לה, אלא משום דאין כאן ללאו דבל תאחר כלל, דכיון דהא עשה הגורמת ללאו פקע, ליתא ללאו, ולא חל מעיקרא, כיון דבטיל הגורם לו, ע"כ.

למדנו מדברי הטורי אבן, דכשהלאו תלוי בעשה, אזי עשה החמור שדוחה את העשה הקל ממילא ידחה אף את הלאו שעם העשה, דכיון דהעשה נדחה, ממילא הלאו בטל.

אמנם, נראה להוכיח מדברי הרמב"ן והריטב"א, דאין עשה חמור יכול לדחות לאו ועשה הקל, אף במקום שהלאו תלוי בעשה. דכתב הרמב"ן בקידושין (ל"ד ע"א), והסכים עמו הריטב"א (שם), דבשילוח הקן, הלאו דלא תיקח את האם על הבנים אינו לאו בפני עצמו, אלא הוא תלוי בעשה דשלח תשלח את האם דהוא אזהרה לקיים את העשה, וכשהעשה מתבטל ממילא אף הלאו בטל (וכן למד בדבריו הקהילות יעקב בקידושין סי' ל"ב).

והנה, בגמ' בחולין (קמ"א ע"א) איתא, דאין עשה החמור דמצורע, דוחה לאו ועשה הקל דשילוח הקן. ואי נימא כדעת הטורי אבן, דעשה החמור דוחה עשה הקל, וממילא הלאו בטל, אם כן, הוא הדין הכא נימא הכי, דעשה דמצורע החמור, ידחה עשה הקל דשילוח הקן, וממילא, כיון דאין צריך לקיים את העשה דשילוח הקן, הלאו בטל, כנ"ל. אלא ודאי דלמד הרמב"ן דאין עשה דוחה ל"ת ועשה, אף במקום שהל"ת תלוי בקיום העשה".

ויעיין בקובץ הערות (סי' ח' אות ט') דפירש בטעם הרמב"ן, דכוונת הגמ' בחולין היא דכיון דהעשה הקל אינו מתבטל לגמרי אלא רק נדחה מחמת העשה החמור, אם כן, אף הלאו שעמו אינו בטל, ויש כאן עשה ולא תעשה, ואין עשה דוחה ל"ת ועשה. ועוד אפשר לפרש בדעת הרמב"ן, דעשה שיש עמו לאו, הוא נעשה עשה חמור מחמת הלאו שעמו, מש"ה אין עשה שכנגדו יכול לדחותו, אף אם הוא חמור מחמת עצמו, דאף העשה שכנגדו חמור, מחמת הלאו שעמו.

ז. וכן יש לומר במה שכתב הרמב"ן שם, דאף לאו דהשבת אבידה תלוי בעשה שלו, ואף על פי כן אמרינן בבבא מציעא (ל"ב ע"א), דאין עשה דכיבוד אב ואם דוחה לאו ועשה דהשבת אבידה, אע"פ שהלאו דהשבת אבידה תלוי בעשה, מ"מ אין הוא נדחה מחמת עשה, כנ"ל.

שוב מצאתי באור שמח (יו"ט פ"ג ה"ח), דפירש את דברי הרמב"ן באופן אחר, דכוונתו היא דכיון דהלאו בא לקיים את העשה אם כן העשה הוא העיקר, ויש ללאו דין עשה, וכיון שנשים פטורות מן העשה הן פטורות אף מן הלאו, אבל לענין שעשה ידחה לא תעשה ועשה אין דוחה, דכיון דיש ללאו דין עשה אין עשה יכול לדחות ב' עשין, דמאי אולמיה האי עשה מהאי עשה, ע"ש. ואף על פי דאמרינן התם בגמרא, דעשה דמצורע ידחה עשה דשילוח הקן, דגדול השלום, מכל מקום ב' עשין אין בכוחו לדחות. על כל פנים לדבריו אין להוכיח מדברי הרמב"ן לענייננו כלום.



יתבאר אם עשה דוחה לאו ועשה כשהעשה תלוי בלאו

כבר הבאנו מה שכתב הטורי אבן, דעשה חמור דוחה לאו ועשה הקל, כשהלאו תלוי בעשה, מכיוון דהעשה החמור דוחה את העשה הקל, ממילא אין ללאו על מה לחול. לפי זה, לכאורה יש לומר אף להפך, דעשה ידחה ל"ת ועשה כשהעשה תלוי בלאו, דכיון שהלאו נדחה מחמת העשה, ככל עשה שדוחה ל"ת, וממילא אין העשה יכול לחול, כיון שהוא תלוי בלאו, ואם הלאו אינו קיים, אף העשה אינו חל. אמנם, לפי מה שכתבנו בדעת הרמב"ן, דאין עשה דוחה ל"ת ועשה, אף במקום שהלאו תלוי בעשה, יש לומר דה"ה דאין עשה דוחה ל"ת ועשה כשהעשה תלוי בלאו.

והנה, בתפארת ישראל בסוכה (פ"ג מ"א) הקשה", אמאי אין עשה דלולב דוחה לאו דגזל. ותירץ בתפארת יעקב (ס), דגזל הוה עשה ולא תעשה, ואין עשה דוחה לא תעשה ועשה. והנה, העשה דשייך בגזל, יש לומר דהוא עשה דוהשיב את הגזילה אשר גזל, והרי עשה דוהשיב את הגזילה תלוי בלאו דגזילה, וס"ל להתפארת יעקב, דאף על פי כן הוא אינו נדחה מחמת עשה דלולב. אמור מעתה, דנחלקו התפארת ישראל והתפארת יעקב בסברא זו, האם לאו דלא תגזול ועשה דוהשיב את הגזילה נדחים מפני עשה דלולב, או לא, ונחלקו בשאלה האם אמרינן דעשה דוחה לאו ועשה, כשהעשה תלוי בלאו, או לא. דעת התפארת ישראל היא דאמרינן ביה עשה דוחה לאו ועשה, ולפיכך הקשה, אמאי עשה דלולב לא ידחה לאו דגזל, אך התפארת יעקב ס"ל דלא אמרינן בכהאי גוונא עשה דוחה לאו ועשה. אמנם, אפשר לפרש בדעת התפארת יעקב דעשה דהכי הוה עשה דואהבת לרעך כמוך, ולפי זה אין ראייה כלל לענין לאו הניתק לעשה (וצריך ביאור דעת התפארת ישראל, במה שהקשה, ולא תירץ דהוה גזל עשה ול"ת, ולא נדחה מחמת עשה, וצ"ע). אמנם, מצאתי בשפת אמת בסוכה (ל' ע"א), דפירש דגזל אינו נדחה מעשה דלולב, משום דהוה ל"ת דלא תגזול, ועשה דוהשיב את הגזילה, ולדבריו יש לומר כנ"ל, דעשה שתלוי בלאו חשיב להצטרף ללאו, ולא ידחו מפני העשה.

והנה, גבי שילוח הקן איתא בחולין (קמ"א ע"א) פלוגת רבי יהודה וחכמים, האם הוה לאו הניתק לעשה ולוקין עליו, או לא. ובגמ' בחולין (שם) אמרינן דשילוח הקן הוה לאו ועשה ואינו נדחה מפני עשה, ולכאורה הוה אליבא דכו"ע. משמע מזה, דלמ"ד דהוה שילוח הקן לאו הניתק

(ח). ועוד עיין בעונג יו"ט סי' א' בהגה"ה שם, ובשו"ת שואל ומשיב מהדורה קמא ח"א סימן ח', ובמהדורה תניינא ח"א סימן צ"ה, ושם ח"ג סימן ס"א.

לעשה, אין העשה דוחה אותם, ואע"פ דהאי עשה תלוי בלאו, מ"מ חשיב עשה זה עם הלאו שעמו, שאין עשה דוחה אותם^(ט). שוב מצאתי בספר לימודי ה' (לימוד א') שכתב להוכיח כן^ז.

עוד מצאתי בשיעורי ר' שמואל (בבא מציעא ל' ע"ב), דכתב לפרש דסברא זו, דעשה דוחה ל"ת ועשה כשהעשה תלוי בלאו, תלויה במחלוקת הראשונים, דלשיטת הריב"א בחולין, דבגוונא דאין עדל"ת ועשה, הלאו נדחה ונשאר רק העשה, כיון דהעשה הוא רק לשמור על הלאו, אם כן לא היה שייך לומר אין עשה דוחה ל"ת ועשה, דהרי הלאו נדחה, ושוב אין מקום לעשה, אבל לדעת התוספות בקידושין דהעשה מאלים את הלאו, ואין עשה דוחה בין את הלאו בין את העשה, אם כן יש לומר דאף עשה שתלוי בלאו, אין עשה דוחה אותם.

והנה מצאתי בריטב"א (המיוחסים, בבא מציעא ל"א ע"א), שכתב דשילוח הקן נדחה מפני עשה^(א), כיון דלאו ידידה הוה לאו ניתק לעשה, ואינו נחשב לאו לענין הדין שאין עשה דוחה לאו ועשה, וזה לשונו: דהאי לאו דשילוח הקן, לא מיקרי לאו, דלאו הניתק לעשה הוא, כגון באש תשרפנו דנותר, וכגון והשיב את הגזלה, דלא מיקרי לאו, ע"כ. אלא שהוא לא ביאר טעמו של דבר, אמאי לא חשיב לאו הניתק לעשה לאו לענין שאין עשה דוחה לאו ועשה, ואפשר דכוונתו כנ"ל, דכיון שהוא תלוי בעשה, לא חשיב כלאו בפני עצמו, אלא הוא בכלל העשה.



יתבאר אם עשה שיש בו כרת דוחה לאו ועשה

בדין עשה שיש בו כרת, יש לעיין האם יש בכוחו לדחות ל"ת ועשה, ואי נימא דעשה חמור דוחה ל"ת ועשה, כ"ש דעשה שיש בו כרת דוחה ל"ת ועשה, אלא למאן דסבירא ליה, דאין עשה חמור דוחה ל"ת ועשה, יש לעיין מה הדין בעשה שיש בו כרת, אי דוחה ל"ת ועשה, או אינו דוחה.

הנה, בתוספות בזבחים (שם) כתבו, וזה לשונם: והקשה ה"ר חיים, דאכתי איכא לאקשוויי, דאין עשה דוחה לא תעשה ועשה, לאו דנגיעה במקצת, וטמא יהיה לרבות טבול יום וכו', ויש לומר, דעשה שיש בו כרת חמור ודחי להו, כדאשכחן בפרק תמיד נשחט (פסחים נ"ט ע"א), דעשה שיש בו כרת דוחה עשה דהשלמה, אע"ג דבעלמא אין עשה דוחה עשה^(ב), ע"כ. מוכח דעשה

(ט). ועיין בכסף משנה שחיטה פ"ג הי"ט, דפירש בגמ' בחולין שם, דאחי אליבא דר' יהודה, דלא הוה שילוח הקן לאו הניתק לעשה, אבל פירש כן מטעם אחר, ולא מטעם דהוה לאו הניתק לעשה. אמנם ראיתי מי שכתב לפרש בדעת הכסף משנה, דכוונתו לפרש כן מחמת הנ"ל, דכיון דהלאו ניתק לעשה, שפיר עשה דוחה אותם, אך לא משמע כן, למעיין בדבריו.

(י). ועוד עיין שם, שהוכיח כן מהראשונים בקידושין ל"ד ע"א. ונראה דכוונתו היא להוכיח דכמו דלאו שתלוי בעשה חשיב לאו, ואין עשה דוחה אותו כשעשה עם הלאו, הוא הדין בלאו הניתק לעשה, אין העשה דוחה את העשה כשלאו בא עם העשה, וצ"ע.

(יא). ועי' בהגהות זר והב שתמה, שבגמרא בחולין קמ"א ע"א אמרינן דאין עשה ידחה לאו ועשה דשילוח הקן, ולא כמו שכתב הריטב"א כאן, ובגמ' משמע שלא הניתק לעשה חשיב לאו, וכמו שכתבתי, וצ"ע. שוב מצאתי בספר לימודי ה' לימוד א', שתירץ דבגמרא איירי למ"ד דמצורע אסור בתשמיש המיטה, דמשום הכי אפשר לומר, שאני מצורע דגדול השלום, אך הריטב"א אויל למ"ד דס"ל דמצורע מותר בתשמיש המיטה, דליכא ליישב דגדול השלום, ע"ש.

(יב). ועיין ברש"י בזבחים ק' ע"א, דכתב דעשה דלה יטמא ידחה עשה דקרנן פסח, והקשו בתוספות שם בד"ה הא, דאמאי אין עשה דפסח שיש בו כרת, לא דוחה עשה דלה יטמא שאין בו כרת. ובביאור תירוצ' התוספות, עיין מה שכתבו האחרונים בזה, יע"י בפנים מאירות, שפת אמת, חק נתן, ברכת הובח, צאן קדושים, עולת שלמה וחמדת דניאל, ויש לדון לפי כל אחד ואחד, האם אפשר להוכיח דעשה שיש בו כרת, דוחה עשה שאין בו כרת.

שיש בו כרת, דחמיר, דחי ללאו ועשה, וכן כתבו היבין ושמועה (כלל רי"ז ותק"י), ה"ד מלאכי (סי' תקט"ז) והמלא הרועים (אות ע' עדל"ת ה').

והנה, אי נימא כדעת הריב"א, דאין עשה דחי ל"ת ועשה, משום דאמרין מאי אולמיה האי עשה מהאי עשה, אם כן יש לומר דכוונת התוספות, דכיון דעשה שיש בו כרת, אלים טפי מעשה שאין בו כרת, ממילא עשה שיש בו כרת יכול לדחות לאו ועשה שאין בהם כרת. ומיהו, אי נימא דלאו שיש עמו עשה הוא אלים מחמת העשה שעמו, כדברי הר"ר יוסף בתוספות בקידושין, אם כן יש לומר, דעשה שיש בו כרת אלים טפי אף מלאו שיש עמו עשה.

ובתוספות בכתובות (מ' ע"א ד"ה כגון) כתבו וזה לשונם, כגון מילה בצרעת אומר ר"ת דלסימנא בעלמא נקטיה, דהא בקוצץ בהרתו איכא עשה ולא תעשה כדאמרין בפרק ר' אליעזר דמילה ללשון אחד הכתוב בספרים, ומהתם לא ילפינן בעלמא דליתי עשה ודחי לא תעשה ועשה, דמה למילה שכן נכרתו עליה י"ג בריתות ע"כ, וכ"כ בתוספות בשבת (קל"א ע"ב ד"ה האי).

ויש לפרש הא דלא כתבו התוספות דליכא למילף ממילה בצרעת דעשה דוחה לאו ועשה, משום דשאני עשה דמילה שכן יש בו כרת, הנה יעויין בריטב"א ביבמות (ה' ע"ב) ובמהרש"א (מהדורא בתרא שם), דכתבו דכרת איכא רק במילת גדול, אך בקטן לא שייך כרת, ולא חשיב במילת קטן אלא עשה חמור ששייך בו כרת ולא עשה שיש בו כרת, והנה הא במילה בצרעת בסוגיה דשבת (קל"ג ע"א) איירי במילת קטן, וכיון דקטן אינו חייב בכרת לא חשיב עשה ביה כאמור עשה שיש בו כרת, וא"כ איכא למילף מיניה שפיר דעשה דוחה לאו ועשה, וליכא למיפרך מה לעשה דמילה שכן יש בו כרת (עוד עיין בהערות המגיה לריטב"א שם ציונים 246 247 שהביא מהראשונים דאף חומרא דעשה שיש בו כרת לא חשיב)¹, לכך פירשו התוספות הטעם דליכא למילף מיניה שכן נכרתו עליה י"ג כריתות, ולא פירשו הטעם דמילה הוה עשה שיש בו כרת משום דמילה לא חשוב עשה שיש בו כרת.

ובהגהות קרני ראם ובהגהות רב"פ תאומים בזבחים (שם) הקשו ממילה שלא בזמנה ביו"ט, דאין העשה דמילה, שיש בו כרת, דוחה יו"ט, משום דיו"ט הוה עשה ול"ת, ואין עשה דוחה לאו ועשה, כמבואר בגמרא בשבת (קל"ג ע"א), ואמאי אינו דוחה הא מבואר בתוספות דעשה שיש בו כרת דוחה אף לאו ועשה. ותירץ הקרני ראם, דדוקא במקום שנתבטל מצותו אם לא יקיים העשה כעת, אמרינן דעשה שיש בו כרת ידחה לאו ועשה, אך אם לא יתבטל העשה ויכול לעשותו אח"כ יש לומר דאינו דוחה לאו ועשה.

והנה, ודאי דאין כוונת האחרונים לפרש דאין עשה דמילה דוחה לאו ועשה דיו"ט וצרעת, משום דאפשר לקיים שניהם, במה שאפשר לקייםם לאחר זמן, וכל מקום דאפשר לקיים שניהם,

(יג). אכן הרבינו חננאל ביומא פ"ה ע"ב כתב וזה לשונו, פירוש מצאנו שהמל התינוק מצילו מן המיתה, מאליעזר בנו של משה רבינו שנאמר ויהי בדרך במלון ויפגשוהו ה' ויבקש המיתו, ויבקש המיתו לתינוק מפני שנתעצלה אמו ולא מלה אותו, וכיון שהרגישה מלה אותו וקראתו חתן דמים, והצילו מן המיתה שנאמר וירף ממנו, פירוש וירף חולי המות מאתו מן התינוק, אז אמרה חתן דמים אתה לי בדמי המילה וכו', וכתוב וערל זכר אשר לא ימול את בשר ערלתו ונכרתה, מלמד שהקטן נתפש בעון האב והגדול בעון עצמו, ושניהם בחיוב מיתה, ע"כ. מוכח לדבריו דאיכא כרת אף בקטן עצמו וא"כ חשיב מילה עשה שיש בו כרת, ולפי מה שכתבו בהגהות קרני ראם ובהגהות רב"פ תאומים הובא דבריהם להלן, לא קשה, די"ל אף בזה כמו כן דלא חשיב חומרא דעשה שיש בו כרת, ע"ש.

לא אמרינן, דעשה דוחה ל"ת ועשה, דהא נחלקו בכהאי גוונא הראשונים (יע' ברמב"ן ורשב"א בשבת כ"ד ע"ב, וע"ע בקובץ הערות סי' י"א אות ה' מש"כ בזה). ואפילו למאן דס"ל דחשיב אפשר לקיים שניהם במה שאפשר לעשותו לאחר זמן, א"א לפרש דאין עשה דמילה יכול לדחות לאו ועשה דדיו"ט וצרעת, מחמת שאפשר לקיים שניהם, דהא אפי' היה יו"ט וצרעת רק לאו, נמי לא היה יכול לדחות, כדאמרינן בגמ' (מנחות מ' ע"א ועוד), ואמאי אמרינן שאינו דוחה יו"ט וצרעת, מחמת דהו לאו ועשה. ועוד, דודאי אין עשה דמילה נחשב כמי שאפשר לעשותו למחר, דהא מצוותו היא בכל שעה ושעה, ומה שימול למחר, לא מהני לשעה זו, דהא בכל שעה ושעה מצוותו להיות מהול, ולא דמי, לעשה בעלמא, כמו שריפת קדשים, דאם לא יקיים עכשיו, יקיימה לאחר זמן, ואין מצוותה להעשות דווקא עכשיו.

אלא נראה דכוונתם היא דדוקא אם העשה יתבטל אם לא יקיימו אותו עכשיו יתחייב בזה כרת, ולכן שייך לומר, דיש בעשה חומרא דכרת, שהרי האדם יתחייב כרת במה שלא יעשה את העשה עכשיו. אולם, אם הוא יכול לקיים את העשה לאחר זמן, אין בעשה חומרא דכרת, כיון דהוא יכול לקיימו אח"כ בלא לעבור על הלאו והעשה שכנגדו, ולא יהיה בו כרת. והיינו דאין חומרת העשה במה שיש בו כרת דוחה לאו ועשה, אלא חיוב כרת שיש בעשה דוחה לאו ועשה, ומכיוון דאין עכשיו חיוב כרת אינו יכול לדחות עשה ול"ת, וכן ביארו התוספות ישנים ביבמות (שם) ע"ש^י. שוב מצאתי שכן כתב ביד מלאכי (שם) ע"ש^{טו}.

כתבו היד מלאכי (שם) והמלא הרועים (שם), דבתוספות בחולין (ע"ח ע"א ד"ה מנין), משמע דפליגי אתוספות בזבחים, וס"ל דאפילו עשה שיש בו כרת אינו דוחה לאו ועשה, דכתבו וזה לשונם: מנין לאותו ואת בנו שנוהג במוקדשים, ואם תאמר, ואמאי סלקא דעתך דלא איירי קרא במוקדשין, הא סתמא כתיב, ואין לומר, דאיצטריך שאם צריך לפסח, ואין לו אלא אותו שנשחט בו ביום אביו או בנו, דסלקא דעתך, דאתי עשה דפסח ודחי לאו דאותו ואת בנו, ולהכי איצטריך דלא דחי, דכי האי גוונא אמרינן לקמן בשילוח הקן (קמ"א ע"א), גבי לדבר מצוה מנין, דהא במחוסר זמן איכא לאו ועשה, ובלאו קרא לא דחי עשה וכו', ע"כ. ומהא דלא חילקו בין עשה דפסח לעשה דדבר מצוה, דהא איירי התם בעשה דשילוח הקן, משמע דאין מעליותא לעשה שיש בו כרת, וסבירא להו להתוספות דאין להביא ראיה מהא דעשה שיש בו כרת דוחה עשה שאין בו כרת, להא דעשה שיש בו כרת ידחה לאו ועשה.



(יד). ויש לעיין אם נימא חילוק זה נמי בהא דעשה שיש עמו כרת דדוחה עשה שאין עמו כרת.

(טו). ומדבריו נראה, דסברא זו תהא תלויה בפלוגתא הרמב"ם והראב"ד בריש הלכות מילה, במי שלא מל האם הוא מתחייב בכרת רק אם לא ימול עד יום מותו, או שכל זמן שלא מל מיד מתחייב בכרת, דאי נימא דמיד מתחייב בכרת, א"כ חיוב כרת במילה חל מיד, ואמאי אינו דוחה לאו ועשה, וכן הוא לשון התוספות ישנים שם. ואפשר ליישב לפי מה שנתבאר באחרונים (עיין שו"ת עמק יהושע סי' י"ט ד"ה ולכאורה, המאיר לעולם ח"ב סי' ע"א ד"ה וכן מה שנחלקו) דאף אי נימא דמתחייב כרת מיד כשהוא אינו מל עצמו, מכל מקום אם מל לבסוף נפטר מהכרת, מעתה היה מקום לפרש דכיון דהוא יכול להפטר מחיוב כרת אין חומרא דכרת עליה, ולא הוה כעשה שיש בו כרת שיכול לדחות ל"ת ועשה, וצ"ע.

אוצר הספרים

◆ הערכתו של האגרות משה למכותביו – בחינת הפתיחות
לשובותיו ◆

הרב יצחק רונס

הערכתו של האגרות משה למכותביו – בחינת הפתיחות לתשובותיו

הקדמה: לפני כעשרים וחמש שנה זכיתי להיכנס וללמוד בישיבת ההסדר שבות ישראל, בראשותו של הרב שבתי רפפורט. תורתו של בעל האגרות משה היתה נוכחת בישיבה, מעבר למקובל בישיבות ההסדר האחרות.

בתור "חתנא דבי נשיאה", ראש הישיבה עסק באותם שנים בעריכת כתביו של סבו הגדול הרב משה פינשטיין (הרב שבתי נשוי לרבנית רבקה רפפורט [טנדלר, לפנים], נכדתו של הרב משה פינשטיין), והרבה להזכיר את תורתו בשיעוריו. הזיקה המיוחדת לתורתו של הרב פינשטיין באה לידי ביטוי מובהק בכך שה"עונג שבת" הקבוע עם ראש הישיבה, הוקדש ללימוד משותף של אחת מתשובותיו של הרב פינשטיין שעוד לא הובאה לבית הדפוס.

באחד מן הימים העיר אחד מהתלמידים את תשומת לבו לכך שניתן למצוא באגרות משה תשובות הממוענות לראש ישיבתנו, הרב שבתי, ולגיסו – הרב אברהם אורן, ששימש באותם ימים כר"מ נוסף בישיבה. כינוי החיבה המיוחד שבו פנה הרב פינשטיין אל ראש ישיבתנו^א, עורר אותי לנסות ולבחון עד כמה מדובר בפניה 'שגרתית' (בעזרת מכונת החיפוש של שו"ת בר אילן), ועד כמה ניתן בכלל 'להסתמך' על לשונות אלו ולראותן כמשקפות את אשר על לבו של פוסק הדור. מסקנת הבדיקה הייתה שהרב משה נהג בדיוקנות רבה בשימוש בתיאורי חיבה מסוימים, וכאשר המשכתי 'להשתעשע' בבדיקת האופן שבו תיאר את מכותביו הידועים והמפורסמים נתגלתה לעיניי תופעה מעניינת במיוחד, שאליה אשוב בהמשך. נזכרתי לאחרונה בדברים, ושבתי לבדוק את תמונת המצב לאחר שבמשך השנים מאז פורסמו כרכים נוספים מתשובותיו, ומצאתי שמן הראוי להציג את הדברים בפני מי שייתכן וימצאו בהם עניין.



בשונה מספרי שאלות ותשובות אחרים, שבהם המחבר השמיט בשעת ההדפסה את הפנייה האישית למכותב^ב, או בחר להדפיס פנייה זו באופן חלקי^ג, הפתיחות שבשו"ת אגרות משה מופיעות בשלמותן^ד.

(א). הביטוי "יקיר נפשי" מופיע בכרכי תשובות האגרות משה פעם אחת בלבד – בפנייתו לרב רפפורט (אג"מ אה"ז ד, מט). כמו כן, גם הפניה שבו בחר לפנות במכתב נוסף אל הרב שבתי: "החביב והאהוב לנו עד למאד" (אה"ז ד, יח) הצירוף המיוחד: "החביב והאהוב" אף הוא אינו מופיע בכל תשובותיו אף לא פעם אחת נוספת. חיבה מיוחדת זו באה לידי ביטוי אף בחתימת מכתבו זה לרב רפפורט. כשישים פעמים חתם הרב משה את תשובותיו בחתימה: "זקנך אוהבך (בלו"ג), משה פינשטיין". מכתבו זה הוא היחיד מבין כולם שבו הוא מוסיף וכותב "זקנך מוקירך" "גומר בברכה מרוב אהבה". בדומה לכך חתם מכתב נוסף אליו במילים: "זקנו אוהבו בלב ונפש מוקירו מאד". על החיבה המיוחדת לבני משפחת טנדלר ככלל, ראו עוד בהערה בהמשך.

(ב). כך למשל כתב הרב יהודה ליב צירלסון, בהקדמת ספרו גבול יהודה, שבחר להשמיט את שמות הרבנים השואלים, והסביר זאת בטעם מעניין ומלא חן: ש"אם גדולים ממני ויתרו על כבודם בפנותם למי שקטן מהם, הרי אין לי לעשות מענותותם עטרה

הרב משה פינשטיין נהג לפתוח את מאות אלפי מכתבי התשובה ששלח לשואליו בדברי ברכה קצרים הבנויים על פי תבנית קבועה, ובהם פניה אישית למכותביו. הפניה נפתחת בראשי התיבות "מע"כ" ("מעלת כבוד..."), ובדרך כלל ממשיך מיד לאחר מכן לתאר את מכותבו בתואר "ידידי"¹, עם מילות הערכה משתנות נוספות, כאשר הפניה חותמת בראשי התיבות "שליט"א". ההתחקות אחר השימוש בתארי חיבה מיוחדים תוכל להעיד על ההקפדה והדייקנות בבחירת מילותיו. כך למשל, הכינוי "אהוב" מופיע כעשרים וחמש פעמים בלבד בכל תשעת כרכי תשובותיו, ובכל המקרים הללו הביטוי מכון כלפי קרוב משפחה (בן, נכד, מחותן וכו'). הכינוי "אהובי", מופיע כשמונים פעמים בראשי מכתבים ששלח לבני משפחתו הנרחבת (-דודו, אחיו, גיסו, אחיינו, חתנו, נכדיו (כולל חתני בניו ובנותיו), כאשר בדיקת זהות המכותבים שזכו לכינוי זה מעידה על היחס המיוחד למספר תלמידים מקורבים – שלושה במספר! – שהם היחידים מבין מאות מכותביו שזכו לכינוי זה מבלי שתהיה ביניהם קשר משפחתי². ההתחקות אחר כינוי חיבה ייחודיים עוד יותר, דוגמת הצירוף הכפול: "אהובי וחביבי" או "חביבא דנפשי", מגלה שהן נכתבו על ידו פעמים ספורות בלבד³.

בצד התיאורים הרווחים והשגורים, דוגמת כינוי מכותבו בתואר "הרב הגאון" (-שחור על עצמו בכמעט אלף מכתבים שונים!)⁴ מופיעים לעתים בתשובותיו תיאורים יוצאי דופן במיוחד, ומענייני

להתגדל בה". בדומה לכך כתב גם בעל החוות יאיר בתחילת ספרו, וכן בשו"ת או נדברו בהקדמתו לחלק ז.

ג. הרב עקיבא איגר ציין שאילו הוא היה יכול היה מבטל את הכינויים הללו שכן "להכותב הוא אבק חנופה, ולמי שכותבים, או אבק גאות כי ירבו לו, או אבק שנאת חנם אם ימעטו...". וביקש מבניו שבבואם להדפיס את אגרותיו שיורידו את תארי הכבוד שכתב למכותביו. כפי שמבואר בהקדמת שו"ת ר' עקיבא איגר, הוא עצמו נהג כמנהג המקובל על מנת לא לפגוע ברגשות מקבלי מכתביו "אנכי לא שנית המנוהג לבל יהי השלילה כפגיעה בכבודם". הרב עקיבא איגר ביקש מבניו להדפיס בספר רק את המילה הראשונה מבין תארי הכבוד שכתב במכתביו.

ד. בתשובותיו של הרב וולדנברג או של הרב מנשה קליין תמצא ששורת הפניה למכותב מלאה בראשי התיבות וכו' – (בין שהופיעו במכתב המקורי ובין שהוכנסו בשעת ההדפסה). בתשובות שמכונסות באגרות משה אין זה המצב [הפתיחה "מע"כ ידידי" ממשיכה עם ראשי התיבות וכו' בתשובותיו של הרב משה פינשטיין רק ארבעה פעמים בכל כרכי האגרות משה, בעוד הפתיחה "כבוד ידידי" שבשבת הלוי כוללת את המילה "וכו" מעל שמונים פעמים.

ה. יש כאלף ארבע מאות תשובות שפותחות בפניה "מע"כ", כאשר רובם הגדול (- כאלף מאה וחמישים) פותחים בצירוף "מע"כ ידידי... שליט"א". לצורך ההשוואה, בשו"ת שבט הלוי צירוף זה אינו מופיע אפילו פעם אחת בודדת. לשם השוואה, הפניה - "(ל)כבוד ידידי... שליט"א" מופיע באגרות משה רק כשש עשרה פעם בכל תשובותיו, ואילו בשו"ת שבט הלוי הצירוף הנ"ל מופיע מעל שמונה מאות פעם.

ו. כשמונה פעמים הוא פנה בתואר זה אל תלמידו אהובו הרב אפרים גרינבלט, ופעם בודדת לשני תלמידים נוספים – הרב אברהם יוסף ראזענבערג והרב יוחנן רודענסקי. הביטוי "אהובי" מופיע גם פעמיים בגוף מכתבו לתלמיד נוסף הרב שמעון בערנשטיין [ישנם מספר תשובות שבהם הרב משה פונה לתלמידים נוספים ובהם לא נמצא התיאור המיוחד "אהובי", ראו למשל: או"ח א, סימן כא, נה; או"ח ג, פח; יו"ד א קל, קעד; יו"ד ג, יד; אהע"ז א, זה, קב; אהע"ז ד, פד; חו"מ א, יג; חו"מ ג, כב]. על הקשר החם לרב יוחנן רודענסקי מספר הלה בפתח ספרו לזכר חן ומתאר כיצד הרב משה השתכן בבית הוריו "בזמן הקיץ במשך חמש שנים" "וזכיתי אישית לאהבתו כאב לבן", בהקדמה לספרו לזכר חן על מסכת סוכה.

ז. הביטויים: "אהובי וחביבי" על נטיותיו השונות ("אהוב וחביב" "אהוב והחביב") מופיע פחות מעשרים פעמים. כמעט ככולן הפניה היא אל בני משפחת טענדלער (חתנו הרב טנדלר, בניו וחתניו). הביטוי "חביבא דנפשי" ו"אהוב נפשי" (פעם בודדת) מופיעים לנכדו, הרב מרדכי טענדלער.

ח. לעתים התואר מופיע בראשי תיבות "הרה"ג". אמנם, השימוש בראשי תיבות אף הוא איננו סתמי: כמעט בכל הפעמים כולן שבהן הרב משה תיאר את מכותבו כגאון צירף לכך את התואר "מוהר"ר" או "מהר"ר" (= "מורנו הרב"), (בכחמש מאות מתוך חמש מאות ושלושים פעמים), ואילו במקומות שבהם התיאור נעשה בראשי תיבות ("הרה"ג") התיאור הנלווה ("מוהר"ר") מופיע רק בכמחצית מהמקרים (כמאתיים שמונים מתוך כארבע מאות עשרים מכתבים). בדומה לכך, בערך מחצית מהפעמים שבהן הוא

להתחקות אחר טיבם של המכותבים שזוכים לתיאורים מיוחדים אלה. כך, למשל, נמצא שרק מכותב אחד ויחיד זכה לכינוי "מרן" בפניית מכתבו של הרב פינשטיין אליו. המדובר הוא בדודו של הרב פינשטיין, הרב יעקב קנטרוביץ, שאתו ניהל הרב פינשטיין התכתבות של עשרות מכתבים במשך שנים רבות. הרב פינשטיין פנה אליו בתואר 'מרן', רק במכתב אחד מבין עשרות הפעמים שהם התכתבו ביניהם, כאשר בדרך כלל הוא בחר לתאר את דודו בפתח מכתביו בתואר: "הגאון הגדול מוהר"ר". אם נחפש למצוא מי עוד מבין מכותביו זכו לתואר המכובד, נגלה שבנוסף לעשרות הפניות לדודו, ופניה מקבילה במכתביו לאביו ולאחיו, שהרב משה בחר לכתוב כינוי זה - "הגאון הגדול" - במכתבים שאותם שלח לחמישה עשר מכותבים בלבד^(א).

שבעה מכותבים בלבד תוארו על ידו בכינוי "הצדיק" או ("הרה"צ - הרב הצדיק")^(ב), ובכינוי "ציס"ע" (או "צדיס"ע") השתמש בשלושה מכתבים בלבד^(ג).

באחד מהמכתבים שבהם הכתיר את מכתבו בתואר "הגאון הצדיק" - אגרת שאותה שלח לרבי מליובביטש, הרב מנחם מנדל שניאורסון - מצויים תיאורים ייחודיים נוספים מיוחדים במינם.

התשובה שמופיעה בחלק או"ח חלק ד, סימן ט פותחת כך: "מע"כ הוד כ"ק הגאון הצדיק מוהרמ"מ שליט"א שניאורסאן האדמו"ר מליובאוויטש".

והנה, מתברר שזהו המכתב היחיד בכל תשעת כרכי האגרות משה שבו הרב פינשטיין בחר לפנות אל מכותבו בתואר הכבוד: "הוד"ו"^(ד), כמו גם המכתב היחיד מכל תשובותיו שבהם השתמש בתואר: "כ"ק".

ביטויי כבוד נדירים אלו (-כ"ק, הוד) מופיעים גם בגוף המכתב בו הרב משה כותב אל הרבי ש"הודיעו לי בדבר שהוכ"ק גאונו" (-הוד כבוד קדושת גאונו); "כ"ק הו"ג שליט"א" - "כבוד קדושת הוד גאונו שליט"א".

כינה את מכותבו בתואר "הגאון" באופן מלא הוא הוסיף לכך את התיאור "המפורסם" (כמאתיים וארבעים פעמים), אך כמעט אף פעם לא כתב כן לאחר כינוי המכותב בתואר "הרה"ג" בראשי תיבות (למעט יוצא מן הכלל בודד ויחיד).

ט. והנה רשימת המכותבים המלאה: 1. הרב יעקב מעסקין (בששה מכתבים שונים). 2. הרב יונתן שטייף (פעמיים). 3. הרב מרדכי סאוויצקי. 4. הרב יחיאל יעקב ווינבערג. 5. הרב שלמה זמן אויערבאך (פעמיים). 6. הרב יעקב חיים יפה"ן (פעמיים). 7. הרב יחזקאל אבראמסקי (שלושה פעמים). 8. הרב י' רודערמאן. 9. הרב משה בנימין טאמאשאוו. 10. הרב יצחק יעקב ווייס. 11. הרב מהר"ר סאלאוויצקי. 12. הרב שלמה דוד כהנא (פעמיים). 13. הרב שלמה יוסף ווין. 14. הרב יצחק הוטנער. 15. הרב יהושע בוימפל.

י. וכהמשך להערה מקודם, התוספת "הגדול" לא מופיעה אף פעם לאחר כינוי המכותב בראשי התיבות הרה"ג - רק במקומות שבהם תואר זה "הרב הגאון" נכתב במלואו.

יא. שבעה מכותבים בלבד: 1. בשמונה עשרה מכתבים שונים תיאר כך את ידידו, הרב שלום יחזקאל שרגא רובין האלבערשטאם. 2. פניה זו מופיעה בשני מכתביו היחידים לרבי מליובביץ. 3. הרב שלמה זלמן פריעדמאן (או"ח ב, יח). 4. הרב ישכר בעריש היילפערן (י"ד ב, כב). 5. הרב חנניה יו"ט ליפא דייטש (י"ד ב, צג). 6. הרב מרדכי גאטליב (האע"ז א, א). 7. הרב ישראל הירש האדמו"ר מבאד-אישעל (אהע"ז ד, כח).

יב. 1. "מע"כ ידידי הרב הגאון המפורסם צדיס"ע סוע"ה כש"ת מהר"ר דוד יצחק אייזק ראבינאוויטש שליט"א האדמו"ר מסקאליע", (י"ד א, ריו); 2. "מע"כ ידידי הרב הגאון המפורסם חו"ב סו"ע ציס"ע כש"ת מוהר"ר צבי הירש מייזליש שליט"א", (י"ד ב, קד); 3. "מע"כ ידידי הרב הגאון המפורסם ציס"ע מגוע תרשימים מוהר"ר שלום יחזקאל שרגא רובין האלבערשטאם שליט"א", (י"ד ב, קסח).

יג. אמנם ראו בדבריו בקדשים וטהרות (חלק ב, א), וצ"ע.

הפניה אל מכותבו בתואר הכבוד "הו"ג" נדיר ביותר, ולמעשה קיים רק בעוד שתי תשובות בלבד. בפעם הראשונה שבו הביטוי הופיע (-פעמיים באותו מכתב) מדובר היה במכתב שנכתב אף הוא לרבי מליובביץ - כמעט עשרים וחמש שנה קודם לכן (אגר"מ או"ח א, צב). והפעם הנוספת שבו הרב משה פנה כך למכותבו (שלושה פעמים באותו מכתב!) היא במסגרת מכתב שכתב בשנת תשכ"ז לרב יוסף דב הלוי סולובייצ'יק מבוסטון (אגר"מ יו"ד ג, מג).

לחתימת הדברים, אוסיף להעיר שההערכה המיוחדת למכותבים שונים ניכרת גם בנוסח החתימה של מכתביו אליהם. לבני משפחתו חתם תמיד במילה במילה "אוהבך" (אחיך אוהבך, דודך אוהבך, אביך אוהבך, זקנך וכו'). ליתר מכותביו חתם כדבר שבשגרה בידידות: "ידידו, משה פיינשטיין" (-כך חתם כשש מאות וששים פעם). כמאתיים חמישים פעמים הוסיף מילת הערכה נוספת וחתם "ידידו מוקירו, משה פיינשטיין". חתימות ייחודיות יותר הם נדירות, למשל התוספת "מוקירו מאד" מופיעה פעמים רבות בתשובותיו לדודו ובעוד כמה עשרות מכתבים (כארבעים וחמש פעמים), התוספת הייחודית "מוקירו כרום גאונו" מופיעה רק בחתימת שש מתשובותיו - כולם לרבנים מתוך הרשימה שלעיל שבפנייתו אליהם תיאר אותם כ"הגאון הגדול"⁷¹. כך גם חתימות ייחודיות נוספות (דוגמת החתימה: "מוקירו כגאון ערכו") שנכתבה על ידו בחתימת מכתבים ספורים בלבד - שניים מתוכם מתוך הרשימה הקודמת (- הרב סאוויצקי, ודודו הרב קנטרוביץ), והשלישי הרב אריה ליב גרוסנס (- דבר שיש בו בכדי להעיד על יחסו המיוחד כלפיו)⁷².



יד). כך התשובה לרב שמואל דוד כהנא, לרב אברמסקי, ולרב מעסקין (פעמיים) (פעם "כרו"ג"). בשתי תשובות לרב שטייף חתם "מוקירו כרום הדר"ג". יצויין שבתשובתו לרבי מליובביטש מופיע המקום הנוסף היחיד שתיאר כך את אחד ממכותביו בתשובותיו, כשבגוף התשובה (או"ח ד, ט) כתב אליו "בדבר שהוכ"ק גאונו מתעניין...".

טו). באחד ממכתביו אל הרב גרוסנס (אהע"ז ג, לב) הרב משה פיינשטיין מכנהו בתואר המיוחד "יורד לעומקה של הלכה". בכינוי זה משתמש ר' משה בארבע אגרות בלבד - שתיים מתוכן אגרות לרב גרוסנס, אחת לרב גדליה פלדר ואחת לאדמו"ר מציעשנאוו.

הערות הקוראים

חורבן וגאולה ♦ כניסה בטלית לבית הכסא ♦ אם מותר להוסיף מיונז
לקופסת טונה בלי לטבלה במקוה ♦ דין יחוד עם דודתו – האם יש בו
חומרא של גייסא ביה ♦ דרך לימוד ההלכה

הערות הקוראים

הערה על מאמרו של הרב יעקב שכטר "חורבן וגאולה" (עמוד י')

שלום וברכה.

קראתי את מאמרו חורבן (גלות) וגאולה (צפיה לישועה) של הרב יעקב שכטר שליט"א בירחון האוצר תמוז תשע"ט. כדי לחדד ולחזק עוד את הדברים - בפרט בימי בין המיצרים שבהם מדגישים יותר את הצער ומנהגי האבלות ופחות פחות את הציפיה לישועה - הייתי מוסיף כמין חומר לדברים לומר שהגלות והגאולה ניתנו בכריכה אחת ואי אפשר לזו בלא זו.

והעניין נרמז לענ"ד בטעם למצות כורך בליל הסדר, משום שמצה היא סמל וזכר גם לשעבוד (הא לחמא עניא) וגם זכר לגאולה ביציאת מצרים, וע"כ יש לאכול את המצה בהסיבה כבני חורין ומרור הוא זכר לשעבוד לכן כורכים אותם יחד. רוצה לומר, שגזירת השעבוד והגלות ניתנה בכריכה אחת יחד עם בשורת הגאולה, כפי שהיה בברית בין הבתרים שנתבשר אברהם אבינו על גלות בניו בארץ לא להם ועבדום ועינו אותם ארבע מאות שנה ובאותה נשימה כביכול הבטיחו על הגאולה "ואחר כך יצאו ברכוש גדול", וכן בירידת יעקב למצרים יעקב אבינו ירא לרדת למצרים אך הקב"ה מבטיחו "אל תירא מרדה מצרימה אנכי ארד עמך ואנכי אעלך גם עלה". הראית לדעת כי אין גלות ללא גאולה ואי אפשר שתתקיים זו בלא זו כיון ששתיהן כרוכים זו בזו. ומכאן נובע ממילא החיוב לצפות לישועה, וכדאיתא בגמרא מכות (כד:) שהיו רבן גמליאל ורבי אלעזר בן עזריה ורבי יהושע ורבי עקיבא מהלכין בדרך ושמעו קול המונה של רומי וכו' שוב פעם אחת היו עולים לירושלים (אחרי החורבן) כיון שהגיעו להר הצופים קרעו בגדיהם, כיון שהגיעו להר הבית, ראו שועל שיצא מבית קדשי הקדשים, התחילו הן בוכין ורבי עקיבא מצחק אמר להם מפני מה אתם בוכים אמרו לו מקום שכתוב בו "הזר הקרב יומת" ועכשיו שועלים הלכו בו ולא נבכה, אמר להם לכך אני מצחק דכתיב (ישעיהו ח) ואעידה לי עדים נאמנים את אוריה הכהן ואת זכריה בן יברכיהו, וכי מה עניין אוריה אצל זכריה? אוריה במקדש ראשון וזכריה במקדש שני, אלא תלה הכתוב נבואתו של זכריה בנבואתו של אוריה באוריה כתיב (מיכה ג) לכן בגללכם ציון שדה תחרש וגו' בזכריה כתיב (זכריה ח) עוד ישבו זקנים וזקנות ברחובות ירושלים, עד שלא נתקמה נבואתו של אוריה הייתי מתיירא שלא תתקיים נבואתו של זכריה, עכשיו שנתקיימה נבואתו של אוריה בידוע שנבואתו של זכריה מתקיימת. בלשון הזה אמרו, עקיבא ניחמתנו, עקיבא ניחמתנו.

ובהאי סליקא לה מסכת מכות וה' יתברך יאמר די למכותינו וסוף לצרותינו. כי כבר אנחנו בתקופת בין השמשות בין הגלות הלזו לגאולה השלמה, כהפרש הזמן בין חמץ למצה בין גלות לגאולה, וה' ברחמיו יחיש את גאולת עמו ישראל בביאת גואל ובבניין אריאל בב"א.

ראובן אוחנה, צפת עיה"ק ת"ו



הערה על מאמרו של הרב יואל שילה "כניסה בטלית לבית הכסא" (עמוד

כ"ג)

הרב יואל שילה הביא סברא שמכיוון שלובשים את הקיטל גם בליל הסדר לכן יתכן שאינו בגד המיוחד לתפילה. וקשה להבינו, דהרי עיקרו הוא לתפילה, וכמו שיאמרו שטלית אינו מיוחד כיון שמכסין בו ילד בן ג' וכדומה. והרי גם בימי הפוסקים לבשו את הקיטל בליל הסדר, ומ"מ אלו שלובשים קפטן לבן (ולא קיטל) והולכים בו גם במשך היום יש להקל.

ומה שהביא מעשה רב מגדולים שנכנסו בטלית לבית הכסא, יש להוסיף שב"האוצר" זה הביאו גם שהקיל בזה בעל הדרכי שמואל לענין תפילין, ומ"מ אין להביא ראיה מהם, שלא הלכו ד' אמות ללא תפילין וד"ת.

דוד אריה שלזינגר

מח"ס "ארץ דשא" על מ"ב

תגובת המחבר

מסכים עם ההערה, וגם לי לא היתה מובנת נקודת הקיטל בליל הסדר, אך עם זאת העתקתי אותה מהספר מאיר עוז, שכתב בשם הגר"ק שליט"א [אם זכרוני לא מטעני, כך הוא בשמו שם].

בעל הדרכי שמואל והרב שריה הלכו בתפילין, אך לא הרב ברנדייס ולא הגר"ד יפה, ולא הרב שך.

נחת ושמחה ושבע מבורך

הערה על מאמרו של הרב יעקב אהרן סקוצילס "אם מותר להוסיף מיונו

לקופסת טונה בלי לטבלה במקוה" (עמוד מ"ח)

הרב יעקב אהרן סקוצילס שליט"א דן בארוכה כשקונים כלי שיש בו אוכל, האם מותר להשתמש באוכל בלי טבילת הכלי, והביא כמה טעמים להקל. ונראה לדון בטעם נוסף להקל, דמצינו כמה מקורות שעניין הטבילה הוא להוציא מטומאת הגויים, ומאחר שהתורה ציוותה דווקא בכלי סעודה, בוודאי יש ללמוד מזה שעניין הטבילה אינו מצד טומאת הכלי, אלא שהכלי ייתן טומאה באוכל. ואף שמבואר שאוכל שהיה בכלי גויים אינו נאסר באכילה, אי"ז אומר שאין עניין הטבילה מצד האוכל, אלא שאי"ז פגם בדרגה כזו שהתורה תאסור בדיעבד את האוכל, אבל זו כן סיבה להטיל חיוב לכתחילה שיטביל את הכלי, כדי להימנע מהמצב של אכילת אוכל עם פגם טומאת הגויים. ולפ"ז פשוט הטעם שאין צריך להטביל הכלי בשביל האוכל שכבר קיים בו, מכיוון שהאוכל שכבר קיים בו, והיה בכלי בשעה שהיה של הגוי והייתה עליו טומאת הגויים, לא תעזור הטבילה לטהרו, וע"כ מצד אוכל זה אין לחייב בטבילה ושפיר יכול לאכול את האוכל שקיים בו, כמו שיכול לאכול אוכל שהיה בכלי שחייב טבילה.

האוצר ♦ גיליון ל"א

ואין לומר שלא דרשין טעמא דקרא. לא מיבעיא לדעות הראשונים שטבילת כלים מדרבנן, אלא גם לדעות שטבילת כלים מדאורייתא, שפיר יש לדרוש כן הטעם, שהרי מצינו בגמ' שלומדים את חיוב הטבילה כפי שהיה ונאמר בפרשת מלחמת מדין, וא"כ י"ל גם לגבי זה שבפרשה איירי בשימוש בכלי במצב שהכלי ריק ואין בו אוכל.

אהרן הכהן פרידמן

תגובת המחבר

לכבוד הגאון רבי אהרן כהן שליט"א

ראיתי ההערה בנוגע לטבילת כלים, למעשה כתבנו שם כמו שכתב מע"כ שליט"א בפשיטות כמנהג העולם, אבל כל השאלה שדנתי שם היתה עם תוספת חידוש שאפילו אם מוסיפים מאכלים לכלי שאינו טבול, עדיין נחשב כהשתמשות הראשונה ואין צריך טבילה.

ומה שכתב מע"כ שליט"א הוי כ"ש שמותר למה שאני כתבתי, עיי' שם. וישר כח שהערתם לנו.

יעקב אהרן סקוצילס

הערה על מאמרו של הרב עמיחי כנרתי "דין יחוד עם דודתו - האם יש בו חומרא של 'גייסא ביה'" (עמוד פ"ה)

הערה למאמר של הרב עמיחי כנרתי [תמצית שיעור של חכ"א], את המימרא של רב אסי (קדושין פ"א:) 'אמר רב יהודה אמר רב אסי מתייחד אדם עם אחותו ודר עם אמו ועם בתו' - הרמב"ם לא פסק, והר"ן פסקה רק לגבי אחותו, ורבינו ירוחם פסקה לגבי כל הקרובות [כ"ג א': 'מתייחד אדם עם חמותו ודר עם אמו ועם בתו כך כתב רב אסי... והתוס' פסקו כרב אסי... ונראה דבשאר עריות אסור להתיחד, ודוקא לדור אבל לפרקים מותר להתיחד עם כל העריות הקרובות כגון אחותו ודודתו וכיוצא בהן, והרמב"ן (צ"ל 'רמב"ם) כתב סתם אסור להתיחד עם כל עריות שבתורה חוץ מאמו ובתו, וכן נראה עיקר'. ויש להוכיח שכך הדרך הרווחת בפוסקים להיתר, כגון ברדב"ז (ו' ל"ב) '...לגבי אחותו אסור לדור אף על גב דמותר להתיחד עמה ועם שאר העריות שהן דומיא דאחותו', ובהגהות רש"ש [קדושין פ"א: 'נ"ל דאחותו דקאמר רב יהודה ל"ד אלא ה"ה שאר קרובות... ובזה א"ש מה שלגלג אותו תלמיד על ר"ט שלא רצה להתייחד עם כלתו'], ודלא כאמרי יושר שהתפלא מנין זאת לרש"ש. וממילא העיקר להלכה - שמותר להתייחד הן עם עריות דשאר [קרבת דם] והן עם עריות של חיתון - לאחר שחז"ל ביטלו את היצרא דעריות, וממילא מותר להתייחד עם כלתו וחמותו ודודתו, שלא על בסיס מגורים קבועים, אלא שמאחר וסתימת ספרי זמננו לאיסור - יש להתיר רק בשעת הצורך.

יואל שילה

תגובת המחבר

תודה על התגובה בשם חכ"א. נראה יותר נכון שלא להגדיר "העיקר להלכה להתיר וסתימת פוסקי זמננו לאיסור", אלא שרוב הפוסקים כך הבינו בסוגיות ובדברי הראשונים שאיסור ייחוד כולל גם את הקרובות, חוץ מאמו, בתו ואחותו. וראה מה שכתבתי בהערה ב' במאמרי הנ"ל.



הערות על מאמרו של הרב דניאל אדר "דרך לימוד ההלכה" (עמוד קס"ד)

א.

קראתי את מאמרו הנ"ל של הרב דניאל אדר ויורשה לי להעיר שלש הערות קצרות כמיעוט ערכי והבנתי. אך ראשית אקדים ואומר כי המאמר כשלעצמו אכן מעניין והנושא אכן ראוי לדיון והעמקה והנדון הוא אקטואלי לזמנינו, וכפי שהמחבר כותב על מה ראה ומה הביאו לכתוב על כך ולהתייחס לדברים.

לגופו של דבר ולעצם העניין והמאמר, קשה לי להבין כיצד הוא כותב ומגדיר רק כסיבה טכנית ולא מהותית מדוע לפי מרן הב"י איננו יכולים להכריע ולהורות מן התלמוד (עמ' קצד). ולפענ"ד גם לפי דבריו ולפי פרשנותו, האם לזאת יקרה סיבה טכנית ולא מהותית, האם בקיאות ועיון ישר בתלמוד ובדברי הגאונים והראשונים הוא רק עניין טכני ולא מהותי.

ומכאן גם למסקנת דבריו (עמ' קצח-קצט) הגישה היותר נכונה בפסיקת ההלכה בזמן הזה. הוא כותב כי לנוכח המציאות שנוצרה והתהוותה של קיבוץ גלויות בארץ נתרועעו והתמוטטו יסודות המנהגים של הקהילות כפי שהיו בחו"ל מחמת קיבוץ גלויות ועל כן מצד תוקף "מנהגי הקהילות" אי אפשר לדון היום, ועל כן מוכרחים אנו לפנות אל מקורות ההלכה בתלמוד ובראשונים. ואם לא ניקח לידינו את אומנות אבותינו בעיון התלמוד ובהכרעה בכללי ההלכה הנכונים בדברי הראשונים בדרך העיון אזי חיים בלעונו וכו', עכ"ד.

ואני כרגע אשתומם ותמה תמה אקרא, ואיני מבין היכן ראה ועל סמך מה החליט בדעתו שאין תוקף למנהגי העדות והקהילות בארץ ויסודות המנהגים של הקהילות כפי שנהגו בחו"ל התמוטטו כאן בארץ. ראשית, אלפי העולים שעלו בגלי העליות הגדולות שהגיעו לארץ לא עלו כבודדים אלא כקהילות שלמות ואע"פ שעלו בכמה פעימות הרי הם עלו על דעת להצטרף לקהילותיהם ובני עדתם. כך הם הקימו ויסדו ישובים ומושבים וערים חדשות מצפון הארץ ועד דרומה ורוב רובם היו מבני העדה, ולא שייך בכה"ג לטעון קמא קמא בטיל.

ועד שהוא טוען כזאת בכמה ערים ובאיזה ערים וקהילות הוא הספיק לבקר ולראות במו עיניו את אשר הוא טוען. והרי אפילו הגרע"י זצ"ל, כמה שהתאמץ לאחד את כל הקהילות והעדות הספרדים ע"פ פסקי מרן השו"ע לא עלה הדבר בידו וכפי שהוא בעצמו כותב באותו מאמר (עמ' קצח) ואף בריה דאביו ממשך בכך. אך בפועל קרה להיפך ישנה ומתקיימת ב"ה שיבה של בני העדה למקורותיהם ולמנהגי אבותיהם, נוסדו בתי כנסת ונדפסו סידורי תפילה ומחזורים לפי נוסח ומנהג אבותינו הקדושים ונתחברו ספרי הלכה ומנהג המבססים ומחזקים את

מנהגי אבותינו נ"ע. ומי לנו גדול ועצום רב רבנן הגאון הגדול רבי שלום משאש זצ"ל, אשר בתשובותיו בכל ספריו תבואות שמ"ש ושמ"ש ומגן חזק וביסס את מנהגי אבותינו ועודד את בני העדה להמשיך במנהגי אבותם גם בארה"ק, והוא עצמו כל שנותיו בארץ לא שינה מנהג אחד ממה שנהג בהיותו במרוקו. כמובן בבתי כנסת שהציבור הוא מגוון מבני עדות שונות, אולי כמו בנצרת, מקום מושבו של המחבר נ"י, יש למצוא את הדרך להתפלל יחד, בפרט בשבתות בחגים ובימים נוראים.

בברכת התורה

ראובן אוחנה

צפת עיה"ק ת"ו

ב.

לכבוד הרב ראובן אוחנה שליט"א. ראיתי את הערות כבודו, ויורשה לי לענות עליהן. כבודו כתב דברים בערבוביא. יש לחלק בין הביאור שלי בדברי מרן הב"י לבין תוקף מנהגי הקהילות. לגבי הביאור שלי בדעת מרן הב"י, איני אומר קבלו דעתי, הצעתי ביאור מסתבר שמסביר את החילוק בין שיטת הפסיקה של מרן לבית שיטת הפסיקה של הרמ"א. ואסביר, כמו שמרן הב"י כתב בעצמו בתשובה שהבאתי מאבקת רוכל, לפי דעת מרן היכולת להוציא דינים ולדקדק מהתלמוד עדיין מסורה בידינו, אם כי היא מצומצמת מסיבות טכניות. אולם, לפי הרמ"א אנו מחויבים על פי כללי התלמוד לקבל את פסקי פוסקי הדורות האחרונים. אמת שההיקף והעיון הישר הם סיבה מהותית. אולם כנגד דברי הרמ"א ושיטתו זו סיבה טכנית, שכן אם יהיה פוסק שביקא בדברי כל החכמים (כמרן הגרע"י) ומעיין כחד מן קמאי (כמרן החזו"א) פשיטא שיש בידו לחלוק על האחרונים ואף על הראשונים שקדמוהו. וכבר היה לעולמים כהגר"א והחזו"א ורע"א ועוד, וזה רק מחמת עיון הסוגיא.

ולעניין מנהגי הקהילות. בעניין זה נשתברו קולמוסים רבים, ואף שעדתי מרוקאית אני איני מרגיש שום צורך להגן על מנהגי אבותי. כל מי שיחקור קצת יראה כמה צדק הגר"ש עמאר בהסכמתו לאחד מסידורי דרכי האבות שיצאו. המנהגים במרוקו (לדוג' אך ה"ה בכל ארצות צפון"א ובכלל) היו שונים ממקום למקום ומעיר לעיר, ואי אפשר לדון על פיהם אם אנו באים ליצור גישה אחידה ומוכרעת. הנה, אפילו במנהג שכיום מנפנים בו יוצאי המערב הפנימי, כברכת ההלל בר"ח, ידוע שלא היה זה מנהג מוסכם (אם כי נפוץ מאוד). היו קהילות שקראו הלל בברכה גם ביחיד (כדעת הרא"ש), היו קהילות שקראוהו בברכה רק בציבור (כפי שמשמע מלשון הרי"ף ואכמ"ל), ויש שקראוהו בלא ברכה כלל (כדעת הרמב"ם והוא מנהג פס הקדמון, כמו שכתב הגר"ש דבליצקי בספר הזכרון למרן הגרע"י). וה"ה במנהג הימנעות מאכילת הקטניות בפסח, שהגר"י משאש בעל מים חיים ביטל מנהג זה עוד במרוקו, ושאר בשרו רבינו הגר"ש משאש קיים מנהג זה גם באר"י. וידוע שגם במרוקו בכל מקום היו אוסרים ומתירים קטניות אחרות. והס שלא להזכיר כל מיני מנהגים בהלכות נידה (שהם היו אגב נפוצים בכל מרוקו), שהיום אין אפילו אחד שנוהג אותם, אף שאלו היו מנהגים פשוטים יותר מכל, ואף "אימותנו הקדושות" נהגו בכך. וכל מי שרגיל בספרי

פוסקי המערב יראה שספר נתיבות המערב שונה מאוד מספר נהגו העם, ולא אגזים אם אומר שיש שם שתי שיטות פסיקה אחרות לחלוטין. אפשר גם להבחין בין שתי שיטות פסיקה אצל גדולי רבני מרוקו, הלא הם הגר"ש משאש מחד והגר"י מאמאן מהצד השני, ושניהם היו דיינים במרוקו וחלקו רבות אחד על השני. ואפשר להאריך בזה רבות. ואם כן, כיוון שעוד בארצות פזוריהם המנהגים לא היו ברורים, כיצד נבוא להכריע בהם כעת כאשר עלו לשכון כבוד בארץ ישראל?

גם כתב כבודו שאני טוען 'קמא קמא בטיל', חי נפשי לא טענתי כזאת, ולא הזכרתי בכל דברי את תשובתו הרמת'ה של מרן הב"י בעניין זה. וכל כוונתי הייתה שיש לדון על פי המקורות התלמודיים והגאונים והראשונים ולא להיאחז במנהגי קהילות. ומה לכבודו כי ילין, הלא הגאון הרב אליהו רחמים זייני שליט"א, ראש ישיבת אור וישועה, עם כל קנאתו למנהגי האבות וכו' שיטתו היא כמעט בדיוק כפי שכתבתי. הלא הוא פוסק כפי הגאונים, שהם מייצגי הדין התלמודי והמנהג לדעתו. משום כך הוא מורה לברך על ההלל בר"ח, ומשום כך הוא מורה לברך "לפני" הדלקת נרות שבת, כדעת מרן הגרע"י וכפי השמועה שאומרים בשם הגר"ש משאש (וכמו שכתב הגאון הרב אריאל אדרי שליט"א, רבה של הר חומה בילקוט שמ"ש). ויש גם מקרים רבים שחכמי מרוקו חלקו כליל על המנהג שהיה נפוץ במרוקו ואכמ"ל. מ"מ הא קמן שאין המנהג קובע גם לא לדעתם ופשוט, ולא נסתפק בזה אדם מעולם.

כבודו כותב: "בכמה ערים ובאיזה ערים וקהילות הוא הספיק לבקר ולראות במו עיניו את אשר הוא טוען". טוב, זאת אומר אני יליד אזור המרכז, ברוב ככל בתי הכנסת הספרדיים בגוש דן זוהי הגישה. כמובן עם נטיה לכל מיני כיוונים, אך זהו הכיוון הכללי. מעולם לא שמעתי עד גיל עשרים מישו ספרדי שמברך על ההלל בר"ח או שאומר 'ראו עינינו'. אני יודע כיום שבדרום הארץ ובצפונה המצב שונה. אולם, גם שם הכרעת ההלכה על פי רוב נתונה לילקוט יוסף ולספרי ההלכה היומית המתפרסמים מידי שנה בשנה על פי פסיקות מרן הגרע"י (עם נגיעות הרב מאזוז/מנהגי מרוקו). ביקרתי במושב חצב, ובמושב איתן, ובמושב עוזה, ובבני ראם ועוד, כמובן שאף אדם לא יכול להקיף את כל המושבים בארץ.

עוד רגע אדבר על המחזורים והסידורים וכו'. ראשית, כל הרואה את ריבוי 'מחזורי האבות' בקרב נוסחאות יהודי מרוקו (אצל יהודי תימן המצב שונה במקצת), לא ידע היאך להבין את הדבר. כל סידור שונה מחברו. אלו מביאים את מנהג יהודי האטלס, ואלו רק את מנהגי העירוניים. אלו שמים דגש על מנהג מראקש ואלו דווקא על מרוקו הספרדית. יש שהגדילו לעשות ואף כתבו בסוגריים "יהודי מראקש מוסיפים כאן כך וכך" ועוד כהנה רבות. כך שהסידור במקום להיות כלי להתפלל עמו לאבינו שבשמים הפך להיות מקבץ מנהגים שאינו מסודר כלל ועיקר, וגורם רק לבלבול במקום לאחידות. זה מה שקרה בשטח הסידורים.

ועוד זאת, כל הסידורים הללו הצליחו אולי בחלק מאוד מסויים של שטח ההלכה והוא התפילה. וגם בזה לא הצלחה מוחצת שכן רבים בתי הכנסת שמתפללים בסידורי אבות וכד' ואינם מברכים על ההלל בר"ח. וזה מפני שבשדה התפילה אמנם הם נחלו הצלחה חלקית, אך

בשדה ההלכה הניצחון של פוסקי ההלכה, ובראשם מרן הגרע"י, מוחץ הרבה יותר. והדברים ידועים.

ועוד זאת אעיר, שלענ"ד להתעסק בחיזוק וביסוס מנהגי האבות, זהו שימוש בכוחות שה' יתעלה נתן לנו לריק. וזה מפני שכמו שכתבתי, האויבים בכרם בית ישראל רבים והן המה יודעים כיצד לעקור כל מנהג. ואם אנו לא נשיב להם ונקחה את שניהם בדרכים שהם מעיקר הדין, אלא במנהגים, כמעט חיים בלעונו.

ועוד זאת, גם הרב משאש שינה הרבה מנהגים ממה שנהגו במרוקו והדוגמאות רבות, ואם כן ערבך ערבא צריך.

מקום מושבי אינו בנצרת (ששם הנוסח הוא בכלל "סוני" או "שיעי"...) אלא בנצרת עילית. וכאן כל בתי הכנסת מתפללים בסידורי אבותינו, ואף לא אחד מברך על ההלל בר"ח, ויהי לפלא ולראייה ולשיטתי.

בהערכה רבה ובצפיה לבניין אריאל

דניאל א' אדר ס"ט

נצרת עילית ארץ הגליל



ג.

לכבוד הרב דניאל אדר/י שליט"א.

שלום וישע רב.

קראתי את תגובתך על ההערות שכתבתי על מאמריך בנדון. ואענה חלקי גם אני אחד לאחד. לגבי מנהגי הקהילות ושמירה על מנהגי אבות גם בארה"ק. אני מתרשם מרוח הדברים ומבין השורות שכתבת שניכר הדבר שכב' גם נסחף אחר שיטתו ופסיקותיו של הגרע"י וצ"ל. נראה לי שכבודו לא כ"כ בקיא במקורות ההלכה של מנהגי מרוקו ונאחז בדבריו של הראש"ל הגר"ש עמאר שליט"א, שאותם גם אני ראיתי ולפי דבריו עולה כאילו אין מנהג כזה שאפשר לקרותו 'מנהג מרוקו' כי היו מנהגים שונים ממקום למקום ולא ראי זה כראי זה. הטענה הזאת ידועה ונדושה.

וזאת אשיב. האם כבודו ערך רשימה של המנהגים השונים ובין המנהגים שנהגו ברב ככל יהודי מרוקו בכל הקהילות היהודיות במרוקו בכל מקומות מושבותיהם? למשל, כב' מציין כדוגמא את פסיקתו של הגר"י משאש וצ"ל שהתיר קטניות (בתשובה שם מדובר על אורז בלבד ולא על שאר קטניות), זו דיעה כמעט יחידאה. האם זה מעיד על המנהג בכל מרוקו? וברור שרוב ככל יהודי מרוקו נהגו איסור באכילת קטניות היבשים בפסח. ברור בלי ספק שרב המכנה המשותף על השונה מקהילה לקהילה. ואנא עבדא כבר כמה שנים התפללתי במניין של הגר"ש עמאר שליט"א ביום הכיפורים לפי נוסח ומנהג יהודי מרוקו, והיו שם כמדומני מתפללים שהם או אבותיהם עלו מכל ערי וקהילות מרוקו, וכולם התפללו בשפה אחת ובנעימה אחת ואמרו את כל

הפיזטים במקומם בין "ברוך שאמר" ל"ישתבח", ולא אחרי העמידה, כמנהג עדות המזרח האומרים אותם אחרי החזרה כנגן כמנגן.

הייתי מאד ממליץ לכבודו לרכוש ולעיין בספריו של הרה"ג משה עבדלחק שליט"א "מנהגי עלמ"א" - שו"ת על מנהגי מרוקו. תראה איך הוא צולל במקורות מהתלמוד, בפוסקים ראשונים ואחרונים, בעיון זך וישר, ומעמיד את המנהג על מקומו על יסודות איתנים מוצקים ומוצדקים. ותשאל ותבא חשבון עם עצמך אם אינך עובר על מנהגי אבותיך ועל "אל תישט תורת אימך" ולא מועילה בזה התרת נדרים. ויש בזה מחלוקת ראשונים אם מועילה התרת נדרים על מנהגי אבות בסוגיא דבני ביישן בפרק מקום שנהגו (פסחים נ-נא), עיין ברא"ש ובקרבן נתנאל דלא מהגי התרת נדרים על מנהגי אבות. ע"ש. וכן מנהגים ותקנות שנהגו במימרי עירין קדישין לסייג ולגדר לרבים כמ"ש מרן בשו"ע יו"ד סימן רכח סעי' כח ע"ש (וכמו אכילת קטניות בפסח ולא מועיל אם הוא חשב שחומס זה חמץ, שלא נתנו את הדבר ביד כל אחד ואחד). ועל קבלת רבים כמ"ש בשו"ע שם סי' ריד ס"ב, ע"ש.

ומה שטען נגד הסידורים לפי מנהג קהילות מרוקו שנדפסו בשנים האחרונות, לא אכחד ולא נסתר מעיני שהיו אי אלו שיבושים בחלק מהסידורים, ודוקא סידור אבותינו הוא לענ"ד הכי טוב שביניהם. ולאחרונה יצא גם סידור "עטרת אבות" בהוצאת ידידי הרב משה סויסה שליט"א. הוא מלא בכל כל מכל ומסודר בסידור חדש, שאולי מעט יקשה על המתפלל להתמצא בו ולמצוא את מבוקשו, אבל הוא גם עשה מפתח לפי סדר א-ב להקל על המתפלל. אבל למה כבודו רואה ומונה רק את השלילי בעיניו, ומדוע שלא יראה וישקיף בעין טובה על עצם ומהות העניין כשלעצמו והתכלית של הוצאת וההדרת סידורי תפילה ע"פ מנהגי אבותינו הקדושים. ואדרבה, אם יש לכבודו הערות בבחינת ביקורת בונה אזי יפנה אותם למו"לים כדי שיתקנו במהדורות הבאות וגם אתה תבא על שכרך.

בברכה רבה ויישר כח

ראובן אוחנה צפת עיה"ק ת"ו

ד.

לכבוד הרב ראובן אוחנה שליט"א. השלום והברכה!

לפני שאבוא להעיר על עצם דברי כת"ר, שומה עלי ועל הבאים אחרי לתמוה על דבריך. למה מי ששומר על "מנהגי האבות" הוא אשר עומד בפרץ מפני הסחף. אך מי שבעומק עיונו ודרכי לימודו הגיע למסקנה הלכתית שמנהגי האבות אינם מחייבים בארץ הקודש, הוא "נסחף" אחר שיטת מרן הגרע". דהיינו אין לו חשיבה עצמית אלא הוא רק נסחף בזרם (העכור?) של נטישת המנהגים. יש כאן לצערנו יותר מזלזול כלפי הארז אשר בלבנון, ומצודתו פרוסה בירושלים. האמת אומר, שכל המכירני יודע שגם אני בצעירותי נהגתי כך, רק לאידך גיסא. הייתי מתנגד לכל פסק שמתנגד לפסקי מרן הגרע"י וכד'. אולם, מאז ועד היום עברו הרבה מים בירדן ולמדתי הרבה סוגיות בחסדי ה' יתעלה, וראיתי שיש למצוא לעיתים מקורות נאמנים

לחלק מהמנהגים. ואף יש להקשות בכמה סוגיות על דעת מרן הגרע". וזה כבר כמה שנים שאני עומד "ומגן" על דעת מרן הגרע", אלא הכל לפי עיון הסוגיא. ואיני מרחיק עדיי, השתא פרסמתי בירחון האוצר מאמר ובו הקשתי ארוכות על 'זמן ר"ת', שמרן הגרע"י אחז בו הרבה מאוד. ויותר על כן, קיבלתי שם לחלוטין את דברי הגאון הרב ברדא שליט"א, שהדברים ידועים כיצד התבטא כלפיו מרן הגרע"י זצ"ל. יתר על כן אני נוהג כדעת מרן השו"ע בעניין נפילת אפיים (וכמו שהיה גם מנהג מרוקו), וכשדברתי על זה עם מרן הראש"ל הרב יצחק יוסף שליט"א לפני שמונה שנים, שאלני למה אני עושה כן, הרי אין כן דעת מרן הגרע"י (וזה היה בחיי חיותו!) ונומיתי לו 'אין דרכנו לחלוק על מרן השו"ע'. וחייד ונענע לי בראשו. וכי הלזה יקרא 'נסחף אחר שיטתו ופסיקותיו של הגרע"י זצ"ל'? אתמהה.

ויתר על כן, כפי שכתבתי, בעירנו נצרת עילית יע"א כל מנייני הספרדים הינם מרוקאים, ובראש השנה בבית הכנסת אמרו את הפיוטים במקומם בין ברוך שאמר לישתבח, וגם אני אמרתי כן עמם יחדיו בקול נעים גילת ורנן, בכדי שלא לפרוש מן הציבור. וזו נקודה מעניינת, שכן לאחר כמה חדשים למדתי סוגיא זו בעיון, וראיתי שמעיקר הדין מותר להפסיק שם בפיוטים, גם בדעת מרן השו"ע, אולם מעיקר הדין עדיף שלא להפסיק שם בפיוטים. ואולי אפרסם זאת באחד מהגיליונות הבאים. רק אומר בזה שני דברים. גם בזה דעת הגר"י משאש היתה כדעת חכמי ירושלים, כן כתב בתשובה, וגם בפיוט מי כמוך ואין כמוך שפרסם לאחר מלחמת ששת הימים מוכח שאמרו קודם אשרי יושבי ביתך שקודם ובה לציון. ואף כתב שם 'ומשבח אני את יושבי מזרח' ולא עמד בתוקף על מנהג אבותיו. ואם הוא לא עמד, למה אני כן צריך לעמוד? ולא תהיה פונדקית ככהנת?

עוד נקודה, שקשורה דווקא למי כמוך של רבי יהודה הלוי. פיוט מפורסם זה תוקן לאמרו בתוך ברכות קריאת שמע לפני 'מי כמוך' של אמת ויציב, בספרות המחקר קוראים לזה 'יוצרות'. ואעפ"כ בזה לא עמד טעם המערביים בהם, וגם הם הזיזו את הפיוט למקום יותר נח מחמת ההפסק. למרות שרבי יהודה הלוי עצמו כתב זאת בכדי שיאמרוהו באמצע ברכת אמת ויציב, וכן היה המנהג בספרד שנים רבות. והנה, יש שתי אפשרויות להסתכל על זה, או להמשיך את הקו ולומר 'כשם שהזיזו את מי כמוך למקום יותר נח מבחינת ההפסק, כך אנחנו צריכים להזיזו למקום עוד יותר נח שבו אין חשש כלל', שזו שיטת הרמב"ם ומרן הגרע"י, או שנאמר 'כיוון שאין צורך להזיזו שכן אפשר לאמרו שם או חזק עלינו המנהג ונשאירו במקומו'. אולם, דבר הנראה לעיניים הוא שפשוט שאפשר לנקוט גם בגישה הראשונה.

בנוגע לרשימת המנהגים, ברור שלא ערכתי רשימה. אולם, כפי שכתבתי כבר, איני רואה בזה צורך. לשם מה לשמור על מנהגי אבותי כשכל ימיי גדלתי בין המזרחיים (ואף מצד אמי אני מיוחס למעלה בקודש לרבי אלישע דנגור אב"ד בגדד), ואת שירת הבקשות אני מכיר את החלאבית ולא המרוקאית, ומצד הגישה ההלכתית אני יותר רואה ומסכים בדעתי עם גישת מרן הגרע"י ולא עם גישת הגר"ש משאש. ולמרות זאת, היכן שנראה לענ"ד להעיר על מרן הגרע"י ולנקוט כדעת הגר"ש משאש כן אעשה, וכבר היו דברים מעולם (כמו בעניין ביה"ש דר"ת, ובעניין הפיוטים שהזכרתי ועוד).

איני רואה צורך ברדיפה אחר המנהגים, מחמת הגישה ההלכתית שביררתי בס"ד במאמרי. אם העיקר הוא דין התלמוד, אזי אם מדין התלמוד יש לברך על ההלל בראש חודש, אז גם התימנים צריכים לברך. ואם מדין התלמוד אין לברך, אז גם האשכנזים והמרוקאים אסורים בברכה זו. ועל כן מה יועיל ומה יציל המנהג? סתם לשם השמירה על הפולקלור? ברור שיש מנהגים שיש לשמור עליהם (וגם הרב יצחק יוסף שליט"א מסכים לזה, כמ"ש בעין יצחק בעניין זה כמה פעמים) וכל מה שהתנגדו אליו זה רק במנהגים שיש בהם חשש איסור. פשיטא לי כביעתא בכותחא שאם יבוא איזה מרוקאי למרן הראש"ל ויאמר לו שהוא לא מברך בשו"ם ברכת הנותן ליעף כח כיוון שזו דעת מרן, שהוא יסכים שאפשר לנהוג כן גם בארץ ישראל.

לגבי הגר"י משאש, כמ"ש לעיל, לא רק באורז הלך נגד המנהג אלא גם בעוד נושאים, ואם מגדולי רבני מרוקו הלכו לעיתים נגד המנהג באיזו מקומן של שבחים, למה אנחנו צריכים להעמיד את המנהג כאן בארץ ישראל? אם הם שינו, למה אנחנו לפי עיון הסוגיא לא יכולים לשנות ולקבל את הדברים. אמר לי נינו של הגר"ע אבורביע, שכאשר זקנו הגיע לארץ, נטש את מנהגי מרוקו וקבל את מנהגי ירושלים. וכן הוא לגבי עוד חכמים מראשי עדת המערביים, בהגיעם לארץ ירושת"ו קבלו את מנהגי ירושלים. וכן הוא לגבי הרב פקודת אלעזר ועוד ועוד רבים.

ומעין זה אמר לי חבר הנמנה על עדת השרעבים, שהמחלוקת בין השרעבים לבלאדים היא בהגדרת המנהג. הבלאדים אומרים שהגדרת המנהג היא 'מה עשו בפועל בתימן'. והשרעבים אומרים שהמנהג הוא 'לקבל את הכרעות הספרדים ומחשבותיהם', שכן הרמב"ם לא היה תימני ומנהגיו והלכותיו דחו כמעט לחלוטין את מנהגי תימן שקדמו לו, ועל כן המנהג בתימן הוא לקבל מהספרדים. וצרף הדברים לכאן.

בנוגע למ"ש כבודו 'רב המכנה המשותף על השונה מקהילה לקהילה' ברור לענ"ד שכבודו צודק. אולם, איני רואה שום צורך לרדוף אחרי מנהגים אלו, כאשר אני יכול להגיע אל מקורות ההלכה בצורה ברורה הרבה יותר.

בנוגע לספרי הרב עבדלחק (אגב, פירוש השם בערבית הוא 'עבד ה' או 'עבד האמת', 'חק' בערבית-ספרותית משמעה אמת), לשמע און שמעתייהו, ובודאי אם הוא מוכיח שהמנהג נכון בצורה אבסולוטית, דהיינו למנהג זה התכוונו חכמי התלמוד והראשונים, אז לא רק 'מותר' למרוקאים לנהוג כן, אלא כל עדות ישראל מחוייבים לנהוג כן. ואם הדברים אינם מוכרחים (כמו שראיתי לצערי בהרבה מספרי המנהגים, שלא של הרב עבדלחק, אלא בספרים אחרים שמעמידים דברים בצורה חלשה ואת כל הטענות יש לדחות) אזי יש לשקול אם מותר לנהוג כן (כמו בפיוטים וכד') או שאסור לנהוג כן (כמו בברכה אחר ההדלקה או ברכה על ההלל בר"ח, שיש בזה חשש איסור).

ומה שכבודו מקשה עלי שאני עובר על מנהגי אבותי, והאריך קצת במקורות לגבי הסוגיא דבני ביישן. מלבד שנחלקו הראשונים בביאור הסוגיא, אומר כאן דבר כללי וכבודו יבין ושב ורפא לו: אני מעדיף לעבור כל ימי על מנהגי אבותי, ולא לברך פעם אחת ספק ברכה לבטלה בהלל בר"ח או בברכה אחר הדלקת נרות. ודי בזה.

בנוגע לסידורים, אפשר כדברייך. אולם, כפי שבדאי אתה מבין, מבחינתי אין הבדל אם אני מתפלל בנוסח הבלים (חוץ מחתימת שובר אויבים ומכניע זדים, שיש לגרוס זדים ולא מינים, כדעת מרן הגרע"י ולא כהרב בא"ח), או בנוסח המרוקאים (כאשר אני עולה כש"ץ בנצרת עילית רק בנוסח זה אני מתפלל), או בנוסח תימן. כאשר אני נכנס לבית כנסת תימני אני לוקח סידורי אבותינו וכאשר אני נכנס לבית כנסת ספרדי רגיל אני לוקח עבודת ה' או אחד משאר הסידורים (עם עדיפות לאיש מצליח). אין שום הבדל באיזה נוסח אדם מתפלל. הנוסח שתיקנו חז"ל לא היה נוסח מרוקאי או בבלי או תימני (למרות שלנוסח התימני הוא הכי קרוב). ועל כן כל המאמץ להגיע לנוסח המרוקאי המקורי, מלבד שאין דבר כזה, הוא שוב, שימוש בכוחות שנתן לנו ה' יתעלה להבל ולריק. ועל כן אני משקיף בעין טובה על עצם העניין כיוון שאין בזה שום עניין לענ"ד, בזבוז זמן וכוחות וכסף (ועצבים...). וזה לפני שבכלל נזכיר את שיבושי הדקדוק שיש בסידורים אלו שע"פ רוב אינם מוגהים די הצורך. ועל כן, במקום לרדוף אחר נוסחאות וסידורים של התרגלתי בהם אני מעדיף לקחת איש מצליח (של התוניסאים!) ולהתפלל דרכו. מי שמשמח אותו להתפלל בסידורי האבות, מצויין אדרבה, מי שמרגיש שזה מקרב אותו לה', עוד יותר טוב. אך עניין לכשעצמו איני רואה בזה.

אגב, שלא תאמר שאני 'מבחוץ'. אבי סבתי היה רבי חנניה זוהר שהיה חברותא של הרב משאש אצל הפחד יצחק. אז אני לגמרי מבחוץ, רק על פי העיון איני רואה בזה שום צורך. לכל היותר פולקלור.

בכבוד ובהערכה דניאל א' אדרי (י) ס"ט

ה.

לכבוד הרב דניאל אדרי שליט"א

שלום וישע רב.

קראתי שוב את דבריך וכבודו שוב ושוב חוזר על דעתו בעניין חיוב שמירת המנהגים, ולפי דבריך כבר אין ערך לשמירת המנהגים וביטלת את תורת המנהגים לפי ראות עיניך ואתה תחליט מה לקרב או מה לרחק "רק לפי עיון הסוגיא". ניכר אומנם שכבודו בר אוריין הוא, אך איך אפשר לקיים קהילה לפי דרכך, אם נתת ביד כל אחד לבטל את מנהג אבותיו לפי ראות עיניו. אין לך הרס וחורבן גדול מזה. ואיך אפשר לחנך את ילדי ונערי ישראל לכבד את מנהגי האבות אם הבן רואה שאביו בעצמו אינו שומר על מנהגי אבותיו, ומה תענה לו כאשר ישאלך בנך מחר מה זאת?! דומני שיש קצת יוהרה בהבעת דעה כזאת.

והתוצאה מגישה כזאת היא בדיוק כמו שכבודו כותב, שאין לו שום מנהג מחייב בידו מצד המנהג עצמו. ואין לך שום מחויבות להתפלל בנוסח אבותיך, בסידור "איש מצליח" או בסידור "אבותינו" או "דרכי אבות".

אתה כותב שאתה מעדיף כל ימך לעבור על מנהגי אבותיך ולא לברך פעם אחת ברכה לבטלה. אני תמה על כבודו, אני יכול להבין אם היית כותב שאתה חושש לדעת הסוברים כן

האוצר ♦ גיליון ל"א

כמו בברכת הדלקת נרות בע"ש, אבל אתה שמת וביטלת את כל הפוסקים מהם גם פוסקים ספרדים כמו הבא"ח וכה"ח שיש לברך אחר ההדלקה כדעת הרמ"א ולא חששו לברכה לבטלה ובמקום מנהג לא אמרינן סב"ל. האם הם לא נתברכו ביראת שמים כמוך...

ועוד בעניין הפיוטים בר"ה ויו"כ. אעתיק לך את מה שכתב רבינו אור החיים הקדוש בספרו חפץ ה' (ברכות יא ע"א) תוספות ד"ה אחת ארוכה זה לשונו: "מכאן ראיתי להוכיח לחזק המנהג שנהגו לומר הרבה פזמונים ותחינות ביום התענית וביום ראש השנה ויום הכפורים בתוך י"ח כפי סדר הנוגע לכל אחד כי כן נתנו רשות רבותינו להוסיף כפי מה שירצו ודלא כמנהיגים להשמיט הפזמונים ביום יוהכ"פ מתוך התפילה כי מנהג אבותינו תורה וכן ראוי להניח הסדר שכתוב במחזורים". עכ"ל. האם כבודו לא חש שום יראה והתבטלות אל מול דברי רבינו אור החיים הקדוש. עם כל הכבוד, האם אתה יכול להחשיב את ההכרעה ההלכתית רק לפי ראות עיניך ועיוןך בסוגיא בלא להתחשב כלל במנהג אבותינו, ומנהג אבותינו תורה היא.

ועוד אני תמה על כבודו, שמתהלך בגדולות וכותב אם הם אותם רבנים וחכמים שינו למה אני חייב להיצמד למנהג. אם כבודו היה כותב שהוא סומך על אותם רבנים בעניין מנהג כזה או אחר, הייתי יכול לשמוע, למרות שזה נגד המנהג, אבל מה שכבודו בעצם אומר כאן ומשתמע מדבריו זה לא שהוא סומך על דעתם אלא שהכל לפי ראות עיניו, ואם הם למדו את הסוגיא אחרת והגיעו למסקנה אחרת גם אני יכול. גם אם לא כתבת זאת כך, זה מה שמשתמע מדבריך. וכאן כבודו הפריז במדתו, וכבר אמרו חז"ל איזהו חכם המכיר את מקומו. ובמקום גדולים אל תעמוד. ואם ראשונים כמלאכים וכו'. וגם אם כבודו ראה או שמע שמקצת החכמים שינו את דעתם או כתבו לבטל המנהג, אם כבודו רוצה לראות אם דברי אותו חכם התקבלו, פוק חזי מאי עמא דבר.

לסיכום, ההבדל ביני לבינך הוא שכבודו יכול להרשות לעצמו לחלוק על ראשונים ואחרונים מתוקף עיונו בסוגיות התלמוד ובדברי הפוסקים, ואנא עבדא כננס על גבי ענק נתלה באילני רברבי מאן מלכי רבנן. ואם אני נשמע כחולק על שיטת הגרע"י זצ"ל ובנו יבדל"א הגר"י יוסף שליט"א, זה לא משום שאני מציב את עצמי באותו מקום ובאותו מעמד, אלא שאני נסמך על מנהג אבותינו, ומשום חובת שמירת והנחלת המנהגים לדורות הבאים ואין לנו רשות לשנותם.

בברכה רבה ובהערכה

ראובן אוחנה, צפת עיה"ק ת"ו



1.

כמו שכבר כתבתי יש ביננו הבדלי גישות בזה העניין, ועל כן ההתכתבות עמי אינה פרודוקטיבית ואינה מועילה. כמו כן, אני מבקש שלא לדון ביראת השמים שלי. רק אומר שאיני חושב ששמירה קנאית על מנהגים מוכיחה על יראת שמים גבוהה. יש יראי ה' שאינם 'משומרי המנהגים', ויש שומרי מנהגים שאינם יראי ה', וכמוכן יש גם להיפך.

קצת תימה שכבודו מביא ראייה מהרב אור החיים הקדוש, שכן כל מי שהרגיל בספרו ראשון לציון יראה שגישתו ההלכתית היא ממש כמו שביארתי, והמעין שם יראה שמבחינה מסוימת אפילו יותר מהגר"א.

בסופו של דבר אני חושב שהגישה שהצגתי יותר נכונה, אם כבודו חושב שגישתו היא היותר נכונה בודאי שיכול לילך בגישתו ולפסוק על פיה הלכה. ירא הקורא וישפוט. אני לא השתכנעתי מדבריך, ואתה לא השתכנעת מדבריי, וגם לא ניסיתי כלל לשכנעך.

רק כיוון שאני רואה שכבודו מחזיק החזק היטב בתורת המנהגים, ואני בכל מאמרי לא באתי לסתור דרך זו, אלא אמרתי עוד שהרמ"א, ולמעלה בקודש רבינו תם, הלכו בגישה זו, בודאי שהיא דרך לגיטימית. רק אמרתי שכיום בארץ ישראל לענ"ד יותר נכון לילך בגישה השניה שביארתי במאמרי. ומ"מ כמו שהוכחתי שתי הגישות הללו אינן מסכימות עם הגישה השלישית שהבאתי במאמרי, המצוייה אצל רבנים מחוגים מסויימים.

בכבוד ובהערכה

דניאל אדר ס"ט, נצרת עילית ארץ הגליל



כתובת המחברים למשלוח הערות:

הרב אוריאל בנר
baneruri@gmail.com

הרב שלמה מאיר יאקב
0504174084a@gmail.com

הרב דוד לוי
1036196043@gmail.com

הרב יעקב דוד אילן
ilanyakov@bezeqint.net

הרב יוסף צברי
y0548401330@gmail.com

הרב אורן צדוק
ateret70@gmail.com

הרב אריה אידנסון
aryehlib@gmail.com