

קובץ
מנורה בדרום

במה תורנית לבירורי
הלכה ומנהג

גליון מ"ה
אדר - תשפ"ג

נכתב
ע"י אברכי
אופקים
ותפרח

קובץ מנורה בדרום

לשליחת מאמרים
נא להתקשר לפלאפון:
054-8491733
או לשלוח בדוא"ל למייל:
on.skaly@gmail.com
(לציין: עבור קובץ מנורה בדרום)

י"ל בסיוע מכון גם אני אודך



עימוד ועיצוב



חתימה על עימוד ברמה
054-8451833

דבר המערכת

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

ובפרט בחודש זה אשר מרבין בו בשמחה, ואין שמחה כשמחת התורה הקדושה, כדרשו רז"ל 'ליהודים היתה **אורה**' זו תורה.

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

[כמוכן שאפשר להוסיף בתחלת הגליון הקדשה לע"נ, לרפואה, להצלחה וכיו"ב].

ואלו כללי הקובץ:

- ♦ שליחת מאמרים לקובץ ניתנת לאברכים בני **אופקים** ו**תפרה**. ולמדור תגובות מתקבלים בשמחה וברצון מכתבי תגובה אף **משאר אחב"י ככל מקומות מושבותיהם**.
- ♦ מתקבלים מאמרים הנוגעים לכל נושא בתורתנו הקדושה, ורצוי [אך לא חובה] **בדברי הלכה**. וכמוכן, מלבד דברי מוסר, דרוש או אגדה, שאף שמעלתם בודאי רבה - לעת עתה אין זו הבמה להם.
- ♦ **חובה** לכתוב בראש המאמר כותרת ברורה ואת **שם הכותב**, וכן **כדאי** לכתוב בתחלת המאמר פירוט קצר של מטרת המאמר. וכן **כדאי** לכתוב בסוף המאמר מסקנא ברורה או פירוט העניינים העולים מן המאמר [ומומלץ מאוד לחלק את המאמר לפרקים עם כותרות ביניים, וכן עם אותיות לכל קטע - הדבר מקל מאוד על הקוראים, וכן על הרוצה לכתוב מכתב תגובה ולהתייחס לקטע מסוים במאמר].
- ♦ **כדאי לדעת** - ניתן לקבל בדוא"ל את הקובץ בכל חודש, וכן קבצים קודמים, בשליחת בקשה למערכת. ובס"ד גליונות רבים כבר נגישים בתוכנת **איצר החכמה**.
- ♦ הרוצה ליצור קשר עם אחד מכותבי הקובץ ולשאת ולתת עמו [אף ללא כוונה לשלוח תגובה לקובץ] יכול לפנות למערכת ולקבל פרטים. ואם ירצו, יכולים לנסח בסוף מכתב תגובה משותף ולשלחו למערכת הקובץ, ואי"ה יתפרסם בגליון הבא.
- ♦ שליחת מאמרים ותגובות לקובץ **ניסן**, תתאפשר עד **יום רביעי** - כ"ב אדר. חומר שיתקבל במערכת אחר תאריך זה לא יתפרסם בחודש הנוכחי, וכל המקרים הרי זה **משובח** [ובחומר שאינו מוקלד יש להקדים כמה ימים לפני כן].
- ♦ החומר המתקבל במערכת צריך להיות **מוקלד**, וע"כ מאמרים ומכתבי תגובה הכתובים בכת"י רצוי **מאוד** שישלחו להקלדה ע"י הכותבים, ובכל זאת ישנה אפשרות לשלוח להקלדה דרך מערכת הקובץ **בתשלום רגיל של עלות ההקלדה**.
- ♦ ומן המותר בפינו לציין שכל חידושי ההלכה הנכתבים בקובץ זה הם על אחריות הכותבים

בלבד שרובם לא הגיעו להוראה, וע"כ לא רצוי לסמוך על הנכתב למעשה אלא אחר בירור וליבון הענין היטב, או שאילת מורה הוראה מובהק. ובתפלה ותקוה שלא תצא תקלה מתחת ידינו.

בברכת משנכנס אדר מרבין בשמחה,

מערכת קובץ מנורה בדרום.

תוכן העניינים

גנוזות

מכתב ממרן הגרמ"י ליפקוביץ בחשיבות קביעות עתים ללימוד
מוסר ואגדה יג

מאמרי הלכה

הגאון רבי אליעזר אינהורן שליט"א
בענין משלוח מנות יז

הגאון רבי מנחם גולדברג שליט"א
בענין עובר לעשייתן בברכת הדלקת נרות שבת כ

הגאון רבי צבי הירש וילנסקי שליט"א
בגדר חובת קריאת פרשת "זכור" ל

הגאון רבי עמוס פרץ שליט"א
משנכנס אדר מרבין בשמחה לג

הרב אוריאל ראובן אייזנברך
בגדרי לאו דבל תשקצו לח

הרב אברהם בונקר
ברכת הגומל לנשים מז

הרב ישראל יעקב ביטון
בענין נטילת כדורי ויטמינים בשבת מט

הרב אהרן גבאי

תפלת העמידה לחול לפי נוסח רבינו דוד אבודרהם נד

הרב גרשון גולד

דין הקדש וצדקה בחוב סה

הרב ישראל גולדברג

כסס אצבעותיו מתוך לחץ ובטעות בלע חלק מהעור עא

הרב איתי גייסי

דין בישול אחר בישול פ

הרב ישראל צבי גרינברג

מעשה בניירות בזמן הזה צ

הרב צבי משה הלוי דוידוביץ

באיסור סרוס ובעיקור אשה וע"י משקה - אבן העזר סי' ה' סעי' י"א י"ב קב

הרב אברהם יחיאל הלר הכהן

בדין משלם בר"ח אדר על הזמנת משלוח מנות שיוכן ביום הפורים קה

הרב ישראל מאיר ויינשטיין

האם מותר ליהנות משל חבירו בלי רשות קמ

אל תדמי בנפשך קיג

הרב חיים חדד

ב'דיני' ו'טעמי' משלוח מנות קמז

הרב משה חליוה

תשובות בהלכה בעניינים שונים קלט

הרב נסים אלחנן חן

בענין המשכח משנתו קמוג

הרב אבינעם טאובנר

בענין לא תשנא את אחיך בלבבך (במשנת הגר"א גניחובסקי זצ"ל) קנב
שתי פרפראות לפורים קנח

הרב יצחק ירחי

אם מועיל הזמנה לאבן לטלטלה בשבת קסא

הרב ערן כברה

בענין איש ציבור החולך בשבת לבית הכנסת תוך כדי חילול שבת
של המאבטחים קסז

הרב אוריאל כהן

בדין פתיחת פקקים בשבת קצב

הרב דביר כהן

האם מותר להגיד תודה למלוה רד

הרב אביחיל לוי

בביאור האיסור לשבת בעזרה לבד ממלכי בית דוד רז
בביאור האיסור ללכת בשבת בתוך שדהו לידע מה היא צריכה ריא

הרב אוריאל מימון

בענין אמירת ה' אלוהיכם אמת ריד

הרב יאיר מוינקוס

בירור מה קודם קריאת מגילה או מילה ריט

הרב און אברהם הכהן סקלי

ברכות השחר מכתבי היד של הסידורים הספרדיים רכה

הרב אליעזר פלקוביץ

משחק גולות וקלפים לילדים, אם יש בזה משום גזל רנז

הרב מרדכי פרוש גליקמן

חידושים בהלכות תפלה רסה

הרב אברהם ישעיהו קשש

מיסודות מסכת נדרים רסט

ארבעים וחמש - מי יודע? רפה

הרב גמליאל הכהן רבינוביץ

משלוח מנות על ידי רחפן רפט

הרב חן ריחניאן

הגמ"ח המרכזי! אסור / מותר באיזה אופן והצעות ייעול שז

הרב יעקב שמחוני

בדין לבישת לבנים בז"נ שיז

הרב שרון שרפי

בגדר החיוב של הפרשת תרומות מעשרות שכט

תגובות הקוראים

מכתב א'

הרב יוסף אביטבול שלט

אופני היתר של שמירת מחיר בתשלום מראש

מכתב ב'

הרב מתתיהו גבאי..... שמו

מנהג הספרדים בנפילת אפים ♦ אמירת הושענות בשבת ♦ ברכה על נר חנוכה במניני
חצירות

מכתב ג'

הרב גרשון גולד..... שמו

לא לדלג בלימוד ♦ בענין שבועה בשם ♦ הוספות למדור 'מז' יודע'

מכתב ד'

הרב עמנואל מולקנדוב..... שמו

בירור המנהג לקרוא ולפשוט את המגילה





גנוזות



מכתב ממרן הגרמני"ל ליפקוביץ בחשיבות קביעות עתים ללימוד מוסר ואגדה

לפנינו מכתב ממרן הגאון רבי מיכל יהודה ליפקוביץ זלה"ה, אשר ענה לשואלו, בדבר חשיבות קביעת עתים ללימוד המוסר בכוללים, וכן חשיבות קביעת עתים לכל אדם ללימוד אגדה ומדרשות חז"ל.

המכתב נמסר למערכת הקובץ ע"מ לפרסמו, ע"י ידידינו הרב מרדכי פרוש שליט"א, ועמו התודה.

המכתב

בס"ד ו' ניסן תשס"ג

מה שכתבת את החשיבות שיקבעו בכוללים סדר מיוחד ללימוד המוסר הוא דבר ישר ונחוץ מאד וכבר האריך בזה בספר מסילת ישרים ובסוף ספרו בקונט' הנקרא דרך עץ החיים יע"ש, רק צריך להיות פנייה אל מנהלי וראשי כוללים על דבר זה.

וכן עצתך לקבוע בשבתות ויו"ט לימוד המדרש, הוא עצה טובה וראוי' כי דברי חז"ל במדרש מגלה לנו סודות הבריאה והרבה אמונה ויר"ש משיגים בלימודו, וראיתי בהקדמת המחבר פירוש עץ יוסף על מדרש תנחומא שמביא הרבה מאמרי חז"ל המדברים על חשיבות לימוד ההגדות חז"ל - בספרי פרשת עקב פסקא מ"ט דורשי רשומות אומרים רצונך שתכיר מי שאמר והיה העולם למוד ההגדה שמתוך כך אתה מכיר את הקב"ה ומדבק בדרכיו, ובאבות דר"נ פכ"ט-ז' יעו"ש באורך, הרי מדרשי חז"ל מקשרים את הלומד, הגם שהוא חי בעולם עלי אדמה, עם העולם העליון הרוחני.

הנני להעיר שעקר עבודת האדם ע"י לימוד המוסר להשתדל להשיג מדות טובות של אהבת חבריות ולהיות נזהר בכבוד חבריו שע"ז זוכים לשלוות הנפש ומנוחת החיים.

עוד יש להתחזק בתפלה שתהא בכונת הלב בבקשה על הכלל ועל הפרט.

אסיים בברכה מיכל יהודה ליפקוביץ





מאמרי הלכה



הגאון רבי אליעזר אינהורן שליט"א

ראש ישיבת אופקים

בענין משלוח מנות

א. (והנה יש מקום לדון לפי המבואר בקונטרס החסד של הגרא"א דסלר שנתניה לאחר מרבה אהבה אצל הנותן כיון שנתן מעצמו עיי"ש, לפי"ז היה מקום לדון שבמה שהתרבה אצל הנותן אהבה ורעות סגי, וזה מתקיים גם כשאין המקבל יודע ממי קיבל. ועיי'ן).

ג. והנה הרמב"ם הביא דין משלוח מנות בתוך דיני הסעודה והיו שר"ל דס"ל כתרוה"ד ולכך הוא שייך לסעודה, וכ"מ קצת גם בתרוה"ד עצמו שמביא לעצמו סייעתא מלשון הרמב"ם. אך לכאור' בלשונו נראה די"ל באופן אחר דכתב (פ"ב ממגילה הט"ו) 'כיצד חובת סעודה זו שיאכל וכו' וכן חייב אדם לשלוח שתי מנות וכו' לחברו שנאמר ומשלוח מנות איש לרעהו' ומשמע שאי"ז חיוב כדי שיהיה לחברו סעודה אלא הוא מחובת סעודתו של עצמו לתת מנות לחברו.

ד. וביותר כתב הרמב"ם שם הי"ז 'מוטב לאדם להרבות במתנות אביונים מלהרבות בסעודתו ובשלוח מנות לרעיו, שאין שם שמחה גדולה ומפארה אלא לשמח לב עניים ואלמנות וכו', ומשמע שמשלוח מנות יש בו שמחה, ואם כטעם התרוה"ד אי"ז שייך לשמחה (ואין לומר דבאמת אינו שמחה ידידיה אלא דבמה שיש סיפק לכל אחד לסעודת פורים זה עצמו השמחה וכמו במתנות לאביונים, דא"כ אין מתנות לאביונים עדיפי מינה). וע"כ דהרמב"ם הבין גדר אחר במצוות משלוח מנות. דבאמת הוא פרט בחובת הסעודה

א. ברמ"א בסי' תרצ"ה ס"ד כתב דאם שולח מנות לרעהו והוא אינו רוצה לקבלם או מוחל לו יצא. ובשו"ת חת"ס (או"ח קצו) כתב דדין זה תלוי בטעם המצוה של משלוח מנות. דבספר מנות הלוי כתב שטעם המצוה הוא כדי להרבות שלום ורעות, היפך מה שאמר הצורר עם מפוזר ומפורד. אך בתרוה"ד (סקי"א) כתב טעם המצוה כדי שיהיה לכל אחד סיפק לסעודת פורים. וא"כ לדעת המנות הלוי נחא דברי הרמ"א דאף שבפועל המקבל לא קיבל את המשלוח"מ אך הנותן הרבה חיבה ורעות במה שהראה שרוצה לתת לו ולכך יצא יד"ח, משא"כ לתרוה"ד לא יועיל כיון שסו"ס לא סיפק לו צרכי סעודה. (אמנם עי' בשו"ת בנין ציון כתב דאף לדעת התרוה"ד י"ל דיצא, דמפרש שמקור דברי הרמ"א הוא מלשון הקרא 'משלוח' ומשמע שעיקר המצוה היא לשלוח וא"צ דוקא נתינה, ולכן כל ששלח אף שאי"ז נתינה כל שהשני לא קיבל, מ"מ יצא כיון ששלח).

ב. ובשו"ת כת"ס (או"ח קמא) כתב לפי דברי החת"ס דיש לדון נ"מ איפכא, אם שלח לחברו ואין חברו יודע מי השולח, דלפי התרוה"ד שעיקר המצוה היא למלאות חסרונו א"כ גם בזה מהני, אבל לפי הטעם של המנות הלוי שהוא להרבות אהבה ורעות י"ל דכל שאינו יודע מי השולח לא התרבתה אצלו אהבה ואין השולח יוצא. ומסיק הכת"ס דכיון דפסק הרמ"א דמהני מחילה א"כ ס"ל כטעם דהמנות הלוי וא"כ לא יועיל כשאין המקבל יודע ממי קיבל.

דידיה משום שמחה, דכשמשמח עמו אחרים בסעודתו היא השמחה השלמה שלו, דכך אדם שמח טפי כשמשמח עמו אחרים בסעודה. וע"ז אמר שהשמחה שמשמח אביונים חשובה יותר.

ה. שו"ר לשון הב"ח בסי' תרצ"ה בטעם מצות משלוח מנות ז"ל: 'שתהא השמחה כוללת וכו' וג"כ כוללת שמחת האדם עם אוהביו ורעיו והם המנות, וכו' על כן המצוה לשלוח שתי מנות לרעהו הטוב להיות שמח ושש עמו וכו' ומשמע להדיא כגדר הנ"ל, וכמ"ש בדעת הרמב"ם שהוא משום שמחה דידיה. וכע"ז כתב בכת"ס הנ"ל עוד טעם למצות משלוח מנות (מלבד התירוה"ד והמנות הלוי) 'להראות שמחה חדוה ורעות כדרך עושין סעודת שמחה שמשלחים לקרובים ורעים אוהבים' והוא ג"כ משום שמחה דיליה.

ו. ולפי גדר זה יהיה נ"מ דהעיקר להרבות במשלוח לרעים דוקא, דכמה שהוא יותר רע אליו ממילא הוא יותר משמחו, והוא להיפך מלטעם המנות הלוי שלדבריו לכא' אדרבא יש ענין לשלוח למי שאינו רע כ"כ כדי להרבות ברעות. (ועי' עוד בספר שלמי תודה (עמ' רעו) שמביא שכשנפטר הגאון מחרקוב אמר מרן הגרי"ז כי מעתה יקשה עליו קיום משלוח מנות כי נסתלק (רעהו הטוב).

ז. והנה במג"א סי' תרצ"ה סקי"ב כתב 'ונ"ל דמי שאוכל על שלחן חברו ולא הכין לו כלום פטור מלשלוח מנות וכ"מ קצת ברש"י גבי מחלפי סעודתייהו להדדי (שביאר שמכיון שהיו עניים אכל זה עם זה בפורים של שנה זו ובשניה סועד חברו עמו ומשמע שבשנה שסעד אצל חברו היה פטור ממשלוח מנות) ומ"מ צ"ע וטוב להחמיר, ולכא' צ"ב דגם לטעם התירוה"ד וגם לטעם המנות הלוי

לא מוכן השייכות במה שלא הכין סעודה לזה שיפטר ממשלוח מנות. אך לגדר הנ"ל בדעת הרמב"ם א"ש דגדר החיוב הוא בשמחת הסעודה שמשמח אחרים בסעודתו וא"כ כשא"ז סעודתו אין שייך ענין זה. (ולפי"ז צ"ל שאין חיוב שתהיה דווקא סעודה בשמחה כזו שמשמח אחרים מסעודתו דא"כ היה חיוב לעשות דוקא סעודה בעצמו, אלא התקנה היתה שאם עושה סעודה בעצמו ירבה בשמחה ע"י שליחת מנות, וכפיה"נ משום שע"י שבעה"ב בשמחה יתירה ממילא כל הסעודה בשמחה, ועכ"פ בכל אופן צ"ל במג"א שגדר המצוה היה רק בתנאי שעושה סעודה וזאת אינו חייב. וצ"ע.)

ח. וכ"מ מהמג"א סי' תרפ"ח סקי"י שמביא בשם מהרלב"ח בפורים דמוקפים שחל בשבת שעושים הסעודה בשבת וגם משלוח מנות בשבת כי המנות הם מהסעודה, ומשמע טפי שהמנות הן מהסעודה עצמה ומדיני הסעודה דיליה ולא רק כהתירוה"ד שהן לצורך הסעודה.

ט. עוד יש לבאר לפי גדר זה בדברי החכמת שלמה על השו"ע שכתב 'נסתפקתי בשליחות מנות אם שולח לאדם חולה דבר איסור המותר לו וכו' אם יוצא בזה יד"ח משלוח מנות, אי אזלינן בתר המקבל וכו', והנה יש לפשוט מגוף הפסוק ממ"ש ומשלוח מנות איש לרעהו ותיבת איש מיותר ובע"כ הכוונה שיהיה מנות איש הראוי לו זה ישלח לרעהו אבל מה שאינו ראוי לו גם לחברו אינו יוצא בזה'. ונראה גם בזה הגדר כמ"ש שצריך לשלוח מסעודת עצמו לרעהו.

י. והנה ברמב"ם הל' מגילה גבי משלוח מנות איתא וכע"ז בשו"ע 'וכן חייב אדם לשלוח שתי מנות בשר או שני מיני תבשיל או שני מיני אוכלין לחבירו וכו' וכל המרבה לשלוח לרעים משובח. וגבי מתנות

לאביונים הלשון הוא 'וחייב לחלק לעניים ביום הפורים, אין פוחתין משני עניים וכו'". הרי מדוקדק מלשונם שיש חילוק בין ענין הריבוי במצות משלוח מנות לענין הריבוי במצות מתנות לאביונים, דבמשלוח מנות הגדר הוא רק דה"ז משובח אבל במתנות לאביונים נראה דאדרבא כל דמוסיף הרי הוא מעיקר המצוה, שלא נאמר שיעור שתי מתנות אלא שלא לפחות אבל אם מוסיף הכל הוא בכלל המצוה ממש, וצ"ב מה החילוק בזה בין מצות משלוח מנות למצות מתנות לאביונים.

יא. ולפי הגדר הנ"ל במצות משלוח מנות יש לבאר היטב. דבמתנות לאביונים כיון שמהות המצוה היא לתת צדקה לאביון, א"כ

כל אביון ואביון שהוא נותן לו מתנה ה"ז מעשה מצוה מחודש של מתנות לאביונים וה"ז בכלל המצוה שתקנו חז"ל. אך במשלוח מנות כיון שגדר המצוה הוא תוספת שמחה אצלו, א"כ כששלח לאחד משלוח מנות כבר נתרבתה השמחה אצלו, וכשנותן לעוד אדם משלוח מנות הרי רק נתרבתה השמחה אצלו יותר וזה רק ריבוי באותה מצוה עצמה ולכן זהו רק בכלל 'ה"ז משובח' (וכע"ז במצות מתנות לאביונים יהיה לכאור' אם מוסיף לאותו אביון יותר ממתנה אחת). משא"כ לפי גדר המנות הלוי שהמצוה היא להרבות אצל השני אהבה או לטעם התרוה"ד שיהיה לו סעודה, א"כ הוא כמתנות לאביונים שבבכל משלוח מקיים את מעשה המצוה עצמו אצל עוד אחד.



הגאון רבי מנחם גולדברג שליט"א
רב ביהכ"ס 'אילת השחר' ור"מ בישיבת אופקים

בענין עובר לעשייתן בברכת הדלקת נרות שבת

התוכן

- א. מעורר שמנהגנו שמברכות אחרי ההדלקה צ"ב.
- ב. המתבאר מהמג"א שמאחר שא"א לברך לפניו, הנהיגו לברך לאחריו.
- ג. קושיות הגרעק"א.
- ד-ה. גדר מצוה 'שעשייתה קיימת' בתפילין, מזוזה, ונר חנוכה.
- ו. ברכת נר שבת היא על עשייתה הנמשכת.
- ז. פריסת הידים והנאה מאור הנרות.
- ח. ביאור דברי הרא"ש בפסחים.
- ט. ישוב לקושיית הגרעק"א בנר חנוכה.
- י. למדנו מהרא"ש שגם 'קיום' המצוה מחייב ברכה.
- יא-יב. ביאור דעת הפוסקים שאפשר לברך אפי' משחשיכה.
- יג. ברכת הדלקת הנר קאי על קיום המצוה.
- יד. ביאור נוסף.
- טו. סיכום.
- טז. דעת שו"ע הגר"ז.
- יז. דברי המשנת יעבץ.

מעורר שמנהגנו שמברכות אחרי ההדלקה צ"ב

א. כתב הרמ"א (רס"ג סעי' ה'), יש מי שאומר שמברכין קודם ההדלקה (כשאר כל המצוות שמברכין עליהן עובר לעשייתן, משנ"ב). ויש מי שאומר שמברך אחר ההדלקה (ס"ל דאם תברך הוי כאילו קבלה לשבת בפירוש, ושוב אסורה להדליק, משנ"ב) א. וכדי שיהא עובר לעשייתו, לא

יהנה ממנו עד לאחר הברכה, ומשימין היד לפני הנר אחרי ההדלקה ומברכין, ואח"כ מסלקין היד, וזה מיקרי עובר לעשייה, וכן המנהג, עכ"ל הרמ"א.

והנה מנהגנו כהרמ"א שמברכות אחרי הדלקת הנרות. אלא שצ"ב נהי דא"א לברך לפני ההדלקה, אך סוכ"ס איך אפשר לברך לאחריה, והרי תקנת ברכת המצוות היא לברך קודם העשייה (פסחים ז:). ומש"כ

א. והוסיף בהג' הגרעק"א דאף שהעיקר לדינא כהפוסקים שמהני תנאי [שאינה מקבלת שבת בהדלקתה], ואפי' בלב, וא"כ יכולה להתנות שאינה מקבלת שבת בברכתה, עד לאחר שתסיים את הדלקת כל הנרות. מ"מ כשהוא שלא לצורך חיישנן להפוסקים דלא מהני תנאי, ומשו"ה נהגו הנשים לברך אחרי ההדלקה, לחוש להחמיר כהנך פוסקים, וכמש"כ המג"א (ס"ק כ', ע' פמ"ג ומחה"ש ולבו"ש שם).

[שמקבלות שבת בשעת הברכה], א"א לברך קודם ההדלקה, הנהיגו לברך אחריה.

ולפ"ז צריך להקפיד לברך מיד אחרי ובסמוך להדלקה, ולא לאחר זמן (וכמש"כ להדיא הרמ"א יו"ד י"ט סעי' א', בנידון ידידה ויובא להלן), שהרי הברכה קאי על 'מעשה' ההדלקה שנעשה לפניו. וכמו שמקפידים על כך כשמברכים קודם מעשה המצוה (משנ"ב קנ"ח ס"ק ל"ט) כך יש להקפיד על כך גם כשמברכים לאחריו. וכן אין להתעסק באיזה ענין ביניים. וגם אין להפסיק בדיבור בין ההדלקה להברכה (וכמש"כ שו"ע הגר"ז סי' קס"ה סעי' א' שאין להפסיק בדיבור בין הנטילה לאכילת פת, לברכת על נטילת ידים).

קושיות הגרעק"א

ג. אלא שבהגהות הגרעק"א הקשה על המג"א, דבטבילת גר כך היתה תקנת חז"ל לברך אחר המעשה. אך בהדלקת הנרות לא היתה תקנת חכמים על זה. אלא מאחר שמנהג הנשים לקבל שבת באמירת הברכה. וגם חששו להפוסקים דלא מהני תנאי (כדחובא בהערה א'). לכן נהגו הנשים לברך אחרי ההדלקה. ומעתה מאחר שמעיקר הדין מותר לברך לפני ההדלקה, ולהתנות בלב שאין מקבלת שבת בהדלקתה, ולהדליק הנרות אחרי הברכה, איך יתכן שמחמת מנהג וחומרא, נתיר לעקור את עיקר הדין לברך עובר לעשייתן.

[והראוני כעין זה גם ברעק"א בהל' ציצית, על מש"כ השו"ע (סי' ח' סעי' י') שאם לובש טלית קטן בעוד שאין ידיו

הרמ"א שלא יהנו מהאור עד לאחר הברכה, אינו מובן איך זה מועיל להחשיב את הברכה כעובר לעשייה, והרי המצוה אינה ההנאה מהאור אלא 'מעשה' ההדלקה. ואמנם טעם ותכלית המצוה היא שיהא אור ויהנו ממנו משום כבוד ועונג שבת ושלוש בית, אך הברכה היא על 'מעשה' ההדלקה, והוא נעשה כבר לפני כן.]

והא תינח לאו"ז (שהובא בש"ך יו"ד סי' י"ט ס"ק ג') דס"ל שעיקר דין עובר לעשייתן אינו לעיכובא, אלא שלכתחילה יש לברך קודם מעשה המצוה, ואם לא בירך מקודם, ניתן לברך גם לאחריו. אך למעשה קי"ל כהרמב"ם (פי"א מברכות הל' ו-ז', כן הכריע הש"ך שם וכ"כ המשנ"ב ס' קנ"ח ס"ק מ"ד) שהוא דין לעיכובא, ואם לא בירך לפני, כגון לפני השחיטה או הפרשת תרו"מ, אינו יכול לברך אחריה. ושוב צ"ב כנ"ל.

המתבאר מדברי המג"א

ב. ויש ללמוד הביאור בזה מתוך דברי המג"א (שם ס"ק י"ב) שכתב דדמי לטבילת גר שאינו יכול לברך לפניו, דאכתי גברא לא חזי מפני שאינו יכול לומר קדשנו וציונו, ולכן תיקנו חז"ל שיברך אחרי הטבילה (ובתוספות שם בשם ר"י דמשו"ה תיקנו חז"ל כן בכל הטבילות). וכן בנטילת ידים לאכילת פת, שלפעמים אין ידיו נקיות כגון ביציאתו מבית הכיסא, ואינו יכול לברך קודם הנטילה, תיקנו לברך אחריה (ומשו"ה נהגו שאפי' כשידי נקיות, לעולם מברך אחרי הנטילה). ובמקרים אלו, מחמת טעם מיוחד כך היתה תקנת חז"ל מעיקרה, לברך אחרי מעשה המצוה.

וא"כ ה"נ בנרות שבת, מאחר שמכח המנהג

גדר מצוה 'שעשייתה קיימת'

ד. והנה בשו"ת רעק"א (תנינא סי' י"ג) הביא מהרא"ש (פסחים פ"א ס' י') בהא שחילקו חז"ל במטבע הברכות, דיש מהן שתיקנו בלשון 'על' ויש מהן שתיקנו ב'למ"ד', וכתב בשם ר"ת שהטעם שמברך להתעטף בציצית להניח תפילין ולישב בסוכה, הוא מפני שיש בהן שיהוי, והלשון מורה על כך, להיות מעוטר בתפילין ולהיות עטוף בציצית ולישב בסוכה וכו'. ולהדליק נר חנוכה יש שיהוי במצוותה כדאמרי' מצוותה משתשקע החמה עד שתכלה רגל מן השוק וכו', עכ"ל.

ואף שהרא"ש אינו עוסק כאן בגדרי עובר לעשייתה, הבין רבינו הגרעק"א שיש ללמוד גם זאת מתוך דבריו, וכדלהלן. ונראה מדבריו שהבין שמש"כ הרא"ש בשם ר"ת שבמצוות אלו יש שיהוי, כוונתו למש"כ הרמב"ם בגדרי עובר לעשייתה (פי"א מברכות ה"ה) וז"ל, העושה מצוה ולא בירך, אם מצוה שעדיין עשייתה קיימת מברך אחר עשייה, ואם דבר שעבר הוא אינו מברך. כיצד, הרי שנתעטף בציצית או שלבש תפילין או ישב בסוכה ולא בירך תחילה חוזר ומברך אחר שנתעטף וכו', עכ"ל. ומש"כ 'עשייתה קיימת' לגבי ציצית ותפילין, ביאר הגרעק"א שעדיין עוסק במצוותם במה שלבוש, ובתוספת ביאור כתב הגר"ח קניבסקי זצ"ל בנחל איתן (סי' ה') סעי' ג' ס"ק א') דהוא מפני שלבושים על גופו, ובכל רגע בידו להסירם, ומניח עצמו להשאר לבוש ומעוטף בגופו, לכן נחשב

נקיות (ורוצה ללבוש כדי שלא ילך ד"א בלא ציצית, ב"י), ילבשנו בלא ברכה וכשיטול ידיו ימשמש בציציות ויברך עליו. והקשה הבית יוסף, הא בעינן עובר לעשייתה. ותירץ הט"ז (ס"ק ט' וכ"כ הגר"א) דאין שייך כאן עובר לעשייתה, דאותה שעה לא הוי חזי. והקשה בהג' הגרעק"א דלא דמי כלל, דהתם גבי טבילה בודאי א"א להיות כלל עובר לעשייתה, משא"כ הכא הרי יכול לפשוט הבגד ולברך עובר לעשייתה ממש, וללבוש שנית, והניח בצ"ע (וכן הקשה בהג' חכמת שלמה).

ועד"ז הקשה רעק"א על מש"כ הרמ"א (יו"ד שם) שבהמה דאתיליד בה ריעותא, ישחטנה בלי ברכה ויבדוק, ואחרי שימצא שאינה טריפה, יברך 'על השחיטה'. והקשה הגרעק"א דאינו דומה לטבילת גר דאמרינן כיון דמעיקרא לא חזי, לא אידחי, דכיון דבכל פעם לא חזי לברך מקודם, כי תיקנו חז"ל ברכה זו דטבילת גרים, מעיקרא הכי איתקין לברך אח"כ. אבל ברכת שחיטה דקבעו ותיקנו עובר לעשייתה, אלא דבהך דאתיליד בה ריעותא אינו יכול לברך מספק, י"ל כיון דאידחי אידחי. אלא ודאי נראה כיון דיסוד הברכה תיקנו עובר לעשייתה, אלא דעתה היה איזה דבר המעכב עליו מלברך, אינו מברך אח"כ¹.

ולדבריו שוב צ"ב היאך הנשים מברכות לאחר מעשה ההדלקה, והרי בעינן עובר לעשייתה.

ג. והוסיף, שמקור הדין של הרמ"א הוא מאו"ז דס"ל דבכל המצוות אם לא בירך עובר לעשייתה, מברך אח"כ. אבל לדין דק"ל בהרמב"ם, י"ל דגם בזה אינו מברך אח"כ, וצ"ע לדינא, עכ"ל הגרעק"א.
ד. בשו"ת שאנ"א (סי' ל"ב) כתב דהוא ע"פ המבואר בגמ' (מכות כ"א:): שהלבוש בגד כלאים מתחייב חיוב מלקות חדש (אם התרו בו) על כל רגע שבידו לפשוטו וללבושו מחדש, מפני שהיותו מלוכש בו הוא מכח המעשה לבישה הראשון, ולכן גם המשך היותו מלוכש נחשב כמעשה, אף בלא מעשה לבישה חדש. וכ"ש

דולקות, חוזר ומברך. אבל אם כבו הנרות של חנוכה וכו' הו"ל מעוות לא יוכל לתקון, עכ"ל. אלא שצ"ב מדוע נר חנוכה נחשב שעשייתו קיימת כל זמן שהנרות דולקים, והרי אינו עושה כעת שום מעשה. וביאר בנחל איתן כיון שעומד לכבות (פי') שיכול (לכבותן) ואין מכבה, מיקרי שמעשה המצוה נמשך. והוא חידוש.

איברא דעל מש"כ הרא"ש בשם ר"ת דמצות נר חנוכה מוגדרת כיש שיהוי במצוותה, הקשה הגרעק"א מדקי"ל ככתה אין זקוק לה, דהיינו דכל שבשעת הדלקה היה בו שמן כשיעור, אף אם רגע אח"כ כבה הנר, אין מוטל עליו להדליקו, ואין שום גרעון במצוה במה שאינו דולק יותר, וא"כ י"ל דמיקרי עברה מצוותו, עכ"ד, דהיינו שהמצוה נשלמת במעשה ההדלקה לחוד, ואין לה שיהוי נוסף, ואין עשייתה קיימת, והניח בצ"ע.

ומסיק רעק"א, מ"מ כיון דכילל הרא"ש בחדא - עם ציצית תפילין וסוכה - לקרותם 'שיהוי מצוה', יש לומר שמי שלא בירך בשעת הדלקת נרות חנוכה, יוכל לברך כל עוד הנרות דולקים, דמיקרי שפיר עובר לעשייתן, עכ"ד.

שמעשה המצוה נמשך, והוי כמו קודם עשייתן, ויכול לברך גם אחרי העיטוף הראשון. וה"ה לענין ישיבה בסוכה. ומפרש הגרעק"א שזו היא כוונת הרא"ש בשם ר"ת במש"כ שיש 'שיהוי' במצוותם.

והנה הקרבן נתנאל הוסיף שגם מזוזה נחשבת שיש שיהוי במצוותה, מפני שכל זמן שדר בבית יש עליו חיוב קביעת מזוזה, ולכן לר"ת מברכין עליה 'לקבוע מזוזה'. ומפרש רעק"א (ע"פ הבנתו הנ"ל), שאם לא בירך בשעת קביעתה, יוכל לברך אח"כ. אע"פ שכעת אינו עושה מעשה, מ"מ כל רגע הוי תחילת מצוה, דאילו נטלו המזוזה לא תהיה לו המצוה מכאן ולהבא, עכ"ד. והוא חידוש שגם זה נחשב שמעשה המצוה נמשך בכל רגע.

גדר 'שיהוי' במצוותו של נר חנוכה

ה. והנה הרא"ש כתב בשם ר"ת שגם נר חנוכה נחשב שיש שיהוי במצוותו מפני שצריך שיעור'. ולפי הבנתו של הגרעק"א מוגדר 'כעשייתו קיימת', ואכן כ"כ בספר הפרדס (צינו המגיה לשו"ת רעק"א) ¹ **בדעת הרמב"ם** וז"ל, אם היא מצוה שעדיין עשייתה קיימת, מברך אחר העשייה וכו'. הרי שהדליק נר חנוכה, כל זמן שהנרות

יש להחשיבו כמעשה לענין ברכה עובר לעשייתן, עכ"ד. הו"ד בשו"ת הר צבי (או"ח ח"א סי' י"א). וכ"כ האגרו"מ (או"ח ח"ד סי' ז').

ה. ואכן בנחל איתן הביא מהמאירי שכתב בדעת ר"ת שמברכים 'על קביעת מזוזה', ודלא כהק"נ. ולפ"ז לא יוכל לברך אחרי שקבעה. וביאר החילוק שבין מזוזה ותפילין, דציצית ותפילין מלוכשים על גופו ובכל רגע בידו להסירם, ולכן מיקרי שמעשה המצוה נמשך. אבל במזוזה שהיא קבועה בבית, נהי שקיום המצוה נמשך אבל מעשה המצוה אינו נמשך, עכ"ד הנחל איתן.

ו. בנחל איתן הקשה דבהגמ"י (פ"ד חנוכה אות ב') הביא בשם ר"ת דקי"ל שגר חנוכה א"צ שיעור, והניח בצ"ע. ז. לרבינו אשר ב"ר חיים ממנחשון, תלמיד רבינו יהודה בן הרשב"א, בשער התשיעי פ"ג סעי' ד' (במהדורות הרב משה יהודה הכהן בלוי הוא בעמ' ס"ו).

ח. וכן הקשה ר"ת עצמו בספר הישר (סי' ש"מ בדפוסים החדשים) וז"ל, אע"ג דכתבה אין זקוק לה, מיצרך צריך, עכ"ל. וצ"ב כוונתו. וכן הקשה המאירי (פסחים ז:). ובספר המכריע (סי' ס"א) דן בקושיא זו ונביא לשונו להלן אות ח'.

ברכת נר שבת היא על עשייתה הנמשכת

ו. וע"פ דברי הרא"ש בשם ר"ת, שגר חנוכה מוגדר כמצוה שיש לה שיהוי, כתב בנחל איתן דה"ה נר של שבת, שהרי גם בו צריך שיעור שידלק עד סוף הסעודה (כמבואר בשו"ע סי' רס"ג סעי' ט'). וא"כ גם נר שבת נחשב כ'עשייתו קיימת' ומטעם שנתבאר דכיון שאפשר לכבותו ואין מכבהו, מיקרי שמעשה המצוה נמשך.

וצריך להוסיף שבנר שבת הדעת נותנת דכבתה זקוק לה, מכיון שעיקר נר שבת נועד להאיר את הבית בזמן החשיכה, ולכן מסתבר שאם כיבו הנרות או כבו מאליהם מבעוד יום, חייבים לחזור ולהדליק ע"י מי שלא קיבל עדיין את השבת (ארחות שבת פרק ל"ג הע' קי"ב עי"ש באריכות).

ולפ"ז אפשר לברך על נרות השבת גם אחרי הדלקתם, בכל הזמן שהוא עדיין מבעוד יום, דכל עוד רשאי לכבות ואינו מכבה, מיקרי עשייתה נמשכת ונחשב שמברך עובר לעשייה.

ובזה עלה בידנו ביאור נוסף, ע"פ דרכו והבנתו של הגרעק"א, למנהגנו שהנשים מברכות אחרי ההדלקה. כי כל עוד הנרות דולקים ועדיין לא שקעה החמה, הו"ל מצוה שעשייתה קיימת ומיקרי עובר לעשייתה. ולפ"ז הברכה אינה על 'מעשה' ההדלקה שלפני כן, אלא על עשייתה הנמשכת כל עוד הנרות דולקים ועדיין הוא קודם שקיעה. וא"כ אין מניעה להפסיק באיזה התעסקות או בדיבור, אחרי מעשה ההדלקה קודם אמירת הברכה.

פריסת הידים והנאה מאור הנרות

ז. וענין פריסת הידים קודם אמירת הברכה

וכן ההנאה מאור הנרות (שכתב הרמ"א), הוא רק להיכר שהברכה קאי על הנרות הדולקים. ולא מספיק לעמוד בסמוך לנרות, אלא צריך גם פריסת ידים והנאה.

ומקור ודוגמה לזה מהמברך על התפילין לאחר שהניחם, שצריך למשמש בהם קודם הברכה (מנחות ל"ו) וכן בציצית (תוספות שם), ופרש"י דהמשמוש הוא כאילו מניחן. ובמשנ"ב (סי' ח' ס"ק כ"ג) ביאר דבזה יחשב קצת כאילו לובשו. ונתבאר בדעת נוטה (מזוזה תשובה רצט בהערה), דהמשמוש בתפילין עושה היכר ללבישתו, דהיינו היכר על המשך הלבישה, שייחשב קצת שמה שלבוש ועומד כאילו לובשו עתה. וכן לענייננו, פריסת הידים היא להיכר על המשך מעשה ההדלקה. ואינו מעכב את הברכה, דרשאי לברך גם אם לא משמש (שו"ת אגרו"מ או"ח ח"ד סי' ז').

ביאור דברי הרא"ש בפסחים

ח. והנה לולא דברי רבינו הגרעק"א, היה מקום לומר שדברי הרא"ש הם ענין אחר מהרמב"ם. דז"ל הרא"ש, ר"ת ז"ל היה נותן טעם לדבר, דכל מצוות שנעשות מיד שייך לברך עליהם 'על', כגון על מקרא מגילה (אע"פ שנמשך זמן ארוך), על הטבילה, על נטילת ידים, על הפרשת תרומה, על אכילת מצה, על אכילת מרור. אבל להניח תפילין להתעטף בציצית ולישב בסוכה יש בהן שיהוי, והלשון מורה על כך להיות מעוטר בתפילין ולהיות עטוף בציצית, ולישב בסוכה לאכול ולטייל כל היום, ולהדליק נר חנוכה יש שיהוי במצוותה וכו', עכ"ל.

ושמעתי ביאור דבריו, דמשמעות 'על' הוא שמברך על מעשה המצוה שלפניו, והמצוה נעשית מיד. ואין זה משנה כמה זמן נמשך קיומה, דהעיקר הקובע הוא זה

ישוב לקושיית הגרעק"א בנר חנוכה

מ. והוסיף ר"ת, שמצות נר חנוכה מברכים 'להדליק' כי יש שיהוי במצוותה, מפני שיש לה שיעור. והקשה הגרעק"א מדקי"ל כבתה אין זקוק לה. והנה קושייתו היא לפי הבנתו בדברי ר"ת, שיהוי במצוותה פי' שעשייתה קיימת, ולכן הוקשה לו שהמצוה נשלמה במעשה ההדלקה מיד.

אך לפמשנ"ת י"ל שכל עוד הנרות דולקים, נמשך קיום המצוה (ופירסום הנס), גם אחרי מעשה ההדלקה. ואמנם כבתה אין זקוק לה, דכל שהדליק שיעור שיכול לדלוך חצי שעה, יצא ידי חובתו, כיון שהיה ראוי לדלוך עד שתכלה רגל מן השוק סגי בכך, וא"צ להדליק פעם נוספת. אבל כל זמן שלא נכבו, קיום המצוה נמשך גם אחרי ההדלקה, והברכה כוללת גם את הקיום שלאחר מעשה המצוה, ולכן מברכים 'בלמ"ד'. ומיושבת קושיית הגרעק"א. ונראה דזו היא כוונתו של ספר המכריע (סי' ס"א) להרי"ד ביישוב קושיא זו וז"ל, מאי אמרת דאכתי משכה מצוותה כבר, [דנהי] דאם כבתה [מעצמה] אין זקוק לה, מיהו אם רוצה לכבותה קודם שתשקע [צ"ל שתכלה] רגל מן השוק אינו רשאי. הא לאו מילתא היא וכו' עכ"ל.

שבעשיית מעשה המצוה נשלמת המצוה, ואין לה המשך וקיום אחרי כן.

והחלוקה השניה הן מצוות שיש בהן שיהוי, ופי' שגם אחרי שעשה את מעשה המצוה, עדיין לא נסתיימה המצוה, דהקיום נמשך גם אח"כ. וכגון המתעטף בציצית, מעשה המצוה הוא העיטוף, אך קיום המצוה נמשך אח"כ גם אחרי פעולת העיטוף, וכן הוא בתפילין וכן בישיבה בסוכה. ובכל האופנים האלה, אין שייך לשון 'על' (שמשמעותו שנגמר מיד) אלא לשון 'למ"ד' שמשמעותו, לעשות כך וכך אע"פ שנמשך. ומטבע הברכה שהוא בלמ"ד, משמעותו כוללת את שני החלקים, גם את מעשה המצוה וגם את המשך הקיום. וזה מש"כ הרא"ש, והלשון מורה על כך, להיות עטוף בציצית, ולישב בסוכה לאכול ולטייל כל היום.

ולפי"ז אין כוונת הרא"ש לגדר עשייתו קיימת שהוזכר ברמב"ם, וא"כ א"א ללמוד מדבריו את גדרי עובר לעשייתן.

וכך נראה שהבין הפמ"ג (רס"ג א"א ס"ק י"א, תל"ב משב"ז סוס"ק ג') בדעת הרא"ש, ע' בהערה כאן^ט.

מ. ז"ל הפמ"ג, מצוה שיש לה משך זמן, מברך בעוד המצוה לא נגמרה כמו תפילין וכמו בדיקת חמץ וכד', ונר חנוכה, שאם לא בירך קודם אפשר לברך אח"כ, אף שאין בו שמן כשיעור עתה, מ"מ עדיין המצוה קיימת.

והנה מלשונו נראה להדיא שדבריו מיוסדים על דברי הרא"ש בשם ר"ת והקרבן נתנאל, וכפי שנתבאר בדבריהם. ומה שציין בס' תל"ב לדברי שבנה"ג, בדין ברכה על מעקה לאחר עשייתו, שכל דבריו סובבים על הרמב"ם בגדרי 'עשייתה קיימת'. אין כוונתו שזו היא ההבנה גם בדברי הרא"ש, אלא שרצה לציין לדברי הפוסקים שדנו בברכת מעקה.

י. והנה בנוגע לשכר על המצוה, בודאי אין הברל בין אחד שנרותיו נכבו מיד לאחר ההדלקה, לבין השני שנרותיו דלקו כל משך הזמן שנצרך, וגם האחד שנרותיו נכבו באונס, יקבל שכר מלא כאילו דלקו כל משך הזמן הנצרך, דמאי הו"ל למעבד, ומעלה עליו הכתוב כאילו עשה. והנידון כעת הוא רק לגבי קיום מצוה בפועל, ולא על שכר. ולגבי זה, השני שנרותיו המשיכו לדלוך כל משך הזמן, זכה בקיום המצוה בפועל, אך להראשון נחשב רק "כאילו" קיים.

הנרות ותברך. והוסיף המג"א דה"ה באשה שהדליקה ושכחה לברך עד שחשיכה.

והקשה המג"א, ותמוה הוא, דלא שייך ברכה בדלוקה ועומדת. כלומר מאחר שאין עושה כעת 'מעשה' הדלקה, א"כ אין הברכה עובר לעשייתו (ע"פ מגד יהודה על שו"ת מגידות לבעל הפמ"ג סי' י'). ובמחה"ש ביאר באופ"א. ואזיל המג"א לשיטתו (ס"ק י"ב) שעובר לעשייתו מיקרי רק אם מברכת מיד לאחר מעשה ההדלקה ובסמוך לו.

וגם הביאור שנכתב לעיל ע"פ הבנת הגרעק"א בדברי הרמב"ם והרא"ש, אינו מועיל לבאר שיטה זו, מפני שלאחר חשיכה א"א להחשיב שעשייתה קיימת מפני שכעת אסור לכבות.

יב. והנראה שלאחר שלמדנו מהרא"ש בשם ר"ת שלא רק מעשה המצוה מחייב ברכה, אלא גם קיום המצוה בפנ"ע מחייב ברכה. א"כ בהדליקה בער"ש תוכל לברך אפי' משחשיכה, ומפני שיש עדיין חיוב שהנרות ידלקו, וממילא יש גם קיום מצוה בכל רגע בזה שהנרות דולקות. ומאחר שהקיום הזה בא מכח מעשה הדלקה דידה, שפיר יכולה לברך על הקיום בפנ"ע, אע"פ שאין כאן כעת שום מעשה, ואין כאן עשייתה נמשכת. ולפ"ז הברכה כעת לא קאי על מעשה ההדלקה שמבעו"י, אלא רק על הקיום [שבא מכח מעשיה] בלבד, והקיום הרי נמצא לפניה בכל רגע. אבל אם היה נר

וגם במזוזה, שהוסיף הק"נ דיש שיהוי במצוותה, אין הכוונה שמעשה המצוה נמשך, אלא שקיום המצוה נמשך, שבכל רגע ורגע מקיים מצוה בזה שיש מזוזה בפתחו. וכדמוכח מהתוס' (ב"ק נ"ו): שהקשו שמי שיש לו תפילין בראשו וכו' ומזוזה בפתחו, יפטר מכל המצוות מדין עוסק במצוה. (הובא בדעת נוטה הל' מזוזה תשובה ט' בהערה.)^{יא}

גם 'קיום המצוה' מחייב ברכה

י. ולמדנו מדברי הרא"ש בשם רבינו תם דבר גדול, שלא רק 'מעשה' המצוה זוקק ברכה, אלא גם 'הקיום' שלאחריו מחייב ברכה [דהיינו אותו קיום שבא מכח עשיית מעשה המצוה]. והברכה חלה גם על המעשה וגם על הקיום. ולפ"ז י"ל שמטבע הברכה 'להתעטף' כולל שתי משמעויות, את מעשה העיסוף ואת המצב של היותו מעוטף. וכן מטבע הברכה 'להדליק' פירושו מעשה ההדלקה וגם היותו דולק. דאותה ברכה חלה וכוללת את שני העניינים (א) את מעשה המצוה (ב) ואת הקיום שבא מכוחו.

ביאור דעת הפוסקים שאפשר לברך אפי' משחשיכה

יא. והנה במג"א (רס"ג ס"ק י"א) הביא ממהר"ש בשם מהר"מ סג"ל, כשיש חופה בער"ש ומאחרים בה עד אחר שקיעת החמה, והאישה אינה רוצה לקבל שבת לפני החופה, אז תדליק הנר בלא ברכה קודם החופה, ואח"כ בחשיכה תפרוש ידיה על

יא. הקרבן נתנאל הוסיף שלפ"י ר"ת מברכים 'לעשות מעקה' מפני שיש שיהוי במצוה, שכל זמן שדר בבית יש בו חיוב עשיית מעקה, עכ"ד. אמנם לפמשנ"ת דיש לה שיהוי הכוונה שקיום המצוה נמשך, י"ל שמעקה חלוק ממזוזה, דעניינו מניעת הסכנה, ולאחר שנכנה ושוב אין סכנה, הו"ל כדר בבית שמעולם לא התחייב במעקה. וכל הקיום הוא רק בשעת עשייה, דהמצוה היא לעשות המעקה. ולפ"ז לר"ת יש לברך 'עלי עשיית מעקה. וחלוק ממזוזה שמקיים מצוה בכל רגע (ע"פ מנחת שלמה ח"א סי' א').

חדש בכל רגע]. וא"כ יתכן שמשום כך ראוי להקפיד שלא להפסיק בין תחילת הקיום לאמירת הברכה.

ביאור נוסף

יד. שוב התבוננתי שקשה לומר שהברכה קאי על הקיום בלבד, ומפסידות לגמרי את הברכה על עצם מעשה ההדלקה. ושמא יש לצדד שמדברי מהר"ש בשם מהר"מ יש ללמוד ביאור חדש לכך שאפשר לברך גם אחרי העיטוף, ואין בזה חסרון של עובר לעשייתן. דלרמב"ם (כפי הבנת הגרעק"א) הוא מפני 'שעשייתה קיימת' ויש המשך למעשה המצוה, וכמשנ"ת לעיל באריכות. אך להני ראשונים סגי בכך שקיום המצוה, שבא מכח מעשיו, עדיין נמשך וקיים לפנינו. וטעמא דמילתא י"ל שכל עוד הקיום נמשך, הרי זה נחשב שמעשה המצוה עדיין קיים, מאחר שכל הקיום הזה בא מכוחו ומתיילד ממנו. ולדין עובר לעשייתן א"צ דוקא שהמעשה עצמו יהא כעת לפנינו, אלא סגי בתוצאות של המעשה. וגם זה נחשב שמעשה העיטוף עדיין קיים ואפשר לברך עליו.

וה"ה לפ"ז, כל עוד קיום מצות ההדלקה נמשך, אפשר עדיין לברך, ומיקרי עובר לעשייתן. וא"ש דיכולה לברך אפי' משחשיכה, ומפני שיש עדיין חיוב שהנרות ידלקו, וממילא יש גם קיום מצוה בכל רגע בזה שהנרות דולקות. ומאחר שהקיום הזה בא מכח מעשה הדלקה דידה, לשם מצוה, הרי זה נחשב שהמעשה קיים, ושפיר יכולה לברך עליו. אע"פ שאין כאן כעת שום מעשה

של חול דולק מער"ש, אין לברך עליו אח"כ, מפני שמה שדולק כעת, לא בא מכח מעשה הדלקה לשם מצוה². זה הוא הנראה בביאור דעת מהר"ש בשם מהר"מ סג"ל.

והנה הא"ר (רס"ג ס"ק י') ופמ"ג (בא"א שם) הקשו על מהר"ש דמאחר שכבר נכנסה השבת ואסור כעת להדליק הנרות, איך תוכל לברך ולומר 'וציונו להדליק'.

וי"ל ע"פ מש"כ לעיל שמטבע הברכה 'להדליק' כולל שתי משמעויות, את מעשה ההדלקה, וגם את 'היותו דולק'. א"כ י"ל שמברכת כעת על כך שציונו על המשך הקיום של היותו דולק, שלפניה.

ברכת הדלקת הנר קאי על 'קיום' המצוה

יג. והנה המג"א מסיים שבדיעבד יש לסמוך על מהר"ש ולברך אפי' משחשיכה. (וע' באה"ל ריש סעי' ה'). ומכלל הדברים למדנו ביאור נוסף במנהגנו שמברכות אחרי ההדלקה, דהברכה קאי על 'הקיום' שלפניה.

ולפ"ז כל אשה שמדליקה מבעוד יום יכולה לברך גם אחרי איזה זמן (כ"כ שו"ע הגר"ז בקו"א ס"ק ג'). ואע"פ שהפסיקה בדיבור ובשאר עיסוקים בין ההדלקה לברכה.

אמנם יש לדון, דהנה מסתבר שהברכה כוללת גם את הקיום שהיה לפני כן, מפני שכולו חפצא אחד וקיום אחד, שנמשך זמן רב. [וחלוק מציצית ותפילין, שעשייתן קיימת בכל רגע מחדש, ואין זה קיום אחד נמשך, אלא כמעשה חדש וקיום

יב. וכן נראה משו"ת מגידות (לבעל הפמ"ג טוסי' י') וז"ל, ומ"מ צ"ע אם היא בעצמה מדלקת בער"ש בעוד היום, ושכחה לברך, אם תוכל לברך בלילה, הואיל ועדיין זמן חיובא להיות נר דלוק במקום סעודה, וצ"ע. עכ"ל. ונראה שעיקר הנקודה היא בזה שהקיום נמשך ומכוחו נחשב שעדיין המעשה קיים, אלא מאחר שאין קיום בלי חיוב, לכן כתב דאכתי הוא זמן החיוב.

מאור הנרות. והראיה וההנאה הן רק להיכר. ג. למהר"ש בשם מהר"מ סג"ל - הברכה קאי על קיום המצוה שלפניה, והקיום הוא בכך שהנרות דולקים, ומאירים את הבית. והראיה וההנאה הן להיכר על כך. ואפשר לצדד שע"י זה נחשב שגם מעשה ההדלקה קיים, וא"כ הברכה כוללת גם את מעשה ההדלקה שעשתה מבעוד יום.

דעת שו"ע הגר"ז

מז. בשו"ע הגר"ז (רס"ג סעי' י"א) כתב לבאר דעת מהר"ש בשם מהר"מ סג"ל, שעיקר מצוות הדלקת נר שבת אינה ההדלקה בלבד, אלא ההנאה והתשמיש לאורה היא עיקר המצוה, אלא שההדלקה היא התחלה והכנה למצוה זו ולכן מברכים עליה. וזו ששכחה ולא בירכה בתחילת המצוה, יכולה לברך קודם עיקר המצוה, דהיינו קודם שתהנה לאורן, עכ"ל.

ובקו"א (אות ג') הרחיב בביאור הדברים, שעיקר המצוה היא ההנאה מהנר וכו'. ואין לומר דלפ"ז היה לה לברך על ההנאה ולא על ההדלקה, דלפמ"כ רש"י (שבת כג: ד"ה שלום) והר"ן (שם) שהדלקת הנר היא כדי שלא ישבו בחושך, א"כ הנאה זו נמשכת מאליה אחר ההדלקה, וא"א לברך עליה שאין בה ממש, אלא על מעשה ההדלקה, שממנו נמשכת הנאת האור, דמיד אחרי ההדלקה, יכולים ליהנות מהאור לצורך איזה תשמיש. והביא מקור לזה מראשונים. ויכולה לברך על ההדלקה, לפי שגמר המצוה נמשך מאליה מיד אחרי ההדלקה, ואינו מחוסר מעשה כלל. והנאה זו היא עיקר מצוותו.

ולענין עובר לעשייתו, הביא מדברי המג"א הנ"ל, והוסיף ובפרט דהכא י"ל

בפועל, ואין כאן עשייתה נמשכת. ומהטעם שהתבאר, שהקיום שלפנינו שמתילד מכח מעשה ההדלקה, הוא סיבה להחשיב שהמעשה עדיין קיים, והקיום הרי נמצא לפניה בכל רגע. ולפ"ז הברכה לא קאי על הקיום לחור, אלא גם על מעשה ההדלקה שעשתה מבעוד יום.

ועפ"ז אפשר ליישב את קושיית הא"ר והפמ"ג הנ"ל, דמאחר שכבר נכנסה השבת ואסור כעת להדליק הנרות, איך תוכל לברך ולומר יוצינו להדליק. ויש לומר שכמו שלענין ברכה עובר לעשייתו, אנו דנים שמעשה ההדלקה עדיין קיים, ומטעם שנת', ואע"פ שאין כעת לפנינו מעשה הדלקה בפועל. כמו כן י"ל גם לגבי מטבע הברכה. ואפשר לצדד כן גם בביאור מנהגנו שמברכות מבעו"י, אחרי ההדלקה.

סיכום

מז. נמצא ג' דרכים בביאור היאך מתקיים דין עובר לעשייתו בברכת הדלקת הנרות למנהגנו. ונסכם הדברים בהקדם שמנהג הרבה נשים שמתפללות אחרי הברכה בעוד הן מכסות את עיניהן בידיהן, ורק אח"כ מסירות את ידיהן ורואות את הנרות (הובא בארחות שבת פרק ל"ג הע' כ"ד). ויש לדון מדוע אין זה מקלקל את העובר לעשייתו, שכתב הרמ"א שמברכים ואח"כ מסלקים היד וכו'. א. למג"א (ס"ק י"ב) - הברכה קאי על מעשה ההדלקה שעשתה לפני כן. וענין פריסת הידים וההנאה אח"כ מאור הנרות, הוא רק להיכר לייחס את הברכה אל אותו המעשה. ב. לרימב"ם וכפי הבנת הגרעק"א - עשייתה קיימת בכל רגע מחדש, והברכה קאי על התורת מעשה הדלקה של אותו רגע, שהוא מכח זה שיכולה כעת לכבות את הנרות, ואינו תלוי בראיית הנרות ולא בהנאה

האדם אינו עושה כלום בשבת. [א"ה: כוונתו לסברת הבית מאיר (סוף סי' ה') וש"ת חת"ס (או"ח סי' פ"ד) שעיקר קפידת התורה גבי שבת היא על מעשה שבגופו דוקא, דהתורה הקפידה על מנוחת גופו של ישראל דוקא, ולא על המלאכה שלא תיעשה, ולכן אפי' אי נימא שכל מה שנעשה בכוחו ובאישו, הוא נחשב מעשה שלו, מ"מ אינו בגדר עושה מלאכה בשבת, כיון שגופו נח].

מעתה אפשר ליישב שיטת מהר"ש בשם מהר"מ הנ"ל, דמותר להדליק את הנר מבעוד יום בלא ברכה, ואח"כ בחשיכה תברך להדליק נר של שבת. ותמה המג"א דלא שייך ברכה בדלוקה ועומדת, והפרי מגדים הקשה דבחשיכה לא שייך לברך להדליק נר של שבת, שהרי עתה אסור להדליק. אמנם לפי המבואר נמצא שאם היא בעצמה הדליקה את הנר בערב שבת, הרי מה שהנר דולק בשבת, הרי זה כאילו היא עושה בכל רגע מעשה הדלקה בשבת דאשו משום חציו, רק דאין בזה איסור משום דעל הדלקה זו בשבת אין תורת מלאכה, אבל לגבי ברכה שפיר היא יכולה לברך להדליק נר של שבת, כיון שהרי זה כאילו היא עושה מעשה הדלקה בשבת, דאשו משום חציו.

דמיקרי עובר לעשייתן, מפני שאינה נהנית מן האור עד לאחר הברכה וכמש"כ הרמ"א.

דברי המשנת יעבץ

יז. וכעת הראו לי מש"כ המשנת יעבץ (או"ח סי' ע"ה אות ג') וז"ל, תניא במכילתא פרשת ויקהל, לא תבערו אש וגו', ולא יהיה רשאי להדליק לו נר, או להטמין לו את החמין, או לעשות לו מדורה, ת"ל לא תבערו אש בכל מושבותיכם ביום השבת, ביום השבת אי אתה מבעיר, אבל אתה מבעיר מערב שבת לשבת, ע"כ. הרי קתני שילפינן מקרא שמותר להדליק את הנר בערב שבת ודולק בשבת. והא דצריך קרא לזה, היינו משום דאשו משום חציו, והרי זה כאילו מדליק בידים בשבת, ובקושיית הנמוקי יוסף בבבא קמא, ולכן ילפינן מקרא שמותר להדליק את הנר בערב שבת ותהא דולקת בשבת. והטעם הוא, שיסוד האיסור בשבת הוא לא עצם הבערה, אלא הבערה שיש עליה תורת מלאכה, כלומר שהאדם עושה את מלאכת הבערה בשבת, ואשר ע"כ כשמדליק בערב שבת ודולק בשבת, אע"פ שהרי זה כמדליק בידים בשבת דאשו משום חציו, מ"מ הרי זה מותר, משום שעל הדלקה זו בשבת אין עליה תורת מלאכה, שהרי



הגאון רבי צבי הירש וילנסקי שליט"א
רב בית הכנסת שויתי ה'

בגדר חובת קריאת פרשת "זכור"

כאן כדלעיל לגבי עיקר קריאת זכור שצריך
כוונת שומע ומשמיע.

קושיית המשנ"ב איך יוצא יד"ה זכור בקריאת ויבא עמלק.

ובעיקר דברי מג"א, הקשה המשנ"ב דדין
זכור כולל שצריך לזכור "שכך
עשה לנו ולכך נצטוינו למחותו" וזה לא נזכר
בפרשת ויבא עמלק, וכוונתו שייכת בב'
אופנים, הן מחמת שלא מוזכר שם חובת
מחייתו, והן מחמת שלא מוזכר שם גוף
המעשה שעשו אלא רק שבאו להלחם, וצ"ע
בדעת המג"א.

מצינו בכמה דוכתין במג"א דאי"צ לזכור בפה ממש לגוף הדבר.

והנה המג"א בס' ס' כתב וז"ל איתא בכוונות
ובכתבים והזכירות הללו הם מצוות
עשה, לכן כשיאמר ובנו בחרת יזכור מ"ת,
וקרבתנו מעמד הר סיני, לשמך הגדול מעשה
עמלק שאין השם שלם, להודות לך הפה לא
נברא רק להודות ולא לדבר לשון הרע וזהו
זכירת מעשה מרים, וזכרתם את כל מצות ה'
זהו שבת ששקולה כנגד כל המצוות וכשאומר
והביאנו לשלום מארבע כנפות הארץ יניח
הכנפות של הטלית שעל כתפיו ליפול למטה
עכ"ל, הרי דבאמירת "לשמך הגדול" מקיים
מצות עשה דזכור וכן בשאר זכירות כדפירש,
ובהכרח צ"ל דדעת ה"כוונות" הינה דמן
התורה ל"צ קריאה בס"ת ובעשרה ופליג על
תרומת הדשן דהקריאה בספר ובעשרה היא

סתירת דברי המשנ"ב אי בעי כוונת שומע ומשמיע בקריאת זכור.

איתא בשו"ע ס' תרפ"ה ז' די"א שפרשת
זכור חייבים לקרותה מדאורייתא,
ובמשנ"ב שם סקי"ד כתב וז"ל דכתיב זכור
את אשר עשה וכו' וגמרינן בגמרא דהאי זכור
היינו באמירה מתוך הספר דוקא [ולא די
במה שיקבע זה בלבון] וע"כ צריך הקורא
לכוין להוציא כל השומעים וגם השומעים
צריכין לכוין לצאת, עכ"ל, היינו דמחמת
שהוא דין קריאה בספר על כאו"א ע"כ צריך
כוונת שומע ומשמיע לצאת יד"ח.

ולחלץ במשנ"ב סקט"ז הביא לדברי תרומת
הדשן דבגוונא שאינו יכול לילך
למקום שמתאסף מנין הן לקריאת המגילה
והן לקריאת פרשת זכור, עדיף טפי שילך
לקריאת זכור בצבור הגם שיקרא את
המגילה ביחיד, והמג"א פליג כתב וז"ל
דאטו מי כתיב בתורה שיקראו דוקא בשבת
זו, אלא שחכמים תקנו בשבת זו הואיל
ושכיחי רבים בבית הכנסת והוא סמוך
לפורים, כדי לסמוך מעשה עמלק למעשה
המן, ועל כן יוצא על פי הדחק במה שקורין
ויבא עמלק, עכ"ל, היינו דיוכל לקיים שניהם
בצבור ע"י שביום הפורים ילך למקום שיש
בו ציבור ויצא יד"ח מצות זכור בשמיעת
קריאת היום דפורים בפרשת ויבא עמלק,
והוסיף המשנ"ב דמכיון ומצוות צריכות כונה
כדנפסק בס' ס', שוב צריך בשמיעת פרשה
זו לכוין לצאת ידי זכור, וצ"ע מדוע לא כתב

וא"כ ניתן לומר דהוא הדין לגבי זכירת מעשה עמלק דאי"צ לזכור בפה את גוף המעשה והציור, אלא בעינן שע"י הזכרתו בפיו יזכור לכל הענין, ומש"כ איתא בכוונות דמקיים באמירת לשמך הגדול משום שע"כ זכור לכל הענין ומקיים בזה מצוות זכירה.

ישוב שיטת המג"א וישוב סתירת הדברים במשנ"ב.

ולפ"ז אפשר דהמג"א לא נחלק על המשנ"ב ביסוד חובת זכור מה היא, האם צריך להזכיר את "שכך עשה לנו ולכך נצטוינו למחותו", ומודה דלעולם בעינן שיזכור למעשה עמלק וחובת מחייתו כמוזכר בפרשת כי תצא, ומ"מ סבר דבקריאת ויבא עמלק שמזכיר בפה למעשה עמלק, וע"כ מתעורר אצלו הזכרון לכל פרטי מעשה עמלק ולחובת מחייתו, בזה מתקיימת המצוה, ואף להסוברים דהמצוה היא לקרוא בס"ת, מ"מ המצוה היא בכך שהגברא נזכר מכח הקריאה ולזה סגי בקריאת ויבא עמלק.

ומעתה נראה דמכיון ואין המצוה להזכיר בפה לגוף הדבר, אלא לזכור ע"י הזכרה בפה, א"כ מבואר שאין הדין זכירה מתקיים בגוף הקריאה, אלא בזכירת הגברא את הדבר מתוך הקריאה, ולפ"ז מסתבר דליכא כלל דין קריאה על כאו"א, אלא דיזכור מכח קריאה, והקריאה יכולה להיעשות גם ע"י אחר ועדיין מקיים שהרי זוכר מתוך קריאה, גם ללא ההלכה דשומע כעונה, אולם המשנ"ב פליג וסבר דבעי שיקרא לכל מעשה עמלק ולמצוות מחייתו בגוף הקריאה, וזהו משום דסבר דאין זכרון הגברא גוף המצוה, אלא מעשה ההזכרה הוא הזכרון עצמו ומש"כ הצריך לקרוא לכל הענין, וזהו הטעם דסבר שגדר הקריאה הוא

מדאו', והן אמנם מפשטות דברי השו"ע מבואר דהקריאה היא דאו' הן בסימן קמ"ו והן בס' תרפ"ה, אך יש חולקים בזה, יעוין שו"ת תורת חסד או"ח ל"ז שנקט כן בשיטת רוב הראשונים ובמנח"ח תר"ג מש"כ, ומשו"ה כתבו דמקיים לה בכל יום באהבה רבה, ורק מדרבנן חייבו קריאה בס"ת בסמוך לפורים, אך מה דצ"ע הוא, שהרי אין מזכיר כלל מעשה עמלק, ורק מזכיר ע"י אמירת "לשמך הגדול" להא דאין השם והכסא שלם עד שימחה זרעו של עמלק, והאין חשיב קיום ל"זכור". (ובדבש לפי להחיד"א מערכת ז' אות כ"א כתב דלהאר"י יוצא בזה רק ידי "לא תשכח" ולא ידי זכור, אולם מביא בשם יש שכתבו דהכונה לעיקר קיום זכור, ויעוין שו"ע האר"י הל' צדקה שמשמע דכוונתו לקיום מצות זכור ממש.)

בעי"ז מצינו במג"א ס' ס"ז סק"א בסו"ד שכתב דמי שאמר שירת הים יוצא בזה ידי חובת זכירת יציא"מ, וברעק"א שם העיר בשם חתנו החת"ס דדין הזכירה הוא לזכור יום יציא"מ ולא יום קריעת ים סוף, וצ"ע.

מבואר דדין זכור להמג"א הינו זכירת הגברא מכח הקריאה.

והנראה מבואר דלהמג"א דין הזכירה בפה האמור גבי יציאת מצרים אינו דצריך לזכור בפה ענין היציאה עצמו, אלא שיזכור הגברא את יציא"מ מתוך זכירת פיו, היינו דבאם מזכיר בפה דבר שעל ידו נזכר הענין אצלו, סגי בהא לצאת יד"ח, ומש"כ כיון שבאמירת שירת הים שהיא גמר ההצלה ממצרים נזכר הגברא ביציאה גופא, חשיב שזכר ליציא"מ, והענין הוא שהאדם באמירתו יזכור את הענין ול"צ דיזכיר בפיו לעצם הענין.

שכל אחד מן השומעים מקיים המצוה מכח דין שומע כעונה, שהרי צריך כאו"א לזכור, דהיינו לקרוא, בעצמו.

ואתי שפיר דהמשנ"ב סקי"ד כתב דצריך כוונת שומע ומשמיע מכיון דכל אחד מחוייב בקריאה, אך כשמביא לדעת מג"א דיוצא יד"ח בקריאת ויבא עמלק כתב דבעי כוונת מצוה, ולא הזכיר לכוונת שומע ומשמיע, ולהמתבאר מכיון דדעת מג"א אינה חובת קריאה אלא חובת זכירה מתוך הקריאה ולזה סגי בחד שקורא וכולם זוכרים בשמיעתם, ול"צ לשומ"כ ורק צריך לכוונת מצוה למאן דסבר מצ"כ.

נפק"מ נוספת בזה.

והר"י קרוגר שליט"א אמר בזה נפק"מ באם קרא לפרשת זכור אך לא שם ליבו לתוכן הדבר, דמחד הוא מזכיר אך מאידך אינו זוכר, דלהמשנ"ב יצא ולהמג"א לא יצא, שוב מצאתי בשו"ת יד אליהו (רגולר) א' סי"ז שכתב דבזכירת עמלק ויציא"מ וכן בקידוש שמקיים זכור את יום השבת, צריך שיהיה ומשו"כ אינו יוצא אפ' בלשון הקודש יעו"ש, אכן המשנ"ב ס' ס"ב סק"ג כתב להדיא לכה"פ לגבי קידוש דיוצא בלשוה"ק הגם שאינו מבין, ובמשנ"ב ס' ס'

סק"ז נראה דאין מעכבת כוונת המילות מלבד בק"ש ובברכת אבות דשמו"ע, ועיין בס' קצ"ג בשער הציון סק"ג שכתב דאם יוצא יד"ח ללא כוונה הוא הדין שיוכל לצאת בלשוה"ק הגם שאינו מבין יעו"ש, ולהמתבאר אזיל המשנ"ב לטעמיה דזהו דין קריאה ולא זכירת הגברא, ויל"ע.

ביאור שיטת הסוברים דפרשת פרה דאו' מדין זכירת מעשה העגל.

והנה בשו"ע כתב דגם פרשת פרה י"א דהיא מדאורייתא, ונלאו למצוא מקור לחובת קריאה זו, ובמלבי"ם ביאר דמקיימים בזה מצוות זכירת מעשה העגל מקרא דזכור אל תשכח את אשר הקצפת את ה' אלוקיך במדבר, ומשום דלא רצו לקרוא בגנות ישראל, תקנו לקרוא פרשת פרה דמכפרת על חטא העגל כמאמר חז"ל "תבא אם ותקנח צואת בנה" ובהכי מתקיימת מצוות הזכירה דאו', והדבר צ"ע, דהרי אינו זוכר כלל בפיו למעשה העגל, ומה מהני לזכור את כפרת העגל, ולהמתבאר דדין זכירה אינו לזכור בפיו לגוף הדבר, אלא לזכור מכח קריאה, וע"י שקורא לפרשת פרה המכפרת על העגל, יש בזה להזכירו על מעשה העגל, ועי"כ מקיים למצוות זכור.



הגאון רבי עמוס פרץ שליט"א

מרבני בהכנ"ס קוית' ה' הספרדי

משנכנס אדר מרבין בשמחה

בשמחה, שזו תקופה של ריבוי ניסים שנמשכים על פני ב' חדשים.

ויוצא מדברי היעב"ץ בפירש"י שהדין של מרבין בשמחה לא רק בחודש אדר אלא גם בניסן, אלא רק שצריך לדעת אין מקיימים למעשה את המרבין בשמחה, ובענין זה יעוין מש"כ לקמן באות ח'.

ועוד עיין לקמן באות ה' מה שכתבנו בשם החתם סופר (או"ח סי' קס) למה הוצרך רש"י להזכיר גם ימי הפסח.

ועוד כתב השאלת יעב"ץ על השאלה למה הוצרך רש"י להזכיר ימי הפסח וז"ל: וי"ל עוד שרצה לרמז ג"כ שבשנה מעוברת, אין שמחה נוהגת אלא באדר שני. וה"ט משום דימי נסים סמוכים הם. וכדאמרינן (מגילה ו:) אליבא דרשב"ג, דאדר שני עיקר לענין קריאת מגילה, משום דמסמך גאולה לגאולה עדיף, עכ"ל.

וב"ב בספר מועד כל חי (להגר"ח פלאגי סי' ל"א סקנ"ב) מה שאמרו משנכנס אדר מרבין בשמחה הוא בחודש אדר ב'. וכ"כ החשוקי חמד (מגילה דף ו:) בדעת מרן הגרי"ש אלישיב זצ"ל שמרבין בשמחה הכוונה לאדר שני.

אבל בדעת החת"ס (תש' קסג) משמע שדין זה נאמר כבר באדר א'. ורמז לזה שהחת"ס בתשובה (חו"מ סימן כ') חתם יום ג' שנכפל בו כי טוב א' דר"ח אדר ראשון שמרבים בו שמחה, עכ"כ.

א) איתא במשנה בסוף תענית משנכנס אב ממעטין בשמחה וכו'. ובגמ' (שם כט:): אמר רב יהודה בריה דרב שמואל בר שילת משמיה דרב, כשם שמשנכנס אב ממעטין בשמחה - כך משנכנס אדר מרבין בשמחה.

ופירש"י משנכנס אדר מרבין בשמחה - לפי שימי נסים היו לישראל: פורים ופסח, ע"כ.

ומקשין העולם על רש"י, דמה הזקיקו להזכיר "פסח", הרי הוא בא לבאר למה אמרו משנכנס אדר מרבין בשמחה, וא"כ היה לו לפרש משנכנס אדר מרבין בשמחה משום ימי הפורים, ולמה הזכיר בכלל ימי הפסח, דמה ענין הפסח לחודש אדר.

ב) והנה בשאלה זו נאמרו כמה תירוצים, בספר שאלת יעב"ץ (ח"ב סימן פח) כתב דרש"י לא יכול היה לפרש משנכנס אדר מרבין בשמחה בגלל נסי ימי הפורים בלבד, דא"כ למה אמרו דוקא משנכנס אדר מרבין בשמחה, והרי היה אפשר לומר גם משנכנס כסליו מרבין בשמחה משום נסי חנוכה, ומשנכנס ניסן מרבין בשמחה משום ימי הפסח, וכן משנכנס תשרי מרבין בשמחה משום ימי הסוכות.

ולכן סבר רש"י שהמיוחד בחודש אדר הוא שמשנכנס אדר **אנו** נכנסים לימי ניסים רצופים ותכופים זה לזה, והיינו ימי פורים ימי הפסח אדר וניסן, ולכן אמרו להרבות

מר"ח, דהרי הא דקורין המגילה מר"ח יליף לה מהא דנהפך החודש לשמחה, והיינו מר"ח, וממילא מרבין בשמחה מר"ח, עכ"ד.

ונראה לומר שאף שלגבי קריאת המגילה הזמן מוגבל עד ט"ו בחודש משום דכתיב "ולא יעבור" להיות עושים את שני הימים האלה וכו', מ"מ לענין מרבין בשמחה זה שייך בכל החודש.

אמנם בדעת רש"י נראה דסבירא ליה שיש בדברי הגמרא "דמרבין בשמחה" כוונה לדינא, ועל כן לא הוה נוחא ליה לבאר הגמרא ע"פ קרא דהחודש אשר נהפך להם מיגון לשמחה, כיון שכאמור ממקרא זה אין ראיה לחיוב מצד הדין בשיטת הבבלי, וע"כ פירש שהחיוב בדבר הוא מכלל התקנה המחייבת לדינא שמצינו בחודש זה שהוא תקנת עצם הימים דפורים וכן מצד קביעת ימי הפסח שנכלל בקביעתם ובתקנתם חיוב לדינא להרבות בשמחה כבר מתחילת החודש.

(ד) וע"פ זה אפשר לומר דהשאלה אם המרבין בשמחה יהא כבר מאדר א' או רק באדר ב' יהא תלוי במחלוקת הבבלי והירושלמי, שאם לומדים שהדין דמשנכנס אדר מרבין בשמחה הוא מקרא דהחודש אשר נהפך וכשיטת הירושלמי, א"כ דבוודאי החודש הראשון גם הוא נחשב לחודש אשר נהפך לשמחה, שהרי מצד הגדרת החודש, כבר כתבו הפוסקים שמעיקר הדין היו צריכים לנהוג את ימי הפורים בחודש אדר א', אלא שמשום שרצו לסמוך גאולה לגאולה קבעוה באדר ב'. (והנפק"מ במשנ"ב סי' תרצ"ו סק"א דמי שהזכיר בפורים קטן על הנסים בתפילת שמונה עשרה אין מחזירים אותו. וכתב שם בשער הציון דמדינא היו צריכים לקבוע את ימי הפורים באדר א', אלא משום שרצו לסמוך גאולה

ג) נחזור לדברי רש"י, דיש להקשות דלמה הוצרך כלל לבאר שהטעם לריבוי השמחה הוא מחמת ימי השמחה של פורים ופסח שחלים בזמן זה, הלא מקרא מפורש הוא בדברי המגילה (פרק ט פסוק כב): כימים אשר נחו בהם היהודים מאויביהם, והחודש אשר נהפך להם מיגון לשמחה ומאבל ליום טוב, לעשות אותם ימי משתה ושמחה ומשלוח מנות איש לרעהו ומתנות לאביונים, ע"כ.

ולכאורה מבואר בדברי המגילה שעצם מציאות החודש היתה להם לשמחה, ואינו משום ימי ימי הפורים וכל שכן שאינו מחמת ימי הפסח.

ונראה שרש"י סבר שאין בקרא "דהחודש אשר נהפך להם מיגון לשמחה" שום נפק"מ לדינא, אלא הוא תיאור מציאות הדברים שהיתה בזמנם שהחודש כולו נהפך להם לשמחה, אבל לא היה בזה תקנה לדורות. (או שהוא תיאור המציאות שיהיה כן לדורות, שהחודש הוא חודש של שמחה, אבל אין לזה משמעות מחייבת מצד הדין.)

ודלא כירושלמי (מגילה פרק א הלכה א) שאמרו בשם רבי נתן כל החדש כשר לקריאת המגילה, מה טעמא (שם כב) והחדש אשר נהפך להם מיגון לשמחה, אמר רבי חלבו ובלבד עד ט"ו, ע"כ.

ומבואר בירושלמי שלמדו מהפסוק הזה נפק"מ לדינא שכל החודש כשר לקריאה, וממילא אפשר שזה גם מחייב את הדין של מרבין בשמחה.

ושו"ר שכ"כ בשו"ת התעוררות תשובה (סי' תע"ג) וכיון דהמחבר (סי' תרפ"ח פ"ז) הביא בשם י"א דיכולין לקרות המגילה מר"ח כדעת הירושלמי, וברמ"א כתב ע"ז והכי נהוג, א"כ מובן מאליו דמרבין בשמחה

מזל להם, אבל השתא דאירע ע"י ב' אומות שונות רצופים עמלק ומצרים, ש"מ יש סימן טבא דבריא מזלא דישראל, ועכ"פ יש סימן, זה נ"ל דעת רש"י, עכ"ד.

ולכאורה יוצא מדברי החת"ס דבריא מזליה של ישראל זה גם בניסן ולא רק באדר. וא"כ רב פפא היה צריך לומר ולימצי נפשיה באדר ובניסן דבריא מזליה. וצ"ע.

(ו) והנה השו"ע אף שגבי אב כתב באו"ח סימן תקנ"א סע"א: משנכנס אב ממעטין בשמחה. ובר ישראל דאית ליה דינא בהדי כותי, לישתמיט מיניה דריע מזליה. מ"מ גבי אדר לא הביא דין זה של ריבוי שמחה באדר, וגם לא שימציא עצמו לנכרי לדון דוקא בימים אלו.

ואף שהמג"א (סי' תרפ"ו סק"ה) כתב: משנכנס אדר מרבין בשמחה, ומי שיש לו דין עם עכו"ם ישפוט באדר, מ"מ הרמב"ם והשו"ע לא הביאו זאת.

וכתב החת"ס (או"ח סי' ק"ס) שהרמב"ם והשו"ע לא הביאו דין זה, משום דס"ל דר"פ סבר שיש מזל לישראל, ואנן קיי"ל שלהי מס' שבת כהני אמוראי ותנאי דש"ס דאין מזל לישראל, וא"כ בשלמא באב איכא למיחש דבריא מזלא דאו"ה, אבל באדר מהיכי תיתי לימצי ליה, דנהי דריעא מזלא דעמלקים, דשאר אומות מי ריעא, ולענין בריאות מזלא דישראל הא אין מזל לישראל, עכ"ד.

ובספר אשל אברהם (מערכה א' אות י"א) כתב שהטעם שהשמיטו הרמב"ם ושו"ע הוא מפני המינים והמוסרים שיאמרו לשופטים שבאמת העכו"ם צודק בדינו, ומה שניצח ישראל בחודש אדר הוא משום שמזלו גרם.

לגאולה קבעוהו באדר ב') ונמצא שהוא באמת החודש אשר נהפך.

אמנם לפי שיטת הבבלי שאין לקרא דהחודש אשר נהפך משמעות לדינא, ואם כן כל מה שמרבין בשמחה אינו אלא מחמת תקנת ימי הפורים. ולפי"ז כיון שבחודש הראשון לא נקבעו ימי הפורים, א"כ אין חודש אדר א' בכלל הדין דמרבין בשמחה.

(ה) ועוד בגמרא שם אמר רב פפא: הלכך, בר ישראל דאית ליה דינא בהדי נכרי - לישתמיט מיניה באב דריע מזליה, ולימצי נפשיה באדר דבריא מזליה.

והקשה הריטב"א, הרי אמרו בגמרא בשבת (קנו.) אין מזל לישראל (שע"י זכות ותפילה משתנה מזלם לטובה). ותירץ שבשני חודשים אלו יש מזל, שכן נגזר מן השמים. ועוד כתב דאין הכוונה למזל כפשוטו, אלא לגזרה שנגזר שיצליח ישראל בחודש זה.

ואילו המהרש"א תירץ שמגלגלים זכות ליום זכאי וחובה ליום חייב, הלכך על יסמוך אדם על תפילותיו וזכויותיו אלא ישתדל לכיון דינו עם הגוי ליום זכאי ויתרחק מיום חייב. (ולפי המהרש"א צ"ל שימי אב הם ימי חייב וימי אדר הם ימי זכאי.)

ועיין בחתם סופר (או"ח סי' קס) שכתב כיון דקיי"ל אין מזל לישראל, משו"ה כתב רש"י ימי ניסים היו לישראל פורים ופסח. והיינו הכא אתחזק תרי זימנא של ימי שמחה פורים ופסח, וקיי"ל ב' זימני הוה חזקה, ממילא הוי סימן שבאדר בריא מזליה.

ועוד כתב החת"ס דס"ל לרש"י דבחד זימני איכא למימר שמא ריעא מזלא דעמלקים גרם ולא בריא מזלא דישראל דאין

בכתבי האר"י דעצבות מקלקלת את הפרנסה, וע"י שיהיה לאדם שמחה הוא מביא לעצמו פרנסה, וסימן לדבר כי כתיב "והיית אך שמח" ס"ת חת"ך, והוא השר הגדול של הפרנסה, ע"כ.

ולפמ"ש הנ"ל א"ש, דלכל משא ומתן צריך שמחה מקודם, ובלא שמחה מקלקלת הפרנסה, וא"כ כיון דתני במתני' משנכנס אב ממעטין בשמחה, ממילא ידוע דממעטין במשא ומתן, כיון דאי אפשר לעשות המשא ומתן בשמחה, ומשו"ה הרמב"ם הביא רק דממעטין בשמחה, וממילא נשמע דממעטין במשא ומתן, ומהאי טעמא פסק המחבר דמר"ח אב עד ט' באב ממעטין במשא ומתן, אף על גב דהוא עצמו סובר דמותר לסחור ואין בזה שמחה, מ"מ כיון דממעטין בשמחה ואי אפשר להיות בשמחה בשעה שעושה המשא ומתן, וא"כ לא יצליח כי מקלקלת הפרנסה, ממילא ידוע ונכון למעט במשא ומתן, אבל באמת אין איסור בעושה מסחר, עכ"ד.

(ח) ואף שמרן השו"ע לא כתב איך לקיים משנכנס אדר מרבין בשמחה, אולם אפשר ללמוד מאב, כמו שבאב ממעטים בעניני שמחה, כך באדר צריך להרבות במקרי ועניני שמחה, ולכן נראה שיש ענין לערוך שמחות כמו אירוסין ונישואין בחודש זה, וכן הכנסת ספר תורה סיומי מסכת וכל דברים אלו של מצוה שמביאים לידי ריבוי שמחה, אם אפשר עדיף לקבעם בחודש זה.

ושו"ר שכ"כ הגאון האדר"ת בספרו זכור לאברהם (עמ' לח) בדברי הגמ' "כשם", ומה תלוי זה בזה. וכתב: ויותר נראה לי דקמ"ל שכמו שממעטין בנשואין משנכנס אב, כך מצוה להרבות השמחה משנכנס אדר, ויש לקבוע זמן הנשואין

(ז) ונראה עוד בביאור השמטת השו"ע דברי רב פפא דלימצי נפשיה באדר, מפני שזה עיצה טובה, שהרי אינו מוכרח שאם ידון בשאר החודשים - יפסיד. וכיון דאין בזה ודאי סכנה, אין מביא השו"ע, אבל בענין אב שישתמט מנכרי, כתב המג"א דהוי זמן פורענות וחשש סכנה ובמיוחד שאז מזלם של העכו"ם גבוה ולכן אף שזה עיצה טובה, אולם כיון שבאה להציל מסכנה, מביא מרן, כמו שהביא לענין אכילת פת של שחרית, דאף שאין חובה מ"מ כתב השו"ע באו"ח בהלכות בית הכנסת (סי' קנ"ה סע"ב): קודם שילך לבה"מ יוכל לאכול פת שחרית אם הוא רגיל בו, וטוב שירגיל בו. וכתב המשנ"ב (סקי"א): וטוב שירגיל בו - כדאמרינן בגמרא שמונים ושלשה מיני חלאים תלויים במרה וכולם פת במלח וקיתון של מים שחרית מבטלתן, ומצוה להנהיג עצמו במדה טובה והנהגה טובה לשמור בריאותו כדי שיהיה בריא וחזק לעבודת הבורא יתעלה, ע"כ.

ולגבי הדין משנכנס אדר מרבין בשמחה, כיון שאין בזה גדרים הלכתיים השמיט השו"ע, משא"כ משנכנס אב שיש הלכות שבהם אנו מראים את האבלות כמבואר בסי' תקנ"א שמר"ח עד התענית ממעטים במשא ובמתן ובבנין של שמחה, וכן ואין נושאים נשים ואין עושין סעודת אירוסין, ובשבוע שחל בו תשעה באב, אסורים לספר ולכבס, וכו'. ע"כ הביאו השו"ע.

(והנה הרמב"ם (פ"ה דתעניות ה"ו) כתב: משנכנס אב ממעטין בשמחה, ע"כ. והקשה בלח"מ מדוע לא הביא הרמב"ם להא דממעטין במשא ומתן ג"כ.

וכתב בספר נחלת יעקב יהושע (פר' וזאת הברכה) בזה בהקדם מה שמובא

בחדש אדר, החדש אשר נהפך מאבל לשמחה לכל ישראל, עכ"ד.
בשמחה, ואין שמחה יותר מאשר שמחת לימוד התורה.

ומאחר שאין שמחה יותר מעצם הלימוד תורה שנאמר פקודי ה' ישרים משמחי לב, א"כ יש מצווה להרבות בחדש זה בלימוד תורה ובזה אנו מקיימים למעשה בהידור את המצווה משנכנס אדם מרבים

והנה לעיל באות ב' כתבנו שע"פ ביאור השאלת יעב"ץ בפירש"י שהזכיר גם ימי הפסח, יוצא שגם בחדש ניסן יש מצווה להרבות בשמחה, וא"כ כל מש"כ כאן בענין המרבין בשמחה באדר שייך גם בניסן.



הרב אוריאל ראובן אייזנבך

בגדרי לאו דבל תשקצו

- א] לשונות חז"ל.
 ב] שורש וגדר האיסור.
 ג] הערה בסוגיא דשבת (צ:).
 ד] ביאור חדש ביסוד דיני בל תשקצו.
 ה] נפקותא מכל זה.
 ו] מחלוקת הראשונים אם הוא דאורייתא או דרבנן.
 ז] סיכום.

א] לשונות חז"ל.

מכות טז: "אמר רב אחאי המשהה את נקביו עובר משום לא תשקצו, אמר רב ביבי בר אביי האי מאן דשתי בקרנא דאומנא קא עבר משום לא תשקצו".

ובברכות סב: "בר קפרא הוה מזבן מילי בדינרי עד דכפנת אכול, עד דצחית שתי, עד דרתחא קדרך שפוך" וכו'.

ועוד שם כה. אמרי' "דתניא רשב"ג אומר עמוד החוזר מביא את האדם לידי הדרוקן, סילון החוזר מביא את האדם לידי ירקון".

ועוד שם סב. "א"ר יהודה א"ר לעולם ינהיג אדם את עצמו שחרית וערבית כדי שלא יהא צריך להתרחק, תניא נמי הכי

בן עזאי אומר השכם וצא הערב וצא כדי שלא תתרחק".

ובעי"ז בתמיד כז: "דתניא רשב"ג אומר עמוד החוזר מביא את האדם לידי הדרוקן, סילון החוזר מביא את האדם לידי ירקון, א"ל רב לחייא בריה וכן א"ל רב הונא לרבה בריה חשיך תקין נפשך, וקדים תקין נפשך, כי היכי דלא תרחק"א.

עוד מצינו בשבת (צ:) גבי שיעורי איסור הוצאה בשבת דתנן "חגב חי טהור כל שהוא, מת כגרוגרת וכו', ר' יהודה אומר אף המוציא חגב חי טמא כל שהוא שמצניעין אותו לקטן לשחק בו", ואמרי' 'עלה בגמ' שם "ר"י אומר אף המוציא וכו', ות"ק סבר לא מ"ט, דילמא אכיל ליה, אי הכי טהור נמי, דהא רב כהנא הוה קאים קמיה דרב

א. ופירש"י (בתמיד שם) "עמוד החוזר. כשאדם צריך לפנות ומשהה את נקביו, ומחזירם בבטנו: סילון החוזר. אדם הצריך להטיל מים ומשהה את עצמו, גבי הטלת מים שייך לומר סילון: חשיך ותקין נפשך, קדים תקין נפשך, כי היכי דלא תרחק. כלומר למד עצמך שאפי' אינך צריך לנקבך חזק עצמך לפנות בב' פרקים, ולא תצטרך לפנות ביום שבנ"א מצויים בדרכים, אלא ביציאת היום בתחילת הלילה, וגם קודם שתצא הלילה שבנ"א מצויים בבית ותוכל לפנות סמוך לבית, ומתוך שתלמוד את עצמך לפנות בב' פרקים אלו לא תצטרך לפנות ביום בשעה שבנ"א מצויים בדרכים, ולא תצטרך להתרחק מביתך, שבתי כסאות שלהם היו בשדות, ואם תצטרך ליפנות ביום פעמים שתצטרך להתרחק ותשהה נקבך ותסתכן".

הטמא לטהור, כדי שלא לבא לידי האיסור המבואר בשמיני².

ובאמת ברמב"ם (פי"ז ממאכלות אסורות ה"ל) כתב לישנא דפ' שמיני "שכל דברים אלו בכלל אל תשקצו את נפשותיכם" וכו', וכן"ל דיסוד הלימוד הוא מפ' שמיני.

והנה אם האיסור הזה הוא איסור דאורייתא או דרבנן וקרא אסמכתא בעלמא, הפשטות בלשונות הגמ' בשבת ובמכות היא שזה דאורייתא, וצ"ב ברמב"ם (שם) שכתב שלוקין ע"ז מכת מרדות, דאם הוא דאורייתא הו"ל ללקות מלקות ארבעים.

עוד יש להעיר דמתחילת לישנא דהרמב"ם (שם הכ"ט) משמע שהוא דרבנן שכתב "אסרו חכמים מאכלות ומשקין שנפש רוב בני אדם קיהה מהן" וכו'.³

ולומר שהוא דאורייתא והוא לאו שבכללות ומשו"ה אין לוקין עליו, ג"כ קשה, דהא על אכילת שרצים לוקה ארבעים כמבואר בכ"ד [וגם בגמ' במכות שם].

ג] הערה בסוגיא דשבת (צ:).

ובאמת יש לשאול בהא דשבת (צ:): דאמרי' דבחגב חי טהור איכא איסור בל תשקצו, ובמת שרי, ובחגב טמא אסור משום שהוא טמא, דהרי גם החגב הטמא הוא אסור משום בל תשקצו, דזה הוא האיסור לאכול מאכלות טמאות, וא"כ מה היתה ההו"א בגמ' שחגב חי טהור שונה מטמא, משום שמצד

והוה קמעבר שושיבא אפומיה, א"ל שקליה דלא לימרו מיכל קאכיל ליה וקעבר משום בל תשקצו את נפשותיכם" וכו'.

והכונה בשבת היא שאמנם מותר לאכול חגב טהור, ומעיקר הדין כיון דאי"צ שחיטה, שרי אף לאכלו חי, אלא שמשום בל תשקצו הוא אסור.

ומבואר מכל זה דיש איסור לשקץ את הנפש, ולעשות מעשים שתולדתם זה הענין.

ב] שורש וגדר האיסור.

ולכאז' יש לעיין מאיזה מקרא נלמד איסור זה, דיש בזה ב' מקראות, דבסוף פ' שמיני (ויקרא יא מג) כתיב "אל תשקצו את נפשותיכם בכל השרץ השרץ, ולא תטמאו בהם ונטמתם בהם", ועוד כתיב בסוף פ' קדושים (שם כ כה) "והבדלתם בין הבהמה הטהורה לטמאה, ובין העוף הטמא לטהור, ולא תשקצו את נפשותיכם בבהמה ובחיה ובכל אשר תרמש האדמה אשר הבדלתי לכם לטמא".

ולכאז' בפשט הפסוקים יש להבדיל הבדל ברור ביניהם, דהפסוק בשמיני הוא ציווי שלא להשתקץ, משא"כ הפסוק בקדושים הוא ציווי להבדיל בין הטמא לטהור, כדי שלא לבא מזה לשיקוץ הנפש, אבל אין כאן שום ציווי שלא להשתקץ, ואדרבה יותר משמע סמך הכתוב בקדושים על המבואר בשמיני, וציוה להבדיל בין

ב. ובתורה אור הנד' בגליון הגמ' ציינו בשבת לפ' שמיני, ובמכות לפ' קדושים, וכן הוא בתולדות אהרן על הפסוקים שם, אך זה טעות לכאז', והיא נבעה מכח שינוי הלשון בגמ' דבשבת הלשון 'בל תשקצו', וזה כעין לישנא דקרא בשמיני 'אל תשקצו', ואילו במכות הלשון 'לא תשקצו', וכעין הלשון בקדושים 'ולא תשקצו'. ג. ובבב"י (יו"ד סי' קטז) נסתפק באמת אם הוא דאז' או דרבנן, וצידד שהוא דרבנן, והראה פנים גם לצד שהוא דאורייתא, ובדברי חמודות (פ"ג דברכות אות פד) העלה מכח לשון זו שהוא דרבנן, וראה להלן (אות ד') שהוכחתי מהרמב"ם גופיה שהוא דאז', וביארתי לשון זו (להלן אות ה').

ג"כ להזהר באופן כללי משיקוץ הנפש, ובא הפסוק בקדושים וגילה על הפסוק בשמיני שכולל ב' משמעויות, אחת שאסור לאכול מאכלות אסורות, כי הם משקצים את הנפש, והשניה שבשיקוץ הנפש יש גם איסור בעצם, וכל מה שמביא לזה הוא מעשה איסור.

ולפי"ז יובן טעם הרמב"ם שלמד האי דינא מקרא דשמיני, דבאמת הילפותא היא משמיני, ורק בא הפשוק בקדושים וגילה על הפסוק בשמיני שכונתו גם להיבט הרחב של השיקוץ, ושיש כאן ב' דינים,

ובזה יתכן לבאר ג"כ דהיינו טעמא דלוקה מכת מרדות ולא מלקות ארבעים, משום דעיקר הלאו המבואר בקרא הוא לאו דאכילת שרצים, ואהא לוקין ארבעים, אבל האי לאו דבל תשקצו הכללי, שאסור להשתקץ בעצם, אינו מפורש בקרא, ורק שמע"י ליה מכללא מקרא דפ' קדושים, ומשו"ה אין לוקין עליו, ואינו ענין ללאו שבכללות, כי חד לאו ניהו.

ובמדומה שראיתי כן פעם שאין לוקין על דבר שאינו מפורש, ולא שבכללות הוא היכי דיש כאן ב' לאוין שנלמדין מחד קרא, אבל כאן הוא חד לאו, דאסור להשתקץ¹, אלא שהלאו הזה מורכב מב' דינים, א. דין כללי, שאסור להשתקץ, ב. דין פרטי שאסור לאכול מאכלות אסורות,

עיקר הדין הוא מותר באכילה גם בחייו, ורק משום בל תשקצו הוא נאסר, הלא חגב טמא ג"כ יש לומר שרק משום טעם זה הוא אסור.

ובאמת גם בסברא קשה לכאו', דהנה בגמ' חזינן שלמדו מקרא דבל תשקצו איסור לשקץ את הנפש בשאר מילי, ולכאו' מהיכ"ת ללמוד כן, הלא הפסוק עוסק באיסור אכילת דברים טמאים, ומהיכ"ת להוסיף על זה עוד איסורים, ואיך זה נלמד מהפסוק.

ואדרבה היה יותר נכון ללמוד מהפסוק בקדושים שמבואר בו שצריך להזהר משיקוץ הנפש גם בגרמא ומדוע העדיף הרמב"ם ללמוד זאת מהא דשמיני.

ד] ביאור חדש ביסוד דיני בל תשקצו.

והנראה בזה בעז"ה דבאמת הכל דאורייתא, ויש כאן ב' ילפותות, דהפסוק בשמיני באמת הוא יסוד כל האיסור בכללותו, אבל באמת בו מבואר רק דינא דאיסור אכילת שרצים ודברים טמאים, ודרשו חז"ל את הפסוק בקדושים שלכאו' הוא מיותר, דהא סגי במה שיהיה כתוב להבדיל בין הבהמה הטהורה לטמאה, ואנו נדע שאם לא יעשו כן יבואו לשיקוץ הנפש המבואר בפ' שמיני, ומדטרח הכתוב לבאר את הצורך להזהר משיקוץ הנפש, ש"מ שיש דין נוסף

ד. שו"ר שבט"ז (יו"ד סי' קטז סק"ו) כתב להדיא דטעם המכת מרדות הוא משום דהוי לאו שבכללות (וכמובן מבואר בדבריו שהבין שהוא איסור דאורייתא), אבל יסוד דברינו אמור כבר בפרישה (שם סקכ"ח) אחר שהביא את ד' הב"י הנ"ל בהערה, ונזקק לבאר מדוע אין זה לאו שבכללות על הצד של הב"י שזה דאורייתא וכתב "זה אינו, דזה לא מקרי לאו שבכללות, כיון שאינו קאי אלא על איסור שיקוץ, והני כולם בכלל שיקוץ ניהוו". וראיתי שבליקוטי הלכות במכות יא: בעין משפט אות פ כתב "ואולי הוא איסור מדבריהם ויוסמכו אקרא ולכך לא קאמר מלקינן ליה כמו למעלה", וכן ביד אברהם (הנד' בגליון השו"ע שם) הביא שהתבאר ש סי' יג דחה דברי הפרישה, אך הוא האריך שם (היד אברהם) להחזיק בדקו של הפרישה, ולהנ"ל הוא פשוט לשון הגמ' בשבת ובמכות, והרמב"ם בספר המצוות, ומה שטען הליקו"ה מהלשון בגמ' שלא הוזכרו המלקות כמו לפני כן בגמ' "א"ר יהודה האי מאן דאכל ביניתא דבי כרבא מלקינן ליה משום השרץ השרץ על

טעמא, וכל היכי דאכל מאכלות אסורות, בהכרח שיקץ נפשו ועבר איסורא, ולוקה מלקות ארבעים.

משא"כ הדין הכללי אזלי' ביה בתר טעמא, דאין האיסור מוגדר מצד עצמו על דבר מסויים, אלא איסור כולל שלא להשתקץ, וממילא היכא דלאחד דבר זה הוא משוקץ ולחבירו אינו משוקץ, אין בו איסור כלל.

ומ"מ מסתבר שלא נתנה התורה בידי כאו"א, דדברים שכל בנ"א משתקצים מהם, הדעת נותנת שהם מצד עצם הבריאה משוקצים ונמאסים, וא"כ לכאו' לא שייך שיבוא אחד ויאמר איני משתקץ מזה ומותר לי, ורק בדבר שאינו מוחלט אצל העם וזה מואס וזה מחבב וכיו"ב, בזהצנת תורת כאו"א בידו, כי אין האיסור איסור עצמי, אלא לפום טעמא נאסר.

ונראה שזה כונת חז"ל שאמרו על דברים מסוימים שהם אסורים משום בל תשקצו, אף שלכאו' אין זה תלוי בחפצא, וכל חד וחד מה שנמאס עליו אסור לו, ומה שלא לא, דנראה מדברי חז"ל להיפך שבכמה דברים עמדו חכמים על סוף דעתם של הבריות, וקבעו שהם מצד עצמם משוקצים וכלולים בהאי איסורא, וכגון המשאה נקביו שזה בטבע האדם שזה משקצו, והשותה בקרנא דאומנא או אוכל חגב חי.

אבל שאר דברים כגון איסטנים שיש דברים

שכן טבעם שמשקצים את הנפש, והדין הפרטי מבואר בקרא, ולכן לוקין עליו, והדין הכללי שמעי' ליה מכללא, ומשו"ה אין לוקין עליו.

שוב ראיתי שהדבר מפורש בספר המצוות לרמב"ם (ל"ת קעט) אחר שהאריך בגדרי הלאו של אכילת שרצים הנלמד מקרא דאל תשקצו דפ' שמיני, הוסיף וכתב "והנה אמרו ג"כ המשאה נקביו עובר משום בל תשקצו, וכן מאן דשתי מיא בקרנא דאומנא והוא כלי המציצה, עובר משום בל תשקצו את נפשותיכם, והוא ההיקש שבאכילת הדברים הנמאסים ושתיית הדברים המגונים שירחיקום רוב בני האדם, כי כל זה מוזהר ממנו, אבל אינו חייב עליו מלקות **בעבור** כי פשטיה דקרא הוא בשרץ לבד, אבל יכוהו על זה מכת מרדות".

ושוב הוסיף ע"ז הרמב"ם להדגיש שגם אין זה לאו שבכללות, וכתב "הנה כבר התבאר לך כל מה שהקדמנו שזה הכתוב שהוא 'אל תשקצו', אמנם לקחנו ממנו איסור שרץ המים בלבד, **שלא בא בו לאו מיוחד** זולת זה, והבין זה".

ומדבריו ג"כ מבואר שהוא איסור דאורייתא.

ה) נפקותא מכל זה.

ולפי כל זה יש להוסיף דיש נפקותא בין ב' הדינים הללו, דהדין הפרטי שאסור לאכול מאכלות אסורות, לא אזלי' בזה בתר

הארץ", להמבואר ברמב"ם (בסה"מ) הטעם שאין לוקין בכה"ג משום דאינו מפורש בקרא, לק"מ.

[**אגב** אעורר שנדפס שם בפרישה טעות בהעתקת הב"י, שבב"י כתוב "ומשמע להרמב"ם דלאו דלא תשקצו לדברים האסורים האמורים בפרשה, ולא לדברים הללו" וכו', והפרישה העתיק את רוח הדברים וכתב ע"ד הרמב"ם שהובאו בטור "טעמו דס"ל דלאו דלא תשקצו לדברים האסורים האמורים בפרשת אמור", וכו', וזה טעות שהרי אין הדברים בפרשת אמור כלל, אלא או ב'פ' שמיני או ב'פ' קדושים, והוא ט"ס דמוכח וצ"ל "לדברים האסורים האמורים בפרשה, אמור", ותיבת 'אמור' נקודה האל"ף בקמץ והמ"ם בשורק].

שמשקצים אותו ואת חבריו אינם משקצים, לפי הנ"ל האיסטניס יאסר בהם מדאורייתא, ולוקה ע"ז מכת מרדות, ולחבירו יש להתיר לכתחילה".

שו"ר שזה מבואר ברמב"ם (שם הל' כט) "אסרו חכמים מאכלות ומשקין שנפש רוב בני אדם קיהה מהן וכו', וכן אסרו וכו', שכל דברים אלו בכלל אל תשקצו את נפשותיכם" וכו', ולפי"ז תובן הלשון 'אסרו חכמים' שאין הכונה שהוא רק איסור דרבנן, אלא שהם הגדירו דברים מסוימים שהם קבועים באיסורם מדאורייתא, ואינם תלויים כ"כ בטעמא דמילתא, וכנ"ל משום דרוב בנ"א משתקצים מהם.

ויש להביא ראיה לכל זה, דהנה בגמ' בשבת (קט:) אמרי' 'ר' חנינא אמר מי רגלים בני מ' יום, ברזינא לזיבורא [כוס קטן מאד ושמו ברזינא, מאותן מ"ר שותין למי שנשכתו צירעה ומתרפא, רש"י], רביעאה לעקרבא [רביעית הלוג למי שעקצו עקרב], פלגא ריבעא [חצי לוג] לגילויא, ריבעא [לוג] אפי' לכשפים מעלו".

ולכאוי אין לך דבר שאדם משתקץ ממנו יותר מזה וחזי' דבשעת הצורך שרי, ובשלמא למי שנעקץ מעקרב או ששתה גילוי וניזוק מכשפים, שיש אולי לדנו כחולה שיש בו סכנה שמאכילים אותו אפי' דברים טמאים, ניחא, אבל מי שנעקץ מצירעה,

ימתין בלא"ה עד שיתרפא דהרי אין עקיצת צירעה מסכנת את כל הגוף בדר"כ, וחזי' דשרי אם אינו משתקץ מזה (כיון שעכשיו זה בעיניו כתרופה ולא כמ"ר, ואה"נ אם זה לא כך יהיה לו אסור לכאוי), אף שברור לכאוי דמאכלות אסורות אסור לו לאכול בכה"ג, אפי' אם הוא צווח ואומר אין זה משקצני כלל.

ועוד אמרי' שם (קי.) "א"ל רבינא לרבא מהו לשתות מי רגלים בשבת א"ל תנינא כל המשקין שותה ומ"ר לא שתו אינשי", ומבואר דהספק היה מצד רפואה בשבת, ומשמע דבחול אין בזה חשש איסור.

וכן מבואר במרדכי (שבת סי' שפג") שכתב "מכלל דפשיטא ליה דבחול מותר, ומיירי אע"פ שאין בו סכנה, דאי בחולה שיש בו סכנה פשיטא דשרי.

וכיון דבחול מותר אפי' לכתחילה משום רפואה לחולה שאין בו סכנה, א"כ בדיעבד מותר אם השתין תינוק בקדרה וכו', ועוד דמסקי' פ"ק דבכורות (ז:) מ"ר של חמור כיון דשתו להו אינשי לירקונא אסירי, אבל מ"ר של סוסים וגמלים כיון דלא שתי להו אינשא, פירשא בעלמא הוא, וה"ה למי רגלי תינוק" וכו'.

ומבואר כנ"ל דאין האיסור במ"ר וכיו"ב שהרגילות שמשקצים מהם, אלא לפום טעמא, ולא מצד עצם החפצא.

ה. ואולי יש להוסיף בזה ביאור ג"כ דא"א להלקות על זה מלקות ארבעים, משום דאין בזה גדר מוחלט, והכל לפי ראות עיני הדיין, אם דבר זה באמת משקצו או לא, ויל"ע.

ו. וכן הלשון בספר המצוות שנזכר לעיל אות ד' "והוא ההיקש שבאכילת הדברים הנמאסים ושתיית הדברים המגונים שירחיקום רוב בני האדם".

ז. ושמא יש לדחות דיאריי שנעקץ מהרבה צרעות בבת אחת, שאז פעמים שמסתכן מאד, אך לא משמע כן בגמ'.

ח. והו"ד בב"י סי' קטז.

ועוד ראייה יש להביא לזה מדתניא בתוספתא דתרומות (פ"ט ה"ה וה"ו) [וברייתא זו הובאה ג"כ בבבלי (חולין סד:)] "ביצים מוזרות נפש יפה תאכל, מצא באחת מהן דם זורק את הדם ואוכל את השאר, אוכל אדם דגים וחגבים בין חיים בין מתים ואינו חושש", ולגבי ביצים מוזרות מבואר להדיא דזה היתר רק לנפש היפה, ור"ל שאינו איסטניס, ומשמע דלאיטניס יש איסור, ולא רק עצה טובה, וע"כ היינו משום בל תשקצו, וחזי' כנ"ל דלזה הוא איסור דאו' ולחבירו מותר לכתחיל.

וכן לגבי אכילת דגים וחגבים חיים מבואר דמדינא שרי לאכלם, ובאמת מפרשי התוספתא נתקשו בזה מאוד, דהא בגמ' בשבת מבואר בעובדא דרב כהנא דאסור לאכול חגב טהור חי משום בל תשקצו, ואיך סתם כאן תנא דשרי, ואף דאיכא למימר דרב התם תנא ופליג אהך ברייתא, א"כ צ"ב במאי פליגי, וגם לא מסתבר להעמיד מחלוקת כשאין הכרח, ועל החלוקין אנו מצטערין, והמנחת ביכורים ביאר דמצד דין שחיטה אין איסור, אבל יש איסור מצד בל תשקצו, אך כבר דחה זה החסדי דוד דלשון התוספתא 'אינו חושש' ל"מ כן, ובפי' ריב"ג מוילנא כתב גם דאין בזה משום אבר מן החי, אך גם על זה העיר החסדי דוד דממאי דסמך תנא לדינא דביצים מוזרות ל"מ כן.

והחסדי דוד העדיף לפרש דזה קאי ג"כ לנפש היפה וזה המשך של

הברייתא הקודמת, וקאמר תנא דנפש היפה מותרת לאכול חגב חי טהור ואין בזה סרך איסור, וביאר החס"ד מאי דקאמר רב לרב כהנא בשבת דאסור משום בל תשקצו היינו משום דר"כ אדם חשוב הוה, וחשש רב דמי שאין דעתו יפה ילמד ממנו להקל בזה, וזה לא הותר אלא לנפש היפה.

ועל כרחק מבואר מזה דגם דבר שמצד עצמו הוא משוקץ והרבה בנ"א משתקצין ממנו, ויש בו איסור בל תשקצו, עדיין למי שהוא בעל נפש היפה ואינו משתקץ ממנו, אין לו בזה שום איסור.

ומ"מ אין ללמוד מזה להתיר לנפש היפה לשנות מקרנא דאומנא או להשהות נקביו, דזה דבר שעמדו עליו חז"ל שהוא משקץ, משא"כ אכילת חגבים חיים אינו דבר הקבוע מחז"ל, אלא רק רב הזהיר כן לרב כהנא משום שמצוי שמשתקצין מזה, ועל החכמים להזהר טפי שלא ילמדו ממעשיהם, אבל עיקר הדבר מותר, וזהו כונת התוספתא.

ובזה יתבאר דבר נפלא שתמהו האחרונים מדוע הרמב"ם (פ"א משחיטה ה"ג) סתם דמותר לאכול חגב חי טהור, אף שבגמ' בעובדא דרב ורב כהנא מפורש לאיסור, וכן כשפירט את איסור בל תשקצו (בהל' פי"ז ממאכ"א הכ"ט ואילך) לא הזכיר כלל את איסור בל תשקצו באכילת חגב חי טהור, אף שפירט הרבה דוגמאות לאיסור בל תשקצו, ולהנ"ל א"ש דהוכיח מהתוספתא הנ"ל דעובדא דרב כהנא אינה כמימרא דסוגיא

ג. ועיי' ב"ח (יו"ד סי' סו סק"ח) שג"כ הבין מרש"י (חולין שם) דהגידון הוא משום בל תשקצו. י. וכן הביא שם החס"ד בשם הפר"ח יו"ד סי' יג, וכבר הוא מבואר בראשונים, עיי' שבת צ: תוד"ה דלא, ועיי' לח. ד"ה לעולם, וחולין סו. ד"ה במאי, והג"מ שחיטה אות ג', ומרדכי בחולין סי' תשמג, והו"ד בדרכי משה יו"ד סי' יג סק"א, שו"ר שבכהגר"א ביו"ד שם סק"ה משמע שקיבל את ביאור הראשונים הנ"ל, אבל בלא"ה אפשר להוכיח כיסוד דברינו מהברייתא דביצים מוזרות עכ"פ, דליכא בל תשקצו לנפש היפה, אע"ג דמכלל לאו אתה שומע הן דאיכא בל תשקצו לשאר אינשי.

דמכות, דשם אמרו האמוראים דינים קבועים בכל תשקצו, ולא חילקו בין בני אדם, אבל בעובדא דרב כהנא אין זה דין קבוע אלא זהירות ממכשול, והרחקה מכיעור אצל מי שאינו נפש היפה.

שו"ר בפמ"ג (י"ד סי' יג משב"ז סק"א ד"ה ודע) בשם הפר"ח (בסי' פד סק"ג, ואינו תח"י) דאי מאיסו לכל העולם ולדידיה לא, אסור, דבטלה דעתו, ואי מאיס ליה, אסור ליה, וקרובים הדברים להנ"ל, דאי מאיסו לכל העולם בטלה דעתו, ואי לא מאיסו לכל העולם אזלי בתר כל חד וחד לדידיה.

ומ"מ ברמב"ם כתב הלשון "רוב בנ"א", כנ"ל, ומאידך לעיל נתבאר מדברי התוספתא והחס"ד דבדבר שרק נפש היפה אינה משתקצת ממנו ג"כ לא אזלי בתר רוב העולם, אף שבד"כ רוב העולם אינם מבעלי נפש היפה.

וצ"ל דיש חילוק בין דברים שנפש היפה אינה משתקצת מהם, שבזה אזלי בתר רוב העולם מלבד בעלי נפש היפה, ולבעלי נפש היפה חשבי' כעם בפני עצמו, לבין דברים שאינם מיוחדים לנפש היפה, וכגון משהה נקביו וכיו"ב דלא שייך בהו נפש היפה, ובזה עמדו חז"ל על סוף דעת בנ"א ואזלי בתר רובא.

[ו] מחלוקת הראשונים אם הוא דאורייתא או דרבנן.

שו"ר שבאמת נחלקו הראשונים אם איסור ההשתקצות מצד עצמו הוא דאו' או דרבנן, דלהמבואר לעיל שיטת הרמב"ם היא שהוא דאורייתא, וכמבואר בס' המצוות.

אבל בחי' הריטב"א (מכות טז: ד"ה א"ר ביבי) כתב "מפורש במהדורא קמא פירוש רבינו מאיר הלוי ז"ל בזה, ונראה ממנו דס"ל שזה איסור תורה, אבל כל המפרשים ז"ל כתבו שאינו אלא מדרבנן, וקרא אסמכתא בעלמא כאידך דהמשהה נקביו".

ובפי' הגר"י פערלא ז"ל לאזהרות של רבינו סעדיה גאון ז"ל (לאו עו, דף סה - סו) האריך ג"כ בזה והעלה דשיטת רס"ג ז"ל ג"כ שהוא דאורייתא, וכתב בהרבה דברים כמש"כ ב"ה.

והביא עוד שם גם מד' היראים (סי' קנא) דהוא דאורייתא, וגם ביאר ראייתו לזה מגוף הגמ' בשבת הנ"ל דאי הוא איסור דרבנן, א"כ איך הביאו ראייה מעובדא דרב כהנא שהוא גדול ויבואו לעשות מעשה על פיו, והיה גברא רבא, לחששא דקטן שיאכל את החגב, הלא איירי' במילי דרבנן וגם אינו אלא ספיה למשחק, ואין כאן ספיה שיאכלנו כלל, דהא מצניעו לקטן לשחק בו, וא"כ מדוע נחוש להפרישו אפי' מהמשחק [ואפי' המחמירים במילי דרבנן שלא לספותו בידים היינו להאכילו, אבל הכל צריכים להודות שמותר ליתן לו רק לשחק בו, ומהיכ"ת לאסור], ועל כרחך שהוא איסור דאורייתא, דבכה"ג לעולם יש טעם לחוש"א.

וכן הביא שם מד' הסמ"ק (סי' פ) שכתב "[מצוה] פ. (ר"מ פי"ז דמאכ"א, סמ"ג לאוין קמח, יו"ד קיו) שלא להשהות נקביו כדררשי' מנין למשהה נקביו שעובר בלא תעשה שנא' ולא תשקצו את נפשותיכם, ובכלל זה שלא יאכל דבר מאוס", ומבואר להדיא דס"ל שהוא דאורייתא, ושהבין כנ"ל

(להמבואר בזהר הרקיע הנ"ל), והריטב"א, והרשב"ץ שהוא דרבנן.

ונחלקו בזה ג"כ האחרונים שהב"י והפרישה נסתפקו בזה, והט"ז מכרעא ליה שהוא דאורייתא, וכן העלה היד אברהם, וכן העלה הגר"פ פערלא ז"ל, ומאידך בתב"ש ובליקו"ה צידדו שהוא דרבנן, והפשטות לכאן כרוב הראשונים הנ"ל שהוא דאורייתא.

ב. לדעות שהוא דאורייתא הביאור הוא שיש ב' מקראות, בסו"פ שמיני ובסו"פ קדושים, וההיא דפ' שמיני היא עיקר הילפותא, וההיא דפ' קדושים באה ולימדה על ההיא דשמיני דכלולים בלאו זה ב' דינים, אחד שהוא פרטי שלא לאכול שרצים, והשני שהוא כללי שלא להשתקץ משום דבר.

ואין לוקין על זה, לא מדין לאו שבכללות שאין לוקין עליו, אלא משום שדין זה אינו מפורש בקרא, ופשטיה דקרא קאי רק על איסור אכילת שרצים.

ג. הנפקותא בין הדינים הללו היא שבאכילת שרצים לא אזלי בתר טעמא, ולעולם אסור לאכלם, בין אם לפום טעמא אין כאן השתקצות, ובין אם יש כאן, משא"כ הלאו של ההשתקצות מצד עצמו, אזלי ביה בתר טעמא דדינא, והיכא דליכא השתקצות יש להתיר.

ד. ומ"מ אפי' במידי דאיכא חשש השתקצות באופן דליכא השתקצות, איכא מידי דקבעו חכמים לאסור, משום שירדו לסוף דעתן של בנ"א שמשתקצים מהם, ובכה"ג בפשטות אין לילך כ"כ בתר טעמא, וצ"ע בכל ענין לגופו.

שגדר האיסור הוא לא על דבר מוגדר, אלא איסור כללי שלא להשתקץ.

עוד הביא שם מאזהרות הר"ש בן גבירול שביארם הרשב"ץ בס' זוהר הרקיע (סי' עב) שכתב הרשב"ג "ובדבר לא תשקצו", והרשב"ץ האריך שם במחלוקת הרמב"ם והרמב"ן איך סדר המלקיות באכילת שרצים, וכתב לבסוף דלגבי המששה נקביו והשותה בקרנא דאומנא אינו אלא אסמכתא בעלמא, ושכן כתב הרמב"ן ז"ל.

[ולכאן] בלשון הרשב"ג אדרבה אפשר לפרש איפכא, דזה גופא הרי כתב שבכל דבר אסור להשתקץ, ומשמע שזה איסור עצמי, ולא רק במאכ"א].

ומה שכ' בשם הרמב"ן לא מצאתי כן, והגר"פ הנ"ל כנראה הבין שכונתו לרמב"ם, וכספיקו של הב"י ברמב"ם, ומכח זה דחאו, ע"פ המבואר בסה"מ, אבל לפי הגי' שלפנינו "הרמב"ן" א"ש דידע שאין כן ד' הרמב"ם, אבל הלך בשיטת זקנו הרמב"ן, וכמו שהעיד הריטב"א (שהיה מבית מדרשו של הרמב"ן כידוע, שהי' תלמיד הרשב"א והרא"ה תלמידי הרמב"ן) שכן ד' כל המפרשים ז"ל, וכנ"ל.

[ז] סיכום.

כללו של דבר:

א. הראשונים נחלקו אם האיסור להשתקץ מלבד האיסור לאכול דברים טמאים, הוא איסור דרבנן או דאורייתא, דעת רס"ג, ורשב"ג, ורמב"ם, ויראים, וסמ"ק, ורמ"ה, שהוא דאורייתא, ואילו דעת הרמב"ן



הרב אברהם בונקר

ברכת הגומל לנשים

א. א"אביי אמר וצריך לאודוויי קמי עשרה" (ברכות נד:).² לשון הרמב"ם עומד ביניהם ומברך (ברכות פרק י' הלכה ח'). שו"ע (סימן רי"ט סעיף ג') אומר ש"צריך לברך בפני עשרה". הכסף משנה שואל על הרמב"ם מנא ליה דבר זה שעומד בפניהם ומברך, ויוצא שיש הבדל בין הלשונות של הרמב"ם ושו"ע (בהמשך נראה נ"מ גדולה לפי דעת ברכת ה').

ב. הש"ע בסימן נ"ה סי"ט כתב: ש"צ בתיבה ותשעה בבית הכנסת מצטרפין אע"פ שהיא גבוהה עשרה ורחבה ארבעה ויש לה מחיצות גבוהות עשרה מפני שהיא בטלה לגבי בית הכנסת ויש מי שכתב דהני מילי כשאין המחיצות מגיעות לתקרת הגג עכ"ל. ו'היש מי שכתב', וזה הסמ"ק שהוא מחמיר ומתיר רק באופן כזה.

המחצית השקל מדמה דין זה לדין בסימן שע' סעיף ג', בעניין ה' חבורות ששבתו בטרקלין, אף שחלקו במחיצות אם אין המחיצות מגיעות לתקרה, נותנים עירוב אחד. הפרי מגדים מעמיד את דין מרן בסימן נה' באין רואים אלו את אלו, דברואין אפילו ברשות אחרת מצטרפים כמובא סימן קצה' סעיף א' שתי חבורות שאוכלות... בשני בתים אם מקצתן רואים אלו את אלו מצטרפות

לזימון כמ"ש המ"א סימן נה' סעיף יב' בעניין עומד מאחורי בית הכנסת ומסתכל דרך החלון מצטרף לעשרה בכל עניין, וכמ"ש בסימן קצה' סעיף ב' אכלו מקצתן בבית ומקצתן חוץ לבית והמברך יושב על המפתן - מצרפן. ודומה לדין שתי חבורות שהיו אוכלות בבית אחד (כדלעיל סעיף א') בזמן שמקצתן רואים אלו את אלו הרי אלו מצטרפים לזימון. וכן כתב הרשב"א (בתשובות סימן צו') דכל שרואים אלו את אלו אפילו בשתי בתים מצטרפים (אומנם השיירי כנסת הגדולה אומר שמרן לא סובר כהרשב"א ואם עומד חוץ לבית הכנסת לא מצטרף וכמהר"י אבוהב וכמחזיק ברכה).

ג. אומר המשנ"ב בסימן נה' סעיף נב' שאם נעמיד מחיצה עד התקרה ויש בה זכויות ורואה את האנשים דרך זכויות, נחשב שנמצאים באותה רשות אף לעניין צרוף במנין (אומנם דין זה אינו מוסכם כמבואר במשנ"ב שם ובכף החיים סימן נה' סעיף עו').

ד. בספר הליכות ברכות (לרב אופיר מלכה) כותב דין ברכת הגומל שיהיה מברך בפני עשרה באותה רשות אינו מוזכר להדיא בפוסקים, ואדרבא מסתימת הפוסקים כתוב

א. בשו"ת הר צבי (או"ח סימן קיג') לפי חלק מהפוסקים יולדת לא יכולה לברך ברכת הגומל שאין שייך בה לשון "לחייבים" כיון שהסכנה לא באה בתור עונש אלא מחמת טבעו של עולם וביאר הגרש"ז אורבאך שמקור הסכנה הוא משום "בעצב תלדי בנים" והרי הוא כעונש על חטא (סוטה יב.) ולכן תוכל לברך.

ב. לדעת הרמב"ן לאחר שלושה ימים הברכה היא ברכה לבטלה.

ג. לדעת הגר"א (סימן נה' ס"ק יט') אין לדמות לזימון ולא מועיל חלון לעניין צרוף.

הגר"ח פלאג'י שאין בירור מספיק לעשות מעשה ולצרף שתי חבורות הרואים אלו את אלו. עוד כתב הא"א (בוטשאטש) שאין צורך שבני החבורות יראו בפועל אלו את אלו אלא די במה שהם יכולים לראות לפיכך אף אם אינם רואים אלו את אלו ממקום ישבתם אלא ע"י הטית הראש הרי הם מצטרפים ובאופן כזה עף עיוררים מצטרפים.

ו. ולאור כל זאת אומר ההליכות ברכות, דאשה שמברכת מעזרת נשים צריכה להקפיד לראות את האנשים דרך זכוכית או נקבים, ואם המחיצה לא מגיעה לתקרה (תוך ג' טפחים) יכולה לברך אף שלא רואה את האנשים, וכן אם מברכת בביתה לא תברך מן החדר ואנשים נמצאים בסלון שהרי לא חשיב כרשות אחת אלא תעמוד בסמוך להם באופן שרואה אותם ותברך. ועוד רוצה ההליכות ברכות לדייק מהמג"א, הלק"ט והמשנ"ב סק"ג שכתבו שאינו כבוד לה משום "כל כבודה וכו'", שיש עניין שתברך בפני עשרה אומנם לא בפניהם אך על כל פנים באופנים אחרים שע"פ דין נחשבים שנמצאים באותה רשות.

ז. דעת הברכת ה' (לרב משה לוי) כדעת רוב הפוסקים שנשים צריכות לברך ברכת הגומל, ולדעתו נכון שתברכנה בעזרת נשים אחרי קריאת התורה, ואף שקבעו הפוסקים שצריך להודות בפני עשרה ומשמע לכאורה שצריך לעמוד ממש בפניהם, אולם נראה שזה אינו" וכל ששומעים את קולו נחשב שמודה בפניהם כמו שנהגו שהמברך ברכת הגומל עומד על התיבה ולא תמיד יש עשרה בפניו אלא גם מאחוריו ולא רפרף בזה אדם

שהאשה תברך מעזרת נשים" ולא קבעו הגבולה משמע, שבכל אופן יכולה לברך אלא שמהיות טוב צריכים להקפיד שיהיו נחשבים עומדים באותה רשות כפי שמדויק מהגמרא, רמב"ם ושו"ע, וכן פסק החזו"ע (עמוד שמה'). מ"מ די בהסכמת רוב הפוסקים והמשנ"ב להחשיב את העזרה שיש לה מחיצת זכוכית כאותה רשות עם הרשות השניה, וכן אם יש במחיצה חורים ורואה את האנשים דרך החורים די בהכי (ויש להסיט את היילון), וגודל החורים צריך להיות בקוטר 2.5 ס"מ בקירוב ונלמד מאהלות יג' דנקב כמלא מקדח מביא את הטומאה, וכמלא מקדח הוא 2.5 ס"מ בקירוב (ע"פ מידות ושיעורי תורה לרב ביניש) וכן לעניננו. וכן פסק התשב"ץ ריש חלק ג' דסתימת סבכה לאו סתימה היא כחלון העשוי לאורה אם יש אור כמלא מקדח וה"ה לעניין צירוף למניין, בראיה תליא מילתא (עיי' בפסקי תשובות סימן נה' אות כו' הערה 181 וכן בכף החיים שמביא דעה זו וחולק עליה).

ח. ועוד הביא שם דברי המהר"י אזולאי בשם אחד קדוש שלא מועיל ראייה חלקית אלא צריך שיראה להם פניו כולו בלי שום הפסק כלל, וה"ה להפסק זכוכית הואיל והיא מחיצה לעניין צואה (כמ"ש לקמן ריש סימן עו') היא מחיצה לצירוף עשרה ולא מצטרפי לכו"ע, כן לשון הכף החיים (סימן נה' סעיף עו'). אומנם הפתח הדביר (מובא בדרשו סימן קצה' הערה 1) הוכיח מדעת הראשונים שמברכים על נר הבדלה הנמצא בעששית, שגם דרך זכוכית נחשב לראיה. עוד נכתב שם לעניין נקבים במחיצה אומר

ד. וכן דעת א"א (סימן נה' סעיף יט') משנ"ב (סימן נה' סעיף נב') מג"א (סימן נה' סעיף יב') ושו"ע הרב (סימן נה' סעיף טז').

ה. הגרש"ז אורבאך מוכיח מסימן נה' סעיף יד' שלא השמיעה מצרפת אלא ראית הפנים.

מעולם וה"ה אישה בעזרת נשים ושומעים את ברכתה, שפיר דמי וכן נוהגים.

ח. לדעת הילק"י והלכה ברורה תברך האישה בבית או בסעודת מילה ויכולות לברך אף בעזרת נשים.

ט. לדעת החזו"א והסטייפלר אף שאישה חייבת להודות לה, נהגו בנות אשכנז שאינן מברכות דכיון שצריכות לעמוד לפני עשרה ואינו כבוד לה שהרי "כל כבודה וכו'", אולם כתב בהליכות שלמה שלאחר לידה כשמתאספים אנשים בביתה יש שנהגו לברך (בעיקר בירושלים), אך במקום שנהגו שלא לברך, לא תברכנה (והרב פרלמן שליט"א משיבת אופקים אמר שהיום פשוט המנהג לברך גם לבנות אשכנז).

סיכום השיטות - הלכה למעשה:

האורל"צ וההלכה ברורה - נשים מברכות בעזרת נשים (כהמג"א עומד בחלון בית הכנסת).

ברכת ה' - אפשר בעזרת נשים דאזלינן בתר שמיעה.¹

הליכות ברכות - מצריך דין שנחשבים

באותה רשות דהיינו לברך בעזרת נשים באופן שיש מחיצת זכוית או סריגה כאשר קוטר החורים כמלוא מקדח (2.5 ס"מ בקרוב) או שהמחיצה לא מגיעה לתקרה ואז מועיל אף בלא ראייה.

חזו"ע - אפשר בעזרת נשים² באופן שאין המחיצות מגיעות לתקרה (תוך ג' טפחים) כדעת כנסת הגדולה. ולשיטתו האישה יכולה להכנס לבית הכנסת ולברך בפני עשרה ולא חיישין לפריצותא שבמקום עשרה שכינתא שריא ולזמן מועט לא חוששין ליצה"ר (ומה שכתב הבני יששכר³ שבעיקר הדין יש לו לפקפק על דברי החיד"א שאמר אף שאמרו קול זמר של אשה ערוה מ"מ במקום דאיכא אימתא דשכינה, אין לחוש לכך, נראה שזה דווקא לעניין קול זמר של אישה מה שאין כן בענינו שודאי שלכל הדעות מותר וכמו שנתבאר ברשב"א (ברכות כד.)).

הליכות שלמה - מתיר ליולדת בבית (מנהג ירושלים ורק לאלו שנהגו).

חזו"א והסטייפלר - נשים לא מברכות כלל כיון שצריכות לעמוד בפני עשרה.



1. אם אזלינן בתר שמיעה אז אף אם יעמוד מחוץ לבית הכנסת ויברך יצא ידי חובה.
2. סמכין על מה שכתב רבינו פרץ בהגהות סמ"ק (עירובין עב.) שמחיצות שבבית הכנסת שאין מגיעות לתקרה אע"פ שגבוהות עשרה טפחים ויותר אין מפסיקות לבית הכנסת. וכ"כ הרב יהודה הרצל הנקין לגבי יתומה שבעזרת נשים שאומרת קדיש על הוריה שרשאית לעשות כן אם אין המחיצה מגיעה לתקרה וה"ה לנ"ד.
3. מובא בהליכות עולם חלק ב' עמודים קעד', קעה'.

הרב ישראל יעקב ביטון

בענין נטילת כדורי ויטמינים בשבת

ליכא למיגזר מיד, הלכך אפי' אינו לא רעב ולא צמא מותר לאכלן ולשתותן והא דנקט לרעבו ולצמאו לאו דוקא אלא אורחא דמלתא נקט עכ"ל. [וכתב עוד: וכן נראה מדברי המרדכי שכתב בפרק שמונה שרצים (סי' שפד) שמותר לאכול שרפים מתוקים ולגמוע ביצה חיה כדי להנעים הקול ואין בו משום רפואה כיון דאין לו מכה בגרונו]. ולמד בדבריו המחצה"ש דס"ל דלאו דוקא לרעבו ולצמאו אלא ה"ה לרפואה דהיינו לחזק גופו מותר, וא"כ יוצא דדברי המג"א אינם כדברי הב"י - וכדבריו למדו בדעת הב"י הרבה אחרונים.

[וכתב עוד המחצה"ש דלהמג"א אין הבדל כלל בין בריא לחולה שהרי אף בריא ואף חולה אף עושים לרפואה אסור ומה דנקט הטור חולה אורחא דמלתא נקט דסתם חולה שיש לו מחוש עושה לרפואה וסתם בריא כוונתו לרעבון ולצמאון].

אולם בנהר שלום (סקי"א, והובא בכה"ח ס"ק רכא, ומשמע שסובר כמותו) ובערוך השולחן (סעיף מח) כתבו דגם הב"י מודה לדברי המג"א ומה שכתב הב"י דלא דוקא לרעבו ולצמאו נתכוין שאי"צ שיהא רעב או צמא דוקא ואף אם אינו רעב או צמא מותר אך לא נתכוין לומר שמותר גם לרפואה, ובאמת שלכאורה אלו הם המשך דברי הב"י שהוכיח לדבריו מדברי המרדכי שהתיר לאכול שרפים ולגמוע ביצה חיה כדי להנעים הקול כיון שאין לו מכה בגרונו, והיינו דהוכיח משם שאף שאיננו רעב או צמא ועושה "להנעים הקול" מותר. אלא עצם

הקדמה: בדין נטילת תרופות או אכילת מאכלים לרפואה בשבת ההלכה היא כך (ונתבארה בסי' שכח - לז):

מאכל בריאים - מותר אף לרפואה (לשון המשנה שבת קט:).

מאכל חולים - יש שלושה אופנים:

א. אם הוא בגדר חולה (עי' בשו"ע ונו"כ) - מותר (ועי' רמ"א וביה"ל אם מותר ליקח בעצמו או ע"י נכרי).

ב. אם יש לו מיחוש ומתחזק והולך כבריא - אסור, גזירה משום שחיקת סממנים.

ג. אם אין לו מיחוש כלל - בזה נעסוק בעז"ה.

כתב הטור (סי' שכח - לז) וכל שאינו מאכל ומשקה בריאים אסור לאוכלו ולשתותו לרפואה, אבל אם אוכל ושותה אותו לרעבו ולצמאו ואין לו חולי שרי. עכ"ל.

והיינו דאם אין לו חולי או מחוש שקשור למאכל חולים זה מותר לו לאכול לרעבו ולצמאו. והמג"א (ס"ק מג) דייק מדברי הטור דדוקא לרעבו ולצמאו מותר לבריא לאכול אבל לרפואה אסור לו, ובארו הפמ"ג (ס"ק מג) והמ"ב (ס"ק קכ) דהרפואה לבריא היינו לחזק מזגו דזה אסור.

ובמחצה"ש כתב דדברי המג"א אינם כדברי הב"י, שהרי כתב הב"י על

דברי הטור בזה"ל: ומשמע דכל שאינו חולה כלל מותר לו לאכול ולשתות אוכלין ומשקין שאינם מאכל בריאים דכיון שאינו חולה

חולים לרפואה דהיינו לחזק מזגו, דעת המג"א לאסור. ובדעת השו"ע י"א שמתיר וי"א שאוסר.

ובאחרונים מצינו דעת לכאן ולכאן, יש שפסקו שמותר כדעת השו"ע ע"פ האחרונים דס"ל דמתיר, ואלו הם: רדב"ז (ח"ג סי' תרמ), תהלה לדוד (ס"ק סה), החזו"ע (שבת, ח"ג דיני חולה שאין בו סכנה הלכה ג) אול"צ (ח"ב פרק לו תשובה י' במקורות).

ויש שפסקו כהמג"א והם: האליה רבה ס"ק מג, התוספת שבת ס"ק סג, הפמ"ג בא"א אות מג, הגר"ז אות מג (הובאו בכה"ח אות רכא). המ"ב ס"ק קכ, הערוך השולחן (סעיף מח), הנהר שלום (סקי"א), הכה"ח (שם), ובגדולת אלישע (יובא להלן בס"ד) כתב דירא שמים יחוש לדבריהם להחמיר.

הובא לעיל דהפמ"ג והמ"ב ביארו דברי המג"א במה שכתב דברי האוכל לרפואה דהיינו לחזק מזגו, ומצינו לזה עוד אופן, דהנה בספר גדולות אלישע (להגאון ר' אלישע דנגור זצ"ל גאב"ד בגדר, הובא בחזו"ע שם במקורות) העיד שמנהג כמה אנשים בבגד שאם אכלו מאכל כבד שותים שמן של הנענע כדי להקל עליהם כובד המאכל, וכתב שנראה שסמכו על פשיטות דברי מרן הבית יוסף שהביא אפי' מכיון לרפואה מותר, וכמו שפי' המחצה"ש בדעת מרן, וסיים שמ"מ כיון שהמג"א והאליה רבה והגר"ז והח"א אוסרים כשמתכוין לרפואה ירא שמים יחוש לדבריהם להחמיר עכת"ד.

בדין תוספי תזונה וויטמינים

הנה להפוסקים שבארו בדעת השו"ע שמתיר מאכל חולים לבריא לחזק מזגו, א"כ ודאי דכדורי ויטמינים לבריא בשביל לחזק מזגו מותר. ולדעת המג"א שאוסר מאכל

זה שהוא בריא סגי, אך לא מוכח מכאן שגם אם מתכוין לרפואה מותר. ויתירה מזו הוסיף הנהר שלום דמהוכחת הב"י משמע דדוקא להנעים הקול שרי, הא רפואה אסור. [אלא דקצת צ"ב מה הו"א דאם אי"ז לרעבו ולצמאו אך גם אינו לרפואה שיהא אסור הלא אין זה לרפואה כלל ונראה שזה מה שהכריח את המחצה"ש שכוונתו היא שלרעבו ולצמאו לאו דוקא אלא אפי' לרפואה מותר לבריא, ונראה דס"ד דכיון דאיירי במאכל חולים שמא דברי הטור "לרעבו ולצמאו" הם בדוקא דדוקא אם אוכלם בשביל רעבו וצמאו מפיק ליה משם תרופה לשם אכילה, קמ"ל הב"י דעצם זה שאין לו מחוש זה כבר מפיק לאכילה זו משם אכילת רפואה].

אולם ממה שכתב הב"י "דכיון שאינו חולה ליכא למיגזר מידי" משמע שמתיר לגמרי ואף לצורך לחזק מזגו, (ונראה שבאור דבריו הם דכיון שאיננו חולה ליכא חשש שחיקת סממנים כלל דאיננו בהול לשחוק רק אם הוא חולה).

ובשו"ע (שכת, לז) כתב בזה"ל: וכל שאינו מאכל ומשקה בריאים אסור לאוכלו ולשתותו לרפואה, ודוקא מי שיש לו מחוש בעלמא והוא מתחזק והולך כבריא, אבל אם אין לו שום מיחוש מותר, עכ"ל, ומשמע שהאיסור הוא דוקא אם יש לו מיחוש אבל אם אין לו מיחוש אף אם מחזק מזגו מותר, ועוד דמשמע בדבריו שאם אין לו מחוש התיר את מה שאסר למעלה דהיינו לאוכלו ולשתותו לרפואה, וכך הוכיחו מדבריו באחרונים, אולם הנהר שלום כתב דמה שכתב "אבל אם אין לו שום מחוש מותר" היינו משום דאז אורחא דמלתא לאוכלו לא לרפואה.

העולה עד כאן - בריא הרוצה לאכול מאכל

כדמצינו בכמה גזירות באיסורים שלא פלוג אם הוא בכלל אותו השם (דאסרו).

וכן הכריע להלכה כדברי המג"א ובאופן שחלש בטבעו ומתחזק מאד ע"ז וכמש"כ. ועל כן אסר לשתות ויטמינים באופן הנ"ל. ומדייק האג"מ לדבריו אלו מדברי הפמ"ג בא"א ע"ש, אולם כתב דמדברי המחצה"ש (הובאו לעיל) שכתב דלהמג"א אין חילוק בין בריא לחולה דבשניהם כשעושה לרפואה אסור וכל מה דחילק הטור ביניהם הוא משום אורחא דמלתא, משמע דהחילוק היחיד הוא רק מה היתה כוונתו ואין חילוק בין בריא לחולה או בין סוגי הבריאים וכל החילוק הוא רק למה נתכוין. וכתב דזה תמוה וכמש"כ. [ונלענ"ד דגם דברי המחצה"ש א"ש עם דבריו דהלא אף שכתב שאין הבדל בין בריא לחולה, מ"מ הלא כתב דבשניהם כשעושה לרפואה אסור. ו"עושה לרפואה" אפשר לבאר כדברי האג"מ].

ובשו"ת אור לציון (ח"ב פרק לו תשובה י) אחר שפסק כהשו"ע דמותר לבריא לאכול מאכל חולים לרפואה, כתב דכדורי ויטמינים מותרים בשבת אף לדעת המג"א הואיל והם מאכל בריאים ומאכל בריאים הלא מותר אף לחולה להתרפאות ממנו. [ובטעמא דהוי מאכל בריאים כתב שם משום שדרך הטבעונים לאכול כדורים אלו ויל"ע לפי"ז בויטמינים כאלו שאינם מדרך הטבעונים או בכדורי ויטמינים כימים, ואולי לא כי זה בדוקא ועיקרא דמילתא הוא דהוי דרך הבריאים וכדמצינו היום שהרבה בריאים שותים ויטמינים וכוונתם במקום לטרוח ולאכול הרבה מאד פירות וירקות ובשר וכדו' ומה גם שהיום אין די ויטמינים במאכלים שרוצים להשלימם ע"י הויטמינים, ויל"ע בזה].

חולים לבריא לחזק מזגו, האם כדורי ויטמינים מותרים לבריא לחזק מזגו או לא, בזה דנו הפוסקים, ויבואר להלן בעז"ה.

האגרות משה (ח"ג סי' נד ענף א) שואל על דברי המג"א דכיון שהוא בריא מה שיין לומר שהוא אוכל לרפואה הרי אינו מרפא אותו, וכתב עוד שא"א לומר דחשיב שאוכל לרפואה מחמת דבלא זה עלול להתחלות בנקל ע"י צינים ופחים וכדו' ובאכילת דברים אלו יעשה שלא יחלה בנקל. [ומוכיח מדין רטייה על מכה שנתרפאה ועלולה להתקלקל שמותר, ומדין עלין ע"ג מכה שמותר משום שאינו מרפא אלא שעושה שלא תתקלקל, והטעם שמותר משום שאינו בהול על זה (ולא יבא לשחוק סממנים) וא"כ כ"ש שבריא שאין מה לרפאות אותו ואם הרפואה מועלת לו הוא רק שלא יתקלקל להתחלות ע"י איזה מאורעות שאין לאסור משום שודאי אינו בהול שהרי אין לו לחוש בעצם כלל והוא רק לרוחא דמילתא בעלמא שאין לחוש שיהיה בהול על זה].

וכתב דלכן צריך לומר דכוונת המג"א היא דוקא בבריא שהוא חלש בטבעו ורוצה להתחזק ביותר ע"י הדברים שאוכל ולא כשעושה רק להתחזק מעט יותר, אלא כשעושה מחלש בטבעו לגוף בריא וחזק, שזה סובר הטור שהוא ג"כ בכלל האיסור כיון שיתחזק ע"י זה יותר מכפי מזג טבעו ואף שגם באופן זה כיון שעכ"פ הוא ברי בלי שום מחוש היה מסתבר לומר שאינו בהול ואין לגזור בזה, ומטעם זה סובר הב"י שמותר, מדייק המג"א מלשון הטור שאסור והוא משום דכיון דעכ"פ הוא נעשה חזק יותר מכפי שהוא בטבעו כמו חולה שמשנתנה לבריא הוא בכלל האיסור דשם רפואה שאסרו אף שליכא בו הטעם דבהילות. (והוא

של מזון. והדרא קושיין.

בחוט שני (ח"ד פרק פט ס"ק ב אות ג) כתב בזה"ל: כתב המג"א והובאו דבריו במ"ב דאפי' בריא גמור אם עושה שום רפואה כדי לחזק מזגו אסור. א. ומשום הכי אסור לבלוע ויטמינים בשבת. למי שאסור לו רפואה בשבת. דהוא בכלל חיזוק מזגו שאסור. ב. ויטמינים שהם תחליף למיני מזון, אם הם שלא בצורת מאכל או משקה שדרך העולם לאוכלם, אינם מאכל בריאים, ואסור לאכלם אא"כ הוא חולה שאין בו סכנה, או שהוא בריא לגמרי (א). ה. - נראה שכונתו שאינו צריך כלל לחזק (מזגו). ג. כדורי ברזל גם הם בכלל חיזוק מזגו, וכן אין להתיר למעוברת ליטול כדורי ברזל דהוא בכלל רפואה, אלא במקום צורך גדול, דאז יש להחשיב חוסר דם גדול כחולה שאין בו סכנה שמותר לו רפואה בשבת. וכו'. ה. ויטמינים הממשיכים תאות האכילה, אם הם בצורת תרופות הוי בכלל חיזוק מזגו ואסור. ו. נתינת ויטמינים או חיזוקים לילדים בריאים לגמרי שלא יצטננו בחורף עמש"כ לקמן הלכה כב עמוד רד. עכ"ל.

ובתשובות והנהגות (ח"ה סי' צד) כתב וז"ל, קבלתי דבריו במי שנוטל ויטמינים יום יום לצורך בריאותו אם מותר ליטלם בשבת, דאיתא בשו"ע וכו' ומבו' שם במג"א דבבריא מותר רק אם אוכלו לרעבונו, אבל אם עושה זאת לרפואה דהיינו לשמור מזגו שלא יחלש אסור, ומביאו המ"ב להלכה, ולכאורה מאכל בריאים הוא כשנהנין ממנו ואוכלו להנאתו, ומאכל זה מותר בשבת, אבל ויטמינים שאין נהנין ממנו רק הוא בא להבראתו דינו כרפואה שאסור לבריא לאוכלו לשמור מזגו.

ולענ"ד מעיקר הדין אף שרבים מפוסקי זמנינו אסור ויטמינים לבריא, המיקל יש לו סמך וכמו שביארתי במק"א (ח"ג סי' קד)

הגרשז"א (הובא בספר מאור השבת ח"א מכתבי הגרשז"א מכתב יב) כתב בזה"ל: ובעיקר דין לקיחת ויטמינים י"ל דאסור בשבת כי הואיל ואין זה מאכל בריאים, עכ"ל, ועוד כתב בסוף התשובה שם: ועכ"פ אין נפקא מינה בין ויטמינים לשאר תרופות. עכ"ל.

ובשמירת שבת כהלכתה (פרק לד הערה פו) כתב בשם הגרשז"א שאם לוקח הויטמינים כתחליף למיני מזון אז הרי זה חשיב כמאכל ומותר אבל אם לוקחם לחיזוק מזגו אסור. ובביאור דבריו נראה לכא' דתלוי אם מפחית ממיני המזון שרוצה לאכול בסעודתו מחמת שיש לו כדור ויטמין זה דאז חשיב שאוכלו כתחליף למיני מזון. (ויל"ע באופן שהפחית מין ממיני המזון מחמת שאת הערך שלו יש בכדור ששותה אך יש בכדור זה עוד ערכים וויטמינים שונים ולכא' הם לא באים כתחליף למיני מזון. וחכ"א אמר לי דמ"מ כוונת אדם זה כשלוקח כדור זה רק בשביל המזון). או שמחמת שחוסך בזמן וכדו' אינו אוכל את ערכי הויטמינים הללו במיני מזון אלא בכדור, אך אם לא אוכלם בתור תחליף למיני מזון חשוב לרפואה אסור.

ובספר אורחות שבת (פרק כ' הערה קצט) כתב דלפי דברי הגרשז"א הללו מותר לבריא לקחת תוספי מזון שעיקרם נועד להשלים את תזונתם. ולכא' יל"ע בדבריו מדברי הגרשז"א במאור שבת שהבאנו ד"אין נפק"מ בין ויטמינים לשאר תרופות" ו"אין זה מאכל בריאים" והיאך מתיר על פי דבריו שמותר באופן כללי כ"כ לבריא תמיד לקחתם. ואולי ה"תוספי מזון" שעליהם דיבר האורחות שבת הם שונים מה"ויטמינים" שדיבר עליהם הגרשז"א במאור"ש, דא"כ מה זה שכתב עליהם גופא שאם לוקחם כתחליף למיני מזון חשיבי אוכל הלא אין להם ערכים

מותר לבריא לאכול מאכל חולים לחזק מזגו. וכן נקטו האול"צ והחזו"ע.

לדעת המג"א - אסור לבריא לאכול מאכל חולים לחזק מזגו. וכן נקטו המ"ב ועוד וכן נוטה הכה"ח.

[ולדעת חלק מהפוסקים - גם הב"י סובר כהמג"א].

דעת האול"צ: דכדורי ויטמינים מותרים אף להמג"א, דהם חשיבי מאכל בריאים היות ודרך הטבעונים לאוכלם, ויל"ע בויטמינים שאין דרכם לאכלם.

דעת הגרשז"א: דכדורי ויטמינים חשיבי מאכל חולים אך אם אוכלם כתחליף למיני מזון ה"ז חשיב אוכל ומותר. (עי' במש"כ בפנים ובשם האורחות שבת).

דעת האג"מ: חשיבי מאכל חולים, אך לא חשיב "כמתרפא מהם" אא"כ הוא חלש בטבעו ומתחזק על ידיהם ביותר דאז אסור.

דעת הגרנ"ק: אף אם אוכלם כתחליף למיני מזון אם אינם בצורת מאכל או משקה שדרך העולם לאוכלם אינם מאכל בריאים ואסור לאוכלם אא"כ הוא חולה שאין בו סכנה שאז מותר לו רפואה או שאיננו צריך כלל לחזק מזגו.

דעת הגר"מ שטרנבוך: מעיקר הדין המיקל יש לו סמך, אך כיון שרבים מהפוסקים אסרו צריך להחמיר לקחת בשינוי, דבשינוי מידכר ולא גזרו שחיקת סממנים.

דכיון שאוכלים אותו תמיד בין כשהוא חולה ובין כשאינו חולה דינו כאוכל ולא כרפואה, ועוד יש לתרץ להתיר מה שמצדד בספר "דרך החיים" (סי' שכח) שבדבר שצריך בישול קודם שחיקת הסממנים מותר לשתותו בשבת לרפואה דאין לגזור שמא ישחוק סממנים כיון שקודם שחיקתו צריך לבשל והא לא חששו שיבשל בשבת. (ואף שמסיק שם לא לסמוך על סברא זו רק כשמצטער הרבה או בצירוף שכבר התחיל בה בחול, מ"מ יש לצרפו כסניף להיתר) ועכ"פ יש סמך להתיר דיש לומר דבכל הטבליות אין לגזור משום שחיקת סממנים, דכיון שצריך מלאכה רבה לעשותו ולא מספיק בשחיקת סממן, ואין ביד סתם אדם לעשותו, אין לגזור שמא יבא לשחוק הסממנים.

ומה שמרסקים אותו לחתיכות בכפית אין בזה איסור כיון שכבר נטחן ונתבשל ואין טחינה אחר טחינה ומסתברא שבודאי לא גזרו משום שחיקת סממנים וז"פ.

ונראה דמ"מ כיון שרבים מהפוסקים לא התירו צריך להחמיר לקחת בשינוי, והיינו לבולעו עם אוכלין כמו בתפוז וכדומה, ואז יש מקום להתיר, שי"ל שלא גזרו אלא כשנוטל כדרכו אבל בשינוי מותר דבשינוי מידכר ולא גזרו, ונראה שגם לחולה יש להתיר לקחת בשינוי, עי' שו"ע (סי' שכח סכ"א) שכאשר יש היכר מותר, וכן ראיתי בשם ספר שו"ת "משפטי צדק" להתיר כמ"ש ואינו תח"י. עכ"ל התשובות והנהגות.

העולה מן האמור

האם מותר ליקח כדורי ויטמינים בשבת: **לדעת השו"ע** (ע"פ ביאור רוב הפוסקים) -



הרב אהרן גבאי

מח"ס 'דינת אהרן' וש"ס

תפלת העמידה לחול לפי נוסח רבינו דוד אבודרהם

ליקוט ושיחזור הנוסח מתוך ספר אבודרהם על פי כל חמשת כתבי היד והדפוס ראשון

פתיחה

רבינו דוד אבודרהם בספרו "אבודרהם", מעתיק את רוב נוסח התפלה ומפרשו, ספר זה הוא כמעט המקור היחיד להכרת הנוסח הספרדי בתקופת הראשונים (רוב הראשונים המכונים כיום "ספרדים", כגון הרמב"ן והרשב"א והריטב"א והר"ן וכו'), הם למעשה מארץ קטלוניה שהיא ארץ נפרדת עם נוסח תפלה אחר. הרמב"ם אף שחי בספרד מ"מ בספרו לא כתב את הנוסח הספרדי, אלא העלה נוסח מחודש לפי מה שביירר ניפה וסילת מתוך כלל הנוסחאות שבימיו). בספרו זה דרך רבינו להעתיק כמעט את כל תיבות התפלה ולבארם, וגוף פירושו מיוסד ומבוסס הרבה על פירוש ר"י בר יקר כידוע.

בעיון היטב ניתן לדלות מתוך ספר אבודרהם כמעט את כל נוסח תפלת העמידה לחול. להלן ליקוט ושיחזור מלא של כל תפלת העמידה לחול, וזאת לפי הנוסח הנמצא ברוב המקורות של ספר אבודרהם, ואכן הנוסח העולה כאן הוא אכן נוסח הנמצא ברוב כתבי היד של הסידורים הספרדים העתיקים שבידינו (ובפרט אותם כתבי היד השייכים לענף הנוסח הספרדי הקדום, דהיינו כתבי היד שיש בהם נוסח יותר קדום ויותר קצר, והוא גם יותר קרוב לנוסח אשכנז ובפרט בברכות הגאולה ותפלה ועבודה ושלוש ואכמ"ל).

במהדורה הטובה ביותר שנדפסה בדורינו, והיא מהדורת תהלה לדוד^א, הובאו רוב חילופי הנוסחאות מתוך ג' כתבי

א. מהדורת קרן רא"ם היא מהדורה לכאורה יותר מעודכנת, אך במהדורה זו אף שנותרו כל ההערות והצייונים, מ"מ השמיטו כליל את כל השנו"ס מכתבי היד. מהדורת תהלה לדוד יצאה רק על חלקו הראשון של הספר, דהיינו עד סוף ערבית של יום חול. וגם במהדורה טובה זו השתמשו רק בשני כתבי יד מתוך חמשת כתבי היד הנכונים, ודווקא בשני היותר גרועים מתוכם, וגם במה שהשתמשו לא תמיד הביאו את הנוסחאות באופן מדויק וגם לא הביאו הרבה שינויי נוסח קטנים. ולכן ספר אבודרהם עדיין מחכה למהדיר חכם ונבון, שיהדירהו באופן נאות, על פי כל חמשת כתבי היד שבידינו המתוארים בפירוט במאמר זה וינכש ממנו כל הטעויות שנפלו ממנו במשך הדורות (יש לציין כי יש קצת קטעי גניזה של ספר אבודרהם ופורסמו בחלקם ע"י הרב יהודה זייבלד בקובץ בית אהרן וישראל גליון רט"ז עמ' ה-טז, וע"ש במבוא שהזכיר את הטענה שיש בכתבי היד מהדורות ועריכות שונות של הספר, דהיינו שיש כמה וכמה קטעים שנוספו במהדורה מאוחרת ובחלק מכתבי היד חסרים ובחלק מכתבי היד הם נמצאים שלא במקומם, וראה על כך באריכות במאמרו המקיף של הרב יהודה הרשקוביץ ישורון כה עמ' מב-נח, שבו כתב בהרחבה על תולדות רבינו ותיאור מפורט וארוך של כל הדפוסים השונים וכתבי היד, ושם בעמ' מה-מו עמד על נושא המהדורות. ולע"ע לא חקרתי נושא זה בעיון הנצרך). כל הציטוטים הארוכים בהערות השוליים מתוך פירוש אבודרהם העתקים מתוכנת

בנוסח הספרדי שהיה נפוץ מאד, ובכמה מקרים מדובר בנוסח הקיים בכל עשרות כתבי היד והדפוסים (עיי' למשל להלן הע' 6), וע"כ מה שקורא לזה רבינו נוסח "המון העם" אין הכוונה שרק עמי הארצות אמרו כך ולא החכמים, אלא שכיוון שלדעת רבינו נוסח זה הוא טעות ואינו מדויק לכן הוא קורא לזה בדרך מליצה נוסח "המון העם". באופן כללי רבינו מביא כנגד נוסח "המון העם" את סידורי הגאונים רב סעדיה ורב עמרם. במשך השנים בדקתי בעיון את רוב המקומות הללו, ומצאתי בס"ד מקורות נאמנים וברורים לרוב ככל הנוסחאות של "המון העם", למשל רבים מנוסחאות אלו נמצאות להדיא בנוסח סדר התפלה של הרמב"ם (וסדר התפלה הזה לא היה כלל תחת ידי רבינו אבודרהם, ואף שבקצת מקומות מביא אבודרהם את נוסח הרמב"ם, ביחד עם נוסח רב סעדיה ורב עמרם, המעיד יראה, שמדובר באותם קטעי תפלה המובאים בגוף חיבור הרמב"ם ולא בסדר התפלות, או שמדובר בהעתקה מראשון אחר ואכמ"ל), ויתירה מזאת רבים מאותם הנוסחאות שעיקר חיליה של רבינו הוא מתוך סידורי רב סעדיה ורב עמרם והרמב"ם, כיום שיש לנו בהישג יד כתבי יד רבים ומדויקים של סידורים אלו, רואים שאדרבה בכתבי היד הטובים הנוסח הוא דווקא כנוסח "המון העם".

יד ודפוס ראשון שנדפס בליסבון ר"ן (כל הדפוסים האחרים אינם אלא העתקה מדפוס זה, והשינויים שבהם אינם אלא על פי סברה ואין בהם שום חשיבות, ולכן לא הבאתי כלל במאמר זה).

במאמר שלפנינו לוקטו והובאו כל אלו ובהגהה מדויקת מגוף כתבי היד, ונוסף עליהם חילופי נוסחאות מתוך ג' כתבי יד נוספים שלא השתמש בהם המהדיר של תהלה לדוד. אך השמטתי את נוסחאות כתב יד ב במהדורת תהלה לדוד², כי הוברר שכתב יד זה הועתק מן הדפוס הראשון והשינויים שיש בינו לבין הדפוסים אינו אלא שינויים מסבירים ואין להם שום ערך לדידך³. את ברכת המינים הגהתי לפי הנדפס בסוף המילואים לסידור רש"ס מהדורת תשס"ג עמ' שצג-שצז, שהדפיסוהו מחדש באופן מוגה ומדויק על פי צילומים משובחים של כתב היד היחיד, שהוא כתב יד טורינו שישנו צילומו גם תחת ידי (בארבעת כתבי היד האחרים, וכן בדפוסים, דילגו לגמרי על ברכה זו, מאימת הצנזורה), אבל במהדורת תהלה לדוד יש כמה טעויות בהעתקת הברכה מכתב יד זה.

רבינו אבודרהם בהרבה מקומות בפירושו מעיר על נוסח שהוא מכנה נוסח "המון העם", ולפי בדיקתי מדובר תמיד

פרייקט השו"ת ומקורם בדפוס ירושלים תשי"ט, ולא בדקתי בכתבי היד אלא התייבט של ציטוט נוסח התפלה בלבד.

ב. שהינו אוקספורד בודלי 210 (905) ס' 21864. כתב יד זה אינו לפניי, והסתמכתי על הערות המהדיר בתהלה לדוד.

ג. כמו שהוכיח בטוב טעם הרב הרשקוביץ במאמרו הנ"ל עמ' מט-נב. ואכן גם בתפילת העמידה בחלק ניכר מהשינויים דלהלן כתב יד ב גורס כהדפוס (למשל רק בשניהם "ראה נצ בעניינו"; "יהמו רחמך"; "ועל חיינו המסורים"). ואמנם בכמה מקומות שונה כתב יד ב מהדפוס, לדוגמא לגבי חננו בכתב יד ב "וחננו" שלא כבדפוס הגורס "חננו", וכן כתב היד גורס "פורעניות" ועל חסדך הגדול נשענו" את צמח דור עבדך", וכנראה כל השינויים הללו נוצרו מחמת שכך היה שגור בנוסח הסופר שהעתיק מן הדפוס.

במאמרי כאן ציינתי בקצרה את המקורות לנוסחאות "המון העם" שדחה רבינו בתפלת העמידה. ואי"ה בהזדמנות אחרת אכתוב מאמר מיוחד על כל נוסחאות המון העם המובאות לאורך ספרו של רבינו.

בנוסף למקומות שאבודרהם העיר מפורש על הנוסח הספרדי המצוי וחלק עליו, עוד מצוי מקומות רבים, שיש בנוסח הספרדי נוסח מגומגם קצת, מבחינת חוקי הלשון והדקדוק, ובמקומות אלו מצוי מאד שאבודרהם כתב בשתיקה נוסף אחר שונה, ולא טרח להעיר שנוסח המון העם אינו כן (ברוב המקרים הללו מדובר בשינוי קטן של אות אחת וכדומה), ראה להלן הע' 7 11 28 31, ולפיכך צריך זהירות רבה כשבאים לקבוע מהו הנוסח הספרדי הקדום מתוך ספרו של רבינו, כי כאמור יתכן מאד שהנוסח הספרדי לא היה כנוסח רבינו, ורבינו גרס נוסח אחר מאיזה טעם.

יש לציין שאותו מדפיס שהדפיס בליסבון ר"ן את ספר אבודרהם, הוא גם הדפיס בשנה זו גם את הסידור הספרדי הראשון דפוס ליסבון ר"נ, שממנו משתלשלים כל הדפוסים הספרדים עד ימינו (למשל סידור הדפוס המפורסם דפוס ונציה רפ"ד, שהשתמש בו ר' חיים ויטאל בשער הכוונות, מועתק את באות מדפוס ליסבון ר"ן, ולאורך הסידור כולו יש ביניהם לכל היותר הבדל של עשרים תיבות, רוב הסידורים הספרדים עד אמצע שנות הש' הודפסו בוונציה וכולם המשך של ונציה רפ"ד עם שינויים, ואחר כך מדפיסי ליורנו ואמסטרדם הדפיסו את הסידורים לפי הנוסח של סידורי ונציה המאוחרים. ובדור האחרון המדפיס הרב מנצור לקח את סידורי אמסטרדם כבסיס והוסיף שם מאות שינויים על פי הקבלה ועל

פי הבן איש חי ועל פי מנהגי יהודי בבל, והדפיס הסידורים כמנהג "עדות המזרח" וסידור דפוס מנצור הוא הבסיס לכל הסידורים המצויים כיום כגון "בית תפלה" וכדומה. ואפילו הסידורים "חזון עובדיה" "איש מצליח" מבוססים עליו אלא שכל אחד מהם שינה כמה דברים מסויימים לפי שיטתו ודעתו). ובדפוס זה הוכנסו לראשונה רוב הגהות אבודרהם לסידור התפלה, אבל בתקופת כתבי היד לא נהגו לתקן על פי ספר אבודרהם, אלא שיש כמה וכמה הגהות של אבודרהם שתוקנו גם על ידי חכמים אחרים, ולכן במקומות אלו כבר בתקופת כתבי היד נכנס לחלק מהסידורים הספרדיים נוסח דומה קצת לנוסח אבודרהם, וכפי שהוכחתי להלן הע' 6 14 17 21. כמו כן אותו מדפיס עשה מדעתו עוד הרבה תיקונים בסידור הספרדי וכגון הנזכר להלן הע' 32, ואכמ"ל.

להלן פירוט המקורות שהובאו שינויי הנוסחאות שלהם במאמר זה:

דפוס = ספר אבודרהם, דפוס ראשון ליסבון ר"ן, כל הדפוסים שאחריו מועתקים מדפוס זה ואין ערך של ממש לנוסחאותיהם.

כתב יד א (כך שמו גם במהדורת תהלה לדוד) = כתב יד לונדון אוסף גסטר 10727, ס' 8042, כתב יד זה היה בעבר בידי הר"ש ורטהימר, והדפיס ממנו קטעים בספרו "קהלת שלמה" ירושלים תשנ"ט, וכן השתמשו בו במהדורת קלויזנבורג תרע"ז.

כתב יד ג (כך שמו גם במהדורת תהלה לדוד) = טוריני 11.29A, ס' 34309. זהו כתב יד היחיד המכיל את נוסח ופירוש ברכת המינים (וכן יש בכתב יד זה בכללות עוד כמה וכמה קטעים שיש התרסה נגד הנוצרים ולכן הושמטו בשאר כתבי היד

מהרה" ו"על חיינו" "תמו חסדיך" "משבחים ואומרי". בכתב יד ד': "מגן ישענו" "כולנו יחד" "כי בשמך הגדול והקדוש" "כן תחנונו ותקיימנו". דרגה ג' כתבי יד א' ג' שבכל אחד מהם יש 6-7 טעויות (בכתב יד א': "וחננו מאתך" "מהרה תקבל" "כולנו יחד" "לשמך הגדול והקדוש" "משבחים ואומרי" "כן תחנונו ותקיימנו" "האל ההודאות". בכתב יד ג': "וגאלנו גאולה" "כי אל גואל" "עלינו ועליה ועל" "ועל חסדך הגדול" "את צמח דוד מהרה" "משבחי ואומרי". דרגה ד' כתב יד ו' שיש בו 10 טעויות ("וחננו מאתך" "כי אל גואל" "חוס וחנו ורחם על כל תבואתה" "ורחמים בצדק ומשפט" "תפלתנו ותחנונינו" "הטוב רחמין" "ויהללו שמך הגדול" "כולנו יחד" "תחנונו ותחיינו" "האל ההודאות").

באופן כללי ניכר שכל מקור ומקור יש לנו טעויות משלו, ואין זיקה מיוחדת בין ששת המקורות, כך שלעת עתה יש לקבוע שמדובר בששה מקורות נפרדים לחלוטין בלי תלות ישירה או עקיפה. והנחה זו מסבירה היטב את העובדה שבכל שינויי הנוסח שבמאמר זה תמיד יש רוב לנוסח הנכון (דהיינו הנוסח התפלה המתאים ביותר לנוסח הספרדי בענף הקדום), ופעמיים בלבד עדי הנוסח מתפלגים חצי חצי, ואין בשום מקום שרוב עדי הנוסח יגרסו נוסח לא נכון, ומציאות כזאת תיתכן רק כאשר

והדפוסים עיין במאמרו של הרב הרשקוביץ הנ"ל עמ' נד-נה, נוסחאות כתב יד זה הובא כבר בהערות המהדיר בתהלה לדוד, ואנוכי שבתי ובדקתי בצילום כתב היד שקיבלתי מהרב יהודה הרשקוביץ שליט"א ותשואות חן חן לו.

כתב יד ד (לא הובא בתהלה לדוד) = כתב יד רוסיה 98, ס' 69336.

כתב יד ה' (לא הובא בתהלה לדוד) = אבודרהם כתב יד ירושלים 4.6389. נוסחו מדויק מאוד וכדלהלן.

כתב יד ו (לא הובא בתהלה לדוד) = אבודרהם לונדון 7512, ס' 6562, נכתב בשנת רל"ז.

טיב הנוסח של ששת המקורות הנ"ל: בבדיקת הנוסח בחלק של האבודרהם הנדון במאמר זה, ובדיקת הטעויות הקיימות בכל מקור ומקור, מתוך ששת המקורות הנ"ל דהיינו הדפוס הראשון וחמשת כתבי היד, יוצא שהמקורות הנ"ל מתחלקים לארבע דרגות: דרגה א', המקור הטוב ביותר הוא כתב יד ה' שיש בו רק שני טעויות בלבד (שכותב "וחננו מאתך" במקום "חנונו מאתך" וכן שכותב "תפלתנו ותחנונינו" במקום "תפלותינו ותחנונינו"). דרגה ב' הדפוס הראשון וכתב יד ד', שיש לכל אחד מהם 4-5 טעויות (בדפוס הראשון: "ראה נא בעניינו" "יהמו רחמין" "את צמח דוד

ד. יש לציין שבכתב יד זה לא תמיד הועתק הנוסח בשלימות לדוגמא: במקום "וחננו מאתך דעה ובינה והשכל" כתוב בו "וחננו מאתך דעה וכו'" ובמקום "והחזירנו בתשובה שלימה לפניך כתוב בו "והחזירנו בתשובה וכו'". אולם רוב קיצורים אלו הם בתיבות שבלאו הכי שוות בכל עדי הנוסח. כן יש לציין שהדף הראשון המכיל תחילת ברכת אבות חסר לגמרי בכתב יד זה.

ה. "טעויות" בהקשר זה, היינו נוסח המופיע במקצת עדי נוסח וסותר את נוסח רוב עדי הנוסח האחרים. או נוסח שיש ראייה מקומית שאיננו מקורי כגון לגבי "וחננו" כמו שכתבתי במקומי.

מדובר במקורות נפרדים בלי שום תלות ביניהם, וכמובן לבקי בחקירת אופן השתלשלות נוסחאות.

מקראת:

(---) גירסא נוספת המובאת בשני מקורות או יותר, אך נראה שאיננה גירסה מקורית.

[---] גירסה הנראית עיקרית אך חסירה בשני מקורות או יותר.

נוסח שישנו רק במקור בודד בלבד לא הובא כלל למעלה, אלא צויין נוסח זה רק בהערות השוליים.

{---} נוסחאות מיוחדות שרבינו אבודרהם עצמו ציין כחידוש שלו נגד הנוסח השגור.

<---> תיבות שרבינו אבודרהם לא טרח להעתיק אבל ודאי גרסם.

הדגשה נוסחאות המיוחדות לרבינו אבודרהם, ואינם נמצאים כמעט בכתב היד הספרדיים.

העמידה לחול

”שפתי תפתח ופי יגיד תהלתך:

ברוך אתה יי אלהינו ואלהי אבותינו אלהי אברהם אלהי יצחק ואלהי יעקב האל הגדול הגבור והנורא אל עליון גומל חסדים טובים קונה הכל וזוכר חסדי אבות ומביא גואל לבני בניהם למען שמו באהבה מלך עוזר ומושיע ומגן. ברוך אתה יי מגן אברהם:

אתה גבור לעולם יי מחיה מתים אתה רב להושיע, משיב הרוח ומוריד הגשם / <מוריד> הטל, מכלכל חיים בחסד מחיה מתים ברחמים רבים סומך נופלים ורופא חולים ומתיר אסורים ומקיים אמונתו לישני עפר מי כמוך בעל גבורות ומי דומה לך מלך ממית ומחיה ומצמיח ישועה ונאמן אתה להחיות מתים. ברוך אתה יי מחיה המתים:

אתה קדוש ושמן קדוש וקדושים בכל יום יהללוך סלה {כי אל מלך גדול וקדוש אתה}¹. ברוך אתה יי האל הקדוש:

1. וזה לשון אבודרהם: "והמון העם אינם אומרים 'כי אל מלך גדול וקדוש אתה'. ובסדורי הגאונים ישנו ונכון לאומרו מהטעם שאפרש לקמן. ... אתה מוצא כי לא נתקן מלך בחתימות שמונה עשרה ברכות כלם אלא בארבע ברכות בלבד. והן שלש ראשונות אלו וברכת השיבה שופטינו. והטעם מפני שחתימות שלש ברכות ראשונות אלו רמזות לאבות כי חתימת ברכה ראשונה היא מגן אברהם וחתימת ברכה שנייה מחיה מתים כנגד יצחק, על שם שלקה אביו בידו הסכין לשוחטו במצות הבורא והי' חשוב כמת ואח"כ לא הניחו הבורא לשוחטו והרי כאלו החיה אותו. וחתימת ברכה שלישית האל הקדוש כנגד יעקב ע"ש שהיתה מטתו שלימה וקדושה שלא יצא ממנו זרע פסול. וחתימת מלך אוהב צדקה ומשפט רומזת לדוד המלך היושב על המשפט ולפיכך תקנו בסוף ארבעתן מלכות בעבור חשיבות שהן רמזות לאבות ולדוד והוא ע"ש מה שנאמר לדוד (ש"ב ז, ט) ועשיתי לך שם גדול כשם הגדולים אשר בארץ, כנ"ל. ואח"כ מצאתי שפירש הריב"א נר"ו כי מפני ששלש ראשונות הם כנגד ג' אבות ונאמר בהם אלהות אמר כנגדם שלש מלכיות, ומלך אוהב צדקה ומשפט כנגד מה שכתוב אלהי דוד אביך וכן כתוב (תהילים קמה, א) ארוממך אלהי המלך ואברכה שמך לעולם ועד. ואמר (שם קמו, י) ימלוך ה' לעולם אלהיך ציון וגו'". נוסח "המון העם" הוא הנוסח המופיע בכל כתבי היד וכל הדפוסים הקדומים (מלבד גליון כתב יד אחד בודד שהגיה כנוסח רבינו), וכ"ה גם נוסח הרמב"ם ורשב"ן, וכן הנוסח בכל כתבי היד שבידינו מסידור רס"ג, וכ"ה בסידורי נוסח מצרים הקצר המתפללים לפי נוסח רס"ג, הגהת רבינו נכנסה רק בדפוס ליוורנו וגם שם הוא רק בסוגריים.

תהלתנו אתה והעלה רפואה שלימה לכל תחלוּתנו ולכל מכאובינו כי אל רופא רחמן ונאמן^א אתה. ברוך אתה יי רופא חולי עמו ישראל:

בחורף: ברוך עלינו יי אלהינו את השנה הזאת ואת כל מיני תבואתה לטובה ותן טל ומטר לברכה על פני האדמה ורוה פני תבל ושבע את העולם כלו מטובך ומלא ידינו מברכותיך ומעושר מתנות ידיך שמרה והצילה שנה זו מכל דבר רע ומכל מיני משחית ומכל מיני פורענות^ב ועשה לה תקוה ואחרית שלום {חוס יי ורחם על כל תבואתה ופירותיה} [והמון העם קורין: חוס ורחם עלינו יי ועל כל תבואתה ופירותיה]^ט וברכה

אתה חונן לאדם דעת ומלמד לאנוש בינה (ו)חננו^ו מאתך דעה ובינה והשכל <ברוך אתה יי חונן הדעת>:

השיבנו אבינו לתורתך וקרבנו מלכנו לעבודתך והחזירנו בתשובה שלימה לפניך. ברוך אתה יי הרוצה בתשובה:

סלח לנו אבינו כי חטאנו מחול לנו מלכנו כי פשענו כי אל טוב וסלח אתה. ברוך אתה יי חונן המרבה לסלוח:

ראה ח בעניינו וריבה ריבנו וגאלנו^ט מהרה למען שמך כי (אל) גואל חזק אתה <ברוך אתה יי גואל ישראל>:

רפאינו יי ונרפא הושיענו ונושעה כי

ז. חננו – כך בדפוס וכתבי יד ג' ד', וכן עיקר, כי נוסח זה אינו שגור בפי סופרי ספרד ולכן מסתבר שהוא היותר מקורי, ושאר כתבי היד הושפעו מהנוסח השגור (ובמק"א כתבתי שהנוסח הספרדי המקורי הוא אכן "וחננו" וכמופיע כמעט בכל כתבי היד הספרדיים, והם קרוב לשלשים כתבי יד שונים!), וכך גם ברוב הנוסחים העתיקים, ורבינו האבודרהם שינה כאן מהנוסח הרגיל לגרוס "חננו" ע"פ סידור רס"ג ועוד שיקולים, אבל למעשה אין לשנות מהנוסח השגור "וחננו" ואכמ"ל). וחננו – א' ה' ו'.

ח. ראה – כך בכל כתבי היד: א' ג' ד' ה' ו'. ראה נא – בדפוס בלבד. ולקמן בביאור האבודרהם לענייני שמונה עשרה ד"ה והריב"א נר"ו, גם בדפוס ליתא נא.

ט. וגאלנו – כך בדפוס וכתבי יד א' ג' ד' ה' ו'. וגאלנו גאולה – כתי"ג בלבד.

י. כי גואל – כך בדפוס וכת"י א' ד' ה' (וכן נכון שכ"ה בסידורים הספרדיים של הענף הקדום). כי אל גואל – כתבי יד ג' ו'.

יא. ונאמן – כך בדפוס וכל כתבי היד: א' ג' ד' ו', מלבד כתב יד ה' שכתוב שם בקיצור "רחמן וכו'" (כלומר שרבינו לא גרס "נאמן" שהוא הנוסח המופיע ברוב הענף הספרדי הקדום, ובאמת שהוא נוסח קשה על פי הדקדוק).

יב. פורעניות – כך בדפוס ובכל כתבי היד (כתב יד א' ג' ד' ה' ו'), בד' יש כאן טיטוש. בכתב יד ב' בלבד כתוב פורעניות אך כתב יד זה הועתק מהדפוס ואין לו ערך עצמאי.

יג. חוס. בכתב יד ו בלבד נוסף "וחננו" וחסר בדפוס ובכתבי היד א' ג' ד' ה'.

יד. עלינו ועל – כך בדפוס וכתבי יד א' ג' ד' ה' ו'. עלינו ועליה ועל כל ג' בלבד.

טו. וזה לשון אבודרהם: "חוס ורחם על כל תבואתה – ע"ש (ויקרא כה, כא) ועשת את התבואה לשלש השנים. והמון העם קורין חוס ורחם עלינו ועל כל תבואתה ואינו נכון כי ברכה זו נתקנה לבקש רחמים על תבואת השנה ופירותיה ומה לנו להכניס עצמנו בה כי הנה שאר ברכות התפלה הם בקשה עלינו. הנוסח שהביא אבודרהם בשם "המון העם": "חוס ורחם עלינו ועל כל תבואתה", כך הוא אכן בהרבה כתבי היד ספרדיים (12 כתבי יד ורובם מהענף הקדום) וכן הוא הנוסח בספר אור זרוע לנכד הרמב"ן, ואילו בכתבי יד אחרים יש נוסחאות אחרות "חוס ורחם עלינו ועליה וכל כל תבואתה" או "חוס ורחם עליה ועל כל תבואתה" וכנראה שהיו עוד חכמים במשך הדורות שסברו שצריך לתקן הלשון כאן, אבל התיקון שהציע רבינו אבודרהם לגרוס "חוס ורחם על כל תבואתה" אינו מתועד בשום כתב יד או דפוס ספרדי, ורק בכתב היד של סידור

בגשמי רצון ברכה ונדבה ושובע^{טז} ושלום כשנים הטובות. ברוך אתה יי מברך השנים:

בקיץ^{יז}: ברכנו יי אלהינו בכל מעשה ידינו וברך שנתנו בטללי רצון ברכה ונדבה >ושובע ושלום כשנים הטובות ברוך אתה יי מברך השנים<:

השיבה שופטינו כבראשונה ויועצינו ככתחלה והסר ממנו יגון ואנחה ומלוך עלינו אתה יי לבדך ברחמים בצדק ובמשפט^{יח}. ברוך אתה יי מלך אוהב צדקה ומשפט:

למשומדים אל תהי תקוה וכל המינים כרגע יאבדו^{יט} וכל אויבינו וכל שונאינו מהרה יכרתו ומלכות זדון מהרה תבלה {ותשבר ותכניע}^כ בימינו. ברוך אתה יי שובר אויבים ומכניע זדים:

תקע בשופר גדול לחירותינו ושא נס לקבץ גליותינו וקבצינו יחד מהרה מארבע כנפות כל הארץ לארצנו. ברוך אתה יי מקבץ נדחי עמו ישראל:

זכר צדיק נגור אחרי רבינו בזה. וממקרה זה וכן ממקרים רבים נוספים יש ללמוד שלא היה לספר אבודרהם השפעה של ממש על קביעת הנוסח הספרדי, כלומר שלמרות שיש כאן שינויים בכתבי היד אין זה נובע מהשפעת רבינו אבודרהם אלא בהשפעת חכמים אחרים שהשתמשו בנימוק דומה לנימוקו של רבינו (אלא שהמדפיס הראשון בדפוס ליסבון ר"ן החליט על דעת עצמו להכניס את רוב הגהות האבודרהם לסידור הספרדי ואכמ"ל).

מז. וברכה בגשמי רצון ברכה ונדבה ושובע. בכל סידורים הספרדיים שבידי הנוסח: "וברכה בגשמי רצון ברכה ונדבה ותהי אחריתה חיים ושובע", ולא מצאתי חבר לנוסח רבינו שאינו גורס את התיבות "ותהי אחריתה חיים".

יז. וזה לשון אבודרהם: "ובספרד נוהגין לומר ברכה זו כימות הגשמים בנוסח הזה שאמרנו. ובימות החמה מתחילין בה ברכנו ה' אלהינו בכל מעשה ידינו וברך שנתנו בטללי רצון ברכה ונדבה וכו'. ושמעתי שיש מקומות שמתחילין ברכה זו לעולם ברך עלינו אלא שמשנין בה בין טל לגשם בלבד".

יח. ברחמים בצדק ובמשפט – כך בדפוס וכתבי יד א' ג' ד' ה'. ורחמים בצדק ומשפט – כתב יד ו' בלבד בציטוט אבל בגוף הפירוש גם שם "ברחמים בצדק ובמשפט".

יט. וכל המינים כרגע יאבדו. כך להדיא בציטוט רצוף "וכל המינים כרגע יאבדו" בהשמטת שתי התיבות "וכל המלשינים" וגם בגוף הפירוש לא פירש אבודרהם כלל מקור לתיבת "מלשינים", ומכל זה מוכח שאבודרהם לא גרס את התיבות "וכל המלשינים" שישנם בכל כתבי היד והדפוסים הספרדיים הראשונים מיד לאחר "וכל המינים". ועמדתי על כך בהערתי בשולי ספר תורת הקדמונים ח"א סימן כ, וכתבתי שם שמ"מ קשה לקבוע מסמרות על פי קטע שנשמר בכתב יד אחד שהרי בדפוס וארבעת כתבי היד האחרים אין כלל פירוש לכל הברכה מחמת הצנזורה, וא"כ לא נפלא ולך רחוקה היא לשער שגם בכתב יד היחיד העתיק כן ממקור שכבר נמחק חלקו והצליח הסופר להציל רק חלקים שהיו ניכרים למרות המחיקה, ועוד שגם אם נקבע שאכן רבנו אבודרהם באמת לא גרס תיבות "וכל המלשינים", עדיין מכיון שאין לו חבר בכל כתבי היד הספרדיים הקדומים, מסתברא למימר שהשמיטה מדעתו מחמת שרב סעדיה ורב עמרם לא גרסוה וכדרכו בכמה מקומות ואכמ"ל. ועוד שאפילו נניח שתיבות אלו אכן לא היו בנוסח הספרדי הקדום מ"מ כבר התקבלה תוספת זו אצל כל בני ספרד עוד קודם הגירוש, וכיון שאין בתוספת זו שום פגם אין שום טעם להתחכם ולהשמיטה וע"ש בכל מה שהארכתי.

כ. וזה לשון אבודרהם: "מהרה תבלה – על שם 'כלה בחימה כלה ואינמו'. ותשבר – על שם 'שבוע זרוע רשע'. ותכניע בימינו – על שם 'הכנעתי את אויביך'. והמון העם אינם אומרים 'ותשבר ותכניע' אלא 'תכלה' בלבד ונכון הוא לאומרו מפני שצריך מענין חתימה סמוך לחתימה". ואכן בכמה כתבי יד קדומים הנוסח "ומלכות זדון תבלה בימינו", בלי כפל של "מהרה" ובלי "ותשבר ותכניע" וגם בלי "תעקר". ובכתבי יד המאוחרים כבר הושפעו מנוסח אשכנז לגרוס "ומלכות זדון מהרה תעקר ותשבר [ותמגר] ותכניע במהרה

מנורה תפילת י"ח לנוסח האבודרהם בדרום סא

קוינו כל היום. ברוך אתה יי מצמיח קרן ישועה:

שמע קולנו יי אלהינו ורחם עלינו וקבל ברחמים וברצון את תפלתנו כי אל שומע {תפלות ותחנונים} יי אתה ומלפניך מלכינו ריקם אל תשיבנו כי אתה שומע תפלת כל פה. ברוך אתה יי שומע תפלה:

רצה יי אלהינו בעמך ישראל ולתפלתם שעה והשב העבודה לדביר ביתך ואשי

על הצדיקים ועל החסידים ועל גרי הצדק ועלינו יהמו נא^{כא} רחמיך יי אלהינו ותן שכר טוב לכל הבוטחים בשמן באמת ושם חלקנו עמם ולעולם לא נבוש כי כך בטחנו ועל חסדך^{כב} נשענו. ברוך אתה יי משען ומבטח לצדיקים:

תשכון בתוך ירושלם עירך כאשר דברת ובנה אותה בנין עולם במהרה בימינו. ברוך אתה יי בונה ירושלים:

את צמח דוד [עבדך]^{כג} מהרה תצמיח וקרנו תרום בישועתך כי לישועתך

בימינו", ובדפוסים הראשונים שילבו את הנוסח הספרדי הקדום עם נוסח אשכנזי וכך יצא להם הנוסח "ומלכות זרזון מהרה תעקר ותשבר ותכלה ותכניע במהרה בימינו". והנוסח שחידש רבינו אבודרהם אין במדויק בשום כתב יד או דפוס ספרדי, כלומר שגם כאן למרות שיש שינויים בכתבי היד אין זה נובע מהשפעת רבינו אבודרהם אלא בהשפעת חכמים אחרים שהשתמשו בנימוק דומה לנימוקו של רבינו.

כא. יהמו נא – כך בכל כתבי היד א' ג' ד' ה' ו' בציטוט וכן בשתי המקומות בגוף הפירוש, וכן בדפוס בשתי המקומות בגוף הפירוש. יהמו – בדפוס בדיבור המתחיל בלבד, וגם בכת"י ב' כתוב "יהמו" אך כתב יד זה הועתק מהדפוס ואין לו ערך עצמאי (כאמור במבוא כתב יד ב' אינו לפניי ואיני יודע אם גרס כן בכל המקומות או רק בראשון, ובמהדורות תהלה לדוד משמע ששם כך הוא בכל המקומות, אבל בלאו הכי יש טעויות בנתונים שם בתהלה לדוד שהוא כותב שבדפוס ליסבון כתוב בשניהם "יהמו נא").

כב. ועל חסדך – כך בדפוס וכתבי יד א' וד' ה' ו'. ועל חסדך הגדול – בכת"י ג' בלבד. בכל הסידורים הספרדיים שבידי כתוב "ועל חסדך הגדול" ולא מצאתי חבר לנוסח רבינו.

כג. עבדך – כך בכתבי יד א' ד' ה' ו'. חסר – בכת"י ג' ובדפוס.

כד. תפלות ותחנונים. זה לשון אבודרהם: "כי אל שומע תפלותינו ותחנונינו. כך קורין המון העם. ויש קורין כי אל שומע תפלות ותחנונים אתה והוא הנכון. כי אין להחזיק עצמנו כל כך בצדיקים ולומר כי שומע תפלותינו בכל עת". בשתי הפעמים שכתב אבודרהם הלשון "שומע תפלותינו" איתא ברוב המקורות – דהיינו בדפוס וכתבי יד א' ד' – "תפלותינו" ב' בלשון רבים, אבל בכתב יד ה' בשניהם "תפלותינו" בלשון יחיד, ובכתב יד ו' בפעם הראשונה כתוב "תפלותינו" ובפעם השניה "תפלותנו", ובכתב יד ג' בפעם השניה כתוב "תפלותינו" ובפעם הראשונה הוא מטושטש בצילום שבידי.

נוסח "המון העם" שהביא רבינו הגורסים "תפילתנו ותחנונינו" הוא אכן הנוסח ברוב כתבי היד של הסידורים הספרדיים מהענף הקדום, וכן הוא נוסח אשכנזי הישן, וכן נוסח רע"ג רס"ג רשב"י ועוד, ובכל הסידורים הספרדיים שבהם מופיע נוסח זה כתוב "תפלותינו" בלשון רבים, ונוסח המופיע ברוב עדי הנוסח של ספר אבודרהם וכו"ל, אבל בנוסח הספרדי בענף המאוחר הנוסח הוא "כי אל שומע תפלות ותחנונים אתה", ואף שלפוס ריהטא מדובר בהשפעת ספר אבודרהם, לאמיתו של דבר אין זה קשור כלל לספר אבודרהם, שהרי בכל הענף המורחב גם נוסף בברכה זו "חנונו ועננו ושמע תפלותינו" וכן נוסף "אב הרחמן", ומאותו מקור ששאבו את נוסחאות אלו שאבו גם את הנוסח "כי אל שומע תפלות ותחנונים אתה".

הסיבה לכך שמקצת עדי הנוסח של אבודרהם טעו לכתוב "תפלתנו" היינו משום שהם כבר היו רגילים לומר "כי אל שומע תפלות ותחנונים אתה" וכונוסח הענף המורחב, ואת המילה "תפלתנו" הם מכירים בנוסחם רק בלשון יחיד: "וקבל ברחמים וברצון את תפלתנו" חנונו ועננו ושמע תפלתנו".

ישראל ותפלתם מהרה באהבה^כ תקבל
ברצון ותהי לרצון תמיד עבודת ישראל
עמך ותחזינה עינינו בשוכך לציון
ברחמים. ברוך אתה יי המחזיר שכינתו
לציון:

שים שלום טובה וברכה חן וחסד^{לא} ורחמים
עלינו ועל כל ישראל עמך וברכנו
כולנו כאחד^{לב} באור פניך כי באור פניך נתת
לנו יי אלהינו תורה וחיים אהבה וחסד
צדקה ורחמים ברכה ושלום וטוב בעיניך
לברך את עמך ישראל ברוב עוז ושלום.
ברוך אתה יי המברך את עמו ישראל
בשלום: [אמן]^{לג}:

ואומר יהיו לרצון אמרי פי וגו' ואחר כך
אומר עושה שלום במרומיו וגו'.

ויש יחידים שנוהגין לומר אחר תפלתם קודם
שיפסעו שלש פסיעות בקשה זו:

מודים אנחנו לך >שאתה הוא יי
אלהינו ואלהי אבותינו לעולם
ועד< צור חיינו [ו]מגן^כ ישענו אתה
הוא לדור ודור, נודה לך ונספר תהלתך
עלי חיינו המסורים בידך ועל נשמותינו
הפקודות לך ועל נסיך שבכל יום עמנו
ועל נפלאותיך וטובותיך שבכל עת ערב
ובוקר וצהרים הטוב כי לא כלו
רחמיך^{כח} המרחם כי לא {תמו} כט
חסדיך כי מעולם קיוינו לך ועל כלם
יתברך ויתרומם תמיד שמך מלכנו

כה. באהבה - כך בדפוס וכתבי יד ג' ד' ה' ו'. חסר - בכת"י א' בלבד.

כו. ומגן - כך בדפוס (ודלא כמו שכתב בשמו בתהלה לדוד) וכתבי יד ג' ה' ו'. מגן - א' ד'.

כז. על חיינו - כך בכל כתבי היד א' ג' ד' ה' ו'. ועל חיינו - בדפוס בלבד וט"ס הוא.

כח. הטוב כי לא כלו רחמיך. בכתב יד ו' בלבד נשמטו התיבות "כי לא כלו" בט"ס.

כט. בדיבור המתחיל כתוב בדפוס תמו, אבל בכתבי היד כתוב בדיבור המתחיל תמנו (כך בכתבי יד א' ג' ד' ו', בכתב יד ה' הדיבור המתחיל מקוצר), ורק בהמשך כתב שצ"ל לומר תמו, וזה לשונו: "הטוב כי לא כלו רחמיך והמרחם כי לא תמנו חסדיך - ע"ש (איכה ג, כב), חסדי ה' כי לא תמנו כי לא כלו רחמיו. ואמר לשון הטוב על ההודאה על החסד ע"ש (תה' קו, א) הודו לה' כי טוב כי לעולם חסדו. ואף על פי שלשון הפסוק הוא תמנו בכאן אינו נופל לשון תמנו אלא תמו המ"ם בדגש כי בפסוק יתפרש כך חסדי השם עמנו כי לא תמנו אנחנו. אבל בכאן אינו נופל פירוש זה לכך צריך לומר תמו". ומבואר שהנוסח הרגיל היה לומר "תמנו" אלא שלדעת רבינו הנוסח הוא "תמו". ובסידורים הספרדיים ברוב ככל כתבי היד אכן כתוב "תמנו" ורק בכתבי יד בודדים הנוסח הוא "תמו" וכן הודפס על ידי המדפיס הראשון בדפוס ליסבון ר"נ, וכדרכו להכניס את הגהות אבודרהם לסידור הספרדי, ובעקבות דפוס ליסבון כן הוא ברוב ככל הדפוסים.

ל. ויהללו. בכל המקורות לא נוסף כאן ויברכו (דלא ככל סידורי הספרדים שבידי), ובכתב יד ו' חסר גם את, אבל הדפוס וכתבי יד א' ג' ד' ה' גורסים את.

לא. חן וחסד. שורת הפירוש שבה מתפרשים התיבות חן וחסד חסירה לגמרי בכתב יד ו בט"ס.

לב. כאחד - כך בדפוס וכתב יד ג', וכך בגוף הפירוש בכל כתבי היד, ולא ציין ששינה מהמנהג, אך בכל כתב"י הסידורים הספרדים יחד ולא 'כאחד' (מלבד אחד, וגם שם בשאר תפלות יחד). בכתבי יד א' ד' ו' שיבשו וגרס כאן יחד (אבל בסמוך בפירוש בכולם "כאחד") וכן היה כתוב בכתב יד ה' לפני התיקון והוגה כאחד.

לג. אמן - כך בדפוס וכתבי יד א' ג' ד' חסר - כתב יד ד' ה' ו'.

אלהי נצור לשוני מרע ושפתותי מדבר
מרמה^{לד} ולמקללי נפשי תדום ונפשי
כעפר לכל תהיה פתח לבי בתורתך
ומצותיך^{לה} תרדוף נפשי וכל החושבים עלי
רעה מהרה הפר עצתם וקלקל מחשבותם.

הוספות הש"ץ בעמידה לחול בכל יום

קדושה

נקדישך ונעריצך כנועם שיח סוד שרפי
קודש המשלשים לך קדושה וכן
כתוב ^ליעל יד נביאך וקרא זה אל זה
ואמר: קק"ק יי צבאות מלוא כל הארץ
כבודו. לעומתם (משבחים ואומרים)
[משבחין ואומרים]^{לו}: ברוך כבוד יי מקומו.

ובדברי קדשך כתוב לאמור: ימלוך וגו'
לדור ודור הללויה.

מודים דרבנן:

<**מודים** אנחנו לך שאתה הוא יי אלהינו
ואלהי אבותינו>^{לח} אלהי כל בשר יוצרנו יוצר
בראשית ברכות והודאות לשמן הגדול
(והקדוש)^{לט} על שהחיינו וקיימתנו כן
(תחנונו ותקיימנו)[תחיינו ותחננו]^מ ותאסוף
גליותינו לחצרות קדשך לעשות רצונך
ולעבדך בלבב שלם על שאנו מודים לך.
ברוך אתה יי (ה)אלמא ההודאות^{מב}:

אלהינו ואלהי אבותינו

אלהינו ואלהי אבותינו ברכנו בברכה
המשולשת בתורה הכתובה על

לד. מרע ושפתותי מדבר מרמה – תיבות אלו לא הועתקו בדפוס הראשון כדיבור המתחיל אלא כתוב שם
"אלהי נצור לשוני וכו'", ובכתב יד ה' כתוב "אלהי נצור לשוני מרע וכו'", אבל בכתבי יד א' ג' ד' ו'
מופיע הנוסח המלא "אלהי נצור לשוני מרע ושפתותי מדבר מרמה". ועכ"פ בכל המקורות כתוב בהמשך
בגוף הפירוש כתב כמה פעמים "ושפתותי מדבר מרמה" (ולא "ושפתי").
לה. ומצותיך – כך בכתבי יד א' ג' ד' ו'. ובמצותיך – רק בדפוס, וכן בכתב יד ה' אך שם סומן נקודה מתחת
ומעל האות ב', והוא כנראה סימון למחיקת אות זו. בכל כתבי היד של הסידורים הספרדיים הנוסח הוא
"ובמצותיך" והנוסח "ומצותיך" הוא חידוש של רבינו על פי הדקדוק, ובסידור הספרדי דפוס ליסבון בדר
נוסח חדש מליבם "ואחרי מצותיך" ונגררו אחריהם בתום לב כל שאר דפוסי סידורי הספרדים.
לו. וכן כתוב – כך בדפוס וכתבי יד א' ד' ה' ו'. (כתב יד ג' קיצר ולא כתב כלל תיבות אלו).
לז. משבחין ואומרים – כך בכתבי יד ד' ה' ו'. משבחים ואומרים – בדפוס וכתב יד א'. משבחין ואומרים – כתב
יד ג'.

לה. ההתחלה "מודים אנחנו לך שאתה הוא יי אלהינו ואלהי אבותינו" יש רק בכתב יד ג' (אלא ששני התיבות
האחרונות מטושטשות), אבל איננה בדפוס ובכתב היד האחרים ד' ה' ו', וכנראה זהו הנוסח המקורי ורבינו
לא טרח להעתיק ההתחלה, ומ"מ נראה שרבינו גרס "מודים אנחנו לך שאתה הוא יי אלהינו" ולא כגרס
כנוסח קצת סידורים ספרדיים "מודים אנחנו לך יי אלהינו" כי ממה שרבינו לא טרח להעתיק הלשון במלואו
מוכח שהנוסח כאן הוא כנוסח מודים בגוף העמידה, ושם בכל הסידורים הספרדיים "מודים אנחנו לך שאתה
הוא יי אלהינו". אמנם לגבי "ואלהי אבותינו", שנחלקו הסידורים הספרדיים בכתבי היד אם לגורסם גם
במודים דרבנן, בזה אי אפשר לדעת אם גרס זאת אבודרהם גם במודים דרבנן כי אף שישינה בכל הסידורים
הספרדיים במודים הרגיל מ"מ שם גם גורסים תיבות "לעולם ועד" שזה לכולי עלמא לא גורסים כאן וא"כ
א"א לדעת אם "ואלהי אבותינו" הוא כמו "שאתה הוא יי אלהינו" או כמו "לעולם ועד" ודוק.

לט. והקדוש – כך נוסף בכתבי יד א' ד'. חסר – בדפוס ובכתבי יד ג' ה' ו'.
מ. תחיינו ותחנונו – כך בדפוס וכתבי יד ג' ה'. תחנונו ותחיינו – ו' בלבד. תחנונו ותקיימנו – א' ד'.
מא. אל – כך בדפוס וכתבי יד ג' ד' ה'. האל – א' ו' בלבד.
מב. בא"י [ה]אל ההודאות. זה לשון אבודרהם: "ובתלמודא דידן (סוטה מ, א) אינו מזכיר בה תתימה. אבל
בירושלמי (סופ"א דברכות) חותם בה בא"י [ה]אל ההודאות וכן היה נוהג הרא"ש".

ידי משה עבדך <האמורה מפי אהרן ובניו> לך שלום ושמו את שמי על בני ישראל כהנים עם קדושך^{מג} כאמור יברכך... וישם ואני אברכם^{מד}:



מג. כהנים עם קדושיך. זה לשון אבודרהם: "כתב ה"ר יוסף קמחי ז"ל שאין לומר כהנים עם קדושי' כי אינם כהני ישראל אלא כהני ה' כמו שאין לומר נביאי ישראל אלא נביאי ה'. וגם אין לומר כהנים עם קדושיך כי אינם נקראים עם והעד (שמות יט, כד) והכהנים והעם. וכתוב (ישעיה כד, ב) והיה כעם ככהן. אלא הנכון לומר כהנים בעם קדושיך. ונראה לי שיוכל לומר כהנים עם קדושיך כדאמרינן בודוי יום הכפורים ובני אהרן עם קדושיך וכן הוא כתוב בסדרי רב עמרם ורבינו סעדיה" עכ"ל.

מד. ושמו את שמי על בני ישראל ואני אברכם. זה לשון אבודרהם: "וכתב אבן הירחי ושמו את שמי אין מנהג בצרפת לאמרו דאמרינן בסוטה בפ' אלו נאמרים (סוטה לח, א) ושמו את שמי שמי המיוחד לי שמברכין את העם בשם המפורש ועתה אין אנו מברכים בשם המפורש ואנו מבקשין את ברכתו. ואומר ברכנו בברכה המשולשת בתורה וכו' וכבר אמרנו המשולשת ומה לנו להוסיף עוד ושמו את שמי כשם שאין אנו אומרים כה תברכו את בני ישראל ששניהם לשון צוואה ולא לשון ברכה כן כתב רש"י ותכף וישם לך שלום יאמר שים שלום דומה לדומה אבל בספרד ובפרובנציה נהגו לאומרו ולא יתכן עד כאן. ובסדר רב עמרם ורבינו סעדי' כתב ושמו את שמי ועליהם סמכו באלו הארצות לאמרו". קשה לדעת מתוך מלשון אבודרהם האם גרס "ונאמר ושמו וגו'" או רק הפסוק בלי "ונאמר".

הרב גרשון גולד

דין הקדש וצדקה בחוב

לצדקה לעניים, אמנם נראה דנחלקו בזה הגר"ח (הל' מכירה פכ"ב ממכירה הי"ז) ורע"א (בשו"ת קמא סי' קמ"ד) ואכמ"ל].

ב. מחלוקת הראשונים אם ניתן להקדיש חוב

והנה מצינו מחלוקת ראשונים אם ניתן להקדיש חוב. דדעת המרדכי בב"ב סו"פ המוכר את הספינה דמהני להקדיש חוב עיי"ש.

אבל מאידך יש ראשונים שסוברים שא"א להקדיש חוב. דיעויין בר"ן בב"מ דף ז. שכתב שא"א להקדיש חוב והביאו גם הנמו"י, וז"ל, כתב הרנב"ר ז"ל מכאן נ"ל ברור שאין אדם יכול להקדיש מלוה בשטר שיש לו אצל חבירו דהא ליתיה ברשותיה ומחוסר גובאינא. ע"כ.

וכן נראה מדברי התוס' בב"ב עו: ד"ה קני וכו', מדהתקשו אמאי לא תיקנו חז"ל שכשם שאפשר למכור שט"ח כך יוכלו להקדיש שט"ח עיי"ש. ואילו היה ס"ל שאפשר להקדיש חוב, מה הוקשה להם אמאי לא תיקנו הקדש על שטרות, הרי כיון שאפשר להקדיש את החוב עצמו אין סיבה לתקן שיוכלו להקדיש שטרות. וע"כ ס"ל לתוס' שאי אפשר להקדיש את החוב.

וב"כ הטור (יו"ד סי' רנ"ח) וז"ל, אם הוא מקדיש או נודר דבר שאינו בידו כגון שיש לו חוב על אחר ואומר יהיה להקדש או לצדקה אינו כלום. עכ"ל.

א. מעשה במלוה שהקדיש את החוב

מעשה בראובן שהיה נושה סכום כסף גדול בשמעון, וכמו בהרבה מקרים, אע"פ שזמן הפרעון כבר חלף ועבר מזמן, שמעון עדיין לא פרע את חובו. ראובן שראה שכך המצב, טרח זמן זמנים טובא להוציא את הכסף משמעון, ועדיין היה שמעון דוחהו בלך ושוב ובטענות ותואנות שונות ומשונות. ראובן שכבר נמאס לו מהעסק הזה, לא פחות ולא יותר הקדיש את החוב. חבירו שעמד לידו נזעק ואמר לראובן, מה לך לעשות מעשה שטות כזה להקדיש את החוב בזה"ז שאין לנו הקדש, ענה לו ראובן ומה יש לי לעשות, וכי יותר טוב לי לרדוף אחריו יומם ולילה, עדיף לי להקדיש את החוב ולכשיבנה ביהמ"ק במהרה בימינו יגבו ממנו את החוב ולפחות יהיה זה שכרי מכל עמלי שעמלתי על הכסף הזה (ומיירי דלא התייאש מהחוב, ואם לא היה מקדישו היה ממשיך לרדוף אחרי שמעון עד שיגבה את חובו).

וכדרכם של סיפורים (שלא היו...), סוף המעשה היה, שלא עברו מספר רגעים אחרי שראובן הקדיש את חובו, והנה שמעון דופק ובידו כל הכסף במזומן כדי לפרוע את החוב, שמעון היה בטוח שראובן יתמלא שמחה שסו"ס הוא פורע לו את החוב, ולהפתעתו כי רבה, במקום שראובן יתמלא שמחה ראובן נתמלא כולו במבוכה. ומיד התעורר הנידון האם ראובן יכול לגבות את החוב או לא.

[ולכאורה שאלה זו שייכת גם במקדיש

דהיא מדאורייתא. יעוין בתוס' ובראשונים בב"ב שם ובכתובות פ"ה ובתורא"ש שם.

ב' צדדים מדוע מכירת שטרות מדרבנן

והנה, בטעמא דמילתא שס"ל לרוב הראשונים שמכירת שטרות דרבנן, יש בזה ב' צדדים. צד אחד י"ל, דהחסרון הוא בדבר הנקנה, שהיות ואין לו את החוב בעין א"א לקנותו (ומה דהוי חסרון בדבר הנקנה י"ל בב' אופנים. או דהוי חסרון דל"ה ברשותו, או דהוי חסרון בעצם הממון דחוב שאינו ממון שאפשר לפעול בו הקנאה).

וצד אחר י"ל, כמש"כ הגר"ח בפכ"ב מהל' מכירה הי"ז, שחוב אע"פ שאינו בעין, מ"מ חשיב שפיר ברשותו, ויכול לחול עליו קנין, רק החסרון הוא במעשה קנין, שכיון שאינו בעין ל"ש בזה תפיסה ומעשה קנין.

מחלוקת הראשונים בב' הצדדים הנ"ל

והנה, ברמב"ם מבואר כצד הב', שהחסרון הוא רק במעשה הקנין, דיעוין בפ"ו ממכירה הי"ב שכתב וז"ל, "קנין השטרות כדרך הזאת מדברי סופרים אבל מן התורה אין הראיות נקנות אלא גוף הדבר הקנוי בלבד". עכ"ל. והיינו שאי"ז מכירה מהתורה כיון שלא עשה מעשה בחוב וכמש"כ הגר"ח הנ"ל מדברי הרמב"ם אלו.

ובן יש ללמוד מהראשונים שסוברים שאפשר למכור חוב באגב. וכך היא שיטת רש"י בכתובות נה: (ד"ה מתנת), וכן כתבו התוס' בב"ב קמח. (ד"ה שכיב מרע) לפי צד אחד, וכן שיטת המרדכי בכתובות בפרק הכותב וכמו שהביא הרמ"א בסי' ס"ו סכ"ו מהמרדכי. דמבואר משיטות אלו דס"ל דחוב שפיר הוי דבר הנקנה רק שיש חסרון

וב"פ בשו"ע (שם ס"ח) וז"ל, אם יש לו חוב על אחד ואומר יהיה להקדש או לצדקה אינו כלום. עכ"ל.

וא"כ נידו"ד תלוי במחלוקת הראשונים הנ"ל, ופסק ההלכה הוא דל"ה הקדש וכמו שנפסק בטושו"ע.

ג. סתירה בדברי הרמ"א

אמנם לכאורה יש בזה קושיא, דהנה מ"ש הטושו"ע שא"א להקדיש חוב, היינו טעמא, משום דחוב אינו ברשותו וכמבואר בב"י ובש"ך עיי"ש. ולכא' דין הקדש ומכר שוין הם, דאם א"א להקדיש משום דחשיב אינו ברשותו, א"כ גם להקנות א"א מה"ט גופא שאין אדם מוכר דבר שאינו ברשותו.

ומעתה יש תמיהה גדולה, דיעוין בחו"מ סי' ס"ו סכ"ו דכתב הרמ"א וז"ל, ואם הקנה לו החוב עצמו אגב קרקע י"א דאינו יכול למחול וי"א דיכול למחול וי"א דאינו קניין כלל דאינו נקנה באגב ולא בחליפין. עכ"ל. הרי דלגבי מכירה הרמ"א הביא פלוגתא האם אפשר למכור חוב, ולכאורה ה"ה לגבי הקדש וכן"ל. וא"כ צ"ב מדוע לגבי הקדש שתק הרמ"א והסכים לדברי השו"ע שא"א להקדיש חוב.

ד. דין מכירת שטרות

וקודם הנידון בבאיור דברי הרמ"א, רציתי להביא כאן קצת מהסוגיא דמכירת שטרות. דהנה, כידוע בש"ס בכמה דוכתי נזכר דין מכירת שטרות, והסוגיא המרכזית היא בב"ב דף ע"ו, דמבואר שם דלרבנן אפשר לקנות שט"ח ע"י כתיבה ומסירה. ונחלקו הראשונים האם מכירת שטרות מועילה מדאורייתא או מדרבנן, דרוב הראשונים סוברים שהיא מדרבנן, וכך היה סבור ר"ת בתחילה, אך שוב חזר בו וסבר

ביה הקנאה והקדש, משא"כ הרי"ף והרמב"ן ס"ל דחוב אינו ברשותו ול"ש ביה הקנאה והקדש. ויעוין בשו"ת רע"א (קמא סי' קמ"ד) שנקט כן (אכן יעו"ש, שי"ל גם, שס"ל לבעה"מ שחוב חשיב אינו ברשותו ובכ"ז אפשר להקדיש כיון דאיתא במעמד שלשתן וכדעת המרדכי בב"ב סוף פ' המוכר את הספינה).

אמנם יעוין בגר"ח הנ"ל מה שביאר, דלפי"ז אין ראייה לנידוד, דשם אין המדובר על החוב אלא על המעות העתידות לבוא עיי"ש באורך. אמנם מדעת בעה"מ עכ"פ לכאור' יש ראייה שחוב חשיב ברשותו, דהא ס"ל דמחוסר גובינא לא הוי חסרון בברשותו. אך גם זה יש לדחות דאולי ס"ל שמחוסר גובינא הוא חסרון בברשותו רק בכ"ז אפשר להקדיש וכדעת המרדכי הנ"ל וכמ"ש רע"א הנ"ל ויעוין בברכ"ש בב"ב סי' נ"ז.

ה. לכאורה דין הקדש בחוב תלוי בב' הצדדים הנ"ל

ולכאורה נידוד האם שייך להקדיש חוב תלוי בב' הצדדים הנ"ל, דאי נימא דהחסרון דמכירת שטרות הוא רק במעשה הקנין, א"כ בהקדש דלא בעינן מעשה קנין שפיר יועיל. משא"כ אם החסרון הוא שהחוב אינו בר הקנאה א"כ גם בהקדש לא יהני.

[אמנם יש את שיטת המרדכי סו"פ המוכר את הספינה, שכתב שאף שחוב הוי דבר שאינו ברשותו מ"מ מועיל בו הקדש כיון דאיתא במעמד שלשתן, וברע"א הנ"ל צידד שכן היא שיטת בעה"מ (ועי' בב"מ יו"ד סי' רנ"ח וברכ"ש בב"ב סי' נ"ז).

אך מלבד שבראשונים שהובא לעיל מבואר דפלגי על המרדכי, וכמו שכתב הב"מ

במעשה הקנין, ובאגב ס"ל דאין חסרון במעשה הקנין.

ומאידך גיסא, בדברי הר"ן והנמו"י והטור ושו"ע שהובאו לעיל מבואר שחוב אינו בר הקנאה כיון דאינו ברשותו ומחוסר גובינא, וכתבו שמה"ט א"א להקדישו.

וכן יעוין בברכ"ש בב"ב סי' נ"ה, שכתב בשם הגר"ח, דהתוס' בב"ב עו: (ד"ה קני) סוברים דהחסרון במכירת שטרות מן התורה הוא, שהחוב נחשב אינו ברשותו. ופליגי על הרמב"ם שסובר שהחוב חשיב ברשותו (במש"כ הברכ"ש בדעת התוס' יעוין לקמן מה שנכתב בזה).

וכן מבואר מר' יונה בב"ב דף קמ"ז:, שהביא את המחלוקת האם מכירת שטרות דאורייתא או דרבנן, וכתב, שלשיטות דהוי דרבנן גם במתנת שכי"מ א"א להקנות חוב אם לא דהוי ירושה, דהא החוב לאו בר הקנאה הוא עיי"ש. ומבואר מר' יונה דס"ל שלשיטות דמכירת שטרות דרבנן, היינו משום שהחוב אינו בר הקנאה הוא.

ועי' בפנ"י כתובות סוף דף פה. שכתב כר' יונה ומוכח שגם הוא ס"ל שהחוב אינו בר הקנאה.

וכן יעוין בקצה"ח (סי' ס"ו סק"א) שכתב וז"ל, טעמא דמכירת שטרות דרבנן היינו משום דהוי דבר שאינו ברשותו. עכ"ל. וכן נקט הנתיהמ"ש (סי' ס"ו סק"א וסקי"ד) עיי"ש.

[והנה יעוין בב"ק ל"ו שנחלק בעה"מ עם הרמב"ן והרי"ף באם הקדיש חוב לעניים אם חל ההקדש או שיש חסרון של אינו ברשותו עיי"ש. ולכאור' נחלקו בהנ"ל, לדעת בעה"מ חוב נחשב ברשותו ושייך

מועילה מהתורה משום דהחוב אינו ברשותו.

ולפי הנתבאר לעיל נראה לבאר את דברי הגר"ח, דהנה כבר הובא, שמתוס' ממוכח שא"א להקדיש חוב, דאם היו סוברים שאפשר להקדיש חובלא היו מתקשים אמאי לא תיקנו מכירת שטרות בהקדש. והרי נתבאר לעיל שהקדש תלוי בב' הצדדים הנ"ל, דאם חוב הוי בר הקנאה וברשותו והחסרון במכירת שטרות הוא רק במעשה הקנין, א"כ בהקדש יהני. משא"כ אם החסרון במכירת שטרות הוא במה שהחוב אינו בר הקנאה, א"כ גם בהקדש ג"כ לא יועיל.

וא"כ י"ל, שממה שמוכח בתוס' דא"א להקדיש את החוב, מזה הוציא הגר"ח ששיטת התוס' שהחסרון במכירת שטרות הוא שאינו ברשותו ולא במעשה קנין. וא"ש.

[והנה יעוין בקה"י שכתב מהלך מחודש בדברי התוס', שהתוס' ס"ל, דבמכירת שטרות לא נמכר גוף החוב אלא רק שיעבוד הקרקעות. ועיי"ש מה שהביא אותו לנקוט כך בדעת התוס' ומה שהאריך בזה שם. ולכאור' היה אפשר לומר שכך למד גם הגר"ח, וזה כוונתו במה שאמר שהחסרון במכירת שטרות שאינו מהתורה לפי שאינו ברשותו, דכוונתו על שיעבוד הקרקע שלפי התוס' זהו הנמכר במכירת שטרות לדעת הקה"י. ובאמת מה שגוף החוב לא נמכר יתכן שאי"ז משום שאינו ברשותו אלא שחסר במעשה הקנין.

אך באמת א"א לומר כן, דיעוין בברכ"ש שם, שכתב בשם הגר"ח וז"ל, דהתוס' סברי דלהכי הוי מכירת שטרות מדרבנן משום דהקרקעות אינן ברשותו "וכן גוף החוב" וכו'. ע"כ. ומבואר שנקט שבדברי

הנ"ל (דהא תלו את מה שלא מועיל הקדש בהא דאינו ברשותו), מ"מ גם לדעת המרדכי, הסוברים שהקדש לא מהני בחוב ע"כ היינו טעמא משום דס"ל דחוב אינו בר הקנאה, והסוברים שחוב הוא רק חסרון במעשה קנין ע"כ סוברים דהקדש מהני].

לפי"ז יש לבאר את דברי הגר"ח

המוקשים

ונלע"ד, שגם הגר"ח למד כן, שדין הקדש בחוב תלוי בב' הצדדים הנ"ל. דהנה, כבר הובא לעיל, שהברכ"ש הביא מהגר"ח שדעת תוס' (ב"ב עו: ד"ה קני) היא, שמכירת שטרות דרבנן משום שיש חסרון דאינו ברשותו עיי"ש.

ולבאורה דבריו מוקשים מאוד, היכן הגר"ח ראה כן בתוס', דהנה ז"ל התוס', וא"ת אמאי לא קני מדאורייתא גם שיעבוד הקרקע הכתובה בו דהא קרקע נקנית בכסף ובשטר ובחזקה ואפילו בלא מסירת שט"ח יקנה וי"ל דכמו שאינו יכול להקדישן כדמוכח בפרק כל שעה כיון שהקרקעות אינם ברשותו כך אין יכול להקנותן מן התורה והא דלא תקינו רבנן שיוכל להקדישן כמו שיכול להקנותן לפי שאין הקדש צורך כ"כ. עכ"ל.

והיינו, שהתוס' ביארו ששיעבוד הקרקע אינו ברשותו, ולכן א"א למכור את שיעבוד הקרקע. אך דברי התוס' אינם באים לבאר מדוע לא מועילה מכירת שט"ח מהתורה, אלא באו לבאר מדוע א"א למכור את השיעבוד גם בלא מכירת שטרות, וכמ"ש "ואפילו בלא מסירת שט"ח יקנה". וזה ברור לכל מעיין בדבריהם. וא"כ תמוה, היכן ראה הגר"ח בדברי התוס' שמכירת שטרות אינה

כתובות סוף פ"ה. (ויעוי"ש בפנ"י משכב"ז ולא הבנתי דבריו).

ולכאורה מוכח מהתוס', שס"ל שהחסרון במכירת שטרות שאינם מהתורה, אי"ז משום שהחוב אינו בר הקנאה, אלא משום שלא נתפס בו מעשה קנין, אבל החוב שפיר הוי דבר הנקנה. ומה"ט בשכ"מ של"צ מעשה קנין שפיר מועיל גם מהתורה. וכן ביארו בדברי התוס' בשיעורי ר' שמואל גיטין י"א: ובספר שמחת יהושע ב"ב ע"ו: עיי"ש (אכן בש"י ר' שמואל כתב שזה קצת דוחק ולא ידעתי למה).

והנה כבר הובא לעיל שמתוס' מוכח שא"א להקדיש חוב, וא"כ חזינן שאף לפי הצד שהחסרון במכירת שטרות הוא במעשה קנין מ"מ א"א להקדיש חוב.

יש להקשות על התוס' כעין הקושיא הנ"ל על הרמ"א

אכן לפי"ז קמה וגם נצבה קושיא בדברי התוס', דכיון שנתבאר ששיטת התוס' היא שחוב הוי דבר הנקנה, והחסרון הוא רק במעשה הקנין, יקשה טובא אמאי ס"ל לתוס' שא"א להקדיש חוב דהא בהקדש אין את החסרון של מעשה קנין.

וזה כעין הקושיא שהובאה לעיל על הרמ"א, שס"ל שגם אם אפשר להקנות חוב באגב, מ"מ א"א להקדיש חוב וכנ"ל.

ה. יישוב השמחת יהושע על התוס'

ויעויין בספר שמחת יהושע שכ' לבאר את דברי התוס' וז"ל, ונראה שהתוס' ס"ל, שלעיקר חלות הקדש לא סגי במה דאיכא נתינת ממון והקנאת ממון לגבוה, אלא מה דהחפצא נהיית הקדש בגופה והיא נתפסת בקדושה הוא בכלל עיקר

התוס' מבואר שגם גוף החוב אינו ברשותו ודלא כהרמב"ם. וזה תמוה לכא' וכנ"ל, וע"כ לומר כנ"ל].

ו. הוכחה מהתוס' דלא כנתבאר

אמנם יש להקשות, דלכאורה מוכח בתוס', שאף אם ננקוט שהחסרון במכירת שטרות הוא רק במעשה הקנין בכ"ז א"א להקדיש את החוב.

דהנה כבר הובאו לעיל דברי התוס' בב"ב דף עו: ד"ה קני וכו', והובא גם מה שהביא הברכ"ש מהגר"ח, ששיטת התוס' היא שהחסרון במכירת שטרות הוא שהחוב אינו ברשותו. אכן לכאורה בתוס' מוכח שלא כהבנת הגר"ח בדבריהם, אלא נראה מתוס' שס"ל שהחסרון הוא רק במעשה הקנין.

שהנה יעויין בתוס' שם שדנו האם מכירת שטרות היא מדאורייתא או מדרבנן, וכתבו התוס' להוכיח שהמכירה היא דרבנן מהא דהלוה יכול למחול, דהא מבואר בדף קמ"ז: דבמתנת שכ"מ אם יכול למחול או לא תליא זה אם הוי מדאורייתא או מדרבנן. וכתבו אח"כ לדחות את הראיה, דבאמת י"ל דמכירת שטרות דאורייתא אף שהלוה יכול למחול, ומה שבמתנת שכ"מ אם הוי דאורייתא אין יכול למחול, היינו טעמא משום דאז מתנת שכ"מ הוי ירושה ובירושה א"א למחול עיי"ש בדבריהם.

והנה לכאורה דברי התוס' מוקשים, דלפי מה שנקטו מתחילה דמתנת שכ"מ אינה כירושה, ולכן רצו להביא ראיה דמכירת שטרות דרבנן וכנ"ל, קשה טובא, דאם מכירת שטרות מועילה רק מדרבנן, ומהתורה החוב אינו בר הקנאה, איך באמת מועילה מתנת שכ"מ מהתורה. וקושיא זו הקשה על דבריהם בעליות דר' יונה לקמן קמ"ז: ובפנ"י

חלות הקדש. וע"כ ס"ל להתוס', שמבלי שנדון מצד תורת השטר עם החוב שבו לא שייך ענין חלות ההקדש כלל בחוב עצמו, כיון דליכא חפצא וגוף דהויא בעין שתיתפס בקדושה. שאע"ג שהחוב עצמו הוה ממון גמור, והיכא דליכא חסרון בתפיסת מעשה קנין שפיר יכול להקנותו, מ"מ הקדש אינו חל עליו, שלחלות הקדש בעינן גוף וחפצא שתיתפס בקדושה, אשר זה ליכא בחוב גרידא.

אמנם ע"י השטר שהוא עם החוב שבו שפיר יש כאן חפצא שנתפסת בקדושה, ושפיר יוכל ההקדש לחול, אלא, שמכיון שההקדש יוכל לחול, רק מצד הקדש השטר השטר שהוא בדין שטרות ידידה עם החוב שבו, זה כבר תלוי בדין מכירת שטרות דהויא מדרבנן מפני שעיקר ענין מכירת שטרות ואותיות הוה רק מדרבנן. וע"כ שפיר דנו התוס' אמאי ליכא תקנתא דהקדש כמו במכירה. עכ"ל.

לפי"ז מיושבת הסתירה ברמ"א

ולפי"ז מיושבת הסתירה ברמ"א, שס"ל לרמ"א דגם לדעות שמועיל מכירה בחוב, מ"מ בהקדש לא יועיל וכמו שנתבאר.

ולפי"ז, מ"ש הש"ך בטעם שהקדש לא יהני, שהטעם הוא מפני שחוב נחשב אינו ברשותו, טעם זה הוא רק לדעת השו"ע וכמו שמבואר בב"י שהביא ע"ז את דברי הר"ן והנמו"י שכתבו טעם דאינו ברשותו. אך לדעת הרמ"א אי"ז הטעם שהקדש לא מהני, דהא חוב שפיר חשיב ברשותו וכדחזינן

שמועיל בו מכר וכמו שהובא לעיל. אלא לפי הרמ"א הטעם הוא כמו שנתבאר לעיל מהשמת יהושע.

ט. ישוב באו"א

ובאופן אחר יש לישב, דהנה יעוין בחי' הגר"ח על הרמב"ם (פכ"ב ממכירה ה"ו) שהגר"ח מיירי שם לגבי צדקה, וכתב, שבאמירה לצדקה אי"ז נקנה עדיין לעניים עד שיהיה מעשה קנין, והדין דבפיך זה צדקה הוא רק שחל עליהם דין מעות עניים אך עדיין הם שייכים לבעלים הראשונים עד שיהיה מעשה קנין עיי"ש.

ובפשטות חידוש זה דהגר"ח הוא רק בצדקה, אבל בהקדש באמירתו לגבוה נקנה ממש להקדש כמסירתו להדיוט ול"צ כלל מעשה קנין. אך ידידי הרב צבי שפטר שליט"א הראה, שבשיעורי עיון התלמוד (ב"ב, שיעור ו') חידש, דדברי הגר"ח הם גם בהקדש יעוי"ש באורך.

ולפי"ז מיושבת הקושיא על התוס' והרמ"א במה דס"ל שגם אם החוב נחשב ברשותו מ"מ א"א להקדישו, דיעוין בגר"ח שם שכתב, שהיות ואין החוב נקנה לעניים אלא רק חל עליו שם צדקה, א"כ ל"ש שיתפוס את חליפיו, דזה שייך רק בחפצא שהתפס לבד, ולא בתשלומי החפץ, ולכן כסף הנגבה הוי רק תשלום החוב, אינו נתפס בשם צדקה. והיות וכך ל"ש להתפס שם צדקה על החוב עיי"ש היטב. ואי נימא שגם בהקדש הוא כן, יבואר שפיר מה שא"א להקדיש חוב וכנ"ל.



הרב ישראל גולדברג

כסס אצבעותיו מתוך לחץ ובטעות בלע חלק מהעור

- א. שאלה.
- ב. דברי הגמ' בכתובות ס' והמדרש בתורת כהנים.
- ג. דעת הרמב"ם שבשר האדם אסור בעשה.
- ד. החולקים על דעת הרמב"ם.
- ה. ישוב המגיד משנה.
- ו. ישוב הפרי חדש.
- ז. דעת הר"ן כשיטת הרמב"ם.
- ח. שיטת הראשונים דבשר האדם שפירש מותר וכשלא פירש אסור מדרבנן.
- ט. שיטת הראשונים שבשר האדם אסור בלאו.
- י. סיכום שיטות הראשונים בדיון בשר האדם.
- יא. דין עור האדם.
- יב. דין בליעת העור אם נחשב בגדר שוגג או מתעסק.
- יג. דברי הבן איש חי.
- יד. אם יש פטור של אכילה שלא כדרך.
- טו. אם בשר האדם כשהוא חי פולט טעם בבישול.
- טז. מסקנת הדברים.
- יז. הערה חשובה.

(ב). תשובה: בהקדם יש לברר את דין בשר האדם, ואח"כ יש לדון בדין העור אם דינו כדין הבשר. הנה מפורש בגמ' (כתובות ס.) דדם האדם (וגם התלב) מותר באכילה, ואפי' מצות פרוש אין בו (דהיינו שאפי' איסור דרבנן ליכא) ורק היכא דפירש הדם אסור לאוכלו מדרבנן, גזירה שמא יבואו להחליף בדם של בהמה טמאה שאסור*.

ומקור הלכה זו למדו חז"ל מהפסוק (שמיני יא-ד) "אך את זה לא

א). שאלה: הנה ידוע הדבר בדורנו שיש הרבה מאוד אנשים לחוצים, ומצוי שמתוך כך חותכים את העור בשיניהם שסביב הציפורן ויורקים את העור, ולצערנו הדבר מצוי בבית המדרש, שפעמים איננו עומד בהספקים והלחץ גובר ומתוך כך עסוק הלומד בכסיסת העור שבאצבעותיו, ובנקל עלול לבלוע הרוק ואתו גם חלק מחתיכת העור. ורצוני לדעת אם יש בזה איסור, וכמובן הנפ"מ בזה אם צריך להיזהר ולהזהיר על כך.

א. כלומר שמא יחשבו הרואים שדם זה הוא של בהמה טמאה ויאמרו אם אכל זה אותו דם כנראה שהדבר מותר ויבואו לאכול גם הם, ולא ידעו להבחין כי הדם שאכל מותר ודם בהמה אסור, לכן גזרו על דם האדם שפירש.

תעשה על אכילתו" וכו' ת"ל "זה", "זה" טמא" וכו' עכ"ל. ומשמע דדוקא לא תעשה הוא דלית ביה אבל עשה אית ביה.

(ד). והרמב"ן (וכן העתיק הרשב"א) דחה את דברי הרמב"ם וראייתו מדם השרץ שאינו אסור מצד עצמו, ורק ממעטים אותו מאותו מיעוט של דם האדם, ואפ"ה אמרי' בגמ' (כריתות כא:): דלוקין על דם השרץ משום בשר השרץ, וא"כ גם דם האדם צריך להיות אסור מצד הבשר, ומזה שדם האדם מותר באכילה ש"מ דבשר האדם נמי מותר באכילה, שהרי כלל הוא דכל היוצא מן הטהור טהור (בכורות ה:), ואם היה הבשר אסור באכילה איך דמו וחלבו מותרים.

וראה בהשגות הראב"ד (שם) שהשיג על דברי הרמב"ם, דאם בשרו אסור באכילה א"כ מדוע הדם מותר ואפי' איסור דרבנן אין בו. וכנראה כוונתו להקשות כקושיית הרמב"ן מהא דכל היוצא מן הטמא טמא, ומה שהוסיף שאפי' איסור דרבנן לית ביה, ר"ל דאם היה הבשר אסור מדאורייתא א"כ פשיטא דלכל הפחות היו גוזרים על הדם בתור הרהקה. גם הרשב"א (שם) הלך בדרך זו, אמנם בשו"ת שלו (ח"א סי' שסד. ומובא נמי בבהגר"א י"ד עט) כתב דאית ביה מיהא איסור דרבנן (ונביא מדבריו לקמן).

(ה). והרב המגיד כתב ליישב דכלל זה שכל היוצא מן הטמא טמא לא נאמר אלא בלאוין אבל בעשין יכול לצאת טהור מן הטמא, וז"ל "אין אותו כלל אלא לטמאין בלאו אבל האדם אינו אלא בעשה והתורה התירה חלבו ודמו בפירוש כדאיתא

תאכלו ממעלי הגרה וממפרסי הפרסה את הגמל כי מעלה גרה הוא ופרסה איננו מפרס טמא הוא לכם", ויש לדייק "הוא" טמא ואין חלב מהלכי שתיים טמא אלא טהור, והוא הדין לדם².

עוד כתב רש"י דאפשר דהיתר הדם נלמד מתיבת "זה" ברישא דקרא, דיש לדייק דדוקא זה לא תאכלו אבל דם האדם מותר באכילה. וכתבו הראשונים דכך היא גירסת רש"י והר"ח כדגרסינן בגמ' דידן, אבל בתורת כהנים (שמיני פרשה ב, ד-ד) הגירסא היא אחרת, דמ"זה" למדין להתיר את בשר האדם (וכתבו התוס' שם ד"ה יכול, דבין לפי ספרים שלנו דדריש מ"הוא" היתר חלב ודם ובין לת"כ דדריש מ"זה" א"ש דמצי למעוטי חלב בשר ודם כולהו מחד קרא כמו שמצינו בכמה מקומות דממעטין מחד קרא כמה דברים).

(ג). והנה כתב הרמב"ם (מאכלות אסורות ב-ג) וז"ל "האדם אע"פ שנאמר בו "ויהי האדם לנפש חיה" אינו מכלל מיני חיה בעלת פרסה, לפיכך אינו בל"ת. והאוכל מבשר האדם או מחלבו בין מן החי בין מן המת אינו לוקה, אבל אסור הוא בעשה שהרי מנה הכתוב שבעת מיני חיה ואמר בהן "זאת החיה אשר תאכלו" הא כל שהוא חוץ מהן לא תאכלו ולא הבא מכלל עשה עשה" עכ"ל. וכן העתיק בסמ"ג (לאוין, קכז).

וכתבו הראשונים שמקור הלכה זו (לאסור בשר האדם בעשה) יצא משאלת התורת כהנים, שכן הקשו "יכול אף בשר מהלכי שתיים, וחלב מהלכי שתיים יהא בלא

ב. דהיה יותר מקום לדמר דדם האדם אסור באכילה, דהרי אסור גם בבהמה טהורה, ואילו חלב מותר בבהמה טהורה ורק אסור בבהמה טמאה, לזה חידשו דגם הדם אינו אסור.

דבלא פירש הדם אסור באכילה מדרבנן וז"ל "וכן נראה בבשר מהלכי שטים לחתוך ממנו ולאוכלו אסור דאתי לאיחלופי בבשר בהמה טמאה משום דאין דרך לאוכלו מיחלף בטמאה אבל פירש מותר" עכ"ל.

וכ"כ בשו"ת הרשב"א (ח"א סי' שסד. ומובא נמי בבהגר"א י"ד עט) דמותר מדאורייתא ואסור מדרבנן וז"ל בקיצור "ולפי מה שאמרנו אף איסור טרפה ואיסור נבלה דכל שאין שחיטה ונחירה בסימנין ליכא לא משום טרפה ולא משום נבלה. ומיהו מסתברא דמצות פרוש בבשרו איכא מדאסרינן חלבו לגדול כשלא פירש" עכ"ל. ומבואר דלמד איסור בבשרו כמו בחלבו, מה התם בלא פירש אסור אף בבשר האדם בלא פירש אסור.

ט. עוד שיטה מצינו בראשונים, והיא שיטת הרא"ה וגם תלמידו הריטב"א הלך בדרכו, דבשר האדם נאסר בלאו. ע"ש שבתחילה הביא את דברי הרמב"ם ואח"כ את דברי החולקים עליו, וטענותיהם, ודחה דבריהם, וטענתו דאם בשרו מותר מן הדין למה צריך מיעוט לדמו וחלבו. ולמה תינוק שפירש כיונק שקץ, דאם בשר האדם מותר, מאי שנא מבהמה טהורה דלעולם איננו כיונק שקץ.

ועוד, שאם אכן בשר האדם מותר באכילה, איך היה ס"ד דדמו וחלבו אסור מבהמה טמאה, דאיכא למיפרך דלא דמי,

בברייתא הנזכרת בכתובות" עכ"ל. וכנראה סברתו דדבר שנאסר באיסור לאו הוא מתועב בעצם ולכן לא שייך מציאות שהיוצא ממנו יהיה טהור משא"כ דבר הנאסר בעשה הוא קל יותר.

ו. שו"ר בפרי חדש (י"ד עט-ו) שג"כ הביא תירוץ הרב המגיד, אבל בתחילה תירץ באופן אחר, דכל מה דאמרינן האי כללא דכל היוצא מן הטמא טמא הוא דוקא בליכא גזה"כ אבל היכא דאיכא גזה"כ להיתר לא אמרינן, וז"ל "ואצלי אינה קושיא, דהכא רבינהו קרא בהדיא להיתרא, דלא מצינו לאוקומי אבשר משום דאיתיה בעשה, ולא אמרו הכלל למה שמפורש שיוצא מן הכלל" עכ"ל.

ז. וראה בר"ן על הרי"ף שהאריך טובא בסוגיא זו, והביא דברי הרמב"ם ודברי החולקים, והסכים עם שיטת הרמב"ם¹, וכתב שזה מה שהביא את הרמב"ם לפסוק שבשר האדם אסור בעשה, ואילו החלב והדם מותרים, שהרי הבשר היה אמור להיות אסור בלאו, ובא המיעוט והוציאו מכלל לאו לעשה, אבל החלב שלא היה בכלל לאו, בא הפסוק והתירו לגמרי. ועל דם האדם נאמרו שני מיעוטים, חדא מדכתיב (צו ז-כו) "לעוף ולבהמה", ואידך מדכתיב (שמיני יא-ד) "זה" ("אך את זה לא תאכלו").

ח. ומתוך דברי התוס' בשמעתין (ד"ה יכול) נראה דבשר האדם מותר לגמרי, וכן הוא להדיא בפסקי הרא"ש, אמנם סייג את דבריו

ג. וע"ש שביאר בהרחבה ההכרח לשיטת הרמב"ם, ועמד שם על כמה שינויי לשון שבין הגמ' דידן לבין התורה כהנים (והביא שלמעשה נאמרו כאן ד' מיעוטים, "זה" קמא ו"זה" בתרא, ו"טמא הוא" ו"כל דם וגו' לעוף ולבהמה", ע"ש).

ד. ושם יש ליישב, דמה שאמרינן כיונק שקץ אין הכוונה מצד החפצא המתועב אלא מצד הפעולה שהיא מגונה, כיון דאין אורח ארעא שיינק ילד גדול ממקום זה, ודבר זה הוא משוקץ.

שסד) - אם פירש מותר, ואם לא פירש
אסור מדרבנן.

יא). עד כה דנו בדין בשר האדם, ועתה יש
לדון בדין עורו, דיש לדון דלילמא גם
לדעת הסוברים שבשר האדם אסור באכילה,
מודים הם שעור האדם אינו אסור באכילה,
דאיתא במשנה (חולין קכב. לגבי טומאת
מת) "אלו שעורותיהן כבשרן, עור האדם"
וכו' עכ"ל. ובגמ' מטו מימרא דעולא דאין
עור האדם מטמא מדאורייתא, והביאה הגמ'
ב' לשונות היכי מיירי, לל"ק חידש עולא
דאין עור האדם מטמא אלא מדרבנן, ולל"ב
גם העור מטמא מדאורייתא כמו בבשר
ועולא לא מיירי אלא בעור מעובד שאינו
מטמא אלא מדרבנן (גזירה שמא יעשה
מעורות דאביו ואמו שטיחים, ובטעם החשש
ע"ש בריטב"א).

ובגמ' בנדה (נה). מטו נמי ב' לשונות אם
עור האדם מטמא או לא, ותלו את
הדבר במקור הילפותא, דבעינן דומיא
דעצם^ה, מה עצם שנברא עמו ואין גזעו
מחליף אף כל שנברא עמו ואין גזעו מחליף,
והשאלה איך לדון את העור אם גזעו מחליף
או אין גזעו מחליף.

ובפשטות נראה, לדעת הסוברים שבשר
האדם אסור באכילה, א"כ גם
העור שלו אסור באכילה שהרי עורם כבשרם.
ואפשר דגם למ"ד אין עורם כבשרם זהו רק
לגבי טומאת מת כיון דבעינן דומיא דעצם
דגזעו מחליף וכיון שעור אין גזעו מחליף
אינו מטמא, אבל לגבי איסור אכילה
כדקיימא קיימא (דלא מצינו מיעוט של עור

דמה לבהמה טמאה שכן בשרה אסור דינא
הוא שנאסור גם דמה וחלבה, תאמר בדם
וחלב האדם שבשרו מותר, אע"כ גם בשר
האדם אסור בלאו כמו בבהמה טמאה (וע"ש
שהביא נוסחא אחרת בתורת כהנים).

ומה שהקשו הראשונים דאם בשרו אסור איך
דמו מותר, דמאי שנא מדם השרץ
דאסור מצד בשרו, גם כן יישב, דאדרבא
חזינן דבעינן תרי מיעוטים, חדא בסוגיין
(שמיני יא-ד) מדכתיב "אך את זה לא
תאכלו" וגו' "את הגמל כי מעלה גרה הוא"
וגו', ודרשינן הוא אסור ולא חלב ודם מהלכי
שתיים. ועוד מיעוט מצינו בגמ' בכריתות
(כב.) מדכתיב (שמיני יא-כט) "וזה לכם
הטמא בשרץ השרץ על הארץ". ודרשינן
"זה" טמא ואין חלב ודם מהלכי שתיים טמא
אלא טהור, ומדוע בעי תרי מיעוטי אע"כ
ר"ל דאי מחד מיעוטא היה לו להיות אסור
מצד הבשר כקושיית הראשונים, אבל אחר
מיעוטא בתרא הרי הוא היתר גמור, וא"כ
נמצא דאח"נ לולא המיעוט השני היה דין דם
האדם אסור מצד בשרו, כמו שמצינו בשרץ.

י). ועתה נסכם את שיטות הראשונים בדין
איסור בשר האדם:

א. רמב"ם (מ"א ב-ג) ר"ן (על הרי"ף.
כתו' שם) וסמ"ג (לאוין, קכז) - אסור
בעשה מדאורייתא.

ב. הראב"ד (שם בהשגות) ורמב"ן (כתו' ס.) -
אינו אסור אפי' מדרבנן.

ג. רא"ה וריטב"א (כתו' ס.) - אסור בלאו
מדאורייתא.

ד. רא"ש (כתובות ה-יט) ורשב"א (ח"א סי'

ה. ע"ש בגמ' דהביאה דבעינן דומיא דעצם שכן נאמר גבי טומאת מת (חקת יט-טז) "וכל אשר יגע על פני
השדה בחלל חרב או במת או בעצם אדם או בקבר יטמא שבעת ימים".

מבשר אלא גבי טומאה). ולכן אם הבשר אסור בלאו או בעשה כך גם דין העור. וברמב"ם (מאכלות אסורות ד-כא) פסק להלכה וז"ל "ואלו שעורותיהן כבשרן עור האדם וכו' כל אלו העורות כשהן רכות הרי הן כבשר לכל דבר בין לאיסור אכילה בין לטומאה" עכ"ל. ולפ"ז פשיטא דיש להחמיר בניד"ד לחשוש לאיסור דאורייתא.

יב). אלא דאכתי יש לדון בגדר המעשה, אם כאשר בולע חתיכת העור בטעות מקרי מתעסק או שוגג. ונראה שאם הכניס חתיכת עור קטנה לתוך פיו וכבר איננו יודע היכן היא, ובולע הרוק, הרי זה קרוב למזיד כיון שיודע שעלול להיות שם גם כן מאותו העור, ואף אם הוא רק מסופק אם נכנס העור לתוך פיו גם כן בכלל קרוב למזיד כיון דספק דאורייתא לחומרא, א"כ חייב להחמיר לשטוף פיו ולהוריק כל מה שבתוכו.

א"כ בניד"ד נמי דמי לציורא דאביי דנתכוון לבלוע רוק ובלע עור, ו"בשאר מצוות" כלומר בחלבים ועריות חייב שכן נהנה, ובניד"ד דלדעת הפוסקים דעור אדם הוא בכלל מאכלות אסורות יוצא דעבר באיסור מטעם מתעסק שכן נהנה ואע"פ שבולע פחות מכשיעור כזית מ"מ קי"ל חצי שיעור אסור מן התורה (יומא עד.). וכן אמר לי מו"ר הגרא"מ קניגספור שליט"א דאם הוא מתעסק יש לומר דעובר בחצי שיעור (של אכילת עור האדם) שכן נהנה.

אמנם יש מקום לעיין דדוקא באופן שיש הנאה לאדם חייב, דהנהגה גופא מגדירה את האיסור, משא"כ הכוסס קצת עור אין ניכרת הנאתו כלל, דאינו חש הבדל בין קודם שבלע לאחר שבלע, לכן יש מקום לדון דאינו עובר באיסור גמור כמו המתעסק בחלבים, אלא תלוי בדין המתעסק בשאר

אך אם הוא במצב של לחץ עד כדי כך שאינו שם לב למה שעושה, אם עוקר חתיכת עור ומכניס לתוך פיו אם לא, יוצא שאם אליבא דאמת נכשל ובאמת בלע חתיכת עור, הרי זה מתעסק ולא שוגג, ומ"מ עדיין לא נמלטנו מאיסור אכילה שהרי באכילה גם מתעסק אסור, שכן יוצא מדברי הברייתא (שבת עב.), דאיתא התם חומר בשאר מצות (בחלבים ועריות כפי' שיחבאר לקמן) מבשבת, שאילו בשאר מצות שגג בלא מתכוין חייב משא"כ בשבת פטור (משום דבשבת בעינן מלאכת מחשבת).

ונחלקו שם בגמ' בגדר איסור מתעסק בשבת, רבא פוטר אפי' נתכוון לאותה פעולה אלא שכיוון להיתר ועלתה

ונחלקו שם בגמ' בגדר איסור מתעסק בשבת, רבא פוטר אפי' נתכוון לאותה פעולה אלא שכיוון להיתר ועלתה

ונחלקו שם בגמ' בגדר איסור מתעסק בשבת, רבא פוטר אפי' נתכוון לאותה פעולה אלא שכיוון להיתר ועלתה

מצוות אם עובר איסור או לאו, אבל ודאי קיל משוגג, וראה הערה¹.

יג). וכבר זכינו שעמד על כך בבן איש חי (שנה ב' אמור אות ה) וז"ל "בשר האדם אסור לאכלו מן התורה, ואע"ג די"א דאיסורו מדרבנן ואם פירש מותר, העיקר כדברי האוסרים בכל גוונא. מיהו עור האדם אינו אסור אלא מדרבנן, ועיין שפתי דעת (עט-ג²), וצריך לזהר שלא לקלוף או לחתוך עור האדם בשיניו פן ישאר קצת בין שיניו או בפיו, וגם יש לחוש שיחתך קצת מן הבשר גם כן" וכו' עכ"ל. וקצת תימה מש"כ דעור אינו אסור אלא מדרבנן הרי כל זה רק לפי הרשב"א שדן את הבשר גופא באיסור דרבנן אבל לדעת הרמב"ם ודעמיה דהבשר אסור מדאורייתא, יש לדון דעור נמי אסור מדאורייתא, וכן הוא להדיא ברמב"ם (מאכלות אסורות ד-כא) דבני אדם עורן כבשרן, כמו שהבאנו לעיל.

וביותר תמוה מש"כ בכף החיים (י"ד עט-יא) להקל בזה וז"ל "ואין זה אלא חומרא בעלמא דהא הרשב"א (ח"א סי' שסה) מדמה עורו לשערו ושערו אינו אסור אלא לאחר מיתה כמ"ש לקמן (ריש סי' שמט) לא מחיים, וא"כ כיון שהוא מותר מחיים למה נחוש שמא ישאר קצת. וגם מש"כ דיש לחוש שיחתוך קצת מן החי כמו

שכתבתי לעיל (אות ט) למה נחוש לשמא יחתוך ולשמא ישאר בפיו ולמשהו. ומ"מ נכון לזהר, וגם יש לחוש שיתרגל בכך ויחתוך גם בשבת ולאו אדעתיה" עכ"ל. ומבואר מדבריו שסמך להקל ממש"כ הרשב"א דדין העור כדין השיער, וכיון ששיער אינו אסור אלא לאחר מיתה אם כן בין העור ובין השיער מותרין מחיים.

ותמוה טובא, דהא הרשב"א לשיטתו דבשר האדם אינו אסור מדאורייתא אבל לדעת הרמב"ם הרא"ה הריטב"א הר"ן והסמ"ג דבשר האדם אסור מדאורייתא כמו שפסק הרמ"א, וכיון דפסק הרמב"ם דעורם כבשרם א"כ גם העור אסור.

עוד תמוה דהא הרשב"א בעצמו כתב (בתשובה אחת קודם לכן) דבשר האדם עוד מחיים אסור מדרבנן, ומה שדן בתשובה בסי' שס"ה הוא רק לגבי איסור הנאה מן המת, דהמת אסור בהנאה דומיא דעגלה ערופה ובה יש סברא לדמות לקדשים דאין עורם נאסר, ולכן דן שם שדין העור לא גרע מדין השיער שנאסר לאחר מיתה, וא"כ קשה מה שייך לדמות כל זה לניד"ד גבי איסור אכילה, הלא גם לגבי טומאת מת אמרי' (חולין קכב, נדה נה). דיש חילוק בין עור לשיער, דשיער גזעו מחליף הלכך אינו מטמא דאינו דומה לעצם

1. בשו"ת הגרעק"א (קמא, סי' ח) כתב דמתעסק הוי רק פטור מקרבן ואינו היתר. אבל דעת המקור חיים (בהקדמה להל' ביטול חמץ ובדיקתו, סי' תלא) הלח"מ (שבת ר"פ ח) והאג"ט (קוצר ס"ס כד) דמתעסק מותר מדאורייתא. וכן הוכיח בקו"ש (סוף פסחים אות רטו) מדברי הראב"ד, שדימה מתעסק במצוות שיוצא י"ח באכילת מצה אע"פ שאינו מכוון ממתעסק באיסורין שאסור אע"פ שאינו מכוון.

2. וסבור רוק הוא ובלעו חמור יותר כיון דיש הנאת החיך, אמנם אם מצד הנאת מעיים יתכן שיש כאן ולכל הפחות חזי לאיצטופי. ונח' בזה בגמ' דעת ריו"ח דהנאת גרונו אסרה תורה ודעת ר"ל דהנאת מעיים אסרה תורה (עיין חולין קג:) וקי"ל כריו"ח.

ח. וז"ל "ועיין תשובת הרשב"א (סי' שסה) צידד לומר עור האדם אינו אסור דעור קדשים גם כן מותר, ולסוף העלה דלא גרע משערו, ואפשר מדרבנן אסור לא מן התורה" עכ"ל. אלמא אסור עכ"פ מדרבנן.

פוסקים להקל בזה, הלא המה דרכי הוראה (הג"ר יהונתן עליאסבערג. ח"ב סי' מח ד"ה ויש) עמודי אור (סי' נד'), שו"ת ארץ צבי (תאומים. חיו"ד סי' לב) מהרי"ל דסקין (בפסקים סי' יט) טוב טעם ודעת (הגר"ש קלוגר. קמא, סי' קנה. והביא שכן שמע מהג"ר יעקב מליסא ששחק על מי שעלה בדעתו לאסור בליעה מן החי), שו"ת גור אריה יהודה (י"ד סי' צ"ח), שו"ת ברכת יוסף (חיו"ד סי' ל) א.

אמנם עיין בחת"ס (י"ד סי' צד) שהביא מעשה שהיה בעיר פרנקפורט שפרחה תרנגולת לתוך קלחת חמאה ורתחת על האש ומתה בתוכו, והורה גאון אחד מהולל מאוד, שאסור החמאה אפי' לגוים ושפכוהו בחוצות, ולבסוף הזכירו לאותו גאון דבשר עוף בחלב מותר בהנאה, ובתוכ"ד השיב אותו גאון דאה"נ בהנאה מותרת ולמוכרה לגוי אסורה משום בליעת אבר מן החי דאסור אף לב"נ. וכתב על זה החת"ס וז"ל "מ"מ נלמד דגם בחי שייך פליטה ותלמידי הרבני המופלג מהו' ברוך נ"י הביא ראייה ברורה מדברי המן הרשע שברא"ש בסוגי' דעכברא בשיכרא ע"ש" עכ"ל.

ובהגהות על החת"ס כתב בשם היד אלעזר (שהיה תלמידו של החת"ס)

אבל עור האדם איכא לישנא דאין גזעו מחליף ומטמא.

יד. ושמעתי סברא להציל מאיסור דאורייתא כיון שלא חייבה תורה לאוכל אלא כדרך אכילתו הרי שבניד"ד ניצל בכך מאיסור דאורייתא שאין היום דרך לאכול בשר חי בלא בישול. ולענ"ד לא דמי, חדא הרי בעצם ראוי לאכילה כיון דחזי לאומצא (כמו שבשבת אין על בשר חי שם מוקצה, וגם בזמנינו דעת החוט שני שבשר הנמצא במקפיא אם יש זמן להפשירו אינו מוקצה), ותו אף בבשר שהוא קשה וצריך בישול, הלא העור הוא רך ואינו צריך בישול. ושמעתי מידידי מהגר"א פלקוביץ שליט"א דכיון דאין בכלל דרך לאכול בשר האדם לא נאמר בזה פטור שלא כדרך מאחר והכל הוא שלא כדרך ט.

טו. ושאלוני שאלה מעניינת דאם אכן בשר האדם ועור האדם אסורין באכילה מדוע א"כ לא שמענו כאשר אדם נוגע בתבשיל באצבעו והתבשיל רותח, אינו אוסר את התבשיל. ואולי סומכים על הפוסקים דבעל חי אינו פולט.

ומצאתי שהאר"י בזה גופא ביבי"א (י"ד סי' נח אות ב) והביא דעת הרבה

ט. ושמא אפשר להתווכח עם סברא זו דאפשר דהולכין לפי השם "בשר", וכיון שהיום אין הדרך לאכול בשר חי ממילא פטור כיון שהוא עושה שלא כדרך (ושמעתי שגם היום ישנם מסעדות יוקרה שאוכלים שם בשר חי ומערבבים עם סלט וכיו"ב).

י. ע"ש שהתפלא על אחד מגדולי הדור שנשא ונתן בספרו אם שייכא בליעה מבעלי חיים בחייהם. יא. וע"ש שהביא עוד פוסקים דס"ל הכי והביאו ראייה ממה שמצינו שאין כבוש באדם ע"ש, הלא המה שואל ומשיב (תליתאה, ח"א סי' מג) וכן בספרו דברי שאול (י"ד סי' פג), בשו"ת חקרי לב (ח"א מיו"ד סי' פ) ערוגות הבושם (י"ד סי' י אות ה בד"ה שוב ראיית). אמנם בפרי יצחק (סי' כד) גם כן הביא ראייה מכבוש ודחה וז"ל "אבל מ"מ אין ראייה מזה לבישול דחי אינו מפליט ומבליע, דאין לך דבר שאינו מבליע ע"י האור" עכ"ל (ושמעתי בזה סברא פשוטה שאין מה לחשוש לבוש בבעל חי שהרי הבעל חי זו כל הזמן מצד לצד).

שאותו גאון הוא היה בעל ההפלאה (שכידוע היה מורו ורבו של החת"ס), ושאלה זו הופיע בתחילת הוראתו בעיר פרנקפורט. ולפי דבריו יוצא, דאסור לבדוק אם המרק רותח כאשר הוא על האש, שכלי ראשון מבשל וא"כ נפלט טעם בשר מאצבע, וגם אם יש בכלי שישים כנגדו הלא אין מבטלין איסור לכתח"י (שו"ע י"ד צט-ה).

מז. מסקנת הדברים: נח' הראשונים בדיון בשר האדם אם הוא אסור מן התורה או מדרבנן או שאפי' מצות פרוש אין בו. ולדעת הרבה ראשונים הוא אסור מן התורה (י"א בלאו וי"א בעשה). ומאחר שדעת הרמב"ם (מאכלות אסורות ד-כא) שדין העור כדין הבשר, והבשר אסור מן התורה בעשה כמו שכבר פסק הרמ"א (י"ד עט-א) לכן יש לחוש ולהחמיר³.

וראה אזהרת הבן איש חי (שנה ב' אמור אות ה) שכתב על זה גופא וז"ל "וצריך לזהר שלא לקלוף או לחתוך עור האדם בשיניו פן ישאר קצת בין שיניו או בפיו, וגם יש לחוש שיחתך קצת מן הבשר גם כן" עכ"ל. והבאנו לעיל שהעיר עליו בב"ה החיים (י"ד עט-יא) דשם ניתן להקל, ותמהנו על דבריו ע"ש, ומ"מ גם הוא העלה לבסוף דמ"מ נכון להזהר. ואף הוסיף שבין

כך יש להזהר בכך משום חשש חילול שבת, וז"ל "ומ"מ נכון לזהר, וגם יש לחוש שיתרגל בכך ויחתוך גם בשבת ולא אדעתיה" עכ"ל.

יז. ולסיום ראוי לעורר בגנות המנהג הרע לכסוס את עור האצבעות, דהעושה כן עלול להיכשל בכמה עניינים:

א. מאכלות אסורות - יש לחשוש לדעת הראשונים דבשר האדם הוא איסור דאורייתא או עכ"פ דרבנן, ושםא דין העור כדין הבשר כמו שפסק הרמב"ם (מאכלות אסורות ד-כא).

ב. חילול שבת - יש חשש שמתוך שרגיל בכך בימות החול עלול הוא להיכשל בכך גם בשבת ח"ו, וכבר הזהיר על כך בב"ה החיים (י"ד עט-יא), וכבר ידוע מה שהזהיר על כך החזו"א⁴ (וכבר ביארתי בספרי אמרי ישראל סי' טו ע"פ הבה"ל ד"ה יבלת דבזמנינו מעשה זה לא מקרי שינוי, שכן דרך האנשים לעשות כן כשהם לחוצים). וגם הרבה פעמים שנשאר לו כל מיני ציצין של עור שקצת תלושין וחפץ ליישר את העור בקו שוה, לכן מקרי חייב משום מלאכת גוזז⁵.

ג. מיפר שלוות נפשו וגורם לעצמו ביטול

יב. ומה שהשמיטו בטור ובשו"ע דין בשר האדם אפשר משום שהוא לא שכיח, וא"א לומר דהשמיטו משום דסברו להיתרא, חדא דא"כ היה להם להשמיע שמותר, ועוד הלא הרמב"ם והרבה ראשונים סוברים לאסור מן התורה וגם בין המתירים יש האוסרים עכ"פ מדרבנן.

יג. ידוע המעשה באדם אחד שהתעסק באצבעותיו ביום חול, והעיר לו החזו"א ואמר לו "חילול שבת", וטעמו כי מי שמתרגל בכך ביום חול יבוא לעשות כן גם בשבת.

יד. ודמי למש"כ בבה"ל (שמ"ב ד"ה יבלת) וז"ל "ודע עוד דלפי המסקנא שם בבכורות כ"ה בדבר דאורחיה לתלוש ביד חייב על התלישה משום גוזז, א"כ כשיש איזה ציצין מדולדלין על שפתיו ולא פירשו רובן אפשר דחייב חטאת התולש אותן אפילו בידו בדרך לתלוש אותן שם ביד ולא בכלי. ולפ"ז אפילו כשפירשו רובן דמתירין לעיל בסיומן שכ"ח לתלשן ביד כשמצערות אותו הכא אסור דיד דהכא כיון דהוא אורחיה ככלי דמיא" עכ"ל.

תורה - הרגיל בפעולה זו במקום להרגיע עושה כן בעת לימודו פעמים שגורם את הלחץ המתגבר בתוכו הרי זה מלחיץ לביטול תורה, שהרי מפריע לעצמו ללמוד את עצמו יותר כי כך הוא טבע האדם. ואם ביישוב הדעת^{טז}.



טז. ובודאי שגם נראה מגוחך כאשר כוסס אצבעותיו בפיו וכל כמה רגעים מסתכל על אצבעותיו, ואין הדבר נאה למי שאינו שוטה וכ"ש אם הוא בן תורה.

טז. ואם גם נטל ציפורניו י"א דצריך נטילת ידיים, דהא כתב השו"ע (ד-יח) דהצריך נט"י ולא נטל ידיו אם תלמיד חכם הוא, תלמודו משתכח, ואם אינו תלמיד חכם יוצא מדעתו. ולא התבאר להדיא השיעור על כמה אצבעות חייב ליטול ידיים. ואעתיק מדברי הפוסקים מש"כ בזה. ראה בארצות חיים (ד-יח) ובכה"ח (ד-סח) שכתבו בשם הכסא אליהו בשם הרשב"ץ (גידה יג): "אפי' לא נטלם כולם", וכ"כ בתהילה לדוד (ד-יז) "נראה לכאורה דלאו דוקא כל צפורניו אלא אפי' מקצתם". אך עדיין לא ביארו לנו מכמה צריך, אם מאחת או משתיים או כל היד ורק בא לאפוקי כל האצבעות שבשתי ידיו (אמנם דחוק לומר כן), ומסתימת דבריהם משמע דאפי' בשתי אצבעות צריך.

וראה בספר אפיקי מגינים (הגאון ר' שבתי פיינברג ד-לג) שכתב להדיא "ואם רק נוטל צפורן א' או ב' נ"ל דא"צ ליט"י".

וידועים דברי הגר"ק (ארחות רבנו ח"ג עמ' קפו אות י) דנשאל החזו"א במי שכסס צפורן של אצבע אחת בפיו אם צריך ליטול ידיים, והשיב דהמנהג שלא ליטול. ולא התברר כוונתו, אם בא לחדש דעל אצבע אחת ודאי א"צ ליטול ידיו (אפי' נטל צפורן בכלי) או שבא לחדש דכיון דנטל בפיו א"צ ליטול רק מה שנטל בכלי או ביד.

ונראה משם דהגר"ק למד דבא לחדש אחת ולא יותר. אמנם שם בהוספות במהדורה המעודכנת (בהוספות עמוד ט, י) הוסיף המחבר דסיפר לו הררלד"ו (שהוא בעצמו ירדו של הגר"ק) דהוא בעצמו היה השואל ששאל את החזו"א אלא שהגר"ק חשב ששאלו על צפורן אחת אמנם האמת היא שכשהוא שאל שאלו על "צפורניו", ומבואר דהחזו"א בא להקל למי שלא נטל בכלי או ביד אלא בפיו ולא בא להקל למי שנטל ציפורן דאצבע אחת ולא יותר.

וצ"ע מה הסביר לחלק בין פה לכלי או ליד (עיין במשנה בשבת צג: דבין ביד ובין בכלי חייב משום גזוז, ולא מסתבר שהטומאה באה בעקבות 'הכלי' או ה'יד' דוקא), ושמא למד החזו"א דהנוטל בפיו הוא שלא כדרך ובזה לא באה טומאה, ולפ"ז אם ישתנה המנהג והרבה יכססו בפיהם כמו שנראה בזמנינו דעושים כן הרבה אנשים לחוצים, הרי זה ודאי צריך ליטול ידיו, וצ"ע.

הרב איתי גייסי

דין בישול אחר בישול

בו יתבאר בס"ד א. דין בישול אחר בישול בלח. ב. האם יש בישול במאכל בן דרוסאי. ג. מה הדין במצטמק ורע לו.

בישול אחר בישול בלח

א] איתא במשנה (קמה): כל שבא בחמין מערב שבת שורין אותו בחמין בשבת. וכל שלא בא בחמין מערב שבת מדיחין אותו בחמין בשבת. חוץ מן המליח הישן, קוליים האיספנין [ודגים מלוחין קטנים^א], שהדחתן זו היא גמר מלאכתן. ובגמ' כגון מאי אמר רב ספרא כגון תרנגולתא דר' אבא ע"כ. פירש"י - כל שבא בחמין כלומר שנתבשל. שורין בחמין בכלי ראשון. ומכאן למדו הפוסקים שבתבשיל יבש שנתבשל כל צרכו אין בישול אחר בישול אפילו על האש, דאם יש בישול אפי' שוררו בכלי ראשון יתחייב, שתולדת האור כאור. אלא שנחלקו בתבשיל שיש בו רוטב ונצטנן, יש הסוברים שגם בזה אמרינן דאין בישול אחר בישול, ויש הסוברים שבדבר לח אף שנתבשל כל צרכו יש בישול אחר בישול היכא שנצטנן. והטעם שבתבשיל לח יש בישול אחר בישול, מפני שנצטנן שוב אינו ראוי לאכילה וצריך חימום בשנית ונמצא שעצם חימומו הוא בישול, ולכן שמחממו הרי הוא מבשלו כבתחילה^ב. עוד נחלקו הראשונים מתי נחשב התבשיל

למבושל ששוב אין בו בישול, אי דווקא שנתבשל כל צרכו או שכבר הגיע למאכל בן דרוסאי כבר לא שייך בו שוב בישול.

ועתה אבוא נבוא לבאר בע"ה שיטות הראשונים ומחלוקתם.

מחלוקת הראשונים

ב] הנה רש"י (לד. ד"ה משחשיכה^ג) פירש, על הא דאמרינן בגמ' דאין טומנין בדבר שאינו מוסיף הבל משחשיכה, גזרה שמא ירתיח. "שמא ימצא קדרתו שנצטננה כשירצה להטמינה וירתיחנה תחילה, ונמצא מבשל בשבת". ובגמ' (י"ח:) גבי יורה עקורה דפריך הלא מגיס. פירש, ובמבושל הוי בישול ע"כ. ודייק הרא"ש בדבריו, שבתבשיל מבושל אם נצטנן שייך בו בישול, ודווקא בדבר לח, אבל ביבש אף שנצטנן לית ביה משום בישול, כדתנן (קמה:) כל שבא בחמין לפני השבת, שורין אותו בחמין בשבת וכו'. ואמרינן התם כגון מאי, כגון דתרנגולתא דרבי אבא. והביא ראיה לדבריו מפרק המביא כדי יין (ביצה ל"ד.), דתניא אחד מביא האור, ואחד מביא העצים, ואחד שופת את הקדירה,

א. כן כתבו הרמב"ם בפרוש המשניות והמרדכי סי' ש"ב.

ב. ובמנחת חינוך (מוסך השבת אות ו') כתב שהטעם שבדבר יבש גם אחר שנצטנן עדיין פעולת הבישול הראשונה קיימת, אבל בלח שנצטנן, אין פעולת הבישול ניכרת עליו כמו ביבש עיי"ש. וכן כתב בתהילה לדוד. ומעין זה כתב החזו"א שבדבר יבש הריכוך שנעשה בו זהו בישול, מה שאין כן בדבר לח בישולו נקבע לפי חמימותו, ושנצטנן נפקע ממנו הבישול הראשון עיי"ש.

ג. עיין במהרש"א.

גבי האש או על גבי כירה ממש" עכ"ל. וכן כתבו הרמב"ן (מ: ד"ה ובלבד), הריטב"א (מ: ד"ה ואסיקנא), הר"ן (מ: ד"ה לא, ובדפי הרי"ף יט' ד"ה תנו רבנן מביא) והמאירי (דף לט' ד"ה המבשל).

סתירה בדברי הר"ן והריטב"א

[ד] אולם בר"ן ובריטב"א צ"ע, דשם כתבו דאין בישול אחר בישול אפילו בלח שהצטנן, ואילו בסוגיה דאין טומנין וכו' (יד: בדפי הרי"ף ד"ה אמר רבה"י) שם חלק על גירסת הרי"ף והרמב"ם, ופירש כגירסת רש"י. וז"ל הר"ן, "פירוש דרמץ דבר שאינו מוסיף הוא, וזהו שקשה בגירסא זו דודאי רמץ דבר המוסיף הוא, לפיכך נראית יותר גירסת רש"י ז"ל שהוא גורס מפני מה אמרו אין טומנין בדבר שאינו מוסיף [הבל] משחשיכה, גזירה שמא ירתיח כלומר שמא ימצא קדרתו שנצטננה כשירצה להטמינה וירתיחנה באור עכ"ל. וכן כתב הריטב"א (לד.) עיי"ש. הרי לכאורה לפי דברי הר"ן הנ"ל אין שום ראיה לדיוק הרא"ש ברש"י שיש בישול אחר בישול בלח. ומ"מ לשיטתו מאי כסבר, דהרי סבירא ליה דאין בישול אחר בישול בלח ומה שייך לגזור דלמא ירתיח באור דהוי גזרה לגזרה, וליכא למימר שמדובר בבשיל ולא בשיל דסתם קדירות רותחות הן. אכן הריטב"א כבר עמד על קושייה זו הוא בעצמו (לט.) וז"ל, "והקשו התוספות' הא אמרינן בפרק במה מדליקין מפני מה אין טומנין משחשיכה בדבר שאינו מוסיף הבל גזרה שמא ירתיח, כלומר שיתן אותה על גבי האש כדי להרתיח אם ימצאנה

ואחד נותן לתוכה מים, ואחד מגיס בה, כולן חייבים ואע"פ שהנותן לתוכה מים חייב משום מבשל, המגיס בה חייב משום מבשל. אלמא יש בישול אחר בישול. ואיכא למידחי דעד שלא נתבשל כמאב"ד כל המקרב בישולו חייב, ואחר שנתבשל כמאכל בן דרוסאי אפשר דאין בישול אחר בישול. ומסתברא דעד שלא הגיע למאכל בן דרוסאי כל המקרב בישולו חייב, ואחר שהגיע למאכל בן דרוסאי אם נצטנן והרתיחו חייב כדפי' רש"י עכ"ל. וכן כתב הסמ"ק (מצווה רפ"ב) שיש בישול אחר בישול בלח, וכן כתבו הרי"ו ורבינו יונה^ה, וכן פסק הטור.

[ג] ברם הרמב"ם (פ"ט ה"ג) כתב המבשל על האור דבר שהיה מבושל כל צרכו, או דבר שאינו צריך בישול כלל פטור ע"כ. וכתב ה"ה (שם), והוא נלמד מהא דתנן (קמה:) כל שבא בחמין מלפני השבת שורין אותו בחמין בשבת. ומכאן שהמבשל דבר המבושל אפילו באור ממש פטור, שאם היה בו משום בישול אפילו בחמי האור היה חייב, ומ"מ באור ממש אסור, וזה נלמד מדין חזרת מצטמק ורע ע"כ. ודייק הב"י שלא חילק בין תבשיל שיש בו מרק ליבש אלמא בכל גוונא שרי לתתו כנגד המדורה במקום שהיד סולדת, וא"כ המשנה כל שבא בחמין וכו' אפי' יש בו מרק נמי היא עכ"ד.

ובן כתב הרשב"א (מ: וז"ל, "ומכל מקום מסתברא דאינו אסור כנגד המדורה ולא בכלי ראשון אלא צונן שלא נתבשל וגזירה הפשוט אטו בישול, אבל צונן שנתבשל אפילו בכלי ראשון או כנגד המדורה ואפילו במקום שהיד סולדת בו מותר, והוא שלא יתן על

ד. אכן לדעתם יש בישול אחר בישול בלח, דווקא במצטמק ויפה לו. ויתבאר בס"ד לקמיה.

ה. בגמ' גרסינן רבא.

ו. אצלנו לא נמצא דברי התוס' הנ"ל.

צוננת אלמא יש בישול אחר בישול דהא התם בקדרה מבושלת איירי. ותירצו דהתם הוא בדבר לח דשייך בישול [אחר] בישול אבל בדברים יבשים כגון בשר ודגים לא שייך בישול [אחר] בישול, ולא נהירא, והנכון בעיני דהתם הוא על ידי האור ממש דמחזי כמבשלי אבל הכא שרינן בתולדות האור שאין דרך בישול בכך עכ"ל. אלא שבר"ן צ"ע. ובגר"א (רנ"ג ס"ק ס"א) כתב לדעת הר"ן והרשב"א דשמא ירתיח היינו היינו על האש או כירה עיי"ש. והוא כמו שכתב הריטב"א, אולם החזו"א (סי' ל"ז ס"ק י"ג) כתב משום שמא יחתה בגחלים.

סי"א) שיש בישול במאכל בן דרוסאי אלא שס"ל דווקא היכא דנצטנן הוי בישול, אבל בעודו רותח לא.

אבל הרמב"ן, הרשב"א (יח: ד"ה ואקשי), הריטב"א (לט. ד"ה כל), הר"ן (יח: ד"ה והלא) והמאירי (יח' ד"ה כבר) כתבו, דכל שהגיע למאכל בן דרוסאי שוב אין בו משום בישול, ולא חילקו בין נצטנן ללא נצטנן. וכן משמע בתוס' (ריש פרק כירה) שכתבו שתבשיל שהגיע למאכל בן דרוסאי מותר להחזיר עיי"ש.

שיטת הטור

[ו] והנה בשיטת הטור נחלקו האחרונים במה שכתב בחיבורו, "ואם לא נתבשל כל צרכו אפילו אם נתבשל כמאכל בן דרוסאי שייך בישול אפילו בעודו רותח" ע"כ. ולכאורה משמע שחלק על אביו הרא"ש וס"ל כשיטת רש"י והרמב"ם. ואילו ברמזים כתב שכל שהגיע למאכל ב"ד דווקא אם נצטנן שייך בו בישול, אבל בעודו רותח לא.

מחלוקת אחרונים בשיטת הטור

אכן הב"י נדחק ליישב שיטת הטור אמאי

תבשיל שנתבשל כמאב"ד

[ה] והנה מלשון הרמב"ם הנ"ל משמע דאין בישול אחר בישול דווקא היכא שנתבשל כל צרכו, אך אם הוא בשיל ולא בשיל אף שהגיע למאכל בן דרוסאי יש בו משום בישול, ונראה דאפילו בעודו רותח הוי מבשל וחיב. וכן כתב הרא"ש (פ"ק סל"ד) בדעת רש"י דאפילו עודה רותחת הוי בישול^ה. וכן צידד להחמיר האו"ז (מלאכת אופה) וכן דעת הרא"ש (פ"ג

ז. ובספר טל אורות הספרדי הביאו בספר שביתת השבת ס"ק כ"ד כתב, שאין כוונת הריטב"א משום מיחזי כמבשל, דא"כ הוי גזרה לגזרה אלא מבשל ממש באור, ובאור שייך בישול גם בתבשיל מבושל כל צרכו ואפי' יבש, ורק בתולדת האור אין בישול אחר בישול משום שאין דרך לבשל בכך אומנם בפרק קמא (י"ח: ד"ה ודילמא) גבי יורה עקורה כתב תבשיל אין בו בישול דא"ו אלא שהוא ע"ג האור וקודם שהגיע למאכל בן דרוסאי וחכמים אסרו אפי' לאחר בישול בעודה באש ע"כ. ונשאר בצ"ע. אלא שאין זה צ"ע דודאי הריטב"א מודה שאינו אלא מדברי סופרים עכת"ד. וכן נראה מדבריו דף מ: ד"ה איכא בינייהו עיי"ש.

ח. עיין קורבן נתנאל שם אות ב' ובפ"ג אות ל'.

ט. לשיטתו אפילו מדרבנן אין איסור בישול, אבל לשאר הראשונים יש איסור מ"מ מדרבנן.

י. עיין בביאור הלכה (ד"ה אפילו) שהקשה שבתוס' לט. ד"ה כל משמע שבמאב"ד יש בישול. ויש ליישב על פי דברי הר"ן לט. (ד"ה כל) שכתב בשם התוס', שתבשיל שהגיע למאכל בן דרוסאי אע"ג דליכא לחיובי עליה, מ"מ אין שורין אותו בתולדת האור, דכיוון שעל גבי האור ממש אסור להחזיר, בתולדת האור נמי מחמיירין. הרי שחכמים גזרו לשרות במאב"ד מפני שנראה כמבשל, א"כ י"ל שבתוס' ריש פרק כירה התירו להחזיר דווקא דאין נראה כמיחזי כמבשל, מה שאין כן בנתינה לכתחילה שאסרו ליתן על גבי כירה גזרו נמי בתולדת האור.

"מסתברא" שעד שלא הגיע וכו', ולא מסתבר לומר שסובר כן בסברתו ולא יהיה זה מסקנתו, אלא ודאי דסבירא ליה כן גם למסקנא (וכן כתב נמי בדרישה). ותו הרי שלא התמודד הב"ח כלל עם קושיית הב"י על הטור מהרמזים, דכתב להדיא דהיכא דהגיע למאב"ד בעודו רותח אין בו משום בישול ורק שנצטנן הוי בישול, וקשה לומר שברמזים שהוא פסקי הרא"ש בקיצור לא יכתוב גם כן את האיסור מדרבנן.

הבנת הדרישה

[ח] ועיין דרישה (אות ד) שהאריך והבין כהבנת הב"ח, אלא שדרך אחרת היתה עימו, ואביא דבריו בקיצור וז"ל, וכל דבריו דהב"י תמוהים מאוד ודחויים המה בטלים ומבוטלים, וכי איך שייך לומר שיפסוק רבינו נגד סברת הרא"ש בלי טעם וראיה מוכחת, ועוד שלא יזכיר דעת אביו כלל, ובפרט בדין זה שהמעין בדברי הרא"ש יראה לעיניים שסבירא ליה להרא"ש דמיד שנתבשל כמאב"ד יש לו דין נתבשל כל צרכו לענין חיוב ואיסור דאו', שהרי מה שכתב הרא"ש ומסתברא דעד וכו' ואחר שהגיע למאב"ד אם נצטנן והרתחו חייב וכו', לא מכח קושיה שהרי קושייתו בלאו הכי תירץ אלא שבא לכתוב כן מסברתו, וכיון שמכח סברא כתב כן לא מסתבר לומר כלל שבעודו רותח יהיה חייב. ולכן צריך ליישב דעת רבינו ולומר, דודאי לא עלתה על דעתו לחלוק על אביו הרא"ש וגם על עצמו ברמזים, אלא דלשם איירי בחיוב ואיסור דאורייתא וס"ל דלא אסור כמאב"ד אלא היכא שנצטנן והרתחו, והכא איירי באיסור דרבנן, וזה שכתב הטור דלא "שייך" בו בישול ושינה מלשנו ולא כתב "יש" בו משום בישול כמו שכתב

לא תפס את דברי אביו הרא"ש על אף שברמזים כתב דמסקנת הרא"ש, דאין בישול כשהגיע למאכל בן דרוסאי בעודו רותח, וכתב דלא רצה לסמוך על סברת הרא"ש שאין לה ראיה, דברייטא פרק המביא לא חילקה בין מאכל בן דרוסאי לכל צרכו, וגם מה שתירץ הרא"ש על הא והלא מגיס הוא שינוי דחיקי נינהו, ואין לומר שפסק הטור כאביו הרא"ש אלא שהרא"ש דיבר בדאו' אבל מדרבנן אה"נ דאסור, דאי איכא איסורא חיובא נמי איכא ואי לית ביה משום בישול אמאי מיתסר עכת"ד עיי"ש.

הבנת הב"ח

[ז] אומנם הב"ח חלק על הבנת הב"י, וכתב שגם הרא"ש ס"ל דבעודו רותח יש בו משום בישול וכמו שכתב הטור, אלא מה שכתב "דאיכא למידחי" דעד שלא נתבשל וכו' וכן בהא דפריך והלא מגיס "איכא למימר" וכו', לא כתב כל זה לומר דכן היא המסקנתו, אלא כאפשר ולכן כתב "איכא למידחי", "איכא למימר", אבל ודאי שאפשר לומר נמי כפשטו דיש בישול אחר בישול בנתבשל כמאב"ד אפילו בעודו ברותח, מה שאין כן בנתבשל כל צרכו לא אמרינן יש בישול אחר בישול אלא א"כ נצטנן. אבל מה שכתב הרא"ש ורש"י פירש וכו', ונראה לי להביא ראיה לדבריו וכו' היא מסקנתו. אלא דאין לחייבו חטאת היכא דבשיל כמאב"ד בעודו רותח "דאיכא למידחי" דעד וכו' אבל מ"מ איסורא איכא כדפרש"י עכת"ד עיי"ש.

וצ"ע בדברי הב"ח, דהנה המעין בדברי הרא"ש יראה שאף שכתב "דאיכא למידחי" והוא כביכול על דרך אפשר כמו שכתב הב"ח, הרי שהוסף לומר

וצ"ע בדבריו. ונראה לי שזה מה שהקשה הב"י אי אין בו משום בישול אמאי מיתסר ואי איכא משום בישול חיובא נמי איכא. ואח"כ ראיתי דמעין זה הקשה הפמ"ג (מש"ז סק"ג) על הט"ז.

נ"מ בין הב"י, לב"ח ולדרישה

[ט] היוצא מהנ"ל שלדעת הב"י, הרא"ש והטור נחלקו בתרתי שהרא"ש ס"ל דיש בישול אחר בישול דווקא היכא שהתבשל כמאכל בן דרוסאי ונצטנן אז שייך בו בישול אבל היכא שנתבשל כל צרכו אפילו נצטנן לא שייך בו יותר בישול, ואין חילוק בין לח ליבש. ואילו הטור ס"ל היכא שהגיע למאכל בן דרוסאי לא מבעיא היכא שנצטנן דשייך בו בישול מדאורייתא אלא אפי' בעודו רותח ואפי' ביבש יש בו משום בישול מדאורייתא. ובנתבשל כל צרכו דווקא בלח שנצטנן הוי בישול אבל לא ליבש. ואילו לב"ח ולדרישה, הרא"ש והטור קיימי בחדא שיטה היכא שנתבשל כמאב"ד בעודו רותח אסור מדרבנן וה"ה הדין ליבש שנצטנן. ובלח שנצטנן אסור מהתורה אפילו בנתבשל כל צרכו. עיין מש"ז (שם)

תבשיל שיש בו רוטב ומצטמק ורע לו

[י] הנה כל הני רבוותא דס"ל דיש בישול אחר בישול, לא חילקו בין מצטמק ויפה לו למצטמק ורע לו. אולם הרי"ו (נתיב י"ב ס"ט ע"ג) הביאו הב"י כתב, תבשיל שנצטנן אפילו מבושל כל צרכו ויש בו רוטב ומצטמק ויפה לו, יש בו משום בישול. וכן כתב (שם ע"א) בשם הר"י יונה וז"ל "וכל זה

ברישא. "אותימה על הב"י שהוא בעצמו הביא דברי ה"ה על דברי הרמב"ם, שס"ל הא דתנן כל שבא בחמין וכו' שורין אותו וכו' משום דלית ליה משום בישול, ומ"מ על גבי האור ממש מיתסר מדרבנן. על כן נראה לענ"ד דגם הרמב"ם בנתבשל כמאב"ד מיקרי כל צרכו עכת"ד עיי"ש באריכות בדבריו.

ולא זכיתי להבין ראיותיו, חדא מה שכתב וזה שכתב הטור דלא "שייך" בו משום בישול וכו' ולא כתב "יש" בו וכו', קשה מה ראייה היא, דהמעייין ברמזים יראה דשם כתב וז"ל "כל שלא הגיע כמאב"ד כל המקרב בישולו חייב. ואחר שהגיע למאב"ד כל זמן שהוא רותח לא "שייך" בו בישול ואם נצטנן והרתיחו חייב" עכ"ל. והרי כתב שהטור דיבר שם באיסור דאורייתא, וא"כ היה לו לומר אין בו משום בישול וכמו שכתב הכא ברישא יש בו משום בישול ולא לומר "שייך". ותו קשה על מה שהביא ראייה מה"ה דלענ"ד נמי אינה ראייה כלל, הרי מה דאסר על האש ממש משום שמא יחתה בגחלים או מיחזי כמבשל הוא דאסר, ואילו הכא איירי בסמוך לאש, ואי אין בו משום בישול מאיזה טעם יאסרו חכמים הא מיחזי כמבשל אין כאן, דאין דרך לבשל בסמוך לאש אלא רק לחמם ואמאי נאסור משום מיחזי כמבשל, דכל שאין בו דרך בישול בכך לא שייך בו משום מיחזי כמבשל, וקשה לומר הא דגזרינן משום שמא יחתה בגחלים דלרוב הראשונים אי אין בישול מותר סמוך למדורה אפילו במקום שהיד סולדת בו"ב, וכן כתב הרשב"א (כנ"ל) שעל גבי האש ממש אסור, על אף שסבירא ליה שכל שהגיע למאכל בן דרוסאי שוב לית ביה משום בישול בכלל ואפילו מדרבנן.

יא. עיין ט"ז סק"ג שגם הקשה כן.

יב. אכן לרא"ש בעינן שירחיק קצת מהאש שיהיה הכר אם יש שם גחלים.

ורע לו מותר, דמה שייך מצטמק ורע לו במאכל בן דרוסאי שנצטנן, דהא עוד לא הגיע לתיקון גמור של המאכל, והרי עכשיו שמבשל את התבשיל מבשל בישול גמור, ורק אחר שמתבשל כל צרכו שייך לומר שמצטמק, אי יפה לו אי רע לו. ולכן נראה לי שגם הר"י והרבינו יונה לא דיברו אלא שנתבשל כל צרכו ונצטנן.

ובן האריך במנחת כהן (ש"ב פ"ב) לדחות דברי הב"ח מכל וכל, ולהוכיח שם דלא שייך בכלל מצטמק ורע לו במאכל בן דרוסאי, ולא הוזכר בפוסקים מצטמק ורע לו אלא דווקא שהתבשל כל צרכו. וגם רבינו יונה ורבינו ירוחם לא כתבו שצריך שיהיה מצטמק ויפה לו אלא דווקא במבושל כל צרכו. ומה שכתבו וכל זה שאמרנו שמחזירין דווקא שהגיע למאב"ד וכו' אינו ר"ל שאם הגיע למאב"ד ומצטמק ורע לו מותר, דכל שלא נתבשל כל צרכו - מצטמק ויפה לו מיקרי. אלא כתבו כן כדי לכולל אפילו היכא דנתבשל כל צרכו שאם מצטמק ויפה לו אסור, ובמאכל בן דרוסאי בכל ענין אסור עיי"ש.

ועוד תמה שם מה שכתב הב"ח על פסק הרמ"א דסברא דחויה היא, מה עול מצא בדברי הרמ"א, שאם כוונתו להשיגו על דבר שנתבשל כמאב"ד, לא דיבר הרמ"א אלא שנתבשל כל צרכו ובמאב"ד אפשר שיודה שאסור. ואם כוונתו להשיגו על דבר שנתבשל כל צרכו, היאך כתב סברא דחויה היא והלא סברא היא של הר' יונה והר"י וגם מהר"ק קיימה וקבלה, וא"כ דברי הרמ"א נכונים המה עכ"ל עיי"ש.

יא [ובט"ז (סק"ד) דחה דברי הב"ח ממה

שאמרנו שמחזירין, דווקא שהגיע מבעוד יום למאכל בן דרוסאי אבל אם לא הגיע לא יחזיר אם נטל, ואפילו הגיע אם שהה בעודה בידו עד שנצטנן התבשיל אסור להחזירה אם יש בה רוטב, דכל דבר שיש בו רוטב ומצטמק ויפה לו והוא צונן כשהחזירו על גבי כירה ומצטמק הוי מבשל גמור" ע"כ. וכתב הב"י למדנו מדבריו דאם מצטמק ורע לו אע"פ שיש בו מרק אין בו משום בישול ושרי ליתנו אצל המדורה אפילו במקום שהיד סולדת בו ע"כ. וטעם החילוק משום שבמצטמק ויפה לו ניחא ליה בזה ולכן שייך בו בישול, מה שאין כן במצטמק ורע לו דלא ניחא ליה, מיהו אם איכא חשש חיתוי אסור אפילו במצטמק ורע לו.

והנה הב"ח תמה על דברי הר"י, דלא מצינו חילוק בין מצטמק ויפה לו לרע לו אלא לענין גזירת שמא יחתה, שחכמים חששו שמא יחתה ביפה לו ולא ברע לו, אבל לענין בישול שחייב חטאת פשיטא שחייב גם במצטמק ורע לו. וכן הוא דעת השו"ע שלא חילק, ולא כמו שכתב הרמ"א שסברא דחויה היא ע"כ. ועיי"ש שלמד מדברי הר' יונה דאפילו במאכל בן דרוסאי במצטמק ורע לו מותר. ולכן דחה גם את פסק הרמ"א שכתב שסברא דחויה היא.

ולא זכיתי להבין, דאף שהיה אפשר ללמוד בדברי הר' יונה והר"י דאפילו היכא שנתבשל כמאב"ד אם מצטמק ורע לו מותר, ברמ"א ליתא, דלא התיר אלא היכא שהתבשל כל צרכו ומצטמק ורע לו, אבל במאב"ד ודאי שלא התיר. וכן מוכח מהגהה, שהגיה על דברי השו"ע בריש הסעיף בנתבשל כל צרכו. ועוד בסברא קשה, היאך הבין בדבריהם שבמאכל בן דרוסאי מצטמק

שנתבשל כל צרכו ואפילו נצטנן במצטמק ורע לו מותר כנ"ל.

ובמאמר מרדכי (שם) דייק מהא דכתב הב"ח לדחות את הרמ"א ממאכל ב"ד על אף שהרמ"א כתב דין זה על נתבשל כל צרכו, דהב"ח מדמי נתבשל כל צרכו ונצטנן לנתבשל כמאכל ב"ד והוא רותח דבשניהם חייב חטאת במצטמק ויפה לו. ודחהו משום דמתבשל כל צרכו ומצטמק ורע לו איכא למימר דלא הוי בישול כלל אע"פ שנצטנן, דאין במה שמחממו משום מבשל, דהא מותר לתת קיתון של מים נגד המדורה במקום שאין היד סולדת בו ואע"פ שמתחמם קצת, אין בו משום בישול. וע"כ לא אסרו ליתנו במקום שהיד סולדת אלא משום שלא נתבשל, והכא שנתבשל כל צרכו ומצטמק ורע לו שפיר דמי ואין בו משום בישול, דהוי כמבשלו בחמה דשרי משום דאין בו משום מבשל. מה שאין כן במצטמק ויפה לו שהחיותו מצמקו ומשביחו ושייך בו בישול עכ"ל עיי"ש. ומעתה נלמד דשייך שפיר לחלק במצטמק ויפה לו לרע וכמו שכתב הט"ז אלא דלא מטעמיה, דאין לדמות מאכל בן דרוסאי למבושל כל צרכו, אלא שהחילוק במבושל כל צרכו גופא, דהיכא שמצטמק ורע לו לא שייך בו שוב בישול.

אכן לפי מה שכתב הט"ז שם בחילוק השני שמלאכת מחשבת אסרה תורה שפיר דמי, דכל שנצטנן ומרתיחו ומצטמק ויפה לו הוי בישול דאורי' ובמצטמק ורע לו אין דעתו להצטמק, והיינו דעיקר הבישול במצטמק. כן כתב בפמ"ג (רנ"ג מש"ז י"ג ד"ה ומהו) עיי"ש.

שכתב לעיל (סק"ג) בדעת הטור, שבמאכל בן דרוסאי בעודו רותח הוי איסור דרבנן, ולכן שפיר שייך חילוק בזה.

ומה חילוק מצא כאן, מה מדמה מאב"ד רותח למבושל כל צרכו שנצטנן, אי רוצה לומר שבמאכל ב"ד בעודו רותח הוי איסור דרבנן ולכן שייך לחלק בן מצטמק ויפה לו לרע לו, שבמצטמק ורע לו אפילו איסור דרבנן אין, מהיכי תיתי לומר במבושל כל צרכו ונצטנן הוי איסור דרבנן במצטמק ורע לו דלמא אפי' מדרבנן ליכא איסור. ותו מהיכי נימא שדעת הרמ"א במאכל ב"ד בעודו רותח הוי איסור דרבנן, דלמא ס"ל כדעת מרן דהוי דאורי', ובאמת דמבושל כל צרכו אפי' איסור דרבנן אין היכא שמצטמק ורע לו. וכן נראה דס"ל דאין בישול אחר בישול בלח אפי' במצטמק ויפה לו, מהא דכתב לקמן בסעיף ט"ו, מותר להחזיר על אף שירד מיד סולדת אם לא שנצטנן לגמריי', וכל שכן במצטמק ורע לו דאין איסור כלל.

ובפמ"ג (מש"ז סק"ד) כתב לבאר, שאכן כוונת הט"ז לומר דלשיטה זו מבושל כל צרכו שנצטנן הוי איסור דרבנן ודמי למאב"ד בעודו רותח, ולכן שפיר שייך לחלק. אלא שנשאר למעשה בצ"ע דמגלן דכל צרכו שנצטנן אסור מדרבנן עיי"ש. אולם במקור חיים כתב, דלא בא הט"ז לכתוב דעת הרמ"א, אלא דאין לדחות סברא זו מהלכה, דיש נ"מ במאכל ב"ד בעודו רותח, דמצטמק ויפה לו אסור מדרבנן ומצטמק ורע לו מותר. ובמבושל כל צרכו בנצטנן אסור מהתורה עיי"ש. ומשמע דאפילו במצטמק ורע לו אסור מהתורה. וצ"ע דלהדיא כתבו הרבינו יונה והרי"ו

המנחת כהן (שם), המג"א ס"ק כז', מאמר מרדכי סק"ו ומחצית השקל (ס"ק כ"ז). אומנם בתו"ש (ס"ק ל"ב) הקשה דאף שכתב בסעיף ח' כדעת הרי"ו, אין זה שס"ל כן, דאדרבה הוי ליה לכתוב כאן טפי דהכא הוא עיקר הדין. ועוד אי ס"ל לשו"ע כן, אמאי כתב הרמ"א וי"א. ולכן הסיק שדעת מר"ן לאסור מצטמק ורע לו. אכן מה שהקשה אמאי כתב הרמ"א וי"א, כבר תירץ מחצית השקל (שם) שדרכו של הרמ"א הוא בכך, כיון שאין מבואר להדיא בבי"ע עיי"ש. וכן כתב הש"ך (יו"ד ס"ק ל"ג) דאע"ג דהרמ"א כתב ביש מתירין אין מחלוקת. וכן בהרבה מקומות הכי עיי"ש. וכ"כ במאמר מרדכי.

מהו מצטמק ורע לו

יג] והנה במנחת כהן (שם) כתב, דאף שמעיקר הדין מותר להניח תבשיל שנצטנן ומצטמק ורע לו אפי' במקום שהיד סולדת בו, מ"מ ראוי להחמיר דאין אנו בקיאים בכל הדברים אם מצטמק ורע להם אלא אם כן ידוע בברור שמצטמק ורע לו. כמו קצת הדברים המוזכרים בגמ' כגון לפת, דייסא, תמרי ומים ולכן מותר ליתן קיתון של מים שכבר נתבשלו כל צרכן ונצטננו אפילו במקום שהיד סולדת בו וכו' עכ"ל. והביאו האליה רבא (ס"ק ז'). וכן נראה שהחמיר במ"ב (ס"ק כה'). אומנם בר"ן (כב. בדפי הרי"ף) כתב בשם הר' יונה דמים

מחלוקת אחרונים בדעת השו"ע

יב] ובשו"ע פסק כדעת רש"י והטור שיש בישול אחר בישול בתבשיל שיש בו רוטב ונצטנן - דהיינו שירד מחום שיד סולדת בו. ולא חילק בין מצטמק ויפה לו למצטמק ורע. ואם הוא מבושל כמאכל בן דרוסאי אפילו בעודו רותח שייך בו בישול וחייב וכנ"ל טו. ואילו הרמ"א חילק ופסק כדעת רי"ו, דדווקא היכא שמתבשל ומצטמק ויפה לו יש בישול. ובסעיף ט"ו חלק על השו"ע ופסק שמותר להחזיר תבשיל שיש בו רוטב אפילו שירד מיד סולדת, ורק היכא שנצטנן לגמרי אסור להחזיר טו.

אומנם האחרונים נחלקו בדעת מרן השו"ע אי ס"ל כרמ"א דדווקא במצטמק ויפה לו יש בישול, או שלא חילק ואפילו במצטמק ורע לו יש בישול. דאילו הכא מסתימת דבריו משמע דאין חילוק בין מצטמק ויפה לו למצטמק ורע לו דבכל גווני אסור, אלא שבסעיף ח' לגבי להניח על גבי מיחם שעל האש פסק כדברי הרי"ו, שכתב אם הוא תבשיל שיש בו רוטב ומצטמק ויפה לו אסור, הרי משמע דס"ל כרמ"א.

וכבר כתבנו לעיל שדעת הב"ח, דמר"ן השו"ע ס"ל שאין חילוק בין מצטמק ויפה לו לרע לו. אלא שהרבה אחרונים חולקים עליו וסוברים דאע"ג שמר"ן סתם הכא, כבר גילה דעתו בסעיף ח'. כן כתב

טו. וכבר כתבנו שכן הוא דעת הרמב"ם.

טז. ודבריו צ"ע, דממה נפשך אי ס"ל דאין בישול אפילו היכא שנצטנן לגמרי, ואי ס"ל דיש בישול הרי כבר שירד מיד סולדת בו שייך בו בישול. ובחזו"א (סל"ז אות י"ג) כתב שדעת הרמ"א לתפוס בעיקר הדין את דעת הרמב"ם, הרשב"א והר"ן דאין בישול אחר בישול בלח ואין איסור לחמם את הצונן, אלא מפני שלא יבואו להקל בחיים לכן הנהגו להקל בצונן עיי"ש. ואי"ה שם יתבאר שיטתו בהרחבה.

יז. ובאליה זוטא (סק"ז) כתב שכן דעת הלבוש, מהא דהשמיט דין הרמ"א. וכן כתב בנחת צבי. וכן כתב באליה רבא אלא שסיים מיהו נראה שסמך על מה שכתב בסעיף ח'. עיי"ש.

להתיר מטעם שמעטו רוטב ובמיעוט רוטב
אין בישול עיי"ש.

רובו יבש ומיעוט רוטב

טו] ויש לעיין בתבשיל יבש שיש בו מעט
רוטב, אם נדון אותו כתבשיל לח או
דלמא מאחר שרובו יבש נדון כיבש, שהלח
בטל ולכן יהיה מותר להניחו כנגד המדורה
ולתנו בכלי ראשון.

ובב"י (רנ"ג ס"ב) הביא שהרי"ו (שם) כתב
בשם הר' יונה דכל שרובו רוטב
ומצטמק ויפה לו והוא צונן כשהחזירו על
גבי כירה ומצטמק הוי בישול גמור עכ"ל.
ובמנחת כהן (שם) דייק מדבריו דדוקא
שרובו רוטב הא מיעוט רוטב נידון כדבר
יבש. ואע"ג דבדברי הרי"ו (הבאנו את לשונו
לעיל) לא כתוב כן אלא כל "שיש בו רוטב"
ולא הזכיר מיעוט מ"מ נראה נראה שכתב
הב"י זה להיות כן הדין לדעתו עיי"ש. וכן
הסכים בפמ"ג (רנ"ג מש"ז י"ג ד"ה ומהו
ובא"א שם מש"ז רנ"ט ואם) שכתב דהולכים
אחר הרוב. וכן פסק בכף החיים (אות ס"ב).
וכן פסק בחזו"ע (סי"א). אולם בשו"ע הרב
(סי"א) כתב דווקא תבשיל יבש שאין בו
רוטב "כלל" משמע דאפילו מעט רוטב אסור.
וכ"כ בקצות השולחן (סי' קכ"ד סט"ז). וכ"כ
בשו"ת חת"ס (סי' ע"ד). וכן משמע במשנה
ברורה (סקל"ב) שכתב שתבשיל שנתבשל
והוא יבש דהיינו שהוריקו ממנו את המרק.
וכן כתב בשו"ת באור לציון (פ"ל י"ג)
דבעינן יבש לגמרי, ומה שכתב בב"י שנראה
שטעות סופר הוא, ושכן מסתבר דהא קי"ל
יש בישול אחר בישול ומה לי מעט רוטב מה
לי הרבה. אומנם לפי מה שכתב הפמ"ג

מבושלים אם פסקה רתיחתן יש בהן משום
בישול עיי"ש.

יד] והנה בברכי יוסף (סק"ה) כתב בשם
הכנסת הגדולה (שו"ת סי"ז) דהתיר
ליתן כנגד המדורה קפה שהתבשל כל צרכו
מאתמול. ובקול אליהו (שו"ת סי"ד) הקשה
דהא יש בישול אחר בישול בלח. וכן הקשה
בזכור לאברהם אות ב'. ובמאמר מרדכי תירץ
(שם) דלפי האמור לא קשה מידי דקפה
מצטמק ורע לו ולכן התיר עיי"ש. וכן תירץ
בחזו"ע (סי"א) ויביע אומר (ח"ז סי' מ"ב)
וכתב שכן תירץ בזרע אמת (סי' ל"ט) עיי"ש.

ולענ"ד צ"ע דהמעין בכנסת הגדולה יראה
לעניים שלא הוזכר דבר וחצי דבר
מדין מצטמק ורע לו, אלא מדין הר"ן
והרשב"א דאין בישול אחר בישול בלח, ולכן
התיר לתת סמוך למדורה אפי' במקום שהיד
סולדת בו דאין דרך בישול בכך. דאי ס"ל
משום מצטמק ורע לו אמאי היה צריך
לפלפל כל זה בטעם ההיתר אם יש בישול,
תיפוק ליה משום מצטמק ורע לו אי ס"ל
שכן דעת מרן כן. וכן הקשו עליו מדין
בישול אחר בישול. ואולי י"ל דלא ראו את
הכנסת הגדולה בפנים. אולם למעשה נראה
דהדין אמת דקפה הוי דבר שמצטמק ורע לו
וכמו שכתבו האחרונים. אלא שקצת קשה לי,
דבקפה קר שמחממו הוי מצטמק יפה לו, ורק
שמגיע לרתיחה מצטמק ורע לו, דכל מצטמק
ורע לו אחר רתיחה הוא. ואולי ס"ל דקפה
שמחממים אותו בפעם השנייה אין טעמו
משתבח אלא אדרבה מתקלקל, ורק בשביל
שיהיה אפשר לשותתו מחממים אותו שוב,
ולכן בקפה נחשב למצטמק ורע כבר
בחממו. ופמ"ג (סי' רנ"ג א"א ד"ה הוי) כתב

[3] ופשיטא למ"ד יש בישול אחר בישול כ"ש במאב"ד אלא שנחלקו האחרונים אי יש בישול נמי בעודו רותח. לדעת מרן השו"ע גם בעודו רותח שייך בו בישול מהתורה, אלא שלב"ח, הדרישה והט"ז אין אסור אלא מדרבנן.

[4] על אף שיש בישול אחר בישול, אם מצטמק ורע לו נראה שמותר, אלא שכתבו הפוסקים דאין אנו בקיאים מהו מצטמק ורע לו ולכן ראוי להחמיר, אלא א"כ ידוע בברור שמצטמק ורע לו כגון קפה ומים המובא בגמ'.

[5] תבשיל שיש בו מיעוט רוטב נראה דאם אין כוונתו לרוטב יש לו על מה שיסמוך. אומנם לכתחילה ראוי להחמיר.

דמלאכת מחשבת אסרה התורה א"כ שפיר יש לחלק כנ"ל.

לסיכום

[1] לכ"ע דבר יבש שנתבשל כל צרכו, שוב אין בו משום בישול ומותר להניח במקום שהיד סולדת, מ"מ על גבי האש ממש אסור אי משום גזרה שמא יחתה אי משום מיחזי כמבשל.

[2] ונחלקו הראשונים בתבשיל שיש בו רוטב נחלקו הראשונים אם יש בישול אחר בישול. וכן נראה שנחלקו בזה נמי מרן והרמ"א, אלא שגם לדעת הרמ"א נהגו להחמיר בנצטנן לגמרי (ובסעיף ט"ו בע"ה יבואר כמה הוא לגמרי).



הרב ישראל צבי גרינברג

מעשה בניזירות בזמן הזה

כמה שנים בין עובדי עבודה זרה שונים ומשונים רח"ל, הגעתי לבית הכנסת ערב ר"ה התשל"ו, כששמעתי את הפיוט "עוקד והנעקד והמזבח" זלגו עיני דמעות והחלטתי שאין לי מקום אחר כי אם ביהדות למרות שלא היה לי מושג מה זה יהדות, ושמתי פעמי לבוא לארצינו הקדושה.

בפרשת "לך לך" הגעתי לארץ ישראל והלכתי לבית הורי בתל אביב ושם למדתי בעצמי חומש ונ"ך. עוד לא הלכתי לבית כנסת וגם תפילין עוד לא הנחתי, ובאותו תקופת ישיבתי בבית הורי קיבלתי על עצמי ניזירות בהשפעת דרכי עבודה זרה של הודיים "כדרך להתקדשות".

בל"ג בעומר נסעתי למירון לר' שמעון בר יוחאי וביקרתי בכל הקברות מסביב ולא נזהרתי על טומאת מתים מחוסר ידע. גם נכשלתי באכילת תערוכת יקות עם צימוקים. בחג השבועות הגעתי להר ציון והתחברתי שם עם חבורת אנשים שהאמינו רק בזוהר ובתורה שבכתב וכו'.

אז באותו תקופת ישיבתי בהרים סביבות ירושלים כשקורא הייתי בתנ"ך בא בדעתי לקבל ניזירות שמשון, איני זוכר אם הוצאתי זאת בשפתי (באבן ישראל שם כתב שהאיש הזה הסביר לו שלמד שניזיר שמשון יכול להיטמאות למתים, אז החליט להחליף ולשנות את הניזירות שלו לניזירות שמשון כדי להקל ע"ע את הניזירות). בערב ר"ה התשל"ז חזרתי להר ציון ועשו שם התרת נדרים אז מלמלתי לעצמי תוך אמירת הנוסח "חוך

הנידון: בעל תשובה שקיבל ניזירות מתוך תשוקה רוחנית בתחילת דרכו.

מכיון שלומדים כעת מסכת נזיר במסגרת הדף היומי, והמושגים רחוקים מכיון שאנחנו נזהרים מלקבל ניזירות בזמנינו (מהטעמים שיתבארו לקמן), על כן אמרתי להביא את המעשה הבא שנוגע בהרבה מאוד פרטים בהל' ניזירות.

המעשה דלקמן הובא בשנת תשמ"א לפני רבני בד"ץ העה"ח בירושלים, הגאב"ד הג"ר יצחק טוביה וייס זצ"ל הביא המעשה בספרו שו"ת מנחת יצחק (ח"ח סי' פ') והעתיק שם את מכתבו של השואל, וכן הביא המעשה הג"ר ישראל יעקב פישר זצ"ל מרבני הבר"ץ בספרו שו"ת אבן ישראל (ח"ז סי' ל"ג), והביא בקצרה את מה שסיפר לו השואל.

(המעשה) הוא נדיר וכמובן גם מוזר ומשונה עד מאוד, ואיני משתמש בו אלא כהיכי תימצוי להעלות את הנושאים וההלכות של ניזירות באופן שהיה זה מכבר נוגע להלכה ולמעשה, כדי לקרנם ולהשיבם אל הלב).

וזו סיפור המעשה ממכתבו של השואל כפי שהביא המנח"י שם (בקיצור ועריכה קלה)

תהילה לקל לאחר תקופה ארוכה של תהיה וטעיה קרבני המקום יתברך שמו לעבודתו בקיום תורה ומצוות וכו'. בהיותי בכומביי שבהודו אחר טלטולים רבים של

(סי' תקכ"ט), ובענין זה ראיתי בחשוקי חמד עמ"ס נזיר (ג:) שדן להתיר לו שתיית יין ביו"ט עפ"ד הבית הלל שהתיר לנזיר לשתות יין בימי אבלו שכל היין לא נועד אלא לשמח אבלים (עירובין סה) עיי"ש, אך נטה החשו"ח לאסור, וכל הצד להתיר בנידונים אלו תמוה בעיני. שוב הראני ידידי חו"ב ר' שלמה שוורץ שליט"א דברי הבית הלל, וטען שמהגמ' שהוא מביא משמע להיפך (וכמדו' גם החשו"ח העלה את הצד להתיר לפלפולא בעלמא).

עוד יש להוסיף שלכאורה אינו יכול לברך ברהמ"ז על הכוס (סי' קפ"ד), ויש להביא כאן מדברי תשובת חכ"צ (סי' קס"ח) וז"ל בקיצור בהיותי בבילוגראדו שנת תט"ל היינו מסובין בסעודת מצוה בחברת ה"ה מופלגי תורה שם, ועוד חכם אחד שליח מחברון תוב"ב צ"ל, והחכם השליח היה נזיר שמשון, ולהיותו אורח נתנו לו לברך, והוא לא קבל הכוס בידיו כי אם אחר קיבל הכוס והוא (השליח) בירך וזימן בשם, ולאחר גמר ברהמ"ז בירך האחר שהכוס בידו ברכת היין ושתו המסובין. נומיתי להם לא נכון לעשות כן, באינו תופס הכוס בידו פשיטא דלא יאות דהא בעינן מקבלו בשתי ידיו ונותנו לימין ומגביהו מן הקרקע טפח דכל הני צריך המברך למעבדינהו וכו' וכו' ואף אם תופס הכוס בידו לאו שפיר עבד, כיון דהוא אינו מחוייב לברך על הכוס שהרי הוא נזיר, אינו מחוייב בדבר קרינן ביה לענין זה ואינו מוציא את המסובין המחוייבים לברך על הכוס וכו' וחזרו בהם החכמים והודו לדברי עכ"ל. מבואר שנזיר שמשון אינו מחוייב בברהמ"ז על הכוס כיון דליתיה בשאלה (כפי שביאר שם) אינו מחוייב בדבר קרינן ביה, ולפ"ז גם אינו מחוייב בקידוש והבדלה על הכוס וכן בד' כוסות בליל הסדר,

מנזירות שמשון". במשך הזמן נוצרו גושים בשערותי והפרדתי אותם בקריעה בכוח ונתלשו שערות מספר.

פשוט שבמצבי היום לא הייתי מקבל שום נזירות ודברים משונים, והיות שהנזירות מכבידה עלי מבחינה גשמית ורוחנית וחברתית, וגם אני דואג שלא אעכב על ידי זה את ילדי מהחינוך המקובל, על כן הריני שוטח את בקשתי לפני כבוד מעלתכם שתוליכוני בדרך האמת והנכון וכו'. ע"כ ממכתבו של השואל.

ויעו"ש בתוך התשובה של המנח"י שכתב, שדבר אמת בפי האיש שנגרם לו נזק גשמי ורוחני, וכפי שסיפר לו מנהל המקוה בירושלים שכשהאיש הזה מגיע למקוה האנשים השוהים במקוה נבעתים ממנו ותוך זמן קצר מתרוקן המקוה... ומבטלים אותו והם מטבילת עזרא ותוספת טהרה. וכן אחד העסקנים בתלמוד תורה אמר שאם האיש הזה יבוא לברך את בנו בתלמוד תורה ימצא הילד את עצמו בודד וישפיע עליו מאוד לרעה ח"ו.

באבן ישראל הוסיף שיש לו עוד בעיות בניהול אורח חיים יהודי (והוספתי קצת מהלכות והנהגת הנזיר) אינו יכול לשתות יין קידוש והבדלה (ויכול לצאת מאחר, אך מאשתו יבקש לצאת רק בקידוש ולא בהבדלה (סי' רע"א ורצ"ו ויעו"ש). וטעימת היין אינה מעכבת, ויעוין תשוה"נ ח"א סי' רס"ד)) וכן אינו יכול לשתות ד' כוסות בליל הסדר (ויעוין תוס' פסחים צט: ד"ה לא יפחתו, ובחידושי הגר"ז עהרמב"ם פ"ז מחמץ ה"ט בשם הגר"ח שלפ"ז בשעת הדחק יבקש מאחר שיוציאנו כמו בקידוש).

עוד יש להוסיף מהלכות הנזיר שאינו יכול לקיים מצות שמחה ביין ביו"ט והוה"מ

אבל נזיר סתם דאיתיה בשאלה הרי הוא מחוייב בדבר וצריך לצאת מאחר.

אלא דבעיקר דברי החכ"צ ק"ל הרי גם נזיר שמשון יכול לברך על כוס של שכר מדינה וא"כ שפיר הוי מחוייב בדבר, שו"ר בשו"ת כתב סופר (או"ח ח"א סי' כ"ט) שהקשה על החכ"צ א' הרי כיון שאפשר שאחר יברך על הכוס שפיר הוי בר חיובא. ב' לא דמי לאדם שאינו בר חיובא כלל דהכא חייבוהו אלא שהוא נאנס מחמת נזירותו (עיי"ש). ג' ויותר ממה שכתבתי עד כאן תמיהא אחר תמיהא אני מתמה ומתפלא הלא אפשר לו לקיים מצות ברהמ"ז על הכוס בשאר משקים כשהוא חמר מדינה כמבואר "עכ"ל. ויעו"ע בביאה"ל סי' ק"צ.

עוד יש להוסיף שהנזיר אינו יכול לשתות יין בפורים, אומנם יכול לשתות שאר מידי דמשכר (יעוין סי' תרצ"ה בדרשו הע' 16) וכמש"כ הרמב"ם "אבל השכר של תמרים או של גרוגרות וכיו"ב מותר לנזיר" (אומנם ראיתי בס' פתחי נזיר שברש"י והיראים משמע שאסור גם בשאר מידי דמשכר), וכן אסור להשתתף בסעודת פורים וכמש"כ הרמב"ם (פ"ה ה"י) מדברי סופרים שאסור לנזיר לעמוד במושב שותי היין ויתרחק ממנו הרבה שהרי מכשול לפניו, אמרו חכמים סביב לכרם לא יקרב, עכ"ל. וכן אינו שייך בכמה מצוות כגון הלוית המת באופנים מסויימים ומצות הלאוין של הקפת הראש וכו'.

עוד רציתי לציין בזה לדברי האורח מישור (יד.) שדן אם יכול נזיר שמשון לערב עירובי תחומין ושיתופי מבואות ביין אליבא דסומכוס (עירובין ל:) דהתיר לנזיר לערב ביין משום דאפשר דמיתשיל אשבועתיה (ונזיר שמשון ליתיה בשאלה, וכדלקמן).

האבן ישראל הוסיף שגם יש לו בעיה עם הנחת התפילין וכמש"כ המשנ"ב (סי' כ"ז סקט"ו) בשם המחזה"ש שכיון שהשערות ארוכות ליכא למימר בהו היינו רבתייהו וחוצצין, וגם גורם שהתפילין לא יהיו מונחות במקומם (ויעו"ש באבן ישראל). ומצאתי בספר עיונים בפרשה (והם תשובות לשאלות של עיון הפרשה במשך למעלה מעשור) שחיבר גיסי הרש"ק שליט"א, שהביא את קושייתם היאך הנזיר מקיים מצות תפילין ע"פ המשנ"ב הנ"ל (ויש להוסיף שהיה נזירים צדיקים כגון שמשון ושמואל הרמתי שהיה נזיר עולם). והשיב גיסי הנ"ל שבדברי המחזה"ש מבואר ששערות שהדרך לגדלם כך היינו רבתייהו ואינם חוצצים, ורק באופן שמגדל בלורית שאינו מגדל כל השיער רק את חלק מהשיער, וגם יש בזה קצת איסור (עי' יו"ד סי' קע"ח) בזה ל"א היינו רבתייהו והוי חציצה. והוסיף, דמ"מ אה"נ וצריך להיזהר שהתפילין יהיו מונחים במקומם. (ויעוין באבן ישראל שכל הדברים (שהוא כתב) הוו פתחים לנדרו).

והנה המעשה הנ"ל נוגע בהרבה פרטים בהלכות איסורי הנזיר והתרת הנזירות, השותי"ם הנ"ל התעסקו בעיקר עם הבעיה המרכזית שהיא נזירות שמשון. עיינתי והרחבתי קצת במעשה הנ"ל בעיקר בחלק איסורי הנזיר, ובסוף בל"ג נביא את מסקנת השותי"ם הנ"ל.

והנה אומנם יש מקום לומר דכל נזירותו אינה כלום כיון שלא היה זה מסיטרא דקדושה (וכפי שצייד המנח"י), אך באמת כוונתו היתה לשמים רק השתמש לעבודת ד' בדברים שלמד מהגויים לפי מיעוט הבנתו וידיעתו אז, ועוד יש להוסיף מש"כ המנח"י שאם אפילו פעם אחת היה מי ששאל אותו

לחים ויבשים כולל החרצנים והזגים (גרעינים וקליפות). ב) שלא יגלח שער ראשו. ג) שלא יטמא למתים ואפי' לקרוביו. וחזן מזה יש דיני הקרבת הקרבנות ודיני נזיר שנטמא שאינם נוהגות בזמן שאין ביהמ"ק קיים (עי' קה"י זבחים סי' ל"ב).

והנה בנידון דידן לכאורה עבר על כל איסורי הנזירות (מחוסר ידיעה) א. אכל תערובת ירקות עם צימוקים ועבר על מש"כ בתורה "וענבים לחים ויבשים לא יאכל" (וכמש"כ הסמ"ג בל"ת רמ"ה "שלא יאכל ענבים יבשים הנקראים צימוקין") והרמב"ם כתב דווקא אם אכלם בכדי אכילת פרס, דהיינו שיאכל כזית בתוך כדא"פ (שהם ג' ביצים) ויאכל ג' ביצים. ונחלקו גדולי האחרונים בחסר אחד מהתנאים אם עובר על חצי שיעור. אולם יש הרבה ראשונים דסברי דבנזיר שאני מכל התורה שבנזיר היתר מצטרף לאיסור, אלא דנחלקו ר"ת ועוד ראשונים אם זה כשאננם מעורבין או רק כשהם בתערובת (וביארנו האחרונים (עי' קה"י שבועות סי' ט"ז ושיעורי הגרש"ר בפסחים אות ק"נ) דפליגי אם החיוב על האיסור לבד אלא דבעינן שיעור אכילה או שההיתר עצמו נהפך לאיסור, יעו"ש).

ב. הפריד את הגושים שבשערותיו בקריעה בכוח ונתלשו כמה שערות ועבר על "תער לא יעבור על ראשו", כדאיתא במשנה (לט). נזיר שגילח בין בזוג בין בתער או שסיפסף (פירוש תלש) כל שהוא חייב, ובברייתא המובאת בגמ' (לט:) איתא ת"ר תער אין לי אלא תער, תלש מירט סיפסף כל שהוא מנין ת"ל קדוש יהיה גדל פרע שער ראשו דברי ר' יאשיה, ר' יונתן אומר תער אין לי אלא תער מירט תלש סיפסף כל שהוא פטור וכו' עכ"ד הגמ' והרמב"ם (פ"ה הי"א) פסק כר' יאשיה דחייב אף בתלש. ועוד איתא בגמ'

למה הוא נוהג כך וכך וענה לו האיש שהוא נזיר הרי הוא נזיר וכפי שכתב הרמב"ם (פ"א הי"א) ז"ל מזגו לו כוס של יין ונתנו לו לשותות ואמר הריני נזיר ממנו, ה"ז נזיר גמור עכ"ל.

ויש לפתוח כמה נידונים בזה:

א. האם נוהגת נזירות בזמן הזה. ב. מה ההבדלים ההלכתיים בין נזירות רגילה לנזירות שמשון. ג. מה ההבדל במהות העניין בין נזירות סתם לנזירות שמשון. ד. האם יש אופנים של התרה לנזירות שמשון, ומדוע אומרים בנוסח התרת נדרים בערב ראש השנה "ואפילו נזירות שמשון". ה. האם אדם שקיבל נזירות ולא הבין המשמעות שבדבר האם מתחייב בנזירות. ו. מה הדין בספק נזירות. ז. אדם שקיבל בלב ומסופק אם גם הוציא מפיו האם זה מחייב. ח. האם דבר טוב הוא לקבל על עצמו נזירות.

נעזרתי במרמ"ק וכמה פרטים חשובים בספר פתחי נזיר על הרמב"ם (לא) מרבתי - הג"ר יצחק שניידר שליט"א, וקצת גם בספר כל נדרי (להגרי"א שטסמן שליט"א).

כתב הש"ך (סי' רל"ט סקכ"ח) ז"ל ודע דנזירות נוהג בפני הבית ושלא בפני הבית בין בארץ בין בחו"ל וכו' וכו' ומ"מ פשוט שהנזירות חל בכל מקום ובכל זמן, וכן משמע ממה שכתב המחבר דין נזירות כאן ולעיל ס"ס ר"ג וס"ס ר"ו וס"ר רט"ו וכו'. והא דלא כתב שאר דיני נזירות משום שהטור ושאר פוסקים ג"כ לא כתבו אותם, ועיין ברמב"ם ובסמ"ג חילוקי הדינים עכ"ל. מבואר שהנזירות נוהגת בזמן הזה.

נזיר רגיל חויביו מפורשים בתורה (במדבר ו'), והם א) שלא ישתה יין ושכר וחומץ שלהם ותערובתן, ושלא יאכל ענבים

שם א"ר חסדא ללקות, באחת (שערה אחת - תוס') וכו' בתער אין במידי אחרינא לא, והקתני לרבות את כל המעבירין, אימא כעין תער. ע"כ מהגמ' (ובפ"נ כתב בדעת הרמב"ם שגם אם לא קצץ עד הסוף אלא הניח פחות מכדי לכופ ראשה לעיקרה לוקה) וכן עבר על עשה "קדש יהיה גדל פרע שער ראשו" וי"א שיש בזה מצות עשה וגם איסור עשה.

אומנם יש לומר דחשיב אינו מתכוין וכמו שמצינו (מב.) נזיר חופף ומפספס אבל לא סורק, ובגמ' מבואר שזה דעת ר"ש (דפסקינן כוותיה) דדבר שאינו מתכוין מותר, וסורק אסור דסתם סורק מתכוין להשיר השיער. ויל"ד בנידו"ד שקרע גושים משערותיו בכוח אם שייך להגיד בזה נתכוין להשיר השיער, ויעוין ברמב"ם (פ"ה הי"ד) אבל לא יסרוק במסרק וכו' מפני שמשרת השער ודאי (ואם עשה כן אינו לוקה) עכ"ל.

ג. נטמא בקבר רשב"י ושאר קברות שמסביב ועבר על "על נפש מת לא יבא", אלא דלכאורה יש להעיר שאנחנו כבר טמאי מתים, אך קודם צריכים אנו לדון אם שייך בכלל לקבל נזירות דהא כולנו טמאי מתים, ודין זה נתבאר בדף טז: והכי איתא שם בגמ', איתמר מי שנזר והוא בבית הקברות ר' יוחנן אמר נזירות חלה עליו (ופירשו התוס' - ולוקה בעודו שם אטומאה וכו' ואתגלחת ושתיית יין, וכשיטהר אי"צ לחזור ולקבל עליו נזירות) ור"ל אמר אין נזירות חלה עליו. ויעוין ברמב"ם (פ"ו הי"ז וה"ח) שפסק כריו"ח וז"ל נדר בנזיר והוא טמא מת (דאין הבדל בין טמ"מ לשוהה בביה"ק, כמש"כ התוס' במשנה) חלה עליו נזירות, ואם נטמא פעם אחרת או שתה יין או גילח לוקה עכ"ל. ויעו"ש בה"ח. ויש להוסיף שמצד הנזירות שמשון מותר להיטמא למתים וכדיבואר בל"נ לקמן.

והנה נחלקו האחרונים אם בזה"ז מי שטמא מת אם מותר לקבל נזירות (הובאו בפ"נ פ"ב סקע"א) וי"א דאין איסור כשאינו נוגע בטומאה (כס"מ מרכה"מ), וי"א שאסור ואינו לוקה (קר"א) וי"א שלוקה דהוי כמטמא נזיר (או"מ באר משה וב"מ). ועי' ראב"ד המובא לקמן. ומצד הנזירות שמשון לכא' כו"ע מודו דמותר.

והנה אם היה מקבל נזירות עוד בחיותו בחו"ל, כתב הרמב"ם (פ"ב הכ"א) אין נזירות נוהגת אלא בארץ ישראל, ומי שנזר בחו"ל קונסין אותו ומחייבין אותו לעלות לא"י ולהיות נזיר בארץ ישראל כמנין הימים שנדר, לפיכך מי שנדר בזה"ז בחו"ל כופין אותו לעלות לא"י ויהיה נוהג נזירות שם עד שימות או עד שיבנה המקדש ויקריב קרבנותיו במלאת ימי נזרו. והשיג הראב"ד ולמה כופין אותו לעלות ולמנות וכי יש שם טהרה והלא כולנו טמאין טומאת מת ואין כל הפרש בין ארץ ישראל לחו"ל, ואסור ליזור בכל מקום עכ"ל. ויעוין עוד בש"ך (שם) שכתב ז"ל ומ"מ נראה שהרמב"ם והסמ"ג לא קאמרי דכופין אותו לעלות אלא בנזיר סתם משום טומאת ארץ העמים וכדמשמע בכס"מ שם, אבל נדר בנזירות שמשון כיון דמותר בטומאה רק דאסור ביין ובתגלחת נוהג נזירות בחו"ל עכ"ל.

נחזור לענייננו דיש לדון מצד שנטמא לקברי צדיקים שאינם מטמאים, וכמו שמצינו לגבי טומאת כהנים (יעוין תוס' בכתובות קג:), ויש קצת השוואה בין הלכות נזיר להלכות טומאת כהנים (שכל טומאה שהנזיר מגלח עליה הכהן מוזהר עליה. מס' שמחות פ"ד). אך הסתפקתי מצד שזה קברים (כמדוי') שאין מסורת עליהם אומנם קדוש ד' האריז"ל גילה אותם ואין לנו כלל ספק בדבריו אך מ"מ יל"ד אם שייך מלקות על טומאת מת

צריך להביא קרבנות כבשה לחטאת כבש לעולה איל לשלמים ורק אח"כ מגלח, ואח"כ משליך שערו עם רוטב מהדוד שבו מתבשל זבח השלמים אל האש שתחת הדוד ואח"כ לוקח הכהן את הזרוע בשלה מן איל השלמים ומצה אחת ורקיק אחד ומניפן "ואחר ישתה הנזיר יין" ויכול להיטמאות למתים, וא"כ בזה"ז לא יועיל מה שעבר ל' יום ואכתי אסור בכל איסורי הנזירות, אך האמת היא שגם ל' יום לא עברו עליו שהרי הוא עדיין טמא מת ולא היזו עליו אפר פרה.

והנה אם היה עושה זאת במזיד והתראה והיו עדים מעידים עליו בפני ב"ד של ג' סמוכים (רמב"ם סנהדרין פ"ה ופס"ז) היה לוקה ג' על הלאוין, ויתכן שעובר גם בכל יחל, ויתכן שעור מלקויות ותלוי בכמה מחלוקות ובכמות הפעמים שעבר על כל דבר.

אלא דיל"ד בכל הנזירות שלו דנראה במכתבו שלא ידע מה זה נזירות, והנה במשנה (ג'): איתא הריני נזיר מן החרצנים ומן הזגים ומן התגלחת ומן הטומאה (או או קתני. תוס') ה"ז נזיר וכל דקדוקי נזירות עליו. ובגמ' מתניתין דלא כר"ש דתניא רש"א אינו חייב עד שידור מכולם. וברמב"ם (פ"א ה"ט והי"ד) פסק כרבנן. ועכ"פ משמע שאם לא ידע כלל באיסורי הנזיר אינו נזיר, אומנם נראה לי שהאיש ההוא אומנם לא ידע מאיסורי יין וטומאת מתים, אבל מאיסור תגלחת ידע, שאת המושג של נזירות לקח מהגויים והם כמדוד' כוונתם לגידול שיער לגלחו לע"ז (כפי שיש שאוסרים פאה נוכרית בגלל חשש שער תגלחת ע"ז).

במהות הנזירות אכתוב בקצרה מש"כ בזה המהרי"ט (ח"א סי' נ"ג - נ"ד),

בכה"ג, (וגרע מהא דרשב"י טיהר את העיר ע"י שזרק תורמוסין וצץ המת (שבת לד.)). אך האמת היא דיל"ד את כל הענין בב' דברים - א' מצאתי בב"י (יו"ד סי' שע"ד) שכתב שבירושלמי מצאנו בנשיא שנטמאו לו ולא בגדול הדור, והג"מ הסתפק אם גם בגדול הדור אמרינן הכי ורבינו חיים כהן פשיטא ליה להיתר. אך האיש ההוא נטמא לקברות שמסביב ולא כולם גדולי הדור. ב' המגיה שם בטור כתב דכל ההיתר הוא רק בהלוייתו עד סתימת הגולל אבל להיטמא סתם אסור.

לכאורה היה מקום לדון שאולי יש להתיר האיש ההוא לאחר שלושים יום שהרי סתם נזירות ל' יום (משנה דף ה'). וזה כלל גדול מאוד בהלכות הנזירות, עד כדי כך שהאחרונים חידשו חידושים מופלאים כדי ליישב את הרמב"ם (פ"ד ה"י) שכתב, שמי שאמר הריני נזיר יום אחד קודם מיתתי אסור באיסורי נזיר לעולם (ויעוין בהגרי"ז שמצא מקור לזה מהגמ' בדף יד. אמר כמשה בז' באדר מאי), וקשה הא ליכא ל' יום, ויעוין במנ"ח (מצ' שס"ח) שביאר שבעצם הענין הנזיר יכול לקבל גם יום אחד בלבד אלא דדינא הוא שהנזירות מתפשטת על ל' יום ואם אין ל' יום חלה הנזירות אף על יום אחד רק שאין לנזירות היכן להתפשט (ודעת הרא"ש בנדרים ג' שבאומר יום א' קודם מיתתו ל"מ, משום דזה צורת חלות הנזירות ואינו בגדר התפשטות כהרמב"ם). האו"ש (פ"ג ה"ב) חידש שהנזירות חלה ל' יום קודם מיתתו. החזו"י כתב דהוי כאומר הריני נזיר כל ימי חיי שהוא נזיר עולם. והגרי"ז (פ"ד ה"י) תירץ בפשיטות דחל עליו ל' יום אלא שמת באמצע, וכמו מקבל נזירות יום אחד קודם מיתתו ואינו יודע שזה יומו האחרון. ועכ"ד בעניינינו זה לא יעזור, כיון שהנזיר

עצמו זה איסור"ח, אבל כל היוצא מגפן היין וכו' זה מחמת הקדושה שהתורה מחילה עליו. ויעו"ש עוד בפירוש הגרי"פ זצ"ל.

כעת נעבור לדון בנזירות עולם ונזירות שמשון. נזיר עולם שונה מנזירות רגילה בפרט אחד, שיכול להקל שער (כלומר לגלחם לגמרי. פ"נ בשם אחרונים) פעם ב"ב חודש (כ"פ הרמב"ם, ודלא כהשיטות בברייתא שמגלח פעם בל' יום או מע"ש לע"ש), ודוקא אם גם הכבידו שערותיו. ואז מביא קרבנות ג' בהמות כמו בתגלחת טהרה (ואם נטמא דינו כנזיר טמא). נזיר שמשון שונה בב' פרטים א. אינו יכול להיטמאות למתים ואין בו דין נזיר טמא. ב. אינו יכול להישאל על הנזירות (נזיר יד מכות כב). וכתב הרמב"ם על ב' נזירות אלו שהם מפי הקבלה כלומר הללמ"ס.

והנה הסוגיא של נזירו"ש היא עמומה מאד ויש בה נידונים וספיקות.

א) הבאנו שהרמב"ם אומר שנזירות זו היא הללמ"ס, והנה המהרי"ט (ח"א ס"כ) מביא את הר"א ירושלמי שהוכיח מהירושלמי (פ"א ה"ב) שאומר שהנזור נזירו"ש מעכשיו ונזירות סתם לאחר ל' אז הנזירות סתם דוחה את הנזירו"ש דזו תורה וזו אינה תורה, ולמד מזה הר"א ירושלמי דנזירו"ש היא דרבנן, ויעו"ש במהרי"ט שהוכיח מכמה הוכחות שנזירו"ש דאורייתא, ופירש פשט אחר בירושלמי, יעו"ש. ויעו"ע בפ"נ שהוכיח ג"כ כמה הוכחות, וחד מינייהו שבגמ' במכות לגבי חורש בתלם א' וחייב עליו משום ח' לאוין הגמ' מעלה צד שנזיר שכתוב במשנה הוא נזיר שמשון. ועל כן בבבלי עכ"פ ודאי מבואר שנזי"ש לוקה והוי דאורייתא.

שהביא בזה ג' שיטות: א' דהוי איסור גברא ב' דהוי איסור חפצא (ובסוס"י נ"ד כתב שהאדם הוא החפצא שאוסר פיו ליין שער (לתגלחת וכו'). ג' דלא הוי לא איסור"ג ולא איסור"ח אלא שמתפס בעצמו קדושה והדר אסרתו תורה באיסורי נזיר. והאריכו בענין זה ראשי הישיבות שליט"א וצ"ל בנדרים דף ג.. ואמנם לא עיינתי בזה כל הצורך, אבל היה נראה לי לומר דרך רביעית בזה דנזיר אוסר היין עליו באיסור חפצא, אלא דלאחר שאסר החפצא באה התורה ומחילה עליו קדושה שמכוחה נאסר גם בתגלחת וטומאה, וחשבתי שזה מדויק בפסוקים שכתוב איש או אשה כי יפליא לנדר נדר נזיר להזיר לד' מיין ושכר יזיר וכו' ולאחמ"כ כתוב כל ימי נדר נזרו תער לא יעבר על ראשו וכו' קדש יהיה וכו' כל ימי הזירו לד' על נפש מת לא יבא וכו' כי נזר אלקיו על ראשו וכו' ע"כ הרי שעל היין כתוב לשון שונה מתגלחת וטומאה, שביין לא כתוב אזהרה (וראיתי כמדו' בפ"נ שהקשה היכן כתוב לשון אזהרה על יין?) ואילו על תגלחת וטומאה כתוב לשון אזהרה וכתוב הטעם בגלל שהוא קדוש ונזר אלקיו על ראשו. ויעו"ע ברש"י עה"ת (מהספרי) נדר נזיר - אין נזירה בכ"מ אלא פרישה אף כאן שפירש מן היין. להזיר לד' - להבדיל עצמו מן היין לשם שמים. עכ"ל מבואר שציקר הנזירות היא מן היין. אומנם בדיוק הפסוקים חזרתי בי משום שגם לגבי יין כתוב לגבי חומץ יין ושכר וענבים לשון איסור.

אומנם אין הדבר ברור לי כ"כ, אך שו"ר בפירוש הגרי"פ לרס"ג שכתב כעין דברי, אלא שהוא כתב שהסוכרים שנזירות היא איסור"ח זה רק לגבי יין אבל תגלחת וטומאה הם איסור גברא וחשבתי דשפיר מדויק בלשון הפסוקים אם נוסיף שרק יין

כיון שמשמון היה נזיר כל ימיו, והנה זה שנזר נזירו"ש הרי מותר להיטמא למתים ולבסוף אם ישאל על הנזירות יאמרו שעבר על נזירותו שהרי אם הוא נזיר לזמן אסור להיטמאות למתים. עוד כתב החו"י ליישב שכיון שקיבל עליו הנזירות ואיסור שאלה בדיבור אחד שהוא "הריני נזיר שמשון" א"כ תיכף שבא לישראל עובר על קבלתו, וסיים גם החו"י שעדיין לא נתיישרה דעתו בזה. וצ"ע. (ויש אחרונים שכתבו הגדרות שונות שמתפס את הגברא בקדושת שמשון, וצ"ע).

ג) במשנה (ד.) איתא האומר הריני כשמשון כבן מנוח כבעל דלילה כמי שעקר דלתות עזה כמי שנקרו פלשתים את עיניו, ה"ז נזיר שמשון. ובגמ' ל"ל למיתנא כל הלין, צריכי, דאי אמר הריני כשמשון הו"א שמשון אחרנא קמ"ל כבן מנוח. ואי תנא כבן מנוח הו"א איכא דמיתקרי הכי קמ"ל כבעל דלילה וכמי שנקרו פלשתים את עיניו. עכ"ד הגמ'. ומצאנו כמה פירושים בדברי הגמ', המפרשים על הדף פירשו שצריך לומר כשמשון כבן מנוח כבעל דלילה. או שיאמר כשמשון כבן מנוח כמי שעקר דלתות עזה וכו' ע"ז הדרך. והוסיפו שאם אמר א' מג' הסימנים המובהקים לבד סגי.

והנה הרמב"ם (פ"ג הי"ד) כתב שמי שאמר הריני נזיר כשמשון ה"ז נזיר וכו' אלא"כ מפרש שכונתו היתה לשמשון אחר, ולאחמ"כ בהט"ו הביא למתניתין. ונחלקו גדולי האחרונים בדעת הרמב"ם (1) י"מ שאם הזכיר תיבת נזיר מספיק ול"צ יותר משמשון וזה הרמב"ם בהי"ד, ובהט"ו איירי שלא הזכיר תיבת נזיר שאז צריך להוסיף בן מנוח כמי שעקר וכו'. (הרא"ם בשו"ת שלו ס"נ). (2) הרמב"ם סובר שגם אם אמר תיבת נזיר צריך את כל האמירה הארוכה, אלא שבהי"ד

ב) אינו מובן למה נזירו"ש ליתיה בשאלה, והיטיב החו"י בתשובה (סי' ט"ו) לבאר הקושיא ז"ל מימי נסתבכתי בסבך העיון בהא מילתא גופא וכו' והוא באומר הריני נזיר שמשון שכתב הרמב"ם כו' שאינו יכול להשאל וכו' וכ"כ התוס' בנזיר דף ד וכו' והוא לכאן ש"ס ערוך במסכת מכות וכו' רק דשם (במס' מכות) י"ל דמה דמוקי הש"ס משנה "והוא נזיר" בנזי"ש ר"ל באומר המלאך בחלום לזה החורש תלם שיהיה נזיר שאז הוי ממש כנזיר שמשון ואין לו התרה, וכ"פ רש"י (ריב"ן) שם בהדיא, משא"כ באומר הריני נזיר שמשון דמה איכפת לן, אף דשמשון גופיה לא היה לו היתר, מ"מ זה שקיבל עליו נזירו"ש בדיבורו למה לא יעקר קבלתו ודיבורו ע"י היתר פתח או חרטה וכמאן דלא אמר ולא קיבל עליה מידי דמי. וכו'. והסברא נותנת ומסכמת שיש היתר לאומר הריני נזי"ש וכו' ולכן תימה על הרמב"ם והתוס', וכו' וחלילה לומר דחז"ל שווינהו להאי מילתא חומרא בלי טעמא. ולומר וכו' דמה שאמרו שם בש"ס הריני נזי"ש לאחר כ' יום שר"ל שכך נאמר לו בחלום בדבר ד', אין דוחק גדול מזה וכו' עכ"ל.

ויעו"ע במהרי"ט (ח"א ס"ד וח"ב סכ"ד) שהביא ג"כ להריב"ן שרק מי שהדירו מלאך ליתיה בשאלה, ודלא כהרמב"ם והתוס', והק' עמש"כ הרמב"ם שאין יכול להישאל משום דנזירות שמשון לעולם היתה, דדבר תימה הוא וכי נזיר עולם ליתיה בהפרה. ואח"כ כתב המהרי"ט דנזור נזירו"ש הוא מצרף דעת המלאך לדעתו ודעת המלאך היא בכל גווני. ויעו"ש שסיים שלא נתקרה דעתו בטעמים שכתב. ויעו"ש עוד.

החו"י כתב לנסות ליישב שזה גזירת חז"ל,

והנה לכאור' במחלוקת ר"י ור"ש אם יש מושג של נזירו"ש ידוע שהלכה כר"י לגבי דר"ש (עירובין מו:), וכ"כ הכס"מ. והוסיף, דסתם מתניתין כר"י ולכן פסק הרמב"ם שיש נזירו"ש. אלא דקשיא, הרי הרמב"ם בעצמו פסק דבעינן להתפס בדבר הנידור. ותירץ הכס"מ דר' יהודה סבר שמנוח אביו הדירו ולא מלאך (עיי"ש).

נמצא בנידו"ד שנזר נזירו"ש דתליא א' אי הלכה כר"י או הלכה כר"ש (ופסקינן כר"י לחומרא). ב' האם צריך לומר ג' סימנים כדעת המפרשים ואולי גם להרמב"ם (דמסתמא האיש ההוא אמר רק שמקבל ע"ע נזירות שמשון). ג' אם באמת א"א להישאל, דלדעת הריב"ן רק מי שהודר ממלאך אסור (אך פסקינן כהרמב"ם ותוס' שגם אם לא הודר ממלאך).

במהות נזירו"ש ראיתי בחיד' הגרי"ז שזה לא נזירות אחרת אלא נזירות שאינה גמורה וזה הללמ"ס. וגם מש"כ הרמב"ם שא"א להישאל שנזירו"ש לעולם היתה, אי"ז טעם אלא שכך נמסרה ההלכה. עוד ראיתי בחידושי הגרש"ר (עמ"ס נדרים סי' ו') שג"כ כתב שזה נזירות רגילה רק עם קולא שיכול להיטמאות, ועפ"ז ביאר דלא קשיא הרי אינו דבר הנדור כיון דדי בכך שנזירות רגילה היא דבר הנדור (שכן מצינו שיטת הרמב"ם כיו"ב לגבי ע"א). ויעו"ש שעפ"ז הוסיף להקשות על אחרונים שכתבו שנזיר"ש ליתא בתנאי כיון דליתיה בשליחות, דז"א, דכיון דנזירות רגילה איתיה בשליחות - שמשלח קרבנותיו כדכתבו התוס' - א"כ גם נזירו"ש איתיה בתנאי.

אלא דבעיקר המעשה יל"ד הרי הוא כבר נזיר סתם והיאך יחול עליו נזיר"ש, אלא דחשבתי דיל"ד דהרי הגמ' אומרת לגבי נזיר

הרמב"ם קיצר. (מהר"י בירב, שם סנ"א). (3) האומר הריני כשמשון די בזה, אלא שכל זמן שלא אמר ג' סימנים הנ"ל יכול לומר לאיש אחר נתכונתי (ה"ר יעקב ן' חביב והרא"ם בדרך השני), (4) הכס"מ שהביא את המחלוקת הנ"ל כתב, דלדעתו שיטת הרמב"ם שמשפיק א' מכל ה' הסימנים דהיינו שאומר כשמשון לבד כבן מנוח לבד (והרמב"ם גרס אחרת). וראיתי בספר חשוּקֵי חמד בשם הגריש"א זצ"ל שהיום מספיק לומר שמשון בן מנוח כיון שהשם מנוח הוא שם פלאי, אומנם ראיתי בספר ויקרא שמו בישראל שכ' ששמע מהרב י. א. שיש עדות שעדיין קוראים בשם זה.

(ד) הגמ' ברך ד: מביאה מהמשנה שמבואר בה דין נזירו"ש, ומקשה הגמ' מתניתין לא ר"י ולא ר"ש, דתנאי ר"י אומר נזיר"ש מותר ליטמא למתים וכו' ר"ש אומר האומר נזיר"ש לא אמר כלום (כיון שמשון לא נזר בעצמו אלא המלאך הזיר, ואנן בעינן שידור בדבר הנדור) ומתניתין דידן דסברה שנזיר"ש אסור להיטמאות לכתחילה היא דלא כר"י שמתיר לכתחילה ודלא כר"ש שאומר שאין מושג של נזיר"ש כלל. והגמ' מתרצת דהמשנה נמי סברה כר"י שמותר לכתחילה להיטמאות למתים. ואמרינן לימא כתנאי, דתנן הרי עלי כבכור (פירוש ככר זה כבכור. תוס'. ובכור הוי דבר האסור שקדוש מבטן אימו) ר' יעקב אוסר ור' יוסי מתיר, מאי לאו ר"י שסובר שיש נזירו"ש סובר כר' יעקב שאפשר לידור בדבר האסור, ור"ש שסובר שאין נזירו"ש סובר כר' יוסי דבעינן דבר הנידר לכן גם א"א להתפס בככור, (ויעוין בשיעורי הגרמ"ד הלוי שהתפלא הרי הרמב"ם אומר שנזירו"ש זה הללמ"ס וא"כ על מה נסוב הויכוח, עיי"ש). לא, דכו"ע בעינן דבר הנדור וכו'.

שבמקום ספק אינו יכול להקריב קרבנות שמא הם חולין בעזרה ונשאר בניזירותו לעולם, ונזירו"ש כיון שהיא לעולם ובין כך אינו הולך להקריב קרבנות א"כ אין ספיקו חמור מודאו, אבל לפי הטעם שצריך שיפרש דכי יפליא כתיב א"כ גם ספק נזירו"ש להקל (ע"פ הפ"נ שם).

האם טוב לקבל נזירות - בתורה כתוב נזר
אלקיו על ראשו וקדש יהיה ולכאו' זה קיים למרות שזה מתנגש עם כמה מצוות דרבנן וכדלעיל, ויעוין בגמ' בתענית (יא) מחלוקת אם נזיר הוא קדוש או חוטא, ויעוין ברמב"ם (סוף הל' נזירות) שאם נזיר בתנאי אי"ז טוב ואם דרך קדושה (כגון רואה סוטה בקלקולה. פ"נ). ה"ז נאה ומשובח ושקלו הכתוב כנביא. ובמד"ר (פ' נשא) כ' שהקב"ה אומר חשוב זה לפני ככה"ג, ולכן איסוריו דומים לאיסורי כה"ג. ויעו"ע בפ"י הגרי"פ לרס"ג שמשמע בדברי הרס"ג דיש בזה מצות עשה לקבל נזירות. ויעוין לעיל שי"א שבזמנינו שאנחנו טמ"מ אסור ליזור, אבל נזירו"ש מותר (כיון שמותר להיטמאות למתים), אך חלילה לקבל זאת ע"ע, א' מכיון שאינו יכול להישאל ב' איננו כדורות ראשונים שהיו כמעט מוסרים נפש על נדריהם ושבועתם. ג' מסתמא אינו מכיון כהוגן לש"ש, ובגלל זה ומעוד סיבות יש להימנע.

מסקנת הדברים ופרטי דינים:

(ישנם דברים שתלויים במחלוקת (או אופנים מסויימים) ונקטתי כשיטה אחת בסתמא ויתכן שנפסק אחרת להלכה למעשה).

(א) אדם שקיבל על עצמו נזירות, אסור (1) לשתות יין ומיץ ענבים ולאכול ענבים וצימוקים כולל החרצנים והזגים (גרעינים

טמא (כמו במעשה דידן שהרי כולנו טמ"מ) דהנזירות מילתא תליא וקיימא כיון דמשכחא טהרה חיילא, וכעת יש עליו רק איסורי נזיר מחמת שקבלת הנזירות חלה בלי החלות (עי' חידושי הגרי"ז עהרמב"ם לדף ט"ז), וא"כ יכול להוסיף גם איסור להישאל ואת הקולא של להיטמאות למתים לא יהיה לו. וצ"ע ויעוין בגמ' (יד.) שדנה בשאלה דומה, באומר הריני נזיר"ש לאחר עשרים יום ומעכשיו נזיר סתם וזה בעיא דלא איפשיטא, אלא דהתם איירי בניזיר טהור וגם באופן שאין ל' יום בין הנזירות, וצ"ע.

והנה השו"ע (סי' ר"י ס"ג) פסק שאין הנדר
חל עד שיוציא בשפתיו, וה"ה שבועה וכדאיתא בשבועות (כו:) אמר שמואל גמר בליבו צריך להוציא בשפתיו שנא' לבטא בשפתים. והקדש ותרומה מבואר שם בגמרא שחל במחשבה, וכ"פ הרמב"ם (פי"ד ממע"ה ק"ה"ב) והנה נזירות היא מכלל נדרי איסור (כמש"כ הרמב"ם ריש הל' נזירות) וא"כ לא חל במחשבה, וכ"כ הרמב"ם (פ"א ה"ה). ויעוין בתוס' (ב:) שכתב "דקבלה שבלב אינו כלום, דגבי נזיר כתיב כי יפליא שיפרש בפיו" ויעו"ע ברש"י שם שהביא שכן מתרגמין ארי יפרש ולא נתנה נזירות אלא להפלאה. אלא שקשה לי הרי נזירות היא מעלה גדולה ואמאי לא חשיב כקבלה לדבר מצוה שמתחייב אפילו חשב בליבו. והנה האיש ההוא מסתפק אם הוציא לשון נזירות שמשון בשפתיו ויעוין ברמב"ם (פ"ב ה"ז) שפסק שספק נזירות להקל, אומנם לגבי נזירות שמשון זה תלוי בגמ' בנדרים דף יט: ויש שם ב' פירושים, יעו"ש. וזה תלוי אם הטעם שספק נזירות להקל היא משום דלא מעייל איניש נפשיה לספיקא היכא דספיקו חמור מודאו, דא"כ בניזירו"ש לא שייך זאת דכל הענין של ספיקו חמור מודאו היינו

כמה ימים יותר הוא מקבל ע"ע, וביום הל"א יביא ג' קרבנות (1) כבשה בת שנתה לחטאת. 2. כבש בן שנתו לעולה. 3. איל מגיל י"ג חודשים ויום אחד עד גיל ב' שנים לשלמים. וכן יביא ו' עשרונות וב' שליש העישרון סולת ויאפה מהם 20 חלות - מאפה תנור (פ"נ), עשר חלות ועשר רקיקים וימשחם ברביעית שמן ויביאם בכלי אחד. אח"כ סומך על החטאת בכל כוחו, שוחטים החטאת ואח"כ העולה ואח"כ השלמים, מבשל השלמים בלשכת הנזירים, ובמקביל לזה מגלח כל שער ראשו בתער, ומניח הרוטב שהוציא מדוד השלמים על השער וזורקו תחת הדוד. ואח"כ נוטל הכהן מהדוד את הזרוע המבושלת של האיל - וחזה ושוק עמו (פ"נ) וכן חלה אחת ורקיק אחד ונותנם על כפי הנזיר ומניפן, ואח"כ יכול לשנות יין ולהיטמא למתים.

ז) המקבל נזירות במחשבתו, וכן המסופק אם קיבל נזירות, וכן אדם שאינו מבין כלל את משמעות הנזירות, וכן האומר לשון נזירות תוכ"ד לימודו בכל אלו אין כאן נזירות.

י) אמר "הריני נזיר" ועשה זאת כדי לקרוא לחבירו שיבוא ללמוד נזיר, ובאמת לא התכוין להיות נזיר, אמר רבינו (הגרי"ש אלישיב זצ"ל), שמשמעות הדברים שזה אינו כלום, ואם רוצה להחמיר ולהתיר, יתיר ע"י שיאמר שהוא לא התכוין (אשרי האיש סוף הל' ת"ת בשם כתבי האבני ישפה).

יא) נוהגים להתיר בנוסח התרת נדרים של ערב ראש השנה גם נזירות שמשון (ויועיל לאופנים השונים שהתירו האחרונים), ויש גדולי תורה שדילגו ע"ז. ונלענ"ד דיותר עדיף לומר זאת בנוסח מסירת המודעא,

וקליפות), וכן אסור בתערובת. 2) אסור לגלח שער ראשו. 3) אסור להיטמאות למתים ואפילו לקרוביו.

ב) לא ישתה יין בשבתות וימים טובים ומועדים, ויצא יד"ח קידוש והבדלה מאחר, וגם בליל הסדר יבקש מאחר שיוציאונו בד' כוסות (יעוין בפנים משכ"ב) ובשכר מדינה מותר. בפורים ישתה שאר דברים המשכרים ולא ישתתף בסעודת פורים בחברת מסובי יין. (לגבי ברהמ"ז על הכוס, יעוין בפנים ובביאור"ל שציינתי שם).

ג) אסור לאכול סלט עם צימוקים, ואף אם אכל פחות מכזית מהצימוקים והשלם זאת עם שאר מאכלים לכזית חייב מלקות משום שבנזיר היתר מצטרף לאיסור.

ד) מותר לגלח שער הזקן ורק שער הראש אסור (תשובת הרשב"א ח"א סי' ת"ז) וצריך להשגיח על התפילין שהקשר יתאים למידת ראשו ושלא יזוזו ממקומם.

ה) מותר להיטמאות למת מצוה, ונזיר שמשון מותר לגמרי בטומאת מתים.

ו) בזה"ז אין ראוי לקבל נזירות סתם, ויש סוברים שיש בזה איסור מצד שאנחנו טמאי מתים, ונזירות שמשון מותר, אך מכיון שא"א להישאל ע"ז ועוד סיבות חלילה לקבל זאת על עצמו.

ז) המקבל נזירות סתם בזה"ז י"א שיש מצוה להישאל ע"ז (עי' כ"נ).

ח) המקבל נזירות בזה"ז אם לא נשאל עליה או שלא התירו לו צריך לנהוג נזירות עד יום מותו או עד שיבנה המקדש ויזו עליו אפר פרה שלישי ושביעי ויטבול ביום השביעי, ואז מתחיל מאותו היום (השביעי) למנות שלושים יום (בנזירות סתם שלא פירש

קא

בדרום

מעשה בנזירות בזמן הזה

מנורה

ועכ"פ יאמר זאת בב' המקומות (יעוי' בס' מכיון שיש צדדים לומר שהוא צריך לעשות התרת נדרים, על כן יש להתיר לו את הנזירות שמשון שקיבל על עצמו.

פסק הלכה מרבני הבר"ץ במעשה דידן:



הרב צבי משה הלוי דוידוביץ

באיסור סרוס ובעיקור אשה וע"י משקה - אבן העזר סי' ה' סעי' י"א י"ב

מומים מנין ת"ל לא תעשה, אין לי אלא בהמה חיה ועוף מנין ת"ל בארצכם, אין לי אלא בארץ בחו"ל מנין ת"ל לא תעשון בכל מקום שאתם, מנין אף באדם ת"ל ובכם כדברי בן חכנאי וכו', מנין שהנקבות בסירוס ת"ל כי משחתם בהם מום בם ר' יהודה אומר בהם אין נקבות בסירוס (פי' הח"ח שמשמע ליה שהאיסור הוא באופן שנעשה עי"ז בעל מום והיינו זכר שבנקבה הוא מום שבסתר^ג).

ובתוספתא מכות (פ"ד סוף ה"ד) המסרס את האדם ואת הבהמה בין זכרים ובין נקבות ה"ז חייב ר' יהודה אומר מסרס את הזכרים חייב את הנקבות פטור, ובתוספתא יבמות (חג, ר') יהודה אומר המסרס את הזכרים חייב ואת הנקבות פטור.

וברמב"ם (ספר המצוות ל"ת שס"א) שהזהירנו מהפסיד כלי התשיש מן הזכרים מאיזה מין שיהיה מבעלי החיים שוה בזה האדם וזולתו והוא אומרו יתעלה אחר 'מעוך וכתות ונתוק וכרות' ובארצכם לא תעשו וכו' והעובר על לאו זה לוקה כלומר מי שיסרס איש מאישי איזה מין שיהיה וכו', ובהלכות איסורי ביאה

כ' (ויקרא כב - כד, כה) ומעוך וכתות ונתוק וכרות לא תקריבו לה' ובארצכם לא תעשו..., כי משחתם בהם מום בם לא ירצו לכם.

ובשבת (ק'): תניא מנין לסירוס באדם שהוא אסור ת"ל ובארצכם לא תעשו (קרי ביה לא תעשו. רש"י) בכם לא תעשו דברי ר' חנינא, ועי"ש שאף כשאנו מכוין (ופס"ר. תוס') אסור ומשו"ה אסור לשתות כוס עקרים לרפואה כיון שמעקר ואפילו לסרס אסור כיון שמסרס אחר מסרס חייב ואפילו לזקן אסור כיון שיכול לחזור לנערותו ע"י סמים^א אבל לאישה מותר^ב.

ובחגיגה (י"ד:): שאלו את בן זומא מהו לסירוס כלבא (הואיל וסרוס כתיב אצל מומי קרבן, וכלב אפילו חליפיו אסור למזבח משום מחיר כלב. רש"י) אמר להם 'ובארצכם לא תעשו' כל שבארצכם לא תעשו.

ובתורת כהנים (אמור פר' ז' פ"ז) אין לי אלא שלא יקריב מנין שלא יעשו ת"ל לא תעשו, אין לי אלא תמימים בעלי

א. אבל בלא"ה היה מותר כיון שאינו מעקרו שכבר עקור הוא משא"כ במסרס אחר מסרס שמחדש בו סירוס שלא היה בו. עי' בתוס' ובראשונים.

ב. ולר' יוחנן בן ברוקא שס"ל שמצווה האשה על פריה ורביה (ואפי' כשקיימה פו"ר יש לאסור משום ולערב אל תנח ירך. תוס') דוקא בזקנה ועקרה - מותר.

ג. ובהג' הגר"א (שי"ל בתשי"ט) משמע להפך שלר"י מפרש הפסוק שהשחתה בנקבה אינה השחתה אלא מום, ובסמ"ג (ל"ת ק"כ) פי' התו"כ לאיסור הקרבה [עי"ש שלכו"ע ליכא איסור לסרס נקבה ופליגי אי מ"מ נחשב מום ופטול להקרבה] וא"כ מפורש שלר' יהודה אי"ז מום כלל.

(פט"ז) ה"י כ' אסור להפסיד איברי הזרע בין באדם בין בבהמה וכו' וכל המסרס לוקה מהתורה בכל מקום וכו', ובהי"א...והמסרס את הנקבה בין באדם ובין בשאר מינים פטור (כר"י בתור"כ שאין הנקבות בסירוס. מגיד משנה הביאו הבית יוסף), ובהי"ב כ' המשקה עיקרים לאדם או לשאר מינים כדי לסרסו הרי זה אסור ואין לוקין עליו, ואישה מותרת לשתות עקרים שמסרסים אותה עד שלא תלד, הרי שכפת את האדם ושסע בו כלב וכו' עד שעשאהו כרות שפכה וכו' אינו לוקה עד שיסרס בידו וראוי להכותו מכת מרדות.

וודאי שעיקר האיסור הוא על סירוס זכר באברי הזרע מכל מין מבעלי החיים והעובר ע"ז וסרס זכר באברי הזרע לוקה, וסרס נקבה ע"י סם המעקר מפורש בגמ' (שבת קי:): שמותר, ולסרס זכר ע"י סם המעקר מסקנת הגמ' שאסור אפי' בסריס.

וצריך לברר האם מותר אף לסרס נקבה בידיים [לקלקל לה את בית הולד], והאם להשקות כוס עקריין לזכר אסור מהתורה.

ואם יש איסור לסרס את הנקבה (בבית הולד) נחלקו התנאים בתו"כ ובתוספתא שלדעת ת"ק אסור מהתורה ולר"י מותר, ופשיטות הסוגיא בשבת שפשט"ל שדוקא לזכר (אפי' סריס) אסור לשתות כוס עקריין משמע שקי"ל כר"י שמתיר סרוס באשה, וכן כ' הראשונים (רמב"ן רשב"א ריטב"א ר"ן. גדה יג. ובתוס' ומאירי. שבת קי: ועוד¹) שאין באשה איסור סרוס כלל עי"ש. וכן משמע ברמ' שהביא להלכה את דברי

התוספתא ביבמות ומכות בשם ר' יהודה "שהמסרס את הנקבות פטור" וכן פי' הה"מ.

אלא שנתקשו המפרשים למה כ' הרמ' לשון פטור ולא מותר (כמש"כ בהי"ב ואשה מותרת לשתות כוס של עקריין וכו') שמשמע (כמו שדייק במגיד משנה והביאו הב"י בלא חולק) שלכתחילה אסור לסרסה וצ"ע מה הטעם שלכתחילה אסור.

ובנו"כ השו"ע מצינו ג' ביאורים דעת הט"ז שמצד דיני סרוס מותר לסרס את הנקבה אלא שלכתחילה אסור משום חבלה, אבל הבית שמואל כ' מכח זה שבאמת אסור לסרס נקבה בידיים ולא הותר באשה אלא גרם סרוס כע"י משקה, ובב"י הגר"א חלק על המ"מ וס"ל שלעולם פסק הרמב"ם כת"ק דר"י שסרוס אשה אסור מהתורה אלא שכוין שנפק"ל מדרשא דמשחתם בהם ולא קאי עלייהו עיקר קרא אין לוקין ע"ז ואף שתיית כוס עקריין לזכר אסור מכ"ש מסרוס נקבה.

ודברי הגר"א (והב"ש) צ"ע שבגמ' לא הוזכר דין זה שיש אסור סרוס באשה והו"ל לגמ' לחלק בין שתיית כוס עקריין לסרוס ועוד שאם אסור לסרס אשה מהתורה הו"ל לרמב"ם לפרש שיש איסור לסרס נקבה ובפרט אם פוסק כת"ק הו"ל לפרש ולהביא את דברי ת"ק שאסור לסרס נקבות ועוד שבתוספתא (הנ"ל) מפורש שלת"ק דר"י המסרס אשה אף חייב מלקות².

והעולה מכל זה שמשמעות הרמב"ם והשו"ע כשיטת שאר הראשונים שאין איסור סרוס באשה וכן וכ"כ החזו"א (סי' י"ג).

ד. שי' הסמ"ג (ל"ת ק"כ) והיראים (שמ"ב) שאף לת"ק דר"י אין איסור סרוס באשה ופליגי אם נקבה שנסתרסה כשרה להקרבה וצ"ע מהתוספתא.
ה. וכבר תמה בזה הערוך השולחן והעלה בצ"ע.

ולגבי שתיית כוס עיקרין לזכר שכ' הרמ' י"ג שצ"ל שפשט"ל לגמ' שכה"ג אסרו
 שאסור ואין לוקין עליו, בפשי' אין חכמים) ויש שכ' שאסור מהתורה מדרשא
 איסורו מהתורה כיון שלא מסרס באברי הזרע דבכם לא תעשו (דקרי' לא תיעשו עי' רש"י
 (שהרי משום כך אין לוקין ע"ז) אלא איסורו שבת שם, ובעמ"ש (ק"ה) כ' מבכם עי"ש)
 מדרבנן משום שגורם סירוס (ועי' בחזו"א סי' מ"מ ברמ' לא כ' זה.



הרב אברהם יחיאל הלר הכהן

בדין משלם בר"ח אדר על הזמנת משלוח מנות שיוכן ביום הפורים

כדי להרויח הקדמת המעות - היתר דבר שאין שומתו ידועה.]

גדר האיסור בהקדמת המעות למוכר

זמן התשלום מן הדין: מעיקר הדין הזמן שצריך לשלם על כל דבר שקונים הוא בזמן שמקבל את מה שקנה, ובנידון דידן החיוב בדין חו"מ לשלם הוא ביום הפורים כשנשלח המשלוח מנות על פי בקשתו דאז נחשב שקיבל חפץ, ועי"ז נתחייב לשלם תמורתו.

אין פוסקין על הפירות עד שיצא השער: ואמרו חכמים שאם שילם קודם זה נחשב כהלואה, שהרי שילם כסף היום ואינו מקבל סחורה רק לאחר זמן, ונחשב שהלואה כסף למוכר, וחששו שאם יתייקר בינתיים והקונה יקבל את הסחורה כמחיר שהיה בזמן ההזמנה הרי זה ריבית.

אופני ההיתר להקדים מעות למוכר

ובדרך כלל מותר לשלם מראש על ידי אחד מההיתרים דלהלן:

(א) אם יש לו למוכר: התירו חז"ל לפסוק על חיטים כשיש לו למוכר גדיש של חיטים, וגדר ההיתר שהחשיבו חז"ל כאילו נגמר המקח [עכשיו] מיד על החיטים שברשותו ובכך לא מיחזי כריבית, דלא רואים כאן הלואה כסף אלא תשלום על החפץ שנמצא

שאלה: ישנם חנויות אשר מפרסמות שהם מעצבות משלוח מנות מיוחד שישלח על ידן ביום הפורים [לכתובת המקבל] לפי בקשת הלקוח, ומי שמזמין מראש משלם לפי המחיר של יום ההזמנה, ומרויח בזה שאינו צריך להוסיף תשלום אפילו אם יתייקר המחיר עד יום הפורים. ונשאלת השאלה, האם מותר להזמין שבוע לפני פורים משלוח מנות מיוחד שיסודר ותגמר הכנתו רק סמוך מאוד ליום הפורים, או שיש בזה חשש ריבית דמרויח במה שמשלם מראש את המחיר שעלול להתייקר עד יום פורים?*

תשובה: הנה השאלה מתחלקת לשני מקרים חדא מה הדין אם החנות מפרסמת מחיר מיוחד למזדרזים להזמין, וזה נקרא 'פסיקה בהזלה'. וגם אם לא מפרסמים מחיר מיוחד למזמינים מראש, מ"מ יש חשש שמא יתייקר המחיר (ככל שמתקרבים ליום הפורים) וזה הדין הרגיל של תשלום מראש הנקרא 'פוסקין על הפירות'. ונבאר בקצרה את מקור האיסור ושורשו ואח"כ את פרטי הדינים.

[הענינים הנידונים: -זמן התשלום מן הדין - אין פוסקין על הפירות עד שיצא השער - אם יש לו למוכר - אם יש לו שער קבוע - דברים שאינם נשמרים לאורך זמן - כשידוע שאינו דורש הקדמת התשלום

א. השאלה והתשובה מבוססים על פי שאלה דומה שהתפרסמה בעלון 'דף הריבית' גליון 89 והוא גליון שבועי בעניני ריבית, יו"ל ע"י הרה"ג ר' יהושע נחמן שליט"א.

לחנות משלוח מנות מוכן וארוז בשלימות ואז יהיה שיין לומר דיש לו ברשותו את מה שמוכר בלי חסרון של שום תיקון (ולכאורה צריך גם להכין מיד את הכרטיס על שם השולח, ועיין בהערה²).

(ב) אם יש לו שער קבוע: ונקרא בל' המשנה "יצא השער פוסקים, אע"פ שאין לזה (המוכר) יש לזה (לאיש אחר) ופרש"י ייבול לקנותו עכשיו בדמים שקיבל, ופירוש הדבר- אם המוצרים שהחנות מוכרת יש להם מחיר ידוע בשוק, שזה בדרך כלל אחרי שהסחורה מגיעה לשוק, וכבר מצוי לקנותה בהרבה חנויות שאז בדרך כלל כבר קובעים לה מחיר לתקופה ארוכה ולא רגיל להיות בו שינויים, בכה"ג הקילו חז"ל להחשיב כאילו יש לו למוכר את הסחורה שמתחייב לספק, שהרי בקלות יכול הוא להשיגה במעות שמקבל ובמחיר שמתחייב עליו, ולפי זה בנידון דידן אם היתה ההזמנה על משלוח מנות פשוט של דברים פשוטים המצויים לקנותם ועיקר התשלום של לקוח הוא על סידור המוצרים ושליחתם באופן נאה, אז יש לדון שאפילו אם אין לחנות את המוצרים יש כאן היתר של יצא השער, אבל כבר נתבאר דהכא אין זה רק קניית מוצרים אלא עריכת המשלוח, ורק אם זו תהיה הזמנה פשוטה ללא שום דרישה מיוחדת אז יהיה שיין לומר שיכול להשיג משלוח מנות מוכן בחנות אחרת, וזה יהיה רק בתקופה הסמוכה לפורים שיש משלוחי מנות מוכנים בחנויות.

ביד המוכר היום. לדוגמא- אם לאותה חנות יש את כל המוצרים של המשלוח מנות שעליו הם מתחייבים (גם הכלי וגם עטיפת הצלופן וכו') אז יהיה מותר להם להתחייב לספק את המשלוח מנות ביום הפורים, ולקבל על זה תשלום מראש. ומותר אפילו לקבל הזמנה מכמה לקוחות, דעל כל מקח בפני עצמו יש את ההיתר כפי הכמות שיש לו. אך צריך להזהר שיהיה לו את כל הכמות שמתחייב עליה ללקוח אחד, ולכן אם זה לקוח שמזמין בכמות גדולה כגון מנהל מוסד שמזמין משלוחי מנות לכל העובדים, צריך שתהיה כמות כנגד כל הכמות שמתחייב עליה בהזמנה אחת, ואינו דומה להלוואת סאה בסאה שהקילו חז"ל שאפילו יש לו סאה אחת לווה עליה כמה סאים.

ולכאורה מותר גם להוזיל את המחיר, שהרי כשיש לו את החפץ שהוא מוכר מותר להוזיל בתשלום מראש אפילו אם אינו מביא לו את החפץ מיידית, וכמו שנפסק בשו"ע בסי' קע"ג סעיף ז' עיי"ש. אלא שיש לדון בזה לפי מה שכתב הש"ך [בסי' קע"ה סק"ז] דאם החפץ אינו מתוקן לגמרי אלא מחוסר איזה מלאכה (אפילו קטנה) אין היתר להוזיל במחיר הוזלה גדולה [רק כשער הלקוטות, עיי"ש.], ולכאורה נראה דכאן אין זה רק קניית מוצרים למשלוח מנות, אלא עיקר המקח הוא על העיצוב של המשלוח בצורה מכובדת, (וכרטיס ברכה שרשום בו מי השולח!) ולכן לא יועיל מה שיש לחנות את כל המוצרים במלאי, אלא צריך שיהיה

ב. אמנם לכאורה יכול המוכר לומר שהתשלום הוא עבור המוצרים, והכרטיס ברכה הוא סתם בונוס ותוספת של חנות אבל לא משלמים עליו [ולכאורה כך הוא האמת באופן שזה כרטיס פשוט ומטרתו רק לצורך השלמת המשלוח מנות שידע המקבל ממי קיבל, ואף שזה עיקר העניין מ"מ שוויו הכספי אינו חשוב כ"כ]. ולכן אם יגלה המוכר דעתו שהכרטיס ברכה הוא בחינם, כבר ליכא חסרון מלאכה בו, ואולי גם העטיפה של המשלוח יכולה להיות נחשבת כנעשית בחינם ולכן אם יפרסם המוכר שהתשלום הוא רק עבור המוצרים ועבור שכרו של המשלוחן המביא את החבילה לבית המקבל, אז יהיה הנידון יותר קל מבחינה הלכות ריבית, ודו"ק.

אופנים שאין את ההיתרים שהוזכרו בגמ'

דברים שאינם נשמרים לאורך זמן אין היתרים הנ"ל: אמנם באופן שיש במשלוח מנות מיני ירקות ופרחי נוי שאינם דבר שנשמר זמן רב, בזה לא שייך לומר את ההיתר של 'יש לו' שהרי גדר ההיתר הוא שנחשב כאילו נגמר המקח ביום ההזמנה, וזה לא שייך במי שמזמין במפורש משלוח מנות ליום הפורים שבודאי לא יקנה דברים המתקלקלים עד יום הפורים והרי זה כאילו אומר במפורש שאינו רוצה לקנות היום אלא הוא רוצה התחייבות לקבל סחורה טרייה בזמן הפרעון ובכה"ג לא מצינו שהקילו חז"ל בהיתר יש לו, ולכאורה לפי זה גם היתר של יצא השער לא יועיל בזה, שהרי היאך נימא דנחשב כאילו יש לו וכאילו קונה (עכשיו) במעות שקיבל, והרי יש כאן קפידא מפורשת של המזמין שלא יקנו עכשיו את החפצים אלא יהיו טריים ביום הפורים.

גם בהרבה מקרים יש לאותה חנות משהו ייחודי, כגון איזה מאפה המיוחד למאפייה של רשת חנויות מסויימת, או איזה מוצר בייצור מיוחד או בעיצוב בלעדי, ובאופנים כאלו לא שייך לומר היתר של יצא השער [לומר שיכול להשיג מוצר דומה בחנויות אחרות], משום שהלוקח קנה דוקא את המוצרים המיוחדים של החנות הזו, שזה לא שייך לקנות בכל מקום.

כשיש הוכחה שאין ההזולה באה מחמת הקדמת המעות

והנה אם יש הוכחה שמה שהמוכר דורש

הקדמת תשלום אינו כדי שיהיו לו מעות להרוויח בהם, אלא מחמת שרוצה לסגור את ההזמנה או להיות בטוח שהלוקח הוא רציני ולא יחזור בו ולכן לוקח ממנו תשלום היום, וזה ניכר באופן שהמוכר אומר שלא אכפת לו לקבל צ'ק דחוי או לגבות את תשלום האשראי בתאריך מאוחר יותר, (וגם בתשלום מזומן יכול המוכר לומר שהוא שומר בידו את הכסף ואינו משתמש בו עד יום המכירה עצמו). באופנים כאלו אף אם משלם את התשלום הזול מראש, אין בזה איסור, משום שמוכח מהסכמתו של המוכר לקבל את אותו תשלום בצ'ק דחוי, שאין ההזולה במחיר באה מחמת נתינת הכסף, אלא משיקולים אחרים.¹

היתר דבר שאין שומתו ידועה

והנה היה מקום לדון כאן היתר של מוצר שאין שומתו ידועה, שכתב הרמ"א בס' קע"ג סעיף ז' שיותר להקדים ולשלם עליו, והרבה פוסקים פירשו את כוונת הרמ"א שהכוונה היא לחפצים ששונים בצורתם זה מזה ותלוי שווים בהרבה נתונים, כגון פרה שכשבאים לעשות שומא על שוויה הדבר תלוי בהרבה פרטים (גיל שנותיה, ומצב בריאותה, וכמה חלב היא מספקת, והאם היא יולדת וולדות, והאם היא מועדת להזיק, ועוד הרבה פרטים שמברר האדם הקונה אותה, וגם תלוי בכל אדם לצורך מה קונה אותה). וכן מצויים חפצים המורכבים מהרבה פרטים, כגון ארון ספרים בהזמנה מיוחדת, שלא שייך לומר שיש לו שומא ידועה, ובחפצים אלו מותר למוכר לקבוע

ג. אך ראיתי מעירים שאם המוכר עובד עם חברה שפודה לו את הצ'קים הדחויים ומשלמת לו עכשיו מזומן, נמצא דבאמת שווה לו למוכר הקדמת התשלום גם בצ'ק דחוי, ואז לא יהיה היתר להקדים תשלום מזומן.

מחיר גבוה למי שבא לקנות ולשלם לאחר זמן, וכן מותר לקבוע מחיר נמוך למי שמשלם מוקדם.

וא"כ לכאורה היה מקום לדון כאן להיתר, שהרי המשלוח מנות אינו דבר קצוב כלל שהרי תלוי בהרבה פרטים, וא"כ מדוע שלא נתיר כאן בפשיטות, אך ראיתי בגליון 'דף הריבית' שכתב שלא שייך בנידון דידן היתר זה, דיסוד ההיתר הוא שהואיל והמחיר אינו ידוע לאינשי לכן אע"ג שהמוכר יודע בעצמו שמוזיל מהמחיר שהיה דורש אם היו משלמים בזמן לקיחת המוצר כדי להרויח את הקדמת המעות, אבל לעיני הרואים לא רואים כאן אגר נטר אלא כאילו זה המחיר של

החפץ. והיתר זה לא שייך כאן, משום שהואיל והמחיר של המשלוחי מנות עלול לעלות בשבוע של פורים, ואז יהיה ניכר ומבורר לכולם שאלו שהזמינו מראש מרויחים בהקדמת מעותיהם, ועל זה לא נאמר ההיתר של דבר שאין שומתו ידועה, שהרי כאן כל המשלוחי מנות שעושה אותה חנות עלולים להתייקר בשבוע של פורים, ומה אהני לן שהחפצים הנקנים אין ידוע מחירם, אבל מ"מ ניכר הדבר שהיתה התייקרות, ודו"ק.

העולה מהדברים: דבהזמנת משלוח מנות בתשלום מראש יש חשש של איסור הקדמת המעות,^ד ולכן צריך לבדוק שיש לאותה חנות היתר עיסקא.



ד. ויש לדון באופן שנעשה (ח"ו) המקח שלא כדין, האם יוצא ידי חובת משלוח מנות באותו משלוח שנקנה באיסור ריבית, או שמא הו"ל מצוה הבאה בעבירה, שהרי עצם הספקת המוצר היא האיסור של נתינת הריבית דרבנן.

הרב ישראל מאיר ויינשטיין

תפרח

האם מותר ליהנות משל חבירו בלי רשות

פירוש דברי התוס', שעלה בדעתם לפרש טעם אחר מפני מה אכלו אמימר ורב אשי, דתולין שמסתמא יתרצה מרי בר איסק, והנה מר זוטרא ודאי סבר דלא אמרינן שמסתמא יתרצה, שהרי גם לאחר שבא מרי בר איסק ונתרצה, חשש שמא אומר זאת מחמת כסיפותא, כ"ש שיש לחוש לזה כשעדין לא נתרצה. ובע"כ כוונת התוס' לומר שבזה גופא המחלוקת, דאמימר ורב אשי סברו שבדאי יתרצה מרי בר איסק כשיודע לו, ולכן מותר לאכול אע"פ שעדיין לא נודע לו, וגם מר זוטרא אינו חולק בעיקר הדבר, שאם כשיודע לו יתרצה מותר לאכול, אלא שהוא סובר שאין זה ברור שיתרצה.

וע"ז דחו התוס' שא"א לפרש כן, דהא קי"ל כאביי דיאוש שלא מדעת לא הוי יאוש, ואם נאמר שסמכו ע"ז שבדאי יתרצה מרי בר איסק, נמצא ששלשת האמוראים סוברים דלא כהלכתא, ולכן צריך לקבל את הפירוש הראשון, זה פירוש דברי התוס', והעולה מדבריהם הוא, להחמיר בנידון שאלתנו, ואין מועיל מה שידוע שכשיודע לבעלים יתרצה, כיון דקי"ל יאוש שלא מדעת לא הוי יאוש.

ובש"ך סי' שנ"ח סק"א הביא את דברי התוס', ושכן כתבו גם הג"א והגמ"ר, וכתב דאי לאו דמסתפינא הייתי אומר שמותר, ויאוש שלא מדעת שאני, שגם אח"כ אינו מתייבש אלא מפני שאינו יודע היכן הוא, ובע"כ הוא מתייבש, משא"כ הכא שידוע שיתרצה, יעו"ש בכל דבריו, ופירוש

שאלה. האם מותר ליהנות משל חבירו, כאשר הוא אינו לפנינו ואי אפשר לבקש ממנו רשות, אך ידוע וברור שאם נשאלהו ודאי יסכים, האם מותר ליהנות על סמך זה או לא.

תשובה. דבר זה שנוי במחלוקת הפוסקים, וכך הצעת הדברים.

ב"מ כ"ב ע"א, אמימר ומר זוטרא רב אשי איקלעו לבוסתנא דמרי בר איסק, אייתי אריסיה תמרי ורמוני ושדא קמיהו, אמימר ורב אשי אכלי מר זוטרא לא אכיל, אדהכי אתא מרי בר איסק אשכחינהו, וא"ל לאריסיה אמאי לא אייתית להו לרבנן מהאי שפירתא, א"ל אמימר ורב אשי למר זוטרא השתא אמאי לא אכיל מר וכו', א"ל הכי אמר רבא לא אמרו כלך אצל יפות אלא לענין תרומה בלבד, משום דמצוה הוא וניחא ליה, אבל הכא משום כסיפותא הוא דאמר הכי. עד כאן.

כתבו התוס' (ד"ה מר זוטרא) שאמימר ורב אשי אכלו, מפני הדין המבואר בב"ק קי"ט שמותר ליקח מהאריס, דתלינן שמחלקו הוא נותן, ומר זוטרא סובר שאין תולין כן אלא אחר חלוקה, והכא היה קודם חלוקה (וכן כתבו הרמב"ן והרשב"א ועוד), וסיימו התוס' בזה"ל, דאין לומר שהיה סומך שיתרצה מרי בר איסק כשידע, דהלכה כאביי, ואע"ג דהשתא ניחא ליה, מעיקרא לא ניחא ליה. עכ"ל.

הר"ש דע"כ מתני' דהכא כר"י, אבל לרבנן, פרה מעוברת פסולה בלא"ה משום דעלה עליה זכר, וככל דברי הר"ש כתב גם הרא"ש, גם הרמב"ם פ"א מפרה ה"ז כתב, דפסול פרה מעוברת הוא מפני שעלה עליה זכר.

ויש לתמוה, מפני מה נפסלת ע"י שעלה עליה זכר, והלא הבעלים לא ידעו כשעלתה, וע"כ כדברי הש"ך, דכיון שאם היה יודע היה שמח, מודה אביי דישל"מ הוי יאוש. אלו דברי האבני נזר. ודבריו ברורים כשמש בצהרים, ויש להוסיף שכן נראה גם מדברי הר"י מסימפונט, שהביאו הר"ש והרא"ש שם בשמו שגם הוא עמד בקושיא זו, ותירץ שדברי המשנה לענין העובר אם כשר לפרה לכשיוולד. (גם הרמב"ן ב"מ ל' הביא פירוש זה בשם רבוותא), ומה דחקו לזה, ולמה לא תירץ בפשטות, דמיירי כשלא ידעו הבעלים כשעלה עליה זכר. וע"כ דס"ל כהש"ך.

ואמנם יש לתמוה, דהא דלענין הכשר זרעים אמרינן בב"מ כ"ב דדווקא אם כשעודו הטל עליהם שמח ה"ז בכי יותן, אבל אם נודע לו לאחר שנגבו, אע"פ ששמח לא הוכשרו הזרעים. ומבואר שם דלאביי [דקיי"ל כוותיה] הטעם הוא משום שיאוש שלא מדעת לא הוי יאוש, ומאי שנא מפרה דנפסלת אפילו אם לא ידעו הבעלים. וצריך לחלק, דבהכשר זרעים אין הדבר יודע מתחלה שבוודאי ישמח הבעלים, ולכן אם בשעתו לא נודע לו, לא מהני מה שכשנודע לו אח"כ שמח, דחשיב יאוש שלא מדעת, ודברי הש"ך הם דווקא היכא שידוע בוודאי שהבעלים יתרצה, והסברא בזה ברורה, דסברת הש"ך היא, דכיון שהדבר עומד לכך שכשיוודע לו יתרצה, נחשב כאילו כבר נודע לו, משא"כ היכא שאין ידוע אם יתרצה.

דברי הש"ך הוא, שהנידון דיאוש שלא מדעת הוא דווקא התם, דמה שהוא עתיד להתייאש כשיוודע לו, זה מפני חסרון ידיעה, שאינו יודע ואינו יכול לדעת היכן היתה האבידה, ואילו היתה לו ידיעה שלימה - דהיינו שהיה יודע היכן האבידה - לא היה טעם להתייאש, ובזה הוא שאמר אביי יאוש שלא מדעת לא הוי יאוש, ובזה כל זמן שאין יודע לו שום דבר, אין מועיל מה שידוע לנו שכשיוודע לו יתייאש, אבל הכא, שאם היתה לו ידיעה שלימה היה מתרצה, בזה מודה אביי שסומכין על מה שידוע לנו מה דעתו כשיוודע לו.

ולכאורה ביאור דברי הש"ך הוא, דמאחר שעתה עדין אינו יודע שום דבר, וכל הנידון הוא מפני שכשיוודע לו מה שאירע יתייאש, אין אנו דנין ידיעה לחצאין, ואמרינן שאם יודע לו הכל, יודע לו גם היכן הוא ולא היה מתייאש, אבל הכא אפילו אם יודע לו ידיעה שלימה בוודאי יסכים. (וכעין סברא זו כתב בחי' הגרע"א בדעת רבא יעו"ש).

ובאבני נזר (אה"ע סי' ח' אות י"ח) כתב לסייע לדברי הש"ך מהראשונים, דהנה במשנה פרה פ"ב מ"א, ר"א אומר פרת חטאת המעוברת כשרה, וחכמים פוסלין, והקשו הראשונים, שאם היא מעוברת בע"כ עלה עליה זכר, ותנן (שם מ"ד) עלה עליה זכר פסולה, ר"י אומר אם העלהו פסולה ואם מעצמו כשירה. וצייד הר"ש ליישב, דהכא איירי כשעלה עליה זכר שלא בפני הבעלים, והא דעלה עליה זכר פסולה, הוא כשעלה בפני הבעלים, ודחה, מפני שבספרי זוטא מפורש, דלר"י אם עלה עליה זכר בפני הבעלים פסולה, מכלל דלרבנן אפילו עלה עליה שלא בפני הבעלים פסולה, ולכן העלה

מדעת, וסותר לכל דבריו, ומה שתירץ דהתם ידיעה ממש בעינן, לא גילה לנו מדוע, (ואל תשיבני שזה מדין אתם לדעתכם ודומיא דעובד, כי זה הוא תירוץ הגמרא, והנידון להוכיח מהמקשן). וע"פ הנ"ל דברי הש"ך מבוארים, דשאני התם שבשעתו לא היה ידוע דניחא ליה.

ובעונג יו"ט סי' קי"א יש לו דרך אחרת בביאור דברי הש"ך, דלענין לאכול משל חבירו, צריך רק שהבעלים אינו מעכב, ובזה מודה אב"י דמהני אף שלא מדעת, ובזה יובן, דבתרומה והכשר זרעים לידיעתו אנו צריכין, יעו"ש בדבריו באריכות. ולפ"ז אין לזה שייכות לדברי הר"ש והרא"ש הנ"ל. ולכן עדיפא לן לקבל את דרכו של האבני נזר בפירוש דברי הש"ך, אשר לפ"ז מצינו בראשונים בית אב לדברי הש"ך.

ב. לענין הלכה

ועתה נבוא אי"ה לענין הכרעת הלכה. נראה ברור שא"א לסמוך לכתחילה על דברי הש"ך, כי הש"ך עצמו אמרו בדרך לולי דמסתפינא, ולא בדרך הכרעה, ואל תשיבני שזה רק דרך ענווה, אין נכון לומר כן במקום הזה, כי דברי הש"ך לחלוק על הראשונים בלי שום ראייה, והדברים מצד עצמם אינם מספיקים לסמוך עליהם, ולכן כתבו הש"ך בלשון כזו.

ואע"פ שיש סמוכות לדברי הש"ך מדברי ארבעה ראשונים, שהם הר"ש והרא"ש והרמב"ם והר"י מסימפונט, וכמו שנתבאר בארוכה, אך לצד השני, כבר כתב הש"ך עצמו שדבריו נגד דברי תוס' והג"א והגמ"ר, ובדברינו נוסף גם הרמב"ן והריטב"א. ויש להוסיף שהסמך שמכנו את דברי הש"ך מהרמב"ם אינו ברור ויש לערער אחריו, וכמו שיתבאר אי"ה. ונמצא שזו

ומצאנו כל דברים אלו מפורשים בדברי הרמב"ן ב"מ ל'. שגם הוא הקשה את קושיית הראשונים הנ"ל, דפרה מעוברת תיפסל מפני שעלה עליה זכר, ותירץ (וכ"כ הריטב"א) דהא דעלה עליה זכר פסולה, הוא דווקא כשעלה עליה בפני הבעלים (וכהתירוץ שדחו הר"ש והרא"ש), דמאי שנא מהכשר זרעים, דבעינן עודהו הטל עליהן, ואע"ג דהתם אפשר דניחא ליה ואפשר דלא ניחא ליה, והכא ודאי ניחא ליה, מ"מ לאו דומיא דעובד הוא, ועוד דהא גבי יאוש שלא מדעת, אע"ג דאי ידע ודאי מייאש, ואפ"ה כל זמן שלא שמעו לזה יאוש הוא, וכ"ש הכא דכתיב עובד הלכך בעינן דניחא ליה בשעת מעשה עכ"ל (בקיצור).

הנך רואה שהרמב"ן העלה על דעתו לומר כדברי הר"ש והרא"ש, דפרה מעוברת פסולה משום דעלה עליה זכר, ועמד על הקושיא מהכשר זרעים, ותירץ ככל דברינו, דהתם אין ודאי דניחא לה, משא"כ בפרה. ומה שדחה הרמב"ן זאת, הוא מפני שהוא סובר דגם בכה"ג אמרינן יאוש שלא מדעת לא הוי יאוש, ודלא כהש"ך, אבל אם נקבל את סברת הש"ך, הרי דברי הר"ש והרא"ש שרירין וקיימין.

(ומש"כ) הרמב"ן עוד דבעינן דומיא דעובד, אע"פ שבגמרא אמרו זאת לדעת רבא שאין הלכה כמותו, מ"מ סובר הרמב"ן שהדין אמת גם לאב"י).

ועפ"מ שכתבנו יובן סיום דברי הש"ך, שכתב וז"ל, ואע"ג דבש"ס שם מדמה תרומה וטומאה ליאוש שלא מדעת, טעמא אחרינא איכא התם, דלענין תרומה וטומאה ידיעה ממש בעינן, ע"ש ודוק. עכ"ל הש"ך. קושיית הש"ך ברורה, דהא לענין תרומה והכשר זרעים, אם היה יודע היה שמח, ואפ"ה תלי לה הגמ' ביאוש שלא

מחלוקת שקולה בראשונים, ומי יכריע ביניהם, ולענין דעת האחרונים, הנה הגר"א בפרה שם חולק על הר"ש ומגיה את דברי הספרי זוטא, והמהרי"ט ח"א סי' ק"ן (ציין עליו הש"ך) ג"כ מדבר בנידון זה, והעלה שיש בזה חשש גזל. והרי לנו שנים מגדולי האחרונים, המהרי"ט והגר"א, שמחמירין בזה^א. (ואל תשיבני שיש לסמוך על סברת העונג יו"ט שהבאנו לעיל, וזה אין נסתר מדברי הרמב"ן והריטב"א והגר"א, כי פשוט שגם ע"ז א"א לסמוך, מאחר שהדברים נגד דברי תוס' והג"א והגמ"ר ומהרי"ט, ולא מצינו שום סמך להקל בזה, מלבד פירושו של העוניו"ט בדברי הש"ך).

ועתה נתבאר מה שאמרנו לעיל, שיש לערער אחר הסמך מדברי הרמב"ם.

כתב הרמב"ם פ"ה מאישות ה"ח, ואם קידשה בדבר שאין בעה"ב מקפיד עליו, כגון תמרה או אגוז, ה"ז מקודשת מספק. עכ"ל. והעתיקוהו בטור ושו"ע אה"ע סי' כ"ח סי"ז, והאחרונים נסתבכו מאוד בדברי רבינו הללו, כי לא ידענו מקור דין זה, וגם לא נתבאר מה הם צדדי הספק, וא"א להיכנס כאן אל כל הביאורים הרבים שנאמרו בדברי רבינו הללו. והנחוץ לענייננו הוא, שדברי רבינו הללו, לפי ההבנה הפשוטה זה ממש נידון הש"ך, ומאחר שכתב רבינו דהוי ספק קידושין, א"כ מהנוגע לענייננו הרי הוא

ספק גזל, ולפ"ז י"ל שלענין פרה, הפרה נפסלת מספק ולא בודאי, ועל כן בענייננו א"א להקל מספק, ועי' בדברי המהרי"ט הנ"ל, שדעתו שמקורו של הרמב"ם מהמעשה דמרי בר איסק, ומפרש שמר זוטרא נמנע מלאכול מפני שהוא ספק גזל, ואמיר ורב אשי שאכלו, טעמם כמו שפירשו התוס' שתולין שהארים משלו מביא, הא אי לא הא טעמא, מודו למר זוטרא שהוא ספק גזל, עכ"ד המהרי"ט. ומעתה יש לנו עוד מקור גדול להחמיר, שלא לסמוך על הש"ך, ומ"מ אפשר שמי שנוהג להקל אי"צ למחות בידו.

ואמנם נראה, שבמקום שיש מנהג ברור, להקל ליהנות משל חבירו, ולדוגמא, הנהוג בבתי מדרש, שאם מישהו מביא ספר שלו לביהמ"ד אחרים מעיינים בו, (כל זמן שלא נכתב על הספר שלא להשתמש בלי רשות), בזה יש לסמוך לכתחילה על המנהג, ומקור מפורש לזה בטור ושו"ע יו"ד סי' רמ"ח ס"ו, בן שאכל אצל אביו ועבד האוכל עם רבו, נותן פרוסה לעני או לבנו של אוהבו ואינו חושש משום גזל, שכך נהגו בעלי בתים, עד כאן. ומקורו בתוספתא ב"ק פ"א ה"ב.

קיצור הדברים לדינא, בנידון שאלתנו אין ראוי לסמוך להקל, ומי שמיקל אי"צ למחות בידו, ואם יש מנהג ברור להתיר, בזה אפשר להקל לכתחילה.



א. ויש לסייע עוד להחמיר בזה מדברי ח"י הר"ן שכתב בשם הרשב"א (ואינו ברשב"א לפנינו) לבאר שאמיר ורב אשי אכלו מפני שסמכו על המנהג. ולפי דבריו שהיה מנהג להקל בזה, ודאי היה ידוע שמרי בר איסק יסכים, ואעפ"כ הקיל הר"ן רק מפני המנהג ולא מפני סברת הש"ך, (ויש לתמוה בדברי הר"ן, אם היה מנהג להקל, מפני מה החמיר מר זוטרא, ואין מסתבר שחולק על דין התוספתא להקל במקום מנהג).

אל תדמי בנפשך

תעבור, הנה בגמ' סנהדרין ע"ד ע"ב הקשו והא אסתר פרהסיא הוא, (פי' איך הותר לה להינשא לאחשורוש, הא בפרהסיא יהרג ואל יעבור), ומשני, אמר אביי אסתר קרקע עולם היתה, רבא אמר הנאת עצמן שאני. עד כאן. נמצא שהיתה אסתר יודעת שאין דין יהרג ואל יעבור בנישואיה לאחשורוש. אכן פשוט שאינו דומה לכאן, כי שם היה באונס, ולענין זה נאמרו הסברות דקרקע עולם והנאת עצמן, אבל כאן שהיא באה ברצון, אין מקום לסברות אלו. והחילוק הזה מפורש בגמ' לענין אחר (מגילה ט"ו ע"א), ובכן אבוא אל המלך אשר לא בדת, שלא כדת כל יום ויום. עד עכשיו באונס ועכשיו ברצון. וכאשר אבדתי אבדתי, כשם שאבדתי מבית אבא, כך אובד ממך. עד כאן.

אלא שהדברים מתמיהים, דממנ"פ, אם אין נחשב קרקע עולם, והדין הוא תיהרג ואל תעבור, איך עשתה זאת. ואם היה מותר לה מאיזה טעם שהוא, למה נאסרה על מרדכי. והתשובה לזה מבוארת במהרי"ק שורש קס"ז, דהא דגילוי עריות יהרג ואל יעבור, לא נאמר דין זה כשהדבר נוגע להצלת כל ישראל, וכיון שהיה הדבר נוגע להצלת כל ישראל, תעבור ואל תיהרג. ואפ"ה נאסרת על בעלה כיון שהיה ברצון. ויעו"ש שביאר בזה גם מעשה דיעל אשת חבר הקיני, ומזה הוליד המהרי"ק את חידושו המפורסם, שאשת איש שהיתה סבורה שמותר לזנות, נאסרת על בעלה, שהרי אפילו אם באמת מותר, נאסרת. ונפסק דין זה להלכה ברמ"א אה"ע קע"ח ס"ג.

ותאמר אסתר להתך ותצוהו אל מרדכי: כל עבדי המלך ועם מדינות המלך יודעים, אשר כל איש ואשה, אשר יבוא אל המלך אשר לא יקרא, אחת דתו להמית, לבד מאשר יושיט לו המלך את שרביט הזהב וחייה, ואני לא נקראתי לבוא אל המלך זה שלשים יום: ויגידו למרדכי את דברי אסתר: ויאמר מרדכי להשיב אל אסתר: אל תדמי בנפשך להמלט בית המלך מכל היהודים: כי אם החרש תחרישי בעת הזאת, רוח והצלה יעמוד ליהודים ממקום אחר, ואת ובית אביך תאבדו, ומי יודע אם לעת כזאת הגעת למלכות: [אסתר ד' י-יד].

פליאה גדולה יש כאן, הרי אסתר השיבה לו דברים של טעם, ומה מקום יש לגעור בה. ואם היה לו מה להשיב על טענתה, היה לו לומר זאת, ואיך החסיר את העיקר. ומדברי הגר"א בפירושו כאן נראה שעמד בשאלה זו. וז"ל, פי' כי מרדכי חשדה, שהיא סוברת שאין אומרים חטא בשביל שיזכה חברך, ובדבר הזה תיהרג ואל תעבור, והיא אינה מחוייבת בזה, לכן אמר שאפילו בלא כן תיהרג, ולכן אל תתרפה ותלך. עכ"ל הגר"א.

והדברים אינם מובנים, אם היא סוברת שאין אומרים חטא בשביל שיזכה חברך, והדין הוא שתיהרג ואל תעבור, מה תשובה היא זו שגם היא בסכנה, והלא סו"ס עבירה זו דינה שתיהרג ואל תעבור, ומה יושיענו שגם בלא כן תיהרג.

ובעיקר מה שנזכר בדברי הגר"א, שהיתה סבורה שבדבר הזה תיהרג ואל

בשלמא אם יכולה היא להינצל, אז היה בזה טענה, אכן מאחר שהסכנה גם עליה, על כן צריך לסלק מכאן לגמרי את הסברה הזאת. וכשאנו דנים על הענין רק מצד עצמו, בלי לערב כאן סברת פיקוח נפשה, פשוט שהנחוץ הוא שתיכנס עתה, או אולי יש לפרש, שטענת אסתר היתה שלטובת הענין אין ראוי להיכנס עתה, ומרדכי חשדה שמפני נגיעתה אומרת כן, מפני שחושבת שהיא תינצל, והודתה אסתר לדבריו. (איני יודע אם מותר לפרש כן, ואת"ל שאין רשות לפרש כך, יש לקבל את האופן הראשון שכתבנו).

אכן דברינו נסתרים מדברי הגר"א על הפסוק **כל עבדי המלך** שכתב וז"ל, פי' שאמרה שלא תועיל אלא אדרבה תקלקל, כי מפורסם הוא אשר כל איש ואשה וכו' אחת דתו להמית, ובדבר המפורסם יהיה יותר תקלה אם אעבור על דתו. עכ"ל. הרי להדיא שטענת אסתר היא, שלטובת הענין עדיף שלא תיכנס עתה. וצריך לומר דאה"נ זו כוונת אסתר, אלא שמרדכי טען לה שמפני נגיעתה אומרת כן, וכאשר תסולק הנגיעה, תבין גם היא שראוי להיכנס עתה. (ובהמשך דברינו יתבאר פרט זה יותר אי"ה). ואל יובן מדברינו שאנו חושדים את אסתר בנגיעות ח"ו, כי אדם החשוד בנגיעות, הוא מי שנמשך אחרי הנגיעות, ומניח לעצמו לטעות. אבל מי שמברר את מקום הטעות, והולך אחרי האמת, והנגיעה היא רק הוה אמינא, זו היא עבודתו של האדם השלם, וזה מה שהיה אצל אסתר.

אכן אין זו דרכו של הגר"א, שהוא כתב שמרדכי חשד אותה שהיא סוברת שאין אומרים חטא בשביל שיזכה חברך, ומבואר דלא כשני האופנים הנ"ל. והנראה בביאור דברי הגר"א, ע"פ יסוד דברי המהרי"ק הנ"ל, שלצורך הצלת כל ישראל מותר לה לעבור,

וצ"ב מה טעם דין זה שלהצלת כלל ישראל לא אמרין יהרג ואל יעבור. ונראה לפ"מ שמבואר בסנהדרין ע"ד, דהא דבגילוי עריות יהרג ואל יעבור, ילפינן משפיכות דמים, ובשפיכות דמים הוא מסבא, דמאי חזית דדמא דידך סומק טפי. ומבואר ברש"י שם, דהא דפקו"נ דוחה כל התורה כולה, הוא משום דנפש ישראל חביבה, ובשפיכות דמים אין שייך סבא זו. ומעתה כיון דגילוי עריות ילפינן משפיכות דמים, גדר הדבר הוא שעבירה זו חמורה יותר מחביבות נפש ישראל, ומעתה, פשוט שלא נאמר דין יהרג ואל יעבור בגילוי עריות אלא בפקו"נ של יחידים, ולא בהצלת כלל ישראל, ואין צריך מקור להקל, אלא אדרבה, לא מצינו מקור להחמיר, ומהיכי תיתי שענין גילוי עריות חמור יותר מהצלת כלל ישראל. ואפילו בשפיכות דמים עצמו, לו יצויר שע"י שיהרג אדם מישראל יציל את כל כלל ישראל, פשוט שאין שייך בזה הסבא דמאי חזית.

ומעתה נבוא אי"ה לביאור המקראות, דהנה מה שהשיבה אסתר למרדכי, כל עבדי המלך ועם מדינות המלך יודעים וכו', יש להסתפק, האם כוונתה שלטובת הענין עדיף שלא תיכנס עתה, או"ד שהיא מודה, שלטובת הענין ראוי שתיכנס עתה, אלא שחששה לפיקוח נפשה. ומכח הקושיא יש להכריע כהצד השני, שהיתה יודעת שלטובת הענין עדיף שתיכנס אל המלך בלא רשות, כי כאשר יראה שמוסרת ע"ז נפש, יתקבלו דבריה יותר. ואם יכעס עליה בשעת מעשה, תוכל לדחות את בקשתה לאחר זמן [וכפי שבאמת עשתה], ואם תבקש זאת ממנו כשנכנסת אליו לענין אחר, ייראה הדבר כאילו אינו חשוב בעיניה כ"כ. אלא שחששה אסתר לפיקוח נפשה, וע"ז השיב לה, שאין להתחשב כאן בפיקוח נפשה של אסתר,

נאמר האיסור במקום סכנה, וזה שפיר שיין גם בגילוי עריות היכא שהותר. וזה מה שהשיב מרדכי לאסתר, אל תדמי בנפשך שאת אינך בסכנה, ולכן מותר לך להימנע, אלא הסכנה גם עליך, ולכן אין רשות להימנע. כ"ז נראה בביאור דברי הגר"א, אשר לפ"ז למדנו מדבריו כמה חידושי דינים. והמעין יראה שלשוננו של הגר"א מדויק מאוד ע"פ דרכנו.

והוצרך הגר"א להיכנס לכל זה, לפי שפשטות המקראות מראין, שמרדכי גער באסתר שמפני נגיעתה אומרת כן, אך אין מסתבר שהיה חושד באסתר שנגיעתה היא מפני שפחדה מסכנת נפשה, כי בוודאי אסתר בצדקתה, לא היה לה שום מניעה מלמסור נפש על כלל ישראל. ולכן נכון לומר, שחשד בה שנגיעתה היא מפני שרוצה להינצל מהחטא, ורק בנגיעה הזאת היה מקום לחשדה.

העולה לדינא בדבר הנוגע להצלת כלל ישראל, אפילו בגילוי עריות יעבור ואל יהרג, ומדברי הגר"א למדנו שזה רשות ולא חובה, אך אם האדם העושה זאת גם הוא בסכנה, אז חובה הוא לעבור.

ונראה עוד, שגם מה שנתבאר שאין לחשוש כאן לפקוח נפשה, גם זה ידעה אסתר, וסירובה היה מצד אחר, והוא מפני החטא שיש בזה, שנכנסת לאחשוורוש ברצון. ואע"פ שיסודו של המהרי"ק אמת, שלצורך הצלת כלל ישראל מותר, סובר הגר"א שסברת המהרי"ק היא רק שמותר לעבור ולא ליהרג, ואין חובה ליהרג, ולכן היתה אסתר סבורה שאינה מחוייבת להיכנס לאחשוורוש. וטעם הדברים לפ"מ שנתבאר, שטעמו של המהרי"ק הוא, מפני שאין לנו מקור שיהא בזה יהרג ואל יעבור. ולפ"ז שפיר מסתברא שכ"ז לענין שאין חיוב ליהרג, אבל לאידך גיסא, שיהא חיוב לעבור, סו"ס לא נאמרה מצות פיקוח נפש במקום גילוי עריות. ובזה יש לחלק בין סכנת האדם עצמו לסכנת אחרים, שכאשר באים להציל אחרים, החיוב הוא מכה המצוה, שהוא מחוייב להציל אחרים, ועל המצוה הזו נכון לומר שלא נאמרה במקום גילוי עריות, ונמצא שאין חיוב לא לכאן ולא לכאן, ויכול לעשות איך שירצה. אבל במקום סכנת עצמו, אין אנו דנין על המצוה להציל, אלא שבעיקר האיסור נתמעט, וחי בהם ולא שימות בהם, שלא



הרב חיים חדר

ב'דיני' ו'טעמי' משלוח מנות

היוצאות מטעמים אלו (והבאנו מעט מהנ"מ בזה - דהמעין היטב בפוס' יראה שישנם עוד עשרות נ"מ בזה).

א. כ' הרמ"א (סו"ס תרצ"ה) שאם אדם שולח מנות לרעהו והלה אינו רוצה לקבלם או שמוחל לו יצא המשלח יד"ח משל"מ. ובמ"ב (שם) ציין לה'פרי חדש' שחולק על הרמ"א בזה (שתמה מנין להרמ"א חי' דין זה ע"ש [וחזינן מהמ"ב שהבין שהפר"ח בתמיהתו זו נתכוין לחלוק על הרמ"א] ועי' להלן) - ושאל החת"ס (סי' קצ"ו) תמה על ד' הרמ"א בזה. וע"ש בכת"ס

הנה ידועים ב' הטעמים שכ' הפוסקים לדין משלוח מנות (להלן משל"מ). דעת תרומת הדשן (סי' קי"א) שזה נועד לספק ולהשלים לאדם את סעודת הפורים^א. מאידך דעת מנות הלוי (אסתר ט' ט"ז) שמשל"מ נועד להרבות אהבה וריעות בין האחד לשני היפך ממה שהמן הרשע טען שעם ישראל מפוזר ומפורד במחלוקת. ונשתדל לדון בהגדרת טעמים אלו ובדינים השונים היוצאים ממח' זו. וכבר מצאנו לגדולי הפוסקים (מהם החת"ס הכת"ס ומהר"ם שיק והבנין ציון והתורה לשמה וכו') שנו"נ בנ"מ

א. הנה ז"ל התה"ד "שאלה: בני אדם השולחים לחבריהם בפורים חלוקים וסדינים וכה"ג, יוצאים ידי משלוח מנות או לאו? תשובה: יראה דאין יוצאים בהן דנראה טעם דמשלוח מנות הוא כדי שיהא לכל אחד די וסיפק לקיים הסעודה כדינא, כדמשמע בגמ' פ"ק מגילה ז' ע"ב דאביי בר אבין ורב חנינא בר אבין הוו מחלפין סעודותיהו בהדדי, ונפקי בהכי משלוח מנות. אלמא דטעמא משום סעודה היא וכו' " ע"כ (ולכאור' אפשר' שעומק ההוכחה מכך שאם משל"מ לא היה דין בסעודה היה צריך ליתן אע"פ שאין לו די לצרכי סעודתו ובעכצ"ל שמשל"מ הוא דין בסעודה ולכן אם אין לו לסעודה שלו א"צ לתת ודי במה שמחליף סעודתו עם חברו וצ"ע).

ב. שם הביא החת"ס את ד' הקרבן נתנאל (פ"ק דמגילה סי' ז' אות ט') שכ' שמקור ד' הרמ"א מהגמ' בנדרים (ס"ג) ש"האומר לחבירו קונם אם אין אתה בא ונוטל לבנך כור א' של חטין ושתי חביות של יין הרי זה יכול להפר נדרו שלא ע"פ חכם ויאמר לו כלום אמרת אלא מפני כבודי זהו כבודי. וכתב הרשב"א הטעם דבקים המעשה שייך למימר הריני כאילו התקבלתי שאפי' היה מקבל ממנו היה יכול להחזיר לו. א"כ מעכשיו יכול לומר לו הריני כאלו נתקבלתי והחזרתין דאפוכי מטרטא לל". וה"ט שייך גבי משלוח מנות נמי" ע"כ.

וב' החת"ס ע"ד הקרב"נ "ואני אומר לא עיין הגאון במ"ש הר"ן בשם הירושלמי שם כ"ד ע"א דמיירי בסתם ופליגי ר"מ ורבנן אי כוונת הנותן לכבוד עצמו או לכבוד המקבל, אבל אי כוונת הנותן לכבוד עצמו לא מהני באומרו הריני כאלו התקבלתי, וא"כ יפה כתב פרי חדש מנ"ל לרמ"א דכוונת מתקני משלוח מנות היינו מרדכי ובית דינו אי ה' לצורך המשלח או לצורך מי שנשלח לו" - ובפשטות כוונת החת"ס שאם כוונת מתקני משל"מ הייתה לצורך מי שנשלח לו אז ד' הקרב"נ נכונים כיון שיכול המקבל לומר הרי"ז כאילו נתקבלתי (דאם הטעם משום המשלח מה יועיל לומר כאילו נתקבלתי). אלא שהחת"ס המשיך דבריו והביא את מח' תה"ד ומנה"ל הנ"ל בטעם מצוות משל"מ - ובפשטות היה אפשר' שיהיה נ"מ לטעם התה"ד שהתקנה בשביל המקבל אז מועיל כאילו התקבלתי (ומה שמצאנו בנדרים [ע"ש במאירי דף כ"ד ד"ה האומר לחברו] למי שסובר שכל שהתכוון לנדור כדי שיהיה לו הרווחה הרי כל שצריך זאת עכשיו אינו יכול לומר כאילו

התקבלתי. צ"ל שזה דין בנדרים אך בעצם בוודאי מועיל בה כאילו התקבלתי ובלא"ה המאירי נח' ע"ז וסובר שבכל עניין מועיל הריני כאילו התקבלתי ע"ש. וגם החת"ס בלא"ה ס"ל בעיקר דין משל"מ שאף אם יש לו אין מועיל מחילה מצד עצם התקנה שלא לבייש את מי שאין לו) ואילו לטעם מנה"ל שהוא להרבות אהבה דא"ז תלוי רק במקבל אלא גם בשולח אין מועיל בזה כאילו התקבלתי (ולפי"ז אינו ברור תמימה החת"ס ע"ד הרמ"א מנ"ל שתקנת משל"מ הייתה בעבור המקבל ולא עבור השולח אחר שס"ל להרמ"א כהתה"ד וכפי שנראה מהמשך ד' החת"ס שלכאור' תמה ע"ד הרמ"א שנטה מר' תה"ד וצ"ע). אלא שהחת"ס הבין ההיפך שלטעם תה"ד לא מועילה מחילה ולטעם מנה"ל מועילה מחילה (לא מטעם כאילו התקבלתי אלא שהגיע לתכלית המצווה בכה"ג כיון שהרבה אהבה במשל"מ זה). וסיים החת"ס דבריו "ויפה כתב פר"ח מנ"ל למהר"י ברי"ן ולרמ"א שכ' משמו להכריע בזה" – ולפי"ז יש להתבונן בכוונת החת"ס שמתחילה משמע שאם טעם משל"מ לצורך המקבל מועילה בזה מחילה שהרי לא שלל בעצם את ד' הקרב"נ שאמרינן בזה 'כאילו התקבלתי' ואילו מסוד' משמע להיפך שלא מועילה בכה"ג מחילה ויש להתיישב עוד בזה.

ומ"מ זה חזינן מסוד' של החת"ס שלא אמרינן כאילו התקבלתי לטעם תה"ד שמשל"מ נועד בעבור המקבל. ויש להתבונן מדוע שלא נאמר כן. ובנראה שצ"ל שתקנת משל"מ לא הייתה סתם שחברו יקבל ממנו משל"מ אלא שכ"א ידאג לחברו בפועל שיהיה לו די סיפוקן בסעודת הפורים ולכן אף שמוחל לא מהני דסו"ס לא דאג לחברו וכפי שמבואר בה"ל (סי' תרצ"ד ס"א ד"ה לתן לפחות) שלא מהני במשלוח מנות שיתן לחברו ב'מתנה ע"מ להחזיר' (אע"פ שהסתפק שמתנות לאביונים יועיל בכה"ג) כי מצוה מאכל ומשקה שישמחו בפורים" (ומסתבר שמשל"מ במתנה ע"מ להחזיר לא תועיל אף לטעמיה דהמנה"ל שדווקא שהמשלח נותן מצידי לגמרי את המשל"מ אז נגרם ריבוי אהבה אע"פ שהמקבל מוחל ע"ז אולם כשמלכתחילה נותן לו זאת ע"מ להחזיר אי"ז גורם ריבוי אהבה. ויוכיח זאת מאותם אמוראים שלא היה באפשרותם לתת משל"מ זל"ז והחליפו סעודתם ומדוע לא נתנו זאת במתנה ע"מ להחזיר ודו"ק).

שו"ר להחיד"א בברכי" (תרצ"ה סק"ה) שכ' כעניין שכתבנו וז"ל "או מוחל לו וכו'. כ' הפר"ח תימא מנין לו. שמעתי מקשים דהרב פר"ח גופיה בי"ד סי' ס"א סקמ"ג כ' דאם כהן מחל לו המתנות יצא. ונראה לי דהכא טעמא כמ"ש הרב תה"ד (סי' קי"א) שיאכלו בסעודה. ולפי"ז במתנה ע"מ להחזיר אף דבעלמא הוי מתנה, הכא לא יצא, כמ"ש האחרונים. ומשו"ה סבר הרב פר"ח דאם מחלם לו לא יצא, אבל במתנות כהונה דמתנה ע"מ להחזיר בהם שמה מתנה, ויצא, הוא הדין דאם מחלם יצא. ובהכי אידחיא מאי דאיתי ראה הרב קרבן נתנאל (פ"א סי' ז' אות ט') לדין מור"ם, מדאמרינן בנדרים דף ס"ג, קונם וכו' ולפום מאי דכתיבנא בעניותין, אין מזה ראה אי אמרינן דמתנה ע"מ להחזיר במנות לא יצא. וזהו דעת הרב פר"ח. ומעתה אין ראה מההיא דנדרים, כמבואר ע"כ – וזהו ממש כעניין שכתבנו ודו"ק.

ובאמת לענ"ד עצם ד' הקרבן נתנאל שהסביר טעמיה דהרמ"א משום הדין של כאילו התקבלתי צ"ע טובא שהרי הרמ"א כ' "ואם שולח מנות לרעהו והוא אינו רוצה לקבלם או מוחל לו יצא" – ועניין של 'מוחל לו' היינו שאומר לו כאילו התקבלתי וכמש"כ שם המ"ב (סקכ"ג) ואעפ"כ כ' הרמ"א אופן נוסף של 'והוא אינו רוצה לקבלם' (שהרי כ' או מוחל לו וא"כ אין להסביר שאינו רוצה משום שמוחל לו) וחזינן שיוצא יד"ח למרות שלא שייך בזה כאילו התקבלתי וא"כ בעל כרחך טעמיה דהרמ"א אינו משום כך. ובאמת מקור ד' הרמ"א ממהר"י ברי"ן (והבאנו דבריו להלן) שהסביר הטעם שיוצא יד"ח משום ש"אין אדם מקבל מנות בעל כרחו" וחזינן מדבריו שלא כהבנת הקרב"נ שהטעם שיוצא יד"ח משום שאומר הרי"ז כאילו התקבלתי שהרי אף שאינו רוצה לקבלם בעצם זה מועיל. ואדרבה לפי"ז מובן מאוד מהיכן הרמ"א הוציא דין זה שיוצא יד"ח אף שאינו רוצה לקבלם ולא רק שאומר הריני כאילו התקבלתי (דבר' מהר"י ברי"ן איתא רק שמוחל לו והיינו שאומר לו הריני כאילו התקבלתי וכמש"כ המ"ב) כיון שכ' מהר"י ברי"ן הטעם משום שאין אדם מקבל מנות בעל כרחו – ומזה מוכח שיוצא יד"ח בכל עניין כיון שטעם זה של אין אדם מקבל וכו' נכון אף כשהאדם אינו רוצה לקבל מנות ומ"מ לא אומר לחברו כאילו התקבלתי (ע"י להלן במה שהסברנו ד' הרמ"א). ועתה ראיתי ג"כ בשו"ת שאילת יעקב (סי' נ"ט) שכ' שהטעם שכ' מהר"י ברי"ן שאין אדם מקבל מנות בע"כ הוא שגרם לרמ"א לכתוב שיוצא יד"ח אף בכה"ג שרק אינו רוצה ע"ש. שו"ר למהר"ם שיק (סי' ר"מ) שג"כ הוכיח מסתם ד' הרמ"א שלא כהקרב"נ שכ' שאירי הרמ"א באומר הריני כאילו התקבלתי ע"ש.

שאמר שבנ"י מפוזרים ומפורדים במחלוקת וכאן עושה מעשה של 'היפך המחלוקת' (כיון שמסתבר שעצם זה שרואה ששולח לו אותו אדם משל"מ הרי"ז גורם לו שיפחית שנאתו כלפיו ולבסוף ישוב להיות עמו בשלום). אולם מצד שני יתכן לומר איפכא שמטרת המשל"מ היא להראות שאי"ז כפי שאמר המן אלא שבאמת בני ישראל אינם במחלוקת (שהרי שולחים זל"ז משל"מ ומרכים במשל"מ לאנשים רבים) וכאשר אינו לוקח זאת מחמת שנאתו למשלח אין משל"מ זה מראה היפך דברי המן הרשע. אולם בפשטות הדברים נוטים שהטעם בשביל להרבות אהבה ולא רק להראות שהם אוהבים זא"ז (ומש"כ בשו"ת מור ואהלות [אהל ברכות והודאות סי' מ"א] שהטעם שלא תקנו ברכה על משל"מ משום שכ' איש לרעהו ומי בוחן לבבות לדעת אם חברו אוהבו באמת, אין הכוונה שעניין משל"מ רק להראות אהבה - אלא להרבות אהבה, אלא שהתקנה הייתה להרבות אהבה בין האוהבים מכבר ע"ש בלשוננו) וצ"ע.

ולכא' יש להוכיח מד' הרמ"א שאף באופן שאינו רוצה לקבל את המשל"מ

שכ' שדברי הרמ"א תלויים בב' הטעמים הנ"ל. שאם הטעם בכדי להרבות אהבה א"כ כיון ששלח והראה חיבתו לחברו יצא ידי חובה. אך אם הטעם בכדי לספק לחברו צרכי סעודה, הרי שלא מועילה מחילתו. וכ"כ בשו"ת תורה לשמה (המיוחס למרן הבן איש חי - סי' קפ"ח). ועי' ג"כ להחיד"א בברכי יוסף (סי' תרצ"ה סק"ה) שכ' שלטעם תה"ד אין יוצא המשלח במחילתו של המקבל ע"ש. וע"ש בחת"ס שתמה על הרמ"א כיצד כ' להכריע כהטעם של ריבוי אהבה (ומסתבר שתמיהתו בכך שלא הכריע כהתה"ד שדבריו התקבלו בד"כ ביותר לעניין הלכה. ואף שתמה כן ג"כ ע"ד מהר"י ברי"ן שהוא מקור ד' הרמ"א מ"מ כפי הנראה [עי' דרכ"מ סי' תרצ"ו ובפמ"ג משב"ז סו"ס תרצ"ה] מהר"י ברי"ן הוא מהר"י ברונא שהוא היה תלמיד בעל תרומת הדשן וא"כ שפיר תמה החת"ס על דבריו כיצד נח' על רבו וצ"ע).

ולכא' יל"ד שאף באופן שהמקבל אינו רוצה את המשל"מ מחמת שאינו רוצה לקבל טובות מאדם זה וכגון ששונאו יוצא יד"ח להרמ"א. שהרי אדרבה עצם משל"מ (למנה"ל) נתקן כהיפך מדבריו של המן

[ובעיקר העניין ד' הקרב"נ לכא' צ"ע שהרי במקרה של קונם אם אין אתה בא ונטל לבנך וכו' אי"ז שייך לעניין של כאילו התקבלתי שזה נכון רק לעניין הסיפא דשם שאומר לו קונם שאתה נהנה לי אם אין אתה נותן לבני וכו' שע"ז המדיר יכול לומר כאילו התקבלתי [שברישא הטעם משום או שהתקיים נדרו שמכבוד במה שרוצה לתת לו מתנה והוא אינו נוטל וכו' או משום שהיו נדר בטעות]. ועי' בקרן אורה נדרים כ"ד שאיהנ"מ דן מדוע ברישא לא אמרו מצד כאילו התקבלתי ועי' היטב בשיעורי הגר"ד פוברסקי אות ס"ח במש"כ בזה. ומ"מ יתכן עדיין שאפש"ל שלמד הקרב"נ זאת מהסיפא והיינו שכשם שיכול לומר המדיר אם לא נותן לבנו כאילו התקבלתי אף בעניינו יכול המקבל לומר כאילו התקבלתי ומה שהעתיק את הרישא זהו רק כמראה מקום למשנה זו. אולם ד' החת"ס צ"ע שמה שהביא מהר"ן שאם כוונת הנותן לכבוד עצמו אינו עניין לכאילו התקבלתי צ"ע כיון שהטעם ששם משום שאיהנ"מ הנדר חל כיון שלא התכוון לכבוד את המקבל אלא את עצמו והרי"ז כאילו התקבלתי אינו שייך כלל לנידוד ולע"ע צ"ע בזה].

ג. ולכא' להבנת הקרבן נתנאל (הו"ד בהע' לעיל) שטעמיה דהרמ"א דיוצא יד"ח משום סברת הריני כאילו התקבלתי הרי מסתבר שאם אינו מקבל זאת מחמת שנאתו למשלח אי"ז יועיל שהרי בוודאי אינו אומר כן ועוד שאינו רוצה בעצם כלל לקבל זאת ולתת בחזרה (שנאמר הטעם שאפוכי מטרתא למה לי). אולם עי' לעיל שנתבאר שפשטות ד' הרמ"א אין מורים כהבנת הקרב"נ וצ"ע.

מחמת שנאתו למשלח יוצא יד"ח - דהנה כ' הרמ"א 'והוא אינו רוצה לקבלם או מוחל לו' ובפשטות ב' אפשרויות אלו הם שאינו רוצה לקבל מחמת שנאתו למשלח או שמוחל לו והיינו שיש לו די וכיו"ב. אולם ע"ש במ"ב (סקכ"ג) שהסביר מש"כ הרמ"א 'או מוחל לו' דהיינו שאומר הריני כאילו התקבלתי. וא"כ י"ל שאינו רוצה לקבלם היינו רק שאינו רוצה מחמת שיש לו די אך לא שאומר כאילו התקבלתי. אלא שלפי"ז לכאור' צ"ע מדוע נצרך הרמ"א לומר שמוחל לו והיינו שאומר הריני כאילו התקבלתי אחר שאף בלא זה והיינו שרק אינו רוצה, יוצא יד"ח. ואם היה כותב הרמ"א מתחילה את הדין הפשוט או מוחל לו היה אפשר'ל שכ' כן בדרך 'לא זו אף זו' אבל מכיון שכ' הרמ"א מתחילה את האופן המיוחד יותר שאינו רוצה ואעפ"כ יוצא צ"ע מדוע א"כ כ' ג"כ האפשרות שמוחל לו וצ"ע. ומ"מ יש להעיר ג"כ על הצד השני - שאם אף כשאנו רוצה לקבל מחמת שנאתו למשלח יוצא יד"ח הרי שכ"ש שיוצא יד"ח כשמוחל לו על כך (ויתכן ליישב שאדרבה כשאנו רוצה לקבל מחמת שנאתו למשלח הרי שמשלוח זה בעצם ראוי לו ומרבה אהבה והיה נוטלו לולי ששונאו משא"כ כשמוחל לו על כך די"ל שאין נוטלו מחמת שיש לו די וא"צ בעצם לזה והו"א שאינו מועיל כיון שלא שלח משל"מ הראוי לקבלה אצל איש זה והתחדש שאפ"ה יוצא יד"ח שהוא מצידו שלח מנות לחברו והראה לו אהבתו ודו"ק).

שו"ר שהפוסקים נח' בזה שבשו"ת פני מבין (סי' רל"ג) כ' שאם אינו רוצה לקבל מחמת שנאתו למשלח אינו יוצא יד"ח. אולם בשו"ת שאילת יעקב (סי' נ"ט) כ' לדייק מד' הרמ"א כעניין שכתבנו שאיירי בב' עניינים האחד שלא רצה לקבל המנות מפני ששונאו או שאין כבודו לקבל מנות מאיש זה כי אינו חברו. ודין השני מיירי באדם שאוהבו אלא שמוחל לו ועל שניהם כ' שיצא.

אולם הנה בעיקר דין זה עי' להרמ"א בדרכי משה שהביא זאת בשם מהר"י ברי"ן בזה"ל: "דאם אחד מחל על מנתו [מנתו] מחולה - דאין אדם מקבל מנות בעל כרחו" - והיינו שהטעם שיוצא האדם יד"ח בכה"ג משום שאין האדם מקבל מנות בע"כ. ובפשטות הכוונה שמכיון שמצווה זו של משלוח מנות אינה תלויה רק באדם השולח אלא אף במקבל ואין אדם מקבל מנות בעל כרחו [ולא תקנו רבנן שאדם יקבל מנות בעל כרחו] הרי שכבר בתקנת משלוח מנות הגדירו רבנן שהמצווה היא 'לשלוח מנות' ולא לדאוג שיקבלו את המנות" (ואע"פ שבצדקה אין האדם נפטר מדין צדקה כשנתן צדקה לעני ואין העני רוצה לקבל ממנו - דתקנה דרבנן זאת שאני. ועוד שבדרך כלל שכיחי עניים ויקיים מצווה זאת דהרי אין זמנה של מצוות צדקה מוגבל ויקיים זאת ביום אחר ע"י עני אחר בשונה מדין משל"מ ביום הפורים שזמנה מוגבל ליום הפורים בלבד ובפרט שטרוד במצוות נוספות של

ד. ומ"מ מסתבר שאם מלכתחילה יודע האדם שהלה לא יקבלם משום כך ואעפ"כ שולח לחברו לא מהני כיון שאין כאן שליחה מצידו של דבר הראוי להגיע לחברו (ועי' סי' תרצ"ו ס"ו. וצ"ל שאחר ששולח לו מוחלם לו וכמש"כ ערוה"ש סי' תרצ"ו ס"ח שאם מחלם לו יצא - אלא שלפי"ז צ"ע דהרי רוצה לצאת מהחשש שאין לשלוח מנות לאבל וא"כ הרי כבר שלח ויצא יד"ח. וכנראה שצ"ל שמ"מ אף שקיים הדין מ"מ לא נגרם בכך לאבל שמחה כיון שאי"ז נשאר אצלו וכמש"כ שם בערוה"ש שאף כשמוכרח לשלוח לאבל לא ישלח לו דבר של שמחה אא"כ הוא עני ע"ש).

תרי' - ולפי"מ שנתבאר א"ש כיון שאיהנ"מ ס"ל להרמ"א כטעמיה דהתה"ד ודו"ק.

ויש להביא ראיה לזה מהלבוש שהעתיק הדין שיוצאים יד"ח אע"פ שס"ל שדין משל"מ נתקן שיהיה לכולם כדי סיפוקם בסעודת הפורים - ובעכצ"ל כמש"כ שאין דין זה תלוי בב' הטעמים (וע"ע להלן במה שנדון בד' הלבוש בזה).

ולמעשה במשנה ברורה ציין רק שהפר"ח חולק על הרמ"א, אך לא כ' את דעתו להלכה. **אולם** עי' להרמ"א (סי' תרצ"ו ס"ו) שכ' שאע"פ שאין שולחים לאבל משל"מ מ"מ אם אין בעיר זאת אנשים אחרים שגרים מלבד אדם מסוים והוא אבל חייב לשלוח לאבל כדי לקיים מצוות משל"מ אא"כ מחל האבל על מנתו'. **ובפשטות** דין זה שמועילה מחילת האבל תלויה ג"כ במח' הנ"ל - ואעפ"כ המ"ב בביאור דין זה לא ציין לפר"ח וכו' שנח' בדין זה על הרמ"א - **אא"כ נאמר** שלא ראה המ"ב צורך לכתוב זאת אחר שכבר כ' כן לעיל בסי' תרצ"ה ובפרט שאין כוונת הרמ"א בסי' תרצ"ו

שמיעת מגילה וסעודת הפורים ולכן תקנו רבנן 'לשלוח מנות' בלבד. וראיתי מובא משו"ת שלמת חיים סי' ת"א שכ' להסביר הטעם שתקנו לשלוח מנות ע"י שליח [להסוברים כן] בשביל שיהיה פנוי למצוות היום וי"ל ג"כ שלכן העמידו המצווה על שליחה בלבד ודו"ק). ולפי"ז לכאור' משמע שלא כהבנת החת"ס בדעת הרמ"א שס"ל כטעם מנה"ל (ולכן תמה על דבריו שנטה מד' תה"ד) - כיון שאיהנ"מ י"ל שבוודאי תקנת 'משלוח מנות' בשביל שיהיה לכולם די סיפוקם בסעודת הפורים, אלא שמ"מ גדר התקנה' היא 'לשלוח מנות' בלבד ולא לדאוג שייקבלו את המנות". **ולכאור' עצם הדברים מוכרחים בזה** כיון שמהר"י ברי"ן היה תלמידו של בעל תה"ד וכן הרמ"א דרכו לפסוק כהתה"ד שהיה מגדולי ההוראה בארצות אשכנז ומדוע שבדין זה יטו מדברי התה"ד ולא לכאור' ודאי צ"ל שאיהנ"מ אין דין זה סותר את הטעם של התה"ד. **ובאמת ע"ש להחת"ס** בהמשך דבריו שהוכיח מדין אחר שכ' הרמ"א שס"ל כטעמיה דהתה"ד ותמה על דבריו שנמצא ש'מזכה שטרא לבי

ה. שו"ר בשו"ת בנין ציון (סי' מ"ד) בתו"ד שאחר שהביא ד' החת"ס שתלה מח' הרמ"א והפר"ח במח' תה"ד ומנה"ל בטעם מצוות משל"מ כ' בזה"ל "ולענ"ד טעם המהר"י ברי"ן ורמ"א כמו שכתוב ומשלוח מנות ולא כתיב ונתון מנות כמו דכתיב ומתנות לאביונים דלשון נתניה שייך גבי מנות כדכתיב ונתן לפנינה וגו' מנות ולחנה יתן מנה אחת אפים מזה נראה דלא הקפיד הכתוב אלא על השילוח דהיינו שיוצא מן המשלח אבל מתנה לא אקרי רק מה שבא מיד הנותן ליד המקבל דרק אם בא לידו נקרא מתנה ולכן אם העני אינו רוצה לקבל לא יצא ידי מתנות לאביונים וכו' " - וע"ש בכ"ד. **ומשמע מדבריו** שדין זה של הרמ"א הוא לכו"ע וכפי שנתבאר בס"ד (ולא כהמהר"ם שיק סי' ר"מ שג"כ דקדק מש"כ משלוח מנות דמוכח שרק על השליחות קפיד קרא אלא שהסביר זאת לפי"ד רבו החת"ס דהיינו טעמא משום שמתרבה בכך אהבה ביניהם). ועתה ראיתי מובא מס' אגורה באהלך (דכ"א ע"א ודכ"ג ע"א) שהביא תשובת הרה"ג ר' חיים שלמה בן עזרא שהאר"ן בזה ע"ד הרמ"א והעלה שם שבמשלוח מנות דכתיב "ומשלוח" מנות איש וכו' ולא כתוב בלשון נתניה, הרי כל ששלח המנות ולא רצה המקבל לקבלם וכו' יצא יד"ח - וע"ע להלן שהבאנו כן מכמה גדולים.

ו. כאן לא הוסיף הרמ"א מש"כ בסו"ס תרצ"ה והוא אינו רוצה לקבלם וכו' והטעם פשוט כיון שאיירי באבל שכל הטעם שאינו רוצה לקבל זאת מחמת אבלותו ולכן כ' רק שמוחל לו והיינו שאומר לו הריני כאילו התקבלתי ודו"ק.

מנורה ב'דיני' ו'טעמי' משלוח מנות בדרום קכא

לדעת הרמ"א שאף אם אינו רוצה לקבל את המשל"מ יוצא המשלח יד"ח הרי שיש להתבונן מדוע לא תיקנו ברכה על משל"מ (אורחות חיים [ספינקא] סי' תרצ"ה אות ט' - י"ד בשם שו"ת מור ומהלות). וראיתי בשרידי אש (ח"א סי' ס"א) שהסביר שמאחר שמברך 'וציוונו' נמצא שמגרע מהאבה, כיון שמראה שעושה זאת רק משום שנצטווה (וכ' שלכן אין כופים על משל"מ בשונה ממה שכופים על צדקה שמשל"מ ע"י כפייה אינו כלום משא"כ צדקה שהעני מבקש לחם להשביע רעבוננו - ויש לפלפל עוד בזה ואכמ"ל).

אולם כפי שנתבאר לעיל י"ל שאף לדעת הרמ"א שיוצא המשלח ידי מצוות משל"מ אע"פ שמי שנשלח לו מסרב לקבל את המשל"מ אפשר שס"ל כהתה"ד שטעם משל"מ לספק לחברו צורכי הסעודה, א"כ שוב הדק"ל מדוע לא תיקנו ברכה על משל"מ - ועי' הערה שהבאנו כמה ביאורים לזה דאין מברכים על משל"מ.

להשמיע דין זה (שהשמיעו כבר בסי' תרצ"ה) כמבואר בדבריו - וכך נראה יותר. וע"ע בחזו"ע (עמ' קמ"ח) שכ' שהשולח מנות לרעהו וסירב הלה לקבלם כגון שמחל לו עליהם יחזור השולח לקיים מצוות משל"מ לאדם אחר (לחוש לטעמו של תה"ד) ע"ש בהרחבה.

ב. יש להתבונן מדוע לא תיקנו ברכה על משלוח מנות. והנה לפי החולקים על הרמ"א וסוברים שאם המקבל אינו מעוניין לקבל את המשל"מ לא יוצא המשלח יד"ח מצווה זו, מבואר מדוע לא תיקנו ברכה על משל"מ כיון שאולי אותו אחד שנשלח אליו לא ירצה לקבל זאת וכמש"כ הרשב"א (סי' י"ח) בהטעם שלא תיקנו ברכה על מצוות צדקה שמא העני לא יקבל (פמ"ג א"א סי' תרצ"ב סק"א וכה"ח תרצ"ד סק"ד. ומש"כ בכה"ח שכ"כ הרשב"א בפירושו, המעיין בד' הרשב"א יראה שלא הזכיר בדבריו משל"מ אלא נתן טעם כללי. וכ"כ להעיר ע"ש כה"ח בשו"ת מגדנות אליהו ח"ד סי' קל"ו). אולם

ז. אא"כ נפלפל שלעניין מחילת המקבל סמך המ"ב ע"ד הרמ"א וזה משום ד' הקרבן נתנאל שמהני בזה מדין הריני כאילו התקבלתי ורק לעניין שאינו רוצה לא סמך על דבריו. אך זה אינו כיון שמד' המ"ב בסי' תרצ"ה משמע שאין חילוק בין העניינים וז"ב.

ח. עי' למחר"ץ חיות (מגילה ד' ע"א ד"ה תני רב יוסף) שעמד ע"ז והסביר שכשם שכ' הפוס' שלא מברכים שהחיינו על משל"מ וסעודת פורים מפני שזה כלול בברכת שהחיינו שעל קריאת מגילה ה"ה הסעודה ומשל"מ הם בכלל ברכה שעשה ניסים דרך מכת הנס נתחייבו במצוות אלו ע"ש. (אולם עי' בשו"ת שאילת יעקב סי' נ"ט שהעיר על דבריו שהרי בנר חנוכה מברכים שעשה ניסים ואע"פ מברכים על הדלקת נ"ח. אולם ע"ש במהר"ץ חיות שכ' שהדלקת נ"ח היא המצווה הכללית וכו' ע"ש ודו"ק). וע"ע בשו"ת ערוגת הבשם (חאו"ח סי' ר"ז) ובשו"ת קרן לדוד (חאו"ח סי' ס"א) שכ' כלל שמברכים רק על מצווה שמוכחת בשעת עשייתה שנעשה זאת לשם מצוה משא"כ כאשר אין במעשה המצווה הוכחה שנעשה זאת לשם מצוה (ועי' במגדנות אליהו ח"ד סי' קל"ו שכ' דאין להעיר ממצוות מעקה שמברכים עליה אע"פ שהיא מצווה שכלית [ובאמת דעת הרוקח שאין מברכים במעקה] דעי' בערוה"ש חו"מ סי' תכ"ז סי' שכ' "ועל מעקה מברכין דהיא ג"כ אינה שכלית דע"פ שכל ישמור ההולך שם את עצמו" וע"ש במגד"א שהוכיח כן אף מהבה"ל בסי' ר"ג ד"ה כי ויש לפלפל בזה. וי"ל עוד שמפירטי המצוה שבעינן לעשות דווקא מחיצה של עשרה טפחים מוכח שלשם מצוה קעביד, וע"כ שפיר מברך) - וי"ל שמצוי בשבתות ובימים טובים ואף בימות החול לשלוח מנות זל"ז בדרך שמחה וכדו' ולכן לא ניכר מצד עצם מעשה זה שנועד לשם מצווה (עי' מ"א סי' תרצ"ב סק"א).

וע"ע בשרידי אש שחי' "שמשלוח מנות היא באמת מצוה תמידית בכל השנה, ורק בפורים נצטוינו לקיים

ועי' במשנה הלכות ח"ד סי' צ"א במה שדן בקיום מצוות משל"מ בחידושי תורה שהוא שולח. אך יתכן ששלח בעל מנות הלוי את ספרו לא בשביל קיום משל"מ מצד הדין אלא בדרך כבוד כפי המצוי כיום ששולחים בפורים ואף קוראים למשלוח זה בשם משלוח מנות וצ"ע). אולם בתה"ד דקדק עוד שמכיון שכתוב 'מנות' הרי לא מצאנו בשום מקום שנקרא מנות אלא דברי מאכל או משקה - ודקדק כן מהרמב"ם שכתב 'וחייב

ג. ב'תרומת הדשן' (שם) כ' שמכיון שטעם מצוות משל"מ שיהיה לאדם די צרכו בסעודת הפורים הרי שבשביל לקיים מצווה זו צריך לשלוח דווקא מיני מאכל ולא מועיל לשלוח בגדים וכדו'.⁵ מאידך יש שהבינו שלטעם 'מנות הלוי' שמשל"מ בשביל להרבות אהבה הרי בוודאי שבשליחת בגדים וכדו' מרבה אהבה בין איש לרעהו (ובאמת ספר מנות הלוי נשלח לשם משלוח מנות לחותנו וכלתו כמבואר בהקדמה לספרו -

בפועל מצוה זו כדי שנוכח בכל השנה, כדרך שאנו קורים פ' זכור, כדי שנוכח כל השנה. וידוע מה שכתב באו"ז, שמצוה שהיא תמידית ואין לה הפסק אין מברכין עליה ע"כ. - ולכאז' צ"ת בשורש מצווה זו בכל השנה אחר שחזינו שמתקיימת מצווה זו אף בעשיר וצ"ת

וע"ע בשו"ת מור ומהלכות (אהל ברכות והודאות סי' מ"א) שהסביר שעיקר מצות משלוח מנות כמ"ש במקרא 'איש לרעהו' שפירושו, אהבו, להרבות השלום, ולפיכך לא נתקן ע"ז ברכה, דמי בוחן לבבות לידע אם חברו אהבו באמת, דאל"כ הוי ברכה לבטלה (ולפי"ד צ"ל שאע"פ ששולח בן לאביו וכן להיפך שאין לדון משום כך, מ"מ לא פלוג רבנן בזה ולא תיקנו ברכה כלל במשל"מ) - ולכאז' דבריו חמה חידוש גדול כיון שיוצא שהבין שכוונת 'רעהו' היא שאדם צריך לשלוח מנות דווקא למי שהוא חבר שלו, ולא מועיל לשלוח לאדם שאינו מכיר כ"כ - וזה צ"ע מנ"ל הא, והרי במש"כ בתורה 'כי יגוף שור איש את שור רעהו' בוודאי שאין הכוונה דווקא לרעהו (אמנם לכאז' יל"ע אם פוגש אדם ברחוב ואינו מכירו כלל ונותן לו משל"מ והולך לדרכו, שבזה יל"ד שלא גורם ריבוי אהבה ביניהם אחר שלא יכירו אח"כ כלל אולם אף לזה בעיני ראייה דלא סגי במה שסו"ס גורם לו עכ"כ עתה ריבוי אהבה כלפיו דאולי די בכך) וצ"ע. וע"ע בשאלות יעקב (שם) שתי' "דהנה קיי"ל בכל הברכות מברך עליהן עובר לעשייתן, היינו סומך לעשייתן - ולא 'עובר דעובר' וכו' ובמשל"מ מתי יברך, בשעת השילוח הוא עובר דעובר (והיינו בד"כ ולכן לא תיקנו מלכתחילה) ולאחריו אין מברכין (דכבר נעשתה המצוה) - בשלמא הרשב"א מדבר מצדקה הניתן מיד ליד הי' יכול לברך שפיר אבל במשל"מ לק"מ" ע"כ.

ה. ועי' בלקט ישר (עמ' קנ"ח לתלמידו של התרומת הדשן) שכ' בתו"ד "זוכרני שא' הגאון ז"ל שהיה רב אחד שקורא בקול רם ומשלוח מנות איש לרעהו וקורא ומתנות לאביונים כשאר המגילה. והיה עני אחד אמר, את שלו קורא בקול רם, כי היה מנהג באותה העיר שהב"ב שלחו להרב מנות יפות ונכבדות בפורים, כגון פשתן לעשות סדינין, ואת שלנו קורא בקול נמוך" ע"כ - ובנראה שצ"ל שהיו שולחים זאת לשם כבוד בלבד וכפי מה שמצוי כיום ששולחים דברים כע"ז לאנשים חשובים לכבוד בעלמא, שהרי אף התה"ד כ' "בני אדם השולחים לחבריהם בפורים חלוקים וסדינים וכה"ג" וחזינו שהיה מנהג זה ומ"מ לא יוצאים בזה יד"ח וז"ב.

וראיתי בשו"ת הלק"ט (ח"ב סי' קס"ג) שכ' שהשולח בגדים או כלים אם יוכל למוכרם מיד ולקנות צורכי סעודה מועיל ע"ש - וחזינו שאף לטעם שמשל"מ נועד לספק צרכי סעודה מ"מ אם יוכל להשיג ע"ז מיד צורכי סעודה יוצא יד"ח. אולם דעת רוב מוחלט של הפוס' שלא כסברא זו. ועי' בחזו"ע (עמ' ק"כ) שהרחיב עפ"י הפוס' לדחות דבריו ע"ש. ובאמת בלא"ה לכאז' אינו מצוי עכ"פ כיום שאדם יוכל למכור ובכלל שימכור דברים הניתנים לו (ובטח מיד) שיהיה לו ע"ז צורכי סעודה ולכן בלא"ה אין להסתמך על סברא זו כיום (ובעבר היה מצוי יותר שאנשים פרטיים היו מוכרים כלים וכדו'). אולם אם שלח לו עם פתק החלפה ויכול לקבל בעבור זה כסף יל"ד עוד בזה (ואם אותה חנות סגורה ביום הפורים בוודאי שאי"ז מועיל, וגם בלא"ה לא מצוי כ"כ שאדם ילך ביום הפורים שאדם טרוד במצוות ההחליף זאת - ולכן קשה להחשיב כאילו קיבל האדם הנאה המביאה לידי מאכל ביום הפורים) וצ"ע.

לשלוח שתי מנות של בשר או שתי מיני תבשיל או שתי מיני דאוכלים - ובמתנות לאביונים כתב 'מעות או מיני מאכלים' - הרי שמבואר מדבריו שמשלוח מנות צריך דווקא מאכל (שבוודאי ששולח מעות לחברו מרבה אהבה ביניהם).

ובאמת בפוס' מצאנו בפירוש שנח' האם צריך לשלוח מנות כשהן מבושלות וראויות לאכילה או שדי אף כששולח בשר חי - ומ"מ פשטות הפוס' מורה שאם שולח עוף חי בוודאי אינו יוצא יד"ח - ואם מהני לשלוח בגדים וכיו"ב מדוע שלא יועיל לשלוח חתיכות בשר חי או עוף חי שהרי אף משלוח זה גורם לריבוי אהבה (ולכאור' אין לדחות שצריך משלוח שיכול ליהנות ממנו בפורים עצמו דבעינן שירבה אהבה לרעהו ביום הפורים [ומבגדים וכיו"ב יכול ליהנות ממנו בפורים עצמו] שהרי אף כששולח לו חתיכות בשר ואפי' עוף חי יכול ליהנות מזה ביום פורים עצמו - אא"כ נאמר שמכיון שצריך לטרוח עליו הרי"ז לא גורם לריבוי אהבה כ"כ בין איש לרעהו אך צריך הוכחה לזה) וצ"ע.

וזה באמת לכאור' הערה גדולה שאם הטעם מצד ריבוי אהבה למה נתקן לשלוח דווקא מנות של אוכל. ודוחק לומר שדברי מאכל גורמים לריבוי אהבה יותר מאשר ששולח בגדים וכדו' וגדר התקנה שיהיה ריבוי אהבה ביותר בין איש לרעהו. דאם הציווי היה לתת דווקא בשר ויין המביאים

לידי שמחה היה אפשר לדון כן. אולם מאחר שיוצאים יד"ח בכל מיני מאכל חזינן שלא כן. ואדרבה מנהג העולם שעבור אנשים שרוצים לשמחם ביותר שולחים כלים וכיו"ב בפורים ולא מיני מאכל (אולם ראיתי בשו"ת שבט סופר סי' כ"ג שכ' עפ"ד הב"ח בסי' תרצ"ה שעיקר השמחה וריבוי חיבה ורעות הוא דווקא כששולח לו מיני מאכל דווקא ולא בגדים כיון שמקרב הנאתיהו. אולם לכאור' איירי הב"ח דווקא מתי שסועדים אחד עם השני אך לא כששולח לו מנות בלבד, דלכאור' בד"כ כששולח לו כלים חשובים וכדו' נגרם ריבוי אהבה יותר בין איש לרעהו. אולם עי' להלן במש"כ לדון שכששולח מיני מאכל מבושלים זה גורם לריבוי אהבה ושמחה ביותר וצ"ע). ויתכן לומר משום שאוכל היא הנאה השווה לכל נפש משא"כ שאר דברים שאפשר שאין האדם צריך להם כלל וכששולח לו כן הרי"ז עליו לטרוח ובוודאי שדברים אלו שמקבל לא יגרמו לו ריבוי אהבה כלפי חברו וצ"ע ומ"מ לפי"ז יוצא שאף לטעמיה דמנה"ל לא מקיימים מצוות משל"מ בשליחת כלים ובגדים וכיו"ב (ועי' להלן בזה).

ולמעשה הורו הפוסקים (עי' מ"ב סקי"ט וחזו"ע עמ' ק"כ) שלא יוצאים ידי מצוות משלוח מנות בשליחת כלים או בגדים וכיו"ב אלא צריך לשלוח מיני מאכל דווקא (ועי' הערה בעניין אופן קיום משלוח מנות אצל נשים').

י. הנה לפי העיקר להלכה (כהרמ"א) שאשה חייבת במשלוח מנות ותשלח לאשה - ראיתי בשו"ת בית שערים (סי' ש"פ) שכ' בתו"ד 'ולפ"ז נ"ל דבר חדש דהרי אמרינן בפסחים ק"ט אנשים בראוי להם ביין ונשים בראוי להם בבבל בבגדי צבעונים ובא"י בבגדי פשתן מגוהצים ועיין תוס' ר"ה ו' ע"ב ד"ה אשה וקידושין ל"ד ע"ב ד"ה אשה דיש חילוק בין זה"ז ובין בזמן שביהמ"ק קיים דאז אין שמחה אלא בבשר אפילו לאשה. וא"כ שפיר י"ל דאשה חייבת במשלוח מנות כאיש רק בזמן שביהמ"ק קיים שגם שמחה שלהם בבשר או מחוייבין במיני אוכל כאנשים אבל בזה"ז דאנשים בראוי להם ביין גם נשים בראוי להם בבגדי צבעונים ובגדי פשתן

"אבל מנות שהוא שולח לחבירו צריך שישלח שתיים בכל מקום שיהיה משלח בו והוא שנ' ומשלוח מנות איש לרעהו יש במשמע שתי מנות לחבר אחד" ע"כ. ומבואר שבכל עניין ששולח צריך שישלח ב' מנות לקיים המצווה.

אולם מצאתי בס' כתר המלך (על הרמב"ם הל' מגילה וחנוכה פ"ב הט"ו) שכ' בזה"ל: "וכבוד מו"ח הגאון ז"ל (רבי משה יצחק הלוי ראבל שהיה מגדולי דורו ונפטר לפני כמאה וחמישים שנה) הביא מקור לזה דכל המרבה ה"ז משובח מהא דאיתא בגמ' דמגילה (ז' ע"ב) הדר שלח ליה איהו [מרי] ביד אביי מלא טסקא דזנגבילא וכו'. והנה כיון דמחויב לשלוח שתי מנות של בשר או של ב' מיני אוכלין ואיך יצא מרי במשלוח

והנה בשו"ע (תרצ"ה ס"ד) איתא "שכל המרבה לשלוח לרעים משובח" ובפשטות מקיים מצווה נוספת בכל משלוח מנות ששולח (עי' תשובות והנהגות ח"א סי' ת"ז [ב]) - ולפי"ז לכאור' צריך לקיים זאת כדינו בב' מנות ובדברי מאכל דווקא. אלא שלפי"ז יש להעיר על מנהג העולם ששולחים כלים וכדו' ונהי שמקיימים מתחילה מצוות משלוח מנות כדנים הא מ"מ במה שמרבים לשלוח לכאור' אין מקיימים מצווה כלל"א. וכן ראיתי בס' תורת אביגדור (סי' תרצ"ה - יצא לאור לפני למעלה ממאה וחמישים שנה) שהעלה כן (והעתיק דבריו בשו"ת 'מי נח' סי' י"ח דף ל"ד ע"א - והוא ג"כ ספר קדום). והביא ראיה לזה מד' המאירי (מגילה ז' ע"א) שכ'

המגוהצים שזה שמחת פורים שלהם וכיון דבימי מרדכי ואסתר לא היה ביהמ"ק קיים כמבואר במגילה י"א ע"ב ולא היו הנשים מחויבות במנות שהוא מין מאכל ומשקה רק בבגדים בין לטעם תה"ד להשלים חסרון חבירו כדי לקיים מצות שמחה ובין לטעם מנות הלוי משום חיבה וריעות. וכאן כתיב מנות דהוא מידי דמיכלי ומישתי כמ"ש תה"ד הנ"ל לכן כתיב איש דוקא אבל באמת בגוף המצווה גם אשה חייבת וא"ש היטב פסק הרמ"א בס"ד" ע"כ.

וע"ע במשנה הלכות (ח"ד סי' צ"א) שהביא דבריו (אולם דבריו לכאור' צ"ע במה שהבין בד' הבית שערים שמנות לאו דווקא מיני מאכל שהיה הבית שערים כ' בפירוש שמנות הוי דבר מאכל דווקא ושלכן אף לטעמיה דמנות הלוי לא יוצא יד"ח בשליחת בגדים וכיו"ב ע"ש - ומה שמועיל אצל אשה משל"מ בבגדים הטעם מצד מה שתי' את קר' הפר"ח ע"ד הרמ"א שחייב אשה במשל"מ והק' הפר"ח דהא כתיב 'איש לרעהו' ומשמע איש דווקא ולא אשה ותי' הבי"ש שאינה"מ בגלל שכ' איש אז כתוב מנות שאיש באמת צריך לשלוח בכל עניין מנות מאכל אולם אינה"מ אשה אינה כלולה במש"כ שם אף שהיא חייבת באמת בגוף המצווה ולכן היא יכולה לשלוח בראוי לה אף בגדים וכיו"ב - וכנראה כיוון לזה בחזו"ע שכ' שי"ל ע"ד המשנה הלכות רצ"ע. ומ"מ לכאור' ד' הבית שערים מחודשים מאוד שמנות חוזר רק על איש ולא על אשה - דאף שכ' איש לרעהו מ"מ כבר כ' הפוס' שהוא רק משום שאיש סיפק בידו [עי' שבו"י סי' מ"א - וע"ע בחזו"ע עמ' ק"מ] ולכן ק' לומר שהמילים משלוח מנות איירי רק באיש ולא באשה. וע"ע בפמ"ג א"א סק"ד שבד"כ כשכתוב 'איש' אי"ז בא למעט אשה וכ"ש בענייננו שאף הן היו באותו הנס ואין כלל סיבה למעט אותם מכך ע"ש [א"כ נאמר שיש סיבה למעטם כיון שכל כבודה בת מלך פנימה ואולי לא יתקנו שיצאו הנשים מביתן לשלוח משל"מ אשה אל רעותה וקריאת מגילה שאף נשים חייבות יכולים לקרוא בביתן וכו' וכמו בהדלקת נ"ח שאף לנוהגים כהרמ"א שכ"א מבני הבית מדליק בנות לא מדליקות בעצמן וי"א שהטעם משום שכל כבודה בת מלך פנימה ואכמ"ל] ויש לפלפל עוד בכ"ז. ומ"מ פשטות הפוס' מורה (ע"ש בחזו"ע) שאף אצל נשים יש לקיים את מצוות משל"מ דווקא במנות של אוכל.

יא. וראיתי בפסק"ת (סי' תרצ"ה הע' 92) שכ' שאע"פ שלטעמו של תה"ד אי"ז מועיל מ"מ נהגו העולם להקל בזה היות שלטעמו של מנה"ל יוצאים בזה יד"ח כיון שאף בשליחת כלים וכדו' גורם לריבוי אהבה ע"ז. אולם לפמש"כ העיקר בזה שאף לטעמו של מנות הלוי לא יוצאים בזה יד"ח ולכן קשה לומר כן.

מנות בזה דלא הוה רק תבלין לבשם את האוכלין. וצריך לומר דמרי כבר קיים מצות משלוח מנות תחלה במיני אוכלין ואח"כ להרבות ריעות בזה שלח הני דברים דסגי בזה - ולהכי שפיר מסיק אב"י כי נפיק וכו' כי אתי לבי מרי קריבי לי שיתין צעי דשיתין מיני קדירה ואכלה מינייה פלגא ולמאי אתי לאשמועין - אלא אתי לומר דלא נימא דמרי שלח הני דברים לרבה שלא היה לו מיני מאכל לשלוח ולהכי אמר דבעת שבא מצא שיתין צעי של מיני מאכל ורק כאשר כבר יצא ידי חובת משלוח מנות ורק למען להרבות דהרי זה משובח בזה די בהני דברים המשמחים אף דלא הוי מיני מאכל ודו"ק -

ואלו דברים נפלאים^{יב} (ומ"מ המעיין בד' המפרשים בהאי סוגי' יראה שרבים הבינו שקיימו בזה בעצם דין משל"מ ואכמ"ל). וחזינו מדבריו שדין זה להרבות במשל"מ הינו רק בשביל להרבות אהבה וריעות ולכן

יב. ומה ששלח לו בכל זאת דווקא דברים אלו כ' 'מלא הרועים' משום דמעלו לכולי גופא. כדאמרין בפסחים (מ"ב ע"ב) "כל מילי דמעלי להאי - קשה להאי בר מזוגבילא רטיבא ופלפלי אריכתא, דמעלי לכולא גופא" - ולפי"ד כתר המלך יתבאר ביותר זאת שמאחר שעשה זאת בשביל ריבוי אהבה לכן שלח דברים מעולים אלו.

וראיתי עוד להגאון רבי ידידיה ווייל (בנו של הקרבן נתנאל, בספר גנוזי המלך) שביאר זאת ע"פ הגמ' בסוף מס' הוריות שבני הישיבה הסתפקו את מי לבחור כרה"י, את רבה שהיה חריף 'עוקר הרים', או את רב יוסף שהיה 'סיני' בקי בשמועות. ואמרו כי 'סיני' עדיף, ועם כל זאת סירב רב יוסף ונתמנה רבה לראש הישיבה. לכן שלח רבה משלוח מנות 'קמחא דאבשונא' חלב חטים להראות כי 'סיני' עדיף, שהכל צריכים למרי חיטיא - בעל חטים, היודע הרבה שמועות. ועל זה אמר אב"י 'אי חקלאה להוי מלכא דיקולא מצואריה לא נחית', אף שנתמנית כראש ישיבה הנך מבטל את עצמך בענוה יתירה. ולכן שלח לו רב מרי חורפא, מינים חריפים, להראות כי טבא חדא פלפלתא חריפא מצנא מלי קרי', שעדיף מי שיש בו מעט חריפות, מסל מלא ללא חריפות. וכל שכן רבה שהוא צנא מלא חורפא. וגם זה יתבאר ביותר לפי"ד כתר המלך שרמז לו זאת משום שרצה להרבות ביניהם אהבה ורעות ביום הפורים ודו"ק.

יג. ויל"ד אם כוונתו שעצם דין משל"מ נתקן בשביל לספק לחברו צרכי סעודה ובריבוי משל"מ המצווה להרבות אהבה. או שאף עצם דין משל"מ נועד להרבות אהבה אלא שמ"מ התקנה הייתה לשלוח ב' מנות ולכן עתה שכבר יצא בדין משל"מ מקיים ג"כ עניין זה של ריבוי אהבה במה ששולח משל"מ נוספים אף שבהם אין ב' מנות. ומלשונו משמע שדווקא בריבוי משל"מ המצווה להרבות אהבה - אולם מסברא נראה יותר שאף עצם מצוות משל"מ בשביל ריבוי אהבה שאל"כ מהיכן הגיעה מצווה זו של ריבוי שליחת משל"מ. אולם עי' בכה"ס ס' תרצ"ה סקל"ח שמבואר מדבריו שב' תקנות היו במשל"מ - משל"מ לעני שזה נועד בשביל לספק לו צרכי סעודה ומשל"מ לעשיר שזה בשביל להרבות אהבה ולפי"ד י"ל שהדין להרבות במשל"מ עניינו מצד ריבוי אהבה וצ"ע עוד בזה.

ולכא' יש לדקדק בן ממש"כ השו"ע "וכל המרבה לשלוח לריעים משובח" ולא כ' לשלוח מנות וכו'. ומשמע שאע"פ שלא שולח מנות (אוכל) הרי"ז משובח (אכן בערוה"ש כ' לשלוח מנות ע"ש). ואת הראיה מהמאירי לכא' יש לדחות שהמעיי"ש במאירי יראה שכוונתו שם להסביר את החילוק בין מתנות לאביונים (שנותן מתנה אחת לשני עניים) למשל"מ (שנותן ב' מנות לאדם אחד) ולא הביא כלל הדין שכל המרבה לשלוח לרעים הרי"ז משובח - ומשמע שכ' כן על עיקר דין משל"מ. וכוונתו שלא יאמר האדם שאם שולח לחברו שכבר יש לו די והותר, די במנה אחת או שאם שולח לעני שבלא"ה אינו רגיל בריבוי מאכלים די במנה אחת (וכפי

וצ"ע - ומ"מ לפי"מ שהבאנו יש מקור לד"ז מ'כתר המלך.

ומ"מ בד' החזו"ע לא ברור שס"ל שאפשר לשלוח בשביל הידור מצוה אף בגדים וכדו', כיון שאפשר שמועיל דווקא ששולח מין אחד של מאכל שביסודו אפשר לצאת בו יד"ח משל"מ (כששולח ב' מינים ועתה שולח רק מין אחד). וכ"נ מדבריו שכ' שהוא משום 'הידור מצווה'. אך י"ל שממה שציין לד' היוסף אומץ משמע שהבין שבכל מה ששולח מקיים המצווה וצ"ע. ומ"מ מד' כתר המלך שהבאנו חזינן שמקיים מצווה זו אף כששולח דברים שאין יוצאים בהם כלל בעצם מצוות משלוח מנות. אלא שיש להסתפק האם מ"מ בעינן שישלח דברים הנאכלים או אפי' מועיל לכך אף שליחת בגדים. ומסתבר שמאחר שהטעם של ריבוי המשל"מ בשביל להרבות אהבה ורעות א"כ א"צ דווקא לשלוח דברים הנאכלים ואף ששולח בגדים או כלים זה מועיל. ולפי"ז מצאנו הסבר למנהג העולם שמרבית במשל"מ של כלים וכיו"ב - שבאמת מקיימים בזה מצווה של 'כל המרבה לשלוח לרעים הרי"ז משובח'. ויש להתיישב עוד בכ"ז.

ד. החיי אדם (כלל קנ"ה סל"א) הוכיח מהירושלמי (מגילה פ"ק סוף ה"ד) שאם שולח משל"מ לעשיר דבר פחות אינו יוצא בזה יד"ח משל"מ. ועי' בבב"ל (ס"ד ד"ה חייב לשלוח לחברו) שסייעו מהריטב"א לפי גירסא אחת בגמ' (מגילה ז' ע"א). אכן בשדי חמד (ח"ט מע' פורים סי' ח') כ' שמדברי הירושלמי והריטב"א יש להוכיח רק שעשיר ששלח לעני דבר שאינו חשוב לפי ערכו של העשיר שלא יצא, אך אם הנותן שולח לפי השגת ידו, אפשר שיוצא ידי חובה אע"פ שאין זה נחשב אצל המקבל. וע"ע בציץ

שבאמת כ' כמה ראשונים) כיון שנקבע בתקנה לשלוח ב' מנות לאחד - וכך משמע ממש"כ המאירי שצריך שישלח שתיים ואם כבר שלח קודם לכן מנות ויצא יד"ח א"א לומר שצריך אף שרק באופן זה מקיים את ריבוי המצווה וצ"ע.

וע"ע בחזו"ע (עמ' קל"ג) שהביא את ד' התורה אביגדור ונח' על דבריו שאחר שכבר יצא ידי חובתו מכאן ולהבא יכול לשלוח כרצונו אפי' מנה אחת לריע האחר כיון שאי"ז אלא להידור מצוה ע"ש. ושם כ' ג"כ לדחות הראיה מהמאירי שכוונתו שאפי' אם שלח מנה אחת חשובה ביותר במקום שהוא משלח לשם אינו יוצא בה כיון שצריך ב' מנות דווקא (אך זה קצת דחוק כיון שלפי"ז לא היה צריך לדבר המאירי על המקום אלא על המנה אך לפמש"כ א"ש). ושם הביא שכ"כ בס' יוסף אומץ יוזפא (סי' תתרצ"ט - היה אב"ד פרנקפורט בזמן השל"ה). אולם הנה ז"ל ה'יוסף אומץ' שם "ויקיים מצוות משל"מ ביום לפחות פעם אחת שתי מנות חשובות מתבשילין או כוס מלא יין ותבשיל אחד, ואחר שקיים המצווה כהלכתה במנות חשובות יוכל לעשות שחוק והיתול במינים ממינים שונים בעניין משל"מ כדרך העולם הן ביום והן בלילה" - ולענ"ד יש לכאור' לדחות הראיה מד' היוסף אומץ - שהרי משמע מדבריו שריבוי משלוחי מנות במינים ומינים שונים הינו רק בדרך שחוק והיתול ולא הזכיר שהוא משום דין ריבוי משל"מ לרעים. ועוד שכתב שזה נעשה אף 'בלילה' והרי מסתבר שהדין שכ' השו"ע וכל המרבה וכו' הוא כדין משלוח מנות שנעשה דווקא ביום. וגם המעיין בדבריו יראה שכ' "ויקיים מצוות משל"מ ביום לפחות פעם אחת" ומשמע שאדרבה ראוי לשלוח מנות כהלכתם יותר מפעם אחת עי' בזה היטב

אליעזר (ח"ח סי' י"ד). ועי' בכ"ז בהערה י"ד. ובביאור מחלוקתם יתכן לומר (עי' ציץ

יד. בירושלמי איתא ר' יודן נשייא שלח לרבי הושעיה רבה חדא עטם וחד לגין דחמר שלח וא"ל [ר' הושעיה רבה] קיימת בנו ומתנות לאביונים. חזר ושלח ליה חד עיגל וחד גרב דחמר. שלח וא"ל קיימת בנו ומשלוח מנות איש לרעהו" ע"כ. והבין הח"א שמתחילה ששלח לו מתנה קטנה שלא כפי מעלתו [של רב הושעיה] יצא רק יד"ח מתנות לאביונים ולא יד"ח משל"מ [שאע"פ שרב הושעיה רבה היה עני דהרי לכן קיבל מתנות לאביונים מ"מ כיון שהיה אדם חשוב היו צריכים לתת לו משל"מ לפי מעלתו – עי' בהע' על המ"ב הוצא' עזר והדר. אך מ"מ עדיין זה קצת חידוש דסו"ס היה עני ולא הורגל למאכלים אלו] ורק אח"כ ששלח לו מנות חשובות כפי מעלתו אז קיים מצוות משל"מ. ולכן הוציא הח"א מזה שצריך לשלוח מנות לפי ערך המקבל ולכן אם שולח לעשיר צריך לשלוח לו לפי ערכו.

והנה בגמ' דידן (ז' ע"א) מובא מעשה זה כך "רבי יהודה נשיאה שדר ליה לרבי אושעיא אטמא דעיגלא תלתא וגרבא דחמרא, שלח ליה: קיימת בנו רבינו ומשלוח מנות איש לרעהו [ומתנות לאביונים]" וע"ש ברש"י שכך הגירסא ושגורסים רק משלוח מנות. וע"ש בריטב"א שכ' ר' יהודה נשיאה שדר ליה לרב הושעיא אטמא דעגלא תילתא וגרבא דחמרא. גרש"י ז"ל שלח לו קיימת בנו רבינו ומשלוח מנות, ופירש דהכא מנות איכא, ול"ג הדר שלח ליה איהו. אבל בכולהו נוסחי גרסינן קיימת בנו רבינו ומתנות לאביונים. פ' שלא היתה יקרה התשורה בעיניו ואמר שאינה מתנה לאדם כמוהו ולא יצא ידי חובת משלוח מנות איש לרעהו, הדר שלח ליה כלומר רבי יהודה נשיאה גופיה עגלא תליתאה ותלת גרבי יין שלח ליה קיימת בנו רבינו ומשלוח מנות איש לרעהו, כלומר שזו התשורה הראויה לך, ומסתברא דמתנות לאביונים היינו אפילו בב' פרוטות דשורה פרוטה חשיבא מתנה אבל לא בפחות כדאיתא בגיטין (כ' א') ובדוכתי אחריית' – ומד' הריטב"א האלו הוכיח הבה"ל כהח"א שאם שולח לאדם חשוב שלא כפי ערכו לא יצא הנותן יד"ח משל"מ. וע"ע בתוס' רי"ד שם ודו"ק.

מאידך השד"ח כ' שמד' בירושלמי והריטב"א יש להוכיח רק שעשיר ששלח לעני דבר שאינו חשוב לפי ערכו של העשיר שלא יצא, אך אם הנותן שולח לפי השגת ידו, אפשר שיוצא ידי חובה אע"פ שאין זה נחשב אצל המקבל. ובאמת בד' הריטב"א יש קצת סתירה שמריש דבריו משמע שהבין כהח"א שמסתכלים על המקבל אם זה כערכו או לא אולם מסו"ד משמע בפירוש כהשד"ח שמסתכלים לפי ערך הנותן (ולענ"ד אפשר לדחוק את ריש דבריו שיתאימו לסו"ד והיינו שהיות שלא הייתה התשורה יקרה בעיניו של רב הושעיה [דאע"פ שהוא עני מ"מ בוודאי יודע מה הוא דבר חשוב] אז אמר שאי"ז מתנה לאדם כמוהו והיינו לר"י הנשיא מה שאי אפשר להסביר הפוך. ועי' בציץ אליעזר ח"ח סי' י"ד שמכח ד' הריטב"א וכו' רצה להגיה בד' הח"א שכוונתו שתלוי בנותן ולא במקבל – ומ"מ העומד כנגדו הם ד' הבה"ל שהבין ד' הח"א כפשוטם ע"ש בכ"ד הצי"א) – ומה שהוכיח השד"ח מהירושלמי כנראה שכוונתו שאחר שחזינו שרב הושעיה היה עני א"כ בעל כרחך אין החסרון מצד המקבל אלא מצד הנותן (אולם עי' לעיל שהסברנו שהח"א הבין שאע"פ שרב הושעיה היה עני מ"מ היה אדם חשוב ואין משל"מ זה לפי ערכו).

ומ"מ אע"פ שמשמע מהריטב"א שגירסת רש"י אינה מוסכמת מ"מ עי' ג"כ בפ' ר"א מן ההר שהסביר כן. ועי' ביד דוד שהסביר היטב מדוע מין רש"י בגי' הריטב"א והיינו דוודאי אטמא דעיגלא (תילתא) וגרבא דחמרא הוי מנה חשובה (ואף אם נאמר שר"י הנשיא לפי עושרו יכול לשלוח יותר הרי העיקר בזה רק שישלח מנה חשובה דא"כ אין לזה גבול). וע"ע בשד"ח שכ' שלג' רש"י יש לגרוס כן ג"כ בירושלמי. וכך נראה מהרמב"ם שלא חילק בזה אלא כ' דין משל"מ בסתמא שישלח ב' מיני בשר וכו' ולא חילק שהעשיר לפי עושרו וכו'. וכ"ג משאר הראשונים כמבואר למעיין בדבריהם שלא חילקו בזה – ואם תנאי זה הוא חסרון כ"כ גדול שלא יוצאים יד"ח משל"מ בוודאי היה להם להדגיש זאת ובע"כ שלא חשו לזה. ועי' ג"כ בטוש"ע שלא חילקו בזה. וזה מה שהתכוון הבה"ל ששאר מפרשים לא חילקו. וזה נכון גם על ד' הח"א וגם על ד' השד"ח שסו"ס לא הובאו תנאים אלו בספרי המפרשים להלכה.

ועי' בלקט יושר (לתלמיד התה"ד עמ' קנ"ח) שכ' "ואמר שיוצא אדם אם שלח אדם לחבירו בפורים תאנה אחת ותמרה אחת, אף על פי ששניהם אינם שווים פרוטה אחת" ע"כ. ולא חילק בין אם השולח עני או לא.

אליעזר ח"ח סי' י"ד ומו"ז ח"ב סו"ס נ"ד) שנח' בטעמים הנ"ל שלהטעם שמשל"מ נועד בשביל לספק צרכי הסעודה י"ל שאם שולח משל"מ פחות מערך המקבל הרי לא מוסיף לו כלל תועלת לעצם סעודתו ואדרבה מן הסתם לא ישתמש בזה כלל לסעודתו (וע"ש ג"כ בשד"ח ודו"ק). אך להטעם שמשל"מ נועד להרבות אהבה יל"ד שיש כאן ריבוי אהבה אף שהעשיר אינו נהנה מהמשל"מ, כיון שהשולח השתדל כפי יכולתו ובכך מראה את חיבתו למקבל ודו"ק.

אכן במש"כ השד"ח שהנידון הוא לפי ערך הנותן שאם הוא עשיר צריך לשלוח כפי ערכו, בוודאי מבואר שהבין בזה שטעם משל"מ משום 'ריבוי אהבה', שהרי אם אדם חסר אמצעים שולח משלוח זה יוצא ידי חובתו שאע"פ שלא נתן לו לפי מעלתו הא סו"ס סיפק לחברו צרכי סעודה. ובעל כרחך הטעם שהיות ויכול הנותן לתת משלוח מכובד אין נגרם ריבוי האהבה אצל המקבל כלפי הנותן, ואדרבה זהו נראה כזולזול בו ודו"ק.

ולמעשה בביה"ל כ' שלא ראה לשאר הפוסקים שחילקו בזה. והערה זו נכונה בין על דברי הח"א ובין על ד' השד"ח (עי' לעיל בהערה שהרחבנו בזה). אולם כ' הבה"ל על ד' הח"א (לשלוח לפי ערך המקבל) שנכון להיזהר בזה לכתחילה - ולא הזכיר כלל את הסבר השד"ח בזה. אכן באור לציון (ח"ד עמ' ש"מ) ובחזו"ע (עמ' קכ"ט) כ' להיזהר לכתחילה לשלוח אף לפי מעלת הנותן (וחזינו שהחמירו כב' הטעמים). וע"ש באול"צ (ובעמ' של"ח) שכן לא כדאי לקיים מצוות המשלוח מנות במה ששולח לעשיר שכן יקשה לו לשער מה נחשב חשוב בעיניו של העשיר ובמה הוא שמח.

והנה לכאוי יש להתבונן שאחר שסברות אלו

שיש לדון לפי ערך הנותן או המקבל נכונות לפי הטעמים הנ"ל במשל"מ מדוע יש להחמיר בזה רק לכתחילה. וכנראה שצ"ל שאע"פ שטעמים אלו הם 'סיבות התקנה' מ"מ 'גדר התקנה' שישלח ב' מנות והיות שאין חסרון בעצם משלוח זה (שאם היה עני שולחו היה יוצא בזה יד"ח או שאם היה שולחו לעני היה יוצא בו יד"ח כ"א לשיטתו) יוצאים בו ידי מצוות משלוח מנות (ועי' בשו"ת בית אב חאו"ח סי' ק"ג אות ב') ודו"ק.

ה. יש לדון בשולח לחברו משלוח מנות ואין המקבל יודע מי שלח לו (ב'עילום שם') האם יצא ידי חובה. ועי' בכתב סופר (סי' קמ"א) שתלה זאת בב' הטעמים הנ"ל, שלטעמיה דהתה"ד שהוא בשביל לספק לחברו צרכי הסעודה הרי שיוצא גם כשאין חברו יודע מי ששלח לו שסו"ס הגיע לתכלית המצוה בכך (ויש מצוה ביותר כעין מצות צדקה דאמר ר"ח ה"ד מצות צדקה שא"י ממי נטלה כדי שלא לבייש - שם). אך לטעמיה דמנה"ל שהוא להרבות אהבה הרי שאין משלוח זה דרך חיבה וריעות ואינו מקרב לבבות (ואין לומר שאין צורך שתתרבה אהבה בין הנותן למקבל, אלא די שמתרבה אהבה כללית בין אנשי ישראל שהרי כ' איש לרעהו ומשמע שההקפדה שתתרבה האהבה בין איש לרעהו). וראיתי בשו"ת לב אברהם (סי' ס"ה) שכ' לדון בד' הכת"ס - כיון שצ"ת האם הטעם הוא להראות לחברו סימני אהבה או לעורר בלב עצמו אהבה לחברו שנותן לו (שנתינה מולידה אהבה). ואם נאמר כהצד שזה נועד לעורר בלב עצמו אהבה לחברו הרי אף כששולח לחברו ב'עילום שם' יוצא יד"ח שהרי יודע למי נתן זאת. ומ"מ סיים דבריו שבוודאי נכון להחמיר שלא יוצא בזה יד"ח

סי' ע"ד אות ד' וצ"ע. ומ"מ ע"ש ביבי"א שאם שלח מנות ע"י קטן שלא הגיע למצוות צריך לברר אם הגיעו המנות לתעודתן - ולכא' ה"ה בענייננו אם מסר זאת לבן המשפחה שהוא קטן צריך לבדוק שבאמת מסר הקטן זאת לאביו שאע"פ שהמנות הגיעו לבית המקבל מ"מ כיון שיש לחשוש שכל עוד שהמקבל אינו יודע מזה לא יוצא השולח יד"ח יש לחוש לזה וצ"ע^{טו}.

שו"ר בערוך השולחן (סי' תרצ"ה סט"ו) שכ' בזה"ל "ואם שלח מנות לשמעון ושמעון אינו בביתו אם הוא בעיר ויבא בעוד יום לביתו יצא אבל אם אינו בעיר שלא יבא היום לביתו לא יצא אף על פי שאשתו או בני ביתו קבלו בעדו שהרי כתיב משלוח מנות איש לרעהו ובעינין שיבא ליד רעהו **שעב"פ ידע מזה**" - וזהו כעניין שכתבנו (ומש"כ שאם ישוב בעוד יום לביתו יצא היינו משום שבני משפחתו יאמרו לו שחברו שלח לו מנות. וממילא חזינן ג"כ מדבריו שסמכין עליהם בעניין זה שיאמרו לו. אך זה לכא' דווקא כשבני ביתו מעל גיל מצוות וע"ש ביבי"א וצ"ע) - והעתיקו דבריו להלכה בחזו"ע ובס' אגרת הפורים (עמ' ע"ד).

אלא שראיתי בס' עושה שלום (למהר"ש מורגנוטו והוא ספר שיצא לפני כמה מאות שנים) דף קמ"ב וק"כ - הו"ד בחזו"ע עמ' קנ"ב) שהסתפק באופן שהלך לבית חברו לתת לו משל"מ ומצאו שהוא ישן והשאר אצלו משל"מ ואותו אדם התעורר וראה את המשלוח מנות רק כצאת פורים - האם יצא יד"ח. **שמצד אחד** י"ל שהיות

מצוות משל"מ כיון שאולי הכוונה לעורר בלב חברו אהבה אליו ע"ש. ועי' בשו"ת תורה לשמה (סי' קפ"ח) שלכא' משמע ג"כ מדבריו שטעם זה נוגע למשלח ועי' בזה להלן שהפוס' נח' בזה. ויש לפלפל עוד בזה (שאו"י בעינין ג"כ שיגרום למקבל לעורר אהבתו כלפי המשלח - והתורה לשמה רק כ' שהוא גם דין הנוגע למשלח אך לכא' לא נראה כן מדבריו) וצ"ע.

ולמעשה - ראיתי לפוס' רבים שהורו שאם שלח מנות לחברו ב'עילום שם' יש לחוש שלא יצא יד"ח (ועי' להלן). ולפי"ז לכא' יש להעיר הערה גדולה לעניין מעשה שמצוי הדבר ששולחים מנות זה לזה ובעה"ב אינו נמצא בביתו בזמן זה ומוסרים זאת לאחר מבני המשפחה ופעמים שבעה"ב שטרוד ביום זה אפי' לא יודע אח"כ שנשלח לו משל"מ מאותו אדם - ולכא' בכה"ג משלוח מנות זה לא גורם לריבוי אהבה בין המקבל לשולח אחר שהמקבל אינו יודע ביום הפורים שאותו אדם שלח לו וממילא לא יצא בזה המשלח ידי משל"מ. ומ"מ יל"ד שאם אומר לאותו בן משפחה שיודיע לאביו שנתן לו משל"מ א"צ לחשוש שמא אותו בן משפחה לא מסר זאת לאביו (עי' להלן במה שהבאנו מערוה"ש. ועי' ביבי"א ח"ט סי' ע"א שהרחיב בכ"ז והעלה כן לעניין הלכה. ועי' ג"כ למהרש"ק בשו"ת האלף לך שלמה או"ח סי' שפ"ג שהעלה כן וע"ש בטעמו. ובפשטות כך מנהג העולם שלא מקפידים להביא זאת לבעה"ב אף שמטרת המשל"מ לתת לבעה"ב. אולם עי' בשו"ת אחיעזר ח"ד

טו. וראיתי מובא (תשובה"נ ח"א סי' ת"ז [ב]) - שמרן הגרי"ז כששלחו לו משלוח מנות נהג להקפיד ולראות מה שלחו לו, ושכנראה (ביאור התשובה"נ) הגרי"ז חשש לטעם של המנות הלוי שמשל"מ עניינו להרבות אהבה, ועל כן דווקא כשיודע בפורים שנשלח לו ומה שלחו לו 'הוי ידידות' ולכן דקדק מיד בפורים עצמו לראות מי שלח ומה שלחו (והוא ח' גדול יותר שאף בדק מה שלחו לו. ואולי הוא משום 'הידור מצווה').

לחלק בין אם זיכה לחברו ע"י אחר לבין כשהגיע לבית חברו אלא שהוא ישן וכנ"ל).

ומ"מ לפי העולה מזה שלהפוס' שיוצאים ידי מצוות משל"מ בשולח מנות לאדם שעתה ישן ורק לאחר הפורים יתוודע לזה (וכן למהרי"א שמועיל לזכות משל"מ לחברו ביום הפורים) ה"ה לכא' שיוצאים באופן שהביא מנות לבית חברו אלא שחברו לא נמצא בביתו ויבוא רק לאחר הפורים - וכפי שנתבאר נח' בזה הפוס' לעניין הלכה (ומסתבר שאי"ז מחייב שהסוברים שלא יוצאים בזה יד"ח טעמם שצריך שיתן מנות' אלא שאע"פ שהדין הוא לשלוח בלבד' מ"מ צריך שרעהו ידע שקיבל מנות וצ"ע). ומ"מ בנידון של הכת"ס ששולח לחברו בעילום שם' יש להסתפק שאולי כל ששולח זאת בעילום שם חסר בזה בעצם משלוח המנות דמשל"מ כזה אינו גורם בעצם להרבות אהבה וי"ל שלכן אי"ז מועיל - ויש להתיישב עוד בכ"ז לעניין הלכה.

ו. מי ששלח לחברו משלוח מנות קודם פורים והמשל"מ הגיע לידיו רק ביום הפורים - כ' ה'באר היטב' (תרצ"ה סק"ז) בשם יד אהרן' (הגב"י סי' תרצ"ד) שיוצאים בזה ידי מצוות משל"מ - כיון שלא הולכים אחר השולח שאצלו עדיין אי"ז זמן החיוב אלא אחר המקבל שקיבל זאת בפורים ושמח במשל"מ. ודקדק בן מד' בעה"מ (ריש מגילה) שכ' שלא יתן מתנות לאביונים קודם הפורים מחשש שהעני יאכלם קודם הפורים - ומשמע שאם אנו יודעים בוודאי שיאכלם ביום הפורים אין בזה חשש אע"פ שבשעה שנתן לא היה חייב במצווה זו וה"ה משלוח מנות'. וכ"פ מהרי"א (יהודה יעלה סי' ר"ז - ע"י בדעת תורה) ועוד פוס' (ע"י חזו"ע עמ' קס"ג). מאידך דעת ערוה"ש (סי"ז) שלא יצא

שללא כ' במשלוח מנות 'נתינה' אלא 'שליחות' וכבר שלח והעמידו ברשותו (וחצרו של אדם קונה לו שלא מדעתו) יצא בכך - אך מצד שני י"ל שהיות ותכלית משל"מ להרבות בשמחה הרי שאין מנות אלו גורמות לשמחה ביום הפורים. ושם צידד שיוצאים בזה יד"ח (ע"ש כמה שפלפל לעניין ישן בקיום מצוות). אולם ע"י בשו"ת דברי שמואל (ארדיטי סי' כ') שהאריך לחלוק על כל ד' העושה שלום וס"ל דאזלינן בתר שמחת המקבל ובכה"ג מנות אלו לא גרמו לשמחה למקבל ביום הפורים ע"ש.

אך ראיתי בס' 'יוקח נא' (סי' תרצ"ה סקמ"א) שכ' שנראה פשוט שלדעת הרמ"א שאם לא רצה לקבל מנות או שמוחל לו יצא ה"ה בעניין זה שישן לא גרע ממי שאינו רוצה לקבלם שיצא ע"ש. אולם בחזו"ע (עמ' קנ"ג) השיג על דבריו שהרי לדעת הרמ"א יוצא יד"ח בכה"ג מכיון ששלח והראה חיבתו לחברו (וכפי הסבר החת"ס הנ"ל) ומשא"כ כשחברו ישן שלא ידע מזה כלל ע"ש. והמעייין היטב בד' ה'יוקח נא' יראה שס"ל שטעמו של הרמ"א אינו משום שהראה חיבתו לחברו אלא שס"ל שרבנן העמידו הדין של משלוח מנות על 'שליחה' ולא על הנתינה וכפי שהרחבנו לעיל - ועל כן ס"ל שבכה"ג שהביא משל"מ זה לרשותו קיים מצוות משלוח מנות ודו"ק. וע"ע בשו"ת יהודה יעלה (למהר"י אסאד - ח"א או"ח סי' ר"ז) שהעלה לעניין הלכה שאם מזכה ביום הפורים את משלוח המנות לרעהו ע"י אדם אחר יצא ידי מצוות משל"מ אע"פ שבפועל המשל"מ הגיע לחברו רק אחר הפורים ע"ש בכ"ד (וזהו חי' גדול שמועיל אע"פ שהמשל"מ לא נמצא בבית חברו - אם כי בעומק העניין לכא' אין

מנורה ב'דיני' ו'טעמי' משלוח מנות בדרום קלא

לידי המקבל ביום פורים מתרבה האהבה אצלו כלפי המשלח הן מצד הדברים ששלח לו והן מצד עצם זה ששלח אליו שבכך הראה לו שהוא אוהבו וכמים הפנים אל הפנים וכו' (ואולי עומק מח' הפוס' האם באמת בעינין שתתרבה האהבה ביניהם וזה י"ל שמסתכלים על המקבל - והיינו לגרום היפך דברי המן שעתה אנו נעשה מעשים של חיבור אחד לשני. או שבעינין רק להראות היפך דברי המן והיינו שבאמת עם ישראל מחוברים ביניהם ולא כפי שטען המן וזה נוגע רק למשלח ועי' לעיל במש"כ בזה - ומ"מ אי"ז מוכרח) וצ"ע.

ולמעשה אף שדעת כו"כ פוס' שיוצאים בזה ידי מצוות משל"מ מ"מ מכיון שדעת כו"כ פוס' שלא יוצאים בזה (עכ"פ לטעמו של מנה"ל) אין כדאי להקל בזה (וכ"פ בס' שערי ימי הפורים עמ' ע"ב ובאגרת הפורים עמ' ס"ט). ומ"מ יכול למסור משל"מ לשליח לפני פורים או בליל פורים על מנת שיתנו לחברו ביום הפורים שנחשב שלוחו ליתן זאת לחברו בפורים, ושלוחו של אדם כמותו (ע"ש בערוה"ש סט"ז ובאגרת הפורים).

וראיתי בחזו"ע (עמ' קס"ב) שכ' שבן י"ד ששלח מנות לבן ט"ו ויודע שיאכלם למחר בעת חיובו, יצא יד"ח (ולכן אין להעיר מד' בעה"מ ריש מגילה דהוא איירי בסתמא ע"ש בחזו"ע). וכך מבואר מד' האול"צ (ח"ד עמ' ש"מ שכ' שלטעמיה דהתה"ד לא יצא בזה יד"ח ומשמע שאם יודע שיאכל ביום ט"ו יצא). ולבאו' יל"ד בזה דלכאו' עד כאן דיברו הפוס' שהמקבל קיבל זאת בפועל רק ביום הפורים (אפי' ע"י דואר) אולם י"ל שאם קיבל זאת קודם יום הפורים אף שיאכל זאת רק ביום הפורים לא יוצא

יד"ח בזה "דבעינן משלוח מנות בפורים עצמו. ועוד דהא עיקר המשלוח מנות הוי משום שמחה ואיזה שמחה היא לו עתה מה ששלח מקודם [לכאו' יש להתבונן בדבריו איזה שמחה בעינין שיהיה למשלח. אכן עי' במ"ב סי' תרצ"ו סקי"ח שהאבל לא ישלח דברי שמחה ואכמ"ל] ועי' ג"כ בזה בחי' רבנו מאיר שמחה (מגילה ד' ע"ב).

ועי' בשו"ת תורה לשמה (סי' קפ"ח המיוחס להבא"ח) שתלה דין זה בב' הטעמים הנ"ל שאם הטעם לספק לחברו צרכי סעודה הרי שעיקר התקנה הייתה בשביל האדם שנשלח אליו כדי שיהיה לו הרווחה בפורים והרי הגיע לידו משל"מ זה בפורים. אולם אם הטעם להרבות אהבה בין איש לרעהו, י"ל שלא יצא יד"ח כיון ש"זה נוגע למשלח שצריך לשלוח כדי להראות אהבה וריעות ולפ"ז בעינין שתתראה האהבה והריעות מאת המשלח ביום הפורים עצמו ולא מהני ליה מה שעשה קודם פורים. כי החבה הנראית מצידו היא בעת שיצא מידיו המנות" - והיינו שאין החיבה מחמת התועלת שהפיק המקבל מעצם דברי המשלוח מנות שקיבל (שא"כ היה מועיל זאת) אלא מצד עצם המעשה של שליחת המנות שמראה בזה היפך מדברי המן הרשע שאמר על עם ישראל שהוא מפוזר ומפורד במחלוקת שהוא מראה בעצם מעשהו שעם ישראל מחוברים זל"ז ומוסיפים אהבה על אהבתם - ונקבע דווקא יום הפורים כיום שבו יראו עם ישראל אהבה זל"ז ויוסיפו באהבתם וכאן הרי דבר זה נעשה קודם הפורים. וסיים הבא"ח שא"כ משל"מ באופן זה אינו יוצא בו ידי חובה לכו"ע ע"ש.

ומ"מ מסתבר שלדעת הפוס' שמהני משל"מ בכה"ג אי"ז מצד שלדעתם אזלינן אחר טעמיה דתה"ד שמשל"מ נועד לצורכי הסעודה אלא שמ"מ בכך שמגיע המשל"מ

יד"ח דכיון שזה כבר הגיע לידיו קודם הפורים אין גורמת לו שמחת הנתינה להרבות אהבה כלפי חברו ביום הפורים. ואין לדמות זאת למש"כ הפוס' לדייק מבעה"מ בעניין מתנות לאביונים וכן"ל שהיה מועיל לתת לו מתנ"ל אם היינו יודעים בבירור שיאכלם בפורים - ששאני מתנ"ל שהוא דין לספק לפני צרכי סעודת פורים ואין בזה דין שמחה וכו' וזה בשונה ממשל"מ שהמטרה הייתה להרבות אהבה ושמחה וכיון שכבר קיבל זאת קודם לכן י"ל שביום הפורים אין כבר ריבוי אהבה כלפי חברו (וכמש"כ הבה"ל לדון שלכן מועיל מתנה ע"מ להחזיר במתנ"ל בשונה ממשל"מ). ואדרבה עי' בחזו"ע (עמ' קס"ד) במש"כ לדון שלא כד' התורה לשמה - ויש לפלפל עוד בזה (ובפרט שמצאנו לכמה ראשונים שכ' שאף מתנות לאביונים הינו מדין שמחה).

ז. הנה כיום מצוי ששולחים משלוחי מנות המורכבים מחטיפים וממתקים וכדו' - ויש להסתפק האם כדאי לקיים בזה מצוות משל"מ. ובפשטות יש לתלות זאת בב' הטעמים הנ"ל (עי' תשובות והנהגות ח"ג סי' רל"ו) שאם משל"מ נועד להרבות אהבה הרי"ז מועיל. אולם אם הטעם לספק לו צרכי סעודתו אז לכאור' אי"ז מועיל אחר שאלו דברים שבד"כ אינם נאכלים כחלק מסעודת הפורים^{טז} (ומוכח הדבר מצד עצם היותם ממתקים שאינם באים כלל כחלק מהסעודה. ולכן זה שונה מאדם ששולח מנות אחר שחברו סיים הסעודה דסו"ס שלח דברים הנאכלים בסעודה ואכמ"ל). ואע"פ שמצאנו בגמ' (ז' ע"ב) שיוצאים בתבלינים י"ל

עוד ראיתי בחזו"ע (עמ' קס"ד) שכ' שתושב ירושלים (שמצוותו בט"ו) ששלח מנות ביום י"ד לשאר ערי הארץ שקוראים המגילה ביום י"ד יצא יד"ח משל"מ. ולע"ע לא הבנתי כוונתו שהרי חיובו במשל"מ מתחיל רק ביום ט"ו וכיצד יכול לצאת יד"ח במצווה שעדיין לא התחייב בה (ושונה לעיל ממש"כ הפוס' שאם שלח קודם הפורים כיון שסו"ס ביום הפורים קיים המצווה משא"כ בענייננו שקיים זאת כשעדיין לא מוטלת עליו המצווה). ואם איירי שנשאר אצל המקבל המשל"מ ביום ט"ו (אף שלא נראה כן מדבריו) מ"מ להחזו"ע אי"ז מועיל כלל כיון שאולינן בתר המקבל שאצלו ביום ט"ו כבר עבר מצוות הפורים וכדלהלן וצ"ע..

מז. ואולי לפי"מ שנביא להלן שתכלית משל"מ בשביל שיהיה האדם שמח בפורים הרי אף ששולח לו חטיפים שאינם באים כחלק מהסעודה (ואפי' אם אינם נאכלים ביום הפורים) הרי זה גורם לו שמחה ביום הפורים וצ"ע.

מז. ואולי לפי"מ שנביא להלן שתכלית משל"מ בשביל שיהיה האדם שמח בפורים הרי אף ששולח לו חטיפים שאינם באים כחלק מהסעודה (ואפי' אם אינם נאכלים ביום הפורים) הרי זה גורם לו שמחה ביום הפורים וצ"ע.

מנורה ב'דיני' ו'טעמי' משלוח מנות בדרום קלג

בחטיפים וממתקים שאין באים כחלק מהסעודה (תשובות והנהגות שם) ובד"כ אף אינם נאכלים ביום הפורים (ועכ"פ י"ל שכששולח דברים הנאכלים בסעודה מקיים מצווה מן המובחר). אולם עוגה מועילה למשל"מ שנאכלת בסיום הסעודה וכ"ש קינוחים וכדו' שהם דברים שעיי"ז סעודת הפורים נעשית סעודה חשובה ביותר. ומ"מ כשכבר קיים מצוות משלוח מנות אחד בהידור יכול לקיים את תוספת המשלוחים בזה וכפי שהרחבנו לעיל שאפי' בכלים יתכן להקל וכ"ש מממתקים וכדו' שהם דברים הנאכלים.

ה. ראיתי בס' מעשה ניסים (סי' רכ"ה) שכ' שלטעם משל"מ משום ריבוי אהבה, לא יוצא בן ידי מצוות משל"מ כששולח לאביו כיון שממילא תקועה אהבת הבן בלב האב (ע"ש שיל"ד להיפך שאולי דווקא לגבי אב שיש בו 'כרחם אב על בנים' לא יוצא הבן וצ"ע). אכן להטעם של צרכי סעודה בוודאי יוצא הבן ידי חובה. מאידך ראיתי ביבי"א (ח"ט סי' ע"ב ובחזו"ע עמ' קל"ו) שהשיג על דבריו והביא מהפוסקים שלא כך, אחר שמ"מ מוסיף האב אהבה לבן על אהבתו וכו' ע"ש (ועי' ג"כ בשפ"א מגילה ז' ע"ב).

אולם ראיתי בתשובות והנהגות (ח"ג סי' רל"ו) שכ' "ויש לדון במשלוח מנות לקרוביו הקרובים ביותר כמו בנו, בתו, אביו, אמו, אחיו ואחותו אי יוצא, ואף שלענין דיני

שתבלינים חשובים כיון שבאים להטעים הבשר של הסעודה. וגם י"ל (דובב מישרים ח"א סי' צ"ב) שהיו לחים וראויים לאכילה בפנ"ע כחלק מהסעודה (וע"ע במה שהבאנו לעיל מכתר המלך ששם שלח לו ממצוות כל המרבה לשלוח וכו'). ובאמת מלשון הראשונים לכאור' נראה שלכו"ע צריך לשלוח מנות הנאכלות בסעודה (עי' ברמב"ם ובטוש"ע ובכנה"ג הגה"ט סק"ד ובשיירי כנה"ג הגה"ט סק"י). ואפשר שזה אף להטעם שבענין להרבות אהבה דהתקנה לשלוח מנות וכפי שאינו מועיל לשלוח כלים עי' לעיל בהרחבה".

אולם ראיתי להכנה"ג (שיירי כנה"ג שם) שכ' ש"מנהג העולם לשלוח מיני מתיקה" וכ"כ בח"א (כלל קנ"ה סל"א) ובכה"ח (סקמ"ח) ובא"א מבוטשאטש (תרצ"ה ס"ד) ובחזו"ע (עמ' קל"ה). **אא"כ** נדחה שמיני מתיקה אלו הם כגון עוגיות או קינוחים הנאכלים בסעודה - ושאדרבה מנהג העולם לשלוח מיני מתיקה החל מכך שבד"כ האוכל העיקרי היה מצוי אצל אנשים וגם שלא כולם סמכו על מאכלי בשר שנאכלים בבית השני ולכן שלחו דברים אלו שבהם בד"כ אין כ"כ חששות והם פחות מצוים בבתי כולם ושמחים האנשים מאוד מזה וצ"ע.

ולמעשה אפשר שראוי להחמיר להימנע מקיום מצוות משלוח מנות

י. והנה כיום כפי ששמעתי מכמה אנשים משל"מ נראה עליהם כטורח וזה לכאור' היפך התקנה. ואולי עניין זה נגרם מחמת שטורחים הרבה בקניית דברים מיוחדים ובעיצוב המשלוח וכדו' ולא כפי ההנהגה שהייתה בעבר שכ"א היה שולח לחברו מיני מאכל שהיו מכינים בעצמם והיו כולם שמחים בריבוי סוגי מאכל ממינים שונים המונחים על שולחנם ושמחה והנאה זו היו גורמים לקירוב דעת וריבוי אהבה אחד לשני (ואולי לכן לא תיקנו ג"כ לקיים מצוות משל"מ בכלים אף להטעם של ריבוי אהבה כיון שידעו חז"ל שדבר זה יגרום טירחה מרובה עד כדי כמעט היפך מטרת התקנה). ואע"פ שפעמים הכשרויות שונות וכו' מ"מ לכאור' באנשים שאדם מכיר ומתארח אצלם בוודאי יכול לסמוך. ושמעתי מכמה אנשים שכאשר קיבלו משל"מ תבשילים ועוגות מאפה בית וכדו' היה הדבר משמח ומועיל להם עד מאוד.

שהברכ"י לא איירי בקטן ממנו בגיל אלא שפחות ממנו במעלה ע"ש היטב בכ"ד).

מאידך דעת הגר"ח פלאג'י (מל"ח סי' ל"א אות פ"ו) והבא"ח (פר' תצוה אות ט"ז) וכ"פ באול"צ (ח"ד עמ' שמ"א) ובחזו"ע (עמ' קמ"ה) שאין יוצאים יד"ח, כיון שקטן אינו קרוי 'רעהו' שהרי קטן אינו רעהו של גדול (ובפרט שקטן אינו חשוב בר דעת ממש). וצ"ל לפי דבריהם שאע"פ שבנזיקין מצאנו שקטן קרוי 'רעהו' וכו"ל, אין ללמוד משם כיון שהכל לפי הענין, ובנזיקין הקפידה התורה על עצם תוצאת הנזק, ולכן אין כוונת 'רעהו' לחברו שמתרועע עימו (שהרי אף הקב"ה נקרא 'רעהו') - משא"כ במשלוח מנות שענייננו להרבות אהבה לכא' זהו דווקא במי ששייך כן אצלו (ובאמת איתא בפר' קדושים פ"כ פס' י' "ואיש אשר ינאף את אשת איש אשר ינאף את אשת רעהו" - וילפינן ממש"כ את אשת 'איש' פרט לאשת קטן, וממש"כ את אשת 'רעהו' ילפינן פרט לאשת גוי, וחזינן שקטן לא התמעט מ'רעהו' וע"כ שקטן הוא בכלל רעהו, אלא שאי"ז קו' לפמש"כ שהכל לפי הענין) - אמנם לכא' זה דווקא לטעמו של מנה"ל שמשלוח מנות נועד להרבות אהבה, אכן להטעם של התה"ד שמשל"מ נועד לספק צרכי סעודת פורים לכא' אף בקטן זה שייך (וכגון בקטן יתום) וא"כ בעל כרחך שאין ה'רעהו' בדווקא, וכמו בנזיקין. שו"ר בשו"ת יד סופר (סי' כ"ג עמ' ע"ה) שתלה גידו"ז האם מהני משל"מ לקטן בב' הטעמים, שלמנה"ל לא יצא ולתה"ד יצא ע"ש.

ועיין בחשוקי חמד מגילה (ז' ע"א) שהרחיב בנידו"ז, ומ"מ שם כתב - שמי שהביא משלוח מנות דגים ובשר עבור סעודת פורים, והוא נתנם לבניו הקטנים לאכול, מסתמא

מזיק וכדומה נקרא רעהו, מ"מ כאן העיקר להראות ידידות, וכיון שזהו בנו או בתו אף הנשואים שאינם סמוכין על שלחנו אפשר דלא יצא, וכן בקרובים כמו אחיו ואחותו אין תוארם 'רעהו' שהם יותר מזה שקרובים בעריות וכ"ש באביו ואמו, וטעם מצות משלוח מנות הוא לקרב איש לרעהו אבל כה"ג שקרובים ועומדים ל"מ, ואין מקיימין בהם המצוה, כנלע"ד עיקר אף שלא מצאתי זה במפרשים" (וע"ע לעיל במש"כ לדון אם מצוות משל"מ להרבות אהבה או להראות אהבה והיינו שלא כדברי המן ואם נאמר שהוא רק להראות אהבה אז לכא' בוודאי י"ל שלא יוצאים בזה. אולם ע"ש ביבי"א שפעמים יש סכסוכים בין קרובים ולכן אי"ז מוכרח [אך בד"כ אי"ז קורה]). ומ"מ לכא' מנהג העולם שבן שולח לאביו משל"מ (אלא שאפש"ל שמנהג זה הינו כחלק ממנהג העולם לתת משל"מ בשביל הכבוד וכיו"ב) וצ"ע עוד בזה.

מ. שליחת משלוח מנות לקטן - כ' בערוה"ש (סוס"י תרצ"ה) ועוד פוסקים שיוצא ידי חובה בכך, שאע"פ שכתוב במשלוח מנות איש 'לרעהו' - אף 'קטן' בכלל 'רעהו', כדמוכח בקרא ד'כי יגוף שור איש את שור רעהו', והנוגח שור של קטן חייב. וע"ע בס' אגורה באהלך (דף כ' הו"ד בעיקרי הד"ט סי' ל"ו אות ל"ו - ועי' בחזו"ע עמ' קמ"ו) שהשיג ע"ד הד"ט, כיון שבאגורה באהלך הסיק שלא יוצא יד"ח בזה) במש"כ בזה ודו"ק. (ומש"כ הפלא יועץ ערך פורים שישלח גדול לקטן משל"מ אין כוונתו לילד קטן אלא לאדם פחות במעלה ע"ש היטב) - וע"ע בס' מקראי קודש (סי' ל"ח, ב') שהביא ראיה מהברכי יוסף ד'רעהו' אינו מעכב וא"כ אפי' אם תאמר שקטן אינו חשוב רעהו אעפ"כ יצא ע"ש (ולכא' יל"ד בראיה

צרכי סעודתו בריווח ישמח בפורים ומשלוח זה כלל לא יגרום לו שמחה אלא היפך מזה ולכן לכו"ע אינו יוצא וצ"ע.

יא. יל"ד מה הדין כאשר נותן משל"מ לאדם חשוב האם יצא אותו אדם חשוב יד"ח משל"מ (וכפי שמצאנו בקידושין שחשובה קבלתו כנתינה לאשה). ולכאוי יש לתלות זאת גם בטעמים הנ"ל שלטעם של ריבוי אהבה יוצא, ולטעם של לצרכי סעודה לא יוצא. וכך ראיתי בס' חזו"ע (עמ' קמ"ז) שתלה בזה. אכן יתכן לומר שמאחר שאין זו הנאה של מאכל לכו"ע לא מהני. ולמעשה כ' הפוסקים (ע"ש בחזו"ע) שלא יוצא ידי חובה כיון שעכ"פ שיש לחוש לטעם של צרכי סעודה.

והנה בעיקר טעמו של 'תרומת הדשן' שמשלוח מנות נועדו לספק לחברו צרכי סעודתו יש להתבונן: א] בשו"ע (תרצ"ה ע"פ הגמ' דף ז') איתא שמי שאין לו לתת לחברו משלוח מנות וגם שישאר לו מספיק בשביל עצמו לסעודת פורים יכול להחליף סעודתו עם חברו שכ"א שולח לחברו את סעודתו שלו וכך מקיימים מצוות משל"מ. ולכאוי צ"ע שאחר שיש לכ"א בפנ"ע די בשביל סעודתו מה התועלת א"כ בהחלפת הסעודה כלפי סיפוק צרכי סעודתו של כל אחד ד'אפוכי מטרתא למה לי' (עי' בבית שערים סי' ש"פ שהוכיח מזה שהטעם של משל"מ בשביל ריבוי אהבה [ועי' בב"ח] וע"ש שהוכיח כן אף לפירש"י. ואולי י"ל בזה 'לא פלוג'. וע"ע בכה"ח סקמ"ט ואכמ"ל).

ב] הנה אם הטעם בשביל לספק לחברו צורכי הסעודה מדוע א"כ תיקנו לשלוח מנות לאנשים עשירים שיש להם די והותר לצורכי סעודתם. והחת"ס (סי' קצ"ו עמד ע"ז) כ' שהטעם שתקנו כך בשביל שלא לבייש את מי שאין לו. ועי' בשו"ת שאילת

לכו"ע יצא. וכן ששלח לחברו מנות שאין רגילות לאוכלם כי אם ילדים קטנים - ואלו דברים ברורים. עוד כתבו הפוסקים (עי' תשובות והנהגות ח"ג סי' רל"ו אות ד' ואגרת הפורים עמ' ע"ב) שאפי' לסוברים שהשולח לקטן משל"מ לא יצא, מ"מ קטן השולח לקטן (שיש מצווה לחנך קטן לשלוח מנות וכמש"כ הפמ"ג סי' תרצ"ה סק"ד והכה"ח סקנ"ז) יצא יד"ח מצוותו כיון שנקרא כלפיו רעהו, ואע"פ שבעלמא מצות חינוך הוא שהקטן יקיים המצוה כמו הגדול, אפ"ה י"ל שכיון שזה 'רעהו' יוצא בזה (ואדרבה גדול אינו נחשב רעהו ולכן אין חשוב שמקיים עניין משל"מ בכה"ג) ואפשר להסביר לקטן שכך היא המצווה שכל אחד שולח למי שנחשב רעהו, ובאופן זה לא מצאנו שחז"ל יגזרו 'דילמא אתי למיסרך' (והיינו שאף כשיגדל ישלח לקטן אחר).

י. ראיתי בחשוקי חמד (גיטין נ"ה ע"ב) שדן לגבי אדם ששלח משלוח מנות עם דברי מאכל לאדם ששונאו יחד עם אקדח וכו' להפחיד אותו - ושם כתב שאם המשלוח מנות היה מגיע עם האקדח לכו"ע לא יצא (שם איירי שהבת הוציאה את האקדח קודם), והיינו לא רק לטעמו של מנה"ל שמשל"מ נועד להרבות אהבה וכאן עשה להיפך. אלא אף לטעמיה דהתה"ד שמשל"מ נועד לספק לאדם צרכי סעודתו לא יצא שכיחד יערב עליו מאכלו, כשהביא לו אקדח עמו. ולכאוי דבריו המה חידוש גדול שמדוע לא יצא יד"ח לטעם שדין משל"מ לספק לו צרכי סעודה שהרי סוף סוף הביא לו דברי מאכל (ואכן היה אפשר לדון שכאשר מביא לו אוכל 'פתוח' בכה"ג יחשוש מלאכלו וכו' אולם כשמביא לו באריזה סגורה צ"ע). ויתכן להסביר זאת לפי"מ שנביא להלן שאף להתה"ד מטרת המשל"מ שעיי"ז שיהיה לו

(וכ"נ מהרמב"ן) שכ' בפירוש שלא כהחת"ס - עי' בזה להלן.

ועי' בכה"ח שכ' שאיהנ"מ לטעם זה אי"ז שייך בעשיר, אולם תיקנו לעשיר משום הטעם של ריבוי אהבה ע"ש. וצ"ע שזה לא מצאנו כלל בד' תה"ד שכ' בסתמא שהטעם משום סיפוק צרכי סעודה בלבד. ועוד שלפי"ז יהיו נ"מ גדולות במשלוח מנות בין עשיר לעני וכנ"ל. וזה ח"י עצום שלא מצאנו כן בפוס' (גם שלפי"ז לכאור' יהיה עדיף לתת לעני מאשר לעשיר לא רק מצד מצוות צדקה וכיו"ב אלא מצד זה שבו נוהגים ב' הטעמים ולא מצאנו כן - אך מ"מ אי"ז מוכרח דסו"ס תקנו לעשיר) ועי' ג"כ להלן שמבואר מהריטב"א שלא כד' הכה"ח בזה וצ"ע ג.

ג] דאם הטעם משום סיפוק צרכי סעודה מדוע לא תיקנו לתת לעני כסף והוא יוכל לקנות כל צרכי סעודתו (ואדרבה כך היו יוצאים לכאור' מלתקן לעשיר ג"כ משל"מ מחשש שיתבייש וצ"ע). ועוד שא"כ מהו באמת החילוק בין דין משלוח מנות למתנות לאביונים שהם ג"כ נועדו לספק לעני צורכי סעודת הפורים. ובפרט שהרי מצד הדין מועיל לתת תבשיל וכדו' אף בדין מתנות לאביונים (וכ"ש לסוברים שאפשר לקיים מצוות משל"מ בכסף עי' חזו"ע עמ' קכ"א וכו'). ועכ"פ להפוס' שלא מקיימים מצוות משל"מ ומתנות לאביונים במשל"מ אחד (ורק יתן מתנה נוספת לעני אחר) וצ"ע. ד] דעת הרמ"א (תרצ"ו ס"ו דלהשו"ע הדין שונה ואכמ"ל) שאע"פ שאכל חייב במצוות משל"מ (וע"ש במ"ב סקי"ח) מ"מ אין שולחים מנות לאכל (כל י"ב חודש) ואפי' דבר שאינו של שמחה (מ"ב). אא"כ הוא עני שאז מותר לשלוח לו מעות כמבואר במ"ב וע"ע בכה"ח סקל"ה). ולכאור' צ"ע שאם כל תקנת משל"מ בשביל שיהיה לכ"א די צרכי

יעקב (סי' נ"ט) שכ' שכשהיה אצל חמיו (הגאון מהר"ם שיק שהיה תלמידו של החת"ס) הק' ע"ד החת"ס שלא מצאנו שתקנו שלא לבייש את מי שאין לו אלא בדבר הנראה לעין שאז מתבייש העני אבל לא בדבר הנשלח לביתו של העני ומדוע שיפסידו משו"כ את העניים - שהרי אדרבה עינינו הרואות שאנשים נותנים את משלוחי המנות המיוחדים בעיקר לאנשים חשובים שכבר יש להם די והותר בשביל סעודתם וע"ש במה שנו"נ בזה עם חמיו (ולענ"ד י"ל שהיות שמשל"מ היא מצווה המוטלת על כולם הרי כשכולם יבואו לתת לעניים ממילא תהיה ניכרת בושתם. ועוד שע"ז שהיא מצווה כללית הרי שאנשים רבים יבואו לדבר מי הם העניים ומי העניים ביותר כדי לקיים אצלם מצוות משל"מ בהידור ונמצא העני מתבזה ודו"ק).

ולכאור' יש להוכיח שלא כהחת"ס מד' כו"כ ראשונים (מגילה ד' ע"א ע"ש בריטב"א ובחי' הר"ן ואכמ"ל) שכ' שכל הדין של משלוח ב' מנות לאדם אחד זהו רק ששולח לעשיר אולם כששולח לעני די במנה אחת. וא"כ צ"ע מדוע לא תיקנו ג"כ לעשיר מנה אחת או אף לעניים ב' מנות שלא יתביישו (וי"ל דאי"ז ניכר כ"כ וצ"ע). ועוד שלפי"ז עצם הפס' של 'איש לרעהו' איירי בעשיר שכ' 'מנות' בלשון רבים ד'איש לרעהו' היינו שחשוב כמותו וקשה לומר שידברו על הטפל שאינו עיקר התקנה ולא על העיקר שהוא העני וצ"ע. עוד יש לכאור' להוכיח שלא כהחת"ס מהפוס' שכ' שנכון לשלוח לאדם עשיר כפי מעלתו ואם מלכתחילה תקנו לעשיר רק בשביל שלא יתבייש העני ובאמת אין בו כלל תועלת של משלוח מנות מדוע לא תיקנו שיוצאים יד"ח בכל משלוח מנות וצ"ע. שו"ר בריטב"א

סעודה מדוע אין לשלוח לו מנות (ואף דברים חשובים דסו"ס כיון שהאבל עצמו רשאי להכניס ולאכלם בסעודת הפורים א"כ יהיה אפשר אף לשלוח לו) - ויש לפלפל עוד בזה (וע"ע בכת"ס סי' קמ"א).

ולחםביר כל זה לכאור' נראה לומר שאף להתה"ד אין הטעם של משלוח מנות כעניין צדקה לספק לשני מה שחסר לו שהרי אנו רואים שיוצאים יד"ח אף כששולח 'מותרות לחברו'. אלא תכלית משל"מ שע"י ששולח לו מנות של דברים חשובים ומשמחים וכו' מתרבה השמחה אצל חברו ושמח ביום הפורים דזו היא מצוות היום לשמוח ביום הפורים. וכך מבואר בלבוש (תרצ"ה ס"ד) שכ' "שאין טעם המשלוח אלא כדי שיהיה לכל אדם לאכול די סיפוקו את האדם ודברים המענגים ומשמחים כדי לשמוח בפורים, הלכך כל המרבה לשלוח לרעהו הרי זה משובח (דמרבה שמחה עי' בערוה"ש דלהלן)". וע"ע בבית שערים (סי' ש"פ) בתו"ד שכ' "בין לטעם תה"ד להשלים חסרון חברו כדי לקיים מצות שמחה". וכ"נ מהבה"ל (ר"ס תרצ"ד) שכ' "נסתפקתי מתנה לאביון אי מהני על מנת להחזיר, ומשלוח מנות לא מהני כי מצוה מאכל ומשקה שישמחו בפורים" ע"כ. וכ"נ מערוה"ש שכ' "וכל המרבה בשילוח מנות ה"ז משובח דזהו להרבות השמחה". וכך נראה מלשון פוס' רבים ואכמ"ל (ואולי אף לטעמו של מנה"ל שהוא כשביל להרבות רעות המטרה להגיע לידי שמחה בשבת אחים גם יחד ורק נח' בגדר התקנה וכו' ודו"ק).

ובאמת ראיתי להריטב"א (מגילה ז' ע"א) שכ' כן בפירוש (בתו"ד) פ"י בירושלמי שכל הפושט ידו ליטול יתנו לו, לומר שנותנין לכל אדם ואין מדקדקין אם

הוא עני וראוי ליתן לו, שאין נתינה זו מדין צדקה גרידתא אלא מדין שמחה שהרי אף לעשירים יש לשלוח מנות" (אלא שכ' כן אף לגבי מתנות לאביונים). וכ"כ הרמב"ן (ב"מ ע"ח ע"ב בתו"ד וע"ש ג"כ בחי' הר"ן) "אין מדקדקין בדבר לומר עני זה ראוי ועני זה אינו ראוי אלא נותנין לכל כדי שיהיו הכל שמחין עמנו בין ראוי בין שאינו ראוי, דימי משתה ושמחה כתיב, ומשלוח מנות נמי כתיב". וע"ש ג"כ בריטב"א שכ' "כלומר שאין מדקדקין בדבר לומר אם הוא עני וראוי ליתן לו אם לאו אלא נותנים לכל אדם שיבא ויתבע שאין יום זה מדין צדקה בלבד אלא מדין שמחה ומנות שהרי אף בעשירים כתיב ומשלוח מנות איש לרעהו" (וע"ש בריטב"א שאין מח' בזה בין התוספתא לירושלמי ע"ש היטב בכ"ד).

ולפי"ז יתיישבו היטב הדברים בס"ד שלכן תקנו אף לעשיר לקבל משל"מ שאף בו נוהג דין שמחה ושנכון לתת לו משל"מ לפי חשיבותו כדי שתתרבה אצלו השמחה ושלכן אין לשלוח לאבל משל"מ והיינו מדין השמחה שבזה. ומה שיוצאים במצוות משל"מ בהחלפת סעודותיהם הוא מצד שע"ז מתרבה אצלם השמחה (בפשטות מצד מה שכ"א אוכל את מאכלי השני. אולם ראיתי מובא מהגריש"א [יבקשו מפיחו] שהורה שבחורי ישיבה שאין להם במה לקיים מצוות משל"מ יכולים להחליף וע"ז את מנותיהם ואע"פ שאינן שייכות להם ויש להם בהן רק היתר אכילה. וכ"כ השפ"א מגילה ז' ע"ב ד"ה אביי ע"ש. וזה מועיל למרות שכ"א אוכל מנה זהה לחברו - וצ"ל או שס"ל שמ"מ קיימו את גדר תקנת משל"מ ואע"פ שלא מתרבה אצלם השמחה. או שמ"מ ישנה שמחה בעצם מעשה החלפת המנות ולע"ע צ"ע בזה).

קלח

מנורה

הרב חיים חדר

בדרום

ומ"מ אף לפי"מ שנתבאר שטעמיה דתה"ד
שמשל"מ נועד בשביל סיפוק צרכי
סעודה הכוונה שעיי"ז ישמחו כולם ביום
הפורים - מח' מנה"ל ותה"ד בטעם מצוות
משל"מ במקומה עומדת והנ"מ שהבאנו
לעיל עדיין נכונות בזה כמבואר למעייין היטב
בדברים. ומ"מ למעשה מצאנו לפוסקים רבים
שחששו לעניין הלכה לב' הטעמים.



הרב משה חליוה
מח"ס 'ענפי משה' וש"ס

תשובות בהלכה בענינים שונים

רואה שום מקום לאסור ומלבד מצד הנהגה ורגש עצמי אולי לעצמו לא ישתמש בו תשמיש אחר מלבד לבישתו, אבל מ"מ אין מקום למחות באחרים על הנ"ל. אכן לענין ט"ג מבואר במ"ב (שם ס"ק י"ד) דכיון שמיוחדין רק להתפלל בהן אין נכון שיכנס בהן לבית הכסא עי"ש, וא"כ עדיין צ"ע אם ה"ה שיהיה אסור להשתמש בהן, עכ"ל.

והנה אתי עמדי שו"ת להורות נתן אשר ניתן לי מידי קדשו דהמחבר מרן הגר"נ געשטעטנר זצוק"ל וקחזינא לי' התם חלק ארבעה עשר (סימן א') דנשאל בבחורים הלומדים בביהמ"ד בזמן מנוחת צהרים וכשהם מתעייפים רוצים להניח טליתם תחת ראשם אם יש בזה משום בזיון הטלית והציצית והשיב וז"ל מבואר בשו"ע או"ח (סי' כ"א ס"א) דציצית הקבועים בטלית אסור להשתמש בהם כגון לקשור בהם שום דבר וכיוצא בזה משום ביזוי מצוה, ובמ"ב שם (סקי"ב) הביא מפמ"ג דטלית של תפילה המיוחדת לכך חמיר כמו הציצית עי"ש. וא"כ טלית של מצוה המיוחדת לתפילה אסור להשתמש בו משום ביזוי מצוה. ומכל שכן כשהוא מניח עליו את ראשו דהוי דרך גנאי. וכמו שכתב המפרש במסכת תמיד (כ"ז א') ד"ה אמר רב פפא, דדמי לבזיון שיהא ראשו מונח על התפילין עי"ש. וא"כ ודאי נראה דאסור להשתמש בטלית של מצוה שמיוחדת לתפילה להניח עליו ראשו ככר וכסת ואע"ג דמבואר בשו"ע או"ח (סי' קנ"א ס"א) דת"ח ותלמידיהם מותרין לאכול ולשתות בביהמ"ד

הנחת טלית קטן או טלית גדול תחת מראשותיו

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

הנני מאשר בזה קבלת שו"ת מחשבת הלוי
ח"א מהגאון הגדול רבי חיים מאיר
הלוי ואזנר זצוק"ל הגאב"ד ור"מ דזכרון
מאיר ומר ברי' דרבינא מרן השבט הלוי
זצוק"ל, ותשוח"ח.

מידי עיוני בהאי ספרא ראיתי (סימן ד') דכ' וז"ל ועוד שאל אודות לומדים שרוצים לנוח קצת בצהריים על הסטנדר ושמים טלית כמין כרית כדי להניח הראש על זה האם שרי או לא. הנה לענין ט"ק נראה פשוט דשרי כיון דהתורה כתבה גדילים תעשה לך על כנפי כסותך אשר תכסה בה, הרי דדין כסות יש לו ושרי להשתמש בו כרצונו, וכן מוכח מדהתירו (בסי' כ"א סעי' ג') להכנס בו לבית הכסא, וגם בלשכב בו שכתב הרמ"א (שם) דיש שכתבו שנהגו לאסור, הכרעתו למעשה שנוהגים להקל בזה, ואיני רואה מקום לחלק בין לשכב בו לבין להניחו תחת הראש, ואדרבה מסוגיא דיומא (ס"ט ע"א) גבי בגדי כהונה מוכח דלקפלן ולהניחן תחת ראשיהן קל מלישון בהם דלישון בהם אסור לכו"ע ואילו להניחן תחת ראשיהן שרי למ"ד בגדי כהונה ניתנו ליהנות בהן. וא"כ ע"פ דין איני

בגדי כהונה ויש להתיישב בזה].

אמנם לכאורה בלאו הכי יש לדון בכל זה מהא דכ' המ"ב ז"ל סימן ב' (ס"ק ב') וז"ל המניח מלבושיו תחת מראשותיו משכח לימודו ואפשר אם מניח דבר אחר המפסיק בין ראשו לבגדיו אין קפידא, עכ"ל. ובפשיטות ה"ה בהנחת טליתו תחת מראשותיו. וע"ע בתשובותינו גם אני אודך חלק כ"ה (סימן כ"ה) מאי דכתיבנא בענינא דהנחת כלים תחת מראשותיו ע"ש. וע"ע בתשובותינו גם אני אודך חלק ל"ז (סימן א' ס"א) ע"ש ואכמ"ל.

בברכה וביקר

הק' משה חליוה

אף שלא מדוחק ושם (ס"ג) דמותר לישן בביהמ"ד. ובמ"ב (שם סקט"ז) כתב בשם לבוש דלת"ח הלומד שם בקביעות מותר אפילו שינת קבע, עיי"ש. הרי דהתירו לת"ח להשתמש בביהמ"ד דבר שאסור לאחרים מ"מ אין ללמוד מזה לעניננו די"ל דדוקא אכילה ושתיה ושינה שא"א בלעדיהם, התירו לת"ח משום ביטול תורה, אבל שינה על טלית של מצוה אינה דבר שבהכרח ואין ראייה שהתירו ועכ"פ מכיון שלא מצינו היתר מפורש על זה קשה להתיר אף לתלמידי חכמים, עכ"ל.

[ויל"ע במ"ש הלהורות נתן עפ"י המפרש

בתמיד (דף כ"ז) ממ"ש המחשבת

הלוי עפ"י סוגי' דיומא (דף ס"ט) גבי



נפלו פרשיות תפילין לארץ אם צריך לצום

הפרשיות של תפילין ובאמצע כתיבתם נפלו על הארץ אם צריך לצום והשיבו שלא, ע"ש. הנה עי' נמי בספר דעת נוטה הל' תפילין (תשובה תתי"ז) דנשאל מו"ר מרן זצוק"ל במי שנפלו מידו פרשיות תפילין על הארץ אם צריך לצום והשיב "אין צריך לצום, רק יתן משהו לצדקה". וע"ש בהערות מ"ש בזה. ולכא' משמע דהיכא דלא גמר כתיבת כל הפרשיות ונפלו קיל טפי מפרשיות גופייהו דנפלו, (לענין הא דגבי פרשיות גופייהו כתב מו"ר מרן זצוק"ל דא"צ לצום רק דיתן משהו לצדקה). ויל"ע גבי פרשיות תפילין פסולות שנפלו על הארץ למאי דמו

כבוד חברי מערכת הקובץ אבקת רובל,
ה' עליהם יחיו, ניו יורק,

שלמא רבא ונהורא מעליא,

הנני מאשר בזה קבלת קובץ י"ח (תמוז
מנ"א תשפ"ב לפ"ק) אשר קבלתיו
מיד ידידנו מזכה הרבים הרה"ג מוה"ר
גמליאל הכהן רבינוביץ שליט"א,
ותשוח"ח.

במ"ש (עמוד רפ"ד) דשאל ידידנו הגרי"א
סקוצילס שליט"א למו"ר מרן שה"ת
הגר"ח קניבסקי זצוק"ל במי שכתב רוב

בברכה וביקר
הק' משה חליוה

(ועמ"ש בספר מאסף לכל המחנות סי' מ'
סוס"ק ד') ואכמ"ל.



איש שבירך "שעשני כרצונו" אם יש לו לחזור ולברך "שלא עשני אשה"

מדעות גדולי הפו' דהובאו בגליון וישמע
משה (פרשת חיי שרה תשפ"א לפ"ק), ע"ש.

הנה בעיקר הדבר אי דמו ברכת שהכל וברכת
שעשני כרצונו להדדי, לכאור' יש מקום
לחלק ביניהם דברכת שהכל כוללת הכל, ומה
שיש לברך ברכות פרטיות על כל דבר ודבר
כמזונות וגפן וכה"ג, היינו כתוספת שבח
ועילוי במהות בירור הברכה ושיוכה למה
שמברך עליו ועל כן כל שבירך שהכל יצא
בדיעבד דכאמור הא מיהא גם זה הדבר שבירך
עליו כלול בהאי ברכתא (ונמצא דהפסיד רק
מעלת בירור ושיוך הדבר וכמש"נ) משא"כ
גבי ברכת שעשני כרצונו דהגם דנימא דהויא
שבח הרי י"ל דכיון דמעולם לא נתקנה אצל
אנשים כיון שיש בה פחיתות לכשעצמותה
ממעלת "שלא עשני אשה", נמצא דכל שאיש
מברך ברכה זו הגם דסו"ס משבח להקב"ה הא
מיהא חסר במהות השבח שנתייחד להאיש
אשר הוא שלא עשאו אשה.

אלא דהא מיהא אפשר דאיכא לדחויי
ולמימר דכל שאומר שעשני כרצונו,
יש לן לפרש דכוונתו דעשאו איש וממילא
מתפרשת הודאתו על כך שלא עשאו אשה
ואיברא דמילתא דחיקא היא, מאחר
דבפשיטות בטעותא בירך כן, וודאי דלא

כבוד הרה"ג צמ"ס מוה"ר שמואל כהן
שליט"א בעמח"ס רבים ויקרים בעיה"ק
ירושלים תובב"א,

שלו' וברכה וכט"ס,

הנני מאשר קבלת קונטרסו החדש "עורי
דבורה" חלק י"ב, ותשובה"ח. ומשנה
ברכה לידידנו הרה"ג מוה"ר גמליאל הכהן
רבינוביץ שליט"א אשר היה לו לעזר
ואחיסמך באמצעות מכוננו גם אני אודך.

במ"ש (סימן ב') דשאל בנו יניק וחכים כמר
יהודה נ"י היכי הוי דינא באדם שבירך
"שעשני כרצונו" בשם ומלכות אם יוכל לברך
אח"כ שלא עשני אשה, ומע"כ נ"י רצה לתלות
זה בטעמי האי ברכה, דלמ"ש הטור סי' מ"ו
דכ' "ואפשר שנוהגים כן שהוא כמי שמצדיק
עליו הדין על הרעה", אכתי ברכה זו ל"ש
בגברי, אך למ"ש הט"ז (שם, ס"ק ד') בתו"ד
גבי ברכה זו "דהא חזינן אפי' בברכת האיש
שיש מעלה בבריאת האשה ע"כ שפיר חייבת
היא לברך על מעלה שלה", ע"ש. ודבפמ"ג
(שם, משב"ז ס"ק ד') כ' בהדי' דפלוג' היא בין
הטור לט"ז, ועפי"ז כתב מע"כ נ"י דלדרכו של
הט"ז אפשר דגם איש שבירך ברכה זו שפיר
דמי מדהוי הודאה על חלקו וכעין ברכת
שהכל שפוטרת הכל וכו' ושוב הביא בזה

אסיק בדעתיה הא מילתא, ויש בזה צדדים לכאן ולכאן וכפי הנראה מע"כ נ"י נמי מספק"ל בהא גופא, ואמנם לענין הלכה מסתברא דכיון ששינה ממטבע חכמים הנתקן לו, לא יצא ידי חובה, ויש לו לחזור ולברך

שלא עשני אשה בשם ומלכות, וכדמייתי מרובא דרבוותאי.

בברכה וביקר

הק' משה חליוה



עניית אמן יהא שמ"י רבא וכו' בקול גבוה מאומר הקדיש

יצו ה' את הברכה למע"כ הרה"ג החריף ובקי מוה"ר משה דינין שליט"א איתן מושבו בעיה"ת קרית ספר יע"א, אחדשה"ט וש"ת,

הנני מאשר בזה קבלת קונטרסו "שיח הסיום" והוא קיצור הלכות והליכות סיום מסכתא הדרן וקדיש הגדול וכו' במשנתו של מו"ר מרן שה"ת הגר"ח קניבסקי זצוק"ל אשר ערך בטוטו"ד, ותשוח"ח. ומשנה ברכה לידידנו הרה"ג מוה"ר גמליאל הכהן רבינוביץ שליט"א אשר עזרו להו"ל באמצעות מכונן "גם אני אודך", גם ברוך יהיה.

במ"ש מע"כ נ"י מענין עניית אמן יהא שמ"י רבא וכו' בקול. הנה איכא לאוסופי דבספר דולה ומשקה (עמוד פ"ד) שאל למו"ר מרן הגר"ח זצוק"ל אמ"ש בשבת (קי"ט ב') דהאומר איש"ר בכל כוחו קורעין לו וכו' וצ"ע לפימ"ש המ"ב סי' קכ"ד (ס"ק מ"ז) דמ"ש דאין לענות אמן בקול יותר מן המברך דה"ה בעניית ברכו וזימון דאכתי היאך יענה בקול יותר מן

המברך, והשיבו מו"ר מרן זצוק"ל "לא תיבת אמן", וכוונתו דאה"נ את תיבת אמן לא יענה בקול גבוה מן האומר משא"כ לתיבות יהא שמ"י רבא דיוכל לאמרם בקול גבוה מן האומר, וע"ש מאי דנו"נ בזה קמי' מו"ר מרן זצוק"ל מלישנא דגמ' הנ"ל, ע"ש. והכי נמי אמר לן ידידנו הרה"ג ר"ש ויסברג שליט"א דשמע ממור"ר מרן הגר"ח זצוק"ל דספוקי מספק"ל במ"ש גמ' דשבת הנ"ל גבי עניית איש"ר בכל כוחו אי סגי להא במאי דיאמר רק להיהא שמ"י רבא או דאף להאמן גופי' יש לו לומר בכל כוחו. והכריע דאת האמן לא יאמר בקול הגבוה מאומר הקדיש משא"כ להיש"ר דיכול לאומרו בקול הגבוה מאומר הקדיש, ושכן נמי ראה בתשו' נדפסת ממור"ר מרן זצוק"ל. ובמק"א ביארנו בהא דתיבת אמן בלחודה קאי, ותיבות יש"ר בלחודייהו קאי עפימ"ש המ"ב סי' נ"ו (ס"ק ב' וס"ק ט') ע"ש היטב. ויש בזה דעות נוספות בפו' ובמק"א הארכנו בס"ד.

בברכה וביקר

הק' משה חליוה



הרב נסים אלחנן חן

בענין המשכח משנתו

יחקור אם עובר ממש בלאו

ג. אלא דאכתי לא מבואר להדיא אם כוונת חז"ל דעובר ע"ז ממש בלאו דאורייתא וכפשטות דברי הגמ' ולכן החמירו אף בעונשו וכן"ל, או דנימא דאין הכוונה ללאו ממש ומדרבנן הוא וקרא אסמכתא בעלמא, ולהפלגה בעלמא נקטו עובר בלאו וכעין שמצינו ביומא יט: דאמרו כל השח שיחת חולין עובר בעשה וי"א דעובר בלאו יעו"ש, ואף שהעתיקו הרמב"ם (פ"ב מדיעות) והרמ"א (יו"ד ס' רמ"ו סכ"ה) ענין זה דהשח שיחת חולין אבל לא כתבו דעובר משום זה בלאו או בעשה, וגם המג"א בסימן קנ"ו ובמשנ"ב שם שהעתיקו דעובר בעשה, יעויין בחפץ חיים בפתיחה (עשין יב בבמ"ח) דנסתפק אם עשה זו היא אסמכתא או עשה גמור, ומבואר דאף דאמרו עובר בלאו יתכן שהוא מדרבנן, וקרא אסמכתא בעלמא, וא"כ אף בנ"ד דהשוכח משנתו יתכן דכל חומרא זו מדרבנן וקרא אסמכתא בעלמא, וראיה לדבר שאין בו לאו דאו' ממה שהרמב"ם לא מנאו ללאו זה במנין המצוות, ומשמע דס"ל דאינו לאו גמור מדאו'.

ויתכן אף צד שלישי דאף מדרבנן אין בו איסור ורק דרך צחות אמרו עובר בלאו, ועל דרך שכתב המאירי לענין השח שיחת חולין ביומא שם דכוונת הגמ' דרך צחות דעובר בעשה יעו"ש, והיינו דס"ל דאינו איסור גמור אלא דרך צחות, וה"ה בשוכח י"ל דדרך צחות אמרו ורק להראות חומרת הענין אבל באמת אפילו איסור מדרבנן אין בזה.

אמרן הגר"ח קנייבסקי זצוק"ל בספרו שיח השדה ח"א הדפיס קונטרס שקראו ספר זיכרון העוסק בענינים הטובים לזיכרון ולהיפך, ושם בתחילת ח"ב הביא מדברי חז"ל בכמה דוכתי בחומרת הענין של המשכח דבר אחד מתלמודו, וקיצור הדברים הוא דהמשכח עובר בלאו וי"א שעובר בכ' לאוין וי"א בג' לאוין [מנחות דף צט ע"ב], ומעלה עליו הכתוב כאילו מתחייב בנפשו, וכל המשמר תורתו נשמתו משתמרת משא"כ להיפך ח"ו, ועוד גורם גלות לבניו ומורידין אותו מגדלתו, וסיים רבינו במאחז"ל שדומה לאשה שיולדת וקוברת.

באיזה אופן עובר בעשה

ב. עוד כתב שם עפ"ד הגמ' דכל חומרא זו הוא דווקא במסירם מליבו, לאפוקי אם שכחה מחמת אונסו (או שתקפה עליו משנתו, אבות פ"ג מ"י ובדפוס אחר מ"ח) שלא נאמר כל זה, ומתי נחשב למסירם מליבו הנה כתב רבינו הגר"ח"ק בשם הרע"ב באבות (שם) דשוכח דאיירינן הכא הוא בשוכח בשביל שלא חזר עליה וכ"ה בתוס' יו"ט ובתפארת ישראל שם וכן מבואר בכמה ראשונים וכדלהלן בעזה"י (אות ט'), וכוונתם מבוארת דהיינו מסירם מליבו דווקא בכה"ג ששכח ע"י שלא חזר החמירו בו, ואף רבינו בעצמו ביאר כן בפירוש יושב ומסירם מליבו, וכדבריו להלן בסוף ההקדמה שכתב בזה"ל "משא"כ במבטל ואינו חוזר על משנתו שבוודאי ישכח זה נחשב שמסירם מליבו עכ"ל, והוא כמשנ"ת.

אסמכתא אין הכוונה שהוא רק מדת חסידות, אלא איסור מדרבנן וכדמצינו בכ"ד דאמרי' "מדרבנן וקרא אסמכתא בעלמא הוא".

מקור האיסור בדברי הפוסקים

ה. אלא דלפ"ז צ"ב למה באמת לא הביא הרמב"ם עכ"פ בחיבורו וכן הטוש"ע שיש בזה איסור דרבנן, והנה ברמב"ם בפ"א מהלכות ת"ת ה"י כתב בזה"ל עד אימתי חייב אדם ללמוד תורה עד יום מותו שנאמר ופן יסורו מלבבך כל ימי חיך וכל זמן שלא יעסוק בלימוד הוא שוכח עכ"ל, והעתיקו דבריו בטור ושו"ע ביו"ד (סי' רמ"ו ס"ג), ושם בביאור הגר"א (סקי"א ד"ה שנאמר) ציין המקור מגמרא מנחות צט ע"ב ומשנה באבות פ"ג עכ"ד.

א"כ מבואר לדעת הגר"א דענין זה דשוכח ד"א ממשנתו מבואר ברמב"ם וטוש"ע עכ"פ לחיוב מדרבנן שחייב אדם ללמוד באופן שלא ישכח, וכן מבואר שם בפרישה סק"ו דמקור הלכה זו הוא ע"פ הגמ' הנ"ל דמבואר לחייב לשוכח במי שגורם השכחה והיינו שמסיר מליבו מכח שאינו לומד עכ"ד ועע"ש.

אח"כ ראיתי דגם רבינו זצ"ל בספרו קרית מלך (עמוד לא) ע"ד הרמב"ם שם שכ' וכל זמן שלא יעסוק בלימודו הוא שוכח, כתב רבינו ע' מנחות צט ע"ב במסירם מליבו עכ"ל. ומה שלא כתבו הפוסקים כלשון הגמ' דעובר בלאו, הוא כתשובת רבינו הנ"ל דס"ל להני פוסקים דאסמכתא בעלמא הוא אבל עכ"פ איסורא יש בזה בשוכח ע"י שמסירם מליבו, וגם בשו"ע הרב הנ"ל מסיק דלהרמב"ם הילפותא הוא אסמכתא לקבלת חכמים ומדרבנן הוא, אלא שכ' שם לפלפל היכן המקור שרמזו לזה הרמב"ם בחיבורו.

ואף דלא מצינו כמדומה מי שפירש כן בעניינינו אבל הוכחה גדולה יש בזה לכאורה, והוא ממה שלא הביאו הפוסקים כלל ענין זה של השוכח ד"א ממשנתו אף לא לאיסור דרבנן וכמש"כ בשו"ע הרב (בהלכות ת"ת קו"א פ"ג סק"א) דהרמב"ם אף בחיבורו יד החזקה לא הביא זה, ובספר אומר השכחה (מנחות שם) כ' דאף הרי"ף והרא"ש וטוש"ע לא הביאו זה, וכן מבואר בעין משפט (שם) שלא ציינו בזה שהביאוהו אחד הפוסקים, ויש להוסיף שגם המג"א בסימן קנ"ו סק"ב שהביא כמה עשין ולאווין שמוטל על האדם להזהר בהן בכל עת, אעפ"כ לא הזכיר דבר זה אפילו לא לאיסור מדרבנן.

יבואר דיש בזה עכ"פ איסור מדרבנן

ד. אבל האמת דמדברי רבינו מבואר דיש בזה לכה"פ איסור מדרבנן, והוא ממש"כ בהמשך ההקדמה דבאוכל ממה שקשה לשכחה לא עובר איסור אפי' מדרבנן כיון שאינו מסירם מליבו, ואחר שהוכיח כן כתב להעיר "למה באמת זה לא נקרא שיושב ומסירם מליבו" ותירץ "כיון שאין זה מוכרח שישכח וכו' משא"כ במבטל ואינו חוזר על משנתו שבוודאי ישכח זה נחשב שמסירם מליבו עכ"ל. מבואר מדבריו דמה שכן נחשב מסירם מליבו יש בו עכ"פ איסור מדרבנן, ולכן האריך לבאר למה אין איסור במה שקשה לשכחה וביאר למה זה לא נקרא מסירם מליבו, ולפ"ז עולה דהשוכח ע"י שהסירם מליבו יש בו עכ"פ איסור מדרבנן.

שו"ר בספר שערי ציון ח"ב (עמוד ר"פ) דשאל לרבינו למה השמיטו הפוסקים ומוני המצוות (כהרמב"ם והחנינוך) לאו דהשוכח משנתו, והשיבו רבינו דסבירא להו דאסמכתא הוא ע"כ. והנה בדרך כלל

יבואר דנחלקו הראשונים אם הוא איסור תורה

ו. והנה אף שלדעת הרמב"ם נתבאר דאין בזה לאו גמור, וכן משמע מדברי הרמב"ן (במנין מצוות ל"ת שהשמיט הרמב"ם מצ' ב') שכתב דפן יסורו וגו' קאי על שכחת מעמד הר סיני ומשמע דבשכחת משנתו אין לאו מדאורי', וכן החינוך לא מנאו ללאו זה, אבל בכמה ראשונים העתיקו כפשיטות הגמ' ומשמע דס"ל דהוא לאו גמור, דהנה הסמ"ג (לאוין יג) כתב בזה"ל הפורש מן התורה אפילו הוא זקן מופלג עובר בל"ת שנאמר ופן יסורו מלבבך כל ימי חיך וכו', ותנן במס' אבות כל השוכח וכו', ובפרק שתי הלחם (מנחות שם) אמרי' שעובר בב' לאוין וכו' עכ"ל הסמ"ג, מבו' ברור דס"ל דכוונת הגמ' ללאו גמור מדאורי'.

ג. הסמ"ק (מצוה טו) והיראים (סי' שנט) מנו השוכח במנין הלאוין ומבואר דס"ל דהוא לאו גמור, וכן מבו' בשערי תשובה לרבינו יונה בשער ג' שביאר בתחילה באות ד' חומר המצוות והאזהרות שמדרבנן, ואח"ז ביאר את העשים והלאוים מדאורי', ואח"כ (באות כו) התחיל לבאר לאוין שאין בהן מעשה, ושוב כתב (באות כח) וז"ל השמר לך וגו' פן תשכח וגו' ואמרו רז"ל כל השוכח ד"א מתלמודו עובר וכו' עכ"ל, מבו' ג"כ דנקט לדב' הגמ' כפשוטם דיש בזה לאו מדאורי'.

ז. וע"ע בר"ן בנדרים דף ת. (ד"ה הא קמ"ל) שכתב בזה"ל שהרי חייב כל אדם ללמוד תמיד יום ולילה כפי כוחו ואמרי' בפ"ק דקידושין (דף ל.) ת"ר ושננתם שיהו ד"ת מחודדין בפין שאם ישאלך אדם דבר שלא תגמגם ותאמר לו וכו' וק"ש שחרית וערבית לא סגי להכי עכ"ל, ואח"ז כתב דדבר זה

חייבו מן התורה וז"ל מכאן ראינו דכל מידי דאתא מדרשא אע"פ שהוא מן התורה כיון דליתיה מפורש בקרא בהדיא שבועה חלה עליו עכ"ל, מבואר א"כ דדבר זה שלא ישכח לימודו הוא מדאורי', והיינו לפי משנ"ת לעיל [אות ב', וע"ע להלן אות ט' מכמה ראשונים] דשוכח ע"י שלא חוזר לימודו היינו יושב ומסירם מליבו שבוזה נאמר בגמ' עובר בלאו, אלא שבדברי הר"ן לא מפורש שהוא משום הלאו אבל עכ"פ מבו' דחייב מדאורי' הוא (וע' בחפץ חיים בפתיחה במ"ע י"ב דנראה דנקט כהר"ן בזה ואכמ"ל).

ח. ולענין דינא אם ביושב ומסירם מליבו עובר בלאו גמור מדאורי' וכמשמעות כמה ראשונים הנ"ל, או שהוא איסור דרבנן גרידא וכמשנ"ת בדע' הרמב"ם ודעימיה, הנה כבר הבאנו שבטוש"ע יו"ד סי' רמו ס"ג העתיקו את לשון הרמב"ם ומבו' דס"ל שאין בזה דין תורה, אלא דיש לציין שבשו"ע הרב (הלכות ת"ת פ"ב ה"ד) נקט דהוא לאו גמור וז"ל וכל השוכח דבר אחד ממשנתו מחמת שלא חזר על לימודו כראוי מעלה עליו הכתוב כאילו מתחייב בנפשו וגם עובר בלאו של תורה שנאמר רק השמר וגו' עכ"ל, ובפשיטות דעת הטור ושו"ע אינו כן ואיסורו רק מדרבנן.

מחלוקת ראשונים בפירוש מסירם מליבו

ט. והנה בביאור יושב ומסירם מליבו דדווקא אז עביד איסורא, הבאתי כבר (לעיל אות ב') דדעת רבינו דאירי בשוכח ע"י שנמנע מלחזור לימודו, וכן מבואר בדברי שו"ע הרב הנ"ל בסמוך, ורבינו כאן ציין מקורו מהר"ב באבות שם.

ולמעשה מקורו טהור כבר בכמה ראשונים שם, דהנה רבינו יונה בפירושו לאבות (שם) כתב בזה"ל כל השוכח ד"א

חוזר על כמה וכמה דברים שלמד ולבסוף שוכחם בזה לא דיברו כלל, (וכן נראה שלמד הגר"י סרנא [ס'] אחר האסף עמוד כח ע"ש), וע"ע בדברי המהדיר בספר כתר ראש (הוראות הגר"ח מוולאזין) מכון ירושלים - תשע"ז, ח"א עמ' תעא בהערה).

ולפ"ז הא דאמרי' השוכח "דבר אחד" עובר בלאו אף דבשכחת דבר א' ליכא איסורא, צ"ל דהיינו דווקא ששכח ד"א ע"י שפרש לגמרי מהתורה ואח"כ כששוכח הכל עובר על כל דבר ודבר משא"כ במתעצל לחזור אף ששוכח הרבה אינו עובר כיון שלא פירש מהתורה, ויל"ע בזה.

ידון לשיטות דאיירי בחסרון חזרה

יא. אחר כל הדברים האלה כשנבא לדון בלומד בלא חזרה כראוי באופן שלא ישכח האם עובר עכ"פ באיסור מדרבנן, הנה לפ"ד ראשונים אלו אינו עובר וכמשנ"ת, אבל לשאר הראשונים שהבאתי בתחילה דאיירי בחסרון חזרה יל"ד.

והנה איתא במס' ע"ז (דף יט.) והובא בהקדמת רבינו לח"א לעולם ליגריס איניש ואע"ג דמשכח ודרשינן לזה מקרא, והיינו בפשוטו שלא חוזר על לימודו אלא רק מוסיף בלימודו עוד ועוד באותו ענין או בעניינים אחרים, וכיון שלא חוזר ממילא הוא משכח כל מה שלומד ואינו זוכרו אלא בשעת לימודו ולא אח"כ, ומבואר לכאור' שאין קפידא לעשות כן וכך משמעות המהרש"א שם, ולאידך גיסא דרשינן התם מקרא אחריןא אם עושה אדם תורתו חבילות חבילות (שגורס הרבה יחד ואינו יכול לחזור עליו פעמים רבות ומשכח, רש"י) מתמעט, ואם קובץ על יד (מעט מעט) ירבה, אלא דמסקינן אמר רבא ידעי רבנן להא מילתא ועברי עלה ע"כ.

ממשנתו מעה"כ כאילו מתחייב וכו', כי השכחה מצויה בבני אדם והי' לו לחזור ההלכה הרבה פעמים ולחשוב בה כל היום וכל הלילה עד שלא תוכל לסור מלבו ולא עשה ה"ז מתחייב וכו' עכ"ל, וכ"ה במחזור ויטרי בפירושו באבות וז"ל ת"ח שהוא יושב ושונה ושכח ד"א ממשנתו שהסית דעתו ממנה מלחזור עליה עד ששכחה, עכ"ל, וכן איתא במגן אבות לרשב"ץ באבות וז"ל ואמר כי השוכח דבר ממשנתו בפשיעתו מפני שלא חזר עליה מעלין עליו כאילו הוא מתחייב וכו' עכ"ל, (וע"ע במשנת ראשונים במס' אבות מהדר' עוז והדר פ"ג מ"ח שהביאו כן מעוד כמה ראשונים).

ולכאור' זה הביאור הפשוט בשוכח ד"א ממשנתו דכיון שטבע האדם שלא לזכור ע"י לימוד פ"א, א"כ כשלא חוזר על תלמודו עד כדי שלא ישכח ה"ז מסירם מליבו אף שאינו עושה מעשה בקום ועשה שישכח, ובפרט שמצינו לחז"ל בכמה דוכתי שהאריכו בחומרת ענין חזרת תלמודו וכפי שהרחיב בזה רבינו לעיל ח"א (אות ה') מדברי חז"ל, י"ל דבזה רימזו לנו מהו מסירם מליבו.

י. אלא שבכמה ראשונים מתבאר דמסירם מליבו אין הכוונה כן, דהנה הסמ"ג הנ"ל (אות ו) כתב הפורש מן התורה אפי' זקן מופלג עובר בל"ת וכו' עכ"ל, וכ"ה בלשון הסמ"ק (מצוה טו), וע"ע בלשון היראים (סי' שנט), וכן ברמב"ם הנ"ל (אות ה) שכ' חייב ללמוד עד יום מותו וכל זמן שלא יעסוק בלימוד הוא שוכח ע"כ.

ומשמע מדבריהם דדווקא כשפורש לגמרי מלימוד התורה, שפוסק מלעסוק בה ועי"ז במשך הזמן הוא ישכח כל מה שלמד ובזה אמרו חומרת השוכח תלמודו, ולפ"ז כשלא פורש מלימוד התורה אף שאינו

דעברו (על הדרשה דחבילות) פליגי גם על כמה אמוראי במנחות דיש לאו א' או יותר בשוכח, כיון דלא פירשו כן בשום מקום שיש מי שחולק בהא דמנחות, ואף דלא מצינו לכאור' לשום אחד מהראשונים דס"ל להדיא דבשכח מחמת מניעת חזרה שעובר בלאו גמור מדאורייתא [דלדעת הסמ"ג דס"ל דהוא לאו גמור הרי כתב להדיא דלאו זה הוא רק על הפורש לגמרי מן התורה וכנ"ל, וכדביארנו דלדבריו השוכח בחסרון חזרה אין עובר כלל כיון דלא פורש מהלימוד, והראשונים שפרשו דאירי באינו חוזר יתכן דס"ל כהרמב"ם ודעימיה דהוא אסמכתא מדרבנן, וגם למש"כ לעיל [אות ז'] שלהר"ן חיוב חזרת לימודו מדאור', אבל לא פירש שהוא משום לאו דהשמר פן תשכח], וא"כ בפשיטות לכו"ע ד"ז מדרבנן, אבל עדיין לא מסתבר לכאור' דפליגי באיסור דרבנן הזה.

דברי הגר"ח וולאז'נר בשוכח בזה"ז

יב. וכפי הנראה סמכו בזה ע"ד הגר"ח מוולאז'ין בספר כתר ראש (אות סז), וז"ל הספר שם "בענין השוכח ד"א ממשנתו זה קאי על הראשונים שלמדו בעל פה" ע"כ, והביאור הוא דווקא בזמן שלמדו בעל פה ולא הי' כתוב כלל כל התושבע"פ, ממילא השוכח ד"א מתלמודו הוא שוכח לגמרי ואין לו שום אופן שיוכל לדעת מה שנשכח ממנו חזרה, משא"כ האידנא שהותר לכתוב תושבע"פ נמצא דגם אם שכח יוכל לחזור לדעת את אותו הדבר מתוך הכתוב, וכיון דאינו שכחה גמורה בזה לא אמרו לאו ולא כאילו מתחייב וכו', כן ביאר מהדיר הספר שם,² ועע"ש מה שפלפל באריכות לפי ביאור זה ואכמ"ל.

הנה כאן מבואר לכאורה שגם האמוראים שידעו שלולי חזרה יוכלו לשכוח לימודם אפ"ה לא הקפידו בכך, ובפשוט משמע שאף הם [שאינן לנו שיג ושיח בגדלותם וכן חכמתם וזכרונם] היו שוכחים בלימוד פ"א, דהרי אמרי' "ידעי רבנן וכו' ועברי עלה" והיינו שעברו על הדרשה הנ"ל דבלימוד חבילות חבילות מתמעט וממילא אף אצלם התמעט, וכן משמע מדמסיים שם אמר רנב"י אנא עבדתה [עשיתיה, תוס' שם, והיינו ששינן לימודו] וקיים בידי ע"כ, ובפשיטות כוונת חז"ל להראות החילוק בתוצאה בין אלו לאלו.

ובאמת המהרש"א שם הקשה כיון דידעו להא דרשה למה עברו ע"ז, ומכח זה הסיק דדרשות הפסוקים הנ"ל אינם הולכים בקנה אחד, והנך רבנן שעברו על הדרשה דהעושה תורתו חבילות סברו כהדרשה דלעולם ליגריס איניש וכו' יעו"ש במהרש"א, ואולי לפ"ז י"ל דאף הדרשה דאיתא במנחות דהשוכח ד"א מתלמודו עובר בלאו אינו מוסכם לכו"ע,³ והיינו אף אי נימא דהא דהשוכח ד"א דרשה גמורה היא והוא דין תורה וכהסמ"ג וסיעתו הנ"ל, אבל הני רבנן דעברי עלה ס"ל דקרא זה לשכחת הר סיני קאי או לדרשה אחרינא, וגם ס"ל דהא דאבות אף שהחמירו בעונשו אבל אינו איסור מדינא, ולפ"ז אף להני קמאי שהבאתי דפירשו מסירם מליבו ע"י חסרון חזרה, הרי פירשו כן על הא דאבות, אבל לענין האיסור כיון דפליגי אמוראי שפיר יש לסמוך ולהקל, כיון דלא כתבו להדיא דאף יש בזה איסור לדינא.

אלא דבאמת דחוק לומר דהנך רבנן הנ"ל

א. ושור' בס' בתורתו יהגה ח"א (עמ' קפט סוף הע' 14) שג"כ כתב כעין דברינו בס"ד.
ב. וכ"כ לבאר בס' בתורתו יהגה ח"א פ"י הע' טז עמ' קפט.

ובחידושי מרן רי"ז הלוי עה"ת (פרשת ואתחנן) ביאר באופ"א לדב' הגר"ח מוולאז'ין, ואלו דבריו דעיקר האזהרה היא על תורה שבע"פ הנמסרת מדור לדור, ואחר שנחתם התלמוד ונפסקה הקבלה של תושבע"פ איש מפי איש, שוב אין זה בכלל שוכח ד"א ממשנתו דעיקר האזהרה על המשנה המסורה בע"פ שלא תשכח עכ"ד.

אלא דלפ"ז משמע דדווקא מה שנתחדש אחר הגמ' אין בו ענין השכחה, משא"כ כל המשנה והגמ' יש בו עדיין איסור שכחה לכל אדם, שהרי לא חילקו באיסור השכחה בין מוסרי התורה לשאר אדם וכן העיר המהדיר שם, אלא דיתכן לומר דכיון שהענין הוא שלא ישכח יסוד התושבע"פ שהוא כל הש"ס והגמרא א"כ כיון דמוסרי התורה לא שכחוהו והם מוסרים לדורות הבאים סגי בהכי וצ"ע.

ובביאור הקודם בדב' הגר"ח מוולאז'ין, עדיין יל"ע לפ"ז דכל דבר חידוש שמחדש או שומע ואותו ד"ת לא נכתב בשום מקום א"כ בזה עדיין שייך הלאו אף בזה"ז שהותר לכתוב - שהרי אם ישכחנו לא יהא לו שום דרך לזוכרו וכמו שכבר האריך בזה המהדיר שם. אלא דמסתבר שגם לפי ביאור זה אין זה כולל כל ד"ת או ווארט חדש ששומע שחייב לזוכרו, וגם שאין לדבר סוף, ובפרט שלא תמיד הדבר נכון לאמיתה של תורה, וכעיי"ז שמעתי מח"א.

ביאור הפטור דתקפה עליו משנתו

יג. והנה מצינו להגר"י סרנא שחידש בנ"ד דבר חדש שכמדומה לא מצינו להדיא בדבריו בדברי שאר הפוסקים והאחרונים אף שבדור האחרון, ומאידך גיסא גם לא מצינו להדיא מי שכתב שלא כדבריו, וכפי הנראה

אין חולק על דבריו אף שלא אמרו או כתבו להדיא, שהרי בדבריו יש הצלה גדולה למה כמעט לא שייך עכ"פ האידנא כל החומרא שאמרו בשוכח ד"א ממשנתו, ומקור דבריו הוא בספר אחר האסף (עמוד כג) יעו"ש באורך, והביאו דבריו בכמה ספרים (ע' ס' שמירת הגוף והנפש ח"א מבוא פ"ז, וס' בתורתו יהגה ח"א פ"י עמוד קפז - קפח) ואלו דבריו, דהנה במנחות שם ילפינן מדכתיב "ופן יסורו מלבבך" דדווקא במסירם מליבו עובר, ובתר הכי איתא ר' דוסתאי בר' ינאי אמר יכול אפי' תקפה עליו משנתו ת"ל רק ע"כ, מבו' דס"ד דתקפה משנתו אכתי חשיב מסיר מלבו ולזה בעי עוד ילפוטא דאף בכה"ג אינו עובר.

ובביאור תקפה פירש"י שם שלא יכול להעמיד גירסתו ע"כ, וביאר הגר"י סרנא דמשכחת לה בתרי אנפי, א' שהוא לומד ענין עמוק ואינו נתפס בליבו ולפיכך הוא שוכח, ב' שמחמת עומק הענין הוא עסוק בעיון ואין לו פנאי לחזור לימודו כראוי וממילא שוכח, וזה מה דילפינן דאף בכה"ג אינו עובר ולא חשיב מסיר מליבו כיון דעומק הענין גורם ולא הוא המסיר, והוסיף לבאר דלולא ילפוטא הנוספת הו"א דחשיב מסיר מליבו כיון שהי' יכול ללמוד ענין יותר קל שנתפס בליבו שלא ישכח קמ"ל, עכ"ד (כפי שהו"ד בס' בתורתו יהגה שם).

נמצא לפ"ז דגם להני קמאי דהבאתי דשוכח ע"י חסרון חזרה חשיב מסיר מליבו, אבל כיון דהוא מחמת כובד עיונו שלכן אינו מוצא פנאי להרבות בחזרות ליכא איסורא כלל, אלא דאכתי לא יישבנו לכאור' בכל שלומד ענין קל שאין בו עומק כלל שאז לא שייך טעם הנ"ל וצ"ע.

מהני רבנן דלא חזרו תלמודם דאף שאצל האמוראים מסתבר שלפי כח חכמתם וזכרונם יכלו בקלות לחזור מעט ולזכור, ובפשטות אף מעט לא חזרו. וי"ל דס"ל דכיון שלגודל תשוקם וחביבותם לידע כל שאר חלקי התורה"ק ממילא לא עוברים על שום איסור אף ששכחו הרבה מלימודם, וכע"ז שמעתי לבאר דכל זה כלול בתקפה משנתו דפרש"י שאין יכול להעמיד גירסתו אף לפירוש הגר"ס הנ"ל.

וע"ע באבות דר"נ סוף פ"ב מלמד שאם שנה אדם מסכתא או ב' או ג' מסכתות ואין מוסיף עליהם סוף שמשכח את הראשונות ע"כ. ופירש בבנין יהושע שם משום שחזר מסכתא שייך בחברתה ע"כ. וכ"ה בתוי"ט באבות על מתני' דידן (פ"ג מ"ח) ע"ש, א"כ לפ"ז כשמוסיף ללמוד דברים חדשים אדרבא ה"ז עוזר לו לזכור עכ"פ במשהו גם מה שלמד קודם, ויש בזה לכאורה סמך גדול לענ"ד.

מז. אלא דאף שדבר זה מסתבר לכאורה, אבל לא מצאנו לזה מקור ברור, וראיתי בספר בתורתו יהגה (פ"ה הע' י"ג עמ' קפ"ח) שעמד ע"ד ר' יונה הנ"ל שיכול לבא לתקלה בדיני התורה, וכתב דאכן ענינים הנוגעים למעשה חמירי טפי משום שצריך לדעת הדין על בוריו, ולכן בהם יש יותר חיוב חזרה משאר חלקי התורה, וע"ש שתמך יסודותיו עפ"ד הגר"י סרנא זצ"ל בס' אחר האסף ע' כד ע"ש, ועוד יישב לפ"ז דברי ר' יונה בשע"ת(ש"ג כח) שפירש דשוכח ע"י שפורש מה"ת לגמרי וכסמ"ג וסמ"ק הנ"ל דלא איירי במניעת חזרה, והיינו דשם איירי בשאר חלקי התורה עכ"ת, והנה כבר הבאתי שהרשב"ץ העיר בטעם שכ' ר' יונה, וא"כ לדבריו לכאורה אין חילוק זה, ויתכן כמש"כ באות קודם וצ"ע.

יד. עוד יל"ע בזה מדברי רבינו יונה באבות העומד בשיטת האומרים דאיירי בשוכח ע"י שנמנע מחזרה, דכתב בזה"ל והי' לו לחזור הרבה פעמים וכו' והרי הוא מתחייב בנפשו כי יבא להורות ע"פ הזכרתו ויאמר כך א"ל רבי ויאסור המתיר ויתיר האסור ונמצאת תקלה באה על ידו ונקרא פושע עכ"ל, וכיון דטעם חומרת עונשו משום שיבא לתקלה באיסור והיתר א"כ מה שייך לפוטרו משום שהדבר עמוק דהיינו תקפה עליו משנתו וכנ"ל, הרי באה תקלה על ידו, ובאמת במגן אבות לרשב"ץ דחה טעם זה שכתב רבינו יונה, וכתב דהוא מפני השכחה עצמה שהי' עמו תורה שמשמרתו מהמוות ושכחה בפשיעתו יעו"ש, עכ"פ לדברי ר' יונה יל"ע, וכן בכל שלומד ענין פשוט על מה סומכים.

מז. ושמעתי מח"א שיתכן לומר דאף שבדברי הגר"ס הנ"ל ביאר דתקפה משנתו היינו באופן שעומק הענין גורם השכחה, אבל גם בכל גוונא שמניעת חזרתו הוא מחמת כל סיבה אמיתית אחרת וכגון שצריך ללמוד עוד חלקים בתורה"ק ועי"ז נבצר ממנו חזרה אף על דברים פשוטים, ואינו מחמת עצלות גרידא, בזה לית מאן דפליג דלא עובר אפילו מדרבנן במידי, כיון שעשה כל שביכולתו לחזור על לימודו באופן המועיל לזיכרון, ופעמים נבצר ממנו לחזור ומוכרח ללמוד בד בבד גם ענינים נוספים בתורה"ק וכגון שעוסק בדיני תפילה ואם רק ישנן דינים אלו עד שידע אותם כראוי לא יוכל להמשיך לשאר דיני התורה וכה"ג בשאר חלקי התורה"ק, וכל זה אף בדברי הראשונים דאיירי בשכח ע"י חסרון חזרה, ובפרט ללשון רשב"ץ הנ"ל דשכח בפשיעתו, ובכה"ג ודאי אינו פשיעה.

וזכר לדבר ממה שהבאתי לעיל (אות יא)

אבל האמת דחילוק זה מסתבר מאוד למען שידע המעשה אשר יעשה ואשר לא יעשה, ובפרט למש"כ בספר הנ"ל (עמ' קצב הע' ג) ע"פ הגר"א באבן שלמה (פ"ח ז') והחפץ חיים (עה"ת עמ' קכו) דבמה שנוגע הלכה למעשה יותר טוב לאדם שילמוד מעט ויחזור תמיד ויודע כל דבר על בוריו ממה שלמד הרבה ואינו יודע הדין על בוריו עכ"ד, ואכן מסתבר דלית מאן דפליג בזה, ואולי לדב' הרשב"ץ אה"נ דס"ל דכן צריך גם בשאר חלקי התורה וכ"ש במה שנוגע למעשה.

יז. קודם אכלה לדבר מן הראוי להזכיר את דברי הנצי"ב בספר העמק דבר עה"ת (דברים ד' ט' בהרחב דבר) שכתב דהא דילפינן מקרא דהשמר לך וגו' לכל השוכח ד"א ממשנתו אינו פשטא דקרא, שלא מיירי אלא במקרא וכו', אלא הוא כוונה שניה אזהרה על ת"ח, שלא ישכחו מה שהעלו משנה שלהם מתוך העיון וזה לשון ד"א ממשנתו עכת"ד.

ולפ"ז מבואר דכל חומרת חז"ל בשוכח (בין הא דאיתא באבות דמתחייב וכו' ובין הא דמנחות דעובר בלאו, וכן מבואר בנצי"ב שם) הוא דוקא בחידושים וביאורים שהעלה מעצמו, משא"כ כל שאר חלקי התורה"ק שלא חידש מדיליה בין בתורה שבכתב בין תורה שבע"פ לא נאמר בו כל זה (ואין זה תואם לדברי הגר"ח מוולאזין הנ"ל (אות יב-יג) בביאור הראשון שם דלהגר"ח כל מה שלא כתוב אף שלא הוא חידשו עובר, משא"כ לנצי"ב זה רק בחו"ב של עצמו, אלא דסיים שם הנצי"ב דבשוכח מה שלמד יש מימרא ביומא (לח ע"ב) דכל המשכח גורם גלות לבניו עכ"ד. וכמדומה דבשאר האחרונים לא מצינו חילוק זה.

יח. ולסיום הענין יש לציין שלדעת הגר"ז הנ"ל (אות ח') מבואר דנקט לחומרא בשני הדברים, היינו שהוא לאו גמור מדאו' וגם שהלאו הוא בחסרון חזרה וע"ש (בהגר"ז פ"ב הד' ז' ח') שהאריך בזה לפי שיטתו דכל היכא שמחמת חסרון חזרה ולא היה תקפה משנתו ולא אנוס ושכח עובר, אבל לכאורה למבואר ע"כ כמדומה לא מצינו להדיא בראשונים שיטה כזו, דלקמאי דס"ל דהוא לאו גמור כתבו דווקא בפורש לגמרי, והראשונים שהבאתי דאיירי בחסרון חזרה יתכן דס"ל כהרמב"ם והחינוך דאי"ז לאו ממש אלא אסמכתא וצ"ע.

יט. ולמעשה חוץ ממה שכבר הבאתי דבטוש"ע משמע שאין בזה לאו מדאו', אבל גם מדרבנן לא מצינו לכאורה באחרונים דנקטו לחומרא כ"כ כהגר"ז, ובפשטות הוא מחמת אחד הטעמים הנ"ל שהבאתי מהאחרונים למה עכ"פ בזה"ז לא עובר איסור בזה, ולבר מהכי יעויין בספר אחר האסף (עמוד כו) דלדברי הגר"ז לא ימצאו רוב הת"ח שבדורינו ידיהם ורגליהם בקיום מצות ת"ת, כי רובם ככולם מרבים בלימוד בכמות ואיכות ולא לומדים לפי סדר שיעור זכרונם וחזרתם על הלימוד, ולדברי הגר"ז כל שמרבים יותר מרבה הוא בלאו שכחה על דבר ודבר עכ"ד כפי שהו"ד בס' בתורתו יהגה (ח"א עמ' קפט בהע'), וע"ש (בתורתו יהגה) דסיים והראה למש"כ באג"מ יו"ד ח"ד (סי' לה אות ב, וסי' לו אות ה), וכן למש"כ בספר משנת ר' אהרן (מאמרים ח"א עמ' נה) דיתכן משמעות דבריהם כהגר"ז ע"ש [אבל לא בירא כ"כ אם מש"כ שם ושם הוא ע"פ דין, או שרק עוררו איך ראוי לנהוג ולא מדינא וצ"ע ואכמ"ל].

כ. סוף דבר הכל נשמע שכל האמור ע"כ הוא אך ורק כלפי דינא אם משום דינא

דגמרא ופוסקים אנו מחוייבים לעשות כל
טצדקי שבעולם שלא לשכוח כלל וכלל
שום פרט בלימודינו, אבל פשוט שההנהגה
הנכונה והראויה ליהרר בזה[נבד"כ הוא ע"י
חזרה], וכדמצינו שהאריכו חז"ל בכ"ד
בחובה לזכור התורה כפי כוחו, וע' במשנ"ב
סי' קנה בביה"ל ד"ה עת בשם מדרש משלי
כמה קשה יום הדין וכ"ו, ומה שאחז"ל

שמה שלמד בעוה"ז יזכירוהו בעתיד כתב
רבינו הגר"ח"ק בהקדמת ח"א לס' זיכרון
הנ"ל דהיינו דווקא כשעשה כל שבכוחו
לזכור וע"ש, ולבד מהחזרה גם תפילה
לזיכרון בעי שהרי בפ"ק דמגילה מבו'
שזיכרון תלוי בסייעתא דשמיא ע"ש
ברש"י, וע"י שניהם יחד בעה"י יועיל
וכדאיתא בנדה דף ע יעו"ש..



הרב אבינעם טאובנר

בענין לא תשנא את אחיך בלבבך (במשנת הגר"א גניחובסקי זצ"ל)

(עם הערות אברכי "נחלת משה" אופקים)

ת"ל בלבבך, בשנאה שבלב הכתוב מדבר, וכ"כ החינוך רל"ח.

ב. דעת הרמב"ן בפירוש עה"ת פ' קדשים: לא תשנא את אחיך בלבבך, אלא הוכיח תוכיח אותו. תתווכח עמו על הדבר שאתה שונאו, שמא יתנצל או יברר שאינו כמו שאתה חושב, ושמא יבקש מחילתך, וכ"כ היראים מצוה ל"ט. ולפ"ז אפילו אם מודיעו ששונאו, אך אינו אומר לו עבור מה, שישמענו וישיבנו, עדיין עובר. ומהיראים משמע שאם חבירו אינו מכחיש שחטא כנגדו והדבר מבורר היטב וגם אינו מבקש מחילתו, אז אין לאו זה, ואפילו שונאו שלא מחמת עבירה. וחיידש הקה"י בדעת הרמב"ן והיראים, שאם שונאו מחמת קנאה וכיוצ"ב או שנאת חנם, עובר לעולם אע"פ שהודיע לו והתווכח עמו. (והרמב"ם מודה לרמב"ן שיש מ"ע להוכיחו כדי שלא ישטמנו בליבו, רק ס"ל שאם גילה לו, כבר אינו עובר על לאו זה.

ג. שיטת רש"י בערכין שם על זה שאמרו יכול יכנו וכו', ע"ד התוכחה. כי הוקשה לו שאם לא לשם תוכחה, א"כ אסור להכות ועובר בלאו פן יסיף, ואם מקללו עובר על לאו דלא תקלל. והק' הקה"י לדבריו איך מתפרשים סיום הברייתא, ת"ל בלבבך, שנאה שבלב הכתוב מדבר. והא אפילו אם ההכאה והקללה לצורך, מ"מ אסור לשנוא (ורש"י אינו מפרש כהרמב"ם דאם אינו בלב אינו עובר). דזה צ"ע דהא בפסחים קי"ג הרואה

הנה שיטת הרמב"ם (ספר המצוות מצוה ש"ב, פ"ו מהל' דעות ה"ה) והחינוך (מצוה רל"ח) דהלא תעשה דלא תשנא הוי דוקא כששומר השנאה בלבו, אבל כשמודיע לחבירו כבר אינו עובר. [א.ה. והבחור ש.י.פליישמן נ"י טען שאדרבא כאשר הוא מגלה לו זה יותר גרוע עכ"ד. והיותר גרוע זה כלפי השחתת מידותיו, אבל כלפי העבירה] ביאר החפץ חיים (בפתיחת ספרו) דטעמא, דכל זמן שהשנאה בלבו, אינו יכול להשמר ממנו, אבל אחרי שמודיע לחבירו, כבר יודע להשמר ממנו. ויש לעיין, מי אמרינן דהוה גזירת הכתוב דהלא תעשה הוה רק כשהשנאה בלבו, ודברי החפץ חיים הם רק בתור טעמא דקרא, והוא הדין כשלא שייך הטעם, או דילמא עיקר הלאו אינו אלא משום האי סברא. [א.ה. כלומר האם מה שיכול להשמר ממנו הוי טעמא דקרא, או גדר הקרא. וע' בח"ח שכתב דכשמגלה לו אמנם אינו עובר על לא תשנא, מ"מ לא תקום ולא תטור עובר, וכן מבטל ואהבת לרעך כמוך.]

תמצית דברי הקה"י לענין לא תשנא [בסוף חלק מכות (הישן)]:

יש בזה ג' שיטות: א. דעת הרמב"ם אינו עובר אא"כ השנאה בלבו ולא הודיעו. אך אם הודיעו אינו עובר. ומקורו מתו"כ קדושים הובא בערכין טז: לא תשנא את אחיך, יכול לא יכנו ולא יסטרו ולא יקללנו

עכ"ד. ויל"ע דלכאורה פשוטם של דברים, דכ"ז ששמר בליבו עובר, אך אם הוציא מליבו, אף אם השלישי לא יספר לשני (ולא משום שראוי לספרו) כבר ל"ח בליבו ואינו עובר. וכן יל"ע בסיפר השלישי והשביעי שלא לספר. דאם משום גזיה"כ שישמור בליבו, כאן לא שמר בליבו. ואם מטעם שהשני יכול להשמר, כאן אינו יכול להשמר. ובמקרה זה כ' הח"ח שם בל"ת ז', דהשנא עובר. וקצת פלא על רבינו ז"ל דאם כבר הוציא מליבו, והשלישי גם אומר לשני, דאפ"ה ס"ל דיש צד שיעבור, משום דלא סיפר הראשון לשני. הרי בפשוטו גזיה"כ ליכא, וגם הטעם ליכא.]

ויש לדון אם שרי לאדם השלישי לספר לו, דאע"פ דיש בזה איסור לשון הרע, דמספר לו דראובן שונא אותו, אך הא הוה לתועלת לאפרושי מאיסורא, דעל ידי זה ראובן לא יעבור על הלאו דלא תשנא. [א.ה. צ"ע אמאי לא נקט טעם דהיתר לשה"ר לתועלת כדי שפלוני ישמר משונאו. ועוד צ"ע דלכאורה ענין תועלת של לשה"ר הוא מצד עצמו, ולא רווחים לקיים מצוות או להימנע מעבירות.]

אך יש לדון מהו אם השלישי אינו יודע אם ראובן כבר אמר לשמעון ששונא אותו, והרי אם אמר לו, כבר אינו עובר על הלאו דלא תשנא, אך לשון הרע ודאי איכא, דהרי מחזק אצל שמעון הידיעה דראובן שונאו. ולכאורה שרי, דאף בספק תועלת לשעבר נמי שרינן. וצריך עיון. [א.ה. יל"ע למה הוצרך רבינו ז"ל לומר שיש כאן ספק תועלת ושרי. תיפו"ל דאף על שכבר יודע, אין בזה לשה"ר ואינו מחזק אצלו כלום. וע' בהלכות רכילות כלל ד', דאם אומר לו דבר, שאינו חדש אצלו, רק עדיין לא התבונן בדבר, ג"כ חשיב לשה"ר ע"ש. משמע דבלא"ה אינו עובר. וכן

בחבירו דבר ערוה מותר לשנאותו, ומשמע לאו דווקא ערוה אלא כל עבירה מפורסמת שבדאי אינו שוגג. וא"כ אם מכה ומקללו מדוע אסור לשנאותו. ותיריך בקה"י דצ"ל לפרש"י דלא מיירי הגמ' בערכין ברשע ממש העושה חטאים מפורסמים, אלא שלא נוהג כ"כ כשורה לפי ערכו, ומכחו שייטיב דרכיו. וכדאמרו בערכין שם שאמר ריב"ז הרבה פעמים לקה ר"ע על ידי, ובזה מותר להכות ואסור לשנאו. וא"כ לפרש"י אין מקור לכך שאם מודיע לו השנאה שבלב אינו עובר, אלא השנאה בלב אסורה בין מודיעו ובין אין מודיעו. אלא שהכתוב מדבר במי שמותר להכותו לשם תוכחה, דעכ"פ שנאה בלב אסור, שאע"פ שעושה מעשה המורה על שנאה כגון מכהו, מ"מ לא יהא שונאו באמת עכ"ד לענינינו. א"כ לסיכום: א. לרמב"ם אינו עובר בלאו זה אם מודיעו ששונאו. ב. לרמב"ן הכתוב מתפרש: אל תשנא את אחיך אלא תוכיח אותו. ג. לרש"י אף שהותר להכות ולקלל את מי שאינו נוהג כשורה לפי ערכו, מ"מ אסור לשנאותו. ונמצא דלרמב"ן ורש"י אם שונאו בין מודיעו ובין אינו מודיעו עובר.]

ויש לדון בהאי חקירה בכמה נפקותות:

א. סיפר לאחר שלא יודיענו

הנה נפקא מינה אם שונא לחבירו, וסיפר לאדם שלישי, ואמר לו שלא יודיענו, אבל השלישי כן הודיעו, דלהצד הראשון דהוה גזירת הכתוב, גם בכהאי גוונא יעבור, דהרי לא גילה שנאתו לחבירו, אמנם להצד השני, תו לא עבר בלאו, דהרי למעשה שמע מהשנאה, וידע להשמר ממנו. [א.ה. ומו"ר הגר"י מנת שליט"א טען דכה"ג הוי חשב לאכול בשר חזיר ועלה בידו בשר טלה

שצריך יותר להשמר. אך הרב ג.א.רצי שליט"א טען שזה תמוה, דסוכ"ס הוא שונא אותו ומאי נפ"מ מפני מה אין לו להשמר, וכבר אינו בגדר "אינו יודע" עכ"ד. עוד שאל ת"ח אחד שליט"א הרי גם שנאה רגילה הולכת וגדילה וצ"ע. ואולי אם השנאה גברה שצריך להשמר הרבה יותר, אה"נ דעובר אף אם גילה לו בעבר.

[א.ה. להציל את כל העולם מאיסור "לא תשנא".] הציע מו"ר הגרי"מ שליט"א לפי הנ"ל שאם א' יש לו שונאים בלתי ידועים, וחבירו הטוב יודע מזה, שיאמר לו באופן סתמי שיש שונאים אותו, וישמר מכל העולם, ולא יעברו השונאים על לאו זה. אך חזר וטען שזה לא מעשי להשמר מכל העולם. וטען ת"ח אחד שליט"א שזה רק יציל את השונא להחשב שרצה לאכול בשר חזיר ועלה בידו בשר טלה. וטען הרב ג.א.רצי שליט"א אבל לפחות זה איסור קל יותר, ומרוויח אינסוף שכר בעד זה עכ"ד.

ג. גילה ששונאו אבל חבירו לא הבינו

תו יש לדון דנפקא מינה, בגוונא דגילה ששונאו, אבל חבירו לא הבין האי גילוי, דלהצד השני, דטעמא שידע ליזהר ממנו, הכא הא לא יזהר, אך להצד הראשון יש לעיין. [דאולי נימא דצריך לגלות מפאת טעמא אחרינא]. [א.ה. צ"ע מ"ש לומר שהוציא מליבו כאשר חבירו לא הבינו כלל. הרב ג.א.רצי שליט"א העיר דאמנם אם לא מבינים זה לא גילוי, מ"מ הוא מקבל שכר כדון חשב לעשות מצוה, אבל אין כאן מצוה בפועל. (לשיטתו לעיל, וליתר דיוק כאן חשב להנצל מעבירה ולא ניצל. ויל"ע אם זה דומה לחשב לעשות מצוה, ועוד צ"ע אם חשיב כאן נאנס.) ויל"ע אם הבינו אך לא האמינו על כך, ושמא י"ל בפשוטו דחשיב גילוי,

יעויין כלל ד,ב דכתב דאם אחד כבר סיפר רכילות על פלוני שפלוני גינה אותו, אעפ"כ מוזהר השני שלא יספר שוב, משום דמחזק בליבו הדבר ע"ש בבמ"ח. ונ"ל דכל הני ראיות הן במקום שהשני מחדש לבעל הדבר משהו או מחזק בליבו הענין. אך אם השונא כבר אמר לחבירו שהוא שונאו, מ"ש שהשני יותר יחזק הענין, הרי (ל"ע) הדבר מחוזק ועומד. וע"ש בסוף הל' כ' דסיים הח"ח: וגם פעמים שיבואו למריבה עי"ז השני שהתעורר הרכילות מחדש עכ"ל. ולכאורה טעם זה שייך אף אם יודע המדובר מבעל הלשון"ר עצמו. אך יל"ע אם זה סגי לח"ח כדי שיקרא לשה"ר.]

ב. פגה שנאתו

תו נפקא מינה, בשנא לחבירו והודיעו, ואחר כך פגה שנאתו, אבל לא הודיעו שפגה, ואחר כך התחיל לשנאו בשנית ולא הודיעו, דלכאורה להצד הראשון דהוה גזירת הכתוב, עובר על לא תשנא, דהרי בשנאה השניה לא גלה שנאתו, אך להצד השני, יש לומר דאינו עובר, דהרי יכול להישמר ממנו. [א.ה. ותמה הבח' י.סוקולבסקי נ"י לכאורה צ"ע, דבדרך כלל השנאה השניה היא חוזר וניעור על הראשונה עכ"ד. וכמו שבשנאה מתמשכת אין לחקור דילמא משום גזיה"כ אפ"ה עובר, אע"פ שגילה לו זאת פ"א, ה"ה בשנאה שהתחדשה, שהיא היא. ותיירץ הבחור י.ס. נ"י ושמא כוונת רבינו ז"ל בשנאה מסיבה אחרת. כגון שבתחילה קנא בו מחמת עושרו, ועכשיו מחמת גבורתו עכ"ד. והבח' אי"ש הלוי נ"י טען דשמא השנאה השניה גדולה, יותר ומה שגילה לו בתחילה אינו מספיק. וכיוון כזה לטענת מו"ר הגרי"מ שליט"א. אך לענ"ד אין זה בכלל ספיקו דרבינו ז"ל, דהרי אמר דלצד שיכול להשמר ממנו אינו עובר. וכאן אם השנאה גדולה יותר, אינו יודע

מנורה לא תשנא את אחיך בלבבך בדרום קנה

דמהנדר לא מוכחא כלל ששונאו, דהרי דילמא מקמצנות רצה שלא יהנו ממנו, וכן כיוצא בזה, אך אנן פותחין לו, דמשערין דהוה משום שנאה. [א.ה. יעוין כאן ברא"ש שכ' שנדר שלא לשאול בשלומי ע"כ. ולכאור' זה נדר המוכיח את השנאה. ואי נימא דהרא"ש ס"ל כהרמב"ם ז"ל, בפשטות אפ"ל דלא גילה לו שלא ישאל בשלומי. דבפשטות דברי הרא"ש הם שבועה שלא ישאל בשלומי, ובדוחק י"ל שאמר קונם פי מדבר שלום עמך.]

האם חלה שבועה שלא ישאל בשלום

חבירו

[א.ה. לכאורה ל"ח דה"ל שבועה לעבור על ד"ת דלא תשנא, ואין נשבעין על המצוות. אך יש מקום לומר דמה דבפיו אינו מדבר שלום עם רעהו, זה רק סימן על השנאה אך אין כאן שבועה לעבור על לא תשנא להדיא. ואולי דוגמא לדבר, אם א' נשבע לא לאכול מצה מסוימת, והיא היחידה הנמצאת בסביבתו, ואם לא יאכלנה לא יקיים המצוה. לכאור' ל"ח נשבע לבטל המצוה. ושמא י"ל כיון דבנסיבות הענין זו המצוה היחידה ברשותו, ע"כ חשיב נשבע לבטל המצוה. משא"כ בלא תשנא, אמנם נשבע על פרטי העבירה, מ"מ אין כאן שבועה להדיא לעבור על לא תשנא.]

ב. האם יאמר לו ששונאו

הנה יש לשאול, בגוונא דאדם שונא את חבירו בלבב, האם עצתו שיאמר לו ששונאו, דלחד גיסא הרי עובר בזה על לאו דלא תוננו, אך לאידך גיסא, הא יתקן בזה הלאו דלא תשנא [א.ה. מכאן ולהבא]. [אמנם דע, דעשה דואהבת לרעך כמוך עובר בכל ענין]. [א.ה. העיר הבח' יוסי כהן נ"י: הנה עה"פ ולא יכלו דברו לשלום (וישב לז, כ')]

דאם יספר לחבריו יבינוהו היטב. והשתא דאתינן להכי אף בלא הבינו ילך לחכם להבינו. אך מו"ר הגר"י מנת שליט"א טען שאינו מבין מה יתן לו ומה יוסיף לו לשון שאינו מבינו, וכיצד י"ל דחשיב שהוציא מליבו. אך אם אינו מאמינו זו אשמתו, ואה"נ אם יסבירו לו יבין, אך כשלא הבינו ל"ש שיסבירוהו עכ"ד. וקצת משמע מדברי רבינו ז"ל שכ' "לא הבין האי גילוי", וכן מדלקמן שכתב "דאולי נימא דצריך לגלות מפאת טעמא אחרינא", שכוונתו שדומה יותר ללא האמינו, כלומר חבירו שמע הדברים, אך אינו מבין את משמעותם.

ושאל ת"ח אחד שליט"א יל"ע אם השונא הוא גברא אלימא, אף אם יאמר לו ששונאו לא יוכל להשמר ממנו. או ששניהם נמצאים בבית האסורים ואינו יכול לברוח ממנו, אי נימא דיעבור אף אם יגלה לו עכ"ד. ונלע"ד הרי יכול להתפלל לבורא עולם מקירות ליבו שיצילנו מפגע רע, אבל בלא הודיעו לא יתפלל. והוסיף הרב ג. ארצי שליט"א דהיינו הוה ליה למיחש, וכמו בענין גדליה בן אחיקם, ואם הוא יודע יבקש איזו עיצה להנצל עכ"ד.]

עוד בענין לא תשנא

א. הוכחה מהמשנה בנדרים

הנה איתא במשנה בנדרים (ס"ה ב') דפותחין לו מן הכתוב שבתורה, ואומרין לו אילו היית יודע שאתה עובר על לא תשנא את אחיך בלבבך, ואמר אילו הייתי יודע שהוא כן לא הייתי נודר, הרי זה מותר.

ותיקשי על שיטת הרמב"ם, הרי הדירו, ונמצא דגילה לו דשונאו, וכמו במחרפו וחבל בו, שכתב הרמב"ם דכבר לא עבר על הלאו. ובקהילות יעקב (שם) מתרץ,

יש לו זכות ע"ז, משא"כ לספר לו שהוא שונאו עכ"ד.]

[ו**אגב** יש לדון, דאם חושד את חבריו, וחושב שאם חבריו עשה כך, הוא שונאו, דבפשוטו הוי בספק לאו.] א.ה. ואפ"ל אף דבפשטות אין שונאו על הספק, מ"מ טבע הדברים שאנשים כבר בחשש וחדש ג"כ מתחילים לשנוא.]

[א.ה. ומו"ר הגר"מ שליט"א אמר שאפשר לומר לו ששונאו בלי לצער, כגון שאומר שזה מקלות דעת שלו, ואינו מתגבר ע"ע. אך אם יאמר לו שיש לו סיבה מוצדקת לשונאו, אה"נ שיצטער על זה עכ"ד.]

ג. אמאי אין לוקין

הנה כתב הרמב"ם (פ"ו הל' דעות ה"ה) דכל השונא אחד מישראל בלבו עובר בלא תעשה, שנאמר 'לא תשנא את אחיך בלבבך', ואין לוקין על לאו זה לפי שאין בו מעשה. [א.ה. יעויין בכס"מ שכ' ממש"כ הרמב"ם וכן המחרפו אע"פ שאינו רשאי, כ' מאחר שאינו מכהו ומחרפו משנאתו אותו, אינו עובר משום לא תשנא עכ"ל. משמע מדבריו שיש אופן שמחרפו ומכהו ואין שנאה בליבו כלל. ולפ"ז נפל הבנין שאם מגלה לו שנאתו אינו עובר, אלא אדרבא כאן אינו שונאו כלל. ויעויין בספר המפתח שהקשו על הכס"מ איך יש לך אדם שמחרף ומגדף ומכה חבריו ואין שנאה בליבו. ובפשטות לשון הרמב"ם דאף אם מחרפו מחמת שנאה אינו עובר כיון שגילה לו. והאמת שבספר המצוות מפורש כן, וגם משם הביא הח"ח ראייה לדבריו.]

והנה הקשו (ע' בפירוש הגר"י פערלא על הרס"ג ח"א עשה י"ט עמוד קלז-ד') דאמאי נקט דאינו לוקה רק מפאת דאין לוקין על לאו שאין בו מעשה, הרי אף למאן דאמר

רש"י להגיד שבחם שלא דברו א' בפה וא' בלב ע"כ. ורגילים ג"כ לפרש כהרמב"ם שלא עברו על לא תשנא דאינו אלא בלב בלבד עכ"ד. אך אינו מוכרח, שאולי כאן רש"י כ' רק לענין מעלת האמת שלא דיברו א' בלב וא' בפה. ולעצם הלא תשנא י"ל כדאמרו המפרשים. וע' ת"ת עה"ת ממורינו הגרש"ד פינקוס זצ"ל דסברו שהוא מורד במלכות יהודה שרוצה למלוך, א"כ שנאוהו כדין עכ"כ.]

והעירו, דיש להוכיח דשרי להודיעו, דהרי חזינן דמבקש מחילה על איסור לשון הרע על מנת שיתכפר, אע"פ שבזה מצער חבריו, ואם כן הכי נמי נימא בנידון דידן. אך יש לחלק, דשאני הכא שהרי יש בידו להסיר שנאתו, וכך יפסיק לעבור על 'לא תשנא' בלי לעבור על 'לא תנונו', וצריך תלמוד. [א.ה. יש להעיר. חזא דאין זה מוסכם שמותר לומר לחבירו את הלשה"ר שאמר עליו כדי לבקש מחילתו ואכמ"ל. ועוד גם אם נימא שמותר, מ"מ כשם שמבקש ממנו מחילה על הלשה"ר באותו המעמד מבקש ממנו מחילה על מה שמצער. אבל במגלה לו שנאתו, הרי אינו מבקש ממנו מחילה על צערו, אדרבא מחזק בזה את שנאתו שמוסיף לו צער על מה ששונאו (וממשיך לשונאו). ולאידיך גיסא אף לשיטתו, מ"מ מה יעשה אדם שאינו יכול להסיר שנאתו, האם לפחות יגלה לו, כדי שלא לעבור על לא תשנא לרמב"ם. והמרא דאתרא שליט"א טען סברא הפוכה, שהרי כשבא לבקש מחילה על הלשה"ר שסיפר עליו הרי מצער הרבה, שמספר שהזיק לו הרבה ברבים. משא"כ כשמספר לו שהוא שונאו, אמנם צדיק גדול אינו, מ"מ אין כאן כ"כ צער כמו של הזיק בלשה"ר. ומאידך גיסא טען, דלבקש מחילה

וקיבל עליו אחריות, ואם כן משכחת הלאו בשוחט את הפסח על חמץ כזה].

[א.ה. לגופו של ענין אם א' הפקיד אצל חבירו חמץ ולא בא לקחתו עד ער"פ, ואין השומר יכול למוכרו כמש"כ בשו"ע, יל"ע אם מותר לו להסתלק מאחריות על חמץ זה. דדילמא מחמת חיובי שמירה א"י לעשות כן. אך לכאורה תמוה שחבירו יעכבנו מלשחוט קר"פ, ולעבור כל הפסח משום ב"י וב"י, אך איך שלא יהא אף אי נימא דמותר להסתלק מאחריות, מ"מ בלב ל"מ.]

והמקור חיים (בפתיחה) תירץ דמהא דקיבל התראה ואמר אף על פי כן, מוכח שלא ביטל. [ועוד עיין בפרשת דברים תשע"ד שהאר"י רבינו ז"ל בכמה הוכחות להאי חקירה, והביא גם דברי הפני יהושע, ומה שכתב הזכר טוב, עיין שם].

איך יתכן אדם (שאינו חש"ו) שיזיק לחבירו כל ימיו ויפטר מתשלומין

קם ליה בדרכה מיניה

הנה יש להתבונן עד כמה חמור הלאו דלא תשנא, דאם נצרף שתי שיטות, והיינו המאן דאמר דגם לאו שאין בו מעשה לוקין עליו, (כגון לדעת ר' יהודה במכות כ' ב'), וריש לקיש דחייבי מלקות שוגגין פטורין מממון, (כמבואר בכתובות ל"ה א'), נמצא דאדם דשונא את חבירו, וכל חייו יזיק לאחרים [א.ה. ששונאם כמובן], יפטר מלשלם מדין קם ליה בדרכה מיניה. [וגם יפטר מהלואות, לדעת הפוסקים דטעמא דאתנן אסירא היינו רק משום לצאת ידי שמים].

וכי תימא דהא דפטור היינו דוקא כשיש עשיה, דומיא דלא יהא אסון, לכאורה אינו כן, אלא גם ביש לו חמץ בביתו ועובר בבל יראה, יהא פטור, והכא עדיפא שהרי

דלוקין על לאו שאין בו מעשה, [כגון בנותר או בל יראה], מכל מקום הא אין לוקין אלא אם כן היה התראה, והרי הכא לא שייך התראה, דהרי אינו עובר אלא על שנאה שבלב, והיאך ידעינן דשונאו בלבו. [א.ה. לפי הח"ח ברשימת הלאוין, דאם צוה לשנים שלא יגלו שהוא שונא, עדיין עובר כיון דאינו יכול להשמר ממנו, כאן ניחא, דא"כ השנים האלו יכולין להיות המתירין בו.]

ויש ליישב, דהנה יש לדון, האם אמרינן דאפשר להוכיח מקבלת התראה דיש כאן מציאות דעבירה, דאמרינן דמכיון דקיבל ההתראה וענה אף על פי כן אני עושה העבירה, אם כן ידעינן דעושה עבירה, או דילמא אינו כן, דקבלת התראה מורה לנו רק שידוע את ההלכה, אבל לא שיש כאן מציאות דעבירה. ונראה כהצד הראשון, ואם כן שייך התראה בלאו דלא תשנא, כגון שאמר לחבירו ששונא, ומתרה בו שיפסיק לשונא, והוא עונה אף על פי כן. [א.ה. צ"ע מה שכתב כגון שאמר לחבירו ששונא, וא"כ כבר גילה ואינו עובר. ושמא ט"ס, וצ"ל שלא אמר, מ"מ מתירין בו שחושדים ששונא והוא אומר אעפ"כ, אבל עדיין אעפ"כ אינו גילוי גמור על השנאה.] [שוב ראיתי האי תירוצא בספר ברכת יצחק על ספר חפץ חיים]. [א.ה. יש כאן לכאורה ט"ס, דבספר ברכת יצחק מתרץ ק' הגר"י פערלא ע"פ הח"ח שכתבנו לעיל.] ומצאנו דפליגי בזה, דהנה השוחט קרבן פסח כשיש לו חמץ ברשותו, עובר בלא תעשה ד'לא תשחט על חמץ דם זבחי'. והקשה השאגת אריה (סי' ע"ז) היאך לוקין על האי לאו, הא בית דין לא יכולים לדעת אם לא ביטל החמץ, דהרי מהני ביטול גם בלב. [ומיידע דעל כרחק מוכח דאיכא גוונא דאין ביטול והפקד מועיל לחמץ, והיינו בגוונא דחמץ של אחרים שמופקד בידו

שיהיה נקרא "רשע", וכך כתוב "אל תשת רשע עד" עכ"ד. אך לכאורה אם שונא זה בגדר של "רשע למה תכה רעך", הוי פסול. והעיר ת"ח אחד שליט"א דלכאורה באינו מדבר עמו ג"י מחמת שנאה, דבר הניכר הוא וכאילו גילה את אוזנו, וא"כ לא יעבור עכ"ד. והרב ג.ארצי שליט"א העיר שעובר אם אינו מבין מפני מה אין הוא מדבר איתו עכ"ד.

מתי מותר לשנוא

הגמ' בפסחים קיג: מפרשת עה"פ חמור שונאך, שראה בו דבר ערווה ביחיד, וא"י להעיד כן בבי"ד, והוכיחו בינו לבין עצמו ולא קיבל, ולכן מותר לו לשונאו. אך כדי לכופ יצרו, יטעון לחמור שונאו, ולא יפרק לחמור אוהבו, אע"פ שיש כאן צעב"ח ע"כ. עכ"פ בכה"ג אין נפ"מ כלל לגלות לו, חדא שהוא כבר יודע, ועוד שהרי מותר לו לשונאו ופשוט. הרב ג.ארצי שליט"א הקשה איך פשוט שמותר לשנוא אותו, ושמא עשה תשובה, או שמא יש סיבה לדון אותו לכף זכות. ואיהו מפרק, שיודע שהוא עבר עבירה והוכיח אותו כהלכה ולא חזר בו עכ"ד. כלומר אם היה הרשע עוזב דרכו היה מודיעו וצ"ב.

שונא, ויהיה כמו בפיגול, דהקשו רבנן בתראי, דלר' יהודה דלאו שאין בו מעשה לוקין עליו, יהא פטור משום קם ליה בדרכה מיניה]. וצריך תלמוד.

והנה העירו, דאע"פ ששונא חבירו, מכל מקום בשעה שמחשבתו על דברים אחרים אינו עובר, אע"פ שברגע שחושב עליו עובר, ולא אדע.

תו העירו, דיש לדון אם בשעה שישן עובר על הלאו, ונפקא מינה כאשר בעת שישן אכל פרי של חבירו, דחייב משום נהנה. ולכאורה בעת שישן אינו עובר. [א.ה. מש"כ כאן שאכל פרי בשינה לישנא קלילא נקט, ואפ"ל פשוט שהלך לישון אצל הכלים, ותוך כדי השינה בעט בהם, דל"ח אונס גמור, וכיון דבתוך השינה אינו חושב על השנאה, אין לו כאן פטור של קלב"מ דלעיל]. עכ"ד הגרא"ג זצ"ל.

בענין אם שונא פסול לעדות

בשו"ע חו"מ ל"ג,א כ' שכשר. וע' שם בפת"ש דשונא גמור פסול. ויל"ע אמאי אינו פסול מחמת עבירה של לא תשנא. הרב ג.ארצי שליט"א העיר דבעינן לאו



שתי פרפראות לפורים

בידא דההיא איתתא אי טעימנא, אלא קידושא ואבדלתא וארבעה כסי דפסחא, וחוגרני צידעי מן הפסח עד העצרת, אלא חכמת אדם תאיר פניו ע"כ. כ' בליקוטי שפת אמת: בשע"ת סי' תרצ"ה ס"ק ב' דמי שהוא

מדוע ריבר"א לא הזכיר את שתיית היין בפורים

נדירים מט: אמרה ההיא מטרוניתא לרבי יהודה, מורה ורוי. אמר לה הימנותא

אי"ש הלוי נ": וא"ת והא ילפינן ממ"ת דבעינן ללמוד כל פעם את התורה"ק באימה ורתת וזיע, וא"כ מ"ש דוקא עד עצרת עכ"ד. וי"ל דדרגות דרגות יש בדבר.

והרב יהושע שיק שליט"א תי' דדווקא בחג השבועות עצמו, שכידוע כל חג וחג יורדת כעין ההשפעה שהיתה בזמנה, דווקא פחד קשה כזה, מפיג את היין ולא רתת וזיע של כל יום, אע"ג דאחז"ל עה"פ (יתרו, טב) ביום הזה באו מדבר סיני, שיהיו בכל יום חדשים בעיניך כאילו היום ניתנו ע"כ. [וק' מהמעשה שהעירו את ר' זלמן מוולוז'ין זצ"ל משיכרותו הקשה בפורים שחל בערש"ק ע"י שא"ל: שבת !! ואולי משנת חסיים שנו כאן]. ואין להק' דהרי ריב"א ס"ל דבעל קרי יכול ללמוד תורה, דד"ת אמק"ט, י"ל דעכ"פ על אופן הלימוד ברתת וזיע לא פליג. מה שלא הזכירה הגמ' כוס ברכהמ"ז כ' המהרש"א דאם אינו אוכל אינו חייב. ויין של המועד תי' הב' ש.ירוחימוביץ' נ"י שהרי לא היה כ"כ שמח מזה, וכיוון להמהרש"א. אך מ"יין פורים טען הב' י.מ.שטיין נ"י שע"ז כתוב "חייב איניש" קשה, והשפ"א תי' כנ"ל.

מדוע נתן רבי זירא לרבה לשוחטו

נזיר יא. ואם שיכור הוא ואמר הריני נזיר ממנו אינו נזיר מ"ט, כמאן דאמר הרי עלי קרבן הוא. וכ"ת לימא הכי סבר מ"ייתן לי אחרינא ומצערן לי, אימא להו הא מילתא דפסיקא להו, ומעשה נמי באשה אחת וכו'. כלומר אם אדם אומר לאלו שמכריחים אותו לשתות כוס יין הריני נזיר ממנו, אין כאן קבלת נזירות, ואסור רק בכוס זו. והנה בגמ' מגילה ז: רבה ורבי זירא עבדו סעודת פורים בהדי הדדי איבסום. קם רבה שחטיה לרבי זירא. למחר בעי רחמי ואחייה. לשנה אמר

חלוש בטבעו אין לו לשתות בפורים יותר מדאי, וראיה לדבר ר' יהודה בר אילעאי דאיתא בירושלמי דלא שתי אלא מפיסחא לפיסחא וחגרנא צידעא עד עצרת [וכע"ז יש בש"ס דילין] משמע דבפורים לא שתה. ויש לדחות ראיה זו, דלכאורה קשה מה דאמר וחגרנא צידעא עד עצרת, (ומה מיוחד בעצרת). ונראה משום דבפ"ק דב"ב (י.) יין קשה פחד מפיו, ומתן תורה היה באימה ויראה ורתת וזיעה. ע"כ בהגיע חג מתן תורה, התעורר בקרב לב ר' יהודה בר אילעאי אימה ויראה של מת"ת מעין המאורע, וע"כ דוקא אז הופג יינו וסרה חולשתו, וע"כ דוקא שתייתו של פסח השתהה כ"כ עד עצרת, אבל בפורים שהוא עצמו יום מת"ת כדדרשינן בגמ' (שבת פח.) קיימו וקיבלו, קיימו מה שקיבלו כבר, ע"כ אף ששתה הרבה בפורים מ"מ תכף ומיד היה פחד מפיו, דהיינו האימה ויראה של מת"ת שמתעורר בפורים מעין המאורע. ע"כ לא נקיט רק שתיית ד' כוסות דפסח דבזה יש רבנותא דאע"ג שנחלש בסיבת שתייתם זמן רב כ"כ מפסח עד עצרת, מ"מ לא נמנע מלשתות, דאילו חולשה שמפאת שתיית פורים לא השתהה כלל כי תיכף פג יינו מחמת פחד מ"ת ואין בזה רבנותא ע"כ לא נקט לה כלל עכ"ד.

לכאורה יש להעיר: דריב"א הפריע לו חוזק היין עד שהכביד על ראשו, ואילו יין קשה פחד מפיו, קאי על השיכרות וצלילות הדעת וצ"ע. ויש לציין שכל קושית השע"ת דווקא לשיטת המחבר בסימן תרצ"ה דחייב איניש לבסומי עד דלא ידע. אך לשיטת הרמ"א דסגי ביותר מכדי לימודו, כאן ריב"א היות ולא היה רגיל לשתות הרבה יין, א"כ יותר מכדי לימודו הוא מעט מאד ולא הזכירו כלל דלא הזיקו. [והק' הב'

ליה ניתי מר ונעביד סעודת פורים בהדי
הדדי, אמר ליה לא בכל שעתא ושעתא
מתרחיש ניסא. וכתב שם המהרש"א שדבר
תמוה הוא לפרשו כפשוטו. וביאר דר"ל
שכפה את ר' זירא לשתות יותר מדאי עד
שחלה ונטה למות, ולכן נקט לשון שחיטה,
ששתיית היין נקרא ע"ש הגרון, כמו שאמרו
ביומא עא. ממלא גרונו של ת"ח. ואח"כ
החיה אותו, הפירוש שהתפלל עליו שיתרפא
ע"ש. ולכאורה לפי דבריו מדוע רבי זירא
הגיע לידי כך שרבה כפה אותו לשתות, והא
היה יכול לומר כמו בגמ' כאן, שהוא נזיר
מזין זה. וי"ל: א. הבח' י. ברלינר נ"י תי' שמא
י"ל דמסתמא רבה ידע גמ' דידן והיה מביא
לו עוד כוסות אחרים ע"כ. ב. ועוד שהיה
משכנעו לש"ש שחייב איניש לבסומי. וא"ת
הרי ר"ז הרגיש שהוא הולך ונחלה קשות,
ומדוע אז לא אמר לרבה שהוא רוצה להיות

נזיר. ג. תירץ הבח' ב. אלבלינק נ"י שמא י"ל
שאז כבר היה טרוד מדי, ולא נתן דעתו לכך.
ד. והבח' י. מ. פישר נ"י תירץ שאף רבה היה
ג"כ שיכור ולא היה שומע לר"ז. ה. והבח'
י. מ. שטיין נ"י תירץ דא"א בפורים לומר על
כוס יין נזיר אני ממנו ע"כ. כלומר אע"ג
שכתב הר"ן בנדרים ח. שמועילה שבועה על
מצוה דאורייתא שאינה מפורשת בתורה,
וכ"ש דרבנן, מ"מ אין ראוי בפורים לומר כן.
ו. וחתני הרב יוסף שיינר שליט"א תי' דלפי
האומרים דבפורים א"צ בדווקא יין, א"כ
יאמר לו רבה שישתה שאר משקאות
המשכרים. וע"ז טען הבחור ב. א. ברנשטיין
נ"י דיכול לומר לו שהוא נדור מהם. ז. והרב
ג. ארצי שליט"א תירץ דלא רצה לעשות כן,
כי כל הנודר כאילו בנה במה גם בנודר
ומקיים עכ"ד. אך יל"ע דדילמא לסלק מעליו
את המכריחין אותו לשתות מותר.



הרב יצחק ירחי

אם מועיל הזמנה לאבן לטלטלה בשבת

א ופרש"י ואזדו לטעמייהו ר' אמי ור' אסי, נדבך של אבנים אבנים סדורות ומוקצות לבנין. מאי אמר להו מאי מעשה הצריכן לר' יוחנן, צאו ולמדום, סדרו אותם והשיבום כדי שלא נצטרך ליגע בהם למחר, לפי שאין הזמנה במעשה [כל דהו] מועלת לאבן לעשותה כלי, ור' אמי לטעמיה דאמר לעיל אין אבן נעשית כלי בהנחה. ושפשוים מן הטיט שיהו נאות לישב, ולמחר תלמדום, דבמעשה כל דהו נעשה כלי.

ב והרמב"ם פסק בהלכה זו כרבי אמי, שכתב בפרק כ"ה (הל' כא) נדבך של אבנים שחשב עליו מבעוד יום, אם למדום מותר לישב עליהן למחר, ואם לאו אסור. אבל הר"ף השמיט ולא הזכיר מהלכה זו כלל, וכתב המגיד משנה [שם] שטעמו משום דגרסינן בפרק במה טומנין (שבת נ.) חריות [=ענפים] של דקל שגדרן לעצים, ונמלך עליהם לשיבה צריך לקשר, רשב"ג אומר א"צ לקשר. ואמרו שם רב אמר 'קשר' כת"ק, ושמואל אמר 'חשב' סגי כרשב"ג, ורב אשי אמר 'ישב' סגי אף על פי שלא חשב ושלא קשר. ונסתייעו דברי רב אשי שם, והלכה כמותי כדאיתא בהלכות [הרי"ף שם כג. ע"ש], ופירשו ז"ל דלרב אשי כ"ש חשב אף על פי שלא ישב. ומכאן למדנו שמחשבה בלחוד סגי, ולכך השמיטו בהלכות [הרי"ף] ההיא דנדבך, משום דמהכא שמעינן שא"צ מעשה ובמחשבה בלחוד אסגי.

א גרסינן בפרק כל הכלים (שבת קכה:) תנן התם: אבן שעל פי החבית, מטה על צידה והיא נופלת [האבן שעל פי החבית והוצרך ליטול מן היין שבתוכה, מטה החבית על צדה, והיא נופלת, רש"י]. אמר רבה אמר רבי אמי אמר רבי יוחנן לא שנו אלא בשוכח, אבל במניח נעשה בסיס לדבר האסור [לא שנו דמותר לטלטל החבית והאבן עליה, דקתני ואם היתה בין חביות שירא להטותה שם שלא תפול האבן על החבית שבצדה, מגביה ומטה על צדה והיא נופלת, בשוכח האבן עליה שלא במתכוין. אבל במניח, נעשית החבית בסיס לאבן שהיא דבר האיסור, ואין מטלטל את החבית, רש"י]. ורב יוסף אמר רבי אסי אמר רבי יוחנן, לא שנו אלא בשוכח אבל במניח נעשה כיסוי להחבית [רב יוסף אמר ר' אסי לקולא אמר ר' יוחנן, לא שנו דהוצרך להטות את החבית ולא ניתן לטלטל האבן להדיא, אלא בשוכח דלא נתכוין לעשותה כלי, רש"י].

וגרסינן תו במאי קמיפלגי, מר סבר בעינן מעשה ומר סבר לא בעינן מעשה. ואזדו לטעמייהו, דכי אתא רב דימי אמר רבי חנינא ואמרי לה אמר רבי זירא אמר רבי חנינא, פעם אחת הלך רבי למקום אחד ומצא נדבך של אבנים, ואמר לתלמידיו צאו וחשבו כדי שנשב עליהן למחר, ולא הצריכן רבי למעשה ורבי יוחנן אמר הצריכן רבי למעשה, מאי אמר להו? רבי אמי אמר צאו ולמדום אמר להו, רבי אסי אמר צאו ושפשוים אמר להו.

א. וכלומר דהלכתא כרב דימי אמר רבי חנינא ואמרי לה אמר רבי זירא אמר רבי חנינא, דאמר רבי לתלמידיו

ומפני כן תמה המ"מ על הרמב"ם שפסק לגבי נדבך של אבנים, כמאן דמצריך מעשה שכתב אם למדום וכו', ולענין חריות הסכים להרי"ף דסגי במחשבה, שכתב ז"ל [שם בסוף ההלכה] חריות של דקל שגרדן לעצים, ונמלך עליהן מערב שבת לשיבה מותר לטלטלן, וכן אם ישב עליהן מבעוד יום מותר לטלטלן. וכתב דנ"ל שדעת הרמב"ם דשאני חריות דאיכא דקיימי לשיבה ואיכא דקיימי לעצים, וכאן לא נאסרו אלא מפני מחשבתו שגרדן לעצים, ומפני כך מחשבת ישיבה מוציאה מידי מחשבה דלעצים, אבל נדבך של אבנים ליכא דקאי לשיבה, ולפיכך צריך מעשה להוכיח שהן לשיבה ע"ש.

ג] ומרן הכסף משנה העיר על דברי ה"ה וכתב ז"ל: ולי נראה שאע"פ שהשמיט הרי"ף דין נדבך, אין ספק שהוא מחלק בין חריות לאבנים, דהא רב אסי גופיה דאמר גבי חריות ישב אף על פי שלא חשב, אמר גבי נדבך צאו ושפשומו, וא"כ ע"כ יש לחלק בין חריות לאבנים. **וטעמא דנדבך בדפירש"י**, צאו ולמדום סדרום והושיבום כדי שלא

נצטרך ליגע בהם למחר, לפי שאין הזמנה אפי' במעשה חשוב מועיל לאבן לעשותה כלי. ושפשומו מן הטיט שיהא נאות לישב ולמחר תלמודם, דבמעשה כל דהו נעשה כלי, **דהשתא לכ"ע באבנים לא סגי בחשב**. ולא השמיטה הרי"ף להא דנדבך, אלא מפני שסמך לו על מ"ש בפרק נוטל, אמתני' דאבן שע"פ החבית מטה על צדה והיא נופלת, א"ר הונא ל"ש אלא בשוכח אבל במניה נעשה בסיס לדבר האיסור. ומזה נלמוד דלא סגי לאבן בחשב², דסתם אסור במניה אפי' חשב עליה ע"כ.

והביא כל זה מרן גם בב"י [סי' שח סכ"א] והוסיף שגם הרא"ש כתב כדברי הרי"ף בפרק נוטל (פכ"א), ולפיכך השמיט גם הוא (פי"ז) להא דנדבך של אבנים. ובסיום דבריו כתב [הב"י שם] שהרא"ש בתשובה (כלל כב סס"י ח) כתב, שיש מי שפסק כרבי אמי ויש מי שפסק כרבי אסי ולא הכריע ביניהם, ומכל מקום כיון שהרמב"ם פסק בהדיא כמאן דאמר למדום הכי נקטינן. וכן העלה בשולחנו הטהור (שם סעי' כ' ו-כא') כדברי הרמב"ם ע"ש.

צאו וחשבו, כדי שנשב עליהן למחר ולא הצריך למעשה, ופלוגתיהו דרבי אמי ורבי אסי היא אליבא דר' יוחנן, דאמר הצריך רבי למעשה, ולית הלכתא כוותיה ולכן השמיטה הרי"ף.

ב. ואין מזה תפיסה על ה"ה, שהוא גורס בההיא דחריות ר'ב אשי' ולא ר'ב אסי', וכן איתא גירסא זו לחד לישנא בתוס' פרק כל הכלים (קכח: ד"ה ואזדו) ע"ש, ומ"מ נוסחת רוב הראשונים היא ר'ב אסי, וז"ל הרי"ף (שם) והלכתא כרב אסי, דאמר כי האי תנא דתניא יוצאין בפוקרין ובציפה וכו', ר'ב אשי אמר הא נמי סיעתא ממתני', דתנן הקש שעל המטה לא ינענעו בידו אבל ינענעו בגופו, אם היה מאכל בהמה או שהיה עליו כר או סדין ינענעו בידו עכ"ל ע"ש, ומוכח דגריס ר'ב אסי, דהא ר'ב אשי מייית ליה סיעתא ממתני' ודו"ק.

ג. ומיהו מבואר בב"י דהא דאין הזמנה מועיל לאבן לעשותה כלי היינו בשאינו מיוחדת לכך, אבל כל שיחדה לכסות בה כלי וכיוצא מותר לטלטלה, והוא שיחדה לכך לעולם ע"ש.

ד. וז"ל השו"ע שם: אבל נדבך של אבנים, אף על פי שחשב עליו מבע"י, אסור לישב עליהם א"כ למדום. והמ"א שם (סק"מ) העתיק את לשון המגיד משנה, וסיים וא"כ בעצים שלנו נמי בעינן מעשה ע"ש. ותמה עליו בספר נתיב חיים שייחס דעת המ"מ לדעת השו"ע, וזה א"א לומר דהא בסי' שי"א ס"ח כתב סתם "קש שעל המטה דסתמו מוקצה להסקה, מנענעו בגופו; ואם הניח עליו מבע"י כר או כסת, מנענעו אפילו בידו שהרי הכינו מבע"י לשכב עליו" ע"ש. ולענ"ד יש לחלק דלא דמי הכא להתם, דהתם נהי דסתמו להסקה מ"מ איכא דקיימי לשכיבה, משא"כ הכא בעצים שלנו ליכא דקיימי לשיבה, ונראה שלזה כיוון בספר לבושי

דלא סגי בשפשוף להתיר טלטול האבנים, ולפיכך תלמודם שלא נצטרך ליגע בהם למחר, ומ"מ מעשה חשוב מועיל לאבן לעשותה כלי. ולזה קשיא להרב בדמרדכי מבואר דאבן קיל מחירות, ולדברי ב"י והרמב"ם חמור טפי אבן מחירות, וגם שברי"ף לפי דברי המ"מ משמע כהמרדכי.

ה] והמ"א (ס"ק מא) השיג על הבנת הרמ"א בדברי המרדכי, ותורף דבריו דהיכא דאין מזיזן ודאי שרי לישב עליהן לכ"ע, דמוקצה אינו אסור בנגיעה כמ"ש הר"ן, וכן מתבאר מלשון רש"י שכתב 'שלא נצטרך ליגע בהם למחר', משמע דהישיבה על המוקצה מ"מ מותרת. אלא דבחירות מסתמא כשיושב עליהם מזיזן ולכן אסור, אבל אבנים כשהן כבדים מותר לישב עליהם לכ"ע, ולזה נתכוין המרדכי דלא פליגי באבנים. ולפ"ז י"ל דהרמב"ם מיירי באבנים שאין גדולים כ"כ וכשיושב עליהם מזיזן, ולכן אסור אא"כ עשה בהן מעשה מאתמול וכמ"ש המ"מ, וס"ל דכשסדרום הוי מעשה. ולדרך זו גם מ"ש בד"מ שכן דעת הרא"ש, מיירי בישיבה שאינו מזיזן, אבל לטלטלן בעי מעשה וכמ"ש הרא"ש בתשובה.

ומ"מ למעשה לא הסכים המ"א לסברת המרדכי [לפי פירושו בדבריו דאיסור הישיבה מחשש שיזיז מוקצה], משום דמבואר בסי' ש"א (ס"ח) דמותר לנענע הקש שהוא מוקצה בגופו, 'ומותר לשכב

והרב בדרכי משה (או' ח) כתב להשיג על דברי הב"י וז"ל: אבל במרדכי פרק במה טומנין (סי' שכד) פסק בהדיא דאין חילוק בין אבנים לחירות, ואדרבה כתב דיש אומרים דוקא בחירות של דקל פליגי משום דמזיזן כשיושב עליהן, אבל אבנים שרי דאין מזיזן. ותמיהני שלא הביא בית יוסף דברי המרדכי, וקצת משמע כן בהר"ן סוף פרק כל כתבי"ה (מו:): דמותר לישב על אבנים בשבת. וגם המגיד משנה כתב פרק כ"ה דדעת הרי"ף שאין לחלק ביניהם, וכן יש לפרש דעת הרא"ש (סי' ח) דלא חילק ביניהם, אלא שבית יוסף דחק עצמו לפרש דעת הרא"ש והרי"ף כדעת הרמב"ם ע"כ. וכן הגיה על דברי השו"ע (שם בהג"ה) ד"א דדין אבנים כדין חירות, וכן עיקר ע"ש.

ומשמע מתוך דברי הרמ"א והמגיד משנה, דלר' אמי מהני הזמנה לאבן להתירה בטלטול ע"י מעשה, ולכאורה בלשון רש"י שהעתיק ב"י 'שאין הזמנה אפילו במעשה חשוב מועיל לאבן לעשותה כלי', מבואר דלא מהני שום תיקון לטלטל האבן, ולכך צריך לימוד לאבנים שלא יצטרכו לטלטלם למחר.

ונראה דזה תלוי בגרסאות בדברי רש"י, דמהרש"ל גורס בלשון רש"י שאין הזמנה במעשה כל דהוא מועיל לאבן לעשותה כלי וכו', וזה נראה נוסחת ה"ה והרמ"א, ולפ"ז הכי פירושו דס"ל לר' אמי

שרד בפירושו לדברי המ"א, דר"ל בעצם שלנו אינו עומד בשום פעם לישיבה ע"ש ודו"ק.
ה. שכתב שם (בד"ה עשה) בשם הרמב"ן, אמתני' דעשה עכו"ם כבש לירד בו ירד אחריו ישראל, דדוקא ירד אחריו שאינו מטלטלו אלא שיורד בו ואינו אלא כיושב על האבן, אבל לטלטלו אסור אא"כ היו העצים תלושין מע"ש, דבכה"ג ליכא משום מוקצה לפי שאין הנכרי מקצה כלום ודעתו על הכל וכו' ע"ש.
ו. וטעם ההיתר לדעת הרא"ש [פ"ג סימן יט] לפי מה דקיימא לן, דטלטול מן הצד אינו מותר אלא כשמטלטל לצורך דבר היתר, אבל כשהטלטול הוא לצורך דבר מוקצה אסור, וסבירא ליה דנענוע הקש לשכיבה מקרי לצורך הקש דהוי מוקצה, אלא דנענוע בגופו עדיף מטלטול מן הצד ושרי, וא"כ הכא דנענוע האבנים ע"י

פליגי וכו', דמשמע דיש הסוברים דפליגי גם באבנים, מאן ניהו האוסרין באבנים גדולות.

ו] ולפיכך נלענ"ד דברי המרדכי כפשטן וכמ"ש הרמ"א, ד"א דלא פליגי באבנים שאין מזיזין בישיבתו, ולאומרים דפליגי י"ל דסברת המתירים לישב על גבי האבנים ללא הכנה דליכא למיחש למידי, דאפילו אם יזיזם בישיבתו לית לן בה כמו שנתבאר. והאוסרים ס"ל דיש לחוש שמא לא יהיו מונחים יפה ולא יהיו נוחים לישיבה, ויבואו לסדרם בידים, ומטעם זה בעינן שיסדרום מערב שבת, דתו ליכא למיחש למידי.

ומה שהקשה המ"א איך אפשר לומר דלא פליגי באבנים הא פליגי בהדיא בגמרא, ומחמת כן יצא לפרש דפלוגתייהו באבנים קטנות, ופירש דטעם האוסרים מחשש שיזיזם בישיבתו, ויצא לו לפ"ז דסברת המרדכי נסתרת מההלכה שטלטול בגופו מותר. י"ל לענ"ד דכוונת המרדכי לרבי חנינא, דאמר התם [בפרק כל הכלים] דלא הצריכן רבי למעשה, ופלוגתא דר' אמי ור' אסי אליבא דר' יוחנן דאמר הצריכן רבי למעשה, ונמצא לר' חנינא דבאבנים לא פליגי ואילו בחירות ליכא למאן דאמר [בפרק במה טומנין] שאין צריכין הכנה¹.

ובזה נתיישבה גם השגת הרמ"א על דברי ב"י, דלכו"ע ליכא איסורא בישיבה ע"ג מוקצה, דאפי' יזיזם בישיבתו לית לן

עליו וא"כ מכ"ש לישב עליו. וע"כ מסיק המ"א דדעת הרמב"ם כדעת רש"י [כמ"ש הב"י] שצריך לסדרם היום כדי שלא יצטרך ליגע בהן למחר, שאין הזמנה מועילה לאבן לעשותה כלי ולהתירה בטלטול, אבל מ"מ מותר לישב עליהם בלא סידור ע"ש.

ולכאורה נראה לסייע את פירושו מדקדוק לשון הרמב"ם, דלעניין נדבך של אבנים כתב 'אם למדום מותר לישב עליהן למחר ואם לאו אסור', ולעניין חריות של דקל כתב 'מותר לטלטל' וכו', ומשמע דבנדבך אין היתר לטלטל כלל, דלא סגי לאבן בחשב וכמ"ש ב"י לשיטת הרי"ף.

אלא דלפ"ז צ"ע דא"כ מהו שכתב הרמב"ם לגבי נדבך של אבנים 'אם למדום מותר לישב עליהן למחר ואם לאו אסור', אמאי אסור אם לא למדום הואיל ואין איסור לישב ע"ג מוקצה, ואפילו אם מזיזו בישיבתו לית לן בה. ובשלמא בעובדא דרבי בגמ' שאמר לתלמידיו 'צאו ולמדום', י"ל כדי שיהיה נוח לישב עליהם ולא משום איסור, ואה"נ דגם בלא סידור היו מותרין לישב עליהם, אבל לשון הרמב"ם דאסור לישב עליהם בלא סידור צ"ע לפ"ז.

ותו צ"ע לפי המ"א בדברי המרדכי דמיירי באבנים גדולות, וכו"ע מודו דשרי לישב עליהן משום דאינו מזיזן, א"כ אמאי נקט המרדכי לשון 'יש אומרים' דדוקא בחריות

הגוף יהיה מותר. אבל לדעת הר"ן שם [כ, ב] אין חילוק בין טלטול בגופו לטלטול בידו, אלא דשם כיון דנענוע הקש הוא לצורך שכיבה מיקרי לצורך דבר מותר, וא"כ להר"ן כתב מ"א בלשון כל שכן הכא דהיא לצורך ישיבה, פשיטא דמקרי טלטול מן הצד לצורך דבר המותר דשרי [ע"פ מחה"ש ע"ש].

ז. ובספר 'נתיב חיים' כתב דאפשר שכוון [המרדכי] לרבי יוסי בן שאול דאמר סואר של קורות הוי. ור"ל דבתר פלוגתא דר' אמי ור' אסי גרסינן התם: איתמר, רבי יוסי בן שאול אמר סואר של קורות הוה, ורבי יוחנן בן שאול אמר גשוש של ספינה הוה. ופרש"י סואר של קורות הוה ולא אבנים ע"ש, ולפ"ז באבנים י"ל דלכו"ע שרי לישב ללא הכנה. ברם יש לדחות ולפרש איפכא דבאבנים לא מהני הכנה, ולכן כתב זה בתורת 'אפשר', ומה שכתבנו בפנים דהכוונה לר' חנינא אתי שפיר ודו"ק.

בה, אלא רבי חשש שמא כשיבואו בשבת לישב עליהם, יזיזום בידים לסדרם שיהיו נוחים לשיבה, ולפיכך הצריכם מעשה. והיינו לגבי חריות של דקל מחשבה או ישיבה מבעו"י להיתרים בטילטול למחר, כמבואר בפרק במה טומנין. ולגבי נדבך של אבנים נחלקו ר' אמי ורב אסי [בפרק כל הכלים], דלר' אסי מהני השפשוף שיוכלו למחר לסדרם, ולר' אמי לא מהני הכנה לאבן לעשותה כלי, ולפיכך צוה עליהם לסדרם מערב שבת שלא יצטרכו ליגע בהם למחר. ואיכא מ"ד [ר' חנינא] דבאבנים שהם כבדות ליכא למיחש שיסדרו בשבת, ואין צורך להכינם מערב שבת, ואין דברי המרדכי סותרים לפי' רש"י והרמב"ם, וגם לא הוצרך הב"י להעתיק דבריו.

ומעתה לפ"ז צדקו דברי ב"י, דהרי"ף לפי שפסק בפרק נוטל דלא מהני הכנה לאבן לעשותה כלי, ממילא הלכה כר' אמי דפרק כל הכלים ולא הוצרך לחזור ולשנותה, ומטעם זה י"ל שהשמיטה גם הרא"ש בפסקיו. ואף אמנם דהרא"ש בתשובה לא הכריע בזה כמ"ש הב"י בשמו, מ"מ קם דינא כהרמב"ם שכתב להדיא כמ"ד למדום.

סיכום הנאמר בקצרה:

האבן היא מחלק החמור שבמוקצה הנקרא 'מוקצה מחמת גופו', לפי שאינו ראוי למאכל אדם ולא מאכל בהמה וגם אינו כלי, ולפיכך אין היתר לטלטלו אפי' לצורך גופו או מקומו. ותנן בפרק נוטל באבן שעל פי החבית, שמותר לטלטלה כלאחר יד,

ואוקימנא להו בגמ' בשוכח. ואילו במניח איפלגו אמוראי בפרק כל הכלים אליבא דר' יוחנן, לרבי אמי אליבא דר"י נעשית החבית בסיס לדבר האסור, ולרבי אסי אליבא דר"י נעשית האבן כיסוי לחבית ומותר לטלטלה להדיא, ובפרק נוטל אמר רב הונא בשם רב כרבי אמי, ולפיכך פסקו הפוסקים כוותיה, דלא אמרינן דנעשית האבן כלי בהנחתה על פי החבית.

ומייתי בגמ' עובדא כרבי שהלך בע"ש וראה נדבך של אבנים, ואמר לתלמידיו צאו וחשבו כדי שנשב עליהם למחר, ולדברי ר' חנינא לא הצריכם למעשה, ולדברי ר' יוחנן הצריכן למעשה. ונחלקו רבי אמי ורבי אסי בדברי ר' יוחנן איזה מעשה הצריכן, ר' אמי אמר צאו ולמדום אמר להם, ור' אסי אמר צאו ושפשוף אמר להם. ופרש"י צאו ולמדום סדרו אותם והשיבום, כדי שלא נצטרך ליגע בהם למחר, לפי שאין הזמנה במעשה מועלת לאבן לעשותה כלי. ושפשוף מן הטיט שיהיו נאות לישב, ולמחר תלמדום, דבמעשה כל דהו נעשה כלי.

ולהלכה פסק הרמב"ם כרבי אמי, והרי"ף והרא"ש השמיטו הלכה זו ולא כתבוה כלל, ולדברי ה"ה טעמם משום שכבר פסקו במקום אחר [לגבי חריות] דסגי במחשבה, ולפ"ז הלכה כר' חנינא שלא הצריכן למעשה כלל, והרמב"ם ס"ל דאבנים חמירי טפי ולא סגי במחשבה ובעינן מעשה. ומשמע דלכו"ע מועיל מעשה לאבן לטלטלה, ולא פליג ר' אמי אדר' אסי אלא

ח. וראיתי ב'משנה ברורה' שכתב [בס"ק מט] וז"ל: מלשון המחבר משמע, דבזה שסדרם מבעוד יום כדי לישב עליהם הוא בכלל מעשה גמורה, ומותר שוב לטלטלם למחר אפילו להדיא, אבל המ"א מצדד כשיטת רש"י דהסידור לא מהני אלא כדי שלא יצטרך ליגע בהם למחר עכ"ל. ולקוצר דעתי לא ידעתי שום משמעות מדברי המחבר היתר הטלטול, ואדרבא מדברי הב"י משמע להיפוך, דלמ"ד למדום [דהלכתא כוותיה] אין היתר לטלטלם כלל, כמבואר בלשון רש"י וכדברי המ"א וצ"ע.

הונא, דקאי רבי אמי בשם רבי יוחנן כוותיה, ומזה נלמוד דלא סגי לאבן בחשב, וממילא הלכתא כר' אמי וכמו שפסק הרמב"ם, דבעינן שילמדום מבעו"י כדי שיוכלו לישב עליהם למחר, דבשבת אסור ליגע בהם, ולדרך זו אפשר לכונן גם את דעת הרא"ש.

אלא דקשה לפי"ז מה שכתב הרמב"ם, שאם לא לימדום אסור לישב עליהם בשבת, דהא קי"ל דמוקצה מותר לישב עליו ואע"פ שמזיזו לית לן בה. ולזה יש לומר דחיישינן שמא לא יהיו נוחים לשיבה ויבא לטלטלם בידים, ומטעם זה הצריכו להכינם מבעו"י, שיהיו נוחים ולא יצטרכו לטלטלם בשבת, ומ"מ להתיר טילטולם בשבת כבר איפסקא הלכתא דאסור.

במעשה כל דהו, ונראה שהוא גורס בדברי רש"י 'שאין הזמנה במעשה כל דהו מועלת לאבן לעשותה כלי', דמשמע דמעשה חשוב מהני לאבן לעשותה כלי. וכן היא גירסת הרמ"א ולפ"ז פסק שדין האבן כדין החירות, כסברת הרי"ף והרא"ש [לפי הבנת המ"מ] ודלא כהרמב"ם.

ברם גירסת מרן הב"י בדברי רש"י 'שאין הזמנה אפילו במעשה חשוב מועיל לאבן לעשותה כלי', ולפ"ז לר' אמי אין מועלת הזמנה כלל להתיר טילטול לאבן, וא"כ לא דמי לחירות, ואין ללמוד מהשמטת הרי"ף והרא"ש דפליגי על הרמב"ם, דטעם השמטת הרי"ף לדין זה הוא, מפני שסמך על מה שפסק כבר בפרק נוטל דהלכתא כרב



הרב ערן כברה

ראש כולל בטחה המרכזי

בענין איש ציבור ההולך בשבת לבית הכנסת תוך כדי חילול שבת של המאבטחים

שבת, או דלמא אין לו היתר להתמנות כשר בכנסת שלא יבואו אחרים לחילול שבת על ידו, למימרא דאיברא דכל שנתמנה להיות כשר הרי הוא במצב של פיקוח נפש, ומותר לחלל שבת לצורך אבטחתו, אלא דאכתי היא גופא יש לדון האם מותר לו להכניס אחרים להיתר דפיקוח נפש.

ג) תשובה: הנה מתחילה צריך להקדים דבנידון דידן מיירי דהאיש ציבור עצמו אינו מחלל שבת בהליכתו לבית הכנסת כלל ועיקר, וכל הנידון הוי מחמת דבהליכתו לבית הכנסת גורם למאבטחים לחלל שבת בעבורו, ונמצא עובר משום "לפני עוור לא תתן מכשול", וא"כ יש להסתפק האם יש לו להמנע מלילך לבית הכנסת בשבת ובימים טובים, כל זמן היותו איש ציבור מחמת דעובר משום "לפני עיוור" או לאו.

ד) והנה ראיתי ב"כתב עת תחומין" (חוברת ז' - עמ' קי"ז) דכתב הגר"י זילברשטיין שליט"א לדון האם מותר לערוך הפגנה בשבת כנגד חילול שבת, ושורש הספק שהרי המשטרה תבוא למקום ההפגנה ויגרם חילול שבת. וכתב הגר"י זילברשטיין שליט"א דשאלה זו דומה לאדם שהתנפל עליו גנב, והוא זועק להצלה, [א"ה, ומיירי בגוונא דאינו בספק פיקוח נפש מחמת הגנב], ומחמת זעקתו אפשר שתבוא משטרה, האם הוי מחוייב להמנע מזעקותיו כדי שלא להכשיל את השוטרים בחילול שבת או לאו.

ענף א' - מביא בשם גדולי פוסקי דורינו דאין לאדם לוותר על זכויותיו, אף דאחרים עושין עבירות משום כך

א) הנה יש לדון באיש ציבור כגון שר בכנסת ההולך בשבת לבית הכנסת, וקודם הגעתו באים מאבטחים וסורקים את כל השטח מסביב בית הכנסת, וכן את הבית הכנסת עצמו, ולאחר מכן נמצאים כל זמן התפילה מאבטחים בחוץ ובפנים, [וכך הוה עובדא בבית כנסת באשדוד בפרשת ויחי - התשפ"ג], והסיבה מטעם דהוי ספק פיקוח נפש שמקבל איומים על חייו, וא"כ בשלמא דבזמן ששוהה בביתו המאבטחים נמצאין סביב הבית תוך כדי חילול שבת, והרי זה מותר משום ספק פיקוח נפש, מכל מקום אכתי כשיוצא לבית הכנסת הרי נוסף חילול שבת ע"י מאבטחים נוספים, ועמד השואל ושאל: האם מותר לילך לבית הכנסת תוך כדי חילול שבת, או דלמא שב ואל תעשה עדיף, דהיינו שיתפלל בביתו בלא תוספת חילול שבת, ונמצא בכללו דיש לו להתפלל בביתו כל ימות השנה כולל ראש השנה ויום הכיפורים ושאר מועדי השנה כל זמן היותו בתפקיד ציבורי.

ב) ועוד יש לדון האם מותר לאדם להתמנות לתפקיד כשר בכנסת בגוונא שיודע שבכך יגרם חילול שבת על ידו, שהרי אף ביושב בביתו צריך אבטחה לביתו תוך כדי חילול

נהגו העם לכנוס בשלישי, ולא מיחו בידם חכמים. ושיילין, מאי סכנה. אמר רבה, דאמרי בתולה הנשאת ביום הרביעי תיבעל להגמון תחילה. ומקשינן, האי סכנה - אונס הוא. ומשנינן, משום דאיכא צנועות דמסרן נפשיהו לקטלא, ואתיין לידי סכנה. ומקשינן, ולידרוש להו דאונס שרי, עיי"ש. ולכאורה תימה היאך נדרוש לבנות ישראל דאונס מותר, נהי דמשום איסורא דאשה לא קפדינן, משום דאניסא וקרקע עולם היא, אחתי ניעקריה משום "לפני עיוור" דהגמון, שהרי בני נח מצווין על העריות, והיינו נערה מאורסה דישאלא. אלא שמע מינה דלעולם

(ח) ונראה בפשטות דלעולם אין לו להמנע מזעקותיו כדי שלא תבוא משטרה, שהרי הוא לא הזמין את המשטרה, וא"כ אינו מחוייב לוותר על הצלתו מידי הגנב משום חטאן של השוטרים, שהרי הוא לא הזמין לבוא להצילו מהגנב, וראיה לדבר משו"ת המהרי"ל דיסקין (קונטרס אחרון - אות קמ"ה) דכתב דאין לאו ד"לפני עיוור" בגוונא דהמוכשל בעבירה אונסו בממוץ, ואפילו על מנת לקיים תקנת חכמים לא חיישינן ללאו ד"לפני עיוור", וראיה מהא דאיתא בגמ' בכתובות (ג:) דאמרין דתקנו חכמים דבתולה תנשא ביום רביעי, ומסכנה ואילך

א. (א) הנה הקשה חכ"א שיחי' דלכאורה הרי כל מקור הדין דאנו מצווין שלא להכשיל את הנכרים, הוי נפקא לן מהא דאיתא בגמ' בע"ז (ו:) דאמרין מנין שלא יושיט אדם אבר מן החי לבני נח, תלמוד לומר "ולפני עיוור לא תתן מכשול", עיי"ש. ולפי"ז יש לחלק דכל האיסור ד"לפני עיוור" דוקא שמכשיל את הנכרי בידים, והיינו שמושיט לו אבר מן החי, ולאפוקי דהכא מיירי שהבתולה נשאת ביום הרביעי, וההגמון בא מאליהו לדבר עבירה, והיינו שאין מושיטין לו את האיסור בידים.

ב. ונומיתי לו, דהנה מציינו בשו"ע (חו"מ סימן שנ"ו סעיף א') דכתב אסור לקנות מהגנב החפץ שגנב, ועוון גדול הוא, שהרי מחזיק ידי עוברי עבירה, וגורם לו לגנוב גניבות אחרות, שאם לא ימצא לוקח, אינו גונב, עכ"ל. ובספר "ים של שלמה" (ב"ק פרק י' סימן נ"ח) כתב דנראה דלא זו שגורם עוון אל הגנב, ועובר על "לפני עיוור" לא תתן מכשול" שיגנוב עוד, אלא גורם אפילו בנזיקין הוא לבעל הגניבה, שיגנוב עוד ממנו, עיי"ש. והרי מבואר דלעולם אף בגוונא דאין מושיט את האיסור בידים הוי עובר "לפני עיוור", למימרא דאפילו רק גורם לו לעבור על איסור, נמי הוי עובר ב"לפני עיוור".

ג. ומכל מקום נראה דלמאי דהובא בדברינו לקמן (אות ח' - י') דבשו"ת וישמע משה כתב לאתווי דברי הגר"ש גרוס שליט"א דאמר בשם הגר"ש אלישיב זצוק"ל בטעם ההיתר לעשות הפגנות בשבת אף דמתחללת ע"י השוטרים, כיון דהשוטרים מחללין את השבת מרצונן, ואין מכריחין אותן על כך, וראיה מהא דמציינו בכמה דוכתין בתלמוד שמשביעין את התובע והנתבע, אף שברור שאחד מהן נשבע לשקר, וכבר נשאל המהרי"ל דיסקין על כך, ואמר שהדיין צריך לעשות את המוטל עליו, ואם אחד הנידונין בחר להשבע לשקר במקום להודות על האמת, הרי הקולר תלוי בצווארו, והוא הדין שהמפגינים אינן צריכים להמנע מהדבר הראוי להן לעשות לפי דעתן, מפני שישנן שוטרים שבוחרים מרצונן לחלל שבת עבור זה, עכ"ד. ומשמע בפשטות דמחמת ב' תנאים מותר להפגין בשבת: א) מחמת דהמפגינים אינן צריכין להמנע מדבר הראוי לעשות לפי דעתן. ב) דהמשטרה באה מעצמה, והוא אינו מבקש מהן לבוא למקום ההפגנה, ונפק"מ לדינא דאין היתר למלאות טופס היתר הפגנה, מחמת דהו"ל כמבקש מהן לבוא למקום ההפגנה, וכן הוא בדברינו לקמן (אות ז') בשם שו"ת ישועות משה דכתב לדינא כן.

ד. ולפי"ז נראה דכיון דהראיה להיתר הפגנה בשבת הוי נפקא לן מההיתר להנשא ביום רביעי, ולא חיישינן למכשול של ההגמון, א"כ כלול בראיה זו ב' תנאי ההיתר לעשיית הפגנה בשבת: א) דבתולה הנשאת ביום רביעי הוי מתקנת חז"ל כדי שישכנס למחרת לבית דין ולא תתקצר דעתו אם לא ימצא בתולים, וא"כ אף דהנכרי נכשל בכך, מכל מקום אין צריך להמנע מדבר הראוי לעשות לפי דעתן. ב) הרי אינן מזמנין את הנכרי לבוא לעירם, אלא דהנכרי בא מעצמו לדבר עבירה, לפיכך אין להמנע מקיום תקנת חז"ל אף דהנכרי בא לידי עבירה, ונראה בפשטות דזוהי כוונת הגר"י זילברשטיין שליט"א בטעם ההיתר להפגין בשבת אף

אין חיוב לעקור תקנת חז"ל כדי שלא יכשל ההגמוני, ולכן מותר לבתולה להנשא ביום

שהשוטרים באין לידי חילול שבת, שהרי אין מזמינין אותן לבוא להפגנה בשבת, וא"כ אין להמנע מדבר הראוי לעשות לפי דעתן, ודו"ק היטב.

ב. א) הנה בנותן טעם לאתויי הא דמצינו בשו"ת יביע אומר (חלק י' - או"ח סימן ל"ב) דנשאל מחכמי העיר סאן פאולו במילה שחלה בשבת, ויש חשש שיחללו שבת ע"י שיבואו ברכביהם, האם יש לדחות את המילה ליום ראשון או לאו.

ב) תשובה: הנה ידוע מה שכתבו החוס' (מגילה ד':) בד"ה ויעבירנה, שהטעם שגזרו חז"ל לבטל מצות תקיעת שופר ונטילת לולב ומקרא מגילה שחלו בשבת, משום גזירה שמא יעבירו ד' אמות ברשות הרבים, ולא גזרו כן במילה שחלה בשבת, שמא יעביר את כלי המילה בשבת, משום דמילה חמירא שנכתרו עליה י"ג בריתות, עיי"ש.

ג) אולם כל זה נכון שאין לגזור גזירה זו משום הספק שמא יטעו ויבאו לחילול שבת בשוגג, אבל בנידון דידן שקרוב מאד לודאי שיבואו הקרובים בהמוניהם ע"י חילול שבת במזיד כדי להשתתף בברית המילה, אע"פ שהמילה חמורה שנכתרו עליה י"ג בריתות, מכל מקום עדיף לכאורה לדחות את הברית ליום הראשון למנוע חילולי שבת בשעת הברית מילה, ואף למאי דכתב הט"ז (או"ח סימן תקפ"ח ס"ק ה') דהיינו טעמא דלא גזרינן במילה בשבת שמא יעבירו ד' אמות ברשות הרבים, משום דכתיב בתורה בפירוש "וביום השמיני", אפילו בשבת, לא רצו לעקור דבר תורה בפירוש, משום גזירה, וכמו שכתב כיוצא בו (יו"ד סימן קי"ז) דכל דבר שמפורש התיירו בתורה, אין כח ביד חכמים לאוסרו משום גזירה, עיי"ש. אולם זהו דוקא בימיהם שלא נחדשו לחלל שבת במזיד עבור מצות מילה, מה שאי"כ כיום דקרוב לודאי שיבואו בהמוניהם ע"י חילול שבת, אין הכי נמי יש לגדור גדר ולמנוע חילולי שבת ע"י דחיית המילה ליום ראשון.

ד) אך יש לדחות דמה שביטלו חז"ל מצות עשה דשופר ולולב בשבת משום גזירה שמא יעבירו ד' אמות ברשות הרבים, הוא משום שחילול השבת יגרם מחמת המצוה עצמה, אבל הכא שהמילה בזמנה נעשית כדת וכדין בתוך רשות היחיד, אלא שמחוץ למצוה עצמה יש מחללי שבת הבאים ברכב בשבת, הרי זה לא נוגע לגוף המצוה, לכן יש לעשות המצוה בזמנה, וכיוצא בזה ראיתי בשו"ת אגרות משה (יו"ד סימן קנ"ו) אודות מוהל שהזמין לעשות ברית מילה בשבת, אך היות ונודע לו שיבואו רבים מקרובי המשפחה לברית המילה ע"י חילול שבת, לכן ביקש לדחות את המילה למחרת כדי למנוע חילול שבת מרבים. והשיב ה"אגרות משה" דהמוהל חייב ללכת ולמול בשבת, ואין פוטר אותו ממצוה זו, כי חילולי השבת אינם נעשים בשביל המצוה עצמה, אלא שהמוזמנים לשם יחללו שבת, ואין לזה שום קשר ישיר עם עצם מצוה המילה. עכ"ד. וכן הוא בשו"ת ציץ אליעזר (חלק ו' סימן ג') שהעלה דמעיקר הדין יש למול המילה בזמנה בשבת, ולא לדחותה מחמת הפושעים שמחללים שבת, עיי"ש.

ה) ועינא דשפיר חזי בשו"ת מהרש"ג (חלק א' - או"ח סוף סימן נ"ג) שדן בדבר מילה בשבת אצל הורי התינוק שהם מחללי שבת, שחכם אחד הורה לדחות המילה למחרת. וכתב הגאון המחבר בעיני יפלא על הוראה זו, והרי בעיתים כאלה מצויים הרבה מחללי שבתות, ובכל זאת מעשים בכל יום שמלין את בניהם אף בשבת, ועוד שהרי בב"י (בדק הבית סימן רס"ו) מבואר שאפילו בשניהם מומרים מלין את הבן בשבת, ויש להפך בזכותו של אותו חכם שהורה לדחות המילה למחרת, שלא פסק כן אלא למיגדר מילתא, ואם זו היתה כוונתו יפה עשה וכו', עיי"ש.

ו) ולפי"ז אם גם מעלתם [א"ה], השואלים מסאן פאולין התכוונתם רק להוראת שעה למיגדר מילתא, ובפרט אם ישמעו הפושעים האלה שנדחת המצוה הגדולה של המילה מיום השבת בגללם, אולי יווסרו ויעוררו מצפונם לחזור בתשובה ולחדול מעושי ידם בחילולי השבת, יפה הוריתם, ודומה לזה אמרו בגמ' בסנהדרין (מו.) דבית דין מכין ועונשין שלא מן התורה, ולא לעבור על דברי תורה, אלא לעשות סייג לתורה. ואע"פ שבחידושי הר"ן (שם) כתב שבית דין העונשים עונש מיתה, למי שאינו מחוייב במיתה רק בגדר סייג לתורה, צריך שיהיו בית דין סמוכים ומומחים כמו שמעון בן שטח וכו', עיי"ש. מכל מקום אין כן דעת שאר הפוסקים כמבואר בתשובות המיוחסות להרמב"ן (סימן רמ"ד) שנשאל על המנהג שנהגו בעברייני שאינו נוהג כדת, שמנדין אותו שלא יצטרף לעשרה, ושלא ימולו לו בן. והשיב: דלמיגדר מילתא רשאים בית דין לעקור דבר מן התורה, כדי לעשות סייג לתורה, עיי"ש. וכן הוא בשו"ע (חו"מ סימן ב' סעיף א') דכתב דכל בית דין

רביעי אף שהגמון יכשל בכך.

(ז) ועוד מצינו ב"הערות" (שם עמ' קי"ט - אות ד') דכתב לאתויי דבשו"ת ישועות משה (חלק ג' סימן ל"ב) כתב לדון האם מותר לבקש מהמשטרה רשיון להפגין בשבת, שהרי גורמין בכך שהמשטרה תחלל שבת בנסיעה ובמכשירי קשר ומילוי דוחות. וכתב הגרי"מ אהרונסון זצ"ל דכיון דהמבקש רשיון להפגין צריך לחתום על טופס בקשה, א"כ נמצא דהרי הוא מזמין בידים את החילול שבת שיעשה ע"י המשטרה, ואין אומרים לאדם חטא כדי שיזכה חברך, עיי"ש. והרי

(ו) ונראה לפי"ז דהוא הדין בנידון דידן, דלעולם הוי חובה להפגין נגד חילול שבת, ואף בשבת עצמה, ואי"ז מטעם אפרושי מאיסורא של החוטאים או מדין מצות תוכחה, אלא מטעם שלא יהא הדבר מכשול לדורות, ולא יגררו אחריהם, ויש בזה משום העמדת הדת על תילה, וחילול השבת בפרהסיא הוי גדולה מתקנת נישואין ביום הרביעי דאין לחוש משום "לפני עיוור"^ג, עיי"ש.

אפילו אינם סמוכים בארץ ישראל אם ראו שהעם פרצים בעבירות, דנים אותם בין בעונש מיתה או ממונ וכו', עיי"ש. וכן בנידון דידן שהדור פרוץ בחילול שבת שאפשר דרך הוראת שעה לדחות המילה מיום השבת, וכמו שכתב בשו"ת חיים ביד (סימן צ"ח - צ"ט) שרשאי כל בית דין אף בזמן הזה לעשות דרך הוראת שעה למיגדר מילתא, עיי"ש. ואע"פ שידוע שאין להורות דבר התמוה לרבים, וכאן כולם יצווחו "וביום השמיני ימול בשר ערלתו", מכל מקום למיגדר מילתא שפיר דמי, עיי"ש.

(ז) ועפי"ז נראה לבאר שפיר בהא דלכאורה תיקשי היאך מורין לאדם לדחות את הברית שחלה בשבת ליום ראשון מחמת חילול שבת של הרבים, הרי אמרין דאין לאדם לוותר על זכותו כדי שאחרים לא יכשלו בחילול שבת, שהרי שאני הכא דמבטל את הברית למיגדר מילתא שלא יבואו הרבים לידי חילול שבת מחמת ביאתן לברית.

(ח) ולפי"ז אתי שפיר דלא תיקשי דלכאורה היאך מצינו לבטל קיום מצות הברית בשבת מחמת החילול שבת, והרי מצינו בדברי הרא"ש (שבת פרק ב' סימן ט"ו) דכתב דמיום חתימת התלמוד אין גוזרים גזירות מדעתינו, וזה לשונו, ועוד תמיהני היאך יכלו הגאונים לחדש גזירה אחר שסתם רב אשי הש"ס, עכ"ל. והרי מבואר דאפילו ה"גאונים" אין בכוחם לחדש גזירה מדעתם מיום חתימת התלמוד.

(ט) ואולם למאי דנתבאר דכל סיבת ביטול הברית הוי למיגדר מילתא אתי שפיר, למימרא דבשלמא אם הוי חכמי הדור גוזרין שלא לעשות ברית מילה בשבת אפילו אצל היראים לדבר ה', א"כ שפיר לכאורה תיקשי היאך הוי בכוחן לגזור שלא לעשות ברית מילה בשבת כלל ועיקר, והיינו מחמת פריצי עמינו המחללין את השבת בראש כל חוצות, הרי מיום חתימת התלמוד אין גוזרין גזירות מדעתינו, אבל השתא דאמרו רק דאין לעשות ברית בשבת דוקא במקום דיש חשש שהרבים יחללו את השבת, והיינו למיגדר מילתא לפי שעתא, אי הכי אתי שפיר דאי"ז בכלל הא דכתב הרא"ש דמיום חתימת התלמוד אין גוזרין גזירות מדעתינו, שהרי לא בטלו מצות עשיית הברית בשבת אלא למיגדר מילתא בלבד, והיינו רק במקום דיש לחוש שהרבים יחללו את השבת מחמת הברית, ודו"ק.

ג. ושוב ראיתי ב"קובץ תשובות" (חלק א' סימן מ"ד) דהובא מכתב ממרן הגרי"ש אלישיב זצוק"ל בענין הפגנות על חילול שבת קודש, וזה לשונו, ברם, אנא לא ידענא מה ענין מצות תוכחה לכאן, אטו מטרת ההפגנות היא בשביל קיום מצות תוכחה, אתמהא, הלא הדבר פשוט כביעתא בכוחא אילו כל אחד היה פוטר את עצמו בקיום מצות תוכחה, כי אז החנויות והתחבורה וכל בתי העסק היו פועלים בשבת כמעשיהן בחול, ולא היה נשאר מהשבת שריד ופליט חס ושלום, המטרה של ההפגנות היא לעצור את מגיפת התפשטות הריסת השבת, וזה מה שנשאר בידי יראי ה' החרדים על דברו למחות ולהפגין בעד קרושת השבת, [א"ה,] וכן הוא בשו"ת תשובות ונהגות (חלק א' סימן תתמ"ב) בזה, ואכמ"ל, ומה שכתב כבוד תורתו שעי" הפגנות גורמין חילול שבת, ראה בשו"ת מהרי"ל דיסקין ז"ל (קונטרס אחרון סימן קמ"ה) שאין לחוש לזה, ואכמ"ל, עיי"ש. וכבר נתבאר בדברי הגר"י זילברשטיין שליט"א ביתר הרחבה, [וכן הוא בספר "חשוקי חמד" (שבת קל).] בד"ה

מנורה מצוה שיגרים ע"י חילול שבת בדרום קעא

לביאת המשטרה, אבל לעולם אין היתר להוציא רשיון הפגנה מחמת שבכך מזמין חילול שבת, ואין אומרים לאדם חטא כדי שיזכה חבירך.¹

(ח) ועוד הראוני דבשו"ת וישמע משה (או"ח סימן ע"ט) נשאל האם מותר לקבל תקציב מהמדינה בגוונא שיגרום לחילול שבת, ותורף השאלה: בארגון בתי שמקיים פעילות לבנות בתי הספר "בית יעקב" בשבת

מבואר דלעולם מותר לאדם לעמוד על זכויותיו אף שאחרים יעשו עבירות משום כך, ואולם הני מילי דוקא בגוונא שאינו מזמין את המשטרה לבוא למקום ההפגנה, ואע"ג דהוי גורם בכך לחילול שבת בודאי ע"י המשטרה, למימרא דכל האיסור להזמין משטרה בידים, ולאפוקי דאין איסור לגרום למשטרה לבוא למקום ההפגנה, ולפיכך מותר לאדם להפגין בשבת אף דגורם בודאי

מסרו ישראל עצמן], ואכמ"ל.

ד. א) ומענין לענין באותו ענין, הנה ראיתי ב"חשוקי חמד" (פסחים צא.) דכתב לדון באדם שיש לו מפעל, ורוצה להתקין מערכת אזעקה, שאם יבואו גנבים תופעל המערכת והגנבים יברחו, אלא שהסתפק האם הדבר הגון להכשיל את הגנב שעל ידי כניסתו לבית העסק יעבור אף על חילול שבת בהפעלת מנגנון חשמלי.

ב) תשובה: איתא בגמ' בב"ק (סט.) תנן, כרם רבעי היו מצינים אותו בקוזוות אדמה, [נפירש"י שם, נותן פיסת רגבים סביבות הגבולים להודיע שהוא כרם רבעי ואסור בלא פדיון, עכ"ל], ושל ערלה בחרסית, [נפירש"י שם, כתותי רעפים, עכ"ל]. אמר רבן שמעון בן גמליאל, במה דברים אמורים, [נפירש"י שם, דעבדינן להו היכירא לעוברים ושבים, עכ"ל], בשביעית דהפקר נינהו, [נפירש"י שם, שהוא הפקר, ובהיתר הן באין לאכול, עכ"ל], אבל בשאר שני שבוע, [נפירש"י שם, שהן באים לגזול, יניחם ויאכלו דבר האסור, והלעיטהו לרשע וימות, עכ"ל], הלעיטהו לרשע וימות, עיי"ש. ולפי"ז הוא הדין בנדין דידן, דשפיר אפשר להתקין מערכת אזעקה אף שהגנבים יכשלו בהפעלתה בשבת, והיינו מטעם דאמרינן הלעיטהו לרשע וימות.

ג) ואולם נראה דיש לחלק דשאני התם דאין מכשילין את הגנב על ידי מעשה בידים, אלא שאין עושה מעשה למונעו מהערלה, מה שאי"כ במערכת האזעקה הרי הוי עושה מעשה בידים להוסיף על עוון הגניבה אף איסור חילול שבת. ועוד לבר מן דין, הרי איתא במתני' התם, דהצנועין מניחין את המעות ואומרים כל הנלקט מזה יהא מחולל על המעות האלו, כדי שלא יכשלו באכילת כרם רבעי, ודעת התוס' בד"ה והצנועין, דמייירי בשאר השנים, עיי"ש. וא"כ מוכח דסברי דיש ענין שלא להכשיל עוברי עבירה אפילו כשעושים מעצמן, וכל שכן דאין לעשות מעשה בידים להכשילן.

ד) והנה מצינו בשו"ת לב חיים (פלא"י - חלק ג' סימן קי"א) דנשאל בדבר שמעון שהיה חייב ממון לראובן, וחיבשו בבית הסוהר, האם חייב לשחררו לחג הפסח, כדי שיוכל לקיים מצוות החג או לאו. והשיב: דאין צריך להוציאו מבית הסוהר, משום דאין שהותו בבית הסוהר מעכבת אותו מקיום מצות הפסח, [ואע"פ ששנינו בגמ' במו"ק (יג:) שהיוצא מבית האסורים מותר לו לגלח בחול המועד, משום שלא ערב לו לאדם להתגלח בין כתלי בית הסוהר], וראיה מהא דאיתא בגמ' בפסחים (צא.) שהנמצא בבית הסוהר שוחטין עליו את הפסח, ומביאים לו לתוך הסוהר, אם הוא לפניו מבית פאג'י, דהיינו מקום חיצון בירושלים, שהרי אין להוציא את הפסח מחוץ לירושלים.

ה) ואולם אם בית האסורין הוי מקום מטונף שמתבטל שם מעבודת ה', ממצה, ד' כוסות ואמירת ההגדה, [וראה בשו"ת תשובות והנהגות (חלק ב' סימן ר"פ) בענין קיום מצוה במקום טיגופת, ואכמ"ל], א"כ צריך להוציאו מבית הסוהר, וכופין לראובן שיוציאו בערב פסח, והוסיף התם דהני מילי דמותר ליתנו בבית האסורין דוקא בגוונא שעל ידי הלחץ יכול שמעון להשיב את החוב לראובן, דאם לא כן פשיטא דהוי צריך לשחררו מבית האסורין, דמאי הו"ל למיעבד, [נא"ה, וראה בפירש"י (פסחים שם) בד"ה בית האסורין של ישראל, ושמע מינה דמותר ליתן אדם בבית האסורין כדי לכפותו לשלם את החוב, ושמא יש לרחות דבית דין שאנין. וכן הוא בשו"ת מהרשד"ם (חו"מ סימן ש"צ) דכתב דאם לווה או הקיף ואינו דוחה לבעל חובו באלימות

(ט) תשובה: הנה הסכימו הגאונים הגדולים רבי חיים קניבסקי ורבי ניסים קרליץ זצוק"ל שאין בית מיחוש בדבר, ואפשר להמשיך ליטול את התקציב ללא פקפוק, וכן הסכים הגאון רבי שמאי גרוס שליט"א להיות, ונתן טעם שידוע ששאלו כמה פעמים את גאון ישראל הגר"ש אלישיב זצוק"ל היאך מותר לעשות הפגנות בשבת, הרי אנו גורמין לשוטרים לחלל שבת. ואמר, שאין לחוש לזה, שהרי השוטרים מחללין את

אחר הצהרים, והארגון מקבל תקציב מהמדינה עבור הפעילות, והנה לאחרונה החלו האחראים במשרד החינוך לערוך ביקורות בבתי הספר בימי השבת, כדי לוודא שהבנות משתתפות בפעילות בשבת, והתעוררה השאלה האם מותר להמשיך ליטול תקציב מהמדינה בשעה שנטילת התקציב גורמת לחילול שבת ע"י הפקחים שמגיעים ברכבם בשבת רחמנא ליצלן למקום הפעילות.

ועול וחמס, אלא שאין ידו משגת לשלם לבעל חובו, כגון זה אסור להניחו בבית הסוהר, כי מאי הו"ל למיעבד, ומכל מקום אף שיכול שמעון לפרוע את החוב, וכשאנו משלם הוי בבחינת "לזה רשע ולא ישלם", בכל זאת אסור להוסיף עליו חטא ופשע למונעו מקיום מצוות הפסח, עיי"ש. והשתא לפי"ז נראה שהוא הדין בנידון דידן, דאין להכשיל את הגנב בחילול שבת בנוסף לאיסור גניבה.

(ו) ואולם נראה דמכל מקום אין לו לבטל את האזעקה בשבת, והוא עפ"י הא דמצינו ברדב"ז (חלק ד' סימן אלף רכ"ג) דהקשה היאך מותר להשביע אדם המודה במקצת בזמן שהמשיביע יודע שהנתבע נשבע לשקר. ויש לומר, דאמרינן "הלעיטהו לרשע וימות", והרי הוא רשע שכופר ממון חבירו, עיי"ש. ולכאורה נמצא דנחלקו רבותינו האחרונים ז"ל דעת הרדב"ז דמותר להשביע את הרשע הכופר בממון חבירו, דאמרינן הלעיטהו לרשע וימות, ואין לחוש מלהכשילו בעוון דשבועת שקר, מה שא"כ דעת ה"לב חיים" דאסור לבטל את הלואה שאינו משיב חובו מעבודת ה' ומקיום המצוות, ולא אמרינן הלעיטהו לרשע וימות.

(ח) ונראה דלמעשה אין מחלוקת האם אמרינן הלעיטהו לרשע וימות או לאו, כיון דהרדב"ז מיירי דהלעיטהו לרשע בדבר שעושה בו את הרשעות, למימרא דבממון שבין כך וגונבו, אין אנו מצווין למנוע מחטא נוסף דשבועת שקר, אלא אדרבה אמרינן דהלעיטהו לרשע וימות, מה שא"כ ה"לב חיים" מיירי דבאין לבטל ממצוות דליל הסדר דלא חטא בהן, א"כ לא אמרינן דהלעיטהו לרשע וימות, וכעין דמצינו בדברי הש"ך (יו"ד סימן קנ"א ס"ק ו') דכתב דמותר למכור קטורת לנכרי או לישראל מומר אף שיקטירוהו לעבודה זרה, ואין אנו מזהרין מלסייע להן לעבור עבירה, עכ"ד. ואולם בגליון מהרש"א כתב להשיג בדברי הש"ך דאין ראיה לדבריו מפרק מרובה (ב"ק סט). דהלעיטהו לרשע וימות, דשאני התם דבין כך ובין כך עובר על איסור גזל, ובדבר שעושה הרשעות אין אנו מצווין שלא להכשילו באיסור אחר, עיי"ש.

(ט) והשתא לפי"ז נראה שהוא הדין בנידון דידן, בדבר שעושה בו הרשעות שבא לגנוב ממון, אין אנו מצווין למנוע שלא יעשה איסור נוסף של חילול שבת, ואדרבה חסידות של שטות היא, וכדברי הרדב"ז דאין לנו להפסיד ממון משום שבועתו של זה, א"כ אין מקום להחמיר לבטל את האזעקה, ואדרבה אפשר דעל ידה נמנע אותו מעוון גניבה, ואולם ישנן מקומות שהאזעקה מחוברת למוקד, וע"י קליטת אות אזעקה מוזעקת ניידת האבטחה לעצור את הגנבים, נמצא שאנו מכשילין אותן בחילול שבת, ומאידך ישנן מקרים הכרוכים בפיקוח נפש, ופשוט דמותר, אך פעמים דאין רק איבוד ממון בלבד, וצריך עיון האם מותר לדינא בזה, עיי"ש.

(י) והנה נראה להאיר דלמאי דמצינו בדברי הגר"י זילברשטיין שליט"א בדין היתר הפגנה בשבת, דכתב להוכיח דלעולם מותר לאדם לעמוד על זכויותיו אף שאחרים יעשו עבירות משום כך, א"כ הוי מילתא דפשיטא דמותר לאדם להפעיל אזעקה בשבת, ואין לחוש שמא הגנב יכשל אף בחילול שבת, ומאידך כל שהאזעקה מחוברת למוקד, ומאידך אין חשש פיקוח נפש, נראה דאין היתר אף דהוי לצורך לעמוד על זכויותיו, וכהא דאמרינן שאין להוציא רשיון הפגנה בשבת אף דהוי לצורך לעמוד על זכויותיו, וקיצתו.

השבת מרצונן, ואין מכריחין אותן על כך, וראיה מהא דמצינו בכמה דוכתין בתלמוד (קידושין מג:): שמשביעין את התובע והנתבע, אף שברור שאחד מהן נשבע לשקר. וכבר נשאל המהרי"ל דיסקין על כך, ואמר, שהדין צריך לעשות את המוטל עליו, ואם אחד הנידונים בחר להשבע לשקר במקום להודות על האמת, הרי הקולר תלוי בצווארו. והוא הדין שהמפגינים אינן צריכין להמנע מהדבר הראוי להן לעשות לפי דעתן, מפני שישנן שוטרים שבוחרים מרצונן לחלל שבת עבור זה, עכ"ד. ומכאן יש ללמוד לנידון דידן, דאין צריך להמנע מקיום הפעילות לבנות בשבת, או מנטילת תקציב המגיע לנו עפ"י דין, רק משום דישנן פקחים הבוחרים לחלל שבת.

(י) והוסיף הגר"ש הלברשטאם שליט"א דאף אם נאמר שהפקחים אנוסין לבוא לבדוק בהוראת הממונים עליהן, ויראים להמרות את פיהם, מכל מקום לא שייך הכא "לפני עיוור", שהרי היו יכולין לבוא ברגל ולעשות כל טצדקי שבעולם שלא תתחלל שבת על ידם, והם מחללין את השבת משום שזה דרכם כסל למו בכל שבת רחמנא ליצלן, עיי"ש.

(יא) ועוד לבר מן דין, הנה ראיתי בשו"ת מהר"ם שיק (או"ח סימן ע"ז) דכתב מה שאתה שואל שפריצי העם אשר בקהל פלוני עד עתה היו חנויותיהם סגורין בשבת קודש, ועתה כמה רשעים שלחו יד להרוס בעזרת נשים דבר המפסיק בין עזרת נשים לעזרת אנשים, שלא תהא סגורה לגמרי בקרשים רק בעמודים, ויוכלו לראות ולהיראות, ורבים אומרים אשר בעזרת ה' יתברך נוכל ללחום ביד חזקה נגדם, והרשעים אומרים שיפרשו עצמן מהקהל, ותיכף יפתחו חנויותיהם אף בשבת, ומתוך כך נקל הדבר שגם אחרים

יחללו שבת קודש, ועל כן לא ידעת לשית עצות בנפשך כדת מה לעשות, האם ללחום כנגדם והם ילכו לעזאזל, הלעיטהו לרשע וימות (ב"ק סט.), או דלמא כיון שאף אחרים ילמדו וילכדו ברשתם בעוונותינו הרבים, טוב השתיקה, עכ"ל בקצרה.

(יב) והנה חלילה לכם הכשרים לשתוק על דבר הפריצות שעשו החצופים ההם, כיון דמדינא אנו מחוייבין לעשות הפסק בין עזרת אנשים לנשים, וכהא דאמרינן בגמ' בסוכה (נא:): שהיה בבית המקדש עזרת נשים לחד ועזרת אנשים לחד, ובאותן הימים שהיה שמחת בית השואבה עשו תיקון גדול, וילפינן לה מקרא דצריך לעשות תיקון שלא יראו אנשים לנשים, מפני שמביא לידי קלות ראש ושאר עבירות, והפורצים עוברין גם כן משום "לא תעשו כן לה' אלקיכם", ובית הכנסת הוא מקדש מעט, וחייבים למחות על זאת ולהוכיח לעוברי עבירה, והכשרים שיש כח בידם למחות עוברין על עשה ד"הוכח תוכיח", וכל מי שיש בידו למחות ואינו מוחה עובר על עשה.

(יג) ואפילו אם היה אמת כדברי הרשעים שע"י זה לא יפתחו החנות בשבת, מכל מקום הרי קיי"ל (שבת ד.) דאין אומרים לאדם חטא בשביל שיזכה חברך היכא דפושע הוא, וכל שכן בנידון דידן שיאמרו מדשתקו רבנן שמע מינה דניחא להו ויהיה חילול ה', ובפרט בדור הזה אשר הפרוצים מתאמצים בעבירה ההיא, ויש לדמות לערקתא דמסאני דחייבים למסור עצמן, וגדולה מזו אנו קיי"ל לפי הסכמת רוב הפוסקים כדעת הרמ"א (יו"ד סימן של"ד סעיף א') דמי שמחוייב נידוי יש לנדותו אפילו אם יש לחוש שעל ידי זה יצא מן הדת, ואם היה לנו רשות לנדות היינו מחוייבים לנדות הפרוצים ההם, וכמבואר אף

בשו"ע (שם סעיף מ"ג) דהוי מכ"ד דברים וכו' המבזה אפילו דברי סופרים, וכל שכן שאין אנו רשאין להסכים עמהם, דשתיקה כהודאה דמיא, ואם יפרשו יפרשו, עיי"ש. והרי מבואר דמחוייבין להעמיד מחיצה בבית הכנסת בין האנשים לנשים, ואפילו אם הפריצים יחללו שבת משום כך, והטעם משום שאין אומרים לאדם חטא כדי שיזכה חבירך, ושמעינן מינה דלעולם מותר לאדם לעמוד על זכויותיו אף שאחרים יעשו עבירות משום כך.

(יד) ואולם שוב חושבני לדחות דאין תשובת המהר"ם שיק דומה כל כך לגידון דידן, שהרי שאני התם שמאיימין שיפתחו חנויות בשבת כדי לייצר לחץ שלא יעשו מחיצה בבית הכנסת, וא"כ אין לוותר על זכויותיהם כדי שאחרים לא יעשו עבירה שאינה רק כדי לייצר לחץ בלבד, למימרא דאין החילול שבת קשור בצורה ישירה למחיצה, מה שאי"כ בגידון דידן דהמשטרה שבאה להפגנה המכוון אף לשמור על הסדר, א"כ אפשר דאין להפגין בשבת ע"י שיגרם חילול שבת ע"י המשטרה דהוי שייכות ישירה להפגנה, ודו"ק.

(טו) ושמא יש לדחות למאי דנראה מדברי המהר"ם שיק דכל עיקר טעם ההיתר להעמיד מחיצה בבית הכנסת אף שהפריצים יחללו את השבת, משום שאין אומרים לאדם חטא כדי שיזכה חבירך, ולפי"ז נראה דהוא הדין דמותר לשר לילך לבית הכנסת בשבת ע"י חילול שבת של המאבטחים, והוא למאי דמסתבר דלאו רק דאין אומרים לאדם חטא כדי שיזכה חבירך, אלא הוא הדין דאין אומרים לאדם להתבטל מקיום מצוה דתפילה בציבור בשבת, ובכללו קריאת התורה, כדי שיזכה חבירך, ויש לפלפל.

(טז) והשתא לפי"ז יש להסתפק בגידון דידן האם אדם המתמנה בתור שר בכנסת הוי חשיב כמזמין מאבטחים שיאבטחו אותו, שהרי ידוע דכל אדם המתמנה בתור שר מקבל מאבטחים מחמת החשש שיזיקו לו עד כדי פיקוח נפש, [ונכמות המאבטחים משתנה משר לשר דתלוי ברמת הסיכון להיזק], ולפי"ז השר צריך לגלות דעתו בהדיא בפני האחראים על שמירתו דאינו מעוניין שהמאבטחים ילוו אותו לבית הכנסת, ואם בכ"ז אחראי הבטחון החליט שחייבין ללוותו לבית הכנסת, א"כ אינו חייב לוותר על זכותו להתפלל בשבת בבית הכנסת משום האיסור ד"לפני עיוור", דהו"ל כהא דאמרין דמותר להפגין בשבת אף בגוונא דידוע שהמשטרה תבוא למקום ההפגנה, שהרי אינו מעוניין בכך, והם על דעת עצמן החליטו לאבטח אותו, או דלמא לעולם המתמנה בתור שר הרי הוא מגלה בדעתו שעומד לרשות הציבור, וממילא חובת המדינה לאבטח אותו, אבל אי"ז חשיב כמזמין מאבטחים שיאבטחו אותו, והוי דמי לדין הפגנה בשבת דאף דאסור להוציא טופס הפגנה משום דהוי חשיב כמזמין את השוטרים לבוא להפגנה, מכל מקום מותר להפגין בשבת ללא רשות מהמשטרה, ואף דבדואי שהמשטרה תבוא למקום ההפגנה ע"י שהאנשים שמפגינים כנגדם יזמינו את המשטרה בעצם יום השבת רחמנא ליצילן.

(יז) ונראה למעשה דמסתבר טפי דאי"ז חשיב שהשר מזמין את המאבטחים לאבטח אותו אף ביום שבת בעצם התמנותו לשר, ומכל מקום אכתי נראה לצדד דכיון שהאבטחה היא לטובתו, א"כ הוי השר צריך לגלות דעתו למומנים שאינם מעוניין שהמאבטחים ילוו אותו לבית הכנסת, והטעם משום דהוי מיחזי כניחא ליה בשמירתו עליו,

מנורה מצוה שיגרום ע"י חילול שבת בדרום קעה

בפוסקים ז"ל: א) דדעת הרז"ה דהטעם שמא יצטרך הישראל לעשות מלאכה בעצמו בשבת משום פיקוח נפש במקום סכנה הוא. ב) ודעת הרמב"ן דהטעם שמא יעשה האיני יהודי בעל הספינה עבורו מלאכה בקשירת הקלע ושאר חילולים. ג) ודעת רבינו חננאל דהטעם משום איסור תחומין. ד) ודעת הרי"ף דאי משום חשש מלאכה או תחומין, ודאי היה אסור אף קודם שלשה ימים, וגם לדבר מצוה לא היה מותר, אלא דעיקר האיסור משום ביטול מצות עונג שבת, דכל שלשה ימים הראשונים יש להם צער מחמת נענוע הספינה שגופו משתבר, וכדכתיב "יחוגו וינועו כשכור", וגם מחמת סרחון העולה מן הימים המלוחין, ואין רוחו חוזרת לבוא עד אחר שלשה ימים שהורגל בזה. ה) ודעת התוס' דהטעם מפני שנראה כאלו צף ושט על פני המים בשבת, וזהו אסור לכולי עלמא גזירה שמא יעשה חבית של שייטין, וקודם שלשה ימים מותר, דע"י שהוצרך להפליג זמן הרבה קודם שבת אית ליה היכרא, ולא יבוא לעשות חבית של שייטין.

ד) והנה לדעת הרז"ה ורבינו חננאל דסברי דהטעם הוא משום מלאכה או משום תחומין, מה שחילק הברייתא לדידהו בין תוך שלשה ימים לקודם שלשה ימים, הוא משום דשלשה ימים קודם שבת מיקרי קמיה שבתא, וחל עליו להזהר שלא יבוא לידי חילול שבת, אבל קודם שלשה ימים דהם מיקרי בתר שבתא, אכתי לא חל עליו אזהרת שבת הבאה, ושרי להפליג בהן, ואז אפילו אם יצטרך אחר כך לבוא לידי חילול שבת משום פיקוח נפש - מותר.

ה) ולמעשה כתב המשנ"ב (שם) בשילהי דבריו דאף שהשלחן ערוך נמשך (סעיף ב') אחר דעת הרי"ף דהעתיק פירושו דהטעם משום עונג שבת, דכל שלשה ימים

והרי זה כחילול שם שמים שיאמרו שהיראים מתירין לחלל שבת לצורך עצמן, ואף דהוי לצורך פיקוח נפשו של השר, ודו"ק היטב.

יח) ועפ"י שמענין מינה נמי דכיון שאינו עובר בלאו ד"לפני עיוור" ע"י האבטחה, א"כ הוא הדין דמותר לאדם להתמנות בתור שר לכנסת לכתחילה אף שיודע דתחולל שבת ע"י המאבטחים, והו"ל דומיא דקובעין לעשות הפגנה בשבת, לכתחילה אף שיודעין שתחולל שבת על ידם, וזה פשוט.

ענף ב' - האם מותר לאדם להתמנות לתפקיד כשר בכנסת בגוונא שיודע שאפשר שיצטרך לחלל שבת בעצמו כדי להגן על עצמו או בני ביתו

א) ואלא דאכתי יש לדון האם מותר לאדם להתמנות כשר בכנסת בגוונא שיודע שפעמים יצטרך לחלל שבת בעצמו כדי להגן על עצמו או בני ביתו, ושורש הספק האם מותר לאדם להכניס את עצמו להיתר דפיקוח נפש או לאו.

ב) ונראה בפשיטות דלעולם נידון דידן הוי תלי וקאי בפלוגתת רבותינו הראשונים ז"ל דנחלקו האם מותר לאדם להכניס את עצמו להיתר דפיקוח נפש או לאו. והוא בהקדם הא דאיתא בגמ' בשבת (יט.) דתנו רבנן, אין מפליגין בספינה פחות משלשה ימים קודם לשבת, במה דברים אמורים, לדבר הרשות, אבל לדבר מצוה - שפיר דמי, ופוסק עמו על מנת לשבות, ואינו שובת, דברי רבי. רבן שמעון בן גמליאל אומר, אינו צריך. ומצור לצידון [שהוא מהלך יום אחד] אפילו בערב שבת מותר, עיי"ש.

ג) והנה מצינו בהקדמת המשנ"ב (סימן רמ"ח) דכתב דהרבה טעמים נאמרו ע"ז

נפש, אבל לעולם מפליגין בספינה שלשה ימים קודם השבת, משום דשלשה ימים קודם השבת לא חלה עליו אזהרה שלא יבוא לידי חילול שבת, ומותר לאדם להכניס את עצמו לידי היתר דפיקוח נפש, ולפי"ז נמצא דאם נתמנה לתפקיד שר שלשה ימים קודם השבת מותר, אבל אם נתמנה בתוך שלשה ימים קודם השבת אסור, משום דאסור לאדם להכניס עצמו לידי היתר דפיקוח בתוך שלשה ימים קודם השבת.

(ז) ואולם שוב חושבני דלעולם מותר לאדם להתמנות לשר אף בתוך שלשה ימים קודם השבת, והוא למאי דמצינו בשו"ע (שם סעיף ד') דכתב דהעולה לארץ ישראל, אם נזדמנה לו שיירא אפילו בערב שבת, כיון דדבר מצוה הוא, יכול לפרוש, ופוסק עמהם לשבות, ואם אחר שיהיו במדבר לא ירצו לשבות עמו, יכול ללכת עמהם חוץ לתחום, מפני פיקוח נפש, עכ"ל. והרי מבואר דלדבר מצוה יכול להכניס עצמו לידי היתר דפיקוח נפש אפילו בתוך שלשה ימים קודם השבת, ולפי"ז נמצא דאם מתמנה לשר לשם מצוה, דהיינו להגדיל תורה ולהאדירה, ואי נמי לשמור על חיי היהודים בארץ הקודש, א"כ מותר להתמנות לשר אפילו בערב שבת.

ענף ג' - האם מותר לאדם להתמנות לתפקיד כשר בכנסת בגוונא שיודע שבודאי יבוא לחלל שבת כדי להגן על עצמו

(א) ואלא דאכתי יש לעיין האם הדין שמותר להכניס את עצמו להיתר דפיקוח נפש מיירי דוקא בגוונא שספק לו אם יבוא לחלל שבת לצורך פיקוח נפשו או בני ביתו, או דלמא מיירי אפילו בגוונא דבודאי יבוא לידי פיקוח נפשו או בני ביתו.

הראשונים יש להם צער ובלבול, עכ"ל. מכל מקום גם הוא ס"ל כהפוסקים דקודם ג' ימים שרי אף במקום שיצטרך אחר כך לבוא לידי חילול שבת ע"י מלאכה, וכמו שכתב לקמן (סעיף ד') דהיוצאים בשיירא במדבר, והכל יודעים שהם צריכים לחלל שבת, כי מפני הסכנה לא יוכלו לעכב במדבר בשבת לבדם, שלשה ימים קודם שבת אסורים לצאת, וביום ראשון ובשני ובשלישי מותר לצאת, ואם אחר כך יארע לו סכנה ויצטרך לחלל שבת מפני פיקוח נפש - מותר, עכ"ל. אלא דס"ל דאף אם לא היה בו שום חשש מלאכה ותחומין, [וכגון שהיא כולה של אינם יהודים, דכשנעשה בה מלאכה מסתמא אדעתיה דאינם יהודים נעשה, וגם היא במקום שעמוק יותר מעשרה טפחים דאין בזה משום איסור תחומין], אפילו הכי אסור משום ביטול עונג שבת לחוד, עיי"ש. והרי מבואר מדבריו בדעת ה"שלחן ערוך" דאף דנקיט כדעת הרי"ף בטעם האיסור דאין להפליג בספינה שלשה ימים קודם השבת, מכל מקום סבר להתיר לצאת שלשה ימים קודם השבת אף בגוונא דאפשר שיצטרך לחלל שבת לאחר מכן, [והיינו לאפוקי מדעת הרי"ף גופיה דכתב דאם האיסור להפליג בספינה היה משום חשש מלאכה או תחומין, ודאי היה אסור אף קודם שלשה ימים, וגם לדבר מצוה לא היה מותר, עיי"ש], ורק הוסיף דאפילו אם ידוע לו בבירור שלא יצטרך לחלל שבת, מכל מקום אין לצאת שלשה ימים קודם השבת משום עונג שבת.

(ו) והשתא למאי דנתבאר בדעת הרז"ה ורבינו חננאל בהא דאין מפליגין בספינה פחות משלשה ימים קודם השבת, משום דפחות משלשה ימים קודם השבת הוי חלה עליו אזהרה שלא יבוא לידי חילול שבת, ואין לאדם להכניס את עצמו לידי היתר דפיקוח

להקל בשלשה ימים הראשונים, או לדבר מצוה תוך שלשה ימים, אבל לענין מלאכה גמורה היאך התירו דבר זה. ולפיכך מסיק ה"רדב"ז דאם ידוע בודאי שיבוא לבסוף לחילול שבת אסור אף בתחילת השבוע, והוסיף המג"א (ס"ק י"ד) דאפילו לדבר מצוה אין שום טעם להתיר בגוונא שיועד בודאי שיבוא לבסוף לחילול שבת, ועל כן נראה ברור דהפסיקה אפילו בדבר מצוה הוי לעיכובא, דאם לא יפסוק עמו בודאי יבוא לחילול שבת, ולא דמי להפלגתו בספינה דהפסיקה אינה לעיכובא, דהתם הוי למעלה מעשרה, ואפילו אם נקל גם בלמטה מעשרה, היינו דוקא בספינה דאינה רק מדרבנן לכולי עלמא אפילו ב"ב מיל, עיי"ש.

ד) והשתא למאי דחזינן בדברי ה"ביאור הלכה" בדעת השו"ע דסבר דכל שיועד בודאות שיבוא לידי חילול שבת באיסור תורה, אין לו היתר לצאת בשיירא אפילו בתחילת שבוע, או בתוך שלשה ימים לדבר מצוה, ורק בגוונא שיבוא לידי איסור מדרבנן התירו לצאת בתחילת השבוע או בתוך שלשה ימים לדבר מצוה, א"כ לפי"ז נראה לומר בנידון דידן, דעולם אין לאדם להתמנות כשר בממשלה בגוונא שיועד שבודאי יבוא לידי חילול שבת באיסור תורה כדי להגן על עצמו.

ענף ד' - האם מותר לאדם להכניס עצמו להיתר דפיקוח נפש בגוונא דיכול לעשות שלא ע"י פיקוח נפש, ונפק"מ לדינא האם השר צריך לדרוש מאבטחים נכרים

א) ועוד לבר מן דין, הנה ראיתי בשו"ת אור לציון (חלק ב' פרק ט"ז סעיף ה') דכתב דמותר להפליג באניה של נכרים לדבר הרשות שלשה ימים קודם השבת, ולדבר

ב) והנה ראיתי בשו"ע (שם סעיף א') דכתב דמותר להפליג בספינה אפילו בערב שבת, אם הולך לדבר מצוה, ופוסק עמו שישבות, ואם אחר כך לא ישבות, אין בכך כלום, אבל לדבר הרשות אין מפליגין בספינה פחות מג' ימים קודם השבת. הגה: אבל קודם שלשה ימים שרי, אפילו בספינה שמושכים אותה ע"י בהמות, ואפילו אין בגובה המים עשרה טפחים, ואפילו במקום שיצטרך הישראל לעשות אחר כך מלאכה בשבת להוליך הספינה, עכ"ל. ועוד כתב השו"ע (שם סעיף ד') דהעולה לארץ ישראל, אם נודמנה לו שיירא אפילו בערב שבת, כיון דדבר מצוה הוא, יכול לפרוש, ופוסק עמהם לשבות, ואם אחר שיהיו במדבר לא ירצו לשבות עמו, יכול ללכת עמהם חוץ לתחום, מפני פיקוח נפש, עיי"ש.

ג) והנה מצינו ב"ביאור הלכה" (סעיף ד') בד"ה ופוסק עמהם לשבות, דכתב דהפסיקה הוי לעיכובא, דלא מיבעיא לדעת המג"א (ס"ק א') דסובר דגם בהפלגה בספינה הפסיקה הוי לעיכובא, בודאי גם בזה הוי לעיכובא, דהלא דין זה (סעיף ד') נלמד מהתם (סעיף א'), ואפילו לדעת שארי אחרונים דסברי דהפסיקה התם אינה מעכבת, נראה דהכא אין להקל בזה, דבלאו הכי הרבה פוסקים מפקפקין בדין זה (סעיף ד') דסתמו השו"ע והרמ"א לעיל (סעיף א') הנובע משיטת הרז"ה, דהוא תמוה דהיאך התירו משום דבר מצוה לגרום לעצמו לחלל שבת בידים, ואפילו בתחילת השבוע אם הוא יודע שיצטרך לעשות מלאכה בשבת, והמעין ברי"ף יראה שהוא תמיה אפילו לענין תחומין בהפלגת הספינה שהוא דרבנן, היאך התירו אפילו מיום הראשון, ואפילו במקום דבר מצוה, ונהי דלענין הפלגת הספינה בים שהוא מדרבנן תפסינן לדינא

ו' סימן ט"ז) כן, ואכמ"ל, עיי"ש.

(ב) והרי חזינן מדבריו דאף דמעיקר הדין מותר להפליג בספינה שלשה ימים קודם השבת או לצורך מצוה אפילו ע"י ישראל אף שיצטרך לחלל שבת, והיינו משום שאינו נראה כמתנה לחלל את השבת, מכל מקום בזמנינו אין היתר להפליג ע"י ישראל אפילו אם מפליג שלשה ימים קודם השבת או הולך לדבר מצוה, והטעם כיון דבזמן הזה נקל להפליג ע"י נכרים, א"כ יש לחוש לשיטת רבותינו האחרונים ז"ל דכל שיודע שבודאי יבוא לידי חילול שבת, א"כ אסור אפילו אם מפליג שלשה ימים קודם השבת או הולך לדבר מצוה, ועוד דבזמן הזה אפשר בנקל להעמיד את הספינה בלב ים, וא"כ נמצא דיבוא לידי חילול שבת שלא לצורך פיקוח נפש, והיינו הנעת הספינה בשבת קודש, שהרי אפשר בנקל להעמיד את הספינה בלב ים.

(ג) ועפ"י נראה לומר בנידון דידן, דכיון שבזמנינו אפשר להביא מאבטחים שאינם יהודים, וכגון רוסים או אוקראינים שאינם יהודים, א"כ אין היתר ליקח מאבטחים יהודים בשבת, ויוצא לפי"ז דלעולם אין לאדם להתמנות בתור שר בכנסת בגוונא שיודע שהמאבטחים יבואו לידי חילול שבת, שהרי בנקל אפשר להביא מאבטחים נכרים, ונמצא דמחללין שבת שלא לצורך פיקוח נפש.^ה

מצוה אפילו בערב שבת, ודוקא אם המניעים את הספינה הם מלחים נכרים, אבל אין להפליג על ידי ישראל אפילו אם מפליג שלשה ימים קודם השבת או הולך לדבר מצוה, עכ"ל. וב"מקורות" (שם) כתב לאתויי דברי השו"ע דידן דכתב דמותר להפליג בספינה שלשה ימים קודם השבת, או אפילו בערב שבת אם הולך לדבר מצוה, וכל זה בספינה של נכרים שאינו עושה שום איסור בהנעת הספינה, ואין לחוש שמא נראה כשלוחו, כיון שלא אומר לו בפירוש שיסע, אבל בספינה של ישראל אסור אפילו מפליג שלשה ימים קודם השבת, או הולך לדבר מצוה, דאע"פ דכתב בשו"ע (שם סעיף ד') דביוצא בג' ימים ראשונים מותר אף שיצטרך אחר כך לחלל שבת מפני פיקוח נפש, דאינו נראה כמתנה לחלל את השבת, מכל מקום דבזמנינו שיכול בנקל להפליג בספינות של נכרים אין להקל בזה: א) דדעת הרדב"ז (חלק א' סימן ע"ז - סימן ק"ה) והמהר"י בן לב (חלק ב' סימן נ"ג) סבירא להו דכשיודע בודאי שיבוא לידי חילול שבת אסור, וכן הוא ב"כנסת הגדולה" ובמג"א כאן. ב) ועוד דבזמנינו בנקל יכולים להעמיד את הספינה בלב ים בגוונא דלא יהא בעגירתן חשש פיקוח נפש, וכיון שאין הספנים נוהגים להעמיד בשבת את הספינה בלב ים, נמצא שע"י נסיעתו נהנה וגורם לחילול שבת ע"י ישראל, [ועוד ראה בשו"ת יחיה דעת (חלק

ה. א) הנה לכאורה תיקשי בדברינו בהקדם הא דמצינו בשו"ת יביע אומר (חלק ח' - או"ח סימן ל"ז אות י"ב) דכתב לאתויי דבשו"ת האלף לך שלמה (או"ח סימן רצ"ז) כתב דלדעת השו"ע (או"ח סימן שכ"ח סעיף י"ב) דכתב דשמחללין שבת לצורך חולה שיש בו סכנה עושין על ידי ישראל אפילו דישנן גויים, א"כ צריך לומר דסבר דשבת הותרה אצל פיקוח נפש, ולדעת הרמ"א (שם) דכתב דעושין ע"י גויים, א"כ צריך לומר דסבר דהשבת רק דחיה אצל פיקוח נפש, עכ"ד.

ב) ואולם מרן ה"יביע אומר" זצוק"ל כתב להעיר דלעולם אין כל הוכחה מדברי השו"ע דכתב דמשתדלין לעשות ע"י ישראלים גדולים ולא ע"י עכו"ם, דס"ל שהשבת הותרה לגבי פיקוח נפש, שהרי אדרבה מבואר

מנורה מצוה שיגרים ע"י חילול שבת בדרום קעט

פיקוח נפש אמיתי דאי אפשר להמנע ממנו כלל ועיקר, אלא דיש לצדד דכל שרוצה להתמנות לשר, ומכניס את עצמו לפיקוח נפש, א"כ שמא יש לחייבו להוציא ממון לצורך אבטחתו ע"י נכרים, וכחא דמצינו בשו"ע (יו"ד סימן קנ"ז סעיף א') דכתב דאם יוכל להציל עצמו בכל אשר לו, צריך ליתן הכל ולא יעבור לא תעשה, וואולם ראה לעיל בדברינו לעיל (הערה ה' אות ה') דאפשר דאין לעשות האבטחה ע"י נכרים, עיי"ש. ואלא דהוי קצת דוחק למאי דנמצא לדברינו בדעת ה"אור לציון" זצ"ל דאין לאסור מחמת הטעם דיבוא לידי חילול שבת בלבד, ולאפוקי מדברי ה"ביאור הלכה" (ענף ג' אות ג') דידן, וצע"ק.

ד) ואולם שוב חושבני לצדד דלעולם עד כאן לא אסר רבינו ה"אור לציון" זצ"ל להפליג ע"י ישראל מחמת דנקל להפליג ע"י נכרים, הני מילי דוקא בצירוף ב' הטעמים הנזכרים: א) דחיישינן לשיטת רבותינו האחרונים ז"ל דכל שיודע שבודאי יבוא לידי חילול שבת, א"כ אסור אפילו אם מפליג שלשה ימים קודם השבת או הולך לדבר מצוה. ב) ועוד דבזמן הזה אפשר בנקל להעמיד את הספינה בלב ים, והיינו דאין פיקוח נפש אמיתי בהפלגה בספינה בלב ים.

ה) ועפ"י נראה לומר בנידון דידן, דאף דמיירי בגוונא דבודאי יבוא השר לידי פיקוח נפש בלא אבטחה, מכל מקום הוי

בדברי הכס"מ (הלכות שבת פרק ב' הלכה א') דנקטינן שהשבת דחווה אצל פיקוח נפש, עיי"ש. והטעם דאין עושין דברים אלה לא ע"י עכ"ם ולא ע"י נשים וכו', כבר כתב הרא"ש (יומא פרק ח' סימן י"ד) משום דזימנין דליתנהו קמן, ואתי לאהדורי בתרייהו, ואדהכי והכי יבוא החולה לכלל סכנה, ויש לחוש שלא יהא מכשילן לעתיד לבוא, עכ"ד.

ג) ומאידך אף מה שכתב מהרש"ק ז"ל לדעת הרמ"א דס"ל שהשבת דחווה אצל פיקוח נפש, אינו מחוור, שהרי השו"ע (יו"ד סימן רס"ו סעיף י"ד) כתב דיש להזהר שלא ימולו שני מוהלים מילה אחת בשבת, שזה ימול וזה יפרע, אלא המל הוא עצמו יפרע, עכ"ל. וכתב ע"ז הרמ"א (שם) ולי נראה להתיר, שהרי מילה דוחה שבת כמו העבודה במקדש, ושם כמה כהנים היו עובדים בקרבן ומחללים עליו את השבת, שמאחר שניתן השבת להדחות הרי הוא כחול לגמרי, עיי"ש. ונראה לבאר דהשו"ע אצל לשיטתו דס"ל דהשבת דחווה אצל מילה כמו אצל פיקוח נפש, ולא דמי לעבודת הקרבנות שהותרה לגמרי בשבת. ואילו הרמ"א אצל לשיטתו בתשובה (סימן ע"ו) דסבר להתיר מטעם שהמילה הותרה לגמרי בשבת, עיי"ש. והרי מבואר בדעת מרן ה"ביע אומר" זצ"ל דסבר בדעת השו"ע דשבת דחווה אצל פיקוח נפש, ואפילו הכי סבר דאין מחללין שבת ע"י עכ"ם, וטעמא משום דחיישינן משום דזימנין דליתנהו קמן, ואתי לאהדורי בתרייהו, ואדהכי והכי יבוא החולה לכלל סכנה, ואי הכי לפי"ז לכאורה תיקשי בהא דאמרינן דצריך שיהיו המאבטחים דוקא נכרים, אבל בלאו הכי אין היתר במאבטחים יהודים.

ד) ונראה לבאר בפשיטות דהא ודאי דכל שישנו פיקוח נפש קמן דאין מחזירין אחר עכ"ם אלא עושין הפיקוח נפש ע"י ישראל, מה שאי"כ אנן מיירי האם מותר לאדם להתמנות לתפקיד שר בכנסת בגוונא שיודע מלכתחילה שיבוא לידי חילול שבת ע"י ישראל מדין פיקוח נפש, וע"ז אמרינן דכיון דאפשר להביא נכרים לצורך אבטחתו, א"כ אין היתר להתמנות לתפקיד שר בכנסת בגוונא שיודע דודאי תתחלל השבת ע"י תפקידו, ודו"ק.

ה) ואלא דאכתי לכאורה תיקשי בהא דאמרינן דכל שיאבטחו אותו נכרים מותר להתמנות לשר בכנסת לצורך מצוה, אבל אם יאבטחו אותו ישראל אסור להתמנות לשר בכנסת אפילו לצורך מצוה, והרי בזמן שנבוא לדון אחר מינויו לשר בכנסת האם לאבטח אותו ע"י נכרים מחמת פיקוח נפש, א"כ יהא הדין דאין עושין פיקוח נפש ע"י נכרים אלא ע"י ישראל, וצע"ק.

ענף ה' - האם איש ציבור ההולך בשבת לבית הכנסת ללא מאבטחים ומסכן את עצמו, הוי מקיים מצות תפילה וקריאת התורה או לאו

(א) ולכאורה יש לדון האם איש ציבור ההולך בשבת לבית הכנסת ללא מאבטחים ומסכן את עצמו, אפילו הכי הוי מקיים מצות תפילה וקריאת התורה, או דלמא כל שמסכן את עצמו אינו מצווה בקיום המצוה, ונמצא דאינו מקיים מצות תפילה וקריאת התורה כלל ועיקר.

(ב) והנה נראה לעניות דעתי לצדד בפשיטות דהוי תלי וקאי בפלוגתא רבותינו הראשונים ז"ל האם מותר לאדם להחמיר למסור נפשו בקיום שאר מצוות התורה או לאו, והוא בהקדם הא דאיתא בגמ' בעירובין (כא:): דמעשה ברבי עקיבא שהיה חבוש בבית האסורין, והיה רבי יהושע הגרסי משרתו, בכל יום ויום היו מכניסין לו מים

במידה. יום אחד מצאו שומר בית האסורין, אמר לו, היום מימך מרובין, שמא לחתור בית האסורין אתה צריך. שפך חציין, ונתן לו חציין. כשבא אצל רבי עקיבא, אמר לו, תן לי מים שאטול ידי. אמר לו, לשתות אין מגיעין ליטול ידיך מגיעין. אמר לו, מה אעשה שחייבים עליהן מיתה, מוטב אמות מיתת עצמי, ולא אעבור על דעת חברי, עיי"ש. והנה מצינו בדברי התוס' בד"ה מוטב, דכתבו להקשות דאע"ג דפרק קמא (יז.) אמר דארבעה דברים פטורין במחנה, רחיצת ידים, וכל שכן במקום סכנה. מחמיר על עצמו היה, עיי"ש. והרי מבואר מדבריהם דסברי דמותר לאדם להחמיר למסור נפשו בקיום מצוות התורה, ומסתבר דלא שניא בין מסר נפשו ולא קיים מצוה, וכמו בעובדא דרבי עקיבא דמסר נפשו על נטילת ידים, ולא ביטל את המצוה מחמת מסירת נפשו, ולא שניא מסר נפשו על קיום המצוה, וקיים את המצוה מחמת מסירת נפשו, וכן הוא בדברי

ו. (א) הנה מצינו בשו"ת ציץ אליעזר (חלק י' סימן כ"ה) דכתב לדון עם הגאון רבי ישראל וולף זצ"ל ראב"ד בודפשט, בהא דהקשו ה"תורת חיים" והמהר"ץ חיות במאי דמצינו לקמן (עירובין מא.) בדברי התוס' שאנן דכתבו בשם פירוש רבינו חננאל דהיה תשעה באב שחל להיות בערב שבת, וקבלה בדינו כי רבי עקיבא אותה שנה מסוכן הוה, והביאו לו הרופאים ביצה מגולגלת וגמעה באחרית היום, ורבי יהודה - דיליף מינה דבתשעה באב שחל בערב שבת אין משלימין התענית עד סוף היום, דהכי נהג רבי עקיבא שאכל בסוף היום ביצה מגולגלת - לא דקדק, עכ"ל. וא"כ לכאורה תיקשי מאי טעמא דרבי עקיבא אכל בתשעה באב מחמת סכנה, והכא החמיר על עצמו לבוא לידי סכנה שלא לאכול בלא נטילת ידים.

(ב) והנה ה"תורת חיים" והמהר"ץ חיות כתבו ליישב דשאני הכא דלא היה סכנה ודאית, שהרי היה רק ספק דאפשר דאכתי יביאו לו מים, [נובספר "דף על הדף" (עירובין שם) הוסיף לבאר דלפי"ז הא דאמר רבי עקיבא דכדי למות מיתת עצמו ולא לעבור על דברי חבריו, הני מילי כל זמן שהיה יכול להתחזק מעמד בלא אכילה, אבל אין הכי נמי דאם היה רואה שבא לידי סכנה ממש, ודאי דלא היה מוכן למות מיתת עצמו, והיה אוכל בלי נטילת ידים, כשם שאכל בתשעה באב, וראיה לדבר, דחזוין דאף בתשעה באב דאכל רק בסוף היום כשהגיע לסכנה ממנו], עיי"ש.

(ג) ואי נמי מצינו בספר "זרע אמת" (ברכות סימן ה') דכתב ליישב דהיה הדור פרוץ בנטילת ידים, ולפיכך מסר עצמו למיתה כדי לקדש שם שמים ולחזק את המצוה, עיי"ש. ולכאורה צריך ביאור בדברי ה"זרע אמת" למאי דמשמע מדבריו דלעולם אסור לאדם להכניס עצמו לסכנה לצורך קיום המצוה, א"כ היאך היה מותר לרבי עקיבא להכניס עצמו לסכנה מחמת שהיה הדור פרוץ במצות נטילת ידים. ונראה ליישב דהו"ל כעין הא דאיתא בגמ' ביבמות (צ:): אמר רבי אלעזר בן יעקב, שמעתי שבית דין מכין ועונשין שלא מן התורה, ולא לעבור על דברי תורה - אלא לעשות סייג לתורה. ומעשה באדם אחד שרכב על סוס בשבת בימי יוונים,

מנורה מצוה שיגרים ע"י חילול שבת בדרום קפא

התוס' (ע"ז כז:) בסד"ה יכול אפילו בפרהסיא. ואולם מאידך מצינו בדברי הרמב"ם (פרק ה' מהלכות יסודי התורה הלכה ד') דכתב דכל מי שנאמר בו יעבור ואל יהרג, ונהרג ולא עבר, הרי זה מתחייב בנפשו, עכ"ל. והרי מבואר בדעתו דסבר דלעולם אין אדם רשאי להחמיר על עצמו למסור נפשו בקיום מצוות התורה.

ג) והשתא למאי דחזינו דנחלקו רבותינו

הראשונים ז"ל האם מותר לאדם להכניס עצמו לסכנה לצורך קיום המצוה, א"כ יוצא לדעת התוס' דסברי דמותר לאדם להכניס את עצמו לסכנה לצורך קיום המצוה, אי הכי הוי מקיים מצוה במקום שמסכן את עצמו, ולדעת הרמב"ם דסבר דאסור לאדם להכניס את עצמו לסכנה לצורך קיום המצוה, אי הכי אינו מקיים מצוה במקום שמסכן את עצמו.

והביאוהו לבית דין וסקלוהו, לא מפני שראוי לכך - אלא שהשעה צריכה לכך. ושוב מעשה באדם אחד שהטיח באשתו תחת התאנה, והביאוהו לבית דין והלקוהו, לא מפני שראוי לכך - אלא שהשעה צריכה לכך, והטעם משום דמיגדר מילתא הוא, [נפירש"י שם, לעשות גדר ותקנה כי התם שהשיבין] נאליהו הנביא בהר הכרמל על ידי כן מעבודת כוכבים, עכ"ל, עיי"ש. והרי מבואר דמותר לבית דין להעניש בני אדם אפילו במיתה שלא עפ"י דין תורה בשעה שהעם פרוצים בעבירה כדי לעשות גדר לתורה, והיינו שימנעו הציבור מלעשות עבירות, ולפי"ז הוא הדין דהיה מותר לרבי עקיבא למסור עצמו למיתה כדי למיגדר מילתא שהיו העם מזלזלין במצוות נטילת ידים.

ד) והשתא לפי"ז נמצא דלעולם אין ראייה מדברי התוס' דמותר לאדם להחמיר למסור עצמו למיתה לצורך קיום מצוה, דשאני התם דסבר רבי עקיבא דאכתי יכול להעמיד עצמו מלאכול זמן מסויים, שמא אדהכי והכי יביאו לו נטילת ידים. ואי נמי הכניס עצמו לסכנה כדי לגדור את העם שהיו פרוצים במצוות נטילת ידים, ומכל מקום אכתי יש ראייה מדברי התוס' (ע"ז כז:) בסד"ה יכול אפילו בפרהסיא, ואכמ"ל.

ה) ועוד לבר מן דין, הנה מצינו ב"תפארת ישראל" (יכין - אות כ"ה) בד"ה שעברת על דברי בית הלל, דכתב דהיכא דליכא ודאי סכנה, ולא שכיח הזיקא, מצוה בעידנא דעסיק בה אגוני מגנא (סוטה כא.), וראיה מרבי עקיבא שהכניס את עצמו לספק סכנה בנטילת ידים (עירובין כא:), שהיה סומך את עצמו שלא יניחו שומר האסורים למות בצמא, עיי"ש. והרי מבואר מדבריו דהיכא דליכא ודאי סכנה מותר לאדם להכניס את עצמו לסכנה לצורך קיום המצוה, שהרי אמרו רבותינו ז"ל דמצוה בעידנא דעסיק בה אגוני מגנא, ולא מיירי רק היכא דלא שכיח הזיקא גרידא, תדע, שהרי כבר איתא בגמ' בפסחים (ח:) דהא דאמרין דשלוחי מצוה אינן ניזוקין, הני דוקא במקום דלא שכיח הזיקא, ומהאי טעמא הכניס רבי עקיבא את עצמו לסכנה, והיינו מחמת שידע שהשומר לא יתן לו למות מיתת עצמו, שהרי היו חפצין להורגו ביסורין, וסופו הוכיח על תחילתו דהרגוהו במיתה משונה (ברכות סא:), והדר אין ראייה מדברי התוס' דמותר לאדם להכניס עצמו לסכנה ממש, וזה פשוט.

ז. א) הנה מצינו בספר "קובץ הערות" (סימן מ"ט אות ט' - י') דכתב לבאר דהטעם דפיקוח נפש דוחה לכל התורה אפשר דאינו בתורת דחיה, וכמו בעשה דוחה לא תעשה, אלא דהוי כמו אנוס הוא, דגלי קרא דאינו חייב למסור נפשו, וכיון שאין לו עצה אחרת היאך להנצל מן העבירה, אי הכי הוי אנוס הוא, ורחמנא פטריה, והוי כמו שתחבו לו דבר איסור בעל כורחו בבית הבליעה, דודאי דלא הותר האיסור כלל ועיקר, אלא הוי פטור משום דאנוס הוא, והכא נמי ב'עבור ואל יהרג' אף דהוי בידו להנצל מן האיסור ע"י מסירת נפשו, אפילו הכי כיון שאינו מחוייב למסור נפשו, הוי כאנוס גמור, וכבר נתבאר לעיל (שם אות ד') לדעת הרמב"ם דהיכא דאנסוהו לעבור עבירה, והוי עושה ברצון עצמו, שגם אילו לא אנסוהו היה עושה כן, אין לפוטרו משום דהוי אנוס, כיון דהאנוס אינו מתיר את האיסור כלל ועיקר, אלא הוי פטור משום חסרון רצון במעשה העבירה, אבל היכא שעושה ברצונו את העבירה, אף דהוי גם אנוס, מכל מקום יש לצרף המעשה להרצון, וחייב מיתה כמזיד גמור, וכיון דפיקוח נפש אינו דוחה את האיסורין, אלא רק הוי כאנוס גרידא, אי הכי היכא דאיכא רצון ליכא פטורא דאנוס כלל ועיקר, וזהו טעמן של הסוברין דהוי רשאי להחמיר על עצמו

ואל יהרג, עיי"ש. ועפ"ז יוצא בדעת ה"שלחן ערוך" דסובר לדינא דאדם המכניס את עצמו לסכנה לצורך קיום מצוה, לא עלתה מצוה בידו.

ה) ונראה לעניות דעתי להוסיף לבאר דלעולם אין לדחות דאין ראיה מדברי השו"ע האם סבר דאין היתר לאדם להכניס עצמו לסכנה לצורך קיום מצוה, שהרי עד כאן לא מיירי השו"ע באדם שנהרג כדי שלא לעבור עבירה, ולאפוקי דלא מיירי במכניס עצמו לסכנה גרידא לצורך קיום המצוה, דאי"ז ודאי שיהרג משום קיום המצוה, וממילא נמצא לפי"ז דלעולם אין

ד) והנה מצינו בשו"ע (יו"ד סימן קנ"ז סעיף א') דכתב דכל העבירות שבתורה חוץ מעבודת כוכבים וגילוי עריות ושפיכות דמים, אם אומרים לו לאדם שיעבור עליהם או יהרג, אם הוא בצינעה יעבור ואל יהרג, ואם ירצה להחמיר על עצמו וליהרג רשאי, אם העובר כוכבים מכווין להעבירו על דת, עכ"ל. והרי מבואר מדבריו דלעולם אין היתר לאדם למסור עצמו למיתה רק במקום שהעכו"ם מכווין להעבירו על דת, ומשמע דבלאו הכי אין היתר לאדם למסור עצמו למיתה, וכן הוא בש"ך (ס"ק ב') דכתב דאם אין העכו"ם מכווין אלא להנאת עצמו, אסור להחמיר, ונקרא חובל בעצמו, וצריך לעבור

ולמסור נפשו, [א"ה, והיינו שיטת התוס' (ע"ז כז). בד"ה יכול אפילו בפרהסיא, וכן דעת התוס' (עירובין כא:). בד"ה מוטב, ולאפוקי משיטת הרמב"ם (פרק ה' מהלכות יסודי התורה הלכה ד') דאינו רשאי להחמיר על עצמו, ואכמ"ל], משום דהאיסור לא הותר כלל ועיקר.

ב) ואולם הני מילי בגוונא דאנסוהו עכו"ם לעבור את העבירה, דהוי כל הפטור רק משום דאנוס הוא, אבל ב'חולה המתרפא באיסורין' דכולי עלמא מודו דאסור לו להחמיר על עצמו, דהתם אין הטעם משום אנוס הוא, דהא לא הוי אנוס כלל ועיקר, וכמו שכתב הרמב"ם (שם הלכה ו') דחולה שנתרפא בדברים האסורין לו, כגון בעצי אשירה, הוי מחוייב מלקות, ואם אנסוהו עכו"ם לעבור עבירה, אף במקום שחייב למסור נפשו, הוי פטור מן המלקות, כיון דאנוס הוא (שם הלכה ד'), אלא דבחולה לכולי עלמא הטעם משום דחיה הוא, דפיקוח נפש הוי דוחה לכל האיסורין, וכמו עשה דוחה לא תעשה, ואם החולה עושה דבר האסור דהוי צריך לו לרפואתו, והוא מכווין לעשות האיסור במזיד גמור, לא מפני רפואתו, אפילו הכי אי אפשר לצרף המעשה אל הרצון, דגוף האיסור הוי נדחה מפני פיקוח נפש, וכמו הלובש כלאים בציצית, והוא מכווין ללבוש אף שלא במקום ציצית, דמכל מקום אין עבירת הלאו בידו, רק כמו נתכווין לאכול בשר חזיר, ועלה בידו בשר טלה, דצריך כפרה על מחשבתו הרעה (נזיר כג.), אבל אין לצרף המעשה אל המחשבה, דהרי הלאו נדחה מפני העשה, ואין כאן אלא מחשבה גרידא וכו', עיי"ש.

ג) והרי חזינן מדבריו דסבר לבאר בהא דאמרה תורה דמותר לעבור על מצוות התורה במקום פיקוח נפש, דהוי גדר ההיתר מתחלק בין גוונא דאנסוהו עכו"ם לעבור עבירה, דטעם ההיתר משום דהוי אנוס בעשיית העבירה, לבין חולה דצריך לעבור עבירה לצורך פיקוח נפשו, דטעם ההיתר משום דהוי האיסור נדחה מפני פיקוח נפש, ונפק"מ לדינא בגוונא דהוי חפץ במעשה העבירה, דאם נימא דטעם ההיתר משום דהוי אנוס בעשיית העבירה, א"כ כל שחפץ בעבירה אין לו היתר של פיקוח נפש, אבל אי נימא דטעם ההיתר משום דהואיסור נדחה מפני פיקוח נפש, א"כ אף בגוונא דהוי חפץ בעבירה יש לו היתר של פיקוח נפש.

ד) ועוד חזינן בדברי ה"קובץ הערות" דכתב לבאר דעת התוס' דהוי אדם רשאי להחמיר למסור את עצמו לצורך קיום המצוה, והיינו משום דלא הותר האיסור עצמו, אלא הוי היתר דאנוס גרידא, ולפי"ז צריך לומר בדעת הרמב"ם דסבר דאין אדם רשאי להחמיר למסור את עצמו לצורך קיום המצוה, טעמו משום דאין חיוב בקיום מצוות התורה במקום פיקוח נפש, ואי נמי אפילו נימא דסבר דההיתר משום דהוי אנוס הוא, מכל מקום אפשר דסבר דגדר פטור אנוס לאו דהוי פטור מהעונש בלבד, אלא לעולם גדר פטור אנוס דהוי פטור אף מגוף הציווי עצמו, [ועוד ראה בדברינו לקמן (אות ז') בזה, ואכמ"ל].

ולא מצוה, עיי"ש. וא"כ מכל שכן בנידון דידן דאפשר לקיים את המצוה על ידי שמיעה, דודאי יש כאן עבירה, ואין כאן מצוה, עכ"ד. והרי מבואר מדבריו דלעולם אין אדם מצווה בקיום מצוה במקום סכנה, למימרא דהמקיים מצוה תוך כדי סכנה, לא הוי חשיב בכלל מצוה הבאה בעבירה, אלא אי"ז חשיב מצוה כלל ועיקר, ויש כאן רק עבירה בלבד.^ח

(ז) ועוד נראה להוסיף דהרי קיי"ל (יו"ד סימן קנ"ו סעיף א') דאין לך דבר העומד בפני פיקוח נפש, לבר מג' עבירות החמורות, והוי נפקא לן (יומא פה:) מדכתיב "וחי בהם" ולא שימות בהן, וא"כ לפי"ז יוצא דאדם הנמצא בספק סכנה מותר לו לעבור על כל מצוות התורה לבר מג' עבירות החמורות, ובפשטות הטעם משום דלא נצטווה האדם במצוות התורה במקום סכנה, וכבר מצינו ב"משנה ברורה" (סימן שכ"ח ס"ק ו') דכתב לאתויי בשם הרדב"ז דאם החולה בעצמו מתיירא שיעברו עליו את השבת, כופין אותו, ומדברים על לבו שהוא חסידות של שטות, עכ"ד. ועוד ראיתי ב"באר היטב" (או"ח סימן תרי"ח אות ג') דכתב דאם החולה רוצה להחמיר אחר שצריך לכך, עליו נאמר "אך את דמכם לנפשותיכם אדרוש", וכתב

ראיה אף בדעת הרמב"ם דסבר דלא הותר לו לאדם להכניס עצמו לסכנה לצורך קיום המצוה, שהרי הרמב"ם מיירי דאין לאדם ליהרג כדי שלא לעבור עבירה, ולאפוקי דלא מיירי במכניס עצמו לסכנה כלל ועיקר. שהרי כיון דאמרין דאין לאדם ליהרג כדי שלא לעבור עבירה, אי הכי הוא הדין דאין לאדם להכניס עצמו לספק מיתה לצורך קיום מצוה, שהרי קיי"ל דספק דאורייתא לחומרא, ושפיר שמעינן בדעת השו"ע דסבר דלעולם אין לאדם להכניס עצמו לסכנה לצורך קיום מצוה.

(ו) ושוב ראיתי בשו"ת מנחת יצחק (חלק ד' סימן ק"ב) דנשאל באדם חולה לב רחמנא ליצול, והרופא אמר לו שאסור לו להיות בעל תוקע בראש השנה, והוא לא שמע לקול הרופא, ובאמת גרע מצב בריאותו, האם הוי כעין מצוה הבאה בעבירה, כי עבר על "לא יחבול" או לאו. תשובה: הנה מצינו בשו"ת מהר"י אסאד (או"ח סימן ק"ס) ובשו"ת מהר"ם שיק (או"ח סימן ר"ס) דכתבו דחולה שהזהיר אותו הרופאים שלא יאכל מזה ומרור בליל פסח מחמת שאם סכנת נפשות, דאין לך מצוה הבאה בעבירה גדולה מזה, ובתשובת מהר"ם שיק הוסיף דלא הוי אף מצוה הבאה בעבירה, דאין כאן אלא עבירה

ח. א) והנה לכאורה תיקשי מהא דאיתא בגמ' בברכות (יא:) דתנן, אמר רבי טרפון, אני הייתי בא בדרך והייתי לקרות כדברי בית שמאי, וסכנתי בעצמי מפני הליסטים. אמרו לו, כדאי היית לחוב בעצמך שעברת על דברי בית הלל, עיי"ש. והרי מבואר דרבי טרפון קיים מצות קריאת שמע ע"י שהכניס את עצמו בסכנה, ואמר לו, דאם היה נהרג מחמת קיום המצוה, היה אשם במיתת עצמו, דהיינו שהיו דנין אותו בשמים כמאבד עצמו לדעת, מחמת שעבר על דברי בית הלל, ומשמע דכל הטענה כנגדו משום שעבר על דברי בית הלל, אבל בלא הכי אין חסרון במה שקיים מצוה ע"י שהכניס את עצמו בסכנה.

ב) ונראה ליישב בהקדם הא דלכאורה תיקשי הרי אפילו אם היה הלכה כבית שמאי דצריך להטות בקריאת שמע של ערבית, מכל מקום כיון שסיכן את עצמו נמי היה מתחייב בנפשו, ואי הכי מאי טעמא אמרו ליה דאם היה נהרג היה מתחייב בנפשו מחמת שעבר על דברי בית הלל. ועל כרחין צריך לומר, דלעולם הא ודאי דסברי דאינו מקיים מצוה בגוונא דמכניס את עצמו בסכנה, והוי מתחייב בנפשו אפילו אם היה הלכה כבית שמאי, אלא דעדיפא מיניה אמרו לו שהרי היה יכול לקיים את המצוה כדעת בית הלל שהלכה כמותן, ולא היה מסתכן בקיום המצוה, והרי הוא מתחייב בנפשו מחמת שעבר על דברי בית הלל, ודו"ק.

ב"שיירי כנסת הגדולה" דמאכילין אותו בעל כרחו, עיי"ש. ולפי"ז נראה דכל שכן בנידון דידן, דאין לאדם להכניס את עצמו לסכנה לצורך קיום המצוה, וכל שמכניס עצמו לסכנה לצורך קיום המצוה, אין בידו רק עבירה בלבד.^ט

(ז) והנה ראיתי בשו"ת משנה הלכות (חלק ד' סימן ע"ז) דכתב דכל שהרופאים ציוו שלא לאכול ולקיים אותה מצוה, אם עבר על דבריהם הרי זה שופך דם, ולא מקיים מצוה, אבל נראה דהני מילי דוקא היכא דמת חס ושלום, וראינו שהזיק לו מה שקיים המצוה, אז שפיר מסתפק האם הוי מצוה או לא הוי מצוה, ואני מוסיף לומר לעניות דעתי, דלא הוי מצוה הבאה בעבירה, אלא לא הוי מצוה כלל ועיקר, דבכהאי גוונא אין עליו חיוב מצוה, דהוי פטור מקיומה ואסור לקיימה,

ולא דמי למצוה הבאה בעבירה דיש עליו חיוב קיום המצוה, אלא שאסור לקיימה בגוונא דהוי באה בעבירה, וכגון במצה גזולה, אבל הכא אי"ז בגדר מצוה הבאה בעבירה, אלא עבירה יש כאן, ומצוה אין כאן, אבל הני מילי היכא דבאמת הזיק לו, אבל כשקיים המצוה ולא הזיקו, א"כ נראה פשוט דקיים המצוה, שהרי הוברר הדבר למפרע שהרופא טעה באומד דעתו, ולא כיוון יפה, וממילא היה מחוייב בשעת קיום המצוה, ויצא ידי מצותו, ואפילו למאן דאמר דאין ברירה, ודקיי"ל בדדאורייתא אין ברירה, מכל מקום הכא קיים המצוה, דאי"ז ענין של ברירה, דהתם בשעת מעשה לא ידע ולא היה יכול לברר האם הוי חייב או פטור, אבל הכא בשעת קיום המצוה גברא בר חיובא הוה, והיה אפשר לברר, אלא שהרופא הוא שטעה באומדנותיה, ולכן פשוט דכהאי

ט. (א) הנה מצינו בגמ' בב"ק (ס:) דשיילין בהא דכתיב "ויתאוו דוד ויאמר, מי ישקני מים מבור בית לחם אשר בשער, [נפירש"י שם, סנהדרין זקני השער, עכ"ל], ויבקעו שלשת הגבורים במחנה פלשתים, וישאבו מים מבור בית לחם אשר בשער", מאי קא מיבעיא ליה. אמר רבא אמר רב נחמן, טמון באש קמיבעיא ליה, [נפירש"י שם, מעשה בא לפניו במחנה, ששרפו אנשיו גדיש של ישראל, ונצרך לשאול הלכה אם חייבין לשלם כלים הטמונים בתוכו כרבי יהודה או פטורין כרבנן, עכ"ל], אי כרבי יהודה אי כרבנן, ופשטו ליה מאי דפשטו ליה. ומקשינן (סא). התם, למאן דאמר טמון באש קא מיבעיא ליה, מכדי גמרא הוא דשלחו ליה, [נפירש"י שם, לא נצרך אלא ללמוד הלכה כמו ששלחו לו, ומאי ולא אבה, עכ"ל], מאי "לא אבה לשתותם". ומשנינן, דלא אמרינהו משמייהו, אמר, כך מקובלני מבית דינו של שמואל הרמתי, כל המוסר עצמו למות על דברי תורה, אין אומרים דבר הלכה משמו. "ויסך אותם לה", דאמרינהו משמא דגמרא, עיי"ש. והרי מבואר דלעולם אין לאדם להכניס עצמו למקום סכנה לצורך לימוד תורה.

(ב) ונראה דאין לדחות דשאני דוד המלך שהיה נוהג מידת חסידות בעצמו, דמסתבר דאין המידת חסידות רק במה שלא רצה לומר הלכה בשם הגיבורים, אבל לעולם אין היתר להכניס עצמו לידי סכנה לצורך לימוד תורה, תדע, דהרי איתא בגמ' בפסחים (ח:) דבעו מיניה מרב, הני בני בי רב דיירי בבאגא, מהו למיתי קדמא וחשוכא לבי רב, [נפירש"י שם, השכם והערב קודם עלות השחר ומשתחשך, כלום יש להם לירא מן המזיקים, עכ"ל]. אמר להו, ניתו עלי ועל צוארי, [נפירש"י שם, יהא עונש הזיקן, דודאי לא יזוקן, שהמצוה מגינה עליהם, עכ"ל]. ניזיל מאי, [נפירש"י שם, לאושפיזא משתחשך, מאי, כלום יכולין לסמוך על המצוה אף בחזרה או לא, עכ"ל]. אמר להו, לא ידענא. איתמר, אמר רבי אלעזר, שלוחי מצוה אינן ניזוקין לא בהליכתן ולא בחזירתן, עיי"ש. והרי מבואר דכל ההיתר לילך ללמוד תורה בלא לחוש לסכנת המזיקין, הוי משום דשלוחי מצוה אינן ניזוקין, משמע דבלאו הכי אין להן היתר לילך ללמוד תורה במקום סכנה, וכגון בגוונא דהוי שכיח הזיקא, ואף דיש לדחות דשאני התם דהתלמידים חששו לילך ללמוד תורה מפני המזיקין, ורב חש להרגיען דאין להן לחוש מהמזיקין, מכל מקום אכתי מסתבר דאין היתר להכניס עצמו לסכנה במקום לימוד תורה, דלא גרע משאר מצוות התורה דאין לאדם להכניס את עצמו למקום סכנה לצורך קיומן.

גוונא יצא ידי מצוותו, [ועוד ראה בשו"ת עונג יום טוב (סימן מ"א) בזה], עיי"ש.

(ח) ולכאורה תיקשי בהא דכתב ה"משנה הלכות" דכל שלא ניזוק בקיום המצוה הוי מילתא דפשיטא דקיים את המצוה, מחמת דחזינן שהרופא טעה באומדן הדעת, דלפי"ז נמצא דאם חילול שבת עפ"י הוראת הרופא, ולבסוף התברר שטעה באבחנתו, וכי נימא דהוי חילול שבת, הרי כבר מצינו בשו"ע (או"ח סימן שכ"ט סעיף ג') דכתב דמי שנפלה עליו מפולת, ספק חי - ספק מת, ספק הוא שם - ספק אינו שם, אפילו אם תמצוי לומר שהוא שם, ספק עכו"ם - ספק ישראל, מפקחין עליו, אף על פי שיש בו כמה ספיקות, עכ"ל. והרי מבואר בפשטות דאף אם מיירי דטעו באומדן דעת דיש אדם חי במפולת, ואי נמי טעו באומדן דעת דהאדם שנפלה עליו המפולת היה בר ישראל הוא, מכל מקום אי"ז חילול שבת, ואדרבה הוי מצוה בידן, [ועוד ראה בשו"ע (או"ח סימן שכ"ח סעיף ט"ו) בזה, ובמשנ"ב (ס"ק מ"ב) שם, ודו"ק היטב], ועוד דפעמים דההיזק הוי בטווח רחוק יותר, ולא תיכף ומיד שמכניס עצמו לסכנה.

(ט) ושמא יש ליישב בדעתו למאי דכתב בעל ה"משנה הלכות" זצ"ל ד'היה אפשר לברר, אלא שהרופא הוא שטעה באומדנותיה', דמשמע קצת דמיירי דהרופא אמר באומדן דעת שהחולה יש בו סכנה, והיה שהות כדי לברר האם החולה במצב שיש בו סכנה, ולפיכך אמרינן דשפיר קיים את המצוה אחר דאיגלאי מילתא למפרע שלא היה במצב של סכנה, אבל בלאו הכי

ודאי שאין לו לעבור על מצות הרופא, ואם הכניס עצמו לסכנה לצורך קיום המצוה, ולבסוף איגלאי שלא היה במצב סכנה, א"כ נראה בפשטות דלעולם לא קיים את המצוה, תדע, שהרי אם חילול שבת לצורך פיקוח נפשו, ולבסוף איגלאי מילתא שלא היה צריך לכך, א"כ ודאי דלא הוי חשיב שחילול שבת, שהרי לעולם הותר פיקוח נפש אף במקום דישנן כמה ספיקות, וכמובא בשו"ע לעיל בדין מפולת, ודמי להא דמצינו ב"אתון דאורייתא" (כלל ו') דכתב דאיסור דמאי הוי אפילו אם איגלאי מילתא למפרע דהעם הארץ עישר פירותיו, מכל מקום כל זמן שאין ידוע אם העם הארץ עישר את פירותיו, א"כ הו"ל איסור בעצם דהאוכל פירות עם הארץ בלא ידיעה שהעם הארץ עישר עובר משום איסור דמאי אף דהובר לבסוף שעישר את פירותיו, עיי"ש. ודון מינה ואוקי באתרין, וצ"ע.

(י) והנה שוב מצאתי בשו"ת תשובות והנהגות (כרך ב' סימן רמ"א) דכתב דנראה דכיון שפטור מהמצוה משום סכנה אינו מקיים מצוה, ועוד יש בזה חשש מצוה הבאה בעבירה דאינה מצוה, והכא לסכן את עצמו הוא עבירה ולא נחשב למצוה. ומיהו נראה לחלק שאם הרופאים קובעים שבדאי או עפ"י רוב יזיק ויסתכן אסור ואינה מצוה, אבל אם עפ"י רוב לא יזיק, רק הרופא מחמיר שיש איזה חשש סכנה, ולכן אף שמדין תורה חמירא סכנתא מאיסורא, ואין חיוב מצוות במקום חשש סכנה, מכל מקום בזה אם רוצה להחמיר על עצמו, וסומך ד"שומר מצוה לא ידע דבר רע"ה הוי מקיים המצוה, דאף שפטור לא מופקע לגמרי מחיובו בזה, וכן שמענו צדיקים

וקדושי עליון שנסתכנו לקיים מצוות, ואין להרהר אחריהם.¹

יא) ומצאתי בשו"ת "עונג יום טוב" (סימן מ"א) דכתב לחקור בקיים מצוה במקום סכנה, ומביא מפירש"י (יבמות סד:) בד"ה איסורא, דכתב שאם מל תינוק שמתו אחיו מחמת מילה הוי מחלל שבת, שאין מצוה במקום סכנה, ולפי"ז הוא הדין בכל מצות עשה דאינו מקיים מצוה במקום סכנה, עיי"ש. ולדברינו יש לחלק שבמתו אחיו מחמת מילה הוחזק לסכנה, ואין בה מצוה, שבהוחזק הוי דמי כמאן דיש רוב שימות מחמת המילה, וכהאי גוונא בודאי אין מצוה, אבל אם הרוב אומר שיחיה אין לחשוש אם עושה דאינו מקיים מצוה, ומיהו נראה שלכתחילה אין לסמוך על "שומר מצוה לא ידע דבר רע" במקום חשש פיקוח נפש, דכשפטור מהמצוה אין ליכנס לחשש סכנה, כיון שלא תועיל לו זכות המצוה אלא כשנצטוה ולא כשפטור מקיומה.

יב) ויוצא מדברינו שבספק סכנה ממש וכל שכן כשיש רוב לסכנה, אסור להחמיר בזה, ונקרא חובל בעצמו, ועביד איסור, ואפילו צדיקים וקדושי עליון לא הותר להם, אבל אם החשש סכנה רחוקה שבכל התורה אזלינן בתר רוב, רק חמירא סכנתא, ואין דנין בו דין רוב, אם כוונתו לשם שמים וראוי לכך, אף שאין אנו מורין לו להחמיר לעשות המצוה, מכל מקום אם עביד כן קיים מצוה, ולא נקרא חובל בעצמו, אף שפטור מהמצוה כשכוונתו למצוה, וצדיקים וקדושים הם, וחס ושלום להרהר אחר מעשיהם, וב"פתחי תשובה" (סימן קנ"ז ס"ק ג') כתב דבספר "תפארת ישראל" (ברכות פרק א' משנה ג') כתב דמכל מקום מותר להכניס את עצמו לספק סכנה היכא דלא שכיח הזיקא, ומצוה דעסיק בה אגוני מגנא, וראיה מהא דאיתא בגמ' בעירובין (כא.) מרבי עקיבא שהכניס עצמו לספק סכנה בנטילת ידיים, שהיה סומך את עצמו שלא יניחו שומר האסורים למות

¹ א) הנה לכאורה צריך ביאור בהא דמצינו בתלמוד בכמה דוכתין דגדולי עולם הכניסו את עצמן לסכנה או גדולי עולם אחרים: א) איתא בגמ' בקידושין (כט:): דהוה ההוא מזיק בי רבנן דאביי, דכי הוו עיילי בתרין אפילו ביממא הוו מיתוקי. אמר להו, לא ליתבי ליה אינש אושפיזא לרב אחא בר יעקב, אפשר דמתרחיש ניסא, על בת בההוא בי רבנן, אידמי ליה כתנינא דשבעה רישוותיה, כל כריעה דכרע נתר חד רישיה. אמר להו למחר, אי לא איתרחיש ניסא סכינתין, עיי"ש. והרי חזינן דאביי הכניס את רב אחא בר יעקב למקום סכנה שהיה מזיק אפילו לב' אנשים ביום, למימרא דאף דאיתא בברכות (מג:): דלשנים נראה ואינו מזיק, עיי"ש. אפילו הכי אותו שד היה מזיק אפילו לשני בני אדם ביום. ב) איתא בגמ' בתענית (כ:): דרב הונא הוה ליה ההוא חמרא בההוא ביתא רעיעא, ובעי לפנוייה, עייליה לרב אדא בר אהבה להתם, משכיח בשמעתא עד דפנייה, בתר דנפק נפל ביתא, נואולם אין ראייה מההוא עובדא התם בההיא אשיתא רעועה דקיימא באתרה תליסר שנין, וכמבואר בפירש"י שם בד"ה באתרה, וד"ל, עיי"ש. והרי חזינן דרב הונא לא חייש להכניס את רב אדא בר אהבה למקום סכנה, ואף דהיה שכיח הזיקא, שהרי אחר שהוציאו את החמור נפל הבית מיד. ג) איתא בגמ' בתענית (כא.) דנחום איש גס זו היה מוטל בבית רעוע, פעם אחת בקשו תלמידיו לפנות מיטתו ואחר כך לפנות את הכלים, אמר להם, בניי, פנו את הכלים ואחר כך פנו את מטתי, שמובטח לכם שכל זמן שאני בבית אין הבית נופל, פינו את הכלים ואחר כך פינו את מטתי, ונפל הבית, עיי"ש. והרי חזינן דנחום איש גמזו הכניס עצמו למקום סכנה, וכמו שאמר בעצמו מובטח לכם שכל זמן שאני בבית אין הבית נופל.

ב) ונראה לבאר דבכל הני עובדי מיירי בצדיקים גמורין, תדע, שהרי תלמידיו דנחום איש גמזו שאלוהו, רבי, וכי מאחר שצדיק גמור אתה וכו', עיי"ש. ולכן לא חששו הני צדיקים גמורין להכניס עצמן למקום סכנה, ואף אחרים לא חששו להכניס אותן למקום סכנה, והכי מצינו נמי בגמ' בברכות (ז:): אליבא דחד שינויא

(ב) ועפ"ז נראה לצדד דכיון דהותר לשר לצאת מביתו לבית הכנסת, א"כ לעולם אף המאבטחים אינן מחללין שבת באבטחתן, שהרי כיון דיש חשש סביר לפיקוח נפש של השר, א"כ אין האבטחה נחשבת בכלל חילול שבת, אלא אדרבה הוי מקיימין מצות פיקוח נפש, והיינו למעט אם עושין פעולה שאינה נצרכת לאבטחה, דודאי דהוי בכלל חילול שבת.^{יא}

(ג) ואולם שוב חושבני לצדד דלאו מילתא פסיקא היא דאינן מחללין שבת אף דהוי לצורך פיקוח נפש, והוא למאי דיש לדון האם אדם חילוני המחלל שבת לצורך פיקוח נפש הוי מקיים מצוה בהצלתו, או דלמא כיון דהוי מחלל שבת אף שלא לצורך פיקוח נפש, למימרא דאפילו אם לא היה היתר לחלל שבת לצורך פיקוח נפש, נמי היה מפנה את החולה לבית חולים, א"כ אינו מקיים מצוה בהצלתו, ואדרבה הוי חשיב בכלל חילול שבת.

(ד) ושוב מצאתי ב"בית הלוי" (שמות פרק ב' פסוק כ"ה) דכתב דטענת אונס לא שייך רק היכא דאם לא היה האונס לא היה עושה אותו דבר, והאונס הביאו לעשות, ואז נחשב כאילו לא עשאו, אבל היכא דגם אם לא היה האונס היה עושהו,

בצמא, עכ"ל. אך בשכיח היזקא אסור להחמיר, עיי"ש. והרי מבואר מדבריו לחלק בין רוב סכנה דאין לו להכניס עצמו לסכנה כזו לצורך קיום המצוה, לבין מיעוט סכנה דמותר לו להכניס עצמו לסכנה כזו לצורך קיום המצוה, ואפשר דבכהאי גוונא אמרינן (סוטה כא.) דמצוה אגוני מגנא מן היסורין.

ענף ו' - האם חילוני המחלל שבת לצורך פיקוח נפש הוי מקיים מצוה או דלמא הוי חשיב בכלל חילול שבת

(א) ואולם מאידך נראה דלעולם מותר לשר לקבל אבטחה לביתו בשבת, ואין לו לסרב על כך, והיינו בגוונא דהוי עומד בחשש סביר של פיקוח נפש, וכגון שמשמש כשר הבטחון וכדומה, שהרי ודאי דמותר לחלל שבת עבורו לצורך הגנה עליו ועל בני ביתו, וכל הנידון רק בזמן שיוצא מביתו לצורך תפילה בבית הכנסת דמגבירים את האבטחה סביבו, והיינו דחלק מהמאבטחים נשארינן בביתו, ומזעיקין מאבטחים נוספים לצורך שמירה על השר בבית הכנסת, וע"ז הנידון האם מותר לשר ללכת לבית הכנסת שגורם חילול שבת בכך, וכבר נתבאר בדברינו לעיל (ענף א') בטעם היתר הליכתו לבית הכנסת.

דמותר לצדיק גמור להתגרות אפילו ברשע שהשעה משחקת לו, וקיצרת.

יא. (א) ועוד נראה לעניות דעתי לצדד דאפשר דאפילו אם השר יוצא לבחון שלא עפ"י דין, מכל מקום מותר לאבטח אותו בשבת, והוא למאי דמצינו ב"פסקי תשובות" (או"ח סימן שכ"ט אות א') דכתב לאתווי דברי השו"ע (סעיף א') דכתב 'כל' פיקוח נפש דוחה שבת, עכ"ל. וכתב ה"פסקי תשובות" (אות א') דאתי לרבות מי שבכוונה ובפשיעה הכניס עצמו למצב של סכנה, או שניסה לאבד עצמו לדעת, דמותר לחלל שבת כדי להצילו, כן הסכימו הפוסקים. ולא זו בלבד, אלא אפילו לא הגיע למצב של סכנה, אלא שמאיים לסכן את עצמו או ליטול חייו, ויש חשש מוצדק שעלול לבצע זממו, מותר להצילו בכל דרך אפשרית, ואפילו על ידי חילול שבת כשצריך לכך, עיי"ש.

(ב) ועפ"ז נראה לצדד בפשטות דכל שהשר נמצא בספק פיקוח נפש ביציאתו לרשות הרבים, א"כ אף שיוצא לבחון שלא עפ"י דין, וכגון יציאה שלא לצורך, א"כ נראה שיהא מותר לאבטח אותו, והיינו מטעם דלא גרע ממאבד עצמו לדעת דמותר לחלל עליו שבת, ואפילו בזמן שלא הגיע למצב של סכנה, וצ"ע.

הגם דעתה הוא אנוס בכהאי גוונא לא מיקרי אנוס כלל ועיקר.

(ה) וכן מבואר ב"הפלאה" (כתובות קי:) בהא דקיי"ל דבשהה עם אשתו עשר שנים ולא ילדה, דעפ"י דינא דגמ' כופין אותו להוציא את אשתו, וכתבו הפוסקים ז"ל דבחוז' לארץ אין כופין, דדלמא עוון ישיבתו בחוז' לארץ גרם לו שלא ילדה אשתו, וכתב ב"הפלאה" אע"ג דאנן פסקינן כרבינו חיים כהן שהביאו התוס' (שם) בד"ה הוא אומר, דבזמן הזה אין מחוייב לעלות לארץ ישראל משום כובד הישיבה והדוחק שבארץ ישראל, וא"כ הא לא שייך לומר דעוון ישיבתו בחוז' לארץ גרם לו, מכל מקום שפיר כתבו הפוסקים דבחוז' לארץ אין כופין, דדלמא גם אם לא היה האנוס, גם כן לא היה עולה, ומשום הכי מגיע לו עונש על שאינו עולה, אף על גב דהשתא הוא אנוס בעלייתו.

(ו) ומזה יוצא דמי שהוא פרוץ באחת ממצוות ה' אע"ג דלפעמים נתרחש לו אונס שלא יכול לקיימה, מכל מקום לא מיקרי אונס, וכמו בשמירת שבת וכדומה דלפעמים אנוס הוא לעשות מלאכה או עבור חולה רחמנא ליצולן וכדומה, מכל מקום לא מיקרי אונס רק לאותם שהיו שומרים אותו אם לא היה האנוס, אבל המחלל שבת כשאינו אנוס, גם במלאכה שהוא אנוס מיקרי מחלל שבת, וכן הוא בכל האיסורים, וכן גדר השוגג אינו רק באופן שאם לא היה שוגג לא היה עושהו, אבל מי דגם אם היה ידוע לו זה החטא, מכל מקום היה עושה אותו אע"ג דהשתא שגג בו, לא מקרי שוגג, וזהו הטעם דרק השב מידיעתו מביא קרבן על שגגתו, אבל מי שאינו שב מידיעתו אינו מביא קרבן על שגגתו, דגם שגגתו לא מקרי שוגג גמור, ולא ניתנה שגגה שלו להתכפר בקרבן, וזהו ביאור

הכתוב (ירמיה פרק ל' פסוק י"ד) "על רוב עוונך עצמו חטאתיך", דעוון הוא מזיד, וחטא הוא שוגג, אמר הכתוב דע"ז שאתה עובר במזיד, גם השוגג שלך חזק, דכיון דאינו שב מידיעתו, גם שגגתו לא ניתנה להתכפר, עיי"ש. והרי מבואר אדם חילוני המחלל שבת לצורך פיקוח נפש, כיון דמחלל שבת אף שלא לצורך פיקוח נפש, ואף אם לא היה היתר לחלל שבת לצורך פיקוח נפש נמי היה מפנה את החולה לבית חולים, א"כ אינו מקיים מצוה בהצלתו, ואדרבה הוי חשיב בכלל חילול שבת.

(ז) והנה לכאורה נראה להאיר בהא דחזינן בדברי ה"בית הלוי" דנקיט בפשיטות דהיתר דפיקוח נפש הוי מטעם דהוי אנוס בעשיית העבירה, דמאידיך מצינו בספר "קובץ הערות" (סימן מ"ט אות ט' - י') דכתב דהטעם דפיקוח נפש דוחה לכל התורה אפשר דאינו בתורת דחיה, וכמו בעשה דוחה לא תעשה, אלא דהוי כמו אנוס הוא, דגלי קרא דאינו חייב למסור נפשו, וכיון שאין לו עצה אחרת היאך להנצל מן העבירה, אי הכי הוי אנוס הוא, ורחמנא פטריה, והוי כמו שתחבו לו דבר איסור בעל כורחו בבית הבליעה, דודאי דלא הותר האיסור כלל ועיקר, אלא הוי פטור משום דאנוס הוא, והכא נמי ב"יעבור ואל יהרג" אף דהוי בידו להנצל מן האיסור ע"י מסירת נפשו, אפילו הכי כיון שאינו מחוייב למסור נפשו, הוי כאנוס גמור, וכבר נתבאר לעיל (שם אות ד') לדעת הרמב"ם דהכא דאנסוהו לעבור עבירה, והוי עושה ברצון עצמו, שגם אילו לא אנסוהו היה עושה כן, אין לפוטרו משום דהוי אנוס, כיון דהאנוס אינו מתיר את האיסור כלל ועיקר, אלא הוי פטור משום חסרון רצון במעשה העבירה, אבל

ט) והרי חזינן מדבריו דסבר לבאר בהא דאמרה תורה דמותר לעבור על מצוות התורה במקום פיקוח נפש, דהוי גדר ההיתר מתחלק בין גוונא דאנסוהו עכו"ם לעבור עבירה, דטעם ההיתר משום דהוי אנוס בעשיית העבירה, לבין חולה דצריך לעבור עבירה לצורך פיקוח נפשו, דטעם ההיתר משום דהוי האיסור נדחה מפני פיקוח נפש, ונפק"מ לדינא בגוונא דהוי חפץ במעשה העבירה, דאם נימא דטעם ההיתר משום דהוי אנוס בעשיית העבירה, א"כ כל שחפץ בעבירה אין לו היתר של פיקוח נפש, אבל אי נימא דטעם ההיתר משום דהאיסור נדחה מפני פיקוח נפש, א"כ אף בגוונא דהוי חפץ בעבירה יש לו היתר של פיקוח נפש, ומכל מקום שמעינן בדעתו דסבר דאדם מחלל שבת לצורך פיקוח נפש, אבל לאו מחמת ההיתר של פיקוח נפש, שפיר הוי חשיב מקיים מצות פיקוח נפש בהצלתו.

י) ועוד מצינו בספר "שמירת שבת כהלכתה" (חלק א' פרק ל"ב אות ק"ל) בענין רפואה בשבת ע"י רופא, דכתב שמעתי מהגרש"ז אויערבאך זצ"ל דנראה דעדיף טפי לעשות הרפואה ע"י שומר מצוות שכוונתו למצוה, כי ע"י עבריין שכוונתו רק עבור בצע כסף אף דקא עביד מצוה, מכל מקום הו"ל כנתכווין לאכול בשר אכילה ועלה בידו בשר טלה, וכבר כתבו התוס' (קידושין לב.) בד"ה דמחיל ליה ליקריה, דגם בכהאי גוונא יש משום "לפני עוור". וגם אפשר דבנידון דידן הוי גרע טפי, כיון שבאמת יש כאן חילול שבת, ויתכן שהרופא נחשב שאינו מחלל שבת רק כשכוונתו להצלה, ולא בגוונא שמכווין לתשלום, וראה בספר "בית הלוי" (שמות שם) בזה, עכ"ד.

יא) ואולם שוב מצאתי בספר "תשובות

היכא שעושה ברצונו את העבירה, אף דהוי גם אנוס, מכל מקום יש לצרף המעשה להרצון, וחייב מיתה כמזיד גמור, וכיון דפיקוח נפש אינו דוחה את האיסורין, אלא רק הוי כאנוס גרידא, אי הכי היכא דאיכא רצון ליכא פטורא דאנוס כלל ועיקר, וזהו טעמן של הסוברין דהוי רשאי להחמיר על עצמו ולמסור נפשו, משום דהאיסור לא הותר כלל ועיקר.

ח) ואולם הני מילי בגוונא דאנסוהו עכו"ם לעבור את העבירה, דהוי כל הפטור רק משום דאנוס הוא, אבל ב'חולה המתרפא באיסורין' דכולי עלמא מודו דאסור לו להחמיר על עצמו, דהתם אין הטעם משום אנוס הוא, דהא לא הוי אנוס כלל ועיקר, וכמו שכתב הרמב"ם (שם הלכה ו') דחולה שנתרפא בדברים האסורין לו, כגון בעצי אשירה, הוי מחוייב מלקות, ואם אנסוהו עכו"ם לעבור עבירה, אף במקום שחייב למסור נפשו, הוי פטור מן המלקות, כיון דאנוס הוא (שם הלכה ד'), אלא דבחולה לכולי עלמא הטעם משום דחיה הוא, דפיקוח נפש הוי דוחה לכל האיסורין, וכמו עשה דוחה לא תעשה, ואם החולה עושה דבר האסור דהוי צריך לו לרפואתו, והוא מכווין לעשות האיסור במזיד גמור, לא מפני רפואתו, אפילו הכי אי אפשר לצרף המעשה אל הרצון, דגוף האיסור הוי נדחה מפני פיקוח נפש, וכמו הלוכש כלאים בציצית, והוא מכווין ללבוש אף שלא במקום ציצית, דמכל מקום אין עבירת הלאו בידו, רק כמו נתכווין לאכול בשר חזיר, ועלה בידו בשר טלה, דצריך כפרה על מחשבתו הרעה (נזיר כג.), אבל אין לצרף המעשה אל המחשבה, דהרי הלאו נדחה מפני העשה, ואין כאן אלא מחשבה גרידא וכו', ע"י"ש.

והנהגות" (כרך ה' סימן שצ"ט) דכתב לאתווי דבספר "שמירת שבת כהלכתה" (שם) מביא מהגרש"ז אויערבאך זצ"ל דחולה שיש בו סכנה, ויש לפניו ברירה האם לקרוא לרופא מחלל שבת או לרופא שומר שבת, עדיף לקרוא לרופא שומר שבת, כיון שבעבריינו כוונתו לבצע כסף, ויתכן ששבת אינה נדחית אלא א"כ כוונתו להצלה, ולא עבור תשלום, וכדכתב בספר "בית הלוי" (שמות שם) על הפסוק "וידע אלקים"², עכ"ד.

יב) ואמנם לעניות דעתי הדברים תמוהין, שהרי אפילו רופא מחלל שבת שמטפל בחולה לפרנסתו כבשאר ימות החול, וללא תמורת תשלום לא היה מגיע לטפל בחולה, מכל מקום הרי באותה שעה שמתעסק בהצלה, הוא מתכווין ורוצה להציל את החולה, וכדחזינן שהרופאים עושים כל מה שביכולתם כדי להציל את החולה, אלא שרוצים גם כן תשלום על כך, ואף אם אינו מתכווין למצות הצלת נפשות, מכל מקום בהצלת נפשות לא צריך כוונת מצוה, אלא הוי סגי במה שמכווין להציל את החולה כדי לדחות שבת בפיקוח נפש.

יג) ועוד דאף שרופא שאינו שומר שבת הרי אינו מחלל את השבת רק בגלל רצונו

להציל חיים, אלא היה מחלל את השבת גם לפרנסתו גרידא, מכל מקום כבר העלו רבותינו ה"קובץ הערות" (סימן מ"ט) וה"ברכת שמואל" (כתובות סימן ז') שדוקא בפטור אונס דהיינו שאיימו עליו שאם לא יעשה את העבירה ירגוהו, אמרינן שאם עשה את העבירה ברצונו אף שגם אנסוהו על כך, מכל מקום אינו בפטור דאונס כלל ועיקר, כיון שיסוד פטור אונס הוא ש"אונס רחמנא פטריה", וזה אינו שייך כשעובר את העבירה מרצונו, אבל בחילול שבת לצורך פיקוח נפש יסוד התירו הוא משום "וחי בהם" שהאיסורין נדחין במקום פיקוח נפש, דלא שייך פטור אונס בזה, שהרי עושה כן מרצונו, וממילא אין נפקא מינה אם כוונתו לעבור את מעשה העבירה רק בגלל הצלת חיים או לאו, דכיון שסוף סוף יש כאן פיקוח נפש הוי האיסור נדחה מפניו³, עיי"ש.

יד) והשתא לפי"ז יוצא בנידון דידן, דאדם מחלל שבת לצורך פיקוח נפש, אבל לאו מחמת ההיתר של פיקוח נפש, למימרא דהיה מחלל שבת בלאו ההיתר של פיקוח נפש, א"כ הוי תלי וקאי בפלוגתא רבותינו הפוסקים ז"ל האם הוי מקיים מצוה בהצלתו, או דלמא הוי חשיב בכלל חילול שבת, והיינו דלדעת מרן הגרש"ז אויערבאך זצ"ל הוי

יב. והנה בספר "משנת פיקוח נפש" כתב לתמוה דהא קיי"ל (מנחות סד.) במי שנתכווין לצוד דגים והעלה במצודתו דגים ותינוק שנפל למים, דהדין דהוי פטור מחטאת, והטעם משום דיל בתר מעשה. ויש לומר, דכוונת הגרש"ז זצ"ל במי שלא עלה בידו להציל את החולה, שאז אם כוונתו היתה להציל נפש, אינו עובר בחילול שבת, מה שאי"כ ברופא דכוונתו עבור בצע כסף דאם לא הציל נמצא שחילל שבת, עיי"ש.

יג. א) ועוד הוסיף ב"תשובות והנהגות" (שם) לבאר דמה שכתב הגרש"ז זצ"ל שעדיף לקרוא לרופא שומר שבת, כיון שרופא מחלל שבת שאין כוונתו לחלל את השבת משום ההיתר של פיקוח נפש, דמי לנתכווין לאכול בשר חזיר ועלה בידו בשר טלה דצריך כפרה, ראה בדברינו לעיל (חלק ג' סימן תע"ח) שהעלינו דהאי דינא דנתכווין לאכול בשר חזיר וכו', הני מילי רק כשעושה מעשה רשות וכוונתו לאיסור, מה שאי"כ כשעושה מעשה מצוה ונתכווין למעשה עבירה אין צריך כפרה.

ב) ונראה לעניות דעתי דאדרבה כיון שאם לא יקרא לרופא שומר שבת, אז באותה שעה הרופא מקיים מצוות דעונג וקדושת שבת, מה שאי"כ במחלל שבת שאף אם לא יעשה מלאכה באותו שעה, אינו מקיים הנ"ל, לכן נראה דעדיף לקרוא לרופא מחלל שבת, והיינו כששניהם מומחין באותה מידה, עיי"ש.

מנורה מצוה שיגרום ע"י חילול שבת **בדרום** קצא

חשיב בכלל מחלל שבת בהצלתו, ולדעת מצות פיקוח נפש בהצלתו, ודון מינה ואוקי
הגר"מ שטרנבוך שליט"א הוי חשיב מקיים באתרין, ודו"ק.



הרב אוריאל כהן
ראש כולל 'תולדות יוסף'

בדין פתיחת פקקים בשבת

נחלקו פוסקי דורנו אם מותר לפתוח פקקי בקבוקי שתיה בשבת. ושמעתי (בהקלטה) שיעור מהגאון רבי בן ציון אבא שאול זצ"ל בעניין פתיחת אריזות וקופסאות שימורים, ופתח בדבריו דמצוה ללמד זכות על ישראל הנוהגים היתר בזה, ובס"ד אנסה להציע הסוגיא.

ענף א'

ובילקוט יוסף (שבת ח"ב סימן שי"ד או' כ') הביא דהגרשז"א זצ"ל העיר לו דס"ס אילו היה מונח פקק כזה לפנינו על השלחן כמות שהוא לאחר הלחיצה, לא היה אפשר בשום אופן לכסות בו אותו בקבוק, ונמצא שע"י שמפריד את הטבעת מהמכסה נעשה הפקק הזה "כלי", שאפשר לכסות בו אותו בקבוק, וגם דעתו להשתמש בו לאחר מכן לכסות הבקבוק עד לגמר השתיה.

והשיב לו הגרע"י זצ"ל חדא די"ל שגם אילו היה לפנינו בצורה כזאת היה אפשר לכסות בו פי בקבוק יותר קטן, ואפי' אם איננו בדרך הברגה, כל שעודנו ראוי לצור ע"פ צלוחית שלא יכנס לתוכה אבק וכדו', לא פקע שם כלי ממנו. ואף אם נאמר דבטל ממנו שם כלי מ"מ שרי משום שבהסרת המכסה אינו מתכוין כלל לתקן כלי, אלא לפתוח הבקבוק, ואין לאסור בזה משום פסיק רישיה, דכבר כתב המגיד משנה על הרמב"ם (בפרק י"ב מהלכות שבת הלכה ב), שבדין תיקון כלי, כל שאינו מתכוין אין לאוסרו משום פסיק רישיה ולא ימות, שכל שנעשה בלא כוונה אין כאן משום מתקן כלי. וכן הובא להלכה בבית יוסף (סי' שי"ח) ובמגן אברהם (שם ס"ק ט"ו). והוסיף דבעיקר הדבר נראה דלא אכפ"ל מה שכתב במצבו הנוכחי אינו ראוי לסגור בו בקבוק אחר,

א] הנה יש חילוק מציאותי בין פקק פלסטיק למתכת, דבמתכת בתחילה מניחים על צוואר הבקבוק פקק פשוט בלא הברגה ואינו אלא כמכסה בעלמא, ואח"כ המכונה לוחצת עליו והוא מקבל צורת הברגה מהבקבוק וכמו כן מהלחיצה נכפפת הטבעת בתחתיתו ומעתה א"א להוציאו אא"כ יעקם או יפריד את הטבעת. ועיקר הנידון הוא משום שכעת אינו ראוי לשימוש משום שהטבעת עקומה ומעולם לא היה עליו שם כלי קודם לכן, ובפתיחת הבקבוק נעשה כלי, ואסור. או נימא דעצם זה שהוא עתה משמש בתור פקק סגי בזה. אבל בפפקי פלסטיק, מעיקרא כבר קודם ההכנסה לבקבוק הטבעת מחוברת לפקק וכך מכניסים אותו לבקבוק, אלא שהטבעת נתפסת בבקבוק ובפתיחתו נפרדת מהפקק.

ב] ובשו"ת יחו"ד (ח"ב סי' מ"ב) כתב להקל אפי' בפקק מתכת, משום שבפתיחת המכסה והסרתו מהבקבוק אינו נחשב כעושה כלי, הואיל וכבר נקרא עליו שם כלי עוד לפני הידוקו בצוואר הבקבוק, וגם לאחר שנצמד והתהדק סביב הבקבוק, לא ירד מעליו תורת כלי, שהוא ממשיך לשמש כמכסה לבקבוק שנצמד אליו. וכשפותחו אינו נחשב כמתקן כלי.

ממשיך למלאות תפקידו בכיסוי הבקבוק, לא מהני משום דנהי דמשמש בתור כסוי מעליתא, אכתי חסר בשם פקק שעומד ל"שימוש" סתימת בקבוקים - דהטבעת מונעת זאת ממנו, ודומה ללוקח קיסם ומשפחו לפתוח הדלת^א.

ומ"ש לצרף סברת הרב המגיד שלא חשיב מתקן מנא אם אינו מתכוין, הדבר תמוה, דבשלמא אם דעתו לפתוח לזורקו לפח יש לדון בזה מצד מה שאינו מתכוין, אבל בדרך כלל לא ניחא ליה כלל שיתקלל הפקק וניחא ליה שתתרחב הטבעת שיוכל לחזור ולסגור הבקבוק כהוגן, ושפיר הוי מתכוין, עכ"ד.

ה] והנה בעיקר טענת הגרשז"א איכא לעיוני בה, דבגמ' בביצה (כח:) אמר רב יהודה אמר שמואל שפוד שנרצף אסור לתקנו ביום טוב. פשיטא, לא צריכא, דאף על גב דמפשיט בידיה. וכתב הב"י בס' תק"ט דהר"ן כתב שפירש הרב זרחיה (שם ע"א) דנרצף היינו שנכפף לגמרי ומשום הכי אסור לתקנו אף על גב דמפשיט בידיה משום דשוויי מנא הוא ולא דמי לנרצם דלעיל דהתם היינו שנתעקם מעט וכו' ומשום הכי שרי דלאו שוויי מנא הוא, עכ"ל. (וכ"פ בשו"ע שם). הרי מבואר בזה דדוקא בנתעקם לגמרי שאינו ראוי לשימוש אית ביה תיקוני מנא, הא היכא דעדיין ראוי בדוחק שרי.

שמאחר שהמכסה ממשיך למלאות תפקידו בכיסוי הבקבוק ההוא עד לפתיחתו, תורת כלי עליו, גם בעת סתימת הבקבוק עמו, שלשם כך נוצר, והוא מכסה היטב את הבקבוק שהותן עליו, ולא בטל ממנו שם כלי כלל וככחו אז לפני סתימתו כחו עתה, עכ"ד.

ג] ובשו"ת אור לציון ח"ב פכ"ז ס"ב כתב לגבי סוג הפקקים הנ"ל דשרי משום שיצירת הפקק (הברגה) נעשית מראש הבקבוק כלפי מטה, הרי שלעולם נעשה הפקק רגע אחד לפני הטבעת, ולו יצוייר שהמכונה תפסיק פעולתה באמצע הייצור, היינו רואים פקק ללא טבעת^א, וא"כ יש לדון את הפקק בלא הטבעת ככלי, ואת הטבעת כחיבור מגופה של חבית בטיט, שמותר להפרידה מהחבית.

ד] אך הגרשז"א בשו"ת מנחת שלמה תניינא סימן ל"ב השיב על טענות הגרע"י (ובדבריו גם נדחו דברי האול"צ), דאף דע"י הטבעת לא פקע שם כלי ממנו, מ"מ כל זה לא מהני אלא לעניין קבלת טומאה, משא"כ לנד"ד כיון שאם יצליח להסיר המכסה כמו שהוא לא יוכל עוד להשתמש בו כפקק להבקבוק אשר ממנו הוסר, הרי זה דומה למי שנוטל קיסם שראוי ועומד לחציצת שינים אלא שהוא קוטמו ומכשירו לחצוץ בו חורין וסדקין דזה ודאי אסור, וה"ה נמי כשלוקח פקק וקוטמו כדי שיתאים לאותו בקבוק שרוצה להשתמש בו. ומה שהמכסה

^א. והעירו דהמציאות היום שהמכונות ביקבים עושות הכל בבת אחת, דהיינו דלא נעשה כלי לפני כיפוף הטבעת. ^ב. ובספר יראים סימן רעד [דפוס ישן - קב] כתב לגבי החילוק בין הפותח בית הצואר למגופה של חבית, שזה חיבור, פ' המגופה נתחברה לחבית לאחר שנגמרה ונעשית, הלכך אין הסרת מגופת החבית גמר מלאכת החבית שהרי קודם חיבורה נגמרה, וזה פתיחת בית הצואר אינו חיבור, פ' חתיכת בגד שמסיר משום לא נתחברה בו אלא מעיקרא הוא שם הלכך הסרת חתיכת בגד פתיחת בית הצואר היא נקראת מלאכת המלבוש לאחר בנין וחייב משום מכה בפטיש, ע"כ. וא"כ ה"ה הכא דהיה עליו שם כלי פקק קודם שהטבעת התעקמה. מיהו היראים היא שיטה יחידה בפרוש גמ' זו ושאר ראשונים פירשו בד"א.

וא"כ הכא שראוי ס"ס לצור ע"פ צלוחיתו אמאי אסר הרשז"א.

ובפשטות נראה דהר"ן פליג על עיקר דברי ה"ה.

וצריך לחלק דהתם עיקר שימושו ויעודו הוא להכניס בתוכו בשר ולצלות ואותו שימוש לא נגרע אלא דרק נעשה בדוחק, ולכך שרי ליישר השיפור שיהיה בפחות דוחק, משא"כ בבקבוק נהי דמשמש "כיסוי", אכתי בתור שימוש של פקק הברגה אינו יכול לשמש "כלל" וכלפי זה חשיב כיוצר מחדש.

ענף ב'

[ו] ובעיקר מה שנשמע מדברי הגרשז"א דמודה דאם היתה כונתו לזרוק את הפקק יש להתיר ע"פ המ"מ דכה"ג באינו מתכוין שרי אף דהוי פס"ר, צ"ע, דהנה כתב הטור בסי' סימן ש"ח מיחם של נחשת שהעבירו מעל האש ואין בו מים וכו' נותן בו מים רבים להפשירה אפי' אם מפעפעין אותו ומחזיקין אותו שרי כיון שאינו מכוין לכך. והבית יוסף שם הביא את הסוגיא בפרק כירה (מב.) דמוקי לה שמואל אליבא דר"ש דדבר שאינו מתכוין מותר. וכתב הר"ן (יט: ד"ה גמ' מאי קאמר) ואף על גב דמודה רבי שמעון (עה. ושם נסמן) בפסיק רישיה הכא לאו פסיק רישיה הוא לפי שכשמצרפין הכלי מחממין אותו תחלה ביותר והכא אפשר שלא יגיע לצירוף מפני שהמים שבתוכו מונעין אותו מלהתחמם כל כך. והרב המגיד כתב בפרק י"ב (ה"ב) שנראה מדברי הרמב"ם שכל שאינו מכוין לצרף אין ראוי לומר בו פסיק רישיה ולא ימות וליחייב מפני שכשהוא מתכוין הוא עושה מלאכה וכשאינו מתכוין אין בו מלאכה כלל שהרי אינו רוצה לעשות ממנו כלי, ע"כ.

ופשט הדברים דנחלקו ה"ה והר"ן אם יש להתיר במיחם אפי' בפס"ר,

[ז] אולם הלח"מ שם בהלכה א' כתב שכל דברי ה"ה הנ"ל אינם אלא בגחלת של מתכת שאין לה דין כלי, ואין החיוב בא אלא מחמת הכוונה, ואם אין לו כוונה לצרף אין הצירוף מועיל בגחלת, דמה לי אם מצרף או לא. אבל במיחם שנתנו לתוכו צונן שיש שם תיקון כלי, בההיא שעתא, שמתחזק הכלי, אז ודאי ראוי לחייבו אף על פי שאין כוונתו לצירוף כיון שנעשה צירוף המועיל לתיקון הכלי מאליו. ע"כ. והיינו דפליג על עיקר הבנת הב"י דהבין דה"ה מיירי אף בכלי גמור.

ולפ"ז י"ל דהר"ן נמי מודה לסברת המ"מ, אך ס"ל כדעת הלח"מ דלא מהני סברא זו רק בגחלת של מתכת, אבל בכלי אסור בפס"ר ולכך הוצרך לומר דמותר מטעם דאינו פס"ר.

ובפרט דברמב"ן מפורש כדברי הלח"מ דכתב בחידושו (שבת מב) בד"ה מכבין גחלת של מתכת, והא דאמרין ביומא (לד:) גבי עששיות, אבל הכא צירוף דרבנן הוא, ה"נ קאמר דצירוף עששיות דרבנן כיון דלא לתקוני כלי הוא עושה. ואפי' לר"י דדשא"מ אסור הכא לאו תיקון הוא כלל אלא בכלי וכיוצא בו. ודמי למ"ש לא יקטמנו לחצוץ בו שיניו ואם קטם חייב חטאת, ואם לא קטם לחצוץ בו שיניו פטור אפי' לר"י, דכל שהוא משום תקוני מנא מאן דלא מתקן פטור. עכ"ל. ומוכח דבכלי מיהא לא שייכא הך סברא.

[ח] ובדעת הטור יש להסתפק דכתב "אפי' אם מפעפעין אותו ומחזיקין אותו שרי, כיון שאינו מכוין לכך". ומפשטות לשונו משמע דמיירי בפס"ר ובכ"ז שרי וכב"י, אך

מאידך י"ל דגם בלשון הגמ' נאמר דמותר אף דמצרף ומשום דאינו מתכוין, ואע"פ מפרש הר"ן דאינו ודאי שיצרף, א"כ ה"נ י"ל בכונת הטור. מיהו הטור הוא פוסק והיה לו יותר לפרש על כן נראה יותר דס"ל כהב"י.

ט] והמגן אברהם כתב שם (ס"ק ל"ו) ולא אמרי' דמצרף הכלי, דדבר שאין מתכוין הוא ולא פסיק רישיה הוא, וכת' המ"מ וז"ל נראה שכל שאינו מתכוין אין ראוי לומר פסיק רישיה וליחייב מפני שכשהוא מתכוין עושה מלאכה וכשאינו מתכוין אין בו מלאכה כלל שהרי אינו רוצה לעשות ממנו כלי דומה לקטימת קיסם שכל שאינו קוטמו לחצוץ בו שיניו פטור שכל שהוא מפני תיקון כלי מי שאינו מתקנו פטור ואפי' לר"י דמחייב בדבר שאינו מתכוין, ע"כ. ונחלקו האחרונים בכונתו אם נוקט כהב"י או כהלח"מ. דהמחצה"ש כתב דמדלא כתב מג"א "והמגיד משנה כתב", (אלא "כתב המ"מ"), משמע דלא קאי אדלעיל ליתן טעם למה אינו אוסר כאן משום פסיק רישיה, אלא הוא ענין ודין בפני עצמו. וכ"כ הלבושי שרד והדגול מרובה, וכן פסקו בשו"ת בית אפרים (חאו"ח סי' נט) בד"ה ולפי, והחמד משה (ס"ס שיח). והגאון ר' ברוך פרנקל בהגהותיו לש"ע שם.

ובמחצה"ש הוכיח דהדין עם הלח"מ, דבפרק כ"ב [הלכה ו] כתב הרמב"ם דין מיחם דהכא, וכתב המגיד משנה ואין כאן משום צירוף כמו שהזכרתי פרק י"ב, עכ"ל. ובפרק י"ב דין א' הביא המגיד משנה דין מיחם, וכתב דאינו אסור משום פסיק רישיה שאפשר שלא הגיע לצירוף ואינו בהכרח גמור שיצרף, עכ"ל. והיינו כדברי הר"ן דלעיל, ולא התיר מטעם דאינו מתכוין.

אך הפמ"ג שם כתב בכונת המג"א דנוקט כהב"י, וכן נקטו הישועות יעקב (סי' שיח ס"ק יא). והחתם סופר בחי' לסוכה (לג:), [ובחי' הגרעק"א נראה דהבין בכונת המג"א כהפמ"ג, אך מ"מ ס"ל לדינא דהעיקר כהלח"מ]¹.

י] והנה המאירי (קכ:) כתב וכבר ביארנו שכל פסיק רישיה במלאכת סופרים שמותר בענין זה כמו שביארנו בצירוף, עכ"ל. ור"ל דס"ל דפס"ר באיסור דרבנן מותר, (וכדעת התרוה"ד סי' ס"ד וס"ו) ומהאי טעמא מיחם שפינהו מותר לתת בתוכו מים להפשירו, דס"ל דכל איסור מצרף אינו אלא מדרבנן, ולכך בפס"ר מותר. ומדבריו מוכח דאם היה איסור דאורייתא היה אסור אע"פ שאינו מתכוין. ומשמע דס"ל כדעת הלח"מ דבכלי גמור לא מהני סברת אינו מתכוין.

ג. ובביאור הגר"א בסי' שי"ד ס"ק י"א השתמש עם סברת המ"מ להתיר שליפת סכין מחבית אף שפס"ר שמרחיב את הנקב, ושם מיירי בכלי גמור, ולכאורה מבואר דנוקט כהב"י. אך יש לדחות דהלח"מ משנה ביאר סברתו בחילוק בין צירוף במתכת לבין מיחם, וז"ל וכל זה יובן דוקא בגחלת של מתכת שאין כאן תיקון כלל שאינו כלי ואין החיוב בא אלא מהמת הכונה אשר לו דאם אין לו כונה אין הצירוף מועיל בגחלת דמה לי שיהיה מצרף או לא אבל במיחם שנתנו לתוכו צונן שיש שם תיקון כלי בההיא שעתא שמחזק הכלי אז ודאי ראוי לחייבו אף על פי שאין לו כונה לצירוף כיון דנעשה צירוף המועיל לתיקון הכלי מאליו, עכ"ל. ולפ"ז אין החילוק בין כלי לאינו כלי, אלא בין מקום שהפעולה היא תיקון מובהק לבין מקום שהתיקון תלוי בכונת האדם, וא"כ בנקב בחבית תלוי הדבר בכונת האדם, דמצד מעשהו הרי מקלקל החבית, אא"כ ניחא ליה שיהיה שם נקב שישמשנו, ולכך על זה קאמר הגר"א דמהני סברת המ"מ דכל שאינו מתכוין מותר. (וע"ש עוד דעפ"ז התיר הגר"א גם בעשיית גומא קרקע, והיינו דמתיר גם איסור בונה, וביאורו כנ"ל דעשיית גומא אינה מעשה תיקון והכל תלוי בדעת האדם והיינו דרק מחשבתו לשימוש משויא ליה תיקון, ולכך באינו מתכוין מותר).

והשתא י"ל דזו גם כונת הטור, דאף שמפשות לשונו משמע שמותר אפי' דפס"ר, היינו משום דמצרף אסור רק מדרבנן, וס"ל דפס"ר באיסור דרבנן שרי, [ועיין בטור בסי' שט"ז בדין תיבה עם זבובים ובב"י וב"ח שם].

יא [ועכ"פ לדינא נראה דיש לנקוט להחמיר בזה, חדא דהב"י לא כתב כן אלא בכונת המגיד משנה, אבל כיון שהביא שהר"ן חולק על זה, אין שום גילוי בדעת מרן מה ההכרעה בזה, דהא לא כתב כן אלא בדעת המ"מ. זאת ועוד בדברי הרמב"ן מפורש כהלח"מ וא"כ ודאי דיש לנקוט כלח"מ, ואפי' אם הייתה מחלוקת שקולה, בשל תורה הלך אחר המחמיר, ק"ו הכא דגם הרמב"ן ס"ל כהר"ן נגד המ"מ.

זאת ועוד דנראה דמסתבר מאוד דאילו היה רואה הב"י את חי' הרמב"ן היה חוזר בו, שהרי הרב המגיד שם כתב להדיא ולזה הסכים הרמב"ן, ולא מסתבר דיכתוב כמוהו אף שאינו מסכים עימו, [ועיין בשו"ת יביע אומר ח"ד סי' ל"ב שהאריך בנידון זה].

ולכן תמוה איך אפשר לצרף את דעת המ"מ ולהתיר מטעם זה לפתוח פקק של בקבוק ואפי' אם כונתו לזורק מיד דאינו מתכוין, כיון דהפקק חשיב כלי.

ענף ג'

יב [והגר"י פישר זצ"ל בספרו אבן ישראל (פי"ד מהלכות שחיטה) כתב לצדד להקל בזה דדמי למגופת חבית שהדביקה להחבית וכעת כבר אי אפשר להשתמש במגופה לסתימת חבית אחרת כיון שנדבק בטיט להחבית, ואפי"ה שרי ליטול המגופה, ה"נ לעניין פקק.

ולכאורה יש לחלק, חדא דהתם היה על המגופה שם כלי מעיקרא והחיבור בטיט לא חשיב "ביטול" משום דעומדת לינטל, משא"כ בפקק זה מעולם לא היה עליו שם כלי (פקק הברגה) וחשיב אשווי מנא. זאת ועוד דכיון דהטיט לאו חיבור (כמבואר בגמ' מח:) הוי דבר חיצוני שרק "מפריע" לשימוש המגופה ודמי למגופה הנמצאת בתוך ארון נעול, משא"כ בפקק הדבר בעצמותו מקולקל, ושפיר חשיב תיקון.

יג עוד כתב שם דכיון דאינו מכוין לעשות פקק אלא כל כונתו לפתוח את הבקבוק לאו שם מלאכה עלה, דהוה מלאכה שא"צ לגופה.

והדברים צ"ע מהמבואר בחי' הרמב"ן במכות (ג:), גבי הפותח בית הצואר בשבת דחייב, וז"ל: ופרש"י שהעושה פה לחלוק חדש חייב משום מתקן מנא, וע"ז הביא לנו דברי ר"ת, שפי', דמיירי שכבר יש פתח לאותו חלוק, אלא שסגור הוא, שדרך תופרי בגדים להעביר חוט משפה לשפה, ונמצא בית הצואר סגור, והוא מכנים ראשו והחוט נפסק ובית הצואר נפתח, והפותחו בשבת מתקן כלי הוא וחייב. עכ"ל. וכ"מ במאירי שם ובשבת. וע"ע במאירי מכות (ג:) וז"ל ויש למדין מכאן שאם נעשה בית הצואר אלא שהחייט הניח בו חוט כדי שלא יתפרקו שני צדי הצואר שמותר לנתקו בשבת דומיא דמגופת חבית וממה שאמרו שתי תכיפות חבור ומ"מ כל שבית הצואר צר ואין ראשו יכול לעבור בריוח מודים הם שיכול למשוך הבגד בכח ואם יקרע יקרע שהרי אינו מתכוין לכך ולא ניחא ליה בקריעה ופסיק רישיה אין כאן שהרי אפשר ליכנס לו בכח המשיכה בלא קריעה, עכ"ל. הרי מבואר דאם

קלקול בפקק, משא"כ בפלסטיק הטבעת נפרדת מהפקק והיא יותר דקה וניכר לכל שהיא מיועדת רק להידוק הפקק על הצואר, והיא כמו עור או שעווה וכשני דברים נפרדים, ולכן לא חשיב תיקון בגוף הפקק וש"י.

טז] והעירו על זה דא"כ בפקקים של חברת קוקה קולה יש לאסור, שהרי הטבעת היא ממש מגוף הפקק.

אך שם יש עוד תשובה מתאריך כ"ב סיון תשנ"ב, והתיר מטעם אחר דבפקק פלסטיק הוא כלי חשוב גם קודם שנפרדה הטבעת ממנו, ואינה אלא לתוספת חיזוק שבסגירה הראשונה יהא מהודק יותר חזק, ולכן ניתוק הטבעת לא נותן לו שם כלי, דאף קודם לכן היה לו שם כלי, משא"כ בפקקים של פח שהכל היה נעשה רק על צואר הבקבוק לא חל עליו שם של פקק הברגה רק לאחר הניתוק מהטבעת, את"ד. וטעם זה שייך שפיר אף בפקקים של חברת קוקה קולה.

יז] ובשו"ת מנחת אשר (ח"א סימן כ"ח) כתב לפקק בזה משום דקודם הפרדת הטבעת מהפקק אפשר רק בדוחק להכניס את הפקק, וע"י הפתיחה הראשונית מכשירו לעיקר צורתו, ולא גרע מהצר צורה בכלי דחייב משום מכב"פ (שבת עה:): אע"פ שהכלי ראוי לשימוש אף ללא צורה, דכיון שנותן לו את צורתו הגמורה הוא מכב"פ, וכן בשקיל אקופי מגלימא (שם) דחייב, אף שראוי ללבישה בלא זה, וה"נ בנד"ד לא מהני מה שראוי לשימוש רק בדוחק וחייב משום מכב"פ.

ויש קצת לסייע לזה מדברי המאירי הנ"ל שכתב גבי בית הצואר כל שבת הצואר צר ואין ראשו יכול לעבור בריוח

היה פס"ר וניח"ל חייב. וא"כ ה"נ אף דכונתו להוציא את המשקה, כיון שדעתו להשתמש שוב בפקק לסגירה נוספת, חייב משום עושה פתח - גם בזה שמרחיבו.

יד] ובזה יש להעיר על מה שכתב שם "כש"כ הכא בשבירת הפקק הוה מלאכה כלאחר יד בעשיית הפקק לפקק". דהא דמי ממש לפתיחת בית הצואר ע"י לבישתו דמבואר ברמב"ן ובמאירי דחייב חטאת, אלמא דאף דבעלמא כה"ג בעשיית כלי הוי כלאחר יד, כיון שבכלי זה כך דרכו לא הוי כלאח"י, וה"נ לגבי פתיחת הבקבוק כך דרך גמר מלאכת הפקקים, הלכך לא חשיב כלאחר יד כלל.

ומה שהוסיף "וגם הפקק מסרטט את היד בהשתמשו בו בודאי הוה מלאכה כלאחר יד, ובודאי אין בו איסור דאורייתא אפילו אי היה מכוון לעשייתו לפקק, וע"י ר"ן ביצה דף ל"ג גבי קוטם קיסם שכתב וז"ל דסברי דאפילו בקוטם קיסם לחצות בו שיניו ליכא אלא איסורא דרבנן משום דס"ל דכל עשיית כלי שלא כדרכו לא מיתסר אלא מדרבנן, ומשו"ה כי לא מכוון לעשיית כלי וכו' שרי אפילו לכתחילה". ולהנ"ל לכאורה לא דמי כלל, דהתם דרך עשיית הקיסם היא בכלי כמבואר ברש"י בביצה (לג: ד"ה אינו), הלכך כשעושהו ביד אינו משופה מספיק והוי כלאחר יד, משא"כ בפקקי בקבוקים - כך נראים כל הפקקים בעולם, ולכן הוי שפיר כלי מעלייתא, (ולו יצויר שהדרך הייתה לעשות את כל הקיסמים ביד הוי ביה איסורא דאורייתא ולא הוי חשיב כלאחר יד).

ענף ד'

טז] ולעניין פקקי פלסטיק, כתב הגרשז"א שם דשרי, דרק במתכת אסור דהטבעת היא חלק מגוף הפקק, ולכן קלקולו הוא

שיצא מיד האומן כשאינו גמור והגמר נעשה בידו של הלוקח.

ואם כנים אנו, א"כ ה"נ לעניין פקקים מפלסטיק דבכונה עושים כן שמייצרים את הטבעת שיהיה ניכר לכל שאף אדם לא פתח את הבקבוק מעולם והגמר הסופי נעשה ביד הלוקח, צריך ליהיות אסור, (והדברים ק"ו מבית הצואר, דהתם קודם שתפרו האומנים את בית הצואר היה ראוי לגמרי אלא דבתפירת בית הצואר קצת קלקלוהו, ק"ו בפקק שמעיקרא כך מיוצר שאינו מתוקן כדבעי).

יט] ועוד יש להקשות מהגמ' בביצה (כח ע"ב) דרש רב חסדא ואיתימא רב יוסף אחד סכין שנפגמה, ואחד שפור שנרצם, ואחד גריפת תנור וכירים ביום טוב באנו למחלוקת רבי יהודה ורבנן, (דפליגי גבי מכשירי אוכל נפש ביו"ט). ופרש"י ואחד גריפת תנור - שנפל לתוכו מן הטיח שלו. הרי מבואר דאף שהתנור גמור לגמרי אלא שבמהלך עשיתו נפל קצת טיח וא"א לאפות בו לחם, בזה שמנקה את התנור חשיב מכה בפטיש. וא"כ ק"ו בהפרדת הטבעת מהפקק שמשנה את מהותו ממש.

אך יש לדחות די"ל דמיירי דע"י הטיח אינו ראוי כלל לאפיה דהלחם נמאס מהטיט ואינו ראוי כלל, משא"כ בפקק פלסטיק כבר עתה ראוי לשימוש אלא שנעשה קצת בדוחק.

מיהו עכ"פ קשה מדאמר רבי יהודה האי מאן דשקיל אקופי מגלימי - חייב משום מכה בפטיש (שבת עה:). ופרש"י דשקיל אקופי - ראשי חוטין התלויין ביריעה במקום קשורין, כשניתק בה חוט וקשרוהו, וכן קשין וקסמים דקין שנארגו בה בלא מתכוין, ונוטלין אותם ממנה לאחר אריגה -

מודים הם שיכול למשוך הבגד בכח ואם יקרע יקרע שהרי אינו מתכוין לכך ולא ניחא ליה בקריעה ופסיק רישיה אין כאן שהרי אפשר ליכנס לו בכח המשיכה בלא קריעה, עכ"ל. ומשמע דאם היה פס"ר היה אסור, אע"פ שאפשר להכניס בדוחק, אלמא דמה שמתקנו ומכשירו שיהיה מכניסו בקלות חשיב מתקן מנא.

יח] ובעיקר דברי המאירי והרמב"ן הנ"ל דס"ל דאף אחר שהבגד מוכן לגמרי אם אח"כ חוזר ותופר את בית הצואר אם מתיר את התפירה חשיב מתקן מנא, צ"ע מ"ש מהא דרב חסדא שרא לאהדורי אודרא לבי סדיא בשבתא. איתיביה רב חנן בר חסדא לרב חסדא: מתירין בית הצואר בשבת אבל לא פותחין, ואין נותנין את המוכין לא לתוך הכר ולא לתוך הכסת ביום טוב, ואין צריך לומר בשבת, - לא קשיא, הא - בחדתי, הא - בעתיקי. (שבת מח:), ופרש"י ראשי לאהדורי אודרא לבי סדיא - להחזיר מוכין שנפלו מן הכר לתוכן. אבל לא פותחין - לכתחילה, דהשתא עביד ליה מנא. בחדתי - שלא היו מעולם לתוכו - אסור, דהשתא עביד ליה מנא. בעתיקי - להחזירו לכר זה שנפלו ממנו, עכ"ל. וא"כ מבואר דאחר שחל עליו שם כלי אף שחזר ונתבטל אם מחזירו למצבו הקודם שרי לכתחילה וא"כ אמאי אסור להתיר בית הצואר אחר שכבר נעשה כלי.

ויש לחלק, דבכר אחרי שהניחו בתוכו המוכין נגמר הכלי והרי הוא בפועל משמש ליעודו ותכליתו, ואם נפלו המוכין אין בכך כלום. משא"כ בבית הצואר דכיון דהאומנים עושים כן, ומקפידים לא למכור ללקוחות עד אחרי שתופרים את בית הצואר, (אולי טעמם כדי שיהיה ניכר שהוא חדש לגמרי ואף אדם לא לבשו), נמצא

גמר מלאכה הוא, וחייב משום מכה בפטיש, עכ"ל. והתם ודאי שראוי הבגד ללבישה גם בלא התיקון, ומ"מ כיון שמקפידים על זה חייב משום מכה בפטיש.

כ אך נלענ"ד דבכל זאת צדקו דברי הגרשז"א זצ"ל, דכל הדוגמאות שמצינו בהם מכה בפטיש הם דברים שלא באו לידי גמר בידי האומן, דהיינו שכעת מחמת חסרון כל דהוא נחשבים "חסרים" ולפעמים גם מקולקים, ואפי' בצר צורה בכלי, מיירי בכלי שהדרך למוכרו עם "עיצוב" מסוים, וכדפרש"י רש"י הצר בכלי צורה - בכלי שעומד לכך לנאותו. ונמצא שכל עוד שלא צר את צורתו - היצור לא יצא מהאומן כתיקונו דעדיין אינו ראוי לשימוש. משא"כ בפקק פלסטיק, שאדרכא נעשה מתחילה מיוצר עם טבעת ובזה הוא מעלתו ותיקונו שאפשר על ידו לזהות אם הסגירה הרמטית, הרי מצד האומן נגמר הכלי המיוחד כל צורכו, ואומנם יש אפשרות להשתמש בתור פקק גם בלי הטבעת, אבל אין זה אלא "קילקול" במעלת וחשיבות הכלי, ואף

שעי"כ נוח יותר להשתמש בו, מ"מ לא חשיב מכה בפטיש, דהכלי נעשה כבר ביצורו מעיקרא עם הטבעת, וזכר לדבר ממש"כ הראב"ן (שבת סימן שנ"ב) גבי אקופי מגלימי שכן דרך האומן לנוטלן מן הבגד אחר אריגה והוא גמר מלאכתו של בגד ולהכי חייב משום מכה בפטיש, ודו"ק.

כלל הדבר דפקק עם טבעת לא נחשב דבר מקולקל ואדרכא נחשב כלי מעלייתא, ומה שמחמת הטבעת נכנס לבקבוק רק בדוחק אין זה חיסרון בעצם הכלי, (הגע בעצמך, מי שייצר פטיש של עשר קילו לצורך שבירת קירות, האם נחשב כדבר מקולקל כיון דהוא כבד וקשה להרימו). וכיון שהוא ראוי עכ"פ לפתיחה וסגירה כמות שהוא הרי שבפתיחתו לא חידש בו כלום במהותו ורק הורידו ממעלתו שמעתה אינו פקק הרמטי.

ועכ"פ ודאי דאינו דומה לאקופי גלימה ויכולות דחשיב בגד מקולקל, משא"כ בזה^ד.

ד. ולכאורה ראייה ממה שמוסכם דשרי לפתוח פקק של בירה, (מיהו דעת הגאון בעל שואל ונשאל ח"ג בסי' קפ"ג להחמיר בזה), והתם נמי ע"י הפתיחה נעשה ראוי ביתר קלות לסגירה. אך יש לחלק דהתם באמת היו קילקול דבמציאות, משום דע"י כך אינו הרמטי והגאונים יוצאים, משא"כ בפקק הברגה. והנה בעיקר הדבר צ"ע דגבי אדורי אודרא לבי סדיא שרי להחזיר כיון שהוכנס פעם ראשונה חל עליו שם כלי, וא"כ אמאי שיפור שהתעקם אסור להחזירו, וכן בשפיכת מים פושרים למיחם שפינהו ממים חמין אסור משום מצרף, והיינו מתקן מנא, והרי היה עליו כבר שם כלי ומה אכפ"ל שאח"כ נתקלקל קצת. ומאידך חזינו דמיטה של טרסיים שהתפרקה מותר להחזירה (בלא תקיעה), אלמא דכיון דהיה עליה שם כלי מעיקרא תו לית בה משום מתקן מנא.

וצ"ל דכל מה דאמרינן דעיון דמעיקרא כבר חל עליו שם כלי מהני דאף שנתפרק לא נחשב כמתקן מנא, זה רק היכא שהדבר בעצמותו שלם כדמעיקרא אלא שנתפרק, אז אמרינן דאם כבר חל עליו שם כלי, החזרתו למעמדו הראשון לא נחשב כמתקן מנא, דהיה עליו כבר שם מנא וגם בפירוקו עדיין שמו עליו, משא"כ בכלי שחל בו קלקול בחפצא, דוגמת כלי מתכת שנחלש וזקוק לצירוף וכן שפוד שהתעקם ואינו ראוי, נמצא שגופו ממש התקלקל, בזה חשיב מתקן מנא ולא מהני מידי מה שמעיקרא כבר היה עליו שם כלי. ושורר כעין היסוד הנ"ל בשו"ת שבט הלוי ח"ג סי' ל"ג וסי' מ"ה.

ועיין שו"ת יבי"א (ח"ה אורח סי' ג') דכתב ומצאתי להגאון מהרש"ם בארחות חיים (סי' שב סק"ד) שכ', הלוקט יבלות וכו', נ"ל שאם נתחב איזה קיסם בבגד אחר גמר עשייתו והוציאו מהבגד אין בזה משום מכה

ענף ה'

כא תנן בעדויות (פ"ב מ"ה) שלשה דברים אמרו לפני רבי ישמעאל וכו' ועל לפסין אירוניות שהם טהורות באהל המת וטמאות במשא הזב, רבי אלעזר בן צדוק אומר אף במשא הזב טהורות מפני שלא נגמרה מלאכתן. וכתב הרע"ב (וכע"ז ברמב"ם) לפסין אירוניות - כלי חרס סתומים עשויין כמין כדור חלול מבפנים, ולאחר שמלבנים אותו בכבשן חותכים אותו באמצעו והוא נעשה שני כלים. וטעמו של ראב"צ: מפני שלא נגמרה מלאכתן - דחתיכה שחותכין אותן באמצען זו היא גמר מלאכתן. ואין הלכה כר' אלעזר בר צדוק. אלא ליבונן בכבשן הוא גמר מלאכתן, הלכך מיטמאות במשא הזב אפילו קודם שחלקן.

הרי מבואר דאע"פ דעדיין צריך תיקון גדול מ"מ כיון שנתלבנו בתנור חשיב גמר מלאכה, וצ"ע מכל המקרים שהובאו לעיל, (אקופי גלימה, הצר צורה בכלי, תנור ועוד) דאע"פ שאינם חסרים אלא תיקון קטן חשיב גמר מלאכה.

וצ"ל דשאני דין טומאה דכל שיש עליו שם כלי מטמא, משא"כ במכה בפטיש כל דבר שעושהו יותר ראוי אסור.

אך צ"ע דבגמ' בביצה (לב). מיייתי מתני' דעדיות, ובתר הכי מיייתי ברייתא דתנו רבנן: אין פוחתין את הנר, ואין עושין

אלפסין חרניות ביום טוב, רבן שמעון בן גמליאל מתיר באלפסין חרניות. מאי חרניות, אמר רב יהודה: ערניות. מאי ערניות, אמר אביי: צעי חקלייתא, (דהיינו קערות של בני הכפרים). וכתבו שם התוס' (ד"ה אלפסין) פי' ר"ת ערניות יש להן תוך אלא שמכוסות למעלה ועומדות ליפתח, ואותם של כפרים אין מקפידין ואוכלין כך עליהן, עכ"ל. וכתב שם רבנו חננאל גרסינן בירושלמי (פ"ד ה"ד) תני לפסין סתומין שעשאן מעיו"ט לא יפחתם ביום טוב מפני שהוא כמכשיר [כלי] ביום טוב, ורשב"ג מתיר, תמן תנינן ועל אלפסין חרניות שהן טהורות כו' אתייה דיחידאה דהכא כסתמא דתמן ודיחידאה דתמן כסתמא דהכא, עכ"ל. הרי מבואר דרשב"ג דמתיר ביו"ט אתי כת"ק דראב"צ בעדיות, וכיון דקי"ל כת"ק א"כ ה"נ ביו"ט קי"ל כרשב"ג דשרי. וא"כ הדק"ל איך שרי הרי בפתיחתו יש בו תיקון גדול וגרע טפי מהצר צורה בכלי. [ועיין מג"א סימן שי"ד ס"ק י"ד שכתב "ואין פותחין לפסין סתומות ורשב"ג מתיר ועפ"ד דביצה", ובמחצה"ש שם העתיק את פרוש ר"ת הנ"ל, וצ"ע מה כונת המג"א בזה].

כב מיהו ברמב"ם בהלכות יו"ט (פ"ד ה"ח) נראה דאינו פוסק כהירושלמי הנ"ל, דכתב שם שני כלים שהן מחוברין בתחלת עשייתן כגון שתי נרות או שני כוסות אין פוחתין אותן לשנים מפני שהוא כמתקן כלי.

בפטיש, ודוקא במה שנתחב קודם גמר אריגה שייך איסור מב"פ משא"כ בזה. עכ"ל. וכ"כ עוד אחרונים לעניין ציצית שהסתבכה לאחר שנעשית כבר דלכו"ע אין איסור להפרידה בשבת. הרי מבואר דבכה"ג שאין הקילקול בחפצא, אם נעשה לאחר הגמר מותר לחזור ולתקנו. אך צ"ע מ"ש דשפור שהתעקם אם הוא ראוי ע"י הדחק לית ביה משום מתקן מנא, לבין מיחם שפינהו אף שלא התקלקל לגמרי ועדיין ראוי לשימוש יש בו משום מצרף, אף שראוי ע"י הדחק. והיה אפשר לומר דשאני מצרף דחיבו משום שכך דרך האומנים. אך יותר נראה דבמצרף הוי חיסרון בעצם הכלי דמפעם לפעם הולך ונחלש, ולכן חשיב תיקון בעצמות הכלי, משא"כ בשיפור אף שהתעקם אכתי ראוי לשימוש ואינו אלא חיסרון נוחות.

סבירא ליה לרמב"ם כהירושלמי, (וצ"ע בטעמו של דבר), ושו"ר במרכבת המשנה דכתב בדעת הרמב"ם הנ"ל דאסור רק מדרבנן, וכ"כ בבינה לעיתים ובראשון לציון. [וע"ע בשער המלך מש"כ בדעת הרמב"ם].

ועכ"פ אכתי תקשי כדלעיל מ"ש אקופי גלימה וכיו"ב דחייב משום מכה בפטיש, והכא מדאורייתא שרי.

כד [שו"ר בשו"ת להורות לנתן ח"ז סי' כ"א דכתב להתיר לפתוח פקקים ממתכת על פי מה דשרי באלפסין חרניות לדעת רשב"ג, דחזינן מהתם דכיון דיש שם כלי עליו אף שכדי שיהיה ראוי בפועל צריך לחותכו לשנים לא חשיב בהכי מתקן מנא, ה"נ לעניין הפקק שהוא מוכן ומזומן ורק חסר לעקם קצת את הטבעת הדבר מותר. [וכן ראיתי בשו"ת אבן ישראל ח"ז סי' ט"ז (להגר"י פישר זצ"ל) דכתב ג"כ להסתמך על סוגיא זו לעניין פתיחת אריזות מזון, ולא ביאר כיצד הדבר מתיישב עם שאר המקומות בש"ס].

והנה אף אם נכריע דכרכינו חננאל דשרי, מ"מ אכתי הדבר צריך תלמוד וכמו שהקשנו דמ"ש מהצר צורה ואקופי גלימי ותנור דאינו מחוסר אלא תיקון כל שהוא ובכ"ז חייב חטאת. ועיין בתפארת ישראל בעדיות שם שכתב בביאור טעמו של ת"ק "וני"ל דר"ל משום דלא מחסר רק חלוקת שהוא דבר קל ואינו מעשה אומן". ואכתי צ"ב דגם אקופי מגלימה ותנור דאינו מחוסר רק דבר קל ואינו מעשה אומן.

כד [והנראה בזה דמה שהותר באלפסין חרניות מבוסס על שתי יסודות, חדא דמצד האומן נגמרה מלאכתו, דביציאתו מן התנור נגמרה מלאכתו, ואינו מחוסר אלא פעולה הנעשית ע"י הקונה. ועוד דאף קודם

אך יל"ע דבמ"מ שם כתב מקור לדברי הרמב"ם משנה פרק המביא (דף ל"ב) אין פותחין את הנר מפני שהוא כלי. וכבר העיר בראש יוסף שם דפחיתת הנר ואלפסין חרניות תרח מילי ננהו, דתנו רבנן אין פותחין את הנר, ואין עושין אלפסין חרניות ביום טוב, רבן שמעון בן גמליאל מתיר באלפסין חרניות, ע"כ. אלמא דרשב"ג פליג רק באלפסין חרניות ומודה בפחיתת הנר. וכתב דע"כ דהרמב"ם פוסק כרשב"ג מהירושלמי הנ"ל, וסיים ד"מכל מקום קשה למה לא כתב דין זה בפירוש דאלפסין חרניות עושין ביום טוב להפריד".

והמעניין היטב ברמב"ם בפ"ח ה"ג יראה דנראה דמפרש בד"א ממה שפרש בפיהמ"ש דכתב וכן כלי חרס שהוא נבוב ככדור ועדיין לא נעשה לו פה כמו אלפסין אירניות. הרי דלא הזכיר כלל דיש כאן ב' כלים הדבוקים, ונראה דכונתו כעין מש"כ הראב"ד בעדיות דחתיכה לאו חסרון מעשה הוא דהוה ליה כמגופת חבית, (והוא כעין פרוש ר"ת הנ"ל). והשתא א"ש דבהלכות יו"ט פסק רק את דין פחיתת הנר דבזה גם רשב"ג מודה, והיינו ב' כלים. וא"כ הדק"ל איך ניתן להתיר דבר זה דאמאי לית ביה משום מכה בפטיש.

איברא דבכס"מ על הרמב"ם בהלכות מטמאי משכב ומושב העתיק על אתר את הרמב"ם בפירוש המשניות, וא"כ מבואר דלא כהנ"ל.

כג [ונראה ליישב פסקי הרמב"ם ע"פ מה שיש לדקדק בלשונו בהלכות יו"ט שכתב "מפני שהוא במתקן כלי", אלמא דאינו אסור מהתורה, והיינו דמדאורייתא שרי כיון דקי"ל כת"ק דעדיות, ומ"מ הדבר אסור ביו"ט מדרבנן דמחזי כמתקן מנא. (וע"ש בפסקי הרי"ד בביצה ודו"ק). וצ"ל דלא

והריטב"א), אחר שתפרו האומן אינו עומד לשום שימוש עד שיפתחנו שוב.

והשתא לגבי פקקים ממתכת הרי כבר מעתה כשהוא על הבקבוק נגמרה מלאכת האומן והרי הוא עומד לשימוש כפקק הברגה, ואף שמציאות הטבעת מונעת עתה את השימוש בתור פקק הברגה, (וכטענת הגרשז"א), לעניין הא מהני מה שהיום משמש בתור פקק המכסה את הבקבוק, (וזה הייתה טענת הגרע"י להתיר), ודמי ממש לאלפסין חרניות.

וי"ל דאף אי נימא שדעת הרמב"ם דבאלפסין חורניות מדרבנן מיהא אסור, י"ל דפקק של בקבוק עדיף טפי, דהתם עיקר יעודו של האומן הוא שימש בתור קערה, ומה שבני הכפרים משתמשים כבר קודם לכן, אין זה יעודו של הכלי ולא לכך עשואם האומנים, ולכך מדרבנן חשיב מתקן כלי, משא"כ בפקקים יעודם אצל האומן שימשו כמכסה עד פתיחתו, בזה י"ל דבפתיחתו ליכא פילו איסורא דרבנן.¹

ועוד יש לצרף את דברי ההגהות מיימוניות שם שמביא בשם הרי"ף (ולא נמצא בריף שלפנינו) דפליג על הרמב"ם ומתיר לפריד ב' כוסות אלו מאלו.

כונ מיהו במאירי בביצה שם כתב גבי אלפסין חרניות וז"ל ולא עוד אלא שמתחלתן עשויות לכך, ר"ל שעושין שריטה

הפועלה הוא כבר מוכן ועומד לשימוש וכמו שכתבו התוס' בביצה "ואותם של כפרים אין מקפידין ואוכלין כך עליהן", (וע"ע בשימ"ק שם בשם הריטב"א "דרבן שמעון בן גמליאל סבר דתשמיש בני עיירות ובני כפרים הוי מלתא דחשיבא ליום טוב ושרי"). וביאור העניין דכיון דהאומן סיים את מלאכתו הרי דכבר הכין את הכלי והוא עומד לתכלית שלשמה הוא עומד, ומ"מ אם בפועל אינו ראוי לשימוש אז חסר בשם כלי, ולזה מהני מה שכבר היום משתמשים בו, ולכן "התיקון קל ואינו מעשה אומן" שעושים לו לא חשיב מכה בפטיש. [וע"ע בחזו"א כלים סי' ו' ס"ק ט"ז ד"ה שם בתוס' דכתב בטעמו של רשב"ג דכיון ד"דמשתמשין בהם קודם הפתיחה לא מחשב מתקן מנא כולי האי"].

ובזה ניחא, דכל המקורות שמצינו בהם איסור מכה בפטיש אף שחסר רק דבר קל, התם קודם התיקון אינו עומד לשימוש, וכגון באקופי גלימה קפדי אינשי שלא להשתמש בו כלל קודם לזה, (ומבואר שם להדיא דמיירי במקפיד), ועוד אפשר דגם אינו יוצא מתחת יד האומן עד שמתקנו, (וכמו שהבאנו לעיל דמפורש כן בראב"ן). וכן בתנור כל עוד ולא ניקו אותו מהטיט אינו עומד לשימוש כלל, וכן בצר צורה בכלי מיירי בכלי כזה שעומד לכך לנאותו, (וכדפרש"י), וכל עוד ולא צרו בו צורה חשיב כלא נשלמה מלאכת האומן². ואף בפותח בית הצואר (לפרוש הרמב"ן

ה. ועוד יש לחלק דבאלפסין חורניות, בשעה שיצא מן הכבשן הרי הושלמה מלאכת האומן שנעשה כבר קערה, אלא דמחוסר מעשה כל דהוא כדי שיוכלו להשתמש בו ולזה מהני מה שמעתה כבר משתמשים בו, משא"כ בהצר צורה עדיין לא הושלמה מלאכת האומן בעיקר עשיית הכלי, (כלמור דעדיין אינו מוכן לשיווק).

ו. ועי"ל דאף אי נימא דבפקק אסור עכ"פ מדרבנן, מ"מ לא הוי אלא בגדר פסיק רישיה בדרבנן שדעת רבים מגדולי האחרונים להקל, ויש לצרף גם דעת ר"ח דשרי לכתחילה, והוי כעין ס"ס, שמא הלכה כר"ח בביצה דאלפסין חורניות מותרות לגמרי, ואפי' את"ל כרמב"ם דאסור מדרבנן, הא שמא פס"ר בדרבנן שרי, (ובפרט למה שצידדנו דאף לדעת הרמב"ם אפשר דשרי לכתחילה).

לא מהני אלא לעניין קבלת טומאה, משא"כ לנד"ד כיון שאם יצליח להסיר המכסה כמו שהוא לא יוכל עוד להשתמש בו כפקק להבקבוק אשר ממנו הוסר, הרי זה דומה למי שנוטל קיסם שראוי ועומד לחציצת שינים אלא שהוא קוטמו ומכשירו לחצוץ בו חורין וסדקין דזה ודאי אסור, וה"ה נמי כשלוקח פקק וקוטמו כדי שיתאים לאותו בקבוק שרוצה להשתמש בו. ומה שהמכסה ממשיך למלאות תפקידו בכיסוי הבקבוק, לא מהני משום דנהי דמשמש בתור כסוי מעליה, אכתי חסר בשם פקק שעומד ל"שימוש" סתימת בקבוקים - דהטבעת מונעת זאת ממנו, ודומה ללוקח קיסם ומשפהו לפתוח הדלת, עכ"ד. ולדברינו לא דמי לקיסם, דהתם לעניין קיסם לחורין ולסדקים האומן כלל לא הכינו ואינו עומד לכך כלל, ולכך אם ישפחו עד שיהיה ראוי לחו"ס חשיב כעושה כלי חדש, משא"כ בפקק, הרי האומן הכינו גם ליהיות פקק הברגה, ומה שיש איזה מניעה קלה שא"א להשתמש בו כעת אינה גורמת שיחשב "עושה כלי" כיון דגם עתה כבר משמש שימוש כלי, וכנ"ל.

ולסיכום הדבר: אף שלא באתי בזאת להכניס ראשי בין ההרים הגבוהים ולהכריע בחמורות, מ"מ יצאתי ידי חובתי בלימוד זכות על הנוהגים היתר בפתיחת פקקי בקבוקים בשבת¹.

עמוקה במקום שראוי לחלקן כדי שיהא חלוקן נעשה לשעתו וכשנצרפו מחלקן, ומ"מ ביום טוב חשובות הן כלי ואסור לעשותן או לחלקן לשנים שחלוקן הוא תקון כלי, ואף על פי שלענין טומאה לא חששנו למה שהן עתידות עדין להתחלק לומר שעדין לא נגמרה מלאכתן בזו מפני שכלי חרס בשולו הוא הוא גמר מלאכתו כמו שביארנו על זו בשני של עדיות, עכ"ל. ומפשטות דבריו דכתב "שחלוקן הוא גמר כלי", משמע דאסור מדאורייתא, (וי"ל על דרך שכתבו התוס' בשבת (מט ב) ד"ה לא אמרו, דלעניין שבת הוי כלי טפי מלענין טומאה).

אך יש לדחות, דשם בהמשך הביא המאירי יש מפרשים שמקשים על פרושו: היאך אמר דחזי לקבולו בהו מידי ומאחר שהם עגולות וסתומות היאך ישתמש. ותירץ המאירי: אלא שאנו מפרשין שראויות לפרסן או לחתוך כסויין עדין הרי הכסוי כמגופת חבית כלינטל קאי, עכ"ל. הרי מפורש ס"ל דמיירי בגוונא דאינו ראוי לשימוש כלל כל עוד ולא חתך אותו, (ודלא כהתוס' הנ"ל), והשתא ניחא דכלפי שבת חשיב מתקן כלי, משא"כ היכא דכבר היום ראוי לשימוש י"ל דמודה בזה המאירי דמותר בשבת.

כז והנה לעיל הבאנו את דברי הגרשז"א כתב דא"א להתיר פתיחת פקק מתכת דאף דע"י הטבעת לא פקע שם כלי ממנו כ"ז



1. [גב בדין פקקי פלסטיק הגרשז"א זצ"ל חשש בזה לאיסור מחתך מדרבנן, והגרשז"א זצ"ל התיר דאין כאן כונה למידה כלל].

הרב דביר כהן

האם מותר להגיד תודה למלוה

הדברים מבוססים על דברי הגאון ר' אשר וייס שליט"א בתוספת נופך באחריות הכותב בלבד.^א

פ"ה הי"ב וכ"פ בשו"ע יו"ד סי' ק"ס סעיף י"א - י"ב שגם ריבית דברים אסורה.

אנחנו יודעים שזה לא רק להגיד לו שלום, אלא כל טובת הנאה שהלוה נותן למלוה, הרגשה טובה, אפי' רק בהבל פה זה אסור.

4. האם ריבית דברים זה איסור דאורי' או דרבנן? מחלוקת הפוסקים. תשובת הריב"ש סי' קמ"ז מבואר שמדובר באיסור דאורי' ומדובר בדרשה גמורה ולא באסמכתא. לעומת זאת החכמת אדם (בעל החיי אדם) קל"א סעיף י"א כותב שזה דרבנן ומדובר באסמכתא ולא בדרשה גמורה.

ולכאורה זה כבר מחלוקת ראשונים - מהתוס' קידושין ח' ע"ב משמע שזה איסור דאורייתא, כן גם משמע מהסמ"ג למרות שאין ראיה גמורה, הסמ"ג רגיל לכלול במנין המצוות גם מצוות דרבנן, כך משמע בסמ"ג קל"א שזה איסור דאורי'.

בר"ן בכתובות ט"ז מדפי הרי"ף מבואר שמדובר באיסור דרבנן שהר"ן כותב שאעפ"י שאין איסור ריבית אלא בשווה פרוטה אבל גם פחות משווה פרוטה אסור מדרבנן, כמו ריבית דברים. ורוב הפוסקים נטו כדברי החכמת אדם שזה מדרבנן, ואיסור דאורי' זה רק בטובת הנאה ממונית. בקוב"ש

1. נפתח בשני סיפורים מעניינים - למהר"ם אש - ר' מאיר איזנשטאט זצ"ל, גדול תלמידי החת"ס כמ"ש הכתב סופר (בן החת"ס) בהספד עליו, יש ספר אמרי אש שו"ת שלו, הוציא אותו לאור בנו ר' מנחם איזנשטאט שגם היה גדול בישראל. שם בסוף הספר הוא כותב תודה לפלוני שהלווה לו כסף להוצאה לאור... הערך שי תוקף אותו שזה ריבית דברים ועברו על איסור. להגיד למישהו תודה כשאתם לבד אסור - להודות למלוה - אז לפרסם בספר שרואים זאת לנצח אלפי אנשים זה ודאי איסור, כך טוען הערך שי. יו"ד מהדורא תניינא בסימן ק"ס.

2. כעבור 150 שנה בשו"ת ציץ אליעזר חלק ט' סי' ט"ו כותב תשובה לר' בנימין זילבר ושם בין הדברים מעיר לו שכתב בספר תודה לאדם שהלוה לו כסף להוצאות הדפוס וזה איסור של ריבית דברים. אותה תוכחה שכתב הערך שי לרבי מנחם אש. יש כאן מעשה רב של שני גאונים וצדיקים, הבן של המהר"ם אש ור' בנימין זילבר. האם יש לכך היתר?

3. בבבא מציעא ע"ה ע"ב דורשים חז"ל את הכתוב "נשך כל דבר אשר ישך" - כל דבר, לרבות דיבור, יש איסור ריבית דברים, והגמ' נותנת דוגמא - אם לא היה רגיל להקדים לו שלום, אסור לו להקדים לו שלום. וכ"פ הרמב"ם בהלכות מלוה ולוה

א. דברים אלו נאמרו בפני חברים מקשיבים בביהכנ"ס חניכי הישיבות - שושנים בשב"ק פ' יתרו תשפ"ג.

הרמב"ם שגם ריבית דברים זה דרבנן, רק בדרגה יותר נמוכה של דרבנן, דברים שצריך להתרחק מהם בלבד. שלדוגמא אומר הגאון מווילנה שריבית מוקדמת או מאוחרת לא צריך להחזיר אפי' לצאת ידי שמים, ואבק ריבית רגיל צריך להחזיר מדרבנן לצאת ידי שמים (ורבית קצוצה דאורי' יוצאה בדיינים). רואים שגם בדרבנן יש דרגות שונות, ואולי הרמב"ם דייק זאת מלשון המשנה "יש ריבית מוקדמת, יש ריבית מאוחרת" ולא כתב לשון איסור.

6. הגרשז"א במנחת שלמה ח"א סי' כ"ז כותב שיש אנשים שמחשש ריבית דברים לא אומרים תודה על ההלוואה, אלא אומרים תזכה למצוות, ויוצא שכרם בהפסדם, זה יותר חמור לתת ברכה מאשר להגיד תודה. ברכות יש להם ערך לפי התורה. והגרשז"א מפליג ואומר שאולי כל האיסור הוא בברכה, שחז"ל אמרו שאסור להקדים לו שלום, שלום זה ברכה, אולי כל האיסור זה רק ברכה ותודה מותר. וכך משמע קצת בתוס' בקידושין ח' ע"ב בתוד"ה צדקה מנין. אבל אח"כ המנחת שלמה חזר בו - בח"ב סי' ס"ח חזר בו מכח שולחן ערוך הרב שכותב להדיא שמי שלקח הלוואה מחבירו אסור לו לברך אותו ולהודות לו. ויש קצת להקשות על המנחת שלמה, מדוע חזר בו דוקא מדברי שו"ע הרב, הרי ברמב"ם כתוב להדיא במשנה תורה שאסור לומר למלוה דברי קילוס, דברי קילוס זה לא ברכה אלא יותר תודה. א"כ לכאורה אסור לומר תודה.

7. לכאורה קשה איך יתכן שחז"ל יצוו אדם להיות כפוי טובה, כמה חז"ל הפליגו בהכרת הטוב, לכן הלב אומר שכל מה שאסרו חכמים בריבית דברים זה רק בהפלגה, אך להיות מנומס ולהגיד תודה מותר. היום על כל דבר אומרים תודה, אפילו

(קידושין אות ע"ז) הקשה על הסוברים שזה איסור דאורייתא, הרי מבואר בגמרא שאין איסור בתרבות בלא נשך ובנשך בלא תרבות, וא"כ אף אם נאמר שאדם שמברך את חבירו זה שווה פרוטה, מכ"מ הרי זה תרבות בלא נשך, שאין הלווה נפסד כלום מברכה זו. ועוד הקשה שאין כאן ריבית קצוצה שלא קצץ בשעת הלוואה ע"מ שתברכני, וכן תמה בנתיבות המשפט (סי' ע"ב ס"ק ט"ו).

5. בפירוש המשנה להרמב"ם פרק איזהו נשך משנה י' יש לשון מעניינת, הרמב"ם כותב שריבית דברים זה "דבר שראוי להתרחק ממנו בלבד", ולא מובן מה פשר דברי הרמב"ם. לא איסור דרבנן, לא איסור דאורייתא, רק ראוי להתרחק ממנו בלבד. משהו מעין מידת חסידות, הנהגה ראויה לירא שמים. אז יש כאן דעה שלישית - דעת הרמב"ם, שזה מידת חסידות. אבל הרמב"ם בהלכות מלוה ולוה פ"ב הי"ב כותב ש"אסור להקדים לו שלום", "אפילו דברים אסורים", משמע שזה איסור גמור. יש כאן סתירה בדברי הרמב"ם. הרמב"ם בעצמו כותב שהיכן שיש סתירה בין פהמ"ש להלכות להתעלם מפהמ"ש ולתת משקל עיקרי למשנה תורה. דבר ראשון כי זה כלל בדינו שאיפה שיש סתירה בין ספרי הלכה לספרי פרשנות הלכה כספרי ההלכה. ועוד כיון שפירוש המשנה נכתב שהרמב"ם היה צעיר ואת משנה תורה כתב בזקנותו, זקן שקנה חכמה רבה. וכן שפיהמ"ש נכתב בערבית ותורגם ע"י תלמיד הרמב"ם שהסמיכו הרמב"ם לכך - אבן תיבון, אך עדיין לא תמיד התרגום הוא לגמרי נאמן. ומהגאון הרב יצחק דרוי שליט"א שמעתי להסביר את דברי הרמב"ם בפירוש המשנה "שריבית דברים זה דבר שראוי להתרחק ממנו בלבד" שכוונת

על דבר קטן ביותר, ואדם שלא אומר נחשב כפוי טובה, לא מנומס. ריבית זה ענין של ריבוי, של תוספת, קיבלת הלואה של 100 והחזרת מאה ועשר. קיבלת מאה והחזרת שבחים רבים וקילוסים, אך רק להגיד תודה אנשים בקושי שמים לב לכך. אם לא תגיד תודה הם ישימו לב, אך מתודה פשוטה אף אחד לא מתרגש ולא נחשב תוספת, אגר נטר.

8. נביא מקור לדברים אלו שמותר להגיד תודה - הב"י מביא מהגהות מיימוניות שאם הלואה מחזיק טובה למלוה וגם המלוה מחזיק לו טובה מותר. הב"י ניסה להבין את דברי ההגהות מיימוניות ולבסוף דוחה אותם. הרמ"א כן הביא אותם. הב"ח אומר בהם פשט מעניין, הב"י מציין למהר"י קאשטרו, תשובות אהלי יעקב ח"ב סי' קכ"ו, בפירושו השני אומר האהלי יעקב שאם הלואה אומר תודה למלוה ומחזיק לו טובה כדרכו של עולם וגם המלוה עונה לעומתו בדברי נימוס - זה מותר. אם הלואה אומר תודה והמלוה עונה בבקשה, אז מוכח

שזה רק דברי נימוסין ולא נתינה של ממש, כי הרי מדוע שהמלוה יתן משהו ללווה? כך מתפרשים דברי ההג"מ עפ"י האהלי יעקב, וזה בדיוק דברינו - שמותר להגיד תודה כי זה לא מתפרש כתוספת אלא רק כדברי נימוסין.

9. ניתן להסביר את דעת האמרי אש והרב בנימין זילבר זצ"ל בעוד שתי דרכים: 1. אולי ריבית דברים זה רק כדיבור ולא אמרינן בזה כתיבה כדיבור, אך קשה כי זיל בתר טעמא. 2. אולי ריבית דברים זה רק בין הלואה למלוה אך לא בצורה עקיפה כמו לכתוב בספר. אך הדרך העיקרית היא כנ"ל שמדובר רק בנימוסין ולא בתוספת לכן אין כאן בעיה של ריבית. וכן הביא בספר נתיבות שלום של הרב גלבר שליט"א שמרן הגרשז"א זצ"ל היה מורה בע"פ שמותר לומר תודה למלוה, וכן הביא שם בשם מרן הגרי"ש אלישיב זצ"ל שמותר לומר תודה אך לא להפליג מעבר לכך, והקב"ה יאיר עינינו בתורתו וישים בליבנו אהבתו ויראתו.



הרב אביחיל לוי

בביאור האיסור לשבת בעזרה לבד ממלכי בית דוד

העומדים שם לפני ה' ולא מצינו בה ישיבה.
וא"כ חזינן שלימוד זה הוא מהפס' ולא
הלכה למשה מסיני.

ובפירש"י בסוטה מ: כתב שאין ישיבה
בעזרה שאין כבוד שמים בכך,
ואפי' מלאכי השרת אין להם שם ישיבה.

וחזינן בפירש"י שהאיסור לישב בעזרה הוא
סברא מדרבנן משום שאין זה כבוד
שמים בכך.

וברמב"ם ספר המצות מצוה כא כתב שצונו
לירא מן הבית הזה הרמוז אליו
מאד מאד עד שנשים בנפשנו משא הפחד
והיראה וזה הוא מוראת מקדש והוא אומרו
יתעלה ומקדשי תיראו, וגדר זאת היראה כמו
שזכרו בספרא אי זהו מורא לא יכנס להר
הבית במקלו ובמנעלו ובאפודתו ובאבק שעל
גבי רגליו ולא יעשהו קפנדריא ורקיקה מקל
וחומר. וכבר התבאר במקומות מן התלמוד
שאינו מותר כלל לשבת בעזרה אלא למלכי
בית דוד בלבד וזה כולו לאומרו יתעלה
ומקדשי תיראו.

ויש לחקור בשיטת הרמב"ם אי ס"ל שאיסור
ישיבה בעזרה הוא דאורייתא שהוא
בכלל מצות ומקדשי תיראו או שרבנן כללו
איסור זה במצות ומקדשי תיראו.

ובחינוך מצוה רנד כתב במצות היראה מן
המקדש וביארו גם כן בסנהדרין
קא: שאין ראוי כלל לשבת בעזרה כי אם
למלכי בית דוד משום כבוד מלכות שנאמר
ויבוא המלך דוד וישב לפני ה'.

איתא בקידושין עח: אין ישיבה בעזרה אלא
למלכי בית דוד בלבד.

ולכא' צ"ב מנין למדים דין זה.

ועוד צ"ב אם איסור זה הוא מדאורייתא או
מדרבנן או שהוא הלכה למשה מסיני.

ועוד צ"ב בהא דקאמר אין ישיבה בעזרה
ולא קאמר אסור לישב בעזרה.

ועוד צ"ב במה שנשתנו מלכי בית דוד שבזה
שאין הם בכלל האיסור, ומה טעם
החילוק בזה.

ועוד צ"ב אם היתר זה למלכי בית דוד הוא
לכולי עלמא או שיש פלוגתא בזה.

ועוד צ"ב אם הכהנים שהיו אוכלים קדשים
היה מותר להם לישב בשעת האכילה
או שזה בכלל האיסור.

ואיתא בסנהדרין קא: שירבעם בן נבט אמר
גמירי שאין ישיבה בעזרה אלא
למלכי בית יהודה, והתיירא שיראו כולם
שרחבעם מלך יהודה יושב והוא עומד יאמרו
שרחבעם מלך והוא עבד, ואם ישב יאמרו
שהוא מורד במלכות ויהרגוהו ולכן עשה
עבודה זרה שלא יעלו ישראל לירושלים.

ופירש"י גמירי דאין ישיבה הלכה למשה
מסיני ולא מקרא.

וחזינן בשיטת רש"י שהאיסור לישב בעזרה
הוא הלכה למשה מסיני, אולם
בפירש"י ביומא כה. וסט. כתב אין ישיבה
בעזרה שנאמר לעמוד לשרת לפני ה' וכתב

לאכול כדרך מלכים לכן אינם בכלל האיסור.

ולטעם שהביא רש"י ביומא שטעם האיסור משום דכתיב לעמוד לשרת, בזה י"ל שאף שירות של אכילה בעמידה. ומאידך י"ל כמו שהביאו בתוס' שבאכילה בישיבה היא כדרך המלכים וכך נצטוו.

ולמה שהביא רש"י בסוטה שהוא משום שאין כבוד שמים לישיב שם, בזה יש לומר דפליגי ב' תירוצי התוס' אם באכילה שאכילתה עבודה וא"כ היא בכלל האיסור או דכיון שצריכים לאכול כדרך המלכים יכולים לישיב.

ולכאז' צ"ב לתירוץ בתרא של התוס' מאי קאמר אין ישיבה בעזרה אלא למלכי בית דוד בלבד והיה מקום לומר נמי שלכהנים בשעת אכילת הקדשים שיכולים לישיב.

ונראה לבאר דאין הכי נמי שמותר, והא דלא הוזכר היינו כדאיתא בעירובין כז. אמר ר' יוחנן אין למידין מן הכללות אפי' במקום שנאמר בהם חוץ.

ולתירוץ קמא בתוס' יש לבאר בהא דנקט אין ישיבה בעזרה ולא קאמר אסור לישיב בעזרה, דאתי למימר שאף באכילת קדשים אין ישיבה בעזרה.

ולתירוץ בתרא י"ל דנקט אין ישיבה בעזרה שהיא ישיבה ללא עבודה ולאפוקי אכילת קדשים שעבודה היא.

ובתוס' בזבחים טז. כתבו שמא אין איסור ישיבה בעזרה מן התורה יעו"ש.

וחזינן שמסתפקים בזה.

ובשאלה בדברי רש"י אם האיסור הוא מדאורייתא או הלכה למשה

ובשיטת החינוך נמי יש לחקור אם כוונתו שהוא דאורייתא בכלל מצות יראה מן המקדש או שהוא דרבנן משום יראת מקדש וכמש"כ שאין ראוי כלל לשבת בעזרה ומשמע שהוא איסור מדרבנן.

בתוס' ביומא כה. שהקשו בדין זה דאין ישיבה בעזרה תימה דאמר בזבחים טז. ומה יושב שאוכל אם עבד חילל והיכי אכיל והא אין ישיבה בעזרה.

ותירצו ב' תירוצים ויש נפק"מ בהם שכתבו וי"ל שאוכל בקדשים קלים הנאכלין בכל העיר. אי נמי אור"י בר אברהם שאע"ג שאין ישיבה בעזרה אלא למלכי בית דוד הני מילי לדברים בלאו צורך עבודה אבל אכילה צורך עבודה היא דכתיב ואכלו אותם אשר כופר בהם שהכהנים אוכלים ובעלים מתכפרים מישראל שרי. אי נמי י"ל היינו טעמא שמותר לישיב ולאכול קדשים שבאכילת קדשים כתיב בהו למשחה לגדולה כדרך שהמלכים אוכלים והיינו מיושב.

וחזינן נפק"מ בין ב' תירוצי התוס' שלתירוץ קמא הגמ' מיירי בקדשים קלים שנאכלין בכל העיר, אולם בעזרה אין ישיבה כלל אף לא לאכילת קדשים ולתירוץ בתרא באכילת קדשים מותרים הכהנים לישיב בעזרה שאכילה צורך עבודה וכן שאוכלים דרך גדולה.

ולכאז' צ"ב במאי פליגי ב' תירוצי התוס' והיה מקום לומר דפליגי בטעמים של האיסור שאם האיסור הוא משום מורא מקדש בזה פליגי, שלתירוץ קמא גם אכילת קדשים אסורה משום מורא מקדש. ולתירוץ בתרא כיון שאכילתם עבודה אוכלים מיראה ולא נאסר להם לשבת.

ולביאור בתרא בתוס' י"ל דכיון שכך נצטוו

בית דוד בלבד, ואמר ר' אמי בשם ר' שמעון בן לקיש אף למלכי בית דוד לא היתה ישיבה בעזרה תיפתר שסמך לו בכותל וישב לו, והכתיב ויבוא המלך דוד וישב לפני ה' אמר ר' אייבו בר נגר יישב עצמו בתפילה.

וכתב בפני משה יישב עצמו בתפילה לא יישב ממש אלא שיישב עצמו לכוין דעתו בתפילה לפני ה'.

ובקרוב העדה כתב שהיה מיישב ומכוין דעתו לתפילה.

וחזינן שבירושלמי איכא פלוגתא בדבר שר' חייא ס"ל כתלמודא דידן שלמלכי בית דוד יש ישיבה בעזרה, ומשא"כ לר' אייבו אף למלכי בית דוד אין ישיבה בעזרה, והא דכתיב בדוד וישב לפני ה', לאו היינו ישיבה ממש אלא שיישב דעתו בתפילה.

וברמב"ם בכמה דוכתי כתב להלכה כתלמודא דידן וכשיטת ר' חייא

בירושלמי. בספר המצות במצוה כא. ובהל' בית הבחירה (ז, ו) כתב ואסור לכל אדם לישב בכל העזרה ואין ישיבה בעזרה אלא למלכי בית דוד בלבד, שנאמר ויבוא המלך דוד וישב לפני ה' והסנהדרין שהיו יושבין בלשכת הגזית לא היו יושבין אלא בחציה של חול.

ובהל' סנהדרין (יד, יב) כתב בתחילה כשנבנה בית המקדש היו בית דין הגדול יושבין בלשכת הגזית שהיתה בעזרת ישראל, והמקום שהיו יושבין בו חול היה, שאין ישיבה בעזרה אלא למלכי בית דוד.

ובהל' מלכים (ב, ד) כתב שמלך שמת לו מת אינו יוצא מפתח פלטרין שלו, וכשמברין אותו כל העם מסובין על הארץ והוא מיסב על הדרגש ואם נכנס לעזרה והיה מזרע דוד ישב, שאין ישיבה בעזרה אלא

מסיני או דרבנן, יעו' במשנה למלך על הרמב"ם בהל' בית הבחירה (ז, ו) שכתב שיש ליישב שיטת רש"י שמש"כ בסוטה מ: שאין כבוד שמים בכך לאו היינו שאסור מדרבנן, אלא שנותן טעם לאיסור דאורייתא, אולם אין זה מיישב את שיטת רש"י אם הוא דאורייתא מהפס' או הלכה למשה מסיני.

והביא המשנה למלך ראייה שאיסור זה הוא מדאורייתא מהגמ' קידושין עח: שמקשה מהפס' דכתיב ונר אלהים טרם יכבה ושמואל שוכב בהיכל ה'. והלא אין ישיבה בעזרה, ומתרץ שסוף הפס' דכתיב בהיכל ה' לא קאי על ושמואל שוכב, על רישא דקרא ונר אלהים טרם יכבה בהיכל ה'. ואם נאמר שהוא איסור דרבנן דלמא עדיין לא גזרו רבנן איסור זה בזמן עלי ושמואל.

ונראה ליישב דרבנן קים להו שזהו פירוש הפס' שהיכל ה' קאי על תחילת הפס'.

ותנן בסוטה מא. פרשת המלך כיצד מוצאי יום טוב הראשון של חג בשמיני במוצאי שביעית עושין לו בימה של עץ בעזרה והוא יושב עליה. חזן הכנסת נוטל ספר תורה ונותנה לראש הכנסת וראש הכנסת נותנה לסגן והסגן נותנה לכהן גדול וכהן גדול נותנה למלך והמלך עומד ומקבל וקורא יושב. ובגמ' מא: איתא עומד מכלל דיושב, והאמר מר אין ישיבה בעזרה אלא למלכי בית דוד בלבד שנאמר ויבוא המלך דוד וישב לפני ה', ומתרץ כדאמר רב חסדא בעזרת הנשים הכא נמי בעזרת הנשים.

וחזינן בתלמודא דידן שלמלכי בית דוד יש ישיבה בעזרה.

אולם יעו' בירושלמי פלוגתא בזה דאיתא התם על דברי המשנה לא כן תני ר' חייא לא היתה ישיבה בעזרה אלא למלכי

למלכי בית דוד בלבד שנאמר ויבוא המלך
דוד וישב לפני ה'.

ונראה לבאר בשיטת הרמב"ם שפסק
כתלמודא דידן, וכן שבירושלמי
איכא פלוגתא בזה ובתלמודא דידן מוסכם
הדבר.

ולכאז' צ"ב מה נשתנו מלכי בית דוד שהותר
להם איסור זה.

ובפירש"י בסוטה מ: כתב שמלכי בית דוד
חלק להם המקום כבוד להראות
שמלכותו שלימה.

ולכאז' צ"ב שהרי פירש"י התם שאין כבוד
שמים בכך לעמוד בעזרה.

ונראה לבאר שמלכות בית דוד שלימה גם
לעתיד בימות המשיח שעל ידו
יגדל כבוד שמים בעולם, ולכן כבודו הוא
כבוד שמים.

ונראה ליישב שיטת רש"י בסנהדרין שכתב
שגמירי היינו הלכה למשה מסיני
ולא מקרא, ומאידך ביומא כתב שנלמד
מהפס' די"ל שהאיסור לישב בעזרה נלמד
מהפס', ומשא"כ ההיתר למלכי בית דוד הוא
הלכה למשה מסיני, שהרי דברי תורה מדברי
קבלה לא ילפינן, ואיך נלמד מדברי תורה
היתר לאיסור דאורייתא.

ונראה עוד לבאר בזה שלמלכי בית דוד
הותר איסור זה די"ל ששייבה
בעזרה אין זה כבוד שמים והיינו משום
שיבוא האדם לגסות רוח אם יושב בעזרה
מקום השארת השכינה, ומשא"כ במלכי בית
דוד והיינו כדתנן בסנהדרין יח. המלך לא דן
ולא דנין אותו. ואיתא התם בגמ' יט. אמר
רב יוסף לא שנו אלא מלכי ישראל אבל
מלכי בית דוד דן ודנין אותן, דכתיב בית דוד
כה אמר ה' דינו לבוקר משפט.

וכתב הרמב"ם בהל' מלכים (ג, ז) כבר
ביארנו שמלכי בית דוד דנין ודנין
אותן ומעידין עליהן אבל מלכי ישראל גזרו
חכמים שלא ידון ולא דנין אותו ולא מעיד
ולא מעידין עליו מפני שליבן גס בהן ויבוא
מן הדבר תקלה והפסד על הדת.

וחזינן שמלכי בית דוד לעולם אין ליבן
גס בהן.

ובזה יש לבאר שלכן הותר להם לישב
בעזרה שלא יבואו לגסות הרוח.

ובזה יש לבאר הא דאשכחן בפס' זה שמוכא
בגמ' שממנו למדים ההיתר לשבת
למלכי בית דוד דכתיב בדברי הימים (א יז,
טז) אחר שבישר הקב"ה לדוד על ידי נתן
הנביא ששלמה יבנה את בית המקדש וכתיב
ויבוא המלך דוד וישב לפני ה' ויאמר מי אני
ה' אלהים ומי ביתי כי הביאותני עד הלום.

וחזינן שכשישב בעזרה בא ליד ענוה ביותר
שאמר מי אני ומי ביתי ויעו"ש
בתפילה שהתפלל. ומזה חזינן נמי הענוה של
מלכי בית דוד שאף שישבו בעזרה לא יבואו
לידי גסות הרוח.

ונראה עוד לבאר בזה דמרומו בפס' דכתיב
שאמר יהודה ליוסף ועתה ישב נא
עבדך תחת הנער עבד לאדוני והנער יעל עם
אחיו (בראשית מד, לג).

ואיתא במגילה כו. מה היה בחלקו של
יהודה הר הבית הלשכות והעזרות
ומה היה בחלקו של בנימין אולם והיכל
ובית קדשי הקדשים, ורצועה היתה בחלקו
של יהודה ונכנסת בחלקו של בנימין ובה
מזבח בנוי.

ובזה יש לבאר הפס' שאמר יהודה שממנו
יצאו מלכי בית דוד והר הבית

וכלביא מי יקימנו (בראשית מט, ט) שכרע רבץ כאריה וכלביא מי יקימנו היינו דכיון שהמלכות נמסרה ליהודה ורק מלכי יהודה יכולים לשבת בעזרה, לכן בירכו בברכת כרע רבץ כאריה וכלביא מי יקימנו, שאין מקימים אותו לעמוד, אלא יכול לשבת בעזרה, והיינו נמי בבית המקדש שנקרא אריאל שדומה לאריה וכדתנן במדות (ד, ז) מה ארי צר מאחוריו ורחב מלפניו אף ההיכל צר מאחוריו ורחב מלפניו.

והלשכות והעזרות חלקו שאמר ועתה ישב נא עבדך תחת הנער עבד לאדוני, שרק למלכי יהודה יש רשות לשבת בעזרה. ותחת הנער היינו שהיה זה ליד חלקו של בנימין. ועבד לאדוני היינו משום שמלכי בית דוד נכנעים ביותר לה' כעבד לאדוניו, ולכן הותר להם הישיבה בעזרה.

ונראה עוד לבאר דמרומו בברכת יעקב ליהודה שבירכו ואמר גור אריה יהודה מטורף בני עלית כרע רבץ כאריה



בביאור האיסור ללכת בשבת בתוך שדהו לידע מה היא צריכה

ולבאו' צ"ב מאי בעי רש"י בזה.

ונראה לבאר ע"פ הא דתנן בשבת קנ. שמותר להחשיך בשבת לשמור ופירש"י מחשיך הוא להיות קרוב לצאת ולשמור פירותיו וזה דבר המותר בשבת לשמור פירותיו אם היו בתוך תחומו.

וחזינן שהמחשיך לשמור פירותיו מותר בשבת ואינו בכלל האיסור.

ובזה יש לבאר דברי רש"י שכתב לא יהלך בשבת לידע מה היא צריכה אחר השבת ובא לאפוקי שאם הולך לשמור פירותיו שזה צריכה השדה בשבת מותר לילך לזה בשבת.

ופירש"י עוד לא יטייל אדם בשבת או ביום טוב סמוך לחשיכה עד פתח מדינה כדי להתקרב למרחץ להיות מזומן ליכנס אליו כשתחשך מיד.

איתא בעירובין לח: דתניא לא יהלך אדם לסוף שדהו לידע מה היא צריכה. כיוצא בו לא יטייל אדם על פתח מדינה כדי שיכנס למרחץ מיד.

ולבאו' צ"ב בטעם האיסור.

ועוד צ"ב בהא דתני תרתי בשדה ומרחץ ולא די לומר חד מנייהו.

ועוד צ"ב אם הוא איסור דאורייתא או דברי קבלה או דרבנן.

ועוד צ"ב מהא דאיתא בשבת קנ. דילפינן מודבר דבר דיבור אסור הרהור מותר, והכא הוי כהרהור דמותר ואמאי נאסר.

ועוד צ"ב אם האיסור הוא ההליכה או שהאיסור הוא העיון לידע מה השדה צריכה.

ובפירש"י כתב לא יהלך בשבת לידע מה היא צריכה אחר השבת.

או לפרדס להביא פירות שכל דבר שאסור לעשותו בשבת אסור להחשיך עליו.

ובתוס' התם קנ: הקשו בזה שכתבו ואין מחשיכין על התחום לשכור פועלים ולהביא פירות השתא משמע דוקא על התחום, אבל בתוך התחום מחשיכין לשכור פועלים ולהביא פירות וקשה לרבי דבעירובין לח: תניא לא יהלך אדם לתוך שדהו לידע מה צריכה כיוצא בו לא יטייל אדם על פתח מדינה כדי שיכנס למרחץ מיד.

ואומר רבי דהתם מינכרא מילתא שאינו מטייל אלא ליכנס למרחץ מיד אחר השבת שעל פתח מדינה רגילים להיות מרחצאות כדאמרין במגילה ו: ה' מאות מעלות עשן חוץ לחומה, אבל הכא אין הוכחה כל כך בתוך התחום המחשיך לשכור פועלים ולהביא פירות וכה"ג משני התם.

וכן איתא בתורא"ש, אלא שגרס בגמ' בעירובין כגירסא דידן לא יהלך אדם לסוף שדהו ולא כתוס' שגורסים לתוך שדהו.

וחזינן בשיטת התוס' והרא"ש שהאיסור דילפינן ממצוא חפץ היינו ללכת למקום שניכר הדבר שהולך לשם בשביל צורכי חול, אולם אם אינו ניכר מותר, וכדאיתא התם בעירובין לט. שיש חילוק בין שמוכח הדבר לכשלא מוכח הדבר, וא"כ יוצא מהתוס' והרא"ש דבכה"ג שלא מוכח הדבר שהולך בשביל צורכי חול מותר ללכת.

ובזה מבואר השאלה מדוע אסור ללכת לשדהו לידע מה היא צריכה. והרי איתא התם בשבת קנ. שדיבור אסור הרהור מותר. ולהמבואר בתוס' וברא"ש אתי שפיר שהאיסור ללכת לשדהו לידע מה היא צריכה אין האיסור במה שמעייין מה היא צריכה,

ולכאז' צ"ב אמאי בדין קמא כתב רש"י בשבת ובדינא בתרא כתב רש"י בשבת או ביום טוב.

ובפשטות י"ל שלא רצה בתחילה רש"י להאריך בזה אם היה אומר לא יהלך בשבת או ביום טוב לידע מה היא צריכה בשבת או ביום טוב ולכן כתב שבת בתחילה דיו"ט נמי קרוי שבת וכמו שהובא בפירש"י בביצה ב: ואח"כ הרחיב וכתב דמיירי בשבת או ביום טוב שדין אחד שווה לשניהם.

וכתב עוד רש"י שהאיסור הוא משום דרחמנא אמר ממצוא חפץ והיינו דברי קבלה שהוא פס' בישעיה נ"ח ואע"פ שהם דברי קבלה כתב רש"י ורחמנא אמר והיינו על ידי הנביא.

ויש לחקור אם האיסור הוא ההליכה או העיון בדבר.

ובהא דתני בבבוייתא תרתי שדה ומרחץ. נראה לבאר שהחידוש הוא שלא רק בשדה אסור שהולך למצוא חפציו שאסורים בשבת מדאורייתא שהם מלאכות כחרישה וקצירה אלא אף שהולך למצוא חפציו שאסורים מדרבנן כמרחץ שהאיסור לרחוץ בו הוא מדרבנן משום גזירת הבלנים אפ"ה אסור לילך לקראת המרחץ בשבת.

ותנן בשבת קנ. אין מחשיכין על התחום לשכור לו פועלים ולהביא פירות אבל מחשיך הוא לשמור ומביא פירות בידו כלל אמר אבא שאול כל שאני זכאי באמירתו רשאי אני להחשיך עליו.

ופירש"י אין מחשיכין על התחום לקרב עצמו בשבת עד סוף התחום ולהחשיך שם שיהא קרוב למקום הפועלים

שדיבור אסור הרהור מותר, וא"כ אמאי אסור לפקוד גינותיו בשבת כדי לראות מה הן צריכין, הרי הוא הרהור שמותר.

ונראה לבאר דמיירי שמוכח דבר שהוא מהרהר בעסקיו, וא"כ הרי הוא כדיבור. וכן כתב בערוך השולחן (או"ח שו, ב).

ונראה עוד לבאר שאף שלא מוכח הדבר הכא שאני שעושה גם מעשה הליכה שהולך לפקוד גינותיו ושדותיו וכיון שהוא מעשה עם הרהור בזה אסור אף שלא מוכח הדבר.

ובשולחן ערוך (או"ח שו) כתב ממצוא חפצך חפצך אסורים אפי' בדבר שאינו עושה שום מלאכה כגון שמעיין נכסיו לראות מה צריך למחר או לילך לפתח המדינה כדי שימהר לצאת בלילה למרחץ וכן אין מחשיכים על התחום לשכור פועלים.

וכתב במגן אברהם ודוקא היכא דמינכרא מילתא וכמש"כ בשו"ע (שז, ט) מותר להחשיך לתלוש פירות ועשבים מגינתו וחורבתו שבתוך התחום ולא אסרו להחשיך אלא בסוף התחום משום דמינכרא מילתא.

אלא ההליכה למקום שנראה שהולך לשם בשביל צורכי חול.

אולם צ"ב בזה שהרי אם מותר להרהר הוי דבר שמותר לעשותו ולמה שיהא אסור לילך ולהרהר.

ונראה לבאר דס"ל לתוס' שהאיסור לילך לשדהו מיירי נמי דומיא דמרחץ שהולך להיות מוכן לה למוצאי שבת לעבוד בה, ולכן אם ניכר הדבר אסור להחשיך לשם ואם לא ניכר הדבר מותר כשזה בתוך התחום, אולם על התחום גם כשאינו ניכר.

וברמב"ם בהל' שבת (כד, ב) כתב אסור לאדם לפקוד גינותיו ושדותיו בשבת כדי לראות מה הן צריכין או היאך הן פירותיהן שהרי זה מהלך לעשות חפצו וכן אסור לאדם שיצא בשבת עד סוף התחום וישב שם עד שתחשך כדי שיהיה קרוב לעשות חפציו במוצאי שבת שהרי נמצא הילוכו בשבת לעשות חפציו.

ובהל' ג כתב כמה דברים אמורים בשהחשיך על התחום לעשות דבר שאסור בשבת לעשותו, אבל אם החשיך לעשות דבר שמותר לעשותו בשבת הרי זה מותר.

ולכא' צ"ב ממש"כ הרמב"ם בהל' א



הרב אוריאל מימון

בענין אמירת ה' אלוקיכם אמת

וענה הבן איש חי דתיבת אמת שאומרים הצבור אחר אני ה' אלוקיכם אין מתכוונים בה להשלים תיבות הק"ש אלא היא מכלל ברכת אמת ויציב כדאיתא בשו"ע סי' סו, לכן הם אומרים תיבת אמת תיכף אחר ה' אלוקיכם שהוא סוף ק"ש ונמצא שמתחילים בברכה של אמת ויציב תכף וכו'.

ג. ואם כבר מוכרחים ונזקקים ליישב איך אצל היחיד לא הוי רמ"ט תיבות ומיישבים כנ"ל דתיבת אמת הראשונה היא בתחילת ברכת אמת ויציב, ואף הרמ"ע והגר"א יודו לזה בפשטות, א"כ מדוע בשליח ציבור א"א לומר כן דאע"פ שאומר אמת מיד כשמסיים את הק"ש חוזר ואומר ה' אלוקיכם אמת ולא הוי רמ"ט תיבות דתיבת אמת הראשונה הרי היא התחלת ברכת ויציב וכו'.

ונראה בפשטות לבאר דבשלמא אצל היחיד אחר שאמר אמת בסיום ק"ש הרי הוא שותק ומחכה לשמוע מהש"ץ שאר התיבות ובכה"ג שפיר אפשר לומר שכבר התחיל את הברכה הבאה, אך בשליח ציבור שאחר תיבת אמת הראשונה אומר בלשונו עוד ג' תיבות להשלים רמ"ח תיבות דק"ש, זה נחשב הפסק באמצע הברכה, ולא שייך לעשות כן ולכן הוכרחו החולקים על הגר"א לבאר דאצל החזן תיבת אמת האחרונה אינה מן המנין הרמ"ח תיבות אלא היא התחלה של הברכה הבאה, דבכה"ג לא מפסיק בלשונו באמצע הברכה.

ד. ולפי זה תירצתי לעצמי מה שנראה כעין סתירה בשו"ת רב פעלים הנ"ל דסמוך

א. כתב מרן בשו"ע סי' ס"א סעיף ג בקריאת שמע יש רמ"ה תיבות וכדי להשלים רמ"ח כנגד אבריו של אדם מסיים שליח ציבור ה' אלוקיכם אמת וחוזר ואומר בקול רם ה' אלוקיכם אמת.

וכתב עלה במ"ב סק"ח ובספר עשרה מאמרות כתב שהשליח צבור לא יסיים בלחש בתיבות אמת כי אם כשחוזר ואומר בקול רם שבוה ימצא בחשבון רמ"ח, דאי לאו הכי יהיה רמ"ט. אך המנהג כהשו"ע שיש לומר גם בפעם הראשון אמת, שלא להפריד ביניהם שאמת השני אינו מן המניין אלא ברכת אמת ויציב הוא. כ"כ הפמ"ג, והגר"א כתב שהעיקר כהעשרה מאמרות.

וא"ת לפי הרמ"ע מפאנו בעל העשרה מאמרות והגר"א הרי מפסיק בין ה' אלוקיכם לאמת בפעם הראשונה, צ"ל דכיון שתיכף ומיד חוזר על אותם תיבות ואומר אמת בסופן הרי אִשּׁר וקיים את הדבר ולא אכפ"ל מההפסק הראשון.

ב. והנה ביחיד המסיים בלחש תיבת אמת, כתב במ"ב סק"ז שהיחיד מסיים בלחש תיבת אמת, ובשו"ת רב פעלים (ח"ב סימן טו) נשאל מקהלת במביי וזה לשון השאלה גם עוד שאל השואל כיון דהחזן כופל ה' אלוקיכם אמת כדי להשלים רמ"ח תיבות, וגם הציבור אומרים אמת אחר ה' אלוקיכם, א"כ הו"ל רמ"ט תיבות, כיון דאמירת ה' אלוקיכם אמת נחשב לצבור כאילו אומרים דבוה מתכוונים שומע ומשמיע כנודע והו"ל רמ"ט, יורנו ושכרו כפול מן השמים.

תיבות ה' אלוקיכם אמת הרי הוא להם התחלת ברכת אמת ויציב, י"ל דאינו ראוי לומר כן שהרי את רוב הברכה הם אומרים בפה ממש, ואת תחילת הברכה הם ישמעו מהש"ץ ויצאו ע"י דין שומע כעונה, ועיין בקה"י ברכות סי' יד שדן בענין האם אפשר לצאת במקצת ברכה מדין שומע כעונה ומקצת באמירה, ועכ"פ לא ראוי לעשות כן כשאין צורך, לכן תקנו לצבור לומר בפיהם תיבת אמת ראשונה והיא התחלת הברכה של אמת ויציב להשלים רמ"ח תיבות ולא נחשב הפסקה באמצע ברכה כיון שאינם אלא שומעים ולא מוציאים מפיהם כנ"ל.

ו. ולפי המבואר לעיל נתעוררתי לחשוב היאך יעשה אדם שנוהג לפי מנהג הספרדים שאף יחיד חוזר על תיבות ה' אלוקיכם אמת, והוא נמצא בצבור וסיים ק"ש וחתם במילה אמת על דעת לשמוע מהש"ץ תיבות ה' אלוקיכם אמת ובפשטות כעת הוא התכוון בתיבת אמת להתחיל ברכת אמת ויציב, והנה לא הצליח לשמוע את החזן חוזר ואומר תיבות ה' אלוקיכם אמת, וכעת הוא רוצה לחזור בעצמו תיבות אלו, ונמצא שאחר שהתחיל ברכת אמת ויציב רוצה לומר בה ג' תיבות שבעצם לא קשורות לברכה והיאך שרי לעשות כן. בשלמא כשמתפלל ביחידות כשאומר אמת הראשון לא מתכוון להתחיל ברכת אמת ויציב, ורק באמת השני מתחיל ברכת אמת ויציב אך כאן כשהוא בציבור הרי בתחילה התכוון באמירת אמת להתחיל ברכת אמת ויציב והיאך יפסיק בה לומר בה ג' תיבות אלו.

ואפשר לומר בשני אופנים או שכעת חוזר בו ממה שהתחיל ברכת אמת ויציב ומכווין שהאמת הראשון היה רק מדין שלא להפסיק בין ויאמר לאמת, וכעת הוא יאמר ג' תיבות ה' אלוקיכם אמת להשלים רמ"ח

ונראה למה שהבאנו לעיל דתיבת אמת שאומרים הציבור הרי היא בכלל ברכת אמת ויציב, הביא את דברי המהר"ם אלשקר סי' סו דבאר שבשליח ציבור החוזר פעמים על תיבת אמת, האמת השני אינו מן המנין אלא נוסח ברכת אמת ויציב.

וסיים עלה וזה לשונו וממוצא דבר אתה למד שגם המתפלל ביחיד שהותר לו לכפול ה' אלוקיכם אמת ככה יעשה יסיים תחילה ה' אלוקיכם אמת, ואח"כ יחזור ויכפול השלש תיבות ה' אלוקיכם אמת, יען שגם הוא מוכרח לומר אמת בראשונה כדי שלא להפריד, ואין הכי נמי לדידיה אמת השניה תהיה מכלל הברכה של ויציב עכ"ל. וקשה דלעיל הבאנו שכל הציבור מסיימים אמת ומתחילים בזה ברכת אמת ויציב וממתינים לשליח ציבור שיוציאם בג' תיבות ואיך כתב דהמתפלל יחיד אצלו תיבת אמת האחרונה היא התחלת הברכה של אמת ויציב (ראה במ"ב הוצאת אליבא דהלכתא סי' סא הערה טו שהקשו כן).

ולפי הנ"ל מתורץ יפה דיחיד בציבור שעומד לשמוע מפי הש"ץ תיבות ה' אלוקיכם אמת ולא לאמרם בפיו ממש, אצלו שיין שפיר לומר דתיבת אמת הראשונה הרי היא התחלת ברכת אמת ויציב, אך המתפלל ביחידות שידוע שיצטרך לומר בפיו ממש תיבות ה' אלוקיכם אמת אינו יכול לכוון באמת הראשון שבזה הוא מתחיל ברכת אמת ויציב, שהרי נמצא שמפסיק באמצע ברכה במילים אחרות שלא קשורות לברכה, וע"כ לומר אצלו שבאמת הראשון הרי הוא ממנין הרמ"ח תיבות, ובאמת השני הרי הוא התחלת ברכת אמת ויציב.

ה. וא"ת דגם אצל הציבור נימא שהאמת הראשון בא להשלים רמ"ח תיבות והאמת השני שישמעו מהש"ץ כשיחזור

לכו"ע לנהוג כהגר"א ומדוע להיכנס למו"מ בכלל, מתי מתחיל השלמת הרמ"ח תיבות ומתי מתחיל ברכת אמת ויציב ולהיכנס לדוחק הנ"ל, והוא לענ"ד קושיא גדולה לשי' המטה יהודה והזכור לאברהם שהביא בכה"ח שם ופסק כמותם דשרי לציבור להגיע לה' אלוקיכם ולשתוק ולא צריך לחזור ולומר אמת דשהיה לבד לא מקרי הפסקה, וצ"ע כנ"ל.

ט. וחשבתי עוד להוסיף לנוהגים כפי מנהג הגר"א שהש"ץ לא אומר אמת כשמסיים פרשת ציצית אלא אומר מיד ה' אלוקיכם אמת, מה הדין יחיד ששמע את הש"ץ ואומר אתו בקצב שלו והוא מסיים יחד אתו פרשת ציצית האם אותו יחיד רשאי לנהוג כמו הש"ץ לא לומר אמת ומיד לשמוע מהש"ץ תיבות ה' אלוקיכם אמת וכמו שאצל הש"ץ לא נחשב שהפסיק בין ה' אלוקיכם לאמת כמבואר לעיל גם הוא יהיה כמוהו.

אך לפי המתבאר לעיל לאו שפיר למעבד הכי, שהרי כשהוא ישמע ג' תיבות ה' אלוקיכם אמת מהש"ץ הרי ב"אמת" הוא מתכוון לשתי מטרות השלמת רמ"ח תיבות והתחלת ברכת אמת ויציב ונמצא שאת תחילת הברכה התחיל בשמיעה ואת שאר הברכה יאמר בעצמו ולא ראוי לעשות כן בלא צורך, ובשלמא הש"ץ שאומר בפיו ג' תיבות אלו אפשר לו לכוון שתי כוונות בתיבת "אמת", אך היחיד לא יעשה כן אלא צריך לסיים מיד אחר פרשת ציצית בתיבת אמת וזה ישמש כהתחלת ברכת אמת ויציב וישמע מהש"ץ ג' תיבות להשלים רמ"ח תיבות ויש להסתפק במי שכבר נמצא באמצע ברכת אמת ויציב האם שייך לצאת י"ח ג' תיבות להשלמת רמ"ח תיבות, שהרי כל יחיד שמתפלל בציבור בעצם משלים רמ"ח תיבות אחר שכבר

תיבות, והאמת האחרון הוא גם ישמש כהתחלת ברכת אמת ויציב, וצ"ע האם אפשר לחזור בו במה שכבר אמר כהתחלת ברכה.

ואופן שני שכל אחד כאילו מתנה מראש שאם יוכל לשמוע את החזן אזי ה"אמת" הראשון הוא התחלת ברכת אמת ויציב, ואם לא יצליח לשמוע את החזן אזי האמת השני הוא תחילת ברכת אמת ויציב.

ז. המורם מכל הנ"ל שלפי הגר"א הש"ץ לא אומר אמת בתחי' אלא אומר מיד ג' תיבות ה' אלוקיכם אמת ובאמת האחרון מכווין גם להשלים רמ"ח תיבות וגם להתחיל ברכת אמת ויציב. ולפי השו"ע לפי מה שבארו האחרונים הש"ץ אומר אמת בתחי' כדי שלא להפסיק בין ויאמר לאמת ויציב ובאמת זה הוא מתחיל להשלים ג' תיבות, ובאמת האחרון הוא מכווין רק להתחיל את הברכה הבאה.

אך לפי זה יקשה לך לדעת השו"ע איך הוא מוציא את הרבים י"ח בהשלמות ג' תיבות הרי הוא מכווין רק בשתי התיבות ה' אלוקיכם להשלים רמ"ח תיבות שהרי כבר אמר אמת בתחילה להשלים את הרמ"ח ובתיבת אמת האחרונה הרי הוא מתכוון להתחיל את הברכה הבאה.

ובדוחק נצטרך לומר שהיות וכל המהות של הש"ץ הוא להוציא את הרבים י"ח אפשר לו לכוון גם להוציא את הרבים במה שהם צריכים וגם לכוון כוונה פרטית ודו"ק.

ח. ולכאור' לפי האמור לעיל נהיה מוכרחים לומר שא"א להפסיק בשתיקה ביחיד המסיים לפני הש"ץ, וכדעת החסד לאלפים שהובא ברב פעלים הנ"ל ובכף החיים סי' סא ס"ק יב וכן פסק המ"ב סי' סו סקנ"ט דאפילו בשהיה אסור להפסיק, דאם היה מותר לשתוק כ"ש שלש"ץ היה אפשר

מבואר פה דאס כל המטרה באמירת אמת זה כדי שלא להפסיק בין ה' אלוקיכם לאמת ואין לה מטרה אחרת, בעל כרחינו הרי היא נספרת ביחד עם שאר תיבות הק"ש, [והטעם אפשר שהיות ואומרים אותה כהשלמה לק"ש וצריך להסמיכה לק"ש אם לא יהיה לה כוונה אחרת הרי היא טפילה לכל מילות ק"ש והרי היא כמותם ובע"כ לסופרה כחלק מהתיבות].

ולפי"ז צדקו דברי הגרב"צ זצ"ל דבק"ש שעל המיטה אם יאמר מיד תיבת אמת ושוב יחזור לומר ה' אלוקיכם אמת יהיו בידיו רמ"ט תיבות, ובע"כ שפה כולם יודו לגר"א שלא יסיים ב"אמת" רק יחזור תיבות ה' אלוקיכם אמת.

יא. והנה מה שמקובל אצל הספרדים שהחזן מסיים בקול הפס' אני ה' אלוקיכם וכל הציבור עונים בקול רם "אמת" והחזן חוזר על תיבות ה' אלוקיכם אמת, ומי שמסיים לפני החזן וחתם הק' אלוקיכם אמת (כדי שלא יפסיק בשתיקה בין אלוקיכם לאמת), ושוב יאמר בקול יחד עם כל הציבור אמת כשיסיים החזן את פרשת ויאמר, ואח"כ יכוון לצאת י"ח ג' תיבות מהש"ץ נמצא בידו רמ"ט תיבות, ולא עבדינן הכי כנוצר לעיל. וא"ת א"כ יהיה מוכח דנהגו כדברי הכה"ח בשם המטה יהודה והזכור לאברהם דיחיד המסיים לפני החזן לא צריך לומר תיבת אמת וימתין לשמוע מהחזן תיבות ה' אלוקיכם אמת, דאם שוהה בשתיקה בין אלוקיכם לאמת לא אכפ"ל י"ל דזה אינו מוכרח דהמנהג נתייחד על סמך שהציבור קראו יחד עם החזן באותו קצב, שהרי המנהג היה שהחזן קורא בקול רם כל הק"ש, ולא היה מי שסיים לפני החזן.

אך מה יעשה היחיד במקום שאינו יכול

התחיל את ברכת אמת ויציב ומה לי אחר תיבה אחת מה לי אחר כמה תיבות, או דלמא דוקא אחר תיבת אמת [והדומות לה] שהיא נצרכת לחזק את המילים ה' אלוקיכם שנאמרו בק"ש שפיר אפשר כעת להתעסק להשלים רמ"ח תיבות אך אחר זה כבר לא שייך ועבר זמנו ויש לפלפל].

י. וכעת נדון בק"ש שעל המיטה היאך ינהג האדם בהשלמת רמ"ח תיבות, וראיתי בסדור "עוד יוסף חי" לרב יוסף מזרחי שליט"א ששמע מחכם הג"ר בן ציון אבא שאול זצ"ל שלא יאמר "אמת" בסיום הק"ש, אלא יחזור על תיבות ה' אלוקיכם ושם יאמר תיבת אמת, ומאידך הראוני שהרב הגאון ר' דוד יוסף שליט"א כתב בהלכה ברורה חלק יב עמ' רנא שבסיום ק"ש יאמר תיבת "אמת" ושוב יחזור ויאמר ה' אלוקיכם אמת. ולשי' ודאי צ"ל כדי שלא יהיו רמ"ט תיבות ה"אמת" הראשון נאמר כדי שלא יפסיק בין ה' אלוקיכם לאמת ובג' תיבות הבאות הרי הוא משלים רמ"ח תיבות.

ונראה מדקדוק המו"מ בין החכמים שהובא בשו"ת רב פעלים שהגר"א והרמ"ע מפאנו טענו שהש"ץ לא יאמר בתחילה בסיום ק"ש תיבת אמת ושוב יגביה קולו להוציא את הרבים בתיבות ה' אלוקיכם אמת דא"כ יהיו בידם רמ"ט תיבות, ומהר"ם אלשקר תירץ דאצל הש"ץ המילה אמת הראשונה הרי היא תחילת השלמת רמ"ח תיבות, והמילה אמת האחרונה של הש"ץ הרי היא התחלת ברכת אמת ויציב, וראוי להתבונן מדוע לא נימא בפשטות שכשהש"ץ אומר פעם ראשונה אמת זה כדי לצאת י"ח את הדין שאסור להפסיק בה' ה' אלוקיכם לאמת ורק בג' תיבות שאח"כ משלים רמ"ח תיבות.

לקרוא בקצב של החזן, כנהוג היום בהרבה מקומות שהחזן קורא בשקט ומגביה קולו רק בפס' האחרון, [ואינו רוצה לפרוש מהציבור שאומרים בקול רם תיבת אמת כשהחזן מסיים קריאתו]. והיה אפשר לומר שימתין לפני פסוק אני ה' אלוֹקֵיכֶם אשר הוצאתי אתכם וכו' עד שיגיע החזן לשם ואז יצטרף אליו או שימתין בסוף הפס' לפני שיאמר תיבות אני ה' אלוֹקֵיכֶם להצטרף לחזן בקריאתו ושפיר יחתום אמת בקול אם עם הציבור ויהיו בידו רמ"ח תיבות ותו לא.

יב. והנה ראוי להתבונן בגודל מעלת רמ"ח תיבות בק"ש הנאמרות בדקדוק ובכוונה דמה שהביא הכה"ח ריש סימן סא מהזוהר כמה שבח ושמחה גורם מי שמדקדק בקריאת שמע ולא חסר תיבה אחת ואיזה שכר מיועד לו לעתיד לבוא, ע"ש בלשון הזוהר המעורר ביותר לתת לב למה שאנו עושים פעמיים ביום וכח ההרגל מחליש את ההתבוננות בענין.

כ"ז כתבתי בס"ד לפלפול ובודאי איני ראוי להורות.



הרב יאיר מינקוס

בירור מה קודם קריאת מגילה או מילה

יש לדון כשנודמן מצות מילה ביום הפורים, מה עושים קודם מקרא מגילה או מילה?

השקל (שם) "כיון דסמך הכתוב במגלה תורה ומילה, דהיתה אורה דרשינן זו תורה, וששון דרשינן זו מילה, יש לנו ג"כ להסמיכם במעשה, ולכן מיד אחר קריאת התורה, קודם קריאת המגילה, יש למול".

והוסיף "אך לפי טעם זה, אם הם בכפר שאין להם ס"ת, אפשר למול אחר המגילה, אבל במהרי"ל איכא עוד טעם, כיון דכתיב ליהודים היתה אורה וגו', ולכן מלין תחלה שיהיה גם התינוק בכלל יהודים ע"ש, וא"כ אין חילוק בין יש להם ס"ת או לא".

מבואר דכשיש ברית מילה בפורים, יש למול קודם קריאת המגילה.

שיטת התרומת הדשן

אולם התרומת הדשן (סי' רס"ו) הביא את המהרי"ל, וכ' "אמנם נמצא כתוב בשם אחד מהגדולים אחרינא, שחולק על זה, וצוה למול אחר קריאת המגילה וסיום התפילה, כבשאר ימים".

והוסיף להוכיח מהא דאמרי' במגילה (דף ג' ע"ב) דמת מצוה עדיף ממילה, ואפ"ה בעי התם אי קריאת המגילה עדיף ממת מצוה או לאו, וא"כ פשיטא דמגילה עדיפה ממילה.

ועוד כ' דמקרא מגילה חשיבא תדירא לגבי מילה, הואיל וזמנה קבוע בכל שנה.

והנה המהרי"ל (הלכ' פורים סעיף י"א) כ' "מילה אירע בפורים, ואמר מהר"י סג"ל למול אחר קריאת התורה קודם המגילה, ואמר שכן הוא במנהגות מהר"ק למול בפורים לאחר קריאת התורה, ולא זכר לו סמך. ואמר חתנו הג"ר קאפמן סמך, דבמילה נאמר "ליהודים היתה אורה" וגו'. להכי מלין מעיקרא להיות גם התינוק בכלל יהודי. ואמר מהר"י סג"ל סמך, משום דכתיב "אורה ושמחה וששון" ו"אורה" זו תורה, שנאמר "כי נר מצוה ותורה אור", "שמחה וששון" זו מילה, שנאמר בה "שש אנכי על אמרתך", נמצא דנסמך המילה לתורה, והיו קוראין שם הנער מדרכי. ומהרי"ל היה סנדק לתינוק, וכשהיה נימול לא היה שם מפה ללפף בה רגלי התינוק, כמו שרגיל אחר המילה שלא יתקלקל, וצוה מהר"י סג"ל ליטול מפה שגוללין בה ס"ת, ואמר שגם יריעה דס"ת גופה מותר ללפף בה מפני פיקוח נפש, אם לא היה שם דבר אחר. ואמר דיטהרו המפה אח"כ, ולהחזירה לב"ה דלא פקע בזה קדושתה, ויתנו דבר להקדש, שלא להנות מיניה בחנם", עכ"ל.

והביאו בדרכי משה (סי' תרצ"ג סק"ב), וכ"כ ברמ"א (שם סעיף ד') כ' וז"ל "כשיש מילה בפורים מלין התינוק, קודם קריאת המגילה".

וב' המג"א (סי' תרצ"ג סק"ג) דכתיב "וששון" זו מילה. וביאר המחצית

קושיות על שיטת הרמ"א

ובעיקר שיטת הרמ"א הקשה הגר"א (שם ד"ה כשיש מילה) צ"ע, דהרי מקרא מגילה דוחה אף עבודה דהוי דרבים, ואף דזמנה בבוקר, וא"כ כ"ש שמקרא מגילה תדחה מילה, דאין זמנה בבוקר, אלא משום זריזים מקדימים למצוות?

והביא מהפר"ח (שם) דכ' על דברי הרמ"א דאין זה מחוור, [אלא מקרא מגילה קודמת למילה]. והביאום המ"ב (שם ס"ק י"ב).

ועוד יש להקשות דהשו"ע (סי' תרפ"ז סעיף ב') כ' "מבטלים תלמוד תורה לשמוע מקרא מגילה, ק"ו לשאר מצות של תורה שכולם נדחים מפני מקרא מגילה, שאין לך דבר שנדחה מקרא מגילה מפניו, חוץ ממת מצוה שאין לו קוברים, שהפוגע בו, קוברו תחילה ואח"כ קורא". וכ"כ בטור (שם).

ומקורם מדברי הגמ' (מגילה דף ג' ע"א) "אמר רב יהודה אמר רב כהנים בעבודתן ולוין בדוכן וישראל במעמדן, כולן מבטלין עבודתן, ובאין לשמוע מקרא מגילה, תניא נמי הכי כהנים בעבודתן ולוים בדוכן וישראל במעמדן, כולן מבטלין עבודתן, ובאין לשמוע מקרא מגילה, מכאן סמכו של בית רבי שמבטלין ת"ת, ובאין לשמוע מקרא מגילה, ק"ו מעבודה, ומה עבודה חמורה מבטלין, ת"ת לא כ"ש".

והוסיף הרמ"א (שם) "דכ"ז לא מיירי אלא בדאיכא שהות לעשות שתייהן, אבל אי אפשר לעשות שתייהן, אין שום מצוה דאורייתא נדחית מפני מקרא מגילה, והא דמת מצוה קודם, היינו דוקא בדאפשר לו לקראה אחר כך".

מבואר מדברי הרמ"א [והשו"ע] דמקרא

ולכן הכריע "דמלין אותו לאחר קריאת המגילה וסיום התפילה, כבשאר ימים". והביאו הב"י בספרו בדק הבית (יו"ד סו"ס רס"ב). ואף הביאו בדרכי משה (סי' תרצ"ג סק"ד).

ובכנסת הגדולה (סי' תרפ"ז ב"י שיטה ו') ג"כ הביא את התרומת הדשן, דכל שיש שהות לעשות שתייהן, יקדים המילה, אבל כשאין שהות לעשות שתייהן, יקרא מ"מ, ולא יעשה המילה.

והוסיף "ויראה שהטעם משום דמילה אינה מתבטלת לעולם, שיכולה להעשות ביום התשיעי", והביאום המג"א (שם סק"ה) והבאר היטב (שם).

וברדב"ז (ח"א סי' רנ"א) כ' כהתרומת הדשן, דקוראין המגילה תחילה, ואח"כ מלין, משום דמקרא מגילה תדיר טפי ממילה, אע"ג דמשנה לשנה הא קביע ליה זמניא, והוי תדיר טפי מברית מילה, דאפשר שלא יתחייב בה לעולם.

והוסיף עוד טעמים דמגילה קודמת למילה, "דפרסומי ניסא בשעת התפילה עדיף טפי, שאם יצאו לברית מילה, שמא לא יחזרו כולם לבית הכנסת, וליכא פרסומי ניסא כולא האי. ועוד דמקרא מגילה היא מענין התפילה, וראוי להסמיכה לקריאת התורה, דהוי מענינא דיומא, ואינו כן ברית מילה. ותו דמקרא מגילה הוי מצוה דרבים וראוי להקדימה, וברית מילה מצוה מוטלת על אבי הבן. ותו דעיני העניים תלויים למקרא מגילה, ולכן ראוי להקדימה כדי שיזכו העניים.

וסיים דבר ברור הוא, וכן נהגו, אלא לפי שראיתי מי שמפקפק בדבר, ולפיכך הוצרכתי כל הני טעמים".

מעיקר הדין, אלא כדי לצאת ממצוה למצוה, כמו שכ' הרמ"א (סי' תרכ"ד סעיף ב'). וכן מה שממהרים לבנותו כולו למחרת יוה"כ, הוא כדי לא להחמיץ מצוה הבאה לידו, כמו שכ' הרמ"א (סי' תרכ"ה סעיף א').

ועוד אי מקרא מגילה קודם מחמת חשש שישכח, הרי יכול להעמיד שומר שיזכיר לו, כמו דגבי ק"ש דערבית, דאם מתפלל ביחיד, יכול לומר לחברו שיזכיר לו שיתפלל, ואז מותר לו ללמוד, ואין לחשוש שמא ישכח או ישן, כמו שכ' המ"ב (סי' רל"ה ס"ק י"ז), וא"כ ה"ה הכא יעמיד שומר, או יקבע עצמו בפורים למנין הקבוע, ואז אין חשש שישכח, או ישן.

ועוד דחשש שישן הוא רק במצות דלילה, כגון ק"ש דערבית וכד', שחששו שמא יאכל ובתוך כך יישן, אבל במצות היום לא מצינו חשש כזה, והרי גבי מקרא מגילה קודמת לשאר המצות בין ביום ובין בלילה, כדמוכח גבי עבודה דמקרא מגילה קודם אף שהוא ביום].

ולכן נראה לבאר דהחשיבות של קריאת המגילה, הוא משום פרסומי ניסא, ולכן מבטלים ת"ת לקרוא מגילה, וק"ו לשאר מצוות של תורה, אבל אי ידחה המצוה לגמרי, ס"ל דרמ"א דאינו דוחה שום מצוה מהתורה, ורק היכא דאפשר לקיים שתיהן, מקרא מגילה קודם.

ובך מצאתי שכ' בהדיא בתוס' (מגילה דף ג' ע"א ד"ה מבטלין), דאף יכולין לקרוא את המגילה אחרי עבודתן לבדם, בכא"פ "טוב לקרות עם הציבור, משום דהוי טפי פרסומי ניסא".

מבואר מדבריהם דמשום פרסומי ניסא דקריאתה עם הציבור, הוא סיבת

מגילה קודמת, לכל מצות התורה חוץ ממת מצוה, בדאיכא שהות לעשות שתיהן, וא"כ בנידון דידן, דיש מצות מילה ומקרא מגילה, לכא"ו קוראין קודם מגילה, ואח"כ מלין.

א"כ קשה דדברי הרמ"א סתרי להדדי, דכ' בהדיא דקודם מלין, ואח"כ קוראין המגילה, ומצד שני כ' אדברי השו"ע, דבדאיכא שהות לעשות שתיהן, מקרא מגילה קודמת לכל מצוות התורה, ולכא"ו אף מילה?

בטעם הקדימות בקריאת המגילה על שאר המצות

וקודם שנייב שיטת הרמ"א, צריך לבאר, אמאי גופא דינא הכי, "דמבטלין ת"ת לשמוע מקרא מגילה, וק"ו לשאר מצות של תורה, שכולן נדחים מפני מקרא מגילה", אף דמקרא מגילה הוא מצוה דרבנן [או דברי קבלה], וא"כ אמאי מקרא מגילה קודם, לשאר מצוות, ואף של תורה, ואמאי מבטל ת"ת דשקול כנגד כל המצוות?

[ובתחילה חשבתי לבאר דסיבת הקדימות למקרא מגילה, הוא מחשש שאם ידחה עד לאחר סיום לימודו, או סיום שאר המצוות שעוסק בהן, שמא ישכח לקרא את המגילה, ולכך תיקנו שיבטל את עיסוקו אף אם הוא עוסק בתורה לקרוא מגילה, ואח"כ יחזור לעיסוקו.

אבל לאחר מחשבה דחיתי ביאור זה, דא"כ אמאי לא אמרינן כן גם גבי שאר מצות שהזמן גרמא, כגון שופר, לולב וכדו', שיקדימו על פני שאר מצות מחשש שכחה, [ואף דמצות לולב נוטלין מיד בבוקר, בכא"פ אי"ז מעיקר הדין, אלא מצד זריזים מקדימים למצוות, כמו שכ' בהדיא בשו"ע (סי' תרנ"ד סעיף א'). ואף מה שממהרים לבנות הסוכה מיד במוצאי יוה"כ, אי"ז

מהיד אפרים דאף בכה"ג יהדר עשרה אנשים, דהוא משום הפרסומי ניסא, אף דסבירא ליה לדידיה שאינו חייב לעשות כן].

שוב שיטת הרמ"א

והשתא נראה לענ"ד ליישב דברי הרמ"א, דמה שכ' דמלין התינוק קודם קריאת המגילה, אינו סתירה למה שמבטלין ת"ת וק"ו לשאר מצות למקרא מגילה, כיון שמייירי באופן שהמילה היא בבית הכנסת עם אותו ציבור שהתפלל שחרית, וא"כ אין חסרון בפרסומי ניסא, אי יקראו את המגילה אחר הברית מילה, ולכן בכה"ג אין עדיפות לקרוא את המגילה קודם, אלא אדרבה עדיף לקיים את המצוה החשובה מהתורה.

אבל באופן שמלין התינוק בבית או באולם שמחות, לכא' יודה הרמ"א דקריאת המגילה קודמת, כמו שקודמת לשאר מצות, שהרי איכא טפי פרסומי ניסא כשקוראין בציבור ברוב עם.

והשתא א"ש דברי הרמ"א ולא סתרי להדדי, דהיכא שמלין בית הכנסת, מילה קודמת למקרא מגילה, והיכא שמלין בבית וכד', מקרא מגילה קודמת.

ולפ"ז אפשר ליישב קושית הגר"א על הרמ"א, דהרי מקרא מגילה דוחה אף עבודה דרבים, אף דזמנה בבוקר, וא"כ כ"ש שמקרא מגילה תדחה מילה, דאין זמנה בבוקר, אלא רק משום זריזין מקדימין, דאפשר ליישב דכל מה דמקרא מגילה דוחה עבודה, הוא דוקא באופן שהכהנים יפסידו קריאת המגילה עם הציבור [ברוב עם], כמו שכ' התוס' (מגילה דף ג' ע"א ד"ה מבטלין, הובא לעיל). אבל אם אין זה במקום קריאה בציבור, כגון אם היה קריאה נוספת בציבור, פשיטא דלא היה מגילה דוחה עבודה, ורק

הקדימות שיש למקרא מגילה, לשאר מצות אף של תורה.

והביאו הב"י (סי' תרפ"ז ד"ה וצריך), והט"ז (שם סק"ב).

הר"ן (מגילה דף ג' ע"א מדפי הרי"ף ד"ה הוה עובדא) כ' דהא דמבטלין ת"ת ובאין לשמוע מקרא מגילה, היינו בציבור, [דלכתחילה יש לומר דאפילו רב מודה דמצוה מן המובחר, לקראת עם הציבור], משום פרסומי ניסא, ולפיכך בשעה שהציבור קוראין מבטלין עבודה ות"ת, ובאין לשמוע עם הציבור, ואע"פ שיש בבהמ"ד אפי' מאה כשל בית רבי, משום דברוב עם הדרת מלך וכו'.

והביאו הב"ח (סי' תרפ"ז ד"ה ומ"ש ואפילו ת"ת) וכך למד גם בתוס', "דאע"פ שהיו יכולין לעבוד עבודתן תחילה, ואח"כ לקרות המגילה בעשרה, ואפ"ה צריכין לבטל מעבודתן כדי לשמוע מקרא מגילה בציבור ברוב עם, ומשום טפי פרסומי ניסא".

וכך כ' המ"ב (שם סק"ז) "דאפילו היתה ת"ת של חבורה גדולה של מאה אנשים, שלומדים באיזה בית, אפילו הכי צריך לבטל ולילך לקראתה בציבור, משום ברוב עם הדרת מלך". וכ"כ במק"א (סי' תר"צ ס"ק ס"ב).

וב"ב בשער הציון (סק"י) "אם בעה"ב יש לו מנין בביתו, אף שהמנין שלו הוא בקביעות, מסתברא דצריך לילך לבית הכנסת שבעיר, משום פרסומי ניסא". וכן בביאור הלכה (סי' תר"צ סעיף י"ח ד"ה צריך לחזור).

ובמ"ב (שם ס"ק ס"ד) גבי אם שמעו אותה ציבור, ואיזה יחיד לא שמעה, הביא

ליישוב ע"פ המ"ב (סי' תקפ"ד ס"ק י"א) דכ' גבי מילה ותקיעת שופר דמילה קודמת, כיון דמילה מצוי יותר, ולכן תדיר הוא, משא"כ תקיעת שופר הוא רק בר"ה, א"כ אפשר לומר כן גם גבי מקרא מגילה, דאף דאה"נ אפשר דלא יתחייב בה לעולם, מ"מ מצות מילה מצויה טפי, ולכא' אף שאינה מצוה שלו, בכא"פ מקרי מצוה מצויה, וא"כ לפי"ז לא קשיא מידי, דמילה מקרי מצוה תדירא טפי ממקרא מגילה.

והשתא אפשר ליישב גם טעם דכ' דמילה הוי מצוה דמוטלת על אבי הבן, ומקרא מגילה מוטלת על הציבור, אפשר ליישב דבאמת אף מצות מילה מוטלת על הציבור, שהרי אם לא מהליה אבוה, מיחייבו בי דינא למימהליה, כדאמרי' בקידושין (דף כ"ט ע"א), ודין זה דבי"ד מחוייב למולו, לכא' הוא מדין שליחות של הציבור, וא"כ בכל מילה נפטרים הציבור מחיוב שהיה יכול ליפול עליהם, ולכן ודאי דהוא שייך ג"כ לציבור, וא"ש מה דס"ל לרמ"א דיש למולו קודם מקרא מגילה, אף בציבור כן.

והשתא ג"כ א"ש טפי אמאי מילה הוי תדירא טפי ממקרא מגילה, אף שאינה שייכת לכל אחד באופן ישיר, בכא"פ ודאי שע"י המילה נפטר מחיוב שיכול להיות לו, וא"ש מה שכ' דגם מילה הוי מצוה מצויה יותר לגבי הציבור.

[ובעין] זה גבי מילה בר"ה, אי מילה קודמת לתקיעת שופר או לא, דכ' המ"ב (שם ס"ק י"ב) דמקום שמלין בבית הכנסת מלין קודם ואח"כ תוקין השופר, אבל במקום שנוהגין למול בבית קודם תוקעין בשופר ואח"כ מלין בבית.

ואף דהתם הטעם משום טרחא דציבורא, מ"מ חזינן דאיכא חילוק כזה בין

משום שלא היה קריאה נוספת בציבור, הוצרכו להתבטל מעבודתן.

וא"כ גבי מילה אם מלין בביהכנ"ס, והציבור ממתין לקריאת המגילה לאחר המילה, יסבור הרמ"א דמילה קודמת, דמאי אולמיא מקרא מגילה בכה"ג, ורק באופן שהמילה במקום אחר, ואם יעשה את המילה יפסיד את הקריאה בציבור ברוב עם, יש לו להקדים את קריאתה, למילה. וכע"ז מצאתי שכ' ליישב בדמשק אליעזר (סי' תרצ"ג סק"י).

ולפי"ז אפשר ליישב שיטת הרמ"א ג"כ דלא תקשה עליו טעמי הרדב"ז, דהא דכ' דיש לחשוש דאם יצאו לברית מילה, שמא לא יחזרו כולם לבית הכנסת וליכא פרסומי ניסא כולה האי, לא קשיא מידי לביאורנו, דהרי רק באופן דהמילה בבית הכנסת, מלין קודם קריאת המגילה, ובכה"ג ליכא חשש זה דלא יחזרו, דהרי מלין בבית הכנסת ולא יוצאין ממנו.

וכן טעמא דעיני העניינים נשואות למקרא מגילה, לא קשיא מידי לביאורנו, דהרי רק כשיוצאין מבית הכנסת, ולא יחזרו למקרא מגילה, יש לחשוש לזה, דהעניינים יפסידו, אבל באופן שהמילה בבית הכנסת, ולא יוצאין ממנו, לא נחסר לעניינים בזה שקוראין את המגילה אחר המילה.

ועל הטעם שכ' דמקרא מגילה היא מענין התפילה, וראוי להסמיכה לקריאת התורה, דהוי מענינא דיומא, אפשר ליישב כמו שכ' המהרי"ל, דכתיב במגילה "ששון ושמחה", ושמחה זו מילה, א"כ יש רמז של מילה במגילה, וא"כ אפשר דגם מילה היא קצת מענינא דיומא.

ועל הטעם דכ' דמגילה תדיר ממילה, דאפשר דלא יתחייב בה לעולם, אפשר

בית לבית הכנסת, גבי מילה ומצוה אחרת, מה קודם].

הלכה למעשה

ולמעשה החיי אדם (כלל קנ"ה סעיף ו') כ' "נוהגין למול קודם המגלה".

ובמ"ב (סי' תרפ"ז סק"ט) הביא את הפרי חדש, "לענין מילה ומגלה, אם איכא שהות לעשות שתיהן, מגלה קודם, משום פרסומי ניסא". וכ' והעולם נוהגין למול קודם המגלה, וכדלקמן (בסוף סי' תרצ"ג).

אולם הכף החיים (תרצ"ג סק"ל) הביא את דברי התרומת הדשן, דמלין אותו אחר סיום כל התפלה כשאר הימים, והב"י, והרדב"ז, וכ' דכן סברו הפר"ח, והגר"א, והכנה"ג, והביא עוד אחרונים דסבירא ליה כן.

א"כ משמע דכן פסק.

ובשערי ימי הפורים (למורינו הגר"י טשזנר שליט"א שער ג' פרק ט"ו סעיף ח') כ' "ולמעשה נהרא ונהרא ופשטיה".

והוסיף (שם סעיף י') "אכן כל נדון זה הוא במקום שמלין בבית הכנסת מיד אחר תפילת שחרית. אבל אם לא מלין מיד אחר התפילה משום איזה סיבה, או שמלין

במקום אחר, ודאי שיש לסיים את כל התפילה וקריאת המגילה, ולא לשהות מלקיים מצוה יקרה הזו, שיש בה גם פרסומי ניסא, ואח"כ לעשות את הברית, בזמן שקבעו לזה".

ובעי"ז פסק הפסקי תשובות (סי' תרצ"ג סק"ח) "אכן מנהג האשכנזים כדברי הרמ"א, למול קודם קריאת המגילה, מיד לאחר קריאת התורה, כי "ששון" זה מילה, ומסמיכים ל"אורה" זו תורה, אמנם כ"ז כשהמילה מתקיימת בבית הכנסת, אבל אם המילה נעשית במקום אחר המרוחק מביהכ"נ, אין להטריח את הקהל, ללכת ולחזור לקריאת המגילה, אלא יש למול אחר קריאת המגילה.

והספרדים נוהגין בכל ענין, למול לאחר קריאת המגילה".

ונסיים בדברי השערי ימי הפורים (שער ג' פרק ט"ו סעיף ט') "ובמקום שמלין לפני קריאת המגילה, את הכיבוד [דברי מזונות ושתיה] שנוהגים לתת בברית, יש לתת רק אחר קריאת המגילה. א' משום שאסור לאכול לפני קריאת המגילה, [ואף שיש מתירים טעימה בעלמא, אבל לכתחילה יש להחמיר]. ב' שע"י נתינת הכיבוד לרבים מאחר עוד יותר את קריאת המגילה, וזה בודאי אין לעשות.



הרב און אברהם הכהן סקלי

ברכות השחר מכתבי היד של הסידורים הספרדיים

מאז ומתמיד נושא נוסח התפלה העסיק רבות את פוסקי ההלכה, אשר ייחסו לו חשיבות רבה, והקדישו לו מקום של כבוד בספריהם. מאז רבותינו הגאונים והראשונים, דרך מרן הב"י והאחרונים, עד לרבינו בעל המשנ"ב, ועד ממש אחרוני זמננו, כולם נשאו ונתנו בענייני נוסח התפלות והברכות, והעירו על דקדוקים בנוסח.

ובפרט, אצל רבותינו הספרדים, אשר הרגיל בספרי ההלכה שלהם, בודאי נוכח לדעת שנושא נוסח התפלות והברכות נידון בהם הרבה, בין מצד הפשט ובין מצד הקבלה, כמו שידוע הרגיל בספרי רבותינו הספרדים ובני עדות המזרח, כגון: שלמי ציבור [למהרי"י אלגאזי ומהר"א חיון], רבינו החיד"א במגוון ספריו, תפלת כל פה^א [למהרי"י נוניס ואיס], סידור עבודת התמיד [למהר"א חאביליון], חסד לאלפים [למהר"א פאפון], כף החיים [פאלאג'י^ב], שערי תפלה [למהר"י רקח], בן איש חי, כף החיים [סופר], ועוד רבים רבים.

וכמו כן, כידוע שבנושא זה, רבות חתרו הפוסקים למצוא נוסחים קדומים בסידורים כתבי יד ודפוסים קדומים וכיו"ב, הן לבנות והן לסתור - ופוסק שמצא ראייה מאיזה סידור קדום, שש עליה כמוצא שלל רב, וייחס לה חשיבות רבה.

אמנם, לרוב רבותינו האחרונים בכמה מאות השנים האחרונות, לא היתה גישה כל כך לסידורי כתבי יד עתיקים, בפרט לא למגוון רחב של סידורים, ובפרט לא של רוב ככל העדות הקדומות בעולם.

ובעז"ה, זכה דורנו זה למגוון רחב של סידורים ומחזורים [מלבד שאר כתבי הידות החשובים] של רוב ככל עדות ישראל, עד למספרים של לפחות עשרות כתבי יד מכל אחת מהקהלות החשובות והמרכזיות בעולם הקדום. וע"כ, בידינו היום לפשוט כמה וכמה מהספיקות שהסתפקו בהם רבותינו חכמי הדורות - ספיקות שנבעו מחסרון ידיעה, ולא ח"ו מחסרון חכמה.

וכן כידוע, ישנם כמה וכמה שינויים בנוסח התפלה אשר נכנסו אך ורק ע"י המדפיסים, ואין להם כל מקור קדום. וכאמור, בידינו היום לא בלבד להוכיח שחלק מהנוסחאות השגורות בפנינו היום אינן נוסחאות מקוריות, אלא הרבה פעמים אף להצביע בבירור מתי והיכן בדיוק נכנסו שינויים אלו לנוסח התפלה.

וע"כ, במאמר זה אציג בעז"ה את נוסח ברכות השחר אשר עמלתי להעתיק מ-25 סידורי כת"י עתיקים בנוסח ספרד וארגוניה [מלפני כחמש מאות וחמישים שנה ומעלה], וכן

א. נדפס בסוף ספרו שיח יצחק ע"מ חגיגה.

ב. וכן בשאר ספריו.

מסידורי ראשית הדפוס מלפני כחמש מאות שנה, כולל כל שינויי הנוסח, והשינויים בסדר הברכות. ובנוסף, ציינתי גם לשינויים מכמה מקורות ספרדיים קדומים, כגון: פי' התפלות לרבינו דוד אבדורה, פי' התפלה הקבלי אור זרוע לר' דוד בן ר' יהודה נכד הרמב"ן, סידור זכר צדיק, סידור הרמ"ק, סידור מהר"י אבן ציאה ועוד.

ובחלק השני של המאמר, אפרט בעז"ה, את הנידונים הנוגעים לכל ברכה או חטיבת ברכות אשר הצגתי בחלק הראשון, והכל על דרך מקצר ועולה, בבחינת תן לחכם ויחכם עוד.

וברור מאליו, שאין כוונתי במאמר זה לפסוק הלכה או לשנות מנהג, רק כוונתי להציג בפני בעלי תריסים, העוסקים במלחמתה של תורה בענייני נוסח התפלות והברכות - את הנתונים במלואם, אשר אי"ה יוכל לסייע להם להגיע למסקנות נכונות אחר שקילת כל הנתונים בפלס שכלם.

חשוב לציין, שבעוד שכמה נוסחאות בעולם הקדום [כנוסחאות הגניזה וכיו"ב] נחקרו כבר די הצורך ע"י חוקרי התפלה, הרי שהנוסח הספרדי, שמתפללים בו מדי יום מליוני יהודים ברחבי העולם, טרם נחקר די הצורך. וכמדומה, שעבודתי זו היא העבודה הראשונה בהיקף כזה של כת"י שנעשתה על הנוסח הספרדי הקדום עד ימינו, לא בלבד בענין ברכות השחר, אלא בנוסח התפלה הספרדי בכלל. ואי"ה נזכה כמו"כ לעשות עבודה דומה על שאר נוסח התפלה הספרדי.

באמור, השתמשתי ב-20 סידורי כת"י אשר מוגדרים אצלי נוסח ספרד, היינו נוסח מחזו קסטיליה ואנדלוסיה בספרד הקדומה. ובעוד 5 סידורי כת"י המוגדרים אצלי נוסח ארגוניה,¹ דהיינו נוסח מחזו 'ארגוניה' בספרד הקדומה, אשר הוא מיוזג של נוסח ספרד ונוסח קטלוניה, ומאחר וראיתי שנוסח זה דומה מאוד בחלק ברכות השחר לנוסח הספרדי הכללי, כללתי אותו ביחד עם שאר כתבי היד הספרדיים.

יש לציין, שעד כמה שידוע לי השתמשתי בכמעט כל סידורי כתה"י של נוסח ספרד, המכילים את חלק ברכות השחר, וזמינים באופן סביר² לשימוש הרבים.

לצורך עבודתי זאת, השתמשתי במאגר הסידורים והמחזורים של ידידי הרב אהרן גבאי נר"ו, ותודתי נתונה לו.³ כמו"כ, כמה סידורים שלא היו במאגרו, השתמשתי בהם דרך פרויקט כתיב של הספריה הלאומית, ותודתי נתונה גם להם. וכן, תודתי נתונה לידידי ר' עזרא שבט נר"ו מהספריה הלאומית, אשר טרח ועזר לי באופן אישי להשיג כמה צילומים מסידורי

ג. מלבד נוסח תפלת י"ח הספרדי אשר הגהנו אני וידידי הרב אהרן גבאי נר"ו מיותר מ-40 מקורות קדומים, במסגרת ספרו י"ב שערי תפלה, אשר טרם ראה אור.

ד. הגדרת וחלוקת סידורי כתה"י אשר השתמשתי בהם כנוסחאות ספרד וארגוניה, נעשו ע"י ידידי הרב אהרן גבאי נר"ו ועל ידי במהלך עבודתנו המשותפת על ספרו י"ב שערי התפלה המאגד בתוכו נוסחאות תפלת י"ח של כל העדות.

ה. מסתבר שישנם עוד סידורים באוספים פרטיים שאין גישה חופשית אליהם.

ו. וכן עבר על חלק הנידונים, והעיר כמה הערות מועילות.

כת"י אשר לא היו זמינים בפרויקט כתיב, והכל באדיבות ובמאור פנים כדרכו תמיד.

סימני כתבי היד

כתבי היד הספרדים מצוינים באות ס - מ-סא עד סכ. כתבי היד האראגונים מצוינים באות א - מ-אא עד אה. ע"מ לחסוך בריבוי סימני כת"י המבלבלים את העין, בכל מקום שהיו שלושה כתבי יד ומעלה השוים בנוסח מסוים, הבאתים בהערות בצורה מקוצרת, ולדוגמא - אם כת"י סא סב סג סד סה, שוים כולם בנוסחם, הם צוינו בהערה בקצרה - סא-סה.

נוסח האבודרהם מוגה עפ"י 4 כתבי יד¹, ועפ"י דפו"ר ליסבון ר"ן.

נוסח האור זרוע מוגה עפ"י 3² כת"י.

ואלו סימני כתה"ט:

סא - בהמ"ל 4674. **סב** - פרמה 2072. **סג** - פרמה 1911. **סד** - המבורג 205 [שם רוב הניקוד לא ניכר]. **סה** - פריס 592. **סו** - פרמה 29. **סז** - לונדון 5866. **סח** - לידס 63 [שם עד הנותן לשכוי מחוק, ולא עד בכלל]. **סט** - קיימברידג 541 [חסר הדף הראשון בכתה"י, ומתחיל ממלביש ערומים, חסרות הברכות - שכוי, פוקח וזוקף]. **סי** - פפד"מ 134 [לא מנוקד]. **סיא** - בהמ"ל 4067. **סיב** - ס' פטרבורג 34. **סיג** - הספריה הלורנציאנית 111. **סיד** - בן צבי 2048. **סיו** - קיימברידג 1204. **סז** - סה"ל 8.844 [מתחיל 'ואתה עתיד' באלהי נשמה]. **סז** - בהמ"ל 4883. **סיה** - בריסל 4943. **סיט** - אוקספורד 108. **סכ** - ששון 59. **אא** - אוק' 18. **אב** - פרמה 1738. **אג** - עץ חיים E2547. **אד** - פרמה 2207. **אה** - אוקספורד 27. **ד"ל** - דפוס ליסבון ר"ן. **זכ"צ** - סידור 'זכר צדיק' [כת"י לונדון 11594], **או"ז** - פי' התפלה 'אור זרוע'. **אבודרהם**.

חלק א - שינויי הנוסחאות בברכות השחר מסידורי כתבי היד הספרדיים

ברוך אתה יי אלהינו מלך העולם אשר קדשנו במצותיו וצונו על נטילת ידיים:

ברוך אתה יי אלהינו מלך העולם אשר יצר את האדם בחכמה וברא בו נקבים נקבים חלולים חלולים גלוי וידוע לפני כסא כבודך³ שאם יסתם⁴ אַחַד⁵ מהם או אם יפתח⁶ אַחַד⁷

ז. הסה"ל 6389, לונדון 7512, ס' פטרבורג 98, לונדון 10727.

ח. בהמ"ל 2017, בהמ"ל 2203, לונדון 26929.

ט. מקורות כתה"י מצוינים בקצרה, מאחר וניתן למצוא אותם היום בקלות בפרויקט כתיב, והאריכות מן המותר.

י. כבודך - סא-סג סו סז סיא-סיד סיה סיט אא אג אה ד"ל זכ"צ.

כבודך - סה סז אב.

סד סטו סכ - לא ברור הניקוד.

יא. יסתם...יפתח - כן הסדר ברוב כתה"י: סא-סה סז סיא-סיג-סטו סיט סכ אא ד"ל זכ"צ אבודרהם.

במקצתם הסדר הפוך - יפתח...יסתם: סו סי סיב סז סיה אב אג אה או"ז.

יב. אַחַד [וכן לקמן] - כן מנוקד בכל כתה"י: סא-סג סה-סז סיא-סיג סז-סיט אא אב אה ד"ל זכ"צ.

רכח מנורה הרב און אברהם הכהן סקלי בדרום

מהם"י ואינו יכול/אי אפשר^{טו} להתקיים^{טז} י"אפילו שעה אַחת"י. ברוך אתה יי רופא"ט כל בשר ומפליא לעשות:

אלהי נשמה שנתת בי טהורה^כ אתה בראתה אתה יצרתה אתה נפחתה^{כא} בי ואתה^{כב} משמרה^{כג} בקרבי ואתה^{כד} עתיד לְיִטְלָה^{כה} ממני^{כו} ולהחזירה/ולהחזירה^{כז} בי לְעִתִּיד^{כח} לבוא כלִכֵּט

סד סטו סכ אג – לא ברור הניקוד.

יג. יִסְתַּם, יִפְתַּח – כך מנוקד ברוב ככל כתה"י: סא סג סה סז סיו סיא-סיד סיח אא אב אג אה ד"ל זכ"צ.

יִסְתַּם, יִפְתַּח – סו בלבד.

לא מנוקד- סד סטו סיט סכ.

יד. אחד מהם – כ"ה ברוב ככל כתה"י: סא סג-סז סי-סטו סיו-סכ אא-אג אה ד"ל זכ"צ או"ז אבודרהם.

סב בלבד – חסר.

סיב בלבד – חסר מהם.

טו. אינו יכול – סא-סה סז סיג-סטו סיט סכ אא אבודרהם.

אי אפשר – סו סי-סיב סיו סיח אב אג אה ד"ל זכ"צ. ובכל הנ"ל, מנוקדת האל"ף בציר"י [מלבד אה שאינו מנוקד].

טז. אה בלבד – נוסף ולעמוד.

יז. אפילו...אחת – חסר זכ"צ בלבד.

יח. אחת – סא-סג סו סז סיא-סיג סיו סיח אא-אג אה ד"ל.

אָחַת – סה סיד בלבד.

לא מנוקד – סד סטו סיט.

סכ בלבד – חסר אחת, אולי בטעות.

יט. או"ז בלבד נוסף – חולי.

כ. או"ז בלבד נוסף – היא.

כא. בראתה...יצרתה...נפחתה [הה"א במפיק] – סא סה סז סיא סיב סיד ד"ל או"ז.

בראתה...יצרתה...נפחתה [הה"א בלא מפיק] – סב אה.

בראתה...יצרתה...נפחת – סי סיט.

סיח – יִצְרֶת...בְּרֵאת... [יחסר נפחת].

אד אב סיו – חסר בראתה.

סג סד סו סטו סכ אא זכ"צ – לא ניכר הניקוד [אך כולם מסתיימים בה"א].

סיג – לא ברור

כב. ואתה – סא סג-סה סז סי סיא סיג-סטו סיט סכ ד"ל זכ"צ או"ז אבודרהם.

אתה – סו סיב סיו סיח אא-אה.

כג. סיב אב אה בלבד, מנוקד- משמרה [המ"ם בציר"י או סגו"ל] – ומלמד שהניעו את השו"א במ"ם [אף שאין הניקוד מדויקד, שבניקוד סגו"ל הופכת הגיית המילה למעיל].

כד. ואתה – סא-סז סי סיא סיג-סיו סיט אה ד"ל זכ"צ או"ז אבודרהם.

אתה – סיב סיו סיח אא אב אד [סיח – 'אתה משמרה בקרבי' נשכח ונכתב בגליון, ויתכן שזה גרס].

כה. לְיִטְלָה – כ"ה בכל המנוקדים: סא-סג סה-סז סיא סיב סיד-סיט אא אב אה ד"ל זכ"צ.

אה סיב גם כאן ניקוד – לְיִטְלָה, כמו לעיל במשמרה, וראה מש"ש.

לא ניכר הניקוד- סד סיג סכ אד.

כו. סיב סיח אא אב בלבד – נוסף ואתה עתיד.

כז. ולהחזירה – סא סב סז סיא סיג סיד סיט אא.

ולהחזירה – סה סו סטו סיו סיח אב אה ד"ל זכ"צ.

זמן'ל שהנשמה לא בקרבי מודה אני לפניך יי אלהי ואלהי אבותי'ל' לג רבון כל המעשים אדון כל הנשמות'ל. ברוך אתה יי המְחַיֵּה/המְחַיֵּה נשמות לפגרים'ל מתים:

ברוך אתה יי אלהינו מלך העולם הנותן לְשִׁכּוּלֵי בִינָה להבין'ל בין יום ובין לילה:

[ברוך...גוי, עבד, אשה:]'לט

ברוך אתה יי אלהינו מלך העולם פוקח עורים:

ברוך אתה יי אלהינו מלך העולם זוקף כפופים:'מ

ברוך אתה יי אלהינו מלך העולם מגביה שפלים:'מא

ברוך אתה יי אלהינו מלך העולם מלביש ערומים:

סיו בלבד – להחַיֵּה, אולי בטעות.

לא ניכר הניקוד- סג סד סיב סכ אד.

כח. לְעִתִּיד [הלמ"ד בשו"א או בסגו"ל] – סא-סג סה סו סיא-סיג סיו סיא אב אה ד"ל זכ"צ [סז מנוקד לְעִתִּיד ע"י המגיה, ולא ניכר כיצד היה מנוקד לפני'כ].

לְעִתִּיד - סיד סיה סיט.

לא ניכר הניקוד - סד סטו סכ אד.

כט. כל - סא-סז סי-סיו סיט סכ אא אב אד אה ד"ל או"ז אבודרהם

סיו סיה זכ"צ בלבד גורסים – וכל.

ל. סיט אה בלבד מנוקד זמן – מלמד שהקפידו על הנעת השו"א בראש תיבה.

לא. אה בלבד נוסף – תהא.

לב. ואלהי אבותי - סא-סז סי-סיו סיט סכ אא אד אה ד"ל זכ"צ.

אבודרהם [בחלק מן המקורות] בלבד גרים – לפניך יי אלהי רבון וכו' [ללא ואלהי אבותי].

סיה אב בלבד - חסר יי אלהי ואלהי אבותי.

לג. סה בלבד נוסף – שאתה הוא.

לד. רבון כל המעשים אדון כל הנשמות – כ"ה ברוב כתה"י: סב סד סז סיב סיג סטו-סיו סיט סכ אה ד"ל זכ"צ אבודרהם.

במקצתם הסדר מהופך - אדון כל הנשמות רבון כל המעשים: סה סו סי סיא סיד.

סא סג אא או"ז בלבד – חסר אדון כל הנשמות.

סיה בלבד - רבון כל העולמים אדון כל המעשים.

אב אד בלבד - אדון כל המעשים רבון כל הנשמות.

לה. המחַיֵּה – סא סב סד סז סיא סיג סיד סיו אב אה ד"ל.

המחַיֵּה – סה סו סיא סיב סטו סיה סיט אא זכ"צ.

סג סיו סכ אד - לא ניכר הניקוד.

לו. אה בלבד מנוקד – לְפָגְרִים, אולי בטעות.

לז. לְשִׁכּוּי – כ"ה בכל המנוקדים.

לא ניכר הניקוד – סג סד סח סיג סיו סכ.

לה. להבין - כ"ה בכל המקורות [ולענין נוסח האבודרהם, ראה בפירוט בחלק הנידונים].

אג סג – לא ניכר.

לט. בחלק מהמקורות הוקדמה חטיבת ברכות 'שלא עשני' לאחר ברכת השכוי, ע"י בפירוט בחלק 'סדר הברכות'.

מ. סיא בלבד – זוקף ליתא.

מא. ברכת מגביה שפלים נוספה ברוב כתה"י: סא (שב(שם נמחקת) סה-סט סיב-סיה סכ אא אב אד אה או"ז אבודרהם.

רל מנורה הרב און אברהם הכהן סקלי בדרום

ברוך אתה יי אלהינו מלך העולם מתיר אסורים: מב
[ברוך אתה יי אלהינו מלך העולם רופא חולים:] מג
ברוך אתה יי אלהינו מלך העולם רוקע הארץ על המים:
ברוך אתה יי אלהינו מלך העולם המכין מצעדי וגבר/גבר/מ: מד
ברוך אתה יי אלהינו מלך העולם אוזר ישראל בגבורה:
ברוך אתה יי אלהינו מלך העולם עוטר ישראל בתפארה: מה
ברוך אתה יי אלהינו מלך העולם שעשה לי כל צרכי: מו
(ברוך אתה יי אלהינו מלך העולם של חסר מצרכי כלום:) מז
[ברוך אתה יי אלהינו מלך העולם הנותן ליעף כח:] מח

חסרה – סג סד סי סיא סיט אג ד"ל זכ"צ.
אה בלבד - מנוקד שפלים ומלמד שהניע השו"א בראש מילה [וראה לעיל בתיבות 'משמרה' ו'זמן'].
מב. ברכת מתיר אסורים חסרה – סח סיג בלבד [סח - ברכות רופא חולים ומגביה שפלים נכתבו שם על מקום
המחק של ברכה אחת, ויתכן ובמקור נכתבה שם ברכת מתיר, ונדחתה משום מה מפניהן].
סכ בלבד, נוספה כאן ברכה – בא"י אמ"ה משביע רעבים!
מג. ברכת רופא חולים נוספה – סח-סי סיב סיג סטו-סיט אא אב.
חסרה – סא-סז סיא סיד סכ אג-אה ד"ל זכ"צ או"ז אבודרהם.
מד. ניקוד חיבת גבר:
גבר – סא סב סו סיג סיו סיט אא זכ"צ.
גבר – סה סז סח סיא סטו אג אה ד"ל.
סג סד סט סיב סיד סיו סיח אב – לא ניכר הניקוד.
מה. סיו בלבד - אחר ברכת עוטר נוספו ברכות 'להנניח תפילין' ו'על מצות תפילין'!
אד בלבד – עומה ישראל.
מו. ברכת שעשה לי כל צרכי - חסרה הברכה רק סיו סיח אב [ובשני האחרונים במקומה שלא
חיסר].
או"ז בלבד – שעשית לי כל צרכי.
ניקוד ברכת שעשה לי כל צרכי:
צרכי – סא סב סד סו-סט סיא סיג-סטו סיו אא(שעשני!) אג אה ד"ל. [מתוכם - סד ניקד צורכי. סיג אג
אה זכ"צ ניקדו צרכי].
צרכי - סה סיט.
לא ניכר הניקוד - סג סיב סכ אד.
מז. ברכת שלא חסר מצרכי כלום נוספה רק – סו [שם צרכי], סיו [שם – חסר, צרכי], סיב סיח אב [בשלושתם
צרכי].
חסרה – סא-סה סז-סיא סיד-סיו סיט סכ אא אג-אה ד"ל זכ"צ או"ז אבודרהם.
מה. ברכת הנותן ליעף כח נוספה רק – סא סה סי-סיב סטו-סיו ד"ל [סי סיא - נותן].
חסרה - סב-סד סו-סט סיג סיד סיח-סכ זכ"צ אא-אה או"ז.
ניקוד ליעף:
ליעף - סה סיא סיב סיו סיו ד"ל.

ברוך אתה יי אלהינו מלך העולם שלא עשנימט גוי:

ברוך אתה יי אלהינו מלך העולם שלא עשני עֶבֶד:

ברוך אתה יי אלהינו מלך העולם שלא עשני אשה:

ברוך אתה יי אלהינו מלך העולם המעביר [חבלי]נא שינה מעיני ותנומה מעפעפי: [ו]יהינב רצון מלפניך יי אלהי ואלהי אבותי שתרגילני בתורתךנב ותדביקני במצותיך ואלהי תביאנינו ללידי חטאנח [ו]לאנט לידי עברה [ו]לאס לידי ניסיוןסא ולא לידי ביזיוןסב והרחיקניסג

ליעף - סא.

מט. סט בלבד - עשאני בשלושתם, אך האלף נחה כך שאין הבדל בהגיה.

נ. ניקוד ברכת של עשני עבד:

עֶבֶד - סא סב סה סז סח סיא סיב סיו-סיט אא אב אד אה זכ"צ [אא הושלמה בכתב מאוחר].

מלבד - סו סיד ד"ל - שניקדו עֶבֶד

לא ניכר הניקוד - סג סד סיג סטו סיו סכ אג.

נא. חבלי נוסף - סג סז-סיד סיו סיח סיט אב-אד זכ"צ. [סי - הסופר כתב כך 'המעביר שינ חבלי שינה', יתכן שכתב תחלה כמורגל בפיו, ולא כאשר נתבקש].

חסר - סא סב סד-סו סטו סיו סכ אא אה ד"ל או"ז אבודרהם.

נב. יהי - סא-סה סט סיב-סיד סיו-סיח סכ אא אב אד אה או"ז אבודרהם.

ויהי - סו-סח סי סיא סטו סיט ד"ל זכ"צ [זכ"צ כתב בצד הערה שצריך לו' בוא"ו כי היא ברכה אחת].

לא ברור - אג.

נג. בתורתך...במצותיך - כ"ה ברוב ככל המקורות: סא-סכ אא אב אד ד"ל זכ"צ אבודרהם.

אג או"ז בלבד - שתרגילני במצותיך ותדביקני בתורתך.

אה בלבד - שתרגילני במצותיך [והשאר ליתא].

נד. וְתִדְבִּיקֶנִי - כ"ה ברוב כהה": סא-סה סז-סיא סיג-סיו סכ אג ד"ל או"ז אבודרהם.

וְתִדְבִּיקֶנִי - סו אא זכ"צ.

אד - אינו מנוקד.

וְדַבֵּקֶנִי - סיב סיו סיח אב.

נה. ואל - כ"ה ברוב כהה": סא-סד סו סז סט-סכ אא-אה ד"ל זכ"צ או"ז אבודרהם.

אל - סה סח בלבד.

נו. ואל תביאני לידי חטא - כ"ה בכל המקורות. אה בלבד - ליתא, ובמקומו ואל תרגילני לדבר עבירה וכו'.

נז. סיח בלבד נוסף - לא לידי חטא.

נח. סח בלבד נוסף כאן - ולא לידי עון.

נט. ולא - סא-סג סח-סיא סיג סיד סיו-סיח סכ אא אג אד ד"ל זכ"צ אבודרהם.

לא - סד-סז סיב סטו סיט אב או"ז.

ס. ולא - סב-סד סז-סי סיג-סכ אא אד אה או"ז אבודרהם.

לא - סא סה סו סיא סיב אב אג זכ"צ.

ד"ל - מחוק.

סא. סב בלבד - ביזיון קודם לניסיון.

סב. ניקוד חיבתת בזיון:

ביזיון - כך מנוקד ברוב ככל כהה"י סא-סט סיא סיב סיד-סיח אא-אג אה ד"ל זכ"צ.

ביזיון - סיט בלבד.

אד סיג - לא ניכר הניקוד.

סג. והרחיקני - סא-סד סו-סט סיא-סיד סיו סיו סיט אב אג אד או"ז אבודרהם.

רלב מנורה הרב און אברהם הכהן סקלי בדרום

מִיָּצֵר הרע ותדביקניסד סה־יָצֵר הטובסו ותנניסו לחן לחסדסח ולרחמים בעיניך ובעיני כל רוא־יסט וגמלניע חסדים טובים. ברוך אתה יי גומל חסדים טוביםעא:

יהי־עב רצון מלפניך יי אלהי ואלהי אבותי שתצילני היום ובכל יום ויוםעג מעזי פנים ומעזות פנים [מאדם רע]עד מיצרעה רעעו מִשְׁכָּן־עו רע מִחֲבֵרֶחָ רע מִפִּגְעֵט רעפ [מעין הרע]פא

וְהִרְחַקְנִי – א.א.

הִרְחַקְנִי – ס.ה.

וּתְרַחֲקֵנִי – סו סטו ד"ל זכ"צ.

סכ – לא ניכר.

סיח בלבד חסר – והרחיקני...הטוב.

סד. וְתִרְבִּיקֵנִי – סא-סח סח-סיא סיד-סיו סיט סכ ד"ל או"ז אבודרהם.

ודבקני – סו סיא-סיג סיו סיא-אד.

וְהִרְבִּיקֵנִי – סז.

וּתְרַבֶּקֶנִי – זכ"צ.

סח. סו סיב סיו סז אב בלבד נוסף – תמיד.

סו. אה בלבד – ואל ישלוח בי יצר הרע וישלוח בי יצר הטוב.

סז. סיא זכ"צ בלבד – נוסף כאן לאהבה.

סח. סג בלבד מנוקד – לחן לחסד.

אד אא בלבד – לחן ולחסד ולרחמים.

ד"ל – הדף קרוע ולא ניכר.

סט. רואי – כ"ה בכל כתה"י.

סיב בלבד – בְּרִיּוּתִיךָ.

ע. וגמלני – סא סב סח-סח סיב סיד אב זכ"צ.

וגמלני - סט סיו-סיט אא ד"ל.

וגמלני – אה.

סג סד סיא סיג סטו סיו סכ סג אד - לא ניכר.

עא. גומל חסדים טובים – כ"ה ברוב המקורות: סא-סד סו-סח סי-סיב סיד סטו סיו-סכ אא אג-אה ד"ל זכ"צ

או"ז אבודרהם.

[אד או"ז הגומל].

סח בלבד נוסף – לעמו ישראל.

סט סיו אב בלבד נוסף – לעמו ישראל ברחמים.

עב. יהי –סא-סג סח-סח סיא סיב סיד סטו סיח-סכ אא-אה ד"ל זכ"צ או"ז אבודרהם.

ויהי - סד סט סי סיג סיו סז בלבד. ואולי הוא בשיגרא דלשינא מלעיל.

עג. אבודרהם בלבד – ליתא היום ובכל יום ויום.

עד. מאדם רע - נוסף - סג סח-סכ אב אד ד"ל זכ"צ.

חסר – סא-סד אא אה או"ז אבודרהם.

עה. מיצר – כ"ה רוב ככל המקורות: סא-סיו סיט סכ אא אב אד אה ד"ל או"ז אבודרהם.

סיח זכ"צ בלבד – ומיצר.

עו. רע – כ"ה ברוב ככל המקורות: סא-סי סיב-סיד סיו-סיח סכ אא אב אד אה ד"ל או"ז

אבודרהם.

סיא סטו סיט זכ"צ בלבד – הרע.

עז. משכן – כ"ה בכל המקורות סא-סד סו-סיו סיט סכ אב-אה ד"ל זכ"צ.

ומשכן - סח סיח אא או"ז אבודרהם .

אה בלבד מנוקד – מִשְׁכָּן, ואלוי בטעות.

מנורה ברכות השחר מסידורי כ"י בדרום רלג

[מלשון הרע]פב [מעדות שקר]פג [מאשה רעה]פד פהמדיןפו קשה ומבעלפו דין קשה בין בןפח ברית ובין שאינו בן ברית [ומדינה של גיהנם]פט:

ברוך אתה יי אלהינו מלך העולם אשר קדשנו במצותיו וצונו על דברי תורה^צ: [ו]הערב^{צא} נא יי אלהינו את דברי תורתך^{צב} בפנינו ובפפיות^{צג} עמך^{צד} בית ישראל ובצאצאינו ובצאצאי

-
- עח. מחבר - כ"ה ברוב המקורות: סא-סט סיא-סיו סיט סכ אב אג אה ד"ל.
ומחבר רע - סיח אא(נוסף בגליון) אד זכ"צ אבודרהם.
סי או"ז בלבד- חסר.
עט. מפגע רע - כ"ה ברוב המקורות: סב-סד סו סז סט-סיג סטו-סיו סיט סכ אב אד אה ד"ל זכ"צ או"ז.
ומפגע רע - סא סה סיד סיח אא אבודרהם.
אג סח בלבד - חסר.
פ. סיג בלבד נוסף - מדבר וממגפה.
אג בלבד נוסף - משטן רע.
פא. מעין הרע נוסף - סד סז סח סי-סיג סטו סיט אב ד"ל זכ"צ [סיג זכ"צ - ומעין].
חסר - סא-סג סה סו סט סיד סיו-סיח סכ אא אג אד אה או"ז אבודרהם.
פב. מלשון הרע נוסף - סד סז סי-סיג סטו סיו סיט אב ד"ל זכ"צ. [סיג אב ד"ל - ומלשון]
חסר - סא-סג סה סו סח סט סיד סיו סיח סכ אא אג-אה או"ז אבודרהם.
פג. מעדות שקר נוסף - סו סי סיב אב בלבד.
חסר - סא-סה סז-סט סיא סיג-סכ אא אג-אה ד"ל זכ"צ או"ז אבודרהם.
פד. מאשה רעה נוסף - סז סח סיג בלבד [סח - ומאשה].
חסר - סא-סו סט-סיב סיד-סכ אא-אה ד"ל זכ"צ או"ז אבודרהם.
פה. זכ"צ בלבד נוסף כאן - ומכל דבר רע.
אב בלבד נוסף כאן - ממיתה משונה.
פז. מדין - כ"ה בכל המקורות. סה בלבד - ומדין.
פז. ומבעל- כ"ה בכל המקורות. זכ"צ בלבד - ומכל בעל. אב בלבד - חסר ומבעל דין, אולי בטעות הדומות.
פח. בן -סט אה בלבד חסר, אולי בטעות.
פט. ומדינה של גיהנם נוסף - סה-סי סיג-סיו סיט ד"ל [סיד בטעות - וממדינה].
חסר - סא-סד סיא סיב סיו סיח סכ אא-אה זכ"צ או"ז אבודרהם.
סי בלבד נוסף - וממיתה משונה.
צ. על דברי תורה - כן הנוסח בכל המקורות, מלבד אה אג או"ז - שגורסים לעסוק בדברי תורה.
או"ז - היחיד שברכות התורה קודמות לברכות השחר, בין אשר יצר לאלהי נשמה.
צא. הערב - סא סה סי סיג סכ אא אד זכ"צ או"ז אבודרהם.
והערב - סב סד סו-סט סיא סיב סטו-סיט אג אה ד"ל [סב - נמחק הוא"ו].
סג - לא ניכר.
צב. תורתך - כן מנוקד בכל המקורות המנוקדים. ד"ל בלבד - תורתך.
צג. ובפפיות - כ"ה ברוב המקורות: סב-סה סז-סיב סיד סטו סיו סיט סכ אג אה ד"ל זכ"צ או"ז אבודרהם.
סא בלבד - ובפפיות [סיו לא ניכר די הצורך, אך נראה כן]. וכן אד אך לא מנוקד.
סו בלבד - ובפיות.
אא סיח בלבד - ובפה.
צד. עמך - סא סב סה סו סח סט סיג סיד סיו אא ד"ל זכ"צ.
עמך - סז סיב סיח סיט אה.

רלד מנורה הרב און אברהם הכהן סקלי בדרום

עמך בית ישראל ונהיה כולנו^א/ונהיה כולנו וצאצאינו וצאצאי עמך בית ישראל^ב יודעי שםך ולומדי תורתך לשמה^ג. ברוך אתה יי המלמד תורה לעמו ישראל [ברחמים]^ד:

ברוך אתה יי אלהינו מלך העולם אשר בחר בנו מכל העמים ונתן לנו את תורתו^ה. ברוך אתה יינותן התורה:

וידבר וכו' יברך וכו'.

חלק ב - סדר ברכות השחר בכתבי היד

הנה בנושא סדר ברכות השחר, דנו כמה מרבתינו האחרונים בסי' מו בטור שו"ע, עי' בב"ח, ובמג"א (סק"ב), ובפר"ח, ובמטה יהודה ובעוד אחרונים.

ומובא כאן סדר ברכות השחר בכתה"י בקיצור מלאחר חטיבת הברכות הראשונה של נט"י אשר יצר ואלהי נשמה. ואחריו מעט פירוט והשוואה של הסדר בין כתה"י.

סא - שכוי, פוקח, זוקף, מלביש, מגביה, מתיר, רוקע, מכין, אוזר, עוטר, יעף, צרכי, גוי, עבד, אשה.

סג סד סיא סטו סיו אג אד - לא ניכר הניקוד.

צה. בצאצאינו ובצאצאי עמך בית ישראל ונהיה כולנו - סא-סד סז-סט סיא סיג-סכ זכ"צ אבודרהם.

כנ"ל אלא ובצאצאינו - אא-אג [אג - ליתא בית].

חסר - סה [שם ובפיפיות עמך בית ישראל ונהיה וכו'] סיב אה.

סיו - חסר ונהיה כולנו, כנראה בטעות.

סו בלבד - ובצאצאינו [במקום כל המשפט הנ"ל].

סי בלבד - בצאצאינו ובצאצאי צאצאינו ובצאצאי עמך בית ישראל.

צו. וצאצאינו וצאצאי עמך בית ישראל - סיא סיב אד אה.

סז - אנחנו וצאצאינו וצאצאי עמך ישראל.

סח נוסף כאן - כולנו כאחד יודעי וכו'.

ונהיה אנחנו כולנו - סיג סיט.

ונהיה כולנו אנחנו וצאצאינו וצאצאי עמך בית ישראל - או"ז.

ונהיה כולנו בצאצאינו ובצאצאי צאצאינו - ד"ל.

צז. יודעי שםך ולומדי תורתך לשמה - כ"ה ברוב המקורות: סא-סה סז-סיא סיג סטו-סיו סיט סכ אב אה ד"ל זכ"צ או"ז אבודרהם.

סיד אד(לא מנוקד) - חסר לשמה.

יודעי שםך ומלומדי תורתך לשמה - אא.

מיודעי שםך ומלומדי תורתך לשמה - סיב.

[מ]לומדי תורתך ויודעי שםך - סו אג, סיח [לומדי].

צה. ברחמים נוסף - סא סה סז-סט-סיג סטו סיו סיט סכ אא-אד זכ"צ.

חסר - סג-סד סז סח סיד סיו סיח אה ד"ל או"ז אבודרהם.

צט. סיד בלבד חסר ונתן לנו את תורתו כנראה בטעות.

סט בלבד נוסף - תורתו תורת אמת בא"י וכו'.

מנורה ברכות השחר מסידורי כ"י בדרום רלה

סב - שכוי, פוקח, זוקף, מגביה, מלביש, מתיר, רוקע, מכין, אוזר, עוטר, צרכי, גוי, עבד, אשה.

סג - שכוי, פוקח, זוקף, מלביש, מתיר, רוקע, מכין, צרכי, גוי, עבד, אשה, אוזר, עוטר.

סד - שכוי, פוקח, זוקף, מלביש, מתיר, רוקע, מכין, אוזר, עוטר, צרכי, גוי, עבד, אשה.

סה - שכוי, פוקח, זוקף, מתיר, מלביש, מגביה, רוקע, מכין, צרכי, יעף, אוזר, עוטר, גוי, עבד, אשה.

סו - שכוי, גוי, עבד, אשה, פוקח, מגביה, מלביש, זוקף, מתיר, רוקע, מכין, צרכי, שלא חסר, אוזר, עוטר.

סז - שכוי, פוקח, זוקף, מלביש, מגביה, מתיר, רוקע, מכין, אוזר, עוטר, צרכי, גוי, עבד, אשה.

סח - שכוי, פוקח, זוקף, רופא, מגביה, מלביש, רוקע, מכין, צרכי, אוזר, עוטר, גוי, עבד, אשה.

סט - [ההתחלה חסרה] מלביש, רופא, מתיר, מגביה, רוקע, מכין, אוזר, עוטר, צרכי, גוי, עבד, אשה.

סי - שכוי, פוקח, רופא, מתיר, זוקף, מלביש, רוקע, מכין, צרכי, גוי, עבד, אשה, יעף, אוזר, עוטר.

סיא - שכוי, פוקח, מלביש, מתיר, רוקע, מכין, אוזר, עוטר, יעף, צרכי, גוי, עבד, אשה.

סיב - שכוי, גוי, עבד, אשה, פוקח, זוקף, מגביה, מלביש, מתיר, רופא, רוקע, מכין, צרכי, שלא חסר, יעף, אוזר, עוטר.

סיג - שכוי, פוקח, זוקף, מלביש, מגביה, רופא, רוקע, מכין, אוזר, עוטר, צרכי, גוי, עבד, אשה.

סיד - שכוי, פוקח, מתיר, מלביש, מגביה, זוקף, רוקע, מכין, אוזר, עוטר, צרכי, גוי, עבד, אשה.

סיו - שכוי, פוקח, זוקף, מגביה, מלביש, מתיר, רופא, הנותן, רוקע, מכין, אוזר, עוטר, צרכי, גוי, עבד, אשה.

סיו - שכוי, פוקח, זוקף, מגביה, מלביש, מתיר, רופא, רוקע, מכין, אוזר, עוטר, [להניח תפילין, ע"מ תפילין], יעף, גוי, עבד, אשה.

סיו - שכוי, גוי, עבד, אשה, פוקח, זוקף, מגביה, מלביש, רופא, מתיר, מכין, רוקע, צרכי, שלא חסר, נותן, עוטר, אוזר.

סיו - שכוי, גוי, עבד, אשה, מגביה, פוקח, זוקף, מלביש, מתיר, רופא, רוקע, מכין, שלא חסר, אוזר, עוטר.

מנורה הרב און אברהם הכהן סקלי בדרום

רלו

סיט - שכוי, פוקח, זוקף, רופא, מתיר, מלביש, רוקע, מכין, אוזר, עוטר, צרכי, גוי, עבד, אשה.

סכ - שכוי, גוי, עבד, אשה, מגביה, פוקח, זוקף, מלביש, מתיר, משביע, רוקע, מכין, אוזר, עוטר, צרכי.

אא - שכוי, פוקח, זוקף, רופא, מלביש, מגביה, מתיר, רוקע, מכין, אוזר, עוטר, צרכי, גוי, עבד, אשה.

אב - שכוי, גוי, עבד, אשה, מגביה, פוקח, זוקף, רופא, מתיר, מלביש, סומך, רוקע, מכין, שלא חסר, אוזר, עוטר.

אג - שכוי, גוי, עבד, אשה, פוקח, זוקף, מלביש, מתיר, רוקע, מכין, צרכי, אוזר, עוטר.

אד - שכוי, גוי, עבד, אשה, מגביה, פוקח, זוקף, מתיר [נוסף בגליון], מלביש, רוקע, מכין, אוזר, עוטה (!), צרכי.

אה - שכוי, פוקח, זוקף, מלביש, מתיר, מגביה, רוקע, אוזר, עוטר, מכין, צרכי, גוי, עבד, אשה.

ד"ל - שכוי, פוקח, מתיר, מלביש, זוקף, רוקע, מכין, צרכי, יעף, אוזר, עוטר, גוי, עבד, אשה.

זכ"צ - שכוי, גוי, עבד, אשה, פוקח, מתיר, מלביש, זוקף, רוקע, צרכי, מכין, אוזר, עוטר.

או"ז - שכוי, פוקח, זוקף, מלביש, מגביה, מתיר, רוקע, מכין, אוזר, עוטר, צרכי, גוי, עבד, אשה.

אבודרהם - שכוי, פוקח, מתיר, מלביש, זוקף, רוקע, צרכי, אוזר, עוטר, גוי, עבד, אשה [מגביה לא נתבאר מקומו].

פירוט סדר הברכות

• בכל המקורות ברכת הנותן לשכוי בינה ראשונה.

• מיקום חטיבת גוי עבד אשה:

אחר הנותן לשכוי - סו סיב סיו סיח סכ אב-אד זכ"צ.

בסוף סדר הברכות - סא-סה סז-סט סיא סיג-סיו סיט אא אה ד"ל או"ז אבודרהם.

סי בלבד - מסודרות אחר ברכת צרכי, וקודם לברכות הנותן ליעף, אוזר ועוטר.

• מיקום ברכת פוקח עורים:

בכל כתה"י פוקח אחר הנותן לשכוי, ואף בכתה"י שהוקדמה חטיבת ברכות 'שלא עשני', מיד אחריהן פוקח.

מלבד - סיח סכ אב - שאחר הנותן לשכוי וחטיבת שלא עשני, מופיעה ברכת מגביה ואחריה פוקח.

• מיקום ברכת זוקף כפופים:

ברוב המקורות זוקף אחר פוקח - סא-סה סז סח סיב סיג סטו-סכ אא-אה או"ז.

אחר מגביה ומלביש - סו. אחר מלביש ומגביה - סיד. אחר מתיר ומלביש - ז"ל זכ"צ אבודרהם. אחר מתיר - סי.

• מיקום ברכת רופא חולים [במקורות שנוספה]:

אחר פוקח - סי. אחר זוקף - סח סיט אא אב. אחר מתיר - סיב סטו סיו סיח. אחר מלביש - סט סיז. אחר מגביה - סיג.

• מיקום ברכת מגביה שפלים [במקורות שנוספה]:

אחר זוקף - סב סו סיב סטו-סיז. אחר זוקף ורופא - סח. אחר מלביש - סא סה סז סיג סיד אא או"ז. אחר פוקח - סו. אחר מתיר - סט אה. אחר חטיבת 'שלא עשני' בתחלת הברכות - סיח סכ אב אד.

• מיקום ברכת מתיר אסורים: אחר מלביש - סב-סד סיא סיב סטו סיו סיח סכ אג אה. אחר מלביש ומגביה - סא סז אא או"ז. אחר מלביש ורופא - סט סיז. אחר מלביש וזוקף - סו. אחר פוקח - סיד ד"ל זכ"צ אבודרהם. אחר פוקח ורופא - סי. אחר זוקף - סה אד. אחר זוקף ורופא - סיט אב.

• בכל המקורות, מלבד: סי סיד ד"ל זכ"צ אבודרהם - ברכת זוקף כפופים קודמת בסדר הברכות לברכת מתיר אסורים. ועי' בפירוט בחלק הנידונים.

• מיקום ברכת רוקע:

ברכת רוקע אחר מתיר - כ"ה ברוב כתה"י -סא-סד סו סז סיא אא אג או"ז. אחר מתיר ומגביה - סט אה. אחר מתיר ומשביע - סכ. אחר מתיר ורופא - סיב סיח סיו סטו(ולפניה נותן ליעף). אחר מלביש - סח סי אד סיט. אחר מלביש ומגביה - קח. אחר מכין - סיז. אחר רופא - סיג. אחר מלביש וסומך -אב. אחר זוקף - סיד ד"ל זכ"צ אבודרהם.

• מיקום ברכת המכין מצעדי גבר:

ברוב ככל כתה"י אחר רוקע - סא-סיו סיח-סכ אא-אד ד"ל או"ז.

מלבד אה - שסידר אוזר ועוטר בין רוקע למכין. זכ"צ ואבודרהם - אחר צרכי. סיו - מכין קודם רוקע.

• ברכות אוזר ועוטר צמודות בכל כתה"י, מלבד אבודרהם, שברכת מכין מפסיקה ביניהן.

מיקומן:

ברוב כתה"י הן מסודרות אחר ברכת מכין - סא סב סד סז סט סיא סיג-סיו סיט סכ אא אד זכ"צ או"ז. אחר צרכי - סה סח אג ד"ל(ולפניו יעף). אחר של חיבר מצרכי - סו סיב

רלח **מנורה** הרב און אברהם הכהן סקלי **בדרום**

סיח אב. אחר רוקע - אה. אחר חטיבת שלא עשני בסוף הסדר - סג סי(ושם נותן ליעף לפני מכין).

סיו בלבד - עומר קודם אוזר.

• מיקום ברכת הנותן ליעף כח (במקורות שנוספה):

אחר עומר - סא סיא סיו(שם לפני ברכות התפילין). אחר מתיר ורופא - סטו. אחר חטיבת שלא עשני - סי. אחר צרכי - סה ד"ל. אחר צרכי ושלא חיסר - סיב סיו.

• מיקום ברכת שעה לי כל צרכי:

ברוב כתה"י אחר עומר - סא סב סד סז סט סיג סטו סיט סכ אא אד או"ז. אחר עומר והנותן - סיא סיד. אחר מכין - סג סה סו סח סי סיב אג אה ד"ל. אחר רוקע - סיו זכ"צ אבדורהם.

סדר הענינים בכתבי היד בתפלת ה'יהי רצון'

מובאים כאן סדר הענינים בכתה"י בתפלת ה'יהי רצון' בקצרה, בלי להאריך, ובלא תוספת הערות.

סא - עזי, עזות, יצר, שכן, חבר, פגע, דין, בעל דין.

סב - עזי, עזות, יצר, שכן, פגע, חבר, דין, בעל דין.

סג - עזי, עזות, יצר, שכן, חבר, פגע, אדם, דין, בעל דין.

סד - עזי, עזות, יצר, שכן, חבר, פגע, עין, לשון, דין, בעל דין.

סה - עזי, עזות, אדם, יצר, שכן, חבר, פגע, דין, בעל דין, דינה של גיהנם.

סו - עזי, עזות, אדם, יצר, שכן, חבר, פגע, עדות, דינה של גיהנם, דין, בעל דין.

סז - עזי, עזות, אדם, יצר, שכן, חבר, פגע, עין, לשון, אשה, דין, בעל דין, דינה של גיהנם.

סח - עזי, עזות, אדם, יצר, שכן, חבר, עין, אשה, דין, בעל דין, דינה של גיהנם.

סט - עזי, עזות, אדם, יצר, שכן, חבר, פגע, דין, בעל דין, דינה של גיהנם.

סי - עזי, עזות, אדם, יצר, שכן, פגע, עין, לשון, עדות, דין, בעל דין, דינה של גיהנם, מיתה משונה.

סיא - עזי, עזות, אדם, יצר, שכן, פגע, חבר, לשון, עין, דין, בעל דין.

סיב - עזי, עזות, אדם, יצר, שכן, חבר, פגע, עין, לשון, עדות, דין, בעל דין.

סיג - עזי, עזות, אדם, יצר, שכן, חבר, פגע, אשה, דבר, מגפה, עין, לשון, דין, בעל דין, גיהנם.

- סיד** - עזי, עזות, אדם, יצר, שכן, חבר, פגע, דין, בעל דין, גיהנם.
- סמו** - עזי, עזות, אדם, יצר, שכן, חבר, פגע, עין, לשון, דין, בעל דין, גיהנם.
- סיו** - עזי, עזות, אדם, יצר, שכן, חבר, פגע, לשון, דין, בעל דין, גיהנם.
- סיוז** - עזי, עזות, אדם, יצר, שכן, חבר, פגע, דין, בעל דין.
- סיח** - עזי, עזות, אדם, יצר, שכן, חבר, פגע, דין, בעל דין.
- סיט** - עזי, עזות, אדם, יצר, שכן, פגע, חבר, עין, לשון, דין, בעל דין.
- סכ** - עזי, עזות, אדם, יצר, שכן, חבר, פגע, דין, בעל דין.
- אא** - עזי, עזות, יצר, שכן, חבר, פגע, דין, בעל דין.
- אב** - עזי, עזות, אדם, יצר, שכן, חבר, פגע, עין, לשון, עדות שקר, מיתה משונה, דין.
- אג** - [ע"כ מחוק] שכן, חבר, שטן, דין, בעל דין.
- אד** - עזי, עזות, אדם [נוסף בגליון], יצר, שכן, פגע, חבר, דין, בעל דין.
- אה** - עזי, עזות, יצר, חבר, שכן, פגע, דין, בעל דין.
- ד"ל** - עזי, עזות, אדם, יצר, חבר, שכן, פגע, עין, לשון, דין, בעל דין, דינה של גיהנם.
- זכ"צ** - עזי, עזות, אדם, יצר, שכן, חבר, פגע, עין, לשון, מכל דבר רע, דין, כל בעל דין.
- או"ז** - עזי, עזות, יצר, שכן, פגע, דין, בעל דין.
- אבודרהם** - עזי, עזות, יצר, שכן, חבר, פגע, דין, בעל דין.

חלק ג - נידונים העולים מנוסח הברכות בכתבי היד

הנה כאמור עיקר כוונתי במאמר זה הוא פירסום ברכות השחר מכתבי היד, ונתינתם כשלחן ערוך בפני המעיין. וע"כ בחלק זה של הנידונים העולים מכתבי היד, אף שאפשר להאריך הרבה בכל נידונים אלה עד כדי כמעט ספר שלם, אין כוונתי כלל להאריך בזה, רק לעורר את לב המעיין להתבונן בשינויים העולים מכתבי היד, בהתאם לדברי הפוסקים. וע"כ, אציין בעז"ה בקצרה לדברי הפוסקים שדנו בעניינים אלו, וכן להערות בשינויים שראוי להתבונן בהם, ותן לחכם ויחכם עוד.

והלכך, אין לדייק מהשמטת דברי איזה פוסק, או לחלופין אל יתפוס עלי הקורא שהשמטתי איזה מקור חשוב, או שקיצרתי היכן שהיה ראוי להאריך, כי כאמור לא זו מטרתי כאן.

[**וכמובן** אשוב ואדגיש, שאין כוונתי כלל בדברים אלה לפסוק הלכה למעשה, רק לציין בקצרה את הנידונים העולים מכתבי היד, ואת דברי הפוסקים שדנו בדברים אלה, ומעט מה שיש להעיר בדבריהם].

אשר יצר

• **כסא כבודך** - כן הניקוד ברוב ככל כתיב, ומתאים למנהג הקדום ברוב עדות ישראל, לנקד את כ"ף הכינוי, בהרבה ממופעותיה בנוסחי התפלות והברכות - בשו"א, ולא בקמ"ץ.

והניקוד הנדפס היום בסידורים - אמנם מצאתיו כבר בדפוס הקדום נאפולי ר"נ, אך מסתבר שנוקד ע"י נקדן איטליני שלא היה שגור הנוסח הספרדי בפיו [שתיבות 'לפני כסא כבודך' ליתנהו בנוסח איטליה, אלא אינהו גרסי 'גלוי וידוע לפניך']. ובאמת, בדפוס ליסבון ר"נ, שנוקד מן הסתם ע"י נקדן ספרדי-פורטוגזי, אשר הנוסח היה שגור בפיו, הניקוד הוא כבודך ככתבי היד.

ובדפוס ונציה רפ"ד [אשר הועתק כמעט בשלמות מליסבון] חסרים הדפים הראשונים המכילים ברכה זו, מ"מ במהדורה השניה של סידור זה שנדפסה בשנת ד"ש ומועתקת מן הראשונה, הניקוד כליסבון כבודך.

ובאמת שהניקוד הנדפס היום בסידורי הדפוס, השתקע כפי הנראה בעיקר בעקבות דפוס ונציה שד"מ ושנ"ח² [אשר בעקבות שינו את מסורת הניקוד בסידור הספרדי, לניקוד הדומה לשיטה האיטליינית], שם נוקד כבודך, ומהם והלאה התגלגל לכל סידורי הדפוס.

• **יסתם אחד מהם וכו' יפתח אחד מהם וכו' שעה אחת** - כן תיבות אלו מנוקדות ברוב ככל כתיב. וכן נוקד ברוב כלל סידורי הספרדים מראשית הדפוס לפני יותר מ-500 שנה ועד ימינו אנו [מתוך עשרות הסידורים שבדקתי בהם].

אמנם בדורות האחרונים תיקנו באי אילו סידורים, הניקוד כולן או בחלקן של התיבות הנ"ל עפ"י הדקדוק המקראי: **יסתם אחד מהם וכו' יפתח אחד מהם וכו' שעה אחת** [ולדוגמא, עי' בקונטרס לאוקמי גירסא הנדפס בסוף סידור איש מצליח³, ואכמ"ל].

• **אי אפשר** - בכמחצית מכתה"י הנוסח הוא **'אינו יכול' ולא 'אי אפשר'** וכ"ה באבודרהם, אך בכל כתיב כתיב שבהם הנוסח **'אי אפשר'** - בכולם מנוקדת האל"ף בציר"י ולא בחיריק.

ומלבד זה, אף בכתה"י שאין בהן תיבה זו בברכת אשר יצר [או שלא שרד מהם כלל סדר

ק. בפרט קהילות אירופה, כספרד, קטלוניה, פרובנס, אשכנז, צרפת ואיטליה.

קא. והשתנה מנהג זה אצל הספרדים במשך הדורות בעיקר ע"י המדפיסים ומגיהי הסידורים, אמנם נשארו עדיין מעט דוגמאות לזה בנוסח התפלה כידוע, כ'מודים אנחנו לך', 'נקדישך ונעריצך' ועוד [וראה בענין זה בקצרה במאמרי: 'בירורים בנוסח על הנסים', מנורה בדרום יז (כסלו תשפ"א) עמ' קמג].

קב. ובסידור דפוס ונציה שכו', עדיין מנוקד ככתה"י.

קג. ע"ש שהביא בשם אביו, הגאון בעל איש מצליח זצ"ל, שהגיה אצלו בסידור לגרוס יסתם אחד וכו' שעה אחת, בדיוק הפך המסורת הספרדית. אכן דבריו הם הגהה על הגהה, כי בסידורי תפלת ישרים של מנצור שינו לגרוס אחד והשאירו אחת כמסורת, ועל סידור זה הגיה הרב איש מצליח לתקן את השני ל-אחת, וכך נוצר בדיוק הפך המקור.

קד. ועי' מאמרו של ידידי הרב אהרן גבאי נר"ו [יישוב ניקוד תיבת גלותינו בחיריק], מנורה בדרום כט, כסלו תשפ"א, עמ' ל, שם האריך להוכיח שמסורת ניקוד התפלה היא עפ"י לשון חכמים, ולא עפ"י מסורת הניקוד המקראית.

מנורה ברכות השחר מסידורי כ"י בדרום רמא

ברכות השחר], מ"מ מופיעה בהם תיבה זו בבריתא דר' ישמעאל בסוף סדר הקרבנות, ושם מנוקדת בכל המקורות בצירי: "אי אתה דן", "אי אתה יכול להחזירו" וכיו"ב.

וכן מצאתי תיבת אי מנוקדת בצירי כמה פעמים בכת"י עתיקים של המשניות. קה

ובאיזה סידורים אחרונים, שינו לנקד תיבה זו בחיריק - אי, עפ"י הדקדוק המקראי, אך מלבד שבאמת אין דבריהם מוכרחים אף לפי הדקדוק המקראי [עי' בהערה ק], עוד כאמור לעיל שבכל סידורי כתה"י מנוקד בצירי, ומתאים למסורת הניקוד של חכמינו ז"ל.

קה. לדוגמא, בכת"י של המשניות פארמא הקדום והמפורסם, בעירובין (פ"ה מ"ט): "אל ר' עקיבא אי אתם מודין לי". ובכתובות (פי"ב מ"ג): "אלמנה שאמרה אי אפשי", ועוד שם (מ"ד): "אמרה אי אפשי". ועוד.

וכן בכת"י של המשניות קאופמן הקדום והמפורסם, אמנם ברוב המקומות לא כתוב כלל אי אפשי, אלא כתוב איפשי בלבד, מ"מ בכמה מקומות נוספה תיבת אי בניקוד צירי בגליון [נאויני יודע בדיוק ממתי הגהות אלה], ולדוגמא בנזיר (פ"ה מ"ד), ובסוטה (פ"ה מ"ג) ועוד.

קו. עי' בקונטרס לאוקמי גירסא לגר"מ מאזוז נר"ו הנדפס בסוף סידור איש מצליח, שם כתב לגרוס אי, וז"ל שם: "אי אפשר להתקיים - כצ"ל, האל"ף בחיריק כמו אי כבוד (שמואל א, ד, כא), ימלט אי נקי (איוב כב, ל), וכן פירשו רז"ל בתענית (כג ע"א) דור שלא היה נקי מלטתו בתפלתך. וכן דעת התשבי שורש אי וכו' [=ע"ש שהעתיק עוד מדברי האחרונים בזה]. ומ"מ מאן דגרס אי בצירי לא משתבש, כי מצינו אי לזאת אסלה לך (ירמיה ה, ז) לדעת מנחם בן סרוק הובא בפרש"י שם, ולרוזנים אי שכן (משלי לא, ד) לפרש"י והראב"ע שם. מיהו בחיריק עדיף שיש לו שני עדים נאמנים בתנ"ך, עכ"ל.

אכן לענין הראיות שהביא הרב מהמקרא, הנה באמת "אי כבוד" - פרש"י שם מלשון אין, וכ"ה במחברת מנחם בן סרוק [שרש אין].

והרד"ק שם כתב שני פירושים בזה, וז"ל שם: "אי כבוד - כמו אין כבוד בחסרון הנו", ובא בחיריק כמו ואין יש פה תחת ידך. או כמו אי כבוד בצירי, כלומר איה הכבוד שאינו היום בישראל. וכן בס' השרשים שלו הביא שני הפירושים.

אך בפסוק ימלט אי נקי, אף שמפירוש רז"ל בתענית שהביא הרב משמע שהוא מלשון אין, וכן פי' בפי' המיוחס לרש"י באיוב שם, וכן בשם מנחם בן סרוק. וכן משמע באמת מהתרגום שם, וז"ל: "ישוב גבר דליתו יואבי בזכותך".

אך מנגד, בפי' המיוחס לרש"י שם הביא שם עוד פי' בשם ר' יעקב, וז"ל: "שהוא לשון אדם השרוי בצער ובאנקה, והיו"ד יתירה בתיבה כמו היושבי בשמים".

והאבן עזרא שם פי' מלשון איי הים, וז"ל: "יש אומרים שהוא חסר שי"ן וענינו איש נקי, וזה רחוק, לכן פירושו שהמקום יושע שח עינים שהוא אדם אחד, גם ימלט אי נקי כמו יושב האי הזה והפך ארץ כי תחטא לי". [אמנם במשלי (לא, ד), פירש הראב"ע אי נקי, מלשון אין. אך מסתברא דפי' בדוכתיה עדיף]. וכן פי' שם הרלב"ג, ע"ע.

והרד"ק בס' השרשים כתב [שרש אין], וז"ל: "ימלט אי נקי - פירש רבי יונה [אבן ג'נאח] איש נקי, והנכון שהוא כמו יושב האי הזה שהקדמנו, ופירושו כי הנקי ימלט כל האי בזכותו". והוא כפי' ראב"ע.

ושו"מ בירושלמי תענית (פ"ג ה"י) בזה"ל: "אני אמרתי ימלט אי נקי, ואתה אמרת ימלט אף על פי שאינו נקי ידך קיימא ודידי לא קיימא". ופי' קרבן העדה שם "ימלט אי נקי - אב נקי הוא ימלט. אעפ"י שאינו נקי - אי בצירי כמו אין". הרי משמע מהירושלמי דמפרשו בפשיטות מלשון אב, ולפי קרבן העדה אדרבא, כדי לפרשו מלשון אין היה צריך לגרוס אחרת [כעין אל תקרי אי אלא אי].

ובפס' אי לזאת אסלה לך פרש"י, וז"ל: "אי לזאת אסלה לך - בתמיה שמא לזאת אסלה לך. ומנחם פירש אי כמו אין אשר בנין עובוני ואשביע אותם כל טוב". וכן הוא באמת במחברת מנחם שם [ושם כתב "ויתכן להיות מגזרתם אי לזאת אסלה לך", היינו דלא בריא ליה, אך לא מצאתי שהביא פס' זה בעוד גזרה

ועוד יש להביא ראיה דכן הלשון אשר היתה שגורה בפי רבותינו הראשונים, דבדין 'לא יאריך באל"ף' בתיבת 'אחד' שבק"ש, פירשו רבים מרבותינו הראשונים דהטעם, שלא יהיה כאומר 'אי חד' וזו בודאי לא יכון לגורסים 'אי"ק'. אלא דעדיין היה מקום לפרש בדוחק ד'אי חד', הפסדו משום דמשמע כמו 'איה חד' [כמו 'אי הבל אחיך'], שיש בו גם קצת משמעות של כפירה, אבל באמת מצאנו כמה ראשונים שכתבו במפורש הטעם של 'אי חד' שהוא כמו 'אין חד' קט.

אחר הדברים האלה, ראיתי שכבר האריכו הרבה בנידון זה - הרב יוסף חיים מזרחי נר"ו [במאמרו בקובץ בית אהרן וישראל גליון קסא], וכן הרב אוריאל פרנק [שם גליון קסה], ע"ש בדבריהם באריכות. וכבר אמרנו דכאן הוא מקום שאמרו לקצר.

אלהי נשמה

• **טהורה אתה בראתה** - בכמה סידורים מדפוסים אמשטרדם מסוף שנות הת', נוספה תיבת 'טהורה היא', ובעקבותם בסידורי ליוורנו משנות הת"ק ואילך [ובחלקם מוסגרת]. ורבותינו הפוסקים הספרדיים דנו בהוספת תיבה זו מכמה טעמים, ורובם ס"ל דאין לגרוס אותה - עי' מ"ש בזה בשלמי ציבור (דיני ברכות השחר סי' ב), בקשר גודל לחיד"א (סי' ה), בחסד לאלפים (סי' מו), בבן איש חי (פ' וישב), בבח"ח (ר"ס מו) ועוד.

ובאמור לעיל, בכל כחה"י ל"ג תיבת היא. וכן ליתא בכל הדפוסים הקדומים עד סוף שנות הת'. וכן ליתא באבודרהם, בסידור מהר"י ציאה, בסידור הרמ"ק, בהמדת ישראל למהרש"ו, ובסידור מהר"י צמה.

אחרת.]

והרד"ק שם כתב, וז"ל: "אי לזאת אסלח לך - מלת אי לשון קריאה, והוא הפוך בלשון ערבי י"א, מה טובה יש בך שאומר לזאת אסלח לך, כלומר בעבור זה הטובה ואיננו מוצא בך טובה רק רעות רבות בנין עזבוני וגו' והקריאה כנגד ירושלם". וכן פי' בס' השרשים שלו.

ובפס' ולרוזנים אי שְכַר פרש"י, וז"ל: "אי שכר - כמו אין שכר". וכ"פ ראב"ע שם, ובמחברת מנחם שם. וכן פי' רד"ק בס' השרשים, והביא עוד דיתכן לפרשו [וכן את אי כבוד] מלשון איה.

ומכל הנ"ל עולה, דקביעת הגר"מ מאזוז: 'ומיהו בחיריק עדיף שיש לו שני עדים נאמנים בתנ"ך', לכאורה אינה מדויקת, מאחר ו'אי נקי', אף שכמה מרבותינו הראשונים פירשוהו מלשון אין [המיוחס לרש"י, מנחם בן סרוק והתרגום], מ"מ מאידך להרבה מגדולי רבותינו הראשונים [ר"י אבן ג'נאח, ראב"ע, רלב"ג, רד"ק ור' יעקב] אינה מלשון אין, ורק 'אי כבוד' לרוב המפרשים הוא מלשון אין. ומנגד ולרוזנים אי שְכַר לרוב ככל רבותינו [רש"י, ראב"ע, מנחם בן סרוק ורד"ק] הוא מלשון אין. וא"כ למעשה, נראה דאף לפי פסוקי המקרא אין עדיפות לאחד הצדדים.

וע"כ נראה דאין כלל הכרח מספיק, אף לפי הדקדוק המקראי - לשנות את מנהג ישראל הפשוט.

קז. כ"פ הרמב"ם בהל' ק"ש פ"ב (ה"ט), וכתב ר' מנחם שם שמקורו בירושלמי [ואינו לפנינו], וכ"כ הראב"ד שם, ומחז"ו (סי' יב), והרא"ש והאגודה בפ"ב דברכות, וסמ"ג (יח), וסמ"ק (קד), ובס' אהל מועד (ק"ש ד"א נ"ג), ובאורחות חיים (ק"ש יח) ועוד.

קח. ודוחק לומר דכולם היה מבטאם משובש, שהיו מבטאים סגו"ל וציר"י כחירי"ק [כעין המבטא השגור היום בפי המבוגרים יוצאי מרוקן].

קט. כ"כ הרא"ש שם, וז"ל: "וכן לא יאריך באל"ף, דהוה משמע אי חד, כלומר אין חד", וכן הוא בתוס' רא"ש שם. ולשון זו בדיוק נמצאת במחז"ו (סי' יב), ובתוס' ר"י שירליאון, ובאורחות חיים (הל' ק"ש סי' יח).

אמנם בס' אור זרוע גריס 'היא'ק, ויתכן שהוא מנהג קטלוני, כי אף בס' השלחן הגירסא כן, אמנם בכל סידורי כתה"י הקטלונים שבדקתי [כארבעה] ליתא, וצ"ע.

• לְיִמְלָה - ולא לְיִמְלָה. כך היא צורת הניקוד במסורת ספרד בכל כתה"י, אף בתיבות אחרות בתפלה במשקל זה, כגון: 'וּלְיִתֵּן שִׁבְחָה' בתפלת לעולם יהא אדם יר"ש, 'יצא לְיִדּוֹן' בברייתא דר' ישמעאל, וכע"ז: 'לְיִשָּׁב בסוכה' ועוד.

• שאתה הוא רבון כל המעשים אדון כל הנשמות - בדפוסי ליורנו המאוחרים נוספה תוספת לברכה זו - "...אדון כל הנשמות מושל בכל הַבְּרִיּוֹת חַי וְקַיִים לעד". וכמה מחכמי הספרדים ערערו בין השאר על תוספת זו, מטעם שכתבו כמה חכמים [וביניהם בסידור הרש"ש] שמנין התיבות בברכה זו מ"ז בלבד, וא"כ תיבות אלו יתירות הן. כ"כ בשלמ"צ (שם), ובחס"ל (שם), ובבא"ח (וישב אות ב), ובכח"ח סופר (שם סק"ו).

ואכן כאמור, בכל כתה"י ובקדמונים ליתא תוספת זו. אלא נוספה תוספת זו לראשונה בחלקה [רק 'מושל בכל הבריות'] בדפוס ונציה שנ"ח, ומקורה כפי הנראה מנוסח קטלוני [שכן נמצא בכתה"י הקטלונים]. ובחלקה [ח"י וקיים לעד] נוספה רק בדפוסי ליורנו, ויתכן שמקורה מנוסח מרוקו הקדום ק"א.

הנותן לשכוי

לשכוי בינה להבין - ולא להבחין. כ"ה בכל כתה"י, וכ"ה גם בכל כתה"י של נוסח קטלוני, וכ"ה ברמב"ם (פ"ז ה"ד). וכן איתא באור זרוע ובסידור מהר"י אבן ציאה.

ובסידור הרמ"ק איתא בפירושו שם בזה"ל: "בינה להבחין בין יום ובין לילה, כי אותו שפע הבינה מבין בין מדת היום ומדת לילה לעורר אהבתם". ויש סתירה בדבריו, ומסתבר דהסיפא עיקר, ואילו הרישא השתבש כנראה בהעתקת מעתיק שלא היה בקי בנוסח 'להבין' [או שהתבש ע"י המדפיסים האשכנזים של הסידור הנ"ל].

וכבר כתב הרשב"ץ (ח"ג סי' רמז): "נוסח הברכה של הנותן לשכוי, אין בגמרא אלא כי שמע קול תרנגולא אומר ברוך נותן לשכוי בינה, וכן הוא בה"ג אין שם יותר, ובסידור רב עמרם, וכן בפ"ז מהל' תפלה [=ברמב"ם] כתוב להבין בין יום ובין לילה וכו' אבל בהלכות הרי"ף ז"ל כתוב להבחין וכו'. ואנחנו 'להבין' הוא שגור בלשוננו ואין להטעות האומר להבחין". וכן הנוסח בס' תולעת יעקב (סוד ברכות השחר).

ואף ר' דוד אבודרהם העתיק נוסח זה בספרו^{ק"ב}, אמנם בפירושו שם כתב: "ואנו מברכין

ק"י. וז"ל שם "אלהי, פ"י כתר עליון, כי המתודה הוא מתודה לפני כ"ע ואומר רבונו של עולם, הנשמה שנתת בי טהורה היא לפי שהיא עומדת בעולם הטבור שאין שם טומאה כלל אלא טהרה", עכ"ל [כן הנוסח בשלושה כת"י]. ובדוחק היה מקום לומר שתיבת 'היא' אינה מגוף הברכה, אלא מהפירוש. ק"א. וע"י בהגהות ר"ד משאש על הסידור, שפרסמתי בס"ד מכת"ק [מנורה בדרום גליון כד, תמוז תשפ"א], שם הבאתי כמה מקורות מנוסח מרוקו שנוספה בהם תוספת זו ביתר אריכות. ק"ב. עפ"י שלושה כת"י ודפו"ר.

על בינת התרנגול מפני שהיא מצרכי בני אדם, שהם עומדין ממטתן לקולו, וזהו שאומר להבחין כלומר שיבחינו הבריות וידעו שמתחיל ביום וזהו דבר פלא שאין בעולם מי שיודע להבחין בין יום ללילה, עכ"ל. וצ"ע, שסותר הפירוש את הנוסח שהביא.

ויתכן שמקור דבריו מפי' התפלה לר' יהודה בר יקר הצרפתי^{ק"י}, שכתב ממש כדברים האלה, רק בשינויי לשון קלים - והוא התפלל בנוסח צרפת הגורס 'להבחין'. ויתכן שהאבודרהם העדיף להעתיק פי' נאה זה, אף שאינו כנוסח הספרדים [בפרט שאין כ"כ נפק"מ בנוסח לענין פי' זה]. ועדיין קצ"ע.

והנדפס כיום בסידורים הספרדיים 'להבחין', כאמור לעיל אינו מנהג ספרדי כלל, אלא מקור שינוי זה בסידור דפוס ונציה שנ"ח, שהוכנסו בו רוב ככל ההגהות מספר אות אמת^{ק"י}, ובאות אמת שם הגיה [בנראה מסברא, בחושבו שהוא טעות] מ'להבין' ל'להבחין', אך כאמור אין לזה שום מקור בנוסח ספרד.

אמנם מצאתי למהרח"ו בשער התפלה (ענין ברכות השחר^{קטו}), וז"ל: "וזה אמרו להבחין בין יום ובין לילה, שהוא ע"י יין המשמח הנמשך מבינה והוא המבחין בין יום ובין לילה".

הרי דלכאורה גריס להבחין. אכן בדרוש שינויי נוסח התפלה, כלל לא הביא מהרח"ו הגהה מרבינו האר"י בברכה זו, אף שבסידור ונציה רפ"ד שלפניו היה כתוב 'להבין'. ויתכן שכתב מהרח"ו דברים אלה מפי רבינו האר"י, שכידוע היה אשכנזי, ונוסח להבחין היה שגור בפיו, אך אין ראיה מדברים אלה שיש ענין עפ"י הקבלה בדוקא לומר כן, ולא כנוסח ספרד להבין.

ועי' עוד במאמרו של ידידי הרב אהרן גבאי נר"ו - 'בירור נוסחאות בברכת הנותן לשכוי בינה' [מנורה בדרום גליון לו, סיון תשפב], שהאריך הרבה בנוסחאות השונות בברכה זו. וכאמור, כאן הוא מקום שאמרו לקצר.

זוקף כפופים ומתיר אסורים

ברוב ככל כתה"י הספרדיים, ברכת זוקף כפופים קודמת לברכת מתיר אסורים, וכ"ה באור זרוע ובסידור מהר"י אבן ציאת, וכ"כ מהר"ם בן גבאי בס' תולעת יעקב.

וזה דלא כפסק מרן בש"ע (סי' מו סע' ה), וז"ל: "אם קדם ובירך זוקף כפופים קודם שברך מתיר אסורים, לא יברכנה". והרי חזינן דנהגו כן אפילו לכתחלה. ובאמת שכ"ה המנהג הקדום ברוב ככל קהלות אירופה [קטלוניה, אשכנז וצרפת, פרובנס, איטליה ועוד].

וכן הביאו ראשונים רבים - רב האי גאון [מובא בסידור רע"ג], מחז"ו, ראב"ן, פי' התפלה

ק"י. שהרי כפי הנראה הרבה מדברי האבודרהם בפירושו, שאב מפי' התפלה לר"י בר יקר. ובמקום אחר נאריך בזה אי"ה.

ק"י. הגהות המדרשים ונוסחאות התפלה, שאלוניקי שכ"ה.

קטו. עמ' לז במהר' אהב"ש.

מנורה ברכות השחר מסידורי כ"י בדרום רמה

המיוחס לר"ש מגרמיזא, הרוקח, הרא"ה בברכות, לקט יושר, מנורת המאור, מנהג מרשיליאה, מהר"ח או"ז ועוד.

והסדר המצוי היום בסידורים, שמתיר קודם לזוקף - אמנם כבר בחלק מסידורי ראשית הדפוס נדפס כן, דכ"ה בסידור ליסבון ר"ן [אמנם בסידור נאפולי ר"ן זוקף קודם למתיר], וכ"ה בסידור הרמ"ק, אמנם עיקר מקור המנהג הנפוץ כיום הוא כאמור בפסק מרן הנ"ל, שמי שהקדים זוקף למתיר, לא יחזור לברך מתיר. ופסק כן עפ"י הבנתו בדברי רב עמרם שהביא הטור שם.

ועי' במאמרי 'מי שהקדים ברכת זוקף כפופים לברכת מתיר אסורים, האם יחזור לברך מתיר אסורים' [האוצר גליון מא, סיון תש"פ], שם הבאתי דבסידור רב עמרם גופיה מוכח דלא כהבנת מרן [אשר באמת שאת סידור רע"ג, לא שזפתו עין מרן], וכן הארכנו שם הרבה בענין זה מדברי הראשונים, ובמנהגי העדות השונות. וא"צ לכפול הדברים - קחם משם.

מגביה שפלים

ברכת מגביה שפלים נמצאת ברוב כתה"י הספרדיים. וכן נמצאת באבודרהם, באור זרוע, ובסידור מהר"י אבן ציאה. אמנם בסידור הרמ"ק ליתא.

והנה כתב מרן בב"י שם, וז"ל: "בקצת סדורים יש ברכה אחרת שאינה נזכרת בגמרא, והיא מגביה שפלים. וכתב ה"ר דוד אבודרהם: והטעם כמו שפירשנו בברכת זוקף כפופים. ולא הבנתי דבריו, דא"כ שתי ברכות על ענין אחד למה לי? ואם כוונתו לומר שבמקום זוקף כפופים מברך מגביה שפלים - מאיזה טעם נשנה הברכה שהוזכרה בגמרא? לכך נראה בעיני דאין לברך ברכה זו כלל, והמברך אותה טועה הוא. ואף על פי שאחר שכתבתי זה מצאתיה בספר העיטור, במקומי אני עומד שאין לברך אותה. וכן כתב בשבלי הלקט שרב עמרם גאון הסיר מגביה שפלים".

ומלבד העיטור והאבודרהם הנ"ל, עוד הביאו ברכה זו ראשונים רבים, בין השאר: בה"ג, רס"ג בסידורו, רשב"ן בסידורו, מחז"י, ראב"ן, הרוקח, האגודה, פי' המיוחס לר"ש מגרמיזא, מהרי"ל [החדשות, סי' א], לקט יושר [שכן היה מנהג מהרא"י], מנהג מרשיליאה, ועוד. קטז

וב"ה ברוב נוסחאות אירופה הקדומות [קטלוגיה, אשכנז וצרפת, פרובנס ובחלק מאיטליה].

ולגבי מ"ש הב"י מהשבה"ל, שרב עמרם הסיר מגביה שפלים, הנה במאמרי 'מי שהקדים בר' זוקף כפופים לבר' מתיר אסורים, האם יחזור לברך מתיר אסורים' [האוצר מ"א, סיון

קטז. וכן משמע עוד בפיוט אכן, מצאתי בפיוט 'יוצר בחכמה רוחי בקרבי, אלהי נשמה שנתת בי', שהורפס בכל הסידורים הספרדיים הישנים בקובץ הפיוטים שקודם תפלת שחרית, אשר בנוי פיוט זה על סדר ברכות השחר [ולקמן נדבר ממנו עוד אי"ה], ושם איתא באחד הבתים בזה"ל: "רופא החולים, פוקח עורים, מגביה שפלים, מתיר אסורים, משפיל ומרים, רפא נא כאבי".

אמנם ר' אברהם בן הרמב"ם בתשובה (סי' פג) כתב שאין לברך ברכת מגביה שפלים, כיון שאינה מוזכרת בגמ'.

תש"פ], הארכתי בס"ד להוכיח שאין זו הגרסא האמיתית בסידור רב עמרם, אלא לפי האמת אף רב עמרם גריס מגביה שפלים, ודוקא ברכת מתיר אסורים הסירה רב עמרם, ע"ש בדברי, ואכמ"ל.

המכין מצעדי גבר - שלא עשני עבד

ברוב ככל כתיב בברכת 'שלא עשני עבד', מנוקד עֶבֶד, ולא עָבַד. וכן בברכת 'המכין מצעדי גבר', בכחצי מכתה"י מנוקד גָּבֵר, ובכחציים מנוקד גָּבֵר. ובדפוסים המאוחרים שינו לנקד עֶבֶד וְגָבֵר כדין אס"ף"י, ככללי הניקוד המקראי.

אמנם, כמ"ש לעיל, מכתבי היד מתבאר שניקוד התפלה הוא כמסורת חכמים, ולא כמסורת הניקוד המקראי. וכן מנוקד בכל כתיב בשאר המקומות בסידור, כגון: 'בורא פרי הגֶפֶן', 'בית הַדָּשָׁן', 'עמוסי בָּטָן' [בברכת הלבנה] ועוד [ובמקצת סידורים ספרדיים] מאוחרים שינו גם תיבות אלו לנקדן בקמ"ץ, אך כאמור, אין לזה כל מקור.

והטעם שבברכת 'שלא עשני עבד' שוו בזה כמעט כל הסידורים, ואילו בברכת 'המכין' בכחצי מהסידורים מנוקד גָּבֵר קט - כפי הנראה משום שמצאנו לשון הפס' (משלי כ, כד): "מִי מַצְעִדֵי-גָבֵר וְאָדָם מֵה־יָבִין וְדָכּוֹ", וע"כ שמרו בברכה זו את ההיגוי המקראי של תיבות אלו. ובדומה לזה, בכל כתיב הספרדיים מנוקד בברכות ההפטרה 'לכבוד וּלְתַפְאֲרַת' [ולא תַפְאֲרַת], וכלשון הפסוק (שמות כח, ב).

והטעם שבכל זאת בחצי מכתה"י מנוקד גָּבֵר [בעוד שבאותם כת"י מנוקד למשל בברכת ההפטרה תַפְאֲרַת], משום דמצינו ביטוי זה גם בפסוק (תהלים לז, כג): "מִי מַצְעִדֵי-גָבֵר כּוֹנֵנוּ וְדָכּוֹ יִחַפֵּץ:", ושם אינו באתנח, ולכאורה הברכה נתקנה דוקא על משקל פסוק זה [ולא על הקודם], שהרי לשון הברכה 'המכין מצעדי גבר', נתקנה עפ"י 'מִי מצעדי גבר כונו'.

שעשה לי כל צרכי

הניקוד ברוב ככל כתיב - צָרְכִי [ביטוי הצד"י בקמץ קטן], ובחלקם אף צורכִי קט.

וכתב המגן אברהם בסי' מו (סק"ב): "כל צרכי - וי"א צרכי לשון רבים, ול"נ דאין לשנות הנוסחא, דהא אי' בטור דקאי אנעילת מנעלים שהם צורך האדם". וביאר המחצה"ש שם את מסקנת המג"א, וז"ל: "ר"ל קמ"ץ תחת הצד"י וחיריק"ק תחת הכ"ף, שהוא לשון יחיד". אמנם לא התבאר איך כוונת המג"א לנקד בלשון רבים לדעת הי"א שהביא בתחילת דבריו - צָרְכִי, או צָרְכִי.

קיי. כמו אָרֶץ המשתנה לאָרֶץ וכיו"ב, כאשר מוטעמת המילה באתנח או בסוף פסוק.

קיד. ובסידורים האשכנזיים השתנו תיבות אלו כבר לפני כמה דורות.

קיט. ואמר לי ידידי הרב אהרן גבאי נר"ו שהנוסח גָּבֵר מופיע בסידורי כתיב"י של כל שאר עדות ישראל, אע"פ שברובם ככולם מנוקד 'שלא עשני עָבֶד' [וטרום ביררתי הענין בעצמי].

קכ. כיוון שלא היו מבדילים הספרדים בין חולם לקמץ קטן.

ובס' שלמי ציבור (הוצ' מכון אהבת שלום), העתיק דברי המג"א, ושם מנוקד צָרְפִּי קכא, אך בכף החיים (סי' מו, ס"ק טו) הביא בשם המג"א הניקוד צָרְפִּי.

וע"ע בשלמ"צ שם, שכתב: "מצאתי כתוב - צריך לומר צָרְפִּי הכ' דגושה, כמו שאנו אומרים מן חשך חֲשָׁפִי, וכ"ה בספרים ישנים". קכב

ובן דנו בזה עוד מרבתינו האחרונים הספרדיים - עי' בחס"ל (סי' מו), ובכח"ח פאלאג'י (סי' ט אות יא), ובכח"ח סופר (סי' מו ס"ק טו) ועוד. ורובם, דעתם שיש לגרוס התיבה בלשון יחיד. וע"ע בקונטרס 'לאוקמי גירסא' הנדפס בסוף סידור 'איש מצליח' קכג.

אמנם כאמור, בכל כחה"י הספרדיים תיבה זו בלשון רבים, ומנוקד צָרְפִּי, וכן מצאתי ברוב ככל סידורי הדפוס הספרדיים, מעת ראשית הדפוס, עד אמצע שנות הת"ק, ומאז חלק מהסידורים שינו התיבה ללשון יחיד, וכדברי המג"א קכד. אמנם, כמדומה שאין מקור קדמון אף בשאר עדות ישראל לגרוס תיבה זו בלשון יחיד.

אכן, מצאתי בפיוט 'יוצר בחכמה רוחי בקרבי, אלהי נשמה שנתת בי', שהודפס בכל הסידורים הספרדיים הישנים קכה בקובץ הפיוטים שקודם תפלת שחרית, אשר בנוי פיוט זה על סדר ברכות השחר, ושם איתא: "זבד טוב / זבדני מלכי / לא עשני עבד / עשה לי כל צרכי / יגיה חשכי / ויאר נתיבי". ומהחרוז מוכח שגורס צָרְפִּי בדגשות הכ"ף ובחיריק בה, ופיוט זה הוא מתקופת רבתינו הראשונים קכז, וא"כ הרי עדות על מנהג קדום לגרוס ברכה זו בלשון יחיד.

אלא דבאמת יש לדחות, דאף שהיה גורס הברכה בלשון רבים, מ"מ בשביל משקל השיר, שינה מעט התיבה לגורסה בלשון יחיד ובדגשות הכ"ף, וכן מוכח מעוד מקומות בפיוט זה אשר שינה המשורר מעט מנוסח הברכות כדי להתאימן למשקל, ע"ש ודוק.

ובן מצאתי הניקוד בכע"ז, בכתב יד עתיק של המשניות. קכז

קכא. ולא בדקתי כעת במהד' ישנה.

קכב. יש להסתפק אם מקור זה שהביא השלמ"צ, אכן כוונתו לגרוס הברכה בלשון יחיד, או שמא דבריו נסובים רק על דגשות הכ"ף, דהיינו לגרוס צָרְפִּי, וכמו שנביא בהדיא לקמן מהרב כף נקי, ויתכן שהרב שלמ"צ לא ירד לסוף דעתו [בין השאר משום הדוגמא של 'חֲשָׁפִי' בלשון יחיד], או שמא המדפיסים ניקדו כל המילה לפי דעתם. וצ"ע.

קכג. שם הכריח הרב הנאמ"ן נר"ו בראיות נכונות שיש לגרוס הברכה בלשון רבים, ופסק שיש לומר צָרְפִּי [וא"צ לכפול הדברים - קחם משם], אך באמת כל ראיותיו מקיימות גם הנוסח צָרְפִּי, ע"ש ודוק. קכד. לפענ"ד, נראה ששינוי המנהג אצל הספרדים, נגרם בעיקר משום שבסידור 'תפלת ישרים' הנדפס באמ"ד בשנת ת"ק, ניקדו בלשון יחיד. וסידור זה, נדפס בעוד לפחות שתי מהדורות [שאני מכיר]: שם בשנת תקל"ט, וכן בליוורנו בשנת תקס"ס [בהג' החיד"א]. וממה שראיתי עד היום, דפוסי ליוורנו המאוחרים [סידורי 'תפלת החדש' ודומיהם, אשר היו מצויים מאוד ברוב קהלות הספרדים ועדות המזרח], מבוססים בהרבה על סידורים אלו. וע"כ יתכן שזהו המקור כעיקרי לשינוי המנהג.

קכה. כסידורי תפלת החודש ודומיהם.

קכו. דוידזון ב'אוצר השירה והפיוט' (ח"ב 2193) כתב שהוא לר"א אבן עזרא, אך בספר כף נקי כתב שהוא למחבר של פיוט 'אחות קטנה', ועכ"פ הוא מתקופת רבתינו הראשונים.

קכז. במשנה ברכות (פ"ד מ"ד) 'בכל פרשת העיבור יהיו צרכיהם לפניך' - בפיה"מ לרמב"ם בעצם כתי"ק, ניקד

ומצאתי בס' כף נקי למוהר"ר כליפא אבן מלכא שהאריך בענין זה, וז"ל שם: "ברכת שעשה לי כל צרכי - הכ"ף בקמץ. יש קורין אותה בחיריק בקצת סידורים, ואין בידי להכריע". וע"ש שהביא דברי המג"א הנ"ל שהוא בלשון יחיד בחיריק בכ"ף, ואילו לפי פי' האבודרהם הוא ברבים, וסיים: "יצא לנו מזה שהספרדים הנוהגים כאבודרהם קורין בקמץ חטוף הצד"י והרי"ש בשב"א והכ"ף בקמץ [-צָרְכִי]. ויש קורין הצד"י בשב"א, והרי"ש והכ"ף בקמץ [-צָרְכִי] וכמו דְּכָרִי, דְּרָכִי. והאשכנזים אם יקראוהו כדברי המג"א שלימד זכות על החיריק, תהיה הצד"י בקמץ חטוף, והרי"ש בשב"א, והכ"ף בחיריק [צָרְכִי]".

המעביר שינה

• **המעביר [חבלי] שינה** - ב-15 כת"י נוספה תיבת חבלי וכן בסידור זכר צדיק ובסידור מהר"י אבן ציאה. ואילו ב-10 כת"י ליתא, וכן ליתא באבודרהם, באור זרוע, ובדפוס ליסבון ר"ן.

ומצינו בזה גם חילוק בנוסחאות רבותינו הראשונים, דיש שגורסים **המעביר שינה מעיני**: רב עמרם גאון, רב סעדיה גאון, הרי"ף קכ"ח, הרמב"ם, מחז"ו, הרא"ש (פ"ט סי' ג), פי' התפלה לרוקח, ראבי"ה (סי' קמז), רי"ו (נ"ג ח"א), אבודרהם, אור זרוע [נכד הרמב"ן], האגודה (סי' רי) ועוד. וכ"ה לפנינו במס' דרך ארץ (פ' היוצא הי"ז).

ואילו יש ראשונים שגורסים **המעביר חבלי שינה מעיני**: בה"ג קכט, רב נטרונאי גאון קל, רי"ד (ברכות ס:), ריא"ז שם, המאירי שם, שבה"ל (סי' ב), השלחן (תפלה ש"ה), הפרדס נביו (שער המעשה), מנורת המאור (סדר ק' ברכות) ועוד.

והנה אמנם לפנינו בגמ' ברכות (ס:) איתא בהדיא 'המעביר חבלי שינה מעיני', אך בכל כתה"י והדפוסים הישנים של הבבליקלא ליתא תיבת חבלי.

ועי' בס' שלמ"צ שם קלב, שהביא שהרי"ף והרא"ש והטור העתיקו בלא חבלי, ואילו לפנינו בגמ' איתא בתוספת חבלי, ושכן העתיקו הרמב"ם, האבודרהם והרשב"ץ, ונראה שעפ"ז נוטה דעתו לגרוס בתוספת 'חבלי'.

צָרְכִיָּהּ. ובכת"י קאופמן של המשניות ניקד צוֹרְכִיָּהּ, וכע"ז בכת"י פארמה. וכן במשנה נדה (פ"ט מ"א-מ"ב) 'האשה שהיא עושה צרכיה' ו'איש ואשה שעשו צרכיהם' – בכת"י קאופמן ניקד צָרְכִיָּהּ, ו- צָרְכִיָּהּ. אכן, שאלתי את המדקדק הנודע הרב יעקב לויפר נר"ו, ואמר לי שבאמת כל הצורות הנ"ל תקינות אף לפי כללי הניקוד המקובלים [עכ"פ לענין ניקוד הצד"י בקמץ, והרי"ש בשו"א], והראיה היחידית היא מניקוד כ"י קאופמן למשנה בנדה 'האשה שהיא עושה צָרְכִיָּהּ', שעפ"י כללי הניקוד היה צריך להנקד צָרְכִיָּהּ, וא"כ עכ"פ זו ראיה למסורת הניקוד הספרדית בברכת שעשה לי כל צרכי. קבח. כך לפנינו, ולא בדקתי כעת בכת"י. קכט. כך נראה במהד' מוקיצי נרדמים, שכן הוא ברוב כתה"י. קל. תש' רנט"ג מהד' אופק, סי' ט. קלא. עפ"י פרויקט 'הכי גרסין' של הסה"ל, ליתא בכתבי יד הללו: מינכן 95, אוק' 366, פריס 671. וכן ליתא בדפוס שונצינו (רמ"ד) וונציה (ר"פ). קלב. עמ' קלא במהד' אהב"ש.

מנורה ברכות השחר מסידורי כ"י בדרום רמט

אכן לפי הנתבאר לעיל, נתונים אלה אינם נכונים, דכאמור הנוסח המקורי בגמרא [עפ"י כל כתה"י והדפוסים הקדומים], ברמב"ם [במהד' פרנקל], ובאבודרהם [עפ"י כל כתה"י ודפו"ר] - בלא תיבת חבלי.

ושוב מצאתי בס' כף נקי למוה"ר כליפא אבן מלכא, וז"ל: "המעביר שינה מעיניו - יש גורסין חבלי שינה, וכך היא גירסת הגמ', ובכל הסידורים אין זה כי אם בברכת ק"ש שעל המטה, וכ"ה באבודרהם".

ואכן, בדקתי בסידורי הדפוס הספרדיים [בכ-35 סידורים], ובאמת מראשית הדפוס [דפוס ליסבון ר"ן] ואילך, במשך כל שנות הש' ושנות הת' עד אמצע שנות הת"ק, לא מצאתי אפילו סידור דפוס ספרדי אחד שהדפיס הנוסח חבלי! [וראה בהערה פירוש הסידורים קלד].

ולראשונה מצאתי תוספת נוסח זה בסידור חסד לאברהם טוביאיאנה [מנטובה תקמ"ג], ומשם והלאה הופיע בחלק מהסידורים, אך עדין בהרבה סידורים ליתא [כמפורט מקצתם בהערה קלד].

ובן מצאתי בסידור עבודת התמיד שהו"ל מהר"ר אלישע האביליו זלה"ה [ליוורנו תקנ"ד], שם הדפיס הנוסח חבלי, ובביאוריו שם כתב, וז"ל: "המעביר חבלי שינה - כ' הרב שלמ"צ דהעיקר הוא כנוסחת הש"ס דגריס חבלי שינה וכו'". אכן כבר הערנו לעיל שדברי השלמ"צ [ואינם מדברי מהר"י אלגאזי, אלא הם דברי הרב המגיה שם מהר"א חיון] נכתבו עפ"י נתונים שאינם נכונים, שכאמור הגירסא הנכונה בתלמוד, ברמב"ם ובאבודרהם היא ללא חבלי, ומעתה נפל היסוד ונפל הבנין.

• ראה את נוסח הברכה המופיע בכתה"י. וכעין נוסח זה [בשינויים מזעריים] נמצא באבודרהם, באור זרוע, בזכר צדיק, בסידור מהר"י אבן ציאה ובסידור הרמ"ק. וכן הופיע הנוסח בכל סידורי הדפוס הספרדיים, מראשית הדפוס ועד סמוך לדורנו [ולגבי לשון יחיד או רבים, נדבר מזה לקמן אי"ה].

אמנם בסידורי הדפוס הבבליים המאוחרים [כדוגמת חוקת עולם של מוסאיוף, ותפלת ישרים של מנצור], הוכנסו כמה שינויים בברכה זו, ולדוגמא: במקום 'ולא לידי עבירה', שינו

קלג. בסידורי הדפוס להלן אין תוספת חבלי: ליסבון ר"ן, ונציה ד"ש, שי"א, שכ"ו, שד"מ, שנ"ח, שס"א, שפ"ד, שצ"ה, תפ"ב. אמ"ד ת"ג, תי"ח, תכ"א, תכ"א [לימים נוראים], תנ"ז, ת"ס, תס"ו, תע"ב, תע"ב [מועדים], תפ"ה, תפ"ח, ת"ק [הוצ' הראשונה של סידור תפלת ישרים], תקכ"א, תקל"ט [הוצ' שינה של תפי"ש], תקפ"ו. קושטא ר"צ, של"ו, ת"ק. שאלוניקי תק"א, תקנ"ג. ליוורנו תק"ס [הוצא ג' של תפי"ש עם הג' החיד"א], תקצ"ח [תפלת החודש]. מנטובה תקלז. ניו"ר תקפז. טריאסטי תקפ"ט. צפת תקצ"ב. וינה תקצ"ז ועוד.

קלד. בסידורי הדפוס להלן נוספה תיבת חבלי [מלבד חס"ל ועבוה"ת שכתבנו למעלה]: ליוורנו תקפ"א, תקפ"ד, תר"ה [סידור חס"ל אנקאה], וינה תקפ"ב, תקצ"ו, תקצ"ח, ליוורנו תרכ"ד [בית מנוחה] ועוד. וכן נקבע בהוצאות המאוחרות של 'תפלת החודש', ואח"כ גם בסידורים הבבליים כ'תפלת ישרים' של מנצור וכיו"ב, וכך השתרש הנוסח 'חבלי'.

לגרוס 'ולא לידי עון'. וכן, אחר 'ותדביקני ביצר הטוב', נוסף: 'זכוף את יצרי להשתעבד לך'. וכן נוסף: 'ותנני היום ובכל יום לחץ ולחסד וכו'.

והנה, מקור הוספות אלה כפי הנראה מסידור הרש"ש, שבעין הוספות אלה איתא בסידור הרש"ש הנדפס.

אבן, ראיתי בצילום מסידור ברכות השחר בכת"י ר"י דרעי, סופרו האישי של רבינו הרש"ש, אשר בסידור זה התפלל הרש"ש^{קל}, שכתב הנוסח כעין הנ"ל, ובעוד תוספות, ובראש הדף רשם 'כן היא נוסחת הגמרא'. ומבואר, שרבינו הרש"ש קבע נוסחתו זו, עפ"י הנוסח המופיע לפנינו בגמ', ולא על פי המסורת.

והסביר זאת ידידי הרב אהרן גבאי נר"ו - דהלא ידוע שלא גילה רבינו האר"י למהרח"ו רוב ענייני ברכות השחר, וכמו שכתב להדיא מהרח"ו בשער התפלה. וע"כ יתכן שרבינו הרש"ש ראה שבנוסח המודפס בגמ' יש שינויים ניכרים מהנוסח הספרדי, והחליט שמאחר ואין בידינו הנוסח שגילה לנו רבינו האר"י, עדיף לנקוט נוסח הגמ' מאשר את הנוסח הספרדי הנהוג. קל

אבן בימינו יודעים אנו כי נוסח הגמ' המודפס לפנינו [ובפרט בענייני ברכות] אינו בהכרח הנוסח המקורי, אלא יתכן והוא מכת"י אשכנזי או איטלייני, ואע"פ שבכל עדי הנוסח בפרויקט הכי גרסינן של הסה"ל מופיעה בנוסח הגמ' התוספת 'זכוף את יצרי', מ"מ לא הגיע לידנו דפוס או כת"י ספרדי של קטע גמ' זה, וע"כ קשה להסתמך ע"ז לבד.

ובפרט שנוסח הברכה הספרדי, מלבד שמופיע בעשרות סידורי כת"י, אף הוזכר כאמור בכל הקדמונים הספרדיים, וכעין נוסח זה הוא גם בסידור רב סעדיה גאון הנדפס, וכן בסידור רשב"ן הנדפס, וכן ברמב"ם (תפלה פ"ז ה"ד), בלא כל ההוספות המופיעות לפנינו בדפוס התלמוד.

• נוסח הברכה אם בלשון יחיד או בלשון רבים - בכל כתבי היד, ברכת המעביר שינה, כולה בלשון יחיד. וכ"ה בכל המקורות הספרדיים הקדומים - באבודרהם, באור זרוע, בסידור זכר צדיק, בסידור מהר"י אבן ציאה ובסידור הרמ"ק.

ובאמת, בכל המקורות מרביתנו הראשונים, מופיעה ברכה זו בלשון יחיד, דכ"ה בהלכות גדולות (ברכות פ"ט), בתש" רב נטרונאי גאון (אופק סי' ט), סידור רב עמרם גאון, סידור רב סעדיה גאון, סידור רשב"ן, רמב"ם (פ"ד ה"ד), ס' המנהגות, פי' התפלה לרוקח, ר' ירוחם, עץ חיים לונדרש ובעוד הרבה מקורות. ולא מצאתי מקור קדום מוסמך לברך ברכה זו בלשון רבים. קל

קל. ומופיע צילום זה בסוף ספר אהבת שלום לגר"י הלל נר"ו, צילום מס' 15. קל. והנה, ניתן לראות בתמונת סידור הרש"ש המובאת בספר הנ"ל, שישנן הגהות רבות בברכה זו, שאף הרש"ש גופיה גרע והוסיף מנוסח הברכה המובאת לפנינו בגמ'. קל. ומה שהביאו משו"ת התשב"ץ ח"ג סי' כז, שם הזכיר הברכה בדרך אגב בלשון רבים [המעביר חבלי שינה

מנורה ברכות השחר מסידורי כ"י בדרום רנא

וב"ה באמת המנהג הקדום בכל העולם, שבכל סידורי כה"י מאשכנז, צרפת, פרוכנס, קטלוגיה, איטליה, והמזרח.

אמנם, בסידורי ליוורנו הישנים [כבית עובד ותפלת החודש וכיו"ב] הופיעה ברכה זו בלשון רבים, וכן נוהגים עד היום האשכנזים, ומקצת מהספרדים.

ומקור שינוי זה בספר אות אמת, שכתב על ברכה זו, וז"ל: "שתרגילני וכו' ותדביקני וכו' - כולן צריך לאומרן בלשון רבים דאיתא בפ' תפלת השחר, אמר אביי לעולם לישתכלל איניש נפשיה בהדי ציבורא וכו'". ואכן, הביא דבריו להלכה הרב כנה"ג (סי' מו), עולת תמיד שם, המג"א שם, מטה יהודה שם, שלמ"צ שם ועוד.

ולראשונה נכנסה הגהה זו בסידור בדפוס ונציה שנ"ח אשר הכניסו מדפיסיו לגוף הסידור את רוב הגהות האות אמת קל"ח. ונתקבלה הגהה זו בסידורים הספרדיים בדורות שאח"כ קלט, וכך הודפס בכל הסידורים הספרדיים עד סידורי הבבליים.

והמנהג הנפוץ היום אצל הספרדים לברך ברכה זו בלשון יחיד, ומקורו מדברי הבא"ח (ש"א פ' וישב אות יא), וז"ל: "יאמר המעביר וכו' בלשון יחיד, שאומר מעיני ומעפעפי, וכן תרגילני, תדביקני, וכן השאר בנוסח ויהי רצון וכו', דכן הוא נוסח רבותינו ז"ל בש"ס, וכ"ה בסידור רבינו הרש"ש ז"ל. ועי' דברי שלום דף סה, מ"ש בזה, יע"ש".

ולענין דעת הרש"ש, הנה בסידור כת"י היר"א מצאתי הברכה בלשון רבים, ושור"ר בס' אהבת שלום לגר"י הלל נר"ו^{קמ} שהאריך להוכיח שדעת הרש"ש בתחלה היתה לגרוס הברכה בלשון יחיד, ובסוף ימיו חזר בו וקבע לגרוס הברכה בלשון רבים, ע"ש באריכות.

מעייניו ותנומה מעפעפינו], הנה שו"ת זה נדפס לראשונה בשנת תצ"ח, הרבה אחר שהתקבל המנהג לברך ברכה זו בלשון רבים, וע"כ ניתן בקלות לתלות שהמדפיסים שינו עפ"י הנוסח השגור בפיהם [ויתכן שבכתה"י אף היה כתוב בקיצור "המעביר שינה מעי' ותנומה מעפ'", ופתחו המדפיסים את הקיצור כהנוסח השגור בפיהם"].

ואמנם מצאנו בשו"ת ר"א בן הרמב"ם (סי' פג), וז"ל: "ואמירת הברכות הנזכרות בלשון רבים כמו אלהי הנשמה שנתנו בנו, או המעביר שינה מעייניו, או שלא שמתנו גויים וכיו"ב אסורה, כי זהו שינוי הברכה".

ומשמע מדבריו שהכיר כזה מנהג קדום לברך ברכת המעביר בלשון רבים. אכן אין מזה כל ראיה לנידונו, דהלא הם היו רגילים לברך כל ברכות השחר בלשון רבים כאשר פירט בתשובתו, ונידון דידן הוא רק לגבי ברכת המעביר, ופשוט.

ויש לציין דאכתי מצאנו ראשון מפורש הפוסל ברכת המעביר בלשון רבים, ודלא כהאות אמת.

קל"ח. אף שרבות מהן אינן נכונות, עי' מ"ש לעיל בענין ברכת הנותן לשכור. קל"ט. אמנם, בחלק מהדפוסים שאח"כ טרם נתקבלה הגהה זו, בדפוס ונציה שס"א עדין הברכה בלשון יחיד, וכ"ה באמ"ד תי"ח. ובדפוס ונציה שפ"ד ושצ"ה, וכן באמ"ד ת"ג, משום מה רק תחלתה בלשון רבים, והשאר בלשון יחיד [הפך מהמצוי היום בסידורי האשכנזים].

אך משם ואילך, בכל הסידורים הספרדיים כל נוסח הברכה בלשון רבים.

קמ. מאמר דברי שלום, פ"ו הערה יז.

ועב"פ, עפ"י דברי הבא"ח שינו בסידורים הבבליים תפלת ישרים של מנצור, לגרוס הברכה בלשון יחיד^{קמא}, ובעקבותיהם בסידורים הנפוצים היום.

ובמו שנתבאר לעיל, הוא באמת המנהג הקדום בכל עם ישראל, ובדברי כל רבותינו הראשונים, והוא בודאי הנכון יותר.

• **חתימת הברכה** - ברוב ככל כה"י הספרדיים, נוסח חתימת הברכה בא"י גומל חסדים טובים, ללא תוספת לעמו ישראל. וכ"ה בכל המקורות הספרדיים הקדומים - באבודרהם, באור זרוע, ובסידור זכר צדיק. וכן מצאתי בסידור הרמ"ק שכתב, וז"ל: "לכן חותם גומל חסדים, ואית שמסיימי בה לעמו ישראל, ולא איתא בגמ' ולא עיקר".

אמנם בסידור מהר"י אבן ציאה הנוסח בתוספת לעמו ישראל.

ואף שבתלמוד לפנינו (ברכות ס:) הנוסח בתוספת לעמו ישראל, הנה מלבד שהעתקנו לעיל עדות הרמ"ק דליתא בנוסח הגמ' לפניו, הנה בחלק מעדי הנוסח הקדומים של הגמ' ליתא [כמפורט בהערה^{קמב}].

ובהנוסח בכתבי היד הספרדיים ללא לעמו ישראל, כן הביאו הנוסח הרבה מרבתינו הראשונים - דכ"ה בהלכות גדולות (ברכות פ"ט), בסידור רב עמרם גאון, בסידור רב סעדיה גאון^{קמג}, ברי"ף הנדפס שם, ברמב"ם (פ"ז ה"ד), בפסקי רי"ד שם, בפסקי ריא"ז שם, בעץ חיים לונדרש (בסדר התפלה), בס' השלחן ועוד.

לעומת הראשונים האשכנזים, צרפתים ופרובנסלים שגורסים בתוספת לעמו ישראל - כ"ה במחז"ו, בפ"י התפלה לרוקח, ברא"ש שם, במאירי שם, בס' על הכל [בתחלתו], בטור (סי' מו) ועוד.

וכבר כתב שם הב"י ע"ד הטור, וז"ל: "ובנוסחת הרמב"ם גומל חסדים טובים, ובנוסחת רבינו מסיים בה לעמו ישראל".

והנה כאמור, כמעט בכל כה"י הספרדיים חתימת הברכה ללא תוספת לעמו ישראל, וכן הנוסח בדפוסים, מראשית הדפוס [מדפוס ליסבון ר"ן^{קמד}], עד דפוס אמ"ד שנת תכ"א^{קמה}, שם נוספה לראשונה תוספת לעמו ישראל מסיבה שאינה ברורה לי [אולי היא הגהה לפי נוסח התלמוד הנדפס], ומני אז נוספה תוספת זו בכל סידורי הדפוס עד ימינו.

הנותן ליעף כח

ידועים דברי הטור בסי' מו, וז"ל: "עוד ברכה אחת יש בסדורי אשכנז - בא"י אמ"ה הנותן ליעף כח, ונתקנה על שאדם מפקיד נשמתו בערב ביד הקדוש ברוך הוא עייפה

קמא. אף שבסידורי חוקת עולם הברכה עדין בלשון רבים.

קמב. אף שגם בדפוס שונצינו רמ"ד, וונציה ר"פ יש תוספת זו, הנה בכתבי יד אוק' 366 ופריס 671 ליתא.

קמג. ובתשובת רב נטרונאי גאון (אופק סי' ט), החתימה: גומל חסדים.

קמד. אמנם בדפוס נאפולי ר"ן נוסף לעמו ישראל.

קמה. ובסידורי ונציה ד"ש, שי"א, שכ"ו, שמ"ד, שנ"ח, שס"א, שפ"ד, שצ"ה. אמ"ד ת"ג, ת"ח.

מעבודה קשה כל היום ומחזירה לו בבוקר שקטה ושלוה וכו'". ומוכח מדבריו שבספר לא הכיר מנהג לברך ברכה זו, אלא הוא מנהג אשכנזי בלבד.

וכתב שם מרן הב"י על דבריו, וז"ל: "אף על פי שיש סמך יפה לברך ברכה זו, מאחר שלא נזכרה בתלמוד איני יודע איך היה רשות לשום אדם לתקנה. ומצאתי שכתב האגור שראה מקטרגים עליה מטעם זה, והרמב"ם וסמ"ק והרוקח לא הזכירוה, והכי נקטינן".

וב"פ שם בשו"ע (סע"ו), וז"ל: "יש נוהגין לברך הנותן ליעף כח, ואין דבריהם נראין. *הגה:* אך המנהג פשוט כבני האשכנזים לאומרה".

וכבר נודע שרבינו האר"י ז"ל פליג, וס"ל שיש לברך אותה, וכמ"ש מהר"ח ז"ל בשער התפלה (ענין ברכות השחר^{קמז}), ובעקבותיו נקטו כן רבים מהפוסקים הספרדים וכן התפשט המנהג, וכמ"ש רבינו החיד"א בברכ"י שם, וז"ל: "עתה נתפשט המנהג בגלילותנו לברך זאת הברכה, עפ"י כתבי רבינו האר"י זצ"ל. כי אף דקבלנו הוראות מרן, קים לן דאלמלא מרן אף הוא ראה דעת קדוש האר"י זצ"ל, גם הוא יורה לברכה, ומה גם שכתב הרב כנה"ג דאיכא מאן דשמע דהדר ביה מרן בסוף ימיו, וכן ראוי לנהוג, ודלא כהרב פר"ח". והסכימו כן הלק"ט (סי' קפה), מטה יהודה, שלמ"צ (סע"ו), חס"ל (סק"ג), כה"ח סופר ועוד.

אכן, כמו שניתן לראות בברכות השחר מכתבי היד, כבר בספרד הקדומה של קודם הגירוש נהגו במקצת מהמקומות לברך ברכה זו, שהרי בשמונה כת"י וכן בדפוס ליסבון ר"ן נמצאת ברכה זו, וכן נמצאת בסידור מהר"י אבן ציאה. אף שברוב כתבי היד [בסה"כ 17] ליתא לברכה זו, וכן ליתא בסידור זכר צדיק ובסידור הרמ"ק.

ועי' במנורה בדרום [גליון כא, ניסן תשפ"א] במאמרו של ידידי הרב אהרן גבאי נר"י^{קמז}, שהאריך בענין זה, והוכיח שהוראת רבינו האר"י ז"ל בענין זה, לא באה נגד המנהג הספרדי, אלא באה לקיים את המנהג הספרדי הקדום, ע"ש באורך, וכאן הוא מקום שאמרו לקצר.

אמנם מענין לציין, כי ברכת הנותן ליעף כח אשר נוהגים לברכה היום כמעט כל עם ישראל, דוקא היא מכלל הברכות אשר לא מוזכרות בגמ', מופיעה הכי פחות בכתבי היד הספרדיים, שכאמור בעוד שמופיעה ב-8 כת"י בלבד, לעומתה ברכת מגביה שפלים מופיעה ב-19 כת"י! ואף ברכת רופא חולים מופיעה ב-12 כת"י!

ולענין מיקום ברכת הנותן ליעף כח, הנה רבינו האר"י ז"ל בשער התפלה שם, העלה שיש לברכה דוקא אחר ברכת מלביש ערומים על פי הסוד. אכן כמו שניתן לראות, בכל כתה"י שנמצאת ברכה זו, אינה מופיעה אחר ברכת מלביש ערומים, וכן בדקתי לפום ריהטא בכמה כת"י של סידורים אשכנזיים קדומים, וכן בכמה דפוסים קדומים, ולא מצאתי ברכת הנותן ליעף אחר מלביש ערומים, וע"כ כפי הנראה הוא באמת חידוש של רבינו האר"י עפ"י הסוד.

קמז. עמ' לז במהר" אהב"ש.
קמז. שם פ"ה עמ' עא, ובהערה.

ברכות שאינן מופיעות בגמרא

מלבד ברכת מגביה שפלים וברכת הנותן ליעף כח שדיברנו מהן בפרטות לעיל, מצאנו בכתה"י הספרדיים עוד ברכות שאינן מופיעות בתלמוד, וכדלהלן;

רופא חולים - ב-12 כת"י מופיעה ברכת **רופא חולים**, בעוד שב-14 כת"י ליתא, וכן ליתא בסידור **זכר צדיק**, בסידור מהר"י **אבן ציאה** ובדפוס ליסבון ר"ן.

סומך נופלים - מצינו בכת"י אראגוני אחד בלבד, ברכת **סומך נופלים** שאינה מופיעה בגמ'. ומופיעה ברכה זו כמו"כ בס' **מנהג מרשיליאה קמח**, אמנם בספר העיטור (ציצית דף ע"ז ע"א) כתב: "והאומר סומך נופלים טעות היא, ולפי שמצאנו סומך ה' לכל הנופלים וזוקף לכל הכפופים הרגילו בכך, ואינו בספרים". וכע"ז כתב בס' **האגודה (ברכות פ"ט)**, [נעי' ב"ח סי' מו].

משביע רעבים - בכת"י אחד בלבד נוספה ברכת **משביע רעבים**, ולעת עתה איני זוכר מקור מהראשונים שמופיעה ברכה זו.

שלא חיסר מצרכי כלום - ברכה זו מופיעה ב-5 כת"י, לעומת 19 כת"י, וכן אינה מופיעה בסידור **זכר צדיק**, בסידור מהר"י **אבן ציאה**, בדפוס ליסבון ר"ן, ובסידור הרמ"ק.

ומצינו ברכה זו בדברי כמה מרבתינו הראשונים במקום ברכת **שעשה לי כל צרכי**, דכן נמצא בסידור **רב עמרם גאון**, וכן איתא באשכול (הל' ברכות השחר) קמט, ובדברי תר"י בברכות (מד:), ועוד.

אמנם בעוד שבמקורות הנ"ל ברכת **שלא חיסר מצרכי כלום** באה במקום ברכת **שעשה לי כל צרכי**, שכמעט זהה לה במשמעותה, הנה ב-5 כתה"י הספרדיים שמופיעה ברכה זו, ב-3 מהם באה בנוסף לברכת **שעשה לי כ"צ**, ורק ב-2 באה במקומה.

[ו]הערב

עי' בטור (סי' מו) שכתב שיש לומר תיבת **הערב** בברכות התורה בוא"ו החיבור, מאחר וברכה זו אחת היא עם הברכה הראשונה של ברכות התורה, ובב"י שם הביא בזה מחלוקת בין רבתינו הראשונים אם הן שתי ברכות או ברכה אחת, שלדעת ר"ת שזו ברכה אחת יש לומר **והערב**, ואילו הרמב"ם דס"ל שהן שתי ברכות כתב הנוסח **הערב**. וכן הביא שהאבודרהם כתב שנוהגים לאמרה בלא וא"ו. והכריע שם מרן שעדיף לאמרה בוא"ו, כיון שלמ"ד שהיא ברכה אחת, אם לא יאמר בוא"ו החיבור הרי שהפסיק באמצע הברכה, ואילו למ"ד שהן שתי ברכות אין גריעותא אם יפתח בה בוא"ו החיבור, וע"כ עדיף להוסיף וא"ו. וכן פסק שם בש"ע (סע"ו), וז"ל: "אומר והערב עם וא"ו".

קמח. וכן מופיעה בכ"י לונדון של מחז"ו [אך בכל שאר כתה"י ליתא].
קמט. ושם 'שלא חיסר כל מצרכי'.

מנורה ברכות השחר מסידורי כ"י בדרום רנה

ובאמת, בברכות השחר בכתבי היד הספרדיים - תיבת [ו]הערב בברכות התורה, ב-7 כת"י ובסידור זכר צדיק מופיעה בלא וא"ו החיבור, ואילו ב-16 כת"י ובדפוס ליסבון ר"ן, איתא והערב בוא"ו החיבור כפסק מרן הב"י, ודלא כעדות כהאבודרהם שהמנהג לומר בלא וא"ו [אך אין בזה סתירה לעצם עדותו, דיתכן שהמנהג השתנה מזמנו עד זמן כתה"י עפ"י הוראת הטור].

ואף מהרח"ו ז"ל בשער התפלה (ענין נוסח התפלה), כתב על מנהג רבו האר"י, וז"ל: "גם ראיתיו עונה אמן באמצע שתי ברכות של אשר קדשנו על דברי תורה, ובין ברכת והערב נא וכו' נראה שהם שתי ברכות".

הרי דאף שגרס והערב, מ"מ סבר שהן שתי ברכות^ק, וזה מסייע לפסק מרן הש"ע [ומ"מ יתכן שלא בדקדוק נכתבו הנוסח והערב].

ה'יהי רצון'

כתב בספר שלמי צבור, וז"ל: "וראה זה חדש, מצאתי בסידור הרב מהר"ב הלוי ז"ל שצריך לומר בנוסח שתצילני היום י"א דברים לא פחות ולא יותר - מעזי פנים, ומעזות פנים, מאדם רע, מיצר הרע, מחבר רע, משכן רע, מפגע רע, מעין הרע, ומלשון הרע, מדין ומבעל דין קשה וכו' והם כנגד י"א קליפות י"א סמני הקטורת וכו'. ושוב מצאתי שכתב הר"ן שפירא כן". והעתיקו להלכה בכה"ח סופר ס"ק כד.

וע"פ דברי השלמ"צ הנ"ל, שינו נוסח היהי רצון בסידורי הבבלים [חוקת עולם ותפילת ישרים], וכמו שמצויין בסידורים אלה בהדיא קודם בקשה זו, שיש לומר י"א ענינים בלבד עפ"י השלמ"צ.

והרב בא"ח בספרו עוד יוסף חי (ש"א פ' וישב אות יד), הביא כמו"כ דברי השלמ"צ הנ"ל, והביא עוד משם הרב מנחת אהרן שהעולם לא נוהגים לחוש לזה, אלא אומרים יותר בקשות כנדפס בסידורים, וע"כ נתן עצה להוסיף אחר היהי רצון עוד יהי רצון נוסף, ובו לכלול שאר הבקשות העודפות על מנין י"א בקשות. ובסידורים הנפוצים היום [כעבודת השם, איש מצליח, כונת הלב, חזו"ע ועוד] ברובם ככולם נרטו אחת מן הדרכים הנ"ל - או כהשלמ"צ או כהמנחת אהרן.

אכן, כמו שניתן לראות בכתבי היד, אין כלל הקפדה על י"א ענינים בבקשה זו, אלא אחד המרבה ואחד הממעיט, וכמעט אף כת"י לא נמצא מכוון למנין זה. וכן בכל סידורי הדפוס מראשיתו עד דפוסי ליורנו, מעולם לא הקפידו בזה, אלא אדרבא, בסידורי ליורנו נוספו בקשות רבות יותר מזה^{קנא}.

קג. וכן העיר כה"ח סופר בס"י מז ס"ק יג.

קנא. ועי' בהגהות על סידור התפלה מכת"ק מהר"ר דוד משאש זצ"ל, שזכיתי לפרסם במנורה בדרום [גליון כד, תמוז תשפ"א עמ' לב], שבנוסח מהר"מ הוסיף עוד בקשות רבות אף על הנוסח הנדפס בסידורי ליורנו, ושם בהערה הבאתי עוד מקורות רבים מחכמי מרוקו ומסידורי כת"י ממרוקו, שנהגו להוסיף בקשות אלה

אכן, בסידור הרש"ש כת"י הרב היר"א, ראיתי שלא הקפיד גם על מנין י"א, אלא כתב שם י"ח ענינים בבקשה זו, וכן בסידור הרש"ש הנדפס ישנם י"ב ענינים.

ושו"ר לגר"י הלל נר"ו בספר **אהבת שלום**^{קנב}, שהעיר כנ"ל שבכל סידורי הרש"ש אין קפידא בבקשה זו על י"א ענינים, ועוד הביא תש' כת"י למהר"א מאני שכתב שאחר שהגיע לא"י ראה שבכל סידורי הרש"ש בישיבת בית-אל לא הקפידו כנ"ל, ושבדאי לא חשש הרש"ש לסברת השלמ"צ. וסיים שם הגר"י הלל, דמסתבר שאם היה רואה זאת הגר"י ח היה חוזר בו, ולא היה חש לדברי השלמ"צ והמנחת אהרן.



הרב אליעזר פלקוביץ

משחק גולות וקלפים לילדים, אם יש בזה משום גזל

אתני ש"מ מספקא אתני גמר ואקני ולא גזילה היא" מבואר דרש"י סובר שמדובר בדבר שברור לעוסקים בו שמראש א"א לדעת מי ינצח ואפי' הכי אין בו משום אסמכתא. דשני הצדדים יש להם גמירות דעת להקנות גם על צד שיפסידו וע' בגמ' שם בהמשך (כה.) שהגמ' מקשה למ"ד מפריחי יונים שהוא "אם תקדמיה יונך ליוני" למה המשנה הביאה פעמים ציורים של משחק בקוביא, זאת אומרת המרה בבעלי חיים [מפריחי יונים] ומשחק בקוביא דומם [משחק בקוביא] ומבאר הגמ' צריכה - תנא תולה בדעת עצמו ותנא תולה בדעת יונו וצריכא... התם הוא דלא גמר ומקני דאמר קים לי בנפשיה דידענא טפי אבל תולה בדעת יונו אימא לא (פי' דלא הוי אסמכתא) ואי תנא תולה בדעת יונו דאמר בנקשא תליה מילתא ונא ידענא לנקושי טפי אבל תולה בדעת עצמו אימא לא, צריכא.

ורש"י פ. ד"ה קים לי בנפשאי... ולא היתה ספק בידו וטעות הוא, וכי אתני אדעתא דהוא נצח אתני ולא גמר ואקני...! והגמ' הזו עושה צריכותא לפי רמי בר חמא שפוסל משחק ב. לעדות משום גזל, ואפשר ללמוד מכאן שאף בדבר שהוא דרך "משחק"

"הקדמה - כשמדברים על קנין שיש בו בעיה של אסמכתא הכוונה שבגלל חיסרון גמירות דעת הקנין לא תופס ולא מחייב הצדדים לקיים ענין ההקנה ורק ע"י ציורים מיוחדים כגון קנין בבי"ד חשוב או קנין מעכשיו יש אפשרות לסלק הבעיה של אסמכתא ולעומת זאת לפעמים יש חיסרון סתמא בקנין שלא נעשה כדין ולא מחייב, אע"פ שקודם הקנין היה גמירות דעת לקנות, והתיקון בכי האי גוונא הוא לחזור ולקנות כדין!

בגמ' בסנהדרין (כד:) משנה אלו הן הפסולין המשחק בקוביא והמלוה בריבית ומפריחי יונים... גמ' משחק בקוביא מאי קא עביד, אמר רמי בר חמא משום דהוה אסמכתא, ואסמכתא לא קניא. פי' רש"י לא קניא - והוה ליה כענין גזילה בידו. רב ששת אמר כל כי האי גוונא לאו אסמכתא היא, אלא לפי שאין עוסקין ביישובו של עולם.

ורש"י שם בסנהדרין ד"ה כל כי האי גוונא... מסביר רש"י למה ר' ששת חולק על ר' רמי בר חמא ולמה אין כאן אסמכתא... והיכי דמי אסמכתא... דסומך על דסבור כל זה בידי לעשות... אבל הכא לא סמיך אמירי דהא לא ידע אי נצח אי לא נצח ואפי' הכי

א. הוספה קטנה למה שכתבתי בחודש שעבר במנורה בדרום, שמה שכתבתי ל' אפשר להסביר שיטת סי' רסה סעי' ג' קצת שונה מהביאור הלכ', עי' במקומו ההסבר שכתבתי אחר כך בחודש ז' שםתי אל ליבי שיש מקום להקשות על דברי מהרמ"א עצמו סוף סימן שלן שאסר לגעת באילן מחובר לקרקע אם ודאי ינדנדנו, וזה לכאורה סתירה למה מה שכתבתי. אולם המעיין בביאור הגר"א סימן שלו יראה, שהגאון הבין שרמ"א לא חשש בנדנד האילן לטלטול מוקצה, רק נדנד האילן יש עליו שם שימוש שמחובר לקרקע וזהו הטעם שאסר לגעת אם ינדנדנו!

לא גמרי ומקני, ואע"פ שלפי ההסתכלות הנורמלית אמור להיות שכל בר דעת שעוסק בכאלה דברים יודע שכמו שיש סיכוי שירויח גם יש סיכוי שיפסיד, [ולא עוד אלא דמן הסתם כל שכבר הרוגל בדברים כאלה מסתמא כן הפסיד לא מעט פעמים.

ומכ"מ בכל פעם שנכנס לזה באמת משכנע עצמו שהפעם הזו ינצח בעבור כך וכך סיבות והוא רק אומר **בפה** לתת לשני כסף אם הוא ינצח כי פשוט לו שזה לא יקרה אלא להפך הוא עצמו ינצח. וא"כ יש כאן אסמכתא והוי גזל. והארכת בשיטת ר' בר חמא דממנו יראו מה סובר ר' ששת, דלהלכה פוסק הטור (חו"מ סי' לד סע' טז) כר' ששת. וכן פוסק הרי"ף. וכן קיימא לן שמשחק בקוביא פסול לעדות. לא משום שהוא גזלן, אלא משום שאינו עסוק בישובו של עולם, וא"כ מבואר שר' ששת סובר שהמשחקים בקוביא כן גומרים ומקנים משום שמבינים שהניצחון אין כ"כ בידים, ומסתמא שני האמוראים בסוגיא זו בהסתכלות שלהם קרובים זה לזה, וגם ר' ששת מכיר שהעוסקים בכאלה דברים משכנע עצמו שהוא ינצח והוא כמעט בטוח בעצמו "שאנא ידענא לנקושי טפי" שרש"י פירש להכות בשני עצים יחד לזרז העוף שלו לעוף יותר מהר, וסובר שמסתמא הוא ינצח, ולמרות זאת הכריע ר' ששת דאין כאן האסמכתא, דמכ"מ מחליט דאם חבירו ינצח הוא ישלם לו "כך וכך" ויודע שיש צד שיפסיד ואינו בידו ויש דעת מקנה לתת הכסף על הצד שיפסיד. וכנ"ל כן קיימא לן דמשחקי בקוביא יש גמירות דעת להקנות!

ובהגהות אשרי בסנהדרין (פ"ג סימן ז) הביא שאם משחקים קוביא פירוש - שהם מבטחים לשלם אולם אינם מניחים לפניהם הכסף על המשחק הוא על

אמונת דבריהם באמנה יש בו משום אסמכתא ויכול המפסיד לחזור בו, ורק כשמניחים לפני המשחק כל אחד כספו על דף [הכוונה כלי המשותף לשניהם] שמי שניצח במשחק הקוביא יהיה קנוי לו הדף ויקנה ע"י (בקנין חצר) הכסף, בזה אין חיסרון אסמכתא [ודבר זה מוזכר בקיצור בתוס' שם (סוף ד"ה כל דאי לאו)].

והרא"ש בפ' איזהו נשך (סי' ע) מסכים לפירוש רש"י שקוביא אין בו משום אסמכתא כיון שאין בידו כלל, דלא ידע אי נצח אי לא נצח, "ואפ"ה מתני", ש"מ מספיקא גמר ומקני". ובהמשך כתב "ומשחק בקוביא שאין בידו כלל ואין לתלות בו ולומר אדעתא דהכי התנה שהיה סבור שלא יבוא לידי כך, הלכך ודאי גמר ומקני". וגם כתב "ובני אדם המשחקים בקוביא באמנה אע"ג דהאי אסמכתא קניא כדפ' לעיל אין חייב לשלם" והמשפט האחרון בדברי הרא"ש שמשחקים באמנה "קניא" למרות שהוא אסמכתא לכאורה הוא לא כמו שיטת הגהות אשרי שהבאתי לעיל וגם הוא לכאורה סתירה מיניה וביה ובהמשך בעז"ה יבררו יותר שיטת הרא"ש.

וי"ש עוד שיטות שיטת ר"ת שמוזכר בתוס' סנהדרין (כד: - כה.) ד"ה כל כי האי... שחולק על רש"י למה אין בקוביא משום אסמכתא והוא מפרש שכל היכא שמקנה על צד תלוי ועומד "דאי..." ביסודו אמור להיות אסמכתא! מכ"מ כאן אין בו משום אסמכתא דבעבור הרצון שלו להרויח אם הוא ינצח גמר ומקני גם אם יפסיד ואין בו אסמכתא" וזה לשונו "משום דכיון דשנים הם כל אחד ואחד מקני לחבריה מיגו דאי מרווח בעי איהו למקני בההיא הנאה גמר ומקני לחבריה..." בקיצור ר"ת סובר שאפי' דבר שאינו בידו הוי אסמכתא, ולא כשיטת

גזל כשילד לוקח את כל הגולות של המפסיד, וא"כ צריכים למחות בילדים לא לשחק כך, או שמא אין כאן שום סרך גזל. אחר זמן מצאתי שהמג"א כותב שיש קצת איסור בדבר גם כשאין בו גזל, עי' אור"ח (סימן שכב מג"א א' ח) "הקשה בשלטי גיבורים דהטור פסק חו"מ סי' רז דאין גזל בקוביא ע"ש, ועי' סי' לד וסימן שע דמשמע דיש קצת איסור דבר עכ"ל! וא"כ בכל ענין יהיה ענין לחזק לא לשחק בכאלו משחקים להמג"א! אולם עי' ברמ"א חו"מ (סימן שע, ג) - שמבואר שהמנהג להקל שאין איסור בקוביא, וצריך לע' עוד מהו כוונת המג"א אם גם לפי הרמ"א יש קצת איסור או רק להטור, ועדיין צ"ע. ועי' במחצית השקל ובמ"ב שם סימן שכב ס"ק כב ושער הציון אות כ'! רק זה נ' ברוב אם אוסרים לאבא להטיל גורל בין ילדיו איך לחלק ה"מנות" של הסעודה משום סרך קוביא לכאורה משחקים אלו בודאי לא גרע!

ואני מקדים שאיני דן כלל ממבט חינוכי איזה משחקים כן או לא טובים לילדים ובאיזה גיל, וכל העסק שלי לברר אם יש כאן איסור לגדול בכה"ג, וא"כ בקטן צריך להפרישו כמבואר בשו"ע (או"ח שמג).

ועוד נקודה חשובה, כמבואר בפוסקים יש רק חיוב להפריש קטן ממעשה איסור

רש"י, רק בצירור שלכל צד בעסק או במשחק יש סיכוי להרויח או להפסיד, ו"צד" הזה תלוי ועומד, בזה גומר בדעתו להקנות גם אם מפסיד!

ורבינו הרמ"א חושן משפט (סימן רז סע' יג) הביא שיטת ר"י שהוא שיטת רש"י וגם שיטת ר"ת בתחילה הביא שיטת ר"י וזה לשונו "... אבל אם אין בידו לגמרי ולא ביד אחרים כגון המשחקים בקוביא שאינו יודע אם ינצח או לא, ואפי' הכי התנה, ודאי גמר ומקני מספק, בד"א כששוחקים במעות מוכנים, אבל אם שוחקים באמנה אין מוציאין ממנו מה שהפסיד...^ג וי"א דאינו מותר רק כשהדף שהמעות מונחים עליו קנוי לשניהם... ובהמשך הביא הרמ"א שיטת ר"ת י"א הא דמשחק בקוביא דאין בו אסמכתא הוא מטעם דמאחר ששניהם מתנין זה כנגד זה וכל אחד יוכל להפסיד אגב דבעי למקני גמר ומקני, ולכן כל השנים שהמרו זה עם זה קנו, אם קנו מידן. ודוקא שאין בידן ג"כ, אבל מה שבידן לא כמו שנתבאר....^ד.

והקדמתי כל זה כי רצוני לדון במה שמצוי שילדים משחקים כל מיני משחקים שיש בהם מעין קוביא שהמנצח לוקח והמפסיד יפסיד, כמו בגולות וקלפים ועוד ועוד, והשאלה אם יש כאן גזל או מעין

ב. אבל מדויק דאם נותן זה שהפסיד לא הוי גזל.

ג. וזה דלא תתחילת דברי הרמ"א שרק צריך שהמעות יהיו לפניו בשעת המשחק, אבל לא במקום שקנוי לשניהם. ועי' ח'י' רעק"א שם שהניח בצע"ג גדול איך מועיל הקנין לשיטה זו, הקיימא לן דאין חצר השותפין קונים זה מזה, ועי' סמ"ע שם (סוף ס"ק לג) שלכאורה תירץ בעיה זו וצע"ק למה רעק"א לא הונח דעתו בדברי הסמ"ע וסבר שעדיין צריך בירור!

ד. ובלבוש ראיתי שתי הערות חד דכנ' לומד שרק מותר לשחק קוביא לכתחילה כשאין בו משום אסמכתא בין לר"י בין לר"ת דע' שם שגולש מההסבר של ר"י לתוך דברי ר"ת בלי לכתוב י"א כך וי"א כך כמו שמבואר ברמ"א, אלא מביא שתי הסברים כחד אריכתא למה מותר לשחק בקוביא, ואין בו משום אסמכתא. שנית – רק מביא הדעה ברמ"א שמועיל כשמשחקים במקום שדף קנוי לשניהם והמעות מונחים עליו ולא הביא כלל דעה א' ברמ"א שכל שהמעות שם בפניהם ולא באמנה ממש אין בו משום אסמכתא.

"ונחזור לענינו דלפי דעה אחד ברמ"א אם יניחו לפניהם הילדים החפצים שעליהם יש ה"צאנס" לקבלם אם ינצח, כגון הגולות או קלפים, ולא רק יבטיחו בפה. אין בעיה של אסמכתא ואסור למפסיד לחזור בו. ורק במשחק באמנה יש איסור לשחק.

ולדעה השניה ברמ"א חייבים לשחק על שולחן או להניח בכלי שיש להם רשות להשתמש בו ולקנות ע"י בדין קנין חצר, דבר שאינו מצוי לילדים כל עת. ואם סתם משחקים על הרצפה יש בעיה של כאן חסרון בקנין.

וגם לדעה השלישית ברמ"א דמיגו דבעי לקנות גמר ומקני מכ"מ מבואר דצריך קנין. ודרך כלל קשה ללמד לילדים דקויות כאלו, וכולי האי ואולי יעשו קנין באופן המועיל, וא"כ לפי שתיים מתוך השלוש שיטות ברמ"א יש בסגנון משחקי "קוביא" המצוים חיסרון בקנין.

ומכ"מ כיון שמדובר שבקטנים, ומקובל טבכמה מקומות שילדים ניתן לנהוג

שהוא עושה כשהוא בר הבנה להבין אותו איסור (עי' מ"ב שם ס"ק ג באמצע) ולכאורה פשוט שגם בתוך אותו איסור גופיה יכול להשתנות פרטי דיני חינוך לפי עומק הענין - ואני אכתוב דוגמא למען יבינו כוונתי - אם נאמר לדוגמא שילד בגיל שש יכול להבין מהו איסור ריבית, ואם האבא שלו^ה רואהו מלוה לחבר שלו "טופי" אחד ע"מ שבעוד שבוע ישלם לו שתיים צריך למחות בו וללמדו שזה אסור משום ריבית, עדיין מסתבר שאין חיוב לחנך בנו באיסור סאה בסאה¹. זאת אומרת לחלק מדיני ריבית הגיע הילד לבר הבנה ולא לכולם כן נ' פשוט. כמו כן באיסור גזל, אע"פ שהגיל שהגדול מחוייב להפריש ילד מגזל זהו גיל מאד צעיר, יש לעי' באיזה גיל ילד ממוצע הוא בר הבנה שיש איסור גזל בקנינים שיש בהם אסמכתא, כגון אופנים מסוימים של "קוביא"! ועל זה לא באתי לקבוע מתי הגיע ילד לגיל כזה, והמשא ומתן שלנו הוא באיזה 'ציורים של משחקים יש איסור, ובאיזה מהן אין בהם איסור!

ה. לשו"ע בסימן שמג רק האבא שלו, ולפי דעה הראשונה ברמ"א וכן פסק כהמ"ב למעשה להחמיר כדעה זו באיסורי תורה שם כל מבוגר.

ו. זאת אומרת שאסור להלוות סאה חטים ע"מ לקבל סאה אחר זמן, שמא ישתנה השער כמבואר ביו"ד (סי' קסב) אם הרבה פרטי דינים וכמדומני שלכמה מבוגרים לא יבינו מיד למה יש איסור להלוות סאה בסאה. ז. ופשוט שענין חו"מ מורכבים וכל דברינו הוא להאיר לקורא ולידע על מה לשאול, ואיזה צדדים להעלות לפני הרב כששואל.

ח. ובאמת לא מוכח שקיים ברמ"א חלוקה לג' שיטות, ובראשונים גם לא מוכח כ"כ חלוקה הזאת. אולם ודאי לשון הרמ"א יותר מבואר שקיים שיטה א. שמחייב בקוביא אפי' כשאין הדרך שמשחקים עליו קנוי לשניהם, ואע"פ שלכאורה צריך עיון איך שייך התחייבות בלי קנין, דבדיבור בעלמא לא קנה. הערוך השולחן בהחלט מחלק הרמ"א לג' שיטות ומסביר שלדעה א. קנה בלי מעשה קנין, וזה לשונו "אף שאין זה קנין מכ"מ הם כשותפים מפני הנאה זו, וכשתערבו מעותיהם זהו קנינם כנ"ל ריש סימן קעו! עכ"ל! ועוד ע' ערך לחם סי' שע סעיף ב'!

ט. ועלה בדעתי שאחד מן הסיבות שסומכים על שיטות היותר מקילות בהל' לגבי חינוך קטנים הוא דיש פוסקים שבכלל אין חיוב חינוך על האבא להפריש הקטן מאיסורים, וכל חיוב חינוך הוא רק בעשים, ואע"פ שהשו"ע ודאי לא פסק כדעות אלו, מכ"מ מצרפים אותם כדי לסמוך בילד על הדעה היותר מקילה בסוגיא. שיטות אלו הוא הרשב"א בשו"ת (ח"א סי' קכח) תוס' ישנים יומא (פב). ושיטת רבינו המאירי יבמות פרק החרש,

חיסרון גמירות דעת. ב. חסר רק קנין שמעביר בעלות הכסף של המפסיד. והבית יוסף חו"מ סי' רז קרוב לסופו [עמוד פב בהוצאת שירת ד.]. מביא תשובת הרא"ש שמדובר בשתים ששחקן ביחד בקוביא ואחד מהן הרויח, והשני מסר לו סכין יקר למשכון, ועבר זמן מה ביקש השני שיחזיר לו משכונו ולסמוך עליו שבעתיד הקרוב יביא לו כסף מזומן, ואחר שקיבל הסכין שלו וחזר וטען שהוא פטור מלשלם דיש כאן אסמכתא, שכל משחק הקוביא הוי אסמכתא ולא התחייב לו כלום. והרא"ש עונה שחייב לשלם לו הכסף דאסמכתא קניא, ואע"פ שאינו יוציא בדיינין, דלזה צריך קנין יותר אלים [קנין בבי"ד חשוב] ומכל מקום אם שילם לו אין מוציאין מידו דיש כאן חיוב לשלם. והב"י תמה על תשובה זו בתרתי. א. שאין כתב הרא"ש דקיימא לן אסמכתא קניה, להיפך אנו פוסקים דאסמכתא לא קניא. ב. אין כתב הרא"ש דקוביא הוי אסמכתא להיפך זהו שיטת רמי בר חמא, והרא"ש עצמו בסה"ד פסק כר' ששת דאין בקוביא משום אסמכתא? ומתוך הב"י דכוונת הרא"ש דאין כאן באמת אסמכתא גמורה, רק דומיא דאסמכתא. ומכ"מ כיון שדומה לאסמכתא אינו יוצא בדיינים, אבל אסמכתא גמורה הוי גזל בידו אם לוקחו.

ולפי עניות דעתי כל הציורים שאנו מדברים עליהם עכשיו הם ג"כ לא "אסמכתא גמורה" אלא כעין אסמכתא או יותר טוב מזה. כגון שאין הדף קנוי לשניהם, אין כאן "קנין" וא"כ פשוט שיכול לחזור, ומאידך אין כאן גם כן אסמכתא, דדעת המשחקים לא

כדעה המקילה, עי' בב"י ובמג"א סימן רסט לענין המנהג לקדש בביהכ"נ ונותנים לילדים לשתות ע"ש דמבואר כמו שכתבתי יש מקום לסמוך על דעה הא' ברמ"א שאין כאן בעיה של אסמכתא, ומ"מ אולי עדיף להעיר לילדים שיש בזה בעיה ולחנך להיזהר ליתר השיטות!

רק מה שיש לפקפק קצת הוא שיש משחקים שבולט שילדים מסוימים יותר מאומנים בהם. ויש אחוז גבוה שילד "פלוני" ינצח מול "אלמוני", ויש לע' אם כאן יותר גרוע שהילד הממולח בטוח בהצלחתו, וא"כ לא גמר ומקני אם יפסיד, דאצלו הניצחון נחשבת קצת בידו, ודבר שקצת בידו לא גמר ומקני? אולם יותר נ' שגם במבוגרים ובכל עניני קוביא נמצא כאלו "שיודעים" לנצח ומבינים איך לנצח, ועל זה גופא פליגי רמי בר חמא ור' ששת - דרב"ח טען שלא גמר ומקני משום דאנא ידעי לנקושי טפי, ור' ששת לא מסכים שמחמת היתר כישרונים שלו שלא גמר ומקני שכל מי שנכנס לענינים כאלו יודע שלפעמים מפסיד, וא"כ לפי הכרעת הדין כר' ששת אין כאן אסמכתא ואין כאן גזל אפי' בציורים הנ"ל.

ויש לי להוסיף עוד צדדים למה לכאורה דכאן יותר קיל.

א. יש לע' מהו הדין במשחק בקוביא שלא באמנה אבל לא היה קנין המועיל ומפסיד ומוסר להשני כסף אם זה גזל בידו או לא. זאת אומרת כשאמרו הפוסקים שמשחק בקוביא לא מחייב בלי קנין המועיל מה הוא הנקודה שחסר בהתחייבות כשאין קנין. א.

ועי' בהערות של הרב א. יפהן זצ"ל בריטב"א ביבמות פ' החרש (הערה 82) הסבר בשיטות אלו הראשונים. אולם נ' דבאמת אין זה שמקילים בקטנים נובע כלל מציורף שיטות הראשונים הנ"ל, דבחינוך מצות עשה מקילים (ואולי אפי' יותר מבאיסורים) ושם לא קיים שום צירוף כנ"ל!

משתנה אם יש דף קנוי לשניהם אם לאו, וא"כ אע"פ שיכול לחזור בו משום חיסרון קנין אם אינו חוזר בו יש כאן ניתנה 'ולא גזל ואפי' אם לא ימסור המפסיד ליד הנוצח כל שלא חזר בו בפירוש אין כאן גזל.

וכן נ' שזהו הפירוש בדברי הרא"ש שבתשובה שם י"ל דלא היה קנין ולא קנו מכח דיבוריהם אבל אסמכתא ליכא דאנו פוסקים שאין בקוביא משום אסמכתא, ודאי שיכול לחזור דחסר קנין, אבל כשנותן לחבירו קנה דעכשיו יש קנין. ועי' היטב בביאור הגר"א (סימן רז אות לד) שני' לענ"ד זהו ביאור שלו בדברי הרמ"א שאלו המשחקים באמנה לא קניא, דאין החיסרון דאין גמירות דעת בעבור שלא החליטו להניח כסף על דף לפני המשחק, אלא פשוט חסר בקנין, ואין כאן קנין המחייבם, אבל דעת להקנות יש גם בזה. וע"ש שמגיה בדברי הרא"ש באיזהו נשך שהבאתי בתחילה, שהרא"ש משתמש גם שמה שאסמכתא קניה ומכ"מ באותו משפט כתב שאין חייב לשלם, ומסביר הגאון בשיטה הזו שהסיבה שלא חייב המפסיד לשלם דלא עשו קנין, אבל אה"נ אם עשו קנין היה מחייב! וחיסרון גמירות דעת אין בזה אפי' כשהקנין לא תפס.

אחר זמן מצאתי בערוך השולחן (חו"מ רז אות לה) שמביא מהלך של ביאור הגר"א, שכל הדעות ברמ"א הם מתי יש סוג קנין המחייב העוסקים בקוביא לשלם לפי

תוצאות הקוביא, ואה"נ אפי' המשחקים באמנה אם יעשו קנין המועיל יחייב המפסיד לשלם, ולכאורה לפי זה אפי' כשלא עשו ילדים המשחקים קנין אם המפסיד ומשלם מעצמו אין כאן גזל כמבואר לפי זה בדברי הרא"ש, וההסבר הוא כנ"ל דבקוביא אין חסרון גמירות דעת, כי יודע שאין התוצאות בידידם שלו, רק בלי קנין אין שום מונע לחזור אחר כך. ולבסוף מביא פירוש שני [כנ' של הב"י בדעת הרא"ש] שתמיד בקוביא אפי' עם קנין יכול לחזור דאין זה חיוב גמור, דבעבור שיש במשחק קוביא אסמכתא לא מועיל קנין, דקנין לא מסלק חיסרון גמירות דעת שיש באסמכתא אא"כ קנה ממנו בב"ד חשוב! ומבואר שם דדעתו להל' כהגר"א בפירוש הדברים! ומכ"מ גם אם נכון מסקנא זו, רק פטרנו הבעיה אם המפסיד מוסר להשני מדעתו או מניחו לקחת מרצונו, אבל אם הוא תופס את הגולות וכו'... והמפסיד חוזר בו יש כאן גזל, ודבר מצוי הוא בילדים!

ב. המקרים של קוביא שבהם נחלקו האמוראים בגמ' ובהם דיברו כל הפוסקים הדבר שמפסיד הוא כסף, וא"כ כמובן יש לדון וכן להסתפק הרבה מתי בן אדם גומר ומקני כספו לאחריו, וכן בכל חפץ יקר ערך, דעל צד קלוש של הפסד י"ל שכבר לא גמר ומקני, ורק אמר בפה להסמך חבירו, כעין שמוזכר בראשונים דזהו הסברא של אסמכתא, רק אמר להסמך חבירו

י. ואם מדובר שהמפסיד מוסר כספו או הגולות שלו להשני מבואר בב"י שאין כאן גזל דהב"י אחר כך הביא שבשו"ת הריב"ש גם נשאל בפשט בשו"ת הרא"ש הנ"ל ומסיק דאינו גזל, כי "מחילה בטעות" בצירוף כזה הוא מחילה, וסובר הריב"ש דזה פשוט לדינא שאחר שכבר נתן יש כאן מחילה ואין בו שום גזל, עי' בב"י וברבי"ש בפנים!

יא. וטוב לע' שם בדברי הערוך השולחן שמסיים שאע"פ שמדינא אין גזל במשחק הקוביא, כיון שמקצת ראשונים פסקו דהוי גזל "מי גבר אשר לא יחוש לדברי רבותינו אלה, ובפרט שיש בזה מושב לצים, והרבה עבירות חמורות נמשך משחק בקוביא".

הדעות בגמ' אין כאן שאלה של אסמכתא דכאן לא מפסיד כספו, וודאי מי שרוצה להנות בסוג של משחק כזה אין כאן אפי' נידון של גמר ומקני, דפשוט כך רוצה לשחק. [ואפי' אם נומר שלילדים יש חשיבות יתירה לחפצים כאלו יש לדון אם חיוב חינוך נמדד כפי איך הוא עכשיו לקטנים או לפי איך יהיה הדין בגדלותם].

ג. להלכה אנו פוסקים שאין בקוביא משום אסמכתא, אלא גמר ומקני כיון שאינו בידו כלל וא"כ לפי זה צריך לדון אם במשחקים כאלה שיש בבירור כאלה ילדים מאומנים יותר וי"ל שסומכים שהם ינצחו אם בגלל זה יצא מכלל מה שדיברו בו הפוסקים שקוביא אינו אסמכתא דאינו בידו לגמרי, וכאן אולי הוי בידו קצת. ד. אם כן יחליטו דקוביא של הילדים דומה להקוביא הנזכר בגמ' ושו"ע ולא גרעו ממנו, ומכ"מ לשתיים מהג' דעות ברמ"א חסר בהקנין ואין באמת התחייבות על המפסיד לשלם, ויש חשש גזל ביד המנצח כשלוקח כספו של המפסיד.

וצריך להכריע אם בקטנים יש לסמוך על דעה א ברמ"א שכל שהמעות מונחים לפנייהם אין חיסרון גמירות דעת וקנין אפי' אין הדף קנוי לשניהם. [ובלבד שג' שאין דעה כזה קיים] ומכ"מ ודאי יש ללמד לא לשחק "באמנה".

ה. דעת הגר"א וכן פסק הערוך השולחן, שאפי' לדעות שהובא ברמ"א שצריך לעשות קנין במשחקי קוביא, אין הכוונה שכשחסר קנין אין לעוסקים כאן גמירות דעת לתת, דגם בלי קנין דעתם לתת רק חסר קנין ואפשר להם לחזור. וא"כ לפי זה רק מוטל על אבא של הילד ללמדו שבמקרה והילד השני מפסיד ומסרב לתת הגולות או קלפים שלו, בכאי גוונא אסור לו לקחת.

שיסכים לזה, אבל במשחקים של ילדים שהדבר שמפסיד ומרויח זה רק החפץ שבו משחקים, י"ל דודאי אפי' לר' בר ח. גמר ומקני, דאיזהו חיסרון גמירות דעת שייך שאולי יפסיד "גולה" דזהו כל ענין המשחק ורק קונים גולות כדי לשחק בהן ואע"פ שיש אפשרות לשחק בהן בלי להפסיד ולהרויח, כיון שאופן מקובל לשחק הוא גם בענין שמפסיד ומרויח, ולא לו שרוצים לשחק על "אמת" זה מוסיף להם הנאה במשחק לא עבור הרוח הכספי! י"ל שאין כאן אפי' שאלה של גמר ומקני, דודאי כל מי שמשחק באופן כזה זהו רצון שלו וזהו צורת המשחק שבו חפץ לשחק, וכמו שלא יעלה על הדעת שיש במשחק מונפול חיסרון של אסמכתא בגלל שמפסיד "כסף" כמו כן בדומה י"ל במשחקים של הילדים כך הוא. ואין לומר שלילדים יש חשיבות גדולה לדברים אלו וזה דומה לגדול שמשחק בקוביא ע"מ להפסיד כסף, חד שני' שהסיבה שחפץ זה יקר לילד בגלל שמשחקים עצמם הם חשובים לילדים, וא"כ כל שקשור לזה חשוב אבל ודאי "ערך החפץ" אינו יקר להם והראיה דעוד כמה שבועות הילדים עוברים למשחק אחר ונשכח כל הגולות במגירה "ולא נודע כי באו אל קירבנה".

לסיכום:

כשבאים להכריע אם יש חיוב להפריש ילדים ממשחקי ילדים שיש בהם משום "קוביא" צריך לשיקול את הנקודות הבאות. א. מהו הגיל שהילד נחשב בר הבנה שיש במשחקים כנ"ל, משום גזל. ב. אם במשחקים שמדובר בהם יתן המפסיד רק חלקים של המשחק יש לע' אם יש בזה משום קוביא או אסמכתא אפי' בגדולים, דהיה נ' שיש סברא גדולה לומר שלכל

[וכן יוצא לדינא מהריב"ש הובא כאן בב"י מטעם אחר]².

והיוצא מכל החבורה לדעתי דעת נוטה שיש לאבא או מבוגר אחר להסביר לילדים שלא לשחק "באמנה" זאת אומרת שילד מבטיח לשלם או לתת דבר שהוא לא מונח עכשיו לפניהם בשעת המשחק.

ושלא לשחק בתנאים של הפסדים או רווחים גדולים אם אתה תנצח אני ישלם "עשר" גולות וכדומה, דבצורים כאלו יש לומר שיש יותר חשש שאין כאן גמר ומקני.

ולא לקחת "מהמפסיד" חלקי המשחק שלו אם מסרב לתת בגמר המשחק, ולהיפך למחול לו אחר כך דיש גם צד שהחזיר בו נכשל בגזל בפה, רק בעתיד לא לשחק עם ילד שמוחזק בכך!

ואני חור בחתימה מעין הפתיחה שכל עיקר הנידון כאן הוא כאן הוא רק מתי יש חשש איסור, לא מה נכון או טוב מצד חינוך הכללי של הילד!

וגם צריך עיון גדול אם אפשר לומר שמשחק גולות וכדומה יותר קלים ממה שאסר השו"ע או"ח (סי' שכב) לאבא להטיל גורל לבניו לחלק מנה גדולה כנגד קטנה. ואפשר יש סברא לומר כשמבוגר עושה להם גורל או קוביא זה יותר מעוות לקטנים היושר בעינים ממון ממשחקים "קייילי" ביניהם! ובפרט לפי הסברא שהארכתי בו למעלה שאין שום סרך קוביא במשחק שכל ענין המשחק ואין לחלקים אלו ערך חוץ מן המשחק עצמו ולפי זה יש מקום להקל גם להמג"א שם!

והנראה לענ"ד כתבתי!



² ו"כ אין חשש איסור במשחקים אלו מטעם גזל. ולכאורה אין ג"כ שום חיוב או אפי' ענין לומר למי שהפסיד שיכול לחזור אחר הפסיד, רק אם רוצה יכול לתת, דהמבט הנכון שהוא כבר החליט לתת אם הפסיד רק קנין המחייב אין כאן, וודאי יותר נכון לעמוד בדיבורו. כן נראה לי.

הרב מרדכי פרוש גליקמן

חידושים בהלכות תפלה

א. מילי דרבנן בלי כוונה

ב. חידה: ברכת כהנים עם כהן וכבלי כהן

ג. ביאור אמיתי בדברי הרוקח ז"ע

ד. מהות ברכת אלוקי נשמה. (ועוד נידונים)

ה. אמירת ברכו דקטן קמי ציבורא. היתכן.

מילי דרבנן בלי כוונה

א. הערה חשובה, מבואר בהלכות ברכת התורה, (סימן נ' סק"ב) שהלומד דברי תורה כגון משנה וכד' ואין יודע מאי קאמר לא נחשב לו לימוד. ונפק"מ לאמירת 'איזהו מקומן' דקרבנות, ועוד

לפי זה ראוי להעיר דנוהגים לומר בשחרית תיכף אחר ברכת התורה פסוקי 'יברכך' וכן משנה וברייתא ד'אלו דברים' (ריש פאה) וכוונתן בזה לקיים מצוות תלמוד תורה תיכף אחר הברכה, והנה לפי האמור יש ליזהר לאומרם בתשומת לב ולהבין מאי דקאמר, שאם יאמר ומחשבתו בל עמו, דלמא לא יחשב לו ללימוד כי לא הבין מאי קאמר.

ושמא יש לחלק, [וללמד בעדם זכות] דיש הבדל בין לא ידע מאי קאמר]

כאמירת משנה דקרבנות ולא ידע בזה מאומה, וכן עולה מרוסיה שאומר אחרי ישראלי מילי דרבנן] לבין ידע ואילו התרכז וחשב בעת אמירתו שפיר ידע, [ואם תשאלהו מה אמרת ? יידע לראות ולהסביר] שאז דלמא כן נחשב לרצון לאומרם בהיסח הדעת.

ומ"מ וודאי זכות גדולה יותר, אם אמור יאמר במחשבת-תורה את המשנה וברייתא. וכן מאד צריך להשים לב בזה בסוף

התפילה אשר כדי להרויח לסמוך מעט לימוד לתפילה, אשר יש בזה יתרון גדול כדאיתא בספה"ק, [בפרט אם לומד זה בעודו מעוטר בתפילין ומוחו עמו] ונוהגים על כן לומר סמוך לסוף התפילה, (אחרי הקטורת): תנא דבי אליהו וכו' ואר"א ואר"ח ת"ח וכו'. ויתכן כאלו שבמרוצתן אומרים כן בהיסח הדעת [אולם עדיין אם ישאלום יידעו להסביר מה אמרו] ולהאמור לא בטוח שעלה להם כדברי תורה בטר תפילתן, ועל כן ראוי להשים לב.

ברכת כהנים עם כהן וכ'בלי-כהן'

ב. חידה: היאך יתכן חזרת הש"ץ דשחרית ביום חול רגיל ואיכא כהן כשר בבית הכנסת, ומ"מ החזן לא יאמר בר"כ, אלא או"א ברכנו וכו' במקום ברכת כהנים ?

תשובה להמבואר בסימן נה סעיף ב' ובמשנ"ב, בשמעתתא דהתחילו במנין ויצאו קמעה: אם התחיל חזרת הש"ץ בעשרה ויצאו קמעה אח"כ באמצע ממשיך החזן כל אותו-נושא, דהיינו תפילת הש"ץ וקדיש וכו'. אולם ברכת כהנים נחשב דבר חדש ועל כן לא יאמרו !

[וכשהרציתי דבריי קמיי חברי, והוא כהן, הגיב כי יש אופן נוסף

בפשיטות, המבואר בהלכה במק"א, כגון שהכהן עוודנו בתפילה לחש ידידה. אי נמי בכהן ישן שמצטרף אך...לא עולה לדוכן. ודפכ"ח.]

ביאור אמיתי בדברי הרוקח זי"עא

ג. בהלכות קריאת שמע בסימן נט, כתב הבאר היטב: משרתים ואשר משרתיו ר"ת מו"ם והוא שם אחרון משם ע"כ לכן יש לדקדק שלא ידלג ואו של ואשר, וכו' וכל המכוין בשמות אלו אינו ניוזק כל אותו היום. [בשם עטרת זקנים] עכ"ל. עיין שמה עוד. והנה בסידור התפילה לרוקח זי"ע שיצא לאור ע"י 'מכון הרב הרשלר' ח"א עמוד ערה' כתב בזה"ל יוצר משרתים ואשר משרתיו זהו של י"ו של השם וא"כ של אף ב"ע גם דן הם נמצא שם של ד' אותיות יוצא מיכן על כן אין להוסיף ואין לגרוע בכל התפילות אות אחת וכו' עכ"ל והעיר על כך בהערה 355 הכ"י קשה לקריאה, ואכן זה מדרש פליאה ומצוה ליישב. ובס"ד נראה ביאור כוונת הרוקח זי"עא ידידע יש סוג אלף בית א"ת ב"ש וכן אח"ס בט"ע גי"ף וא"כ יתכן דגם כאן יש סוג של אלף בית בסדר זה אות אל"ף מתחלף בפ"א ובי"ת בעי"ן וגימ"ל בסמ"ך דל"ת בנו"ן וה"א במ"ם. וזהו שכתב רבינו הרוקח: וא"כ [אולי צ"ל א"ב] של א"ף ב"ע ג"ס ד"ן ה"ם נמצא שם של ד' אותיות = כי ר"ת ימו"מ אם מ"ם מתחלף בה"א י-מ-ו-מ נחלף ב-ה-ו-ה. = וזהו בס"ד הסבר אמיתי.

עיקר מהות ברכת 'אלוקי נשמה שנת'

ד. איתא בהלכה כי ברכת אלוקי נשמה וכו' אם לא ישן בלילה יתכן שלא לאומרו, הילכך ישמע מחברו המברך ויתכוון לצאת ידי חובתו בשמיעה, ולכאורה יש להתבונן,

מה הספק ומה הצד שלא יברך, הרי כמו שמברך על שאר ברכות השחר כגון פוקח עורים בכל יום כי על בריאת העולם וטובו מברך, [וראה בשערי תשובה] הכא נמי על נשמתו אשר בקרבו כעת יברך ?

אכן יש לחקור על מה עיקר הברכה זו האם על עצם הנשמה שבקרבי או על 'שהחזרת בי', על עצם ההחזרה היום ?

ויש להוכיח מהא דאיתא בהלכה שאם התפלל ברכת מחיה המתים תו לא יברך ברכת אלונש"נ, כי זה כלול וכתב המשנ"ב שאם מכון במפורש לא לצאת ידי חובה בברכת מחי"ה את ברכת אלונש"נ, שפיר יוכל לברך אחר תפילתו והנה כתב המשנ"ב שגם אם נזכר באמצע ברכתו טרם אומרו 'ונאמן אתה להחיות מתים' מבואר בזה שעיקר הברכה שכנגד ברכת אלונש"נ זהו הנשוא של להחזיר ולא רק ועיקר על עצם היות כעת הנשמה בקרבי, א"כ מובן למה צריך שיהיה הפעולה של ההחזרה השתא לגוף היום.

וזה חידוש נכון ואמת.

אגב יש מקום לפלפל בכל המושג של שומע כעונה מחבירו במקום שמסופק אם צריך או לא, לכאורה הרי ממ"נ אם הוי כעונה דלמא ייחשב כדיבור לשוא ואם לאו כדיבור אז מה הועיל בשמיעתו. וצ"ת ושמא האיסור דווקא כשמדבר בפיו לשוא, כדיבור חמיר טפי. ויש בזה הגיון ואכתי צריך תלמוד ועוד י"ל דהוי כעין שליחות דמצי אמר לתקוני שדרתיך ולא לעוותי אם צריך הרי שליחותך רצויה והוי בעדי ואם כלפי שמיא גליא כי לא צריך אזי לאו שלוחי הוי וה"נ גבי שמיעה מחבירו.

ואגב דאגב, אציין שאלה יותר קשה: הא דאיתא בפוסקים האחרונים עצה: אם

שהפוסקים התחבטו בה רבות ומ"מ כן שיטת הרמב"ם בהלכות ברכות השחר וכן בספירת העומר גבי בירך בכוונה לספור נכון וספר לא נכון עיי"ש בש"ע הל' פסח' ספיה"ע, ויש לפלפל, לפי זה אם אדם בירך באימ"ה ולא סיים ברכה אחרת אלא שתק האם יתכן כי לשיטה זו יעלה לו לברכה שכיוון, [או דלמא דווקא שסיים כלשהו ומאי טעם בזה]

אמירת ברכו דקטן קמי ציבורא, היתכן?

ה. בחוברת החיים והשלום עמוד 77 בהערה סח' כתוב: ילד נער האומר קדיש יתום, והציעו לו שיאמר גם ה'ברכו', ונמנע, שאלתיו לפשר סירובו, ויאמר כי כן הורה לו הגר"י טשזנר שליט"א: כי האמירת ברכו הוי כהוראה לציבור תברכו, ואין זה דרך ארץ שילד קטן יאמר לרבים הוראת עשיה.

אמנם כן חזיתי בשו"ת אור לציון להגה"ג רבי בן ציון אבא שאול זי"ע ראש ישיבת פורת יוסף חל"ב, פ"ה, אות יד) שפסק: 'קטן יכול לומר גם ברכו שלאחר הקדיש' והוכיח זאת: 'שהרי מצינו שקטן עולה לתורה ואומר ברכו' את"ד.

ולחזו"ק נלענ"ד ליישב שפיר (ונוסיף כי גם יש אפשרות שקטן עולה לחזן במעריב כי זה רק קדיש וברכו, וא"כ גם שם תיקשה היאך אומר לקהל הנכבד הוראת 'ברכו' אלא מסתבר כי יש חילוק, בין עליה לתורה וכשהגישהו חזן, כי הרי שמה: הציבור, או נציג הציבור, שולחו וממנהו לעלות לתורה או לירד לפני העמוד, וא"כ כיון שהם ביקשוהו הוי כרשות מצידם וכמחילה על כבודם לענין שיאמר 'ברכו' כי על כן מינוהו, משא"כ כשיתום אומר מעצמו קדיש ולא שלחוהו במפורש, לא הוי שמה

מסופק כהא, אם לברך, שיברך בלי שם-השם, וכשיגיע למקום הזכרת השם יהרהר בלבו [או ישמע מחבירו] את"ד.

וק' הרי איתא במשנ"ב שאין מועיל חצי באמירה וחצי בשמיעה. הרי האופן הנ"ל לכאורה זה ממש כעין חצי באמירה וחצי בשמיעה, וה"ה בהרהור [אמנם במהרהר עצמו יתכן דקיל לגבי צירוף שני החצאים כי הכל איש אחד].

והשתא חזיתי כי מו"ר הגר"י טשזנר שליט"א דיבר בשיעורו במוצאי שבת פר' בשלח בנושא כזה והביא דהחזון איש (או"ח סי' כט סק"ו) סובר כי השומע ברכה מזולתו והחסיר בשמיעה כמה תיבות, שאי אפשר להשלים באמירה שלו, מדמבואר בש"ע (או"ח סי' קצד ס"ג) שא"א ששלשה יברכו, כ"א ברכה מברכת המזון ויוציאו את השומעים, כי אי אפשר לחלק הברכה לשתיים, אמנם במשנ"ב (סי' קפג ס"ק כו') כתב שאם שומע ברכה מהמברך וחסר כמה תיבות יכול להשלימם בפיו. ובשונה הלכת (סי' ריג' א') כתב שדעת המשנ"ב שאפשר לצאת חצי בשומע כעונה וחצי בפיו. ובשו"ת מנחת שלמה (ח"א סי' כ' אות ג') יישב את קו' החזון איש: שדווקא כשהמברך אומר רק חצי ברכה זה לא, אולם אם הוא אומר ברכה שלימה אלא שהשומע שמע חציה יכול להשלים. ולפי זה יוצא חידוש כי המסופק בברכה וכו' יכול לבקש מחבירו שמברך ברכה כלשהי שיכוון להוציאו וישמע ממנו בא"י אמ"ה, ואז יוסיף את סיום הברכה שהוא מסופק, אך סיים המנח"ש 'שמעולם לא שמענו חידוש גדול כזה ונבאר בצ"ע' את"ד הרב, א.ה. ויש לפלפל על פי שיטת הרמב"ם כי המברך באימ"ה בכוונת ברכה מסוימת, גם אם יסיים בסיום אחר אזלינן בתר עיקר הברכה זה שיטה מחודשת נאד

מחילת כבוד הציבור ולכן לא יאמר להן ברכו, ודוק כי חילוק נפלא הוא הזה.

[וכמוכן יש חילוק בין טורח ציבור שבזה יתכן שלא מועיל מחילה גם אם ישאלו אחד אחד, ובין כבוד הציבור כששלחוהו]

ואגב דאגב ברצוני לספר סיפור נדיר ומדהים אף משעשע בנושא טירחא דציבורא: שאלו פעם למרן הגרש"ז אויערבאך האם לחכות להביא ל'נביא' להפטרה, או להזדרז לקרא בחומש מפני טירחא דציבורא ? והביא ראיה ותשובה ממעשה שסיפר גוי,

וכה סיפר: שהיה בעיר שמסתובבים בה נביאים ברחוב. מה ראה ? ובכן הגוי נכנס לבית הכנסת [כנראה בשבת בבוקר או בתענית במנחה, וכד'] וראה ציבור יושב ומחכה, שאלם למה אתם מחכים ? השיבו לו: מחכים לנביא ! הבין הגוי כפשוטו שמחכים לאיש נביא לאלוקים שיכנס, אולם האמת היא שהציבור פשוט חיכה שיביאו ספר 'נביא' לקרוא בו הפטרה, וא"כ משמע שחיכו ו'הטריחו את הציבור לספר נביא ולא מיהרו לקרוא בחומש שבידיהם, מוכח שמחכים לספר נביא ואין חשש טירחא דציבורא !



הרב אברהם ישעיהו קשש
מח"ס 'קובץ יסודות הש"ס'

מיסודות מסכת נדרים*

המקור, ועל אחרים

הגדר

בל יחל

התפסה

התפסה בדבר האסור

מעילה בקונמות

סתם נדרים להחמיר

מודעא לביטול נדרים

ויתור במודר הנאה

נזירות

משום דהוי רק איסור גברא. אמנם הגר"ח (סטנסיל סי' קצו לכתובות נט., מגנזי הגר"ח סי' פז, וכן עי' במכתב בחי' הגר"ח עהש"ס הנדפמ"ח ריש מכילתין) נתקשה דנהי דנדר הוי איסור חפצא, מ"מ לא נגמר החלות אלא בצירוף הגברא, וא"כ היאך יכול לאסור על חבריו כיון שהגברא אינו ברשותו. וביאר הגר"ח ע"פ הדרשא דאי' בספרי זוטא (פרק ל) דאי' בזה"ל: חנן היה אומר יכול שאין לי עובר בדברו בלא יחל אלא הוא, מנין אף אחרים יהו עוברין עמו, ת"ל "ככל היוצא מפיו יעשה", ע"כ. ופי' הגר"ח דדרשו מלש' 'יעשה' שיכול לאסור גם על אחרים². וכ' הגר"ח דאיצטריך לילפותא רק בנדר שלא ע"י התפסה, אך בנדר שאוסר ע"י התפסה שאינו כהקדש דנגמר הדבר בחלות האיסור

המקור, ועל אחרים

כתיב (ר"פ מטות) "איש כי ידור נדר על נפשו וגו' לאסור איסור על נפשו לא יחל דברו ככל היוצא מפיו יעשה". ומבואר בגמ' בכמה דוכתי (וכן עי' בר"ן ריש מכילתין) דיכול גם לאסור נכסי אחרים עליו, ובר"ן (פה: ד"ה אמר ליה) נראה דידעינן זאת מסברא - 'דנהי שהפירות אינו ברשותו, גופיה מיהא ברשותו הוא', והיינו דלהחיל חלות איסור על חפץ א"צ להיות בעלים עליו [כל שאינו פוגע עי"ז בזכויות הבעלים].

וכן מבואר שיכול גם לאסור את נכסיו על אחרים, ובמהרי"ט (ח"א סי' נג) מתבאר דהיינו משום דנדר הוי איסור חפצא, ומשו"ה בשבועה אינו יכול לאסור נכסיו על אחרים

א. הנה בקובץ של החודש שעבר פרסמתי על עניני נדרים ע"פ משנ"ת בשיעורי מו"ר רה"י שליט"א, וכאן כתבתי עוד על חלק מעניני נדרים ע"פ מה שהשיגה ידי הקצרה להעלות בסוגיות אלו ע"פ דברי רבותינו הראשונים והאחרונים ז"ל.

ב. [אמנם עי' בהעמק דבר (ר"פ מטות) שפי' ד"לאסור נפשו" קאי רק על שבועה]. ומבואר לפי"ז דגדרי הנדר

הגדר

מבואר בגמ' (ב:) דגדר איסור נדר היינו דמיתסר חפצא עליה [משא"כ שבועה דקאסר נפשיה מן חפצא]. וביארו התוס' והרא"ש דהמקור להא דהוי איסור חפצא, היינו מהא דילפי' מ"כי ידור נדר" דהנדר חל ע"י התפסה בדבר הנדור, והיינו החפצא שנאסר כמוהו¹.

ובגדר האיסור חפצא דנדרים², ביארו האבנ"ז (או"ח לז, ד) והגרש"ש (נדרים סו"ס א ד"ה שוב התבוננתי, שע"י ש"ג פכ"ה ד"ה ונלענ"ד דבאמת) דהיינו כלפי 'סיבת האיסור' שהחפץ אסור כהקדש ומרוחק מהגברא כדי שלא יתחלל הקודש [משא"כ איסור גברא היינו שסיבת האיסור הוא עבור הגברא, וכגון במאכלות אסורות שהאדם לא יתגאל בדברים המטמטמים את גופו ונפשו]³.

על החפצא ואינו צריך לאיסור גברא א"צ קרא לריבוי, וע"ש עוד שביאר עפ"ז פלוגתת הרמב"ם והטור אם גם בשבועה יכול להשבע שחבירו לא יעשה דבר בשלו או לא ע"ש.

אכן ברא"ש (בתשו' כלל יב סי' ד) מבואר דבאמת אינו יכול לאסור נכסיו על אחרים בלש' איסור אלא רק בהתפסה, וביארו הט"ז (יו"ד רה, ד) והש"ך (סק"ז) דהיינו משום דכתיב "לאסור איסור על נפשו" ומשמע דאינו יכול לאסור בלש' איסור על אחרים⁴. [אך כ' הט"ז דהך תשובה לאו דסמכא היא ועל כן לא הביאה הטור].

אמנם יעויין בירושלמי (רפ"ב) דמבואר דלא כהבבלי, דפליגי התם אם יכול לאסור נכסיו על אחרים, ונכסי אחרים עליו לכו"ע אינו יכול לאסור.

-
- בהתפסה ושלא בהתפסה חלוקים זמ"ז (ועי' להלן). וע"ע בשי' הגרש"ר (אות ב) שדן מ"ט לא ייאסר על חבירו מדין יד נגדר בהתפסה כמש"כ הר"ן בשבועות.
- ג. והנה הגר"ח לא ציטט את תחילת לשון הספרי הנ"ל, ובשי' הגרש"ר (אות ג) העיר דמלש' הספרי נראה דלא בא לרבות שיכול לאסור על חבירו כמו שלמד הגר"ח, אלא רק שגם אחר עובר בכל יחל, וכשי' הר"ן (טו). ודלא כהרמב"ם. ועפ"ז יישב הגרש"ר דאין סתירה מהספרי למש"כ הט"ז והש"ך (דלהלן) בד' הרא"ש, דשפיר י"ל דהספרי קאי רק בהתפסה, ומ"מ בעי קרא לרבות דגם אחר עובר בב", אך עצם מה שיכול לאסור על אחרים א"צ קרא כלל אלא ידעיןן זאת מסברא.
- ד. וכן מתבאר בלש' הר"ן בשבועות (כה. י. מדה"ר) שכ' "נדרים ודאי לא משכח"ל אלא בדמיסר חפצא עליה כאשר פירשתי למעלה דעיקר נדר משום התפסה הוא, ומשונה לא משכחיןן להו אלא בדקא אסר חפצא אנפשיה".
- והנה לפי השיטות שית' להלן דעיקר הנדר הוא רק בהתפסה א"ש, אך להשיטות דעיקר הנדר הוא אף שלא בהתפסה יל"ע מנ"ל דאף שלא בהתפסה הוי בגדר איסור חפצא. וצ"ל דקים להו לחז"ל דליכא ב' גדרים חלוקים באיסור נדר, אלא תרוייהו הוו בגדר איסור חפצא (ושור' בס' ברכת אברהם קו"א בענין איסור חפצא וגברא שעמד ע"ז ע"ש).
- ה. עיקר דברי האחרונים דלהלן באים להסביר לפי שי' הראשונים (ריטב"א ועוד) דכל איסורי התורה הוו בגדר 'איסור גברא' - ואפי' מאכלות אסורות שיש כאן לכאור' חפצא דאיסורא, ולכן התקשו מ"ש נדרים דהוו 'איסור חפצא'. אמנם לפי הראשונים שסוברים דגם מאכלות אסורות כנבילה וטריפה הוו בגדר איסור חפצא א"כ החילוק הוא פשוט, דכשהאיסור הוא במעשה - בפעולה הוי איסור גברא, משא"כ כשיש חפצא דאיסורא הוי איסור חפצא, וה"נ בנדר יש חלות איסור על החפצא.
- ו. וצ"ל דמחמת החילוק בין סיבות האיסור אף גדרי האיסור שונים (- כן הדגיש מו"ר הגר"מ בן מנחם שליט"א ולפי"ז מיוזבת תמיתה המנחת אשר שצויין להלן).

ובר"ן ד"ה הא ורא"ש ד"ה אמר אביי, וכן ברמב"ם פ"ג מנדרים ה"ז).

ה. הנדרים חלים על שבועות ולא להיפך (ר"ן יח.).

ו. הנדרים חלים רק על דבר שיש בו ממש, משא"כ שבועה חלה גם על דבר שאין בו ממש (כמבואר בגמ' יג: ובר"ן שם).

ז. משו"ה דהוי איסור חפצא חשיב כממונא, ובכה"ג ר"מ לית ליה מכלל לאו אתה שומע הן, משא"כ בשבועה (ר"ן טז.).

ח. נדר אינו שייך בקום ועשה אלא רק שבועה (ר"ן ח.).

ט. לא אמרי' דסתם נדרים ל' יום כנזירות, דדוקא איסור גברא בסתמא אינו מחיל ע"ע יותר מל' יום משא"כ איסור חפצא (מרדכי שבועות סוף"ו סי' תשפח).

האם יש בנדר גם איסור גברא-הר"ן (יח.)
והריטב"א (טז.) כ' דבנדרים מלבד מה דאית בהו איסור חפצא, אית בהו נמי איסור גברא ד"לא יחל דברו", דהאי לאו איסור גברא הוא ככל לא תעשה שבתורה (וע"ע בדברי הגר"ח שהו' לעיל ודו"ק היטב), ועפ"ז כ' דשבועה אינה חלה על נדר (והביאו כן מהירושלמי א, א). אך הריטב"א (שם וכן בשבועות כב:) הביא בשם מורו שחלק ע"ז דשבועה חלה על הנדר לקיים, דכיון דנדר איסור חפצא ושבועה איסור גברא ועניינים חלוקים הן, כשם שהנדר חל על שבועה בין לקיים בין לבטל, כך השבועה חלה על הנדר לקיים [אך לא לבטל דאין מאכילין לאדם דבר האסור לו].

ובנו"א ביאר הגרש"ש (שם בתחילת הסימן, אמנם הגרש"ש חזר בו ממהלך זה ע"ש) דהיינו כלפי 'תוצאת האיסור' שהחפץ השתנה ע"י החלות איסור נדר [משא"כ שאר איסורי התורה י"ל דהוי בגדר איסור גברא אפי' שיש בהם ג"כ השתנות בחפצא, משום שבהם יש סיבה מוקדמת דמשום כך הזהירה תורה לאוסרו באכילה או בהנאה, וא"כ עיקר סיבת האיסור אינה רק מחמת החפצא].

וע"ע בספר מנחת אשר (במדבר סי' סג) שדן בזה, וביאר בנו"א שע"י הדיבור חל איסור הרוכב ומתלבש על החפצא [משא"כ איסורי גברא היינו שהתורה אסרה את עצם הדבר כמות שהוא], ועד"ז ביאר מו"ר רה"י שליט"א (ע"י לאסוקי שמעתתא נדרים ב:).

ומצינו בראשונים שכ' כמה נפק"מ מהא דנדרים הוו בגדר איסור חפצא:

א. בתוס' (ב:) הק' מאי נפ"מ אי אסר חפצא עילויה או איהו אחפצא, ותירצו דנפק"מ לענין זה שאם היה אומר קונם שלא אוכל ככר זה [דהיינו בלש' שבועה] לא אמר כלום [ולכאור' משמע מדבריהם דרק זה הנפק"מ ותו לא, ויל"ע].

ב. יש ראשונים שביארו דמשו"ה מהני התפסה רק בנדרים ולא בשבועה (ע"י לעיל ובר"ן יח. ד"ה הילכך ושבועות כ. וכה.).

ג. ומה"ט מהני התפסה רק בדבר הנדור ולא בדבר האסור (ריטב"א יג:).

ד. הנדרים חלים על דבר מצוה משא"כ שבועות (כדתנן טז. וע"ש בגמ' בע"ב

ז. ועי' בהג' הג"ר אהרן יפהן זצ"ל שהביא מההפלאות נדרים שנתקשה בשי' זו מ"ט ליכא בנדר איסור גברא דכל יחל. וע"ש מ"ש"כ לבאר ע"פ ביאור האבנ"ז הנ"ל בגדר איסור חפצא דגם יחל הוא מחמת הפגם שבחפצא.

ושי' מחודשת מצינו בשיטמ"ק (ב:) בשם הרי"ף דנדר משמע ב' לשונות, דאוסר על עצמו החפץ ואוסר נמי החפץ עליו, דאם אמר קונם ככר זה עלי אסור בו, ואם אמר נדר עלי שלא אוכל ככר זה אסור בו, ונראה מדבריו שיכול להחיל הנדר או בגדר איסור חפצא [בלש' 'קונם'] או בגדר איסור גברא [בלש' נדר].

בל יחל

נת' לעיל מהר"ן (יח). דאזהרת בל יחל היינו איסור גברא ככל איסורי התורה, אמנם מדברי הריטב"א בשם מורו מתבאר דגדר הבל יחל דנדרים הוא כחלק מהאיסור חפצא [ולא דמי לבל יחל דשבועה דהוי איסור גברא].

והנה בפשטות לוקים על לאו זה, וכמב' בגמ' (טו.) וברמב"ם (בכמה הלכות), אמנם בחינוך (מ' תז) כ' דאינו לוקה עליו לפי שאין בו מעשה. ובהגהת המל"מ תמה ע"ז² דכיון שאסר על עצמו איזה דבר ואכלו אין לך מעשה גדול מזה. ובמהר"ם שי"ק ביאר דעיקר האיסור הוא במה שאינו מתחרט ואינו נשאל על הנדר וזה הוי לאו שאי"ב מעשה. ובמנחת יצחק ביאר דכל שאפשר לעבור עליו על האיסור מבלי מעשה אין לוקין עליו.

ובאחרונים (עי' קה"י סי' ה ועוד) דנו בגדר האיסור דבל יחל אם יסודו הוא

לא לחלל את הדיבור של הנדר, או שלא לעבור על חלות הנדר.

והנה הראשונים נחלקו כשהדיר את חבירו על מי יש את האיסור דבל יחל, דעת הר"ן (טו.) וכן לה. דהוא על המודר, ודעת הרמב"ם (פ"ה ה"א ופ"י הי"ב) דמהמדיר לוקה כשהנהו אך המודר אינו לוקה דלא אמר כלום. [ואמנם הכס"מ (בפ"י) כ' בדעת הרמב"ם דתרווייהו לוקים, אך הלח"מ כבר תמה על דבריו דמפורש ברמב"ם (בפ"ה) דאינו לוקה].

וביאור פלוגתת הרמב"ם והר"ן היא ע"פ החקירה הנ"ל, דהרמב"ם ס"ל דיסוד האיסור הוא שלא לחלל את דיבורו, ולכן זה שייך רק על המדיר שהדיבור שלו. והר"ן ס"ל כאידיך גיסא דהאיסור הוא על חילול החלות ולכן זה שייך רק על המודר (ע"פ קה"י שם). [ובנו"א י"ל בד' הר"ן דלעולם האיסור הוא בחילול הדיבור, אלא דס"ל שזה שייך אפי' בדיבור חבירו].

ועוד יל"ד עפ"ז האם האיסור דבל יחל קאי אף על מה שלא קיבל מפורש.

ובן יל"ד כשרק גורם שאפשרות קיום הנדר יתבטל האם עובר על בל יחל [דבאו"ש (פ"ו מערכין ה"ט) מבואר שעובר. ועי' בקה"י (כב, ב) שדן בדבריו].

התפסה

הנה קיי"ל דע"י התפסה בדבר הנדור חל

ח. וביותר תמהו דהחינוך גופיה כ' במקו"א (מ' שעו) דלוקה על בל יחל [גבי נזיר שנטמא].
ט. בדברי הר"ן יש ב' גירסאות, דהב"י (סו"ס רכ וכו' בדפו"י וכת"י) העתיק "לא יחל הדבר קאמר" וזה כמשנ"ת בצד הא', אך הגירסא שלפנינו היא "אדיבור קאמר" וזה כמשנ"ת למעלה בנוסח ב' [אך גי' זו לכאור' צ"ב דבר"ן משמע שבא להוכיח כשיטתו, ואדרבה לפי"ז נוחא טפי כהרמב"ם].
י. המנחת"ח (מ' שסח אות ב וד) דן לגבי האומר הריני נזיר מן החרצן או שמקבל ע"ע נזירות יום א' דקיי"ל בנזיר (ג:) דחייב בכל דיני נזירות, דמ"מ כששותה יין או נטמא למת, אינו לוקה משום בל יחל דברו משום שהדיבור היה רק על חרצן. ומבואר דנקט כהצד הא' הנ"ל. והנה השיטמ"ק (ג:) פ' בקי' הגמ' 'בל יחל

לדון בגדר הדברים^י, האם הוי ממש המשכת קדושה מחפץ לחפץ וכעין דין תמורה^{טו}, או שהתפסה היא במושג של הקדושה הקיים בעולם^{טז}, או בפרשת קדושה הכתובה בתורה^{יז}, או שמקדישים הנדר בקדושה אחרת וקובעים בנדר את הדינים של הקדושה האחרת בנוגע לדבר הנדר^{יח}, ויש שדחקו^{יט} בכוונת הר"ן בשבועות שכל הנידון הוא לא לענין החלות אלא לענין הלשון, דבעינן לשון מתוקן של התפסה מחמת טעמי הר"ן^י.

אמנם מאידך שי' הרבה ראשונים^כ דעיקר הנדר הוא בין בהתפסה ובין שלא

איסור נדר^{כא}, וכדילפי' (יד. וכן בשבועות כ:) מ"איש כי ידור נדר לה" עד שידור בדבר הנדר.

ונחלקו הראשונים במחלוקת גדולה מהו עיקר הנדר, דשי' הרבה ראשונים^{כב} דעיקר הנדר הוא דוקא בהתפסה, והא דמהני גם בלא התפסה אי"ז אלא מדין ידות^{כג}. והר"ן בשבועות (שם ח. מדה"ר) הרחיב לבאר שיטה זו, ותורף דבריו הם- דבלא התפסה אי אפשר לאדם לאסור את המותר, אלא רק ע"י התפסה יכול לאסור, שאיסור קדושה הוא שנמשך ונתפס ע"ש. [ובבי מדרשא מרבים

-
- דנזירות היכי משכח"ל, דהיינו כיון שלא קיבל מפורש את דיני הנזירות אמאי לוקה, ולפי"ז יוצא שזה גופא ילפי' מההיקש נזירות לנדרים. אמנם הקה"י (סי' ה) ביאר שבכל קבלת נזירות אחרי שהתורה חייבתו בכל הדינים ממילא כל זה מונח בתוך קבלתו [ואפי' לשי' המהרי"ט שהאדם מקבל ע"ע תואר נזיר והתורה מחילה עליו את הדינים ע"ש], וע"ד מש"כ הרמב"ם (סה"מ מ' צד) דהמאחר נדרו עובר בכל יחל, והרמב"ן השיג עליו, והחת"ס ביאר בדעת הרמב"ם דאחרי שהזהירה תורה בכל תאחר ממילא כל הנודר קרבן כלול בכוונת נדרו גם שלא לאחר. וכן עי' בבית הלוי (ח"א סי' יז) שתלה נידון זה בפלו' הרמב"ם והרמב"ן.
- יא.** אמנם לפי פשוט דברי רש"י בשבועות (כ: ד"ה תריץ) מבו' דס"ל אליבא דרבא דל"מ התפסה בשבועה ה"נ ל"מ התפסה בנדר, אמנם הראשונים (ע"ש בתוס' וברמב"ן נדרים רפ"ב ועוד) כבר הקשו עליו מכמה משניות מפורשות דמהני, ועי' בריטב"א (רפ"ב) שכי' ליישב שיטתו ע"ש.
- יב.** רי"ף בשבועות (רפ"ג ח. מדה"ר) ע"פ הר"ן (שם, והאחרונים האריכו לדון דלכאו' סותר את שיטתו בנדרים ב. וכדלהלן, וידוע מש"כ החת"ס נדרים יב. דהר"ן כ"כ רק בשי' הרי"ף. אך זה דוחק בדבריו, וכן צ"ע ממש"כ שם י. מדה"ר, והאחרונים האריכו לדון בסתירה זו ואכמ"ל), רא"ש, תוס', רשב"א, פי' ר"א מן ההר, מאירי בשם רש"י (-גדולי הרבנים) נימו"י (ע"פ משנת רבי אהרן בקונטרס נדרים א, א וע"ש) - כל הראשונים הנ"ל בנדרים ב.), וכן עי' בריטב"א (שבועות כ. וקידושין נד. בשם מורו -אמנם יל"ד בדבריו ב. ויד. ע"ש היטב ואכמ"ל), טור (יו"ד רד ע"פ מל"מ ריש הל' נדרים ליישב קו' הב"י).
- יג.** כן ביאר הר"ן בשבועות (שם) וכן עי' רא"ש (נדרים סו"ס ב).
- יד.** וראה בקונטרס אמרות אברהם (סי' ד) שהרחיב בהצעת הצדדים. והדברים מיבדרן בי מדרשא ואכמ"ל.
- טו.** ועי' בקובץ שמועות (קוב"ש ח"ב שמועות אות ו) שביאר בדעת הר"ן והרמב"ם דיש ב' מיני התפסה, א' המשכת קדושה וזהו מש"כ הר"ן בשבועות, וזה שייך רק במחית קמיה אך לא באין הדבר הנדר בעולם וכגון בהריני כשמשון וכו' וכן במתפס בקדשים בזה"ז. ב' התפסה בדיבור של הנדר.
- טז.** וכן ראיתי שביאר מרן הגר"ש אלישיב זצ"ל (הערות).
- יז.** וכן יש שלמדו מהירושלמי (א, ג) שהביא הר"ן (יד:) שמהני התפסה בקרבנות הכתובין בתורה. [וע"ע במאירי שהק' על השי' דעיקר הנדר הוא בהתפסה בזה"ל- הגע בעצמך, אילו לא הוזכרו בתורה קרבנות והקדשות כלל נתבטלה פרשת נדרים בכך (אכן יל"פ בכוונתו גם לשאר המהלכים)].
- יח.** עי' בקונטרס אמרות אברהם שהרחיב במהלך זה.
- יט.** עי' אבי עזרי (ריש הל' נדרים).
- כ.** ר"ן (נדרים ב. ועי' בהערה לעיל), רמב"ם (ריש הל' נדרים) ע"פ המל"מ [ודלא כהפרישה המובא שם], רמב"ן (שבועות כ:), סמ"ג (ל"ת רמב), חינוך ע"פ המנח"ח () וכו' בלש' השו"ע (יו"ד רד, א).

אחרים היינו דוקא בהתפסה, אך בלש' איסור אינו יכול^{יד}.

ד. הובא לעיל מהגר"ח דדוקא לנדר שלא ע"י התפסה איצטריך למילף בספרי שיכול לאסור על חבירו, אך בנדר שע"י התפסה א"צ ילפוטא שיכול לאסור.

ה. לענין נדר לאסור זריקת צרור לים, ביאר האו"ש (פ"ג מנדרים ה"ו) בשי" הסוברים דל"מ משום דבקונם מועלים בו כהקדשות לא חיילא ע"ז, ויל"ד עפ"ז בנדר שלא ע"י התפסה אי יהניכ^ה.

ו. יל"ד בדין חזרה בתוכ"ד אם יש לחלק בין התפסה [דהוי כהקדש דל"מ] לשלא בהתפסה^{יב}.

ז. יל"ד אי ע"י התפסה יהיה אסור בנדר גם שלא כדרך הנאתו^{יג}.

ח. יל"ד לענין התפסה בטעות האם דמי להקדש דחל בטעות^{יד}.

ט. התפסה בקדושה שלא קיימת בעולם אי מהניכט.

בהתפסה. ודנו האחרונים^{כא} האם גם הסוברים כן מודים ליסוד דברי הר"ן הנ"ל שע"י התפסה מהני מדין המשכת קדושה, אלא דס"ל דמלבד זאת יכול לאסור גם ע"י דיבורו בלבד, והיינו דיש ב' גדרים באיסור נדר, או"ד לדידהו גדר האיסור הוא א' שאוסר ע"י דיבורו, אלא שיש ב' אופנים בלשון עשיית הנדר.

הנפק"מ שיל"ד ע"פ כל זה [האם יש חילוק בין התפסה לשלא בהתפסה]:

א. המל"מ (פ"ד ממעילה ה"ט) נסתפק האם הא דקיי"ל דיש מעילה בקונמות, היינו דוקא בהתפסה או אפי' שלא בהתפסה^{יב}.

ב. המל"מ (פ"א מנדרים ה"ז) מביא מהמהרלנ"ח שהאומר 'דבר זה אסור עלי כנבילה או כבשר חזיר' חל הנדר, דאע"ג שהתפיס בדבר הנדור, מ"מ נאסר מצד הלש' איסור^{יג}.

ג. הובא לעיל שהט"ז והש"ך כ' בדעת הרא"ש דהא דיכול לאסור בנדר גם על

כא. ע' במל"מ (פ"ד ממעילה ה"ט -המובא להלן) שנתבאר כן. ועי' בקרית ספר (ריש הלכות נדרים) שכ' דיש ב' פסוקים למקור הנדר, א' מ"כי ידור נדר" -לנדר בהתפסה, ב' מ"לאסור איסור" -לנדר שלא בהתפסה, ולפי"ז מבואר לכאן דהו"ב דינים נפרדים.

כב. וכ' דלהר"ן בשבועות דכל נדר הוי מדין התפסה [ועכ"פ מדין יד] א"כ פשיטא דכל אופן יש מעילה, אך להמכו' בר"ן בנדרים דעיקר הנדר הוי אף שלא בהתפסה נשאר בצ"ע, והיינו דיש לחלק בגדריהם וכנ"ל. ועי' במאירי (כת. ולה.) וכן בשטמ"ק בשם הרא"ם (לה.) שנראה שחילקו כן.

כג. וכ' המל"מ דזה מתאים רק לשיטות דאף בלא התפסה הוי עיקר הנדר, אך לשיטות דבלא התפסה מהני מדין יד להתפסה פשיטא דל"מ, שהרי הוא גמר בדבריו והתפיס בדבר האסור, וע"ע במחנ"א (נדרים סי' יא) ואמרי בינה (ח"א הל' נדרים סי' ב) מש"כ בזה.

כד. ומבואר בגדריהם חלוקים (וכ"כ בשיעורי הגרש"ר אות ב), אמנם הט"ז כ' דהך תשובה דהרא"ש לאו דסמכא היא. כה. ע' בס' קונטרסי השיעורים (עמ' לא). ושור"ר בזכר יצחק (סי' מא) שכ' שבהתפסה אינו יכול לאסור יותר מהקדש ע"ש.

כו. ע' בס' קונטרסי השיעורים (שם).

כז. ע' במגיה על המאירי (לה. הע' 101) ובשיעורי הגרש"ר (אות ח).

כח. ע' בכס"מ (סופ"ו מערכין) דמבואר בהתפסה בטעות חלה כהקדש.

כט. ועי' לעיל מה שהו' בהערה מהקוב"ש, אמנם בהערות הגריש"א

והריטב"א ביאר (נדרים ושבועות שם וקידושין נד:) דחזיר ונבלה ושאר דברים האסורים אין גופן אסור באיסור חפצא, אלא הגברא אסור לאכלן, וא"כ קונם דהוי איסור חפצא לא שייך לומר שיהא אסור כשאר איסורין, שהרי אינן אסורין בגופן יותר מהיתר דעלמא והוי כאומר ככר זה אסור כבשר חולין שלא אמר כלום.

מעילה בקונמות

א"י ביבמות (פח.) נדרים (לה.) ושבועות (כ"ב) פלוגתא תנאי אי יש מעילה בקונמות, ומסקנת הגמ' בשבועות דלר"מ אין מעילה ולרבנן יש מעילה [להיפך מהמבואר בסוגיא בנדרים], וקיי"ל כמ"ד דיש מעילה בקונמות (עי' רמב"ם פ"ד ממעילה ה"ט, ר"ן נדרים שם ועוד ראשונים), אמנם בדעת הרמב"ן לג' הרשב"א ורש"י במהדו"ק (בכתובות נט:) הוכיח האמרי בינה (הל' נדרים סי' ט) דנקטו להלכה דאין מעילה בקונמות.

ונחלקו הראשונים כלפי מה הנידון אם יש מעילה בקונמות, ויש להקדים ולדון בגדרי קונם כללי וקונם פרטי, אי הוו הקדש ממש או שרק יש עליהם דין איסור. דהנה מפשטות דברי הראשונים נראה דקונם כללי הוי הקדש גמור ושייך לבדק הבית ל', וצ"ב

י. אם נשאל על הקרבן שהתפיס בו האם פוקע גם הנדר.

יא. האם מהני התפסה בנדר שחל שלא ע"י התפסהל, ומהו גדר הנדרלא

התפסה בדבר האסור

תנן (יג:) ואלו מותרין וכו' כבשר חזיר כעבודת כוכבים כו', ובגמ' (יד.) מבואר דהמקור הוא מדכתיב "כי ידור" דהיינו דוקא דבר הנדור ולא דבר האסור, ולא מרבינן דבר האסור מ"לאסור איסור" דדרשי' מזה דרשא אחריתי ע"ש.

וביאר הר"ן דסברא היא דל"מ, דבשלמא בדבר הנדור מצי לאתפוס ולומר ככר זה עלי בנדר כקרבן שנאסר ע"י נדר, אבל כי מתפיס בדבר האסור לא כלום קאמר, דהיכי לימא ככר זה עלי כבשר חזיר, לא אפשר דבשר חזיר אסריה רחמנא והוא לא אסריה, ועד"ז כ' הרמב"ם (פ"א מנדרים ה"ז - ח).

אמנם הר"ן בשבועות (רפ"ג ח: מדה"ר) ביאר ע"פ דרכו הנ"ל [בד' הרי"ף] לג' באופן"א, דדוקא בדבר הנדור דהוי איסור קודש שייך המשכה כיון שקודש עושה חליפין, משא"כ באיסור גרידא לא שייך ענין המשכה.

ל. בפוסקים מפורש דמהני (עי' רמב"ם פ"ג מנדרים ה"ד, והש"ך רד, ד כ' דהוא פשוט), אמנם בתורי"ד (פ"ק אות כח) מצינו דלא מהני.

לא. דלכאו' בכה"ג בנדר הנדר הוא כנדר שלא בהתפסה דאין יהיה יותר ממי שהתפיסו בו, ובכה"ג גדר ההתפסה היא רק ענין של לשון ולא המשכת קדושה.

לב. וזה מתאים עם מש"כ החת"ס ועוד אחרונים דהר"ן בנדרים וזה"ל בשבועות ב' שיטות הן, ולכן הר"ן בנדרים הוצרך לטעם אחר ממש"כ בשבועות. אמנם הובא לעיל מהקוב"ש שיישב את הסתירה בר"ן, דבשבועות איירי במתפיס כשהקרבן מחית קמיה, משא"כ בנדרים איירי שאינו לפניו אלא מתפיס בגוף הנדר. ויל"ע לפי"ז למה לא סגי בטעם שכ' הר"ן בנדרים.

לג. ואכן הרי"ף והרמב"ן בהלכותיו (בנדרים) לא הביאו דין מעילה בקונמות. אמנם הריטב"א ביאר דהוא משום שאין בזה נפק"מ בזה"ל דלא שייך דין מעילה. אמנם האחרונים העירו דמשכח"ל נפק"מ גם בזה"ז.

לד. עי' יבמות (פח.) דאמרי' דלמ"ד יש מעילה בקונמות קדושת דמים נחתא להו. וברש"י שם כ' 'דקדשי בדק

אפשרות לזכות בו ממילא הוא קונה אפי' בלא הקדשה לז'.

אמנם יש אחרונים (עי' אמרי בינה שם וקה"י נדרים סי' כה) שנקטו דאי"ז ממון הקדש אלא רק יש עליו איסור הקדש.

ולענין קונם פרטי, בפשטות מבואר דאי"ז ממון הקדש כלל, אלא רק יש איסור נדר על המודלח. אמנם בדעת הרא"ש לט דיין האחרונים (קובה"ע נב, יג, ונד, יג-יד ועוד)

היאך זה נעשה הקדש בלא שהקדישו. ובחי' הגרש"ר (נדרים סי' טו) ביאר דחפץ שאסור בקונם על כל העולם ונוהגים בו דיני קודש נעשה עי"ז הקדש גמור, ועפ"ז ביאר עוד דמבואר בדברי הראשונים לה דפוקע מהקונם כללי איסור נדר ויש בו רק דין הקדש. ויש שהוסיפו לבאר בזה עפ"ד הרשב"א לי שבאוסר על עצמו פירותיו הוו הפקר משום שאין לו בזה אפשרות שימוש, וא"כ בקונם כללי שהדבר אסור על כל העולם ורק להקדש יש

הבית הן, וכן ברמב"ן (שבועות כב.) כ' דלהך מ"ד 'הקדש גמור הוא וקנאו גבוה' ונהביא את דברי רש"י שג"כ כ"כ. אמנם האמרי בינה (נדרים סי' ט) כ' דאין כוונת רש"י דהוי הקדש ממש, אלא רק לענין דין מעילה. ולכאור לא ראה דברי הרמב"ן.

וכן הוכיח בחי' הגרש"ר (נדרים טו, ד) מרש"י ר"י מיגש ומאירי (שבועות שם) שמבואר בדבריהם שהחילוק בין קונם כללי דיש לו פדיון לקונם פרטי דאין לו פדיון, היינו משום דק"פ הוי איסור בעלמא על אותו אדם ואין פדיון לאיסורין, משא"כ ק"כ הוי ככל הקדשות דבדק הבית דיש להם פדיון. [אך הר"ן ביאר בזה באופ"א]. עוד הוכיח כן הגרש"ר (שם אות ה) מהרבינו יונה שהו' בר"ן (נדרים כט. ד"ה וכן) שמב' בדבריו שקונם כללי כשפדאום אחרים נעשה של הפודה ומשו"ה אין חוזרות וקודשות, ומבואר שאי"ז כבר חפץ של הנודר או של ההקדש.

לה. שהובאו בהערה הקודמת שביאר שבקונם כללי יש פדיון כבדק הבית, משא"כ ק"פ הוי איסור דל"ל פדיון. ומבואר שבק"כ אין איסור, דא"כ היאך מהני הפדיון כלפי האיסור.

לו. שהו' בר"ן (נדרים פה.).

לז. ע"ד מה שידוע להוכיח מרש"י (ר"פ ויקרא) דאדם הראשון היה בעלים על כל העולם אף בלא קנין כיון שהכל היה מיועד רק אליו. ושור"ר בספר המקנה (לר' זוסמאן אליעזר סופר, ח"א כלל ב פרט י עמ' ט) שכ"כ שרק בדבר אשר יש כח גם לאדם אחר לזכות בו כמו במציאה וכ"ש כשבא להוציא מרשות בעלים הראשונים גילתה תורה שאינו יכול לקנות בלא מעש"ק, אך אם רק הוא לבדו יש לו כח לזכות בחפץ זה ואין לשום אדם זכות בו א"צ לעשות מעש"ק. ועפ"ז כ' שכשאדם אוסר נכסיו על כל העולם חוץ מראובן ממילא הם נעשים שייכים לראובן. ודבריו הם ממש כמשנ"ת [וע"ש עוד שביאר עפ"ז ד' רש"י ובשיטמ"ק (ב"מ י.) לענין קנין ד' אמות, וכן בהא דכ' האחרונים דקנין דרבנן מהני לדאורייתא, וכן הביא שכ"כ הבית אפרים (י"ד סי' סו) לענין מכירי כהונה. וע"ע בס' מחנה חיים (לאחיו ר' חיים סופר ח"ב חו"מ סי' מא) שפלפל בדבריו וחלק עליו, וכל זה תלוי בגדר 'בעלות' אם יסודו הוא מה שהחפץ מיועד אל שליטת הבעלים, או שהכל תלוי בקנין ואכמ"ל (ועי' בערך 'בעלות' מש"כ בזה)].

לה. כן מבואר ברש"י ר"י מיגש ומאירי (בשבועות שהובאו בהערה לעיל) שביארו בטעם דקונם פרטי אין לו פדיון משום שאין פדיון באיסורין. וכן דייק הקובה"ע (נב, יג, ונד, יד) והר"ן (נדרים לה. ד"ה תפול) שכ' אהא דתנן מקום שנטולים עליה שכר תיפול הנאה להקדש, דהקדש לאו דווקא אלא ה"ה דיכול לזורק לים המלח, דהעיקר הוא שיוציא את הממון מתחת ידו. אך האבי עזרי (פ"א מנדרים ה"ח) דחה הראיה מהר"ן, דרק אחרי שנהנה באיסור שייך לומר שנהנה מההקדש, אך אם זורק לים המלח נמצא שאינו נהנה כלל מההקדש ע"ש, והנה הר"ן פ"י דהטעם שאין פדיון לקונם פרטי היינו משום דלא שייך פדיון לאיסורין. וביאר הקובה"ע (נב, יג) דס"ל דטעם הראשונים לא מועיל שלא יועיל פדיון, דמצינו פדיון לקודש אף היכא שאין הקדושה תלויה בקנין ממון גבוה כמו במע"ש ופדיון פטר חמור ע"ש.

לט. דהרא"ש פ"י (לג. וכן עי' לה.) בהא דתיפול הנאה להקדש דהיינו משום דלאו כל כמיניה להפסיד להקדש, ולא מצי להוליכה לים המלח, ומב' דהוי ממון ההקדש.

וע"פ כל זה יל"ד בטעם המ"ד דאין מעילה בקונמות. ולד' הרא"ש בע"כ צ"ל דפליג דכל הקונמות [בין ק"כ ובין ק"פ] אינם ממון הקדש. ולד' שא"ר שהנידון הוא מצד האיסור [בקונם פרטי עכ"פ], יל"ד אם הוא משום דס"ל דאין האיסור קשור כלל לדין הקדש^{מב}, או דאפי' אם יש בהם איסור קדושה מ"מ אי"ז בכלל "קדשי ה'" והוי כמו קדשים קלים דלית בהו מעילה^{מג}, או דס"ל שאין שייך חיוב מעילה על ניהוג דיני קודש^{מד}.

הר"ן נסתפק האם ע"י המעילה בקונמות יוצא הקונם לחולין כמו הקדש שיוצא לחולין ע"י המעילה. והאחרונים דנו במה הספק, דהקר"א נקט דכל הספק הוא רק בקונם פרטי אך קונם כללי ודאי יוצא לחולין שהרי יש לו פדיון, והמנח"ח (קכו, יד) נקט להיפך דכל הספק הוא רק בקונם כללי, אך קונם פרטי ודאי שאינו יוצא לחולין שהרי אין לו פדיון. אך הקובה"ע (נד, ב-ה) והקה"י (סי' כה) ביארו שהספק הוא בין בקונם פרטי-דמה שאין לו פדיון הוא לא מחמת חומר קדושתו, אלא להיפך מחמת קלושת קדושתו דלא אלים למיתפס פדיונו, וא"כ אפשר שע"י המעילה ייצא לחולין, ובין בקונם כללי דמה

דס"ל דהוי ממון הקדש כלפי אדם^מ [אך האבי עזרי (פ"א מנדרים הי"ח) דחה הראיה מהרא"ש].

ועפ"ז יל"ד בדין מעילה בקונמות, דאי הוי ממון הקדש א"ש בפשיטות דשייך מעילה כבכל הקדש, אך אי לא הוי ממון הקדש צ"ל דיסוד דין מעילה אינו מדין גזל אלא מצד עצם דין הקדושה. ואע"ג דקונם אינו הקדש, מ"מ נתנה לו תורה בפרשת נדרים כח שיכול להחיל בחפצא דין נדר לענין שיהא נוהג בו ניהוג דיני קודש כמו בהקדש^{מא}.

וכמו"כ בהא תליא לענין מה נאמר דיש מעילה בקונמות, דהנה הר"ן פ"י דהוא לענין שחייב קרבן מעילה, וכן מוכח בגמ' בשבועות (כב). אך לענין התשלומין להקדש לכאור' זה תליא במחלו' הראשונים אי הוי ממון הקדש או לא. והחזו"א (אהע"ז סי' קלו לדף לה. אות א וקדשים מעילה לח, ג) והגר"י מפוניבז' (הו' בחי' הגרש"ר סו"ס טו וע"ש) העלו צד ג' דיש דין תשלומין, אך אי"ז תשלומין להקדש, אלא שלתשלום הקרבן חלים דיני הקונם והקדושה של הדבר שהיה בו קודם.

מ. ובקובה"ע (נב, יג) נראה שנתקשה היאך שייך להיות הקדש כלפי אדם א', וע"כ הביא לזה ב' דוגמאות דמצינו עד"ז, א' בהפקר אליבא דב"ש דלא ילפי' משמיטה דאפשר להפקיר כלפי אדם א' (עי' ב"מ ל:). ב' בגט אליבא דר"א דאפשר להתירה כלפי אדם א' (עי' גיטין פב.), וא"כ ה"נ בהקדש אפשר שיהא הקדש רק כלפי אדם א' ולא כלפי כל העולם. וע"ע בשע"י (ש"ג פכ"ג ד"ה עוד) שביאר בזה"ל: וצ"ל דגם בכה"ג נקרא רשות הגבוה בעלים לפרט זה, היינו אף שלא הקנה כלום להקדש, מ"מ ע"י שנתקדש החפץ בקדושה לשמים חשיב רשות הגבוה כבעלים על פרט זה, וכשנהנה הוא מחסר דבר מרשות הגבוה כו'.

מא. ע"פ חי' הגרש"ר (טו, ד) [ע"ש] ואבי עזרי (פ"א מנדרים הי"ח) - וע"ש באבי עזרי שביאר עפ"ז ג"כ מה שצ"ב מ"ט יש מעילה והרי אי"ז בכלל "קדשי ה'", והרי אפי' שלמים שהם הקדש ממש מ"מ אין בהם מעילה מה"ט דאי"ז "קדשי ה'" ואין יתכן שנדר שהוא ממש ממון שלו יתחייב מעילה. וע"כ שבאמת נדר הוא, אלא שהתורה נתנה לו רשות שיכול לאסור על עצמו שיהא עליו איסורא דהקדש, ומחידושא דנדרים הוא.

מב. עי' אבי עזרי (ריש הל' נדרים).

מג. עי' קוב"ש (ח"ב יח, ג). וכ"ה לש' רש"י בשבועות (כב. ד"ה אין מעילה בקונמות).

מד. ע"פ חי' הגרש"ר (שם).

קלו לדף לה). דנראה דלכו"ע אין מעילה.
ג. בקונם זריקת צרור לים, כ' הקוב"ש (ח"ב סי' יח) דאפי' לסוברים שנאסר באיסור נדר מ"מ אין בזה מעילה.

ד. לענין מעילה בהנאה שלא כדרכה, הקוב"ש (שם) נקט שאין מעילה כיון דלא מצינו איסור כזה בהקדש, אך הגרש"ר (טו, ג-ד) הוכיח מהירושלמי דיש מעילה, [וביאר ע"פ דרכו שנת"ל שדין המעילה הוא מחמת ניהוג דיני קודש מפרשת נדרים].

ה. הנאה בלא פגם, האו"ש (פ"ג ממעילה ה"ט) לומד דזה ספק בירושלמי.

ו. מעילה שע"י הוצאה מרשות לרשות בלא הנאה, כ' החזו"א (שם) דאפי' שבהקדש כה"ג חייב, בקונמות אינו חייב.

ז. שיעור המעילה, בגמ' בשבועות (כב). אי' [למסקנת רבינא] דאף בקונמות לוקה בכל שהוא, מ"מ לענין קרבן מעילה בעינן שוה פרוטה כבהקדש. אמנם תוס' (נדרים לד:) כ' דאף לענין קרבן שיעורו בכ"ש כיון שאסרו בפיו עליו ולא הזכיר לש' אכילה אלמא דעתיה אכ"ש, [וזה תלוי אם התי' הא' בגמ' שם לא ס"ל כרבינא -ע"ש בתוס' ושאר]. אמנם בר"ן (נדרים סח.) מבואר דהשיעור הוא בכזית (וע"ש בגליהש"ס הש"ס), וביאר הרש"ש דגם בזכות בלא פרוטה יש מעילה, וזה דלא כהתפא"י (כריתות פ"ה אות מב) שכ' דבכה"ג אין מעילה. ובאו"ש () ביאר בר"ן דבהזכיר אכילה לא סגי בפרוטה אלא בעי גם כזית.

שמועיל בו פדיון הוא מדין חילול וכיון שיסוד הקדושה בקונמות הוא לא מכח קנין אלא מכח האיסור לא ייצא לחולין [וכהך גיסא דקונמות ל"ה ממון הקדש].

והנה המל"מ (פ"ד ממעילה ה"ט -ספק השלישי) נסתפק אם יש מעילה בקונמות דוקא בנדר שע"י התפסה^מ, או גם שלא ע"י התפסה. וכ' דלש' הר"ן בשבועות ודעימיה (שנת"ל) דנדר שלא ע"י התפסה חל מדין יד לנדר בהתפסה שענינו המשכת קדושה א"כ ודאי דבכל אופן יש מעילה, אך לש' הראשונים דנדר שלא ע"י התפסה הוא מעיקר הנדר נסתפק, וביארו האחרונים דספיקו הוא דס"ל דב' גדרים חלויות הן, דדוקא ע"י התפסה ענין הנדר הוא המשכת קדושה, משא"כ שלא ע"י התפסה הוא איסור עצמי מחמת הדיבור, או"ד גם גדר איסור זה הוא כגדר הקדש.

ומצינו עוד הרבה נידונים וספיקות בדין מעילה בקונמות [ויל"ד בהם ע"פ כל משנת, ודוק]:

א. המל"מ (שם) נסתפק אם רק בקונם דאיסור הנאה שייך מעילה, או גם באוסר עצמו מאכילה שייך מעילה^מ (והביא דכ"מ מהרמב"ן שבועות כב. וע"ע בקר"א ואו"ש מעילה פ"ד ממעילה ה"ט דכ"מ בירושלמי נדרים ד, ט) -ונסתפק הקר"א לפי הך גיסא, האם כשפודה הפדיון נאסר גם בהנאה, או לא -דלא מצינו שהפדיון חמור יותר מהעיקר. ובאבהא"ז (פ"ד ממעילה ה"ט) נקט שבכה"ג אין לו פדיון ע"ש.

ב. בקונם עיני בשינה, כ' החזו"א (אהע"ז סי'

מה. כהך גיסא מבואר במאירי (כח. לה.) ובשיטמ"ק (לה.) בשם הרא"ם, וכן יש משמעות בר"ן (לה. ד"ה יש מעילה). וכן דייק המרכבת המשנה (פ"ד ממעילה ה"י) מלש' הרמב"ם.
מו. וכ' דבקונם מאכילה שיעורו בכזית.

הוי הקדש, מ"מ קונמות לא חלים בטעות (עי' משנת רבי אהרן נדרים סי' יט).

יז. נדרי שגגות, כיון שלענין חלות הנדר בעי' "האדם בשבועה", אף ממעילה פטור (עי' או"ש פ"ד ממעילה ה"ט ואבי עזרי פ"ג משבועות ה"ז).

יח. הפרה, אע"ג דקונמות הוו הקדש [לסוברים כן] וקדושה לא פקעה בכדי, מ"מ מהני הפרה דהוי בגדר מיגז גיז (עי' מנחת שלמה נדרים לה, שו"ת ח"א סב, יב, מעדני ארץ תרומות פ"ד הי"ז אות ז).

יט. נשאלים על קונמות לכתחילה, אע"ג שבהקדש אין נשאלין אלא מדוחק (עי' באר יצחק יו"ד סי' כז).

כ. במחובר, דנו האחרונים האם כשם שבהקדש קי"ל דאין מעילה במחובר ה"נ אין מעילה בקונמות (עי' בית יעקב כתובות עא. אחיעזר ח"ב סי' יח וכלי חמדה פר' מטות), או שבקונמות יש מעילה דאי"ז הקדש ממש (חזו"א שם, וחי' הגרש"ר שם אות ד).

כא. בגידולין, עוד דנו האחרונים האם בקונמות זה תלוי במחלו' התנאים לענין הקדש (עי' אחיעזר ח"ב סי' יח וחזו"א שם אות ב).

כב. הזיד במעילה, למ"ד דהזיד במעילה במיתה (עי' פסחים לג.) האם ה"ה בקונמות (כ"כ האבנ"מ קעד, א).

כג. כמה לוקה. המל"מ (פ"ד ממעילה ה"ט) נסתפק האם במעילה בקונמות לוקה ב' גם משום בל יחל וגם משום לאו דמעילה, (וכן צידד, וכן עי' אבי עזרי פ"א מנדרים הי"ח), או שאינו לוקה משום לאו דמעילה (וכן עי' בחי' הגרש"ר שם אות ז).

ח. צירוף ב' בקונמות לשיעור פרוטה, המל"מ (פ"ד משבועות ה"א) דן בביאור הסוגיא בשבועות דלכא' משמע שאינם מצטרפים [ובהקדש מצטרפים], והסיק לבאר שמצטרפים.

ט. צירוף קונמות עם הקדש לשיעור פרוטה, ובחי' הגרש"ר (שם אות ו) דן שאינם מצטרפים לפי דרכו שהם ב' סוגי איסורים, וכן מבואר בערוה"ש ().

י. חפץ שיש עליו איסור קונם ואיסור הקדש, להג' מעשה חשב (על שעה"מ פ"ג מנדרים ה"י אות שנו) חייב ב' מעילות, ולברוך טעם חייב א', ודן בזה הגרש"ר (שם).

יא. במתפיס בקק"ל שאין בהם מעילה, דנו האחרונים (ספק המנח"ח קכז, יד) אם אין בו מעילה דלא עדיף ממה שהתפיס בו, ועי' חזו"א (שם) וחי' הגרש"ר (שם הע' ב). ובאבי עזרי (פ"א מנדרים הי"ח) נקט שיש מעילה.

יב. באוסר פירות חבירו, נסתפק המל"מ (פ"ד ממעילה ה"ט) די"ל שאין מעילה כיון שאינו יכול להקדיש פירות חבירו (וכן בי' הגרש"ר שם אות ט בד' תוס' לד:), והקר"א והחזו"א (שם) נקטו דיש מעילה.

יג. בדשלב"ל, הגרש"ר (שי' ב. אות ז) תלה זאת בנידון הנ"ל (ע"פ הגמ' נדרים פה:).

יד. כשאוסר הנאתו ולא דבר מסויים, נסתפק המל"מ (שם) אם יש מעילה, הקר"א והחזו"א (שם) הוכיחו שיש, והאבי עזרי (פ"ד ממעילה ה"ט) הוכיח שאין.

טו. חזרה בתוכ"ד, עי' אמרי בינה (תרומות סי' ז) דאפי' לסוברים שאין חזרה בהקדש תוכ"ד, בקונמות יש.

טז. קונם בטעות, אפי' למ"ד דהקדש בטעות

כד. שליח לדבר עבירה, בהפלאה נדרים (לה.) דן אם כשם שבהקדש יש שלד"ע (ה"נ בקונמות ישלד"ע (וכן עי' פנים יפות פ"ר מטות).

כה. המאכיל לפועליו, הזכר יצחק (ח"ב סי' כב, מב) דן אם כשם שבהאכילם תרומה משלם להם דמי סעודתן משום שדמי החולין יתירין מדמי תרומה שאכלו, שדבר האסור נפשו של אדם חותה ממנו (רמב"ם פ"י מתרומות ה"י), ה"נ בקונמות כשם שיש מעילה והוי כאיסור התורה, או"ד הוי איסור נדר שאין נפשו של אדם חותה ממנו.

כו. במופלא הסמוך לאיש, אע"ג דבהקדש יש מעילה במה שמקדיש, בקונמות אין מעילה (עי' או"ש פ"ה ממעילה ה"ו).

כז. פדייה פחות משווי, אע"ג שבזה"ז פודין הקדשות בפחות משווי לכתחילה, בקונמות אין פודין פחות משווי נגד רצון המדיר, ואפשר דלעולם אין פודין בלא הבעלים אפי' בשווי, ואפשר דאפי' בדיעבד אינו פדוי (חזו"א שם אות ב בביאור תוס' מנחות ע"א:).

סתם נדרים להחמיר

הדין- תנן (יח:) סתם נדרים להחמיר

ופירושם להקל כיצד כו', ובגמ' מבואר דדין זה תלוי בפלו' תנאי אי מעייל איניש נפשיה לספיקא, דלר"ש מכניס עצמו לספק אפי' בנזירות שספיקו חמור מוודאו. ולר"י בסתם נדרים שאין ספיקו חמור מוודאו מכניס עצמו לספק, ובסתם נזירות דספיקו חמור מוודאו אינו מכניס עצמו לספק.

וברמב"ם (פ"ב מנדרים ה"ז) פסק לענין נדרים לחומרא, ולענין נזירות פסק (פ"ב מנזירות ה"ט) לקולא. ובפשטות היינו משום ספק כדעת ר"י הנ"ל, וכ"כ הלח"מ (פ"ד מנזירות ה"ו) [ונפק"מ דבאופן שאין הספק נזירות חמור מוודאו - כבנזירות שמשון, אזלי' לחומרא כדפסק הרמב"ם (ה"ט)]. אך המחנ"א (נדרים סי' יג) הביא משו"ת הרא"ם (סי' ז) שביאר ע"פ המבואר בסוף הסוגיא (יט:): דלרב אשי יש להקל בספק נזירות כדר"ט דלא ניתנה נזירות אלא להפלאה, משא"כ בנדרים ליכא דין הפלאה כיון שהוקשו לשבועה¹.

הגדר- דנו האחרונים האם דין זה הוא מתורת ספק דספיקא דאורייתא לחומרא², או"ד הוא מדין ודאי, והיינו כדפי' הרא"ש דסתם נודר דעתו לאסור מכיון דלא שתק"ט. ונפק"מ אם לוקה ע"ז³.

¹ מז. ולפי"ז צ"ל פ' הטעם שבנזירות שמשון פסק הרמב"ם דספיקו להחמיר הוא משום שאין לזה היתר ע"י שאלה וכמש"כ הכס"מ.

² מח. כ"מ מהר"ן, וכ"כ בקרית ספר (להמבי"ט פ"ב מנדרים ה"ז, וע"ע בשו"ת המבי"ט ח"א סי' רנו), וכ"כ בבאר יצחק (י"ד א, א).

³ מז. כן דקדק הקר"א מהרא"ש ותוס' [ועי' להלן], וכ"כ הנתיב"מ (ס, ח), וכן נקט הערוה"ש (י"ד רח, ג - ד) וע"ש שנתקשה דאי הוי רק ספק מ"ט לא אזלי' בתר הרוב להקל. ועוד דהרי צריך להתרחק מנדרים, וא"כ יש לנו לתלות לקולא כדי להצילו מנדר, וכ' דלפי דברי הרא"ש מיושב, וכן במחנ"א (נדרים סי' יב) נתקשה מ"ט לא מוקמינן גברא אחזקתיה שלא נדר, וכ' דלפי הרא"ש א"ש. והנה תוס' פי' בזה"ל "פירוש, שאמר שנתכוין סתם למה שהלשון משמע", ומבואר דלא כהרא"ש שנוקטים שבאמת דעתו היתה להחמיר, ואעפ"כ מבואר בתוס' שלוקה ומבואר דהוא מדין ודאי, ולכא' צ"ב. ושמעתי לבאר ע"פ הברכ"ש (סי' יד) דבנדרים הדיבור עצמו אוסר אלא דצריך גם את כוונת הגברא [ואי"ז קניינים שהאדם הוא המחיל את החלות], וא"כ כל היכא שיש בדיבור גם לשון של איסור ה"ה נדר האוסר.

⁴ ג. ובתוס' (יט. ד"ה ר"ש) כ' דיש ע"ז מלקות, וכן דקדקו מלש' הרמב"ם (פ"ב מנדרים ה"ז) שסתם ד'אסור',

ובסה"ז להגר"ח שמואלביץ עמ' תלז) ביאר בכוונת הר"ן דאי"ז טעות גמורה דא"צ התרה כלל, אלא שנתחדש שקודם חלות הנדר יכול הנודר להתיר נדרי עצמו ע"י הטעות שבנדרו כדין התרת נדר שע"י חכם^נ.

ויוצא נפק"מ לפי"ז דל"מ מסירת מודעא כשלא מהני התרה ע"י חכם, וכגון בנזירות שמשון^נ.

ג. הברכ"ש (חידושי ושיעורי הגר"ב נדרים סי' טו-טז) ביאר דאי"ז מטעם טעות, אלא הוא מגדר של 'חזרה' מהנדר, וכשם שיכול לחזור בתוכ"ד מדין אתי דיבור ומבטל דיבור. ועפ"ז ביאר דעת המורה שהביא הרמב"ם (פ"ב מנדרים ה"ד) שצריך שיזכור התנאי אחר שנדר בתוכ"ד, וגם הרמב"ם נחלק רק שא"צ לזכור בתוכ"ד, אך צריך שיזכר בתנאי אח"כ ולרצות בו, דס"ל דגם בכה"ג הוי כחזרה בתוכ"ד כיון שהקדים את דיבורו המבטל את נדר לפני כן.

ויתור במודר הנאה

פליגי תנאי בדין ויתור במודר הנאה, לר"א אסור ולחכמים מותר (מגילה ח. נדרים לב: לג. מח: וב"ב נז:). ונחלקו הראשונים היאך קיי"ל (כמובא בר"ן נדרים

בספק אם נדר - המחנ"א (נדרים סו"ס יב) נקט דכל מאי דאזלי לחומרא היינו דוקא כשאתרע חזקתו ע"י שנדר, אך היכא שיש ספק אם הוציא הנדר מפיו מוקמינן גברא בחזקת היתר שלא נדר, אך המבי"ט (ח"א סי' רנו והו' להלכה בש"ך יו"ד רח, א) נקט דגם בכה"ג אזלי להחמיר.

מודעא לביטול נדרים

אי' בגמ' (כג:): הרוצה שלא יתקיימו נדריו כל השנה יעמוד בר"ה ויאמר כל שאני עתיד לנדור יהא בטל, ובלבד שיהא זכור בשעת הנדר.

מצינו כמה מהלכים בראשונים בגדר דין זה:

א. בר"ן (עה:): מבואר דמהני מדין נדר טעות, דאם היה זוכר תנאו לא היה נודרי"א, ועד"ז כ' הרשב"א הריטב"א והשטמ"ק בשם הרנב"י (כג:). ועד"ז כ' הרעק"א (יו"ד סי' ריא על הש"ך סק"ב) דהיכא שאינו זוכר התנאי חשבינן לדיבורו שאח"כ כאילו נעשה בטעות ונכשל בלשונו בלא דעת, וכאילו אין פיו ולבו שוין.

ויוצא לפי"ז נפק"מ, דהיכא שידוע בעצמו שלא היה נמנע מלידור אם היה זוכר את התנאי, לא מהני כלפי זה המודעא^נ.

ב. הגרש"ש (שע"י ש"ה פכ"ב ד"ה וענין,

ואילו במקום דליכא מלקות כתב מפורש דאין מלקין אותו (עי' פ"ט ה"ד וה').

נא. והק' ע"ז החזו"א מהגמ' (עה:): שלומדת מדין מסירת מודעא לדין הפרת בעל, דכשם שיכול לבטל נדרי עצמו קודם הנדר ע"י מודעא, ה"נ יכול לבטל נדרי אשתו קודם שנדרה, ואי נימא דיסוד דין מודעא הוא מדין נדר טעות א"כ זה שייך רק בנדרי עצמו ולא בנדרי אשתו והיאך ילפי' להו זמ"ז. אמנם לפי ביאור השע"י בר"ן א"ש.

נב. כ"כ החזו"א (שם) והמנחת שלמה (נדרים סי' ז).

נג. וע"ש שביאר עפ"ז הגדר בחזרה בתוכ"ד, דהוי 'נדר ופתחו עמו' דהיינו שהוא מתיר לעצמו את הנדר. וכ' דצ"ל שקבלו חז"ל דהא דדרשין לא יחל דברו אבל אחרים מוחלין לו היינו דוקא לאחר שחל הנדר, אך קודם שחל הנדר יכול להתיר לעצמו.

וכמהלך זה משמע מהמפרש (צ. ד"ה אבל), וכ"כ הצפנת פענח (פ"ב מנדרים ה"ד) וההר צבי (עה:).

נד. ולפי"ז מה שנדפס בסידורים [בסוגריים] במסירת המודעא גם 'נזירות שמשון' הוא טעות.

רפב מנורה הרב אברהם ישעיהו קשש בדרום

- לג. ורוה"פ פסקו כחכמים - ע"י רמב"ם פ"ו מנדרים ה"ג ושו"ע יו"ד רכא, א).
- בדעת ר"א שאוסר, יל"ד האם הוא מדאורייתא או מחומרא דרבנני.
- ובדעת חכמים שמתירים יל"ד מה טעמם, וי"ל בכמה אנפי:
- א. דלא מיקרי הנאה כלל.
- ב. דאמנם מיקרי הנאה, אלא דלא חשיב הנאה מחבירו.
- ג. הוא דין מסויים בנדרים, משום שאין דעת הנודר לאסור הנאה כזו.
- ד. מפקיר את הנכסים ונמצא שאינו נהנה
- ממנו אלא מההפקר.
- ויל"ך ע"פ מהלכים אלו אם גם באוסר גוף הנכסים מותר בויתור לחכמים, או רק במודר מחבירו מותר.
- נזירות
- הגדר - האחרונים דנו מהו גדר קבלת וחלות הנזירות:
- יש שנקטו דהוי בגדר 'איסור חפצא':
- א. שי' המהרי" בן לב (ח"א סי' מב, הביאו המהרי"ט ח"א סי' נג שהובא באבנ"מ שו"ת סי' טו וכב) דהוי איסור חפצא ממש כנדרים, והיינו דאסור בחפצא דיין^{סב} [וכן בתער ובמת^{סג}],

- נה. ע"י בקר"א (לב: לג. ומה): שנסתפק בזה, והוכיח מהרמב"ם וכן מהר"ן שהוא מדאורייתא (ועי' בהערה הבאה).
- נו. כן מבואר ברמב"ן (ב"ב קז). רשב"א (נדרים מו: אכן עי' ערוה"ש יו"ד רכו, ד) ולח"מ (פ"ז מנדרים ה"ז), וכ"מ מהר"ן (מח: - ע"פ שלמ"נ פורת יוסף מה: ועי' הערה הקודמת).
- נז. כן הוא לש' הר"ן (נדרים לג.) בתחיל"ד (עי' הערה הבאה), וכן למד בטו"א (מגילה ח.) בכוונתו מכח זה הק' על הר"ן דאטו איסורא תליא בקפידא, והא קי"ל (ע"ז מח:) דאסור לעבור תחת אשירה של ע"ז, וכן אסור לישב בצילו של היכל (פסחים כו.).
- נח. כן הוא לש' הר"ן (שם) בהמשך דבריו, וכן למד הקוב"ש (ב"ב אות רנו) בכוונתו, ועפ"ז יישב ק' הטו"א הנ"ל, דאיה"נ אם היה אוסר את נכסיו היה אסור ליהנות כמו לעבור תחת אשירה, אך כיון דמירי שאסר עצמו מלהנות מחבירו, זה לא נקרא שנהנה ממנו, וכ"כ הרעק"א (במשניות רפ"ה נדרים) דבאוסר הנכסים גם לחכמים אסור ויתור. אך השלמי נדרים (לב:) דייק מהטושו"ע (יו"ד ר"ס רכא) שגם במודר מהנכסים מותר לחכמים.
- נט. כ"כ הטו"א (שם), וכן מדויק מלש' הריטב"א (נדרים שם). ובזה ביארו את דעת השלמ"נ הנ"ל, דגם באוסר הנכסים מותר שכן אין דעתו לאסור הנאה זו.
- ס. כ"ה פשטות לש' הרשב"ם (ב"ב נז.), וכ' הקוב"ש (ב"ב אות רנו) דמבואר מהרשב"ם דאפי' היכא שלא היה מעשה הפקר גמור, אלא דרק הבעלים אינו מקפיד ע"ז הוי הפקר. [וכשי' הנוב"י (קמא אהע"ז סי' נט), ודלא כאבנ"מ (כח, מב) דפליג עליה]. והאחרונים (עי' טו"א שם, אמרי בינה נדרים סי' כב, קוב"ש שם), הק' על הרשב"ם דהא איירי התם בגוונא דשותפין שאינם מקפידים על דריסת הרגל של השותף אך על דריסת הרגל של כל העולם הם מקפידים, ואי הוי מדין הפקר הא קי"ל כב"ה (פאה ו, א) דאין הפקר לעניים. [ויש שרצו ליישב דהכא דמי להפקר בפניו, ושי' הנוב"י (תנינא יו"ד סי' קנד) דבכה"ג הוי הפקר גם לא', ודלא כחת"ס (יו"ד סי' שיז) דפליג עליה].
- אמנם יש אחרונים (דרכי דוד ועוד) שרצו לפרש בכוונת הרשב"ם כהר"ן, והיינו דהוי 'כמו' הפקר, דכיון שהבעלים לא מקפיד שיהנה לא חשיב שנהנה ממנו.
- סא. ולעיל (בהערה) הובא בזה מחלו' בין האחרונים, ודו"ק.
- סב. המהרי" בן לב הביא ראייה משו"ת הרשב"א (ח"ד סי' קט שהו' תחילת התשו' בב"י יו"ד סו"ס רטו) שביאר בזה הסוגיא בנזיר (ד. נדרים נזירות חלים על המצוה ועל השבועה, וטעמם א' שאוסר החפץ על עצמו

ב. גם ש' מהר"י באסן (הו' במהרי"ט ח"א סי' נד שהו' באבנ"מ שם) שזה בגדר איסור חפצא, אלא שביאר דהחפצא הוא גופו, דהיינו פיו לשתיית יין, שערו לתגלחת, ידיו לנגיעה במת, ורגליו להיכנס לאהל המת^{סד}

וואין מאכילין לאדם דבר האסור, [וע"ש שכ' שהאריך בזה לפי שראה למי שרצה לחלק בין נדרים לנזירות ואינם דברים מחוורים]. ע"ש, וכשי' זו מבואר לכאור' גם ברמב"ן (מלחמות ה' שבועות כט.) וכן בחי' הריטב"א (נדרים יג: ד"ה ומסתברא, טז. ד"ה וגרסין, יז. ד"ה יש נדר, עירובין ל. ד"ה אמר – וע"ע בהערה לקמן הסתירות בזה בשי' הריטב"א). עוד הוכיח כן המהריב"ל מהרי"ף (שבועות ר"פ שבועות שתיים) שכ' לחלק בין התפסה בשבועה דל"מ לבין התפסה בנדר דמהני, וביאר דהיינו כדתנן (נזיר כ:): הריני נזיר ושמע חבריה ואמר ואני כולם נזירים כו', הא קמן דנזירות נמי היא איסור חפצא. [ע"י במהרי"ט שדחה ראייה זו]. וע"ע בשו"ת מהרשד"ם (י"ד סי' עז) שהוכיח כן מלש' הפס' "איש כי יפליא לנדר נזיר", וכן מלש' המשנה (יז.) יש נדר בתוך נדר ואין שבועה בתוך שבועה, כיצד אמר הריני נזיר אם אוכל וכו' [ויש להוסיף דלפי הר"ן איירי דוקא בנזירות ולא בקונמות]. וכן מסידור ההלכות ברמב"ם, שבתחילה כ' הלכות שבועות ואח"כ הלי' נדרים והסמך להם הלי' נזיר, ובתחילת דבריו כ' הנזיר הוא נדר מכלל נדרי איסור' כו'. וע"ש עוד.

סג. הנה המהרי"ט הק' על המהר"י בן לב דנהי דביין שייך ביה איסור חפצא, אבל תגלחת וטומאה היכי שייך בהו איסור חפצא כלל דהא לית בהו ממש. והמהר"י באסן (הו' במהרי"ט סי' נד) תי' עפ"ד תוס' (נדרים טו:) דכשמוכר החפץ הנאסר דבר שיש בו ממש הוא, א"כ ה"נ כיון שאמר 'הריני נזיר' הוא גזיה"כ שהרי הוא כמי שמוכר התער והמת.

סד. וביאר בתרי אנפי היאך מקבל זאת באמירת 'הריני נזיר': א. הוא גזיה"כ דסתמו כאילו פירש שהוא אוסר פיו לפרי הגפן ושערו לתגלחת וכו'. ב. שלשון תיבת 'נזיר' הסכימה עליה התורה שהיא מורה על איסור ג' מינין שאסורין בנזיר, כמו שמילת 'קרבן' על הסתם היא מורה על הקרבן שעל המזבח, עם שהיה אפשר לפרשה על שאר הקרבות רבות או קרבן מלכים, ומתצינן דיבוריה כאילו אמר בפ' יאסר פי ושערי וכו' ע"ש.

סה. המהרי"ט הוכיח מפשטות דברי הגמ' בריש נדרים (ב:) דמחלקינן בין נדרים וחרמים דהוו איסורי חפצא לבין שבועה דהוי איסור גברא, והא נזירות קתני לבתר שבועה וא"כ הוי כשבועה דהיינו איסור גברא, וכ"כ בפ' הרא"ש [אך המהרשד"ם (י"ד סי' עז) דחה הראיה, דהגמ' והרא"ש קאי רק לענין לשון הקבלה דבנזירות, אך לעולם גדר החלות נזירות היינו על החפצא]. ובשיטמ"ק בשם הרא"ם והריטב"א (שם, וכן בדף ג. ויז., אמנם י"א שאי"ז הריטב"א של החידושים, ולפי"ז מיושב הסתירה בד' הריטב"א שהו' בהערה לעיל. אמנם אכתי יל"ע מחי' הריטב"א בשבועות כב: ד"ה או דלמא שג"כ כ' דהאיסור ביין היו איסור גברא). השיטמ"ק (יז.) בשם הרנב"י (מתלמידי הרמב"ן), וכ"מ מתוס' בשבועות (כה. ד"ה חומר - הביאו המהרי"ט), וכ"כ המאירי (ריש נזיר ושם ד.) והתור"ד (פסחים קז.), וכ"מ במרדכי (שבועות סופ"ו סי' תשפח) [שביאר החילוק בין נזירות דסתמה ל' יום - משום דנזיר איתסר מחפצא, הלכך סברא הוא שלא שעבר עצמו אלא בפחות שיוכל, משא"כ נדרים אסר חפצא עליה, הילכך לא גמרין מנזירות ראייה זו המהרי"ט וכן בתשו' הרדב"ז (ח"ג סי' תתקנד) - ושם כ' דאע"פ שהוא פשוט מסברא טרם למצוא ראייה זו שלא ליתן פתחון פה למתעקשים]. עוד הביא המהרי"ט דכ"מ מהרמב"ן והרא"ש בריש נזיר (ב:) ע"ש. ויש לציין עוד לתור"ד (פסחים קז:).

והמהרי"ט הוכיח מעור ראיות דהוי אסור גברא ונזכיר ראיותיו בקיצור:
א. מדאיצטריך בנזיר (ג: - ד.) למילף דנזירות חלה על יין מצוה, ואי הוי איסור חפצא הא תיפול דהוי ככל דין נדרים שחלים על דבר מצוה כדילפי' כבר בנדרים (טז:) מ"לא יחל דברו" אבל מיחל הוא לחפצי שמים.
ב. מעצמו הוא מוכרע, דהא תנן (נזיר יא.) דהאומר הריני נזיר ע"מ שאהא שותה כל דקדוקי יין כל דקדוקי

בנו"א - ניהוגי 'נזירות', ודו"קס"ן שלא לשנות יין וכו', ובכח"ג אמרה תורה שיחול עליו תואר נזיר שעי"ז נעשה קדוש ונתחייב בדיני נזירות.

ו. ומצינו עוד מהלך מחודש דיש חילוק בין האיסור ביין דהוי איסור חפצא, לבין תגלחת וטומאה דהוי איסור גברא².

ועיקר הנפק"מ להלכה שדנו ע"פ צדדים אלו בנזירות שאמרה בלשון שבועה^א.

בגדר חיוב הקרבנות - ברמב"ן עה"ת מבואר ב' צדדים אם זה חיוב מצד דין

ג. המהרי"ט (ח"א סי' נג) העלה צד דהוי איסור גברא כשבועה^ס.

ד. שי' המהרי"ט דהוא איסור גברא, אך אי"ז כשבועה שאין האיסור חל על גופו של אדם, אלא דהנזיר עצמו נתפס בנדר ונתקדש גופו דומיא דכהן^ס וממילא נאסר, ואין צריך לאסור עצמו על החפץ.

ה. הגרש"ש (נדרים סי' ד ויג, שע"י ש"ה פכ"א, ש"ז פ"ח) והגרי"ז (הל' נזירות כא, ב מדה"ס) ג"כ נקטו דהוי איסור גברא, אך ביארו בחלות הקבלה באופ"א^ס דמקבל ע"ע להתנהג בניהוגי פרישות [והגרי"ז כ']

נזירות עליו אע"פ שלא אסר היין עליו. [ועי' בפ"י הגריפ"פ (על הרס"ג עשה ק) מש"כ לדחות ראיה זו].

ג. דלשון נזירות כך הוא שמפרש עצמו מן החפץ ולא שמפריש החפץ ממנו, וכ"ה לש' הספרי (במדבר כג) אין נזירה בכל מקום אלא הפרשה וכ"ה אומר וינזרו מקדשי בני ישראל.

סו. וכן מתבאר מחלק מלשונות הראשונים הנ"ל.

סז. ובאבנ"מ (שו"ת סי' כב) הביא מתוס' בנזיר (מא): שתלו במחלוקת הסוגיות אי נזיר חשיב איסור השוה בכל או לא, וביאר דלפי המהרי"ט נמצא דאי"ז שוה בכל שהרי רק מי שנתקדש גופו ככהן הוי נזיר, משא"כ לפי המהריב"ל והמהר"י בסאן חשיב איסור השוה בכל [ויל"ד לפי המהלכים הנוספים].

סח. הגרש"ש הוכיח כן: א. מדעת שמואל (נדרים יז) דיש נזירות על נזירות אף באומר 'הריני נזיר היום הריני נזיר היום', ואם כדברי המהרי"ט שמחיל ע"ע קדושה על קדושה, כשם שא"א להוסיף קדושת כהונה על קדושת כהונה. [ולכאור' כוונתו להקשות כן גם על המהריב"ל והמהר"י בסאן שזה איסור חפצא דלא שייך להחיל א"ח על א"ח] [אמנם עי' בחזו"א].

ב. עוד הוכיח כן מסוגית 'בל תאחר בנזירות' (נדרים ג: - ד.) דלכאור' הוי בל תאחר דנדר [ומבואר שם בתוס' דלא מיירי בב"ת דנדר אלא דנזירות].

סט. מורה"י שליט"א ביאר דהוא מהלך נפרד מהגרש"ש, דלהגרש"ש מקבל על עצמו את ההנהגות המעשיות של פרישות, ולהגרי"ז מקבל ע"ע את הנהגות דיני הנזירות, ואע"ג שהנהגות אלו בלא תואר נזיר אי"ז הנהגת 'נזירות', מ"מ כיון שע"י קבלה זו נעשה נזיר, א"כ בבאין כא' יש גם להנהגותיו שם של נזירות.

ע. כ"מ מהשיטמ"ק (נדרים ב:) בשם הרא"ם. (וכן עי' בנדר זירוזין), וכ"כ בשו"ת רדב"ז (ח"ג סי' תתקנד), והו"ד בגליוני הש"ס (נדרים ב:) וע"ש שתמה ע"ז דמהיכ"ת והלא גם בהם יל"פ שהשערות הם כקונם לתגלחת והמת כקונם ואיסור חפצא לענין טומאה. אמנם י"ל דהוקשה לו כקו' המהרי"ט (בהערה הקודמת) ושור"ר שכ"כ הגריפ"פ (על הרס"ג עשה ק) ודייק כן מלש' הפסוק דרך ביין ושכר כ' "זיזר" דהיינו שחל ע"י קבלתו, ושאר האיסורים הם ככל איסורי התורה.

עא. דהנה לענין נדר בלשון שבועה נחלקו הראשונים (עי' ר"ן נדרים ב:), וכ' המהר"י בן לב (שם) דלפי מה שרבו המקילין דל"מ, ה"נ בנזירות ל"מ משום דהוי כנדר, אך המהרי"ט חלק ע"ז לפי שיטתו דנזירות הוי איסור גרא וא"כ מהני כשאמרה בלשון שבועה. וכ"פ השו"ע (יו"ד רז, ה) וכ' דבכה"ג כו"ע מודו דהוי נזיר, ומבואר בב"י בש"ך ובגור"א דהמקור לזה הוא מפ' הרא"ש (נדרים ב: שצוין לעיל) שמבוי' בדבריו דבנזירות אסר נפשיה מן חפצא כשבועה.

עב. מכאן ואיך הוא ממה שכתבתי בבחורתי על עניני נזירות בקיצור.

בהא דמהני תנאי בנזירות -אע"ג דליתא בשליחות]- א. תוס' (נזיר יא.) כ' דאע"ג שהקבלה ליתא בשליחות מ"מ הקרבנות אי' בשליחות (ועי' חזו"א אהע"ז סי' קלח).

ב. בשיטמ"ק כ' דרך במעש"ק דאליס בעי' שיוכל לעשות ע"י שליח משא"כ בנזירות דהוי רק דיבור, ודיבור מבטל דיבור.

ג. הגר"ח כ' דאי"ז מפרשת תנאי ב"ג וב"ר, אלא דכיון שאין פיו ולבו שוין ל"ה בכלל "האדם בשבועה", אך בתשו' הג' מימוני (הפלאה ד) מבואר שצריך תנאי כפול והיינו דזה כן מדין פרשת תנאים.

ד. ועו"כ הגר"ח דהוי כנדר ופתחו עמו.

ה. הרמב"ן (ב"ב קכו:) כ' שבתנאי שבכנ"א לעצמו א"צ משפטי התנאים.

ו. בריטב"א (כתו' עד.) כ' דע"מ שהתנה חסר ב"כי יפליא" [ובאמת אי"ז מפרשת תנאים].

נזירות בבית הקברות- יל"ד אם זה חסרון בחלות הנזירות, או דהוי רק גזיה"כ שאינו לוקה, עי' בחי' הגרי"ז שתלה בפלו' רש"י ותוס' אם לוקה על תגלחת ויין.

התורה, או שגם זה חלק מקבלתו, ובצד שזה חלק מקבלתו יל"ד אם זה קבלה בפנ"ע או שזה כלול בחיוב קיום דיני הנזירות, או שהנזירות תובעת את הקרבנות (וראה בקובץ 'יובל היא' מה שהארכתי בראיות ע"ז).

סתם נזירות שלושים יום- יל"ד אם זה משום שמהות הנזירות היא רק ל' יום, או דרך 'דין' הוא שיהיה ל' יום.

נזירות טומאה- יל"ד אם זה אותה נזירות עם דינים אחרים, או שזה חפצא אחרת של נזירות. וכמו"כ יל"ד ע"מ באים הקרבנות, האם על העוון שנטמא (כ"כ המהרי"ט סי' נג), או על עצם הנזירות טומאה (כ"כ בחי' הגר"ח סטנסיל סי' רה).

נזירות שמשון- יל"ד אם זה אותו גדר של נזירות דעלמא, או דהוי פרשה מחודשת של נזירות (ועי' אבי עזרי נזירות ג,יז)

נזיר עולם- גם בזה יל"ד אם זה סוג נזירות אחרת [והנה מצינו סתירה בתוס' אם מוגדר לקדושת עולם או לקדושת שעה (נזיר ה. ומז). ולכאור' תליא בהא].



ארבעים וחמש - מי יודע?

לרגל גליון הארבעים וחמש של הקובץ 'מנורה בדרום'!

הכיר את בוראו בגיל מ"ח - עי' רמב"ם (כס"מ פ"א מע"ז ה"ג) ע"י.

***ארבעים** וחמש שנים יגע אברהם אבינו לברר האמונה (לפי' הגי' שא"א

להם וחוזר ונכסה מהם, כמה יהא נכסה מהם, אמר ר' תנחומא בשם ר' חמא בר ר' הושעיא ארבעים וחמשה ימים כו' (במדבר רבה יא, ב).

***ע"פ** "אשרי המחכה ויגיע" וגו' (דניאל יב, יב) כ' רש"י: ארבעים וחמש שנים נוספים על חשבון העליון, שעתיד משיחנו להתכסות אחרי שנגלה וישוב ויתגלה^צ.

***לדעת** הרמב"ן מ"ה שנה אחרי הגאולה השלימה תהיה תחיית המתים (ספר הגאולה שער רביעי). וברבינו בחיי (בראשית ב, ג) כ' שיש בין גאולת הנדחים לגאולת הנפוצים מ"ה שנים.

***הנוטע** ירק בכרם או המק"ם הרי זה מקדש ארבעים וחמשה גפנים (כלאים פ"ה מ"ה).

***"חומר** (רש"י- שלשים סאין) שעורים ולתך [ט"ו סאין] שעורים" אלו מ"ה צדיקים שהעולם מתקיים בהם כו', שלשים בא"י וט"ו כאן [-בבבל] (חולין צב).

***ההוא** דאתא לקמיה דר"ג בר רבי, א"ל אבא לא שיער בארבעים ושבע ואני אשער בארבעים וחמש (חולין צח. ע"ש, אמנם בירושלמי תרומות פ"י ה"ח הנוסח הוא שבאמת שיער במ"ה וע"ש במפרשים). ***ה' מלך** גאות לבש" מ"ה תיבות^ח.

***בתפילת** אברהם אבינו על הפיכת סדום כתיב "ויאמר לא אשחית אם אמצא שם ארבעים וחמשה^{עד}" (וירא יח, כח).

***לאה** נפטרה בגיל ארבעים וחמש שנה (סדר עולם רבה פ"ב לגי' הגר"א).

***מ"ה** קללות שכתובות בתורת כהנים^ע (מדרש תדשא פ"א).

***מ"ה** פרים היו מקריבין חוץ מפרי החג^ע [-כ"ד של ר"ח, י"ד של פסח, ג' של עצרת, א' בר"ה ב' ביוהכ"פ וא' בשמיני עצרת].

***מ"ה** פעמים הזהירה תורה על הגר (ילקוט רות עה"פ ותרא כי מתאמצת וגו').

***מ"ה** פעמים הזהירה תורה על ע"ז (שם).

***כלב** אמר ליהושע "ועתה הנה החיה ה' אותי כאשר דבר זה ארבעים וחמש שנה מאז דבר ה' את הדבר הזה אל משה" וגו' (יהושע יד).

***"וספון** בארו ממעל על הצלעות אשר על העמודים ארבעים וחמשה" וגו' (מלכים יא ז, ג).

***נבוכדנצאר** מלך ארבעים וחמש שנים (מגילה יא: ע"ש החשבון).

***דומה** דודי לצבי, מה הצבי הזה נגלה וחוזר ונכסה כו', אף גואל אחרון נגלה

עג. ועי' בס' שי למלך למו"ז הגר"ר אלימלך מלר זצ"ל, פר' בראשית עמ' נה, ובהקדמתו לס' מאור למלך לבנו הגר"ר יחזקאל מלר שליט"א עמ"ס סנהדרין.

עד. ועי' בכלי יקר (שם) שכ' שבכל המספרים המוזכרים שם יש צד מעלה וזכות שיגין ע"ש. והרמח"ל (ליקוטי תורה, מגילת סתרים, פר' וירא) ביאר שהוא כנגד שם מ"ה בסוד זעיר אנפין שהוא שם מ"ה, שבכת אלו הצדיקים יעברו כל הפגמים.

עה. ע"ש בפ"י אשל אברהם מה שדן בביאור הדברים, וע"ע בבעל הטורים (בחוקותי כז, ז).

עו. במדרש תדשא הנ"ל כ' שהם באים כנגד הקללות שבת"כ.

עז. ונשאל מרן הגר"ח זצ"ל האם הכוונה כאן היא כפשוטו שאחר שיתגלה המשיח הוא יתכסה מ"ה שנים ואח"כ יתגלה שוב, והשיבו מרן זצ"ל [כדרכו]: "נוכה ונראה" (תשובות הגר"ח ח"א תשו' ח"א תרסד).

עה. יש שביארו שלכן אומרים אותו בשיר של יום של יום ו' [וכן בקבלת שבת] שבו נברא ה'אדם, ונשלמה

כחצי ביצה בלא קליפתה] הוא 45 סמ"ק (תשובות והנהגות, פסח עמ' לח ושט).

*י"א שלא פחות מארבעים וחמש מעלות צלזיוס הוא שיעור של יד סולדת בו (שו"ת מנחת שלמה ח"א צא, ח ושמירת שבת כהלכתה פ"א ס"א וע"ש בהערה).

*י"א ששיעור הזמן 'משיכיר את חבריו' לענין ציצית ותפילין הוא מ"ה דקות קודם הנץ (הגר"ח"ק זצ"ל בתשובות הגר"ח אור"ח תשו' יג השיב שכך הוא נוהג, והגר"ש דבילצקי זצ"ל בס' הזמנים בהלכה ח"א פכ"ג).

*מנהג החזו"א להתפלל מעריב במוצאי ש"ק ארבעים וחמש דקות לאחר השקיעה משום תוספת שבת (ארחות רבינו ח"א שבת אות כה).

*מ"ה קדושי מירון ז"ל (ל"ג בעומר תשפ"א) פא.

*...משל למה הדבר דומה? אברך בן ארבעים וחמש, למד בכולל כל השנים וכבר גמר את הש"ס פעמיים, הוא מחליט שעליו להתפרנס ממעשה ידיו, ובאיזה מלאכה הוא הולך להתעסק - מלצר בחתונה... הרי כבר אמרו חז"ל 'פשט נבלה

*שם הוי"ה במילוי [-יו"ד ה"א וא"ו ה"א] הוא שם מ"ה (סה"ק).

*בארבעין וחמש זיני גווני נהורין אתפליג עלמא (זוהר פקודי רכח: ע"ש).

*י"א שיש בברכת 'אשר יצר' מ"ה תיבות כנגד מנין 'אדם' (בן איש חי שנה א' פר' ויצא אות טו).

*מ"ה מידות שהתורה נדרשת, י"ג דהלכה של רי"ש ול"ב דאגדה של ריה"ג (פ"י הגר"א לספר יצירה פ"א מ"ב - מובא בברייתא מעשה תורה, דברי סופרים).

*ל"ב נתיבות החכמה וי"ג מדות הקב"ה (שם).

*מ"ה תעניות^ט למי שכתב קמיע לאשה המקשה לילד [שעי"ז גורם להוציא העובר שלא בזמנו וגורם לו מיתה קודם זמנו או עניות] (מוהר"ח"ו, שער רוח הקודש תיקון ד' יד ע"א).

*י"א מ"ה תעניות^פ למי שחטא בכבוד אביו ואמו כמנין 'אב ואם' [והיינו עם הכולל] (שם תיקון ט).

*י"א דשיעור חלה הוא ארבעים וחמש ביצים (עי' מאירי פסחים קט: בדעת אחרוני הרבנים - ר"ת).

*שיעור כזית לדעת החזו"א [שהוא נפח

הבריאה כשמכיר האדם במלכות ה', והאדם הוא תכלית הבריאה, וכן הוא כנגד שם מ"ה, וכמנין 'גאולה' ועוד רמזים.

עמ. כי עיקר התענית הוא על ששפך דם, לכך הוצרך להתענות מ"ד תעניות כמספר דם, ואחר שהתענה מ"ד תעניות נתקן בזה חטאו על מה ששפך הדם, וצריך לו תיקון על בחינת אדם שחסר מכלל העולם פרצוף 'אדם', שאם היה העובר חי היה נמשך על ידו ג"כ שפע מלמעלה נוסף בכלל העולם בחינת 'אדם' שם מ"ה, והוא מנע בחינת מ"ה זה, לכן יתענה עוד תענית א' לצרף להמ"ד, ונעשה מ"ה לתקן גם את זה ודי לו, ולא יצטרך מ"ה תעניות אחרים לבד המ"ד לתקן בחינת אדם (ע"פ הגהות וביאורים לרבי יהודה פתיא). פ. אמנם בשער היחודים (ענף ג פ"ה דף לו ט"ג) כ' שיתענה מ"ד יום כנגד 'אב ואם', וכ"כ במשנת חסידים מס' התשובה פ"ה מ"ב).

פא. ונתפרסם אז רמזים שונים ע"ז.

בשוק ואל תצטרך לבריות'. והנה תוך כדי
מלאכתו הוא מרגיש מוזר מאד. הוא -אדם
מכובד, בן ארבעים וחמש שגמר כבר פעמיים
את כל הש"ס -עומד ומשרת 'חתן' -נער
צעיר שבקושי מלאו לו עשרים שנה...
(מורינו הגרש"ד פינקוס זצ"ל, בשיחות
גלות ונחמה עמ' פב ותפארת שמשון פר'
בראשית עמ' מז -ע"ש הנמשל).



הרב גמליאל הכהן רבינוביץ

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

משלוח מנות על ידי רחפן

הסתפקתי האם השולח משלוח מנות לחבירו על ידי "רחפן" הפורח באויר, ומגיע למקום היעד ששולחו. האם יוצא בזה ידי חובת משלוח מנות לכתחילה. ודו"ק בשאלה הן לסוברים שלא צריך שליח למשלוח מנות, והן לסוברים שצריך שליח למשלוח מנות, והן מצד אם זה לא פגיעה שלא מביא לבד המשלוח מנות. וכן יש לדון עוד מכמה צדדים. ודו"ק היטב. והבאתי כאן תשובות שהשיבו לי על שאלה זו חכמים רבים.

הגאון רבי שמואל אליעזר שטרן

שליט"א בעל "שביבי אש"

כתב לי וזה לשונו: להסוברים דבעי שליחות במשלוח מנות, ודאי דלא מהני, ולדעת הסוברים דיכול לתת בעצמו, בודאי דשפיר דמי בכהאי גוונא, אבל לאידך דסוברים דבעינן על ידי משלוח, אז לא בעי גדרי שליחות, ומהני אף על ידי קוף, וכהחתם סופר בגיטין, שפיר יש מקום להאי ספיקא, ומכל מקום הדעת נוטה יותר שיש להחמיר ולהימנע מכך. עכ"ל.

הגאון רבי אליהו שליונגר שליט"א

בעל "שואלין ודורשין"

כתב לי וזה לשונו: רחפן לא שונה מקוף. ואם לא צריך שליחות מועיל גם רחפן, כמו גם אם ישלח בדואר. וכידוע יש מחמירים לשלוח דווקא ע"י שליח בר דעת.

הגאון רבי ברוך אבערלאנדער

שליט"א אב"ד בודאפעסט

כתב לי: ודאי שיצא יד"ח, כי במשלוח מנות

הגאון רבי אברהם יפה שליונגר

שליט"א בעל "באר שרים"

לפי ב' הטעמים של משלוח מנות להרבות רעות או לא לבייש מי שאין לו עיין שו"ת חת"ס או"ח סי' קצ"ו ועיין בבאר שרים או"ח סי' רפ"ט ועוד מקומות אין מספר, ופשוט שאם הגיעו המשלוח מנות יצא ואין נפ"מ איך הגיעו ועיין דבר אברהם ח"א סי' י"ג בשם מרן החת"ס בחדושו גיטין כ"ב ושם נתבאר שאין דין שצריך שליחות, וידוע מה שציטט בפסקי תשובה מרע"א בזה, אך להלכה לא צריך שליח, ואין בדיוק קל בלשון הר"זן שלחו סעודתם, דיוק לעשות הלכה של חיוב דווקא על ידי שליח, כמו שכתב הדבר אברהם, אך הח"ס כתב דאפי' באם נימצא דצריך דווקא על ידי שליח עכ"ז שם שליח יש גם לקטן וגם לנכרי. וזה גם לרחפן וגם לקוף, אלא שאין להם דין שלוחו כמותו, אבל כאן לשיטות שאולי צריך דווקא שליח ולא צריך ולא רוצה שיהי' כמותו אלא דווקא שם שליח וכאמור שם שליח יש להם ודו"ק היטב עכ"ל.

אין דין שליחות, כפי שביאר בשו"ת מהרי"א או"ח סי' רז.

ועיי"ש שבאם מגיע בזמן אפשר לשלוח גם ע"י עכו"ם ובי דואר. עכ"ל.

הגאון רבי מרדכי קרליבך שליט"א מח"ס חבצלת השרון

כתב לי, וזה לשונו: הלכות שליחות במצות משלוח מנות

א. דין שלוחו כמותו ב. שילוח שלו ולא ממילא ג. שיגיע לחבירו

בטעם שאמר הכתוב 'משלוח מנות' ולא 'נתינת מנות'

א. שליח ב. לא קיבל ג. להוציא מביתו ד. אי"צ בעצמו ה. דרך חיבה

ומשלוח מנות איש לרעהו. [פ"ט פי"ט]

הגאון רע"א נסתפק חקירה עצומה לדינא, דכיון דכתיב במצות 'משלוח מנות' לשון שליחות, אפשר דבעינן דין שליחות, ואם שלח את המשלוח מנות ע"י קטן או נכרי לא יצא ידי חובתו, כי אין שליחות לנכרי ולקטן, וצ"ע, והובאו דבריו בהגהות וחדושים מבעל החת"ס [בסוף השו"ע סי' תרצ"ה ס"ה], שם הובא שבליקוטי חבר בן חיים ח"א שמע מפי מורו הגאון בעל החתם סופר כי חמיו הגרע"א נסתפק בזה, ויעוין בזה לקמן.

והנה נחלקו רבוותא האחרונים בדין שליחות מעשה אם יש שליחות לקטן ולנכרי, והאריכו בזה להוכיח מדברי הראשונים, ולכאורה אף משלוח מנות נידון כשליחות מעשה שיש שליחות לקטן ולנכרי, ומ"מ נפ"מ בנתן המעות לקוף והלך והגיע הקוף לביתו של חבירו, שכן כל מה שיש

שליחות מעשה לקטן היינו דוקא כאשר הקטן עושה עפ"י ציוויו, דאז נחשב המעשה על פיו, אך בשולח מנות ע"י קוף והגיע לבית חבירו לא.

והנה מתוך דברי הגרע"א נראה דיסוד המצוה הוא דוקא ע"י עצמו, וכל מה דמהני ע"י אחר הוא רק מדין שליחות, ולזה נסתפק דבעינן השליח בר שליחות ככל משפטי השליחות שבכל התורה, אכן יעוין לקמן מדברי יהודה יעלה שיצא לדון דבעינן דוקא ע"י אחר, ולא משום דבעינן שיהיה על ידי עצמו או שלוחו, אלא משום שכל ששולח על ידי יש בזה ריבוי של כבוד ואהבת רעים, ולפי"ז פשוט דאין דין שיהא בר שליחות.

החת"ס בגיטין [דף כב: ד"ה והא] דחה סברת הגרע"א וז"ל, כל היכא שהקפידה תורה שהבעעל דין בעצמו יעשה, אלא שאנו אומרים שלוחו הוי כמו עצמו, לזה בעינן דין שליחות, דאל"ה לא הוי כמותו, אבל שליח אפי' קוף יכול להיות שליח, אלא שאינו כמותו, נפ"מ דהיכי שאמרה תורה שישלח שליח, כגון משלוח מנות, זה סגיא אפילו ע"י קוף וכל הפסולין, והבן זה כי כבר טעו בו גדולים וטובים ממנו, עכ"ד.

וכפי הנראה סברת החת"ס בזה, דאף דבעינן שישלח כל אחד מנות, הרי אף הקוף נחשב שלוחו שלו מאחר שהוא שלוחו, ואך דההלכתא של 'שלוחו כמותו' לא נאמרה אלא כאשר נתקיימו כל משפטי השליחות, שיהא בן ברית כמותו, ומדבריו שם נראה כן אף לענין כתיבת הגט, דלפי סברת התוס' שם דהא דכתיב 'וכתב לה ספר כריתות' קאי על הסופר, רק שצריך ציווי של בעל, בזה אף קטן שאינו בר שליחות חשיב עפ"י ציוויו.

ידי חובתו, למה אמר הכתוב 'ומשלוח מנות', ולענייני נראה פשוט שהוא יותר רגילות לשלוח מנות, ככתוב בכתובים בנחמיה [פ"ח].

ביהודה יעלה ח"א סי' ר"ז כתב ליישב וז"ל, נקט קרא לשון 'משלוח' לרבותא, דאף על גב דבכ"מ מצוה בו יותר מבשלוחו, קמ"ל קרא בזה אין קפידא שלוחו שוה ממש כמו ע"י עצמו, א"נ עדיף נמי מצוה יותר בשלוחו, לפי שתכלית כוונתם במצוה זו מקרב הלבבות לאהבת ריעים, לכן יותר דרך כבוד הוא ע"י שלוחו, ודיבר הכתוב בהוה אורח ארעא, אבל ודאי א"צ ביה דין שליחות וכו' וכ"כ מוהר"ש קלוגר, עכ"ד.

ומעתה יש לדון בדין הרחפן שהעיר כת"ר, ולכאורה נראה לדעת רוב הפוסקים שאין צריך שליחות כלל, הרי דיצא ידי חובתו, ואף דלדעת הגרע"א שצריך שיהיה שלוחו כמותו, א"כ בזה יל"ד דסגי בכוחו, וכמו שדנו הפוסקים בדין כוחו בחשמל, אך לסברת היהודה יעלה שדרך משלוח הוא דרך חיבה יותר, לכאורה אין כאן את המעלה הלזה, דדוקא ע"י אחר שפיר דמי, ויש לפלפל. עכ"ל.

הגאון רבי צבי קריזר שליט"א בעל "באר צבי"

כתב לי וזה לשונו: נלענ"ד, דאף להסוברים דבעינן לשלוח דוקא ע"י שליח, מדכתיב 'ומשלוח', מ"מ כבר כתב בתשו' מהרי"א (סי' כ"ז) דפשוט שאי"צ בזה דין שליחות, רק שדרך כבוד לשלוח ע"י שליח ומצוה בשלוחו יותר אך אינו מעכב, ולפי"ז הלשון 'ומשלוח' אינו לומר שצריך דין שליחות אלא רק מעשה שילוח מאיש לרעהו, ואף אם מניחו לפניו מועיל. וכן מוכח לפי מש"כ הדרכ"מ בסי' תרצ"ה

בשו"ת בנין ציון סי' מ"ד העיר בטעם שאמר הכתוב 'ומשלוח מנות', ולא 'נתינת מנות' וכתב ליישב וז"ל, נסתפקתי מי שמביא בעצמו מנות ונותן לחבירו, אם יצא ידי 'ומשלוח מנות', דאנן אמרינן שלוחו של אדם כמותו, אבל אפכא לא מצאנו שיהא הוא כשלוחו, וכיון דהכא כתיב 'ומשלוח מנות' נימא דדוקא בעינן ע"י שליחות, אבל על ידי נתינה לא, ותמהתי שלא ראיתי לפוסקים שהעירו על זה, עכ"ד.

וכתב דמסברא יוצא ידי חובתו אף ע"י נתינה, [וסיים שם דעכ"ז לכתחילה אולי לכתחילה טוב לשלוח המנות ע"י אחר], ובישוב מה שאמר הכתוב 'ומשלוח מנות' [ולא נתינת מנות], כתב בבנין ציון שהוא בא ללמדינו דבשלוח לבד יצא ידי חובתו, אף אם אין חבירו רוצה לקבל הימנו, עכ"ד, ועדיין צ"ע לדעת הפוסקים שיצא ידי חובתו כשלא קיבל, וכבר הובאו דבריהם לעיל, ושוב צ"ע למה אמר הכתוב ומשלוח מנות.

ונראה דהנה בדרכי משה [סי' תרצ"ה סק"ז] חקר בדעת הב"י במי שמזמין את חבירו לאכול אתו, האם יצא המזמין ידי חובת משלוח מנות, או שלא יצא ידי חובתו לפי דבעינן שילוח, ועפמ"ג במשעבר"ז סק"ה שהאריך, ובביאור מה דבעינן משלוח דווקא הוא למש"נ לעיל בארוכה דיסוד דין משלוח מנות הוא ביטוי של הכנה של סעודה גדולה, יעוי"ש, או שהוא דרך אחוה ורעות מיוחד לעצמו כששולח מביתו לחבירו.

הא מיהת לפי"ז הרי ניחא עוד מה שהקשה הבנין ציון למה אמר הכתוב 'ומשלוח' ולא 'נתינת מנות', שכן באמת לפי סברת הד"מ בדעת הב"י יש לדון דבעינן הוצאת המנות מביתו לבית חבירו, אך אם צריך לשלוח ע"י שליח דווקא, אכן עדיין צ"ע לדעת רש"י במגילה [דף ?] והרמ"א שיוצא

דלרש"י אפילו הזמינו אצלו לסעודה יוצא ידי משלוח מנות, הרי דשליח אינו לעיכובא. ועיי"ש בפרמ"ג בשם הפר"ח, וכ"פ באשל אברהם מבוטשאש דא"צ שליחות דוקא. וע"ע בכף החיים ס"ק מ"א.

אמנם ברור שאם משלח את המשלוח באופן שיש בזה פגיעה או בזיון להמקבל, אינו יוצא יד"ח, כי בזה מתבטל כל העיקר והמהות של המצוה שתכליתה לקרב אהבה ואחווה ורעות. אולם לא ברירא לי באופן שהשילוח נעשה ע"י רחפן הפורח באויר, מצד מה עלול להיות בכך איזו פגיעה, אולי אדרבה, יוסיף שחוק ושמחה. וזה תלוי בכל אחד ואחד לפי מה שהוא אדם.

[כמו"כ ברור שכל הנידון הוא באופן שבודאי יגיע הרחפן עם המנות בו ביום, דאל"כ שוב א"צ לפנים שאינו יוצא יד"ח].

הגאון רבי ברק נקי שליט"א

כתב לי וזה לשונו: ליכי נחמץ בראותי את השאלות המחכימות והעמוקות! של כת"ר, אך לצערי אין לי את הפנאי להשתעשע בדברי קודשו, ויש להאריך כדש"ת בצדדי הספק האם זה דין בשולח או במקבל וכו'.

ומ"מ לענין מעשה נלע"ד פשוט שיצא ידי חובה היות והפעלת הרחפן היא תמידית על ידי השולח, ונמצא שזה לא גרע מזורק מנות לחצר חברו והלה מקבלם, ועוד חזון. עכ"ל.

הגאון רבי איתמר מחפוד שליט"א מח"ס ברית הלוי

כתב לי וזה לשונו: הנה בודאי שאלתו היא בגוונא שמוודא שהשני קיבל את

המשלוח מנות לידיו ע"י הרחפן דהא ליכא למימר חזקה עושה שליחותו בדאורייתא כמפורש בגמ' (עירובין לא, ב) דלרב נחמן בדברים דאורייתא אין חזקת שליח עושה שליחותו, לפי שחושב דלא סמיך עליו וכמ"ש רש"י שם ולכן לא חושב שמכשילו. אבל בדרבנן אמרינן דחזקה שליח עושה שליחותו מאחר שנתרצה בשליחות וכמ"ש רש"י (חולין יב, א ד"ה חזקה), ולרב ששת אפילו בדאורייתא אמרינן חזקה שליח עושה שליחותו, דחזקה התלויה במעשה אמרינן, אף דרוב התלוי במעשה לא אמרינן כדאיתא בגמ' (בכורות כ, א), וכתבו התוס' (שם לב, א ד"ה רב) דר"ת אומר דהלכה כר"נ. וכ"פ הסמ"ג (עשין מח), והרשב"א בעבודה"ק (ש"ה אות טז), והא"ז (הל' יבוי"ח סי' תרנז), ובראב"ן ורבינו יהונתן ופסקי הרי"ד (עירובין שם), ובריא"ז (עירובין פ"ג ה"ג אות א), ובשטמ"ק (נזיר יב, א). ורבינו שמשון פוסק כרב ששת דהלכה כרב נחמן בדיני וכרב ששת באיסורי, וכ"פ הרא"ש (עירובין פ"ג סי' ג). ועיי' מה שכתבתי בזה בברית הלוי (ח"ב סי' צה). וכיון דפורים הוי כדאורייתא דמי דדברי קבלה כדברי תורה וכדכתב נמי בשו"ע (סי' תרצו ס"ז) דמה"ט אונן מותר בבשר בפורים דלשמוח בפורים הוא מדברי קבלה כדברי תורה וכבר הארכתי בזה ברית הלוי (ח"א סי' פא), א"כ הכא נמי צריך לוודאות שהגיע אליו.

והנה בגמ' (מגילה ז:) איתא דאביי בר אבין ורבי חנינא בר אבין מחלפי סעודתייהו להדדי. ופרש"י וז"ל: "זה אוכל עם זה בפורים של שנה זו ובשניה סועד חבירו עימו". אכן בחידושי הר"ן כתב: "שלא היה לאחד מהם כדי שיוכל לשלוח לחבירו ולהשאיר לעצמו והיו שולחין כל סעודתן זה לזה כדי לאכול סעודת פורים ולקיים משלוח

מתנות". ותמה הב"י דלרש"י א"כ לא היו מקיימים משלוח מנות איש לרעהו. והרמ"א בדרכי משה (סק"ז) כתב ליישב דרש"י סבירא ליה דמשלוח לאו דוקא אלא הוא הדין אם אוכל עם חבירו דמאי שנא אם אוכל עמו בביתו או ששלח אליו עיי"ש.

ובפשוטו היינו דהב"י ס"ל דאף אחד מהם לא יצא ידי חובה כיון דבהזמנה לביתו לאו דרך שילוח הוא אבל אין כונתו דבעי דוקא על ידי שליח, וזה שמשיג הדרכ"מ דגם בהזמנה לביתו מהני ולא בעי דוקא דרך שילוח. וא"כ מבואר מזה דלכו"ע לא בעינן שליח. ומה שהר"ן כותב שהיו שולחין כל סעודתן פשוט שהוא לאו דווקא שליחות על ידי אחר והו"ה אם היו מביאים בעצמם ויתכן דהר"ן נאיד מפרש"י הוא לפי דס"ל דבעי "משלוח" דוקא ולא על ידי שבא וסועד אצלו דבזה לא ניכר כל כך שזה למצוה אלא בתורת חסד סועד אצלו ואולי הוא גם לעיכובא, אבל לאו משום דבעינן שישלח על ידי שליח.

ויעויין בשו"ת בנין ציון (סי' מד) דאולי לכתחילה טוב יותר לשלוח המנות ע"י אחר ולא על ידי עצמו הגם דעל ידי עצמו נמי יוצא ידי חובה דשייכי הני תרי טעמי דהמנות הלוי להראות חיבה וריעות וכן טעמא דתרומת הדשן שיהיה לו לסעודת פורים וא"כ צ"ל דמאי דכתיב "ומשלוח" לא שזה מעכב אלא לאורויי דבשילוח לבד יצא אפילו אין חבירו רוצה לקבל עיי"ש.

אבל הא נראה שפיר דעכ"פ איכא הידור לשלוח על ידי אחר טפי מבעצמו וכדחזינא בגמ' (מגילה ז.) דרבי יהודה נשיאה שדר ליה לרבי אושעיא אטמא דעיגלא תלתא וגרבא דחמרא שדר ליה למרי בר מר ביד אביי מלא טסקא דקשבא, ומלי כסא קמחא דאבשונא. והדר שדר ליה

איהו מלא טסקא דזנגבילא, ומלא כסא דפלפלתא אריכא, ומשמע שהוא לפי שכך צורת המצוה על ידי שליח ולא רק משום שלא רצו להקל בכבודם, דהא בכל המצוות מצוה בו יותר מבשלוחו ואמאי לא הביאו בעצמם. ולפי זה אם רוצה להדר ולשלוח על ידי שליח יתכן שאם משלח על ידי רחפן שמא לא חשיב שילוח כמו דקטן או גוי ליתנהו בדין שליחות, וא"כ יצא קרח מכאן ומכאן דגם הידור ע"י שליח לא קיים וגם לא הביא על ידי עצמו, דפשוט שדוקא אם הוא בעצמו טורח להביא עד לחבירו, וא"כ עדיף כבר שיביא בעצמו ולא על ידי רחפן.

ברם, הנה ידועים בשערים המצויינים בהלכה דברי מרן החתם סופר בחידושו (גיטין כב:) דהא דבעינן דיני שליחות הוא רק היכא שהקפידה התורה שהוא בעצמו יעשה ובלא דין שליחות לא חשיב "כמותו", אבל היכא שאמרה תורה שישלח שליח כגון במשלוח מנות בזה סגי אפילו ע"י קוף וכל הפסולים וסיים: "והבן זה כי כבר טעו בו גדולים וטובים ממני". והיינו דבמשלוח מנות לא בעינן לשולחו "כמותו" דנימא דבעינן בר שליחות, אלא העיקר התוצאה שיגיע לחבירו על ידי דרך של שילוח, ובזה לא איכפת לן כלל אם בר שליחות או או לאו. גם יעויין להגאון חוות יאיר במקור חיים (סי' תרצד ס"ג) שכתב וז"ל: "נ"ל דמותר לשלוח מנות ע"י קטן אע"פ דלאו בני שליחות הוא היינו בדיני זכיה וממון, משא"כ אפילו על ידי קוף נתקיימה המצוה". עוד כתב המקור חיים שם: "בשלוח מנות מצוה בשלוחו יותר מבו ואפילו במתנות, דפרסומא ניסא עדיף", וא"כ כל שכן על ידי רחפן דאיכא טפי פירסומא ואוושא מילתא, דשפיר דמי טפי מעל ידי שליח, וחסרון שאינו דרך כבוד נראה דליכא ברחפן.

נפרד ממנו אלא כסתם רוח בעלמא, דהרי זה פשיטא שמה שנחשב כח שני לענין רציחה או שחיטה לא יחשב שליחות לענין משלו"מ.

והנה מאחר שיש מגדולי ישראל שסברו שיש עדיפות טובא בלא שום שליחות שע"ז מרבה חיבה בין איש לרעהו, משא"כ ע"י שליחות, ויש שנהגו כמדומה לעשות רק משלו"מ א' ע"י שליח על הצד שיש קפידא בזה, ואילו כל שאר אידך משלו"מ הקפידו שיהי' כמה דאפשר ע"י נתינה בעצמו, א"כ ברחפן מכיון שאין בזה שום תועלת לענין שליחות וכנ"ל מה יתן לו ומה יוסיף שיתן ע"י רחפן ולא בידיו, אא"כ לא שייך ליתן לו בידים אז מסתבר דמהני דאטו גט הוא שיש דין נתינה בידים, דבמשלוח מנות לכאורה אם לא בעינן שליחות ה"ה דסגי בטול מנתך מע"ג קרקע, ומיהו ילע"ע בענין טול מע"ג קרקע לדעה זו, אבל בנתינה ע"י רחפן קשה לומר שיש צד דלא מהני לדעה זו. עכ"ל.

הגאון רבי משה יוחאי רו שליט"א

כתב לי וזה לשונו: א. הן נודע בשערים שני טעמים עיקריים למצות משלוח מנות. זה יצא ראשונה, רבנו הגדול מהרא"י בשו"ת תרומת הדשן (סימן קיא) נתן טעם למצות משלוח מנות, שיהיה לאדם די צרכו לסעודת היום. כי שם שאל אודות בני אדם השולחים לחבריהם בפורים חלוקים וסדינים וכה"ג, אם יוצאים ידי משלוח מנות או לאו. והשיב: יראה דאין יוצאים בהן, דנראה טעם דמשלוח מנות הוא "כדי שיהא לכל אחד די וספק לקיים הסעודה כדינא", כדמשמע בגמרא (מגילה ז:): דאביי בר אבין ורב חנינא בר אבין הוו מחלפים סעודותיהו בהדדי, ונפקי בהכי משלוח מנות. אלמא דטעמא משום סעודה היא. עכ"ל. וטעם זה כתוב גם בספר הלבוש (סימן תרצה סעיף ד). ע"ש.

איברא דיש לדון האם ברחפן חשיב "שילוח" על ידי שליח או דחשיב ששולח בעצמו שהרי מכונו על ידי השלט ועיי' בגמ' (סנהדרין עז:): זרק צרור למעלה והלכה לצדדין והרגה, חייב. וכתב רש"י (ד"ה והלכה לצדדין) וז"ל: "דרך נפילתה, שלא נפלה כנגדו, אלא כשהיא חוזרת לארץ היתה מתרחקת לצדדין. אבל אם נפלה נוכחה והרגה פטור, דלאו כחו הוא, אלא היא חוזרת לארץ מאליה". ובחידושי המאירי כתב: "ואם דרך ירידתה פטור, שהרי כלה כוחו והיא יורדת מצד טבעה. הלכה לצדדין והרגה חייב, שזהו כוחו אלא שהוא כוח חלוש". עיי"ש בתוס' (שם ע"א ד"ה סוף). ובגמ' (ב"ק כו:): היתה אבן מונחת לו בחיקו ולא הכיר בה, ועמד ונפלה, דלענין נזקין חייב, וגבי שחיטה איתא בגמ' (חולין לא.) דדוקא נפל הסכין לא מהני, אבל הפילה מהני, והא אפילו בנפלה מידו על ידי שפתח את ידו צידד הרשב"א בתוה"ב (ש"א פ"א) דחשיב כהפילה, עיי"ש, וכן כתב ביד רמה שם דפתיחת היד חשיבא "מעשה" אף לענין רציחה כמו מסיר מחיצה שמונעת מהמים להמשיך דמפורש בגמ' דחייב ואכמ"ל כי יש חילוק בין הנידונים ועוד חזון למועד. עכ"ל.

הגאון רבי עקיבא משה סילבר שליט"א

כתב לי וזה לשונו: הנה יש כאן ב' נידונים א' על הצד דבעי' שליחות וא' על הצד דלא בעי' שליחות, עי' במ"ב בשם בנין ציון וכבר האריכו בזה כמה מן האחרונים.

והנה לפי הצד דבעי' שליחות מסתמא דבעי' שליחות כל דהו, גם לפי הצד שהועלה באחרונים דסגי בשליחות פסולה ואפי' קטן, אבל רחפן לא עדיף מסתם ידא אריכתא עכ"פ לגריעותא, כיון שאין כאן שום כח

כי הנה מהר"י עטלינגר בשו"ת בנין ציון (סימן מד) כתב שנסתפק במי שמביא בעצמו מנות ונותן לחבירו אם יצא ידי "ומשלוח" מנות, אי נימא דדוקא בעינן על ידי שליחות, אבל על ידי נתינה לא. וכתב שכיון ששני הטעמים דשילוח מנות הנזכרים לעיל שייכים גם בנותן הוא בעצמו ליד חבירו, לכן יוצא גם בנתינה, ומה דכתיב לשון שליחות, הוא להורות דשילוח לבד יצא אפילו אין חבירו רוצה לקבל. וסיים דמכל מקום אולי לכתחלה טוב יותר לשלוח המנות ע"י אחר. ע"כ. [ועיין בזה בשו"ת יביע אומר התשיעי (סימן ע) ובספר חזון עובדיה (עמוד קמד) ובספר טוב להודות ח"ג (עמוד לד) ובספר עתה באתי (תרי טעמי נפק"מ כד). ואכמ"ל בזה]. ועל כל פנים לפי מסקנת דבריו הוא הדין והוא הטעם בנדון השאלה שודאי יצא ידי חובתו.

אם צריך שליח בן דעת

ה. גם אין לומר שצריך שתהיה השליחות על ידי בן דעת, כי הנה הגאון מהר"י אסאד בשו"ת יהודה יעלה ח"א (סימן רז) כתב: וזה ימים נשאלתי מכבוד תלמידי הרב מו"ה משה ליב כ"ץ נ"י דיין דק"ק נ"ש, אי יוצא ידי חובת מצות משלוח מנות ע"י עכו"ם, אי המצוה הוא ב"שליחות", כדרייק לישנא דקרא 'משלוח' מנות, אי נימא דעיקר קפידא הוא שחבירו יקבל המנות בכל צד. ע"ש. ומהרי"א השיב שלשון הפסוק "ומשלוח", לאו דוקא דרך שליחות, ונקט קרא לשון 'משלוח' לרבותא, דאף על גב בכל מקום מצוה בו יותר מבשלוחו, קמ"ל קרא בזה אין קפידא, ושלוחו שוה ממש כמו ע"י עצמו. א"נ עדיף נמי מצוה יותר בשלוחו, לפי שתכלית כוונתם במצוה זו לקרב הלבבות לאהבת ריעים, ולכן יותר דרך כבוד הוא ע"י שלוחו. ודיבר הכתוב בהוה אורח ארעא, אבל

ובספר הנכבד "מיני מעדנים" (סימן ג) לידידנו הרה"ג ר' יוסף שלום יונה שליט"א, כתב להוכיח בדעת כמה ראשונים שגם הם סוברים כטעמו של הרב תרומת הדשן, וכן נראה דעת הרמב"ם ומרן השלחן ערוך (סימן תרצה). וגם אנכי הקטן בספרי עטרת זהב (פרק יא הערה ג) כתבתי שנראה שכן היא דעת הרמב"ם (פרק ב מהלכות מגילה ה"ט) שהביא דין משלוח מנות בתוך דיני סעודת פורים. וראה עוד בספר עתה באתי (עמוד ג"ן).

ב. ולעומת זאת בספר מנות הלוי (אסתר, ט, יט) להגה"ק רבנו שלמה הלוי אלקבץ, נתן טעם לזה משום אחדות וריבוי שלום, ואלו דבריו (בדפוס ונציה שמ"ה, דף ר ע"ב): ומשלוח מנות איש לרעהו, כמו שהיה ענינם כאיש אחד להקהל כל אחד עם חבירו, היפך דברי איש צר ואויב לשון רמיה האומר עם אחד "מפוזר". עכ"ל.

ונאמרו בפוסקים כמה וכמה נפק"מ היוצאים להלכה מכח שני הטעמים הללו, וראה בספרי הנזכר (פרק יא) ובספר מיני מעדנים (כמה סימנים בזה) ובספרי הפוסקים רבים ונכבדים.

ג. ונראה שבנידון השאלה, יצא ידי חובה בשליחת מנות על ידי רחפן, לפי שני הטעמים, הן לטעמו של הרב תרומת הדשן, כי סוף סוף יהיה למקבל מאכל לסעודת הפורים, והן לפי טעמו של הרב מנות הלוי שהוא כדי להרבות שלום, דסוף סוף הראה אהבה וחיבה לחבירו, ומה בכך ששלח בדרך זו או אחרת. ובלבד שיגיע אליו המשלוח בפורים עצמו, כמובן, דאל"כ לא הועיל.

אם צריך "שליחות" דוקא

ד. אכן יש לדון מצד אחר, אם בעינן שליחות דוקא, או שיכול לתת בעצמו,

בית דין. וכמו שבי"ד מכים וחובטים, וכי המומחה בעצמו היה מכה וחובט? אלא מומחה מצוה והדיוט חובט על פיו, ולא קרינא ביה לפנייהם ולא לפני הדיוטות. הכא נמי לא שנא, עי"ש.

ובשו"ת דבר אברהם (ח"ב סימן ח ענף א) דן בשעיר המשתלח שמצוותו על ידי שליח דוקא, א"כ יהיה אפשר לשולחו על ידי קטן, או על ידי עכו"ם, יעו"ש בארוכה ובחשוקי חמד (סנהדרין נ"ב ע"א).

ולפי"ז נמצא דה"ה בנוד"ד, דאם אפשר לשלוח מנות ע"י שליח קוף או נכרי, ה"ה שאפשר לשלוח ע"י רחפן.

וכשהבאתי הנידון בפני בני ישיבה"ק ישיבת משאת המלך, ביום פורים קטן דהשתא, טען נכוחה הבה"ח אלירן גניני נ"י דאין צריך לזה, כיון שהפעלת רחפן אינה אלא כוחו וידא אריכתא של השולח עצמו, שהרי האדם הוא זה שמשגר בלחיצת כפתור והכוונת הרחפן, ופשוט שיוצא בזה.

והבה"ח יוסף דב גלזמן נ"י טען שכשאדם שולח משלוח ע"י רחפן, יש בזה מן הזלזול במי שהמשלוח נשלח אליו, וכה"ג הפסיד עיקר טעם משלוח מנות לדעת התרומת הדשן, שהוא ריבוי אהבה בין איש לרעהו, ולא יצא כה"ג, וכפי שכ' הפוסקים שלטעם התרומה"ד, השולח משלוח מנות בצורה מזלזלת שאינה מכבדת את המקבל, לא יוצא י"ח, ועי' רבנו חננאל מגילה ז' רע"ב. ואולם הבה"ח עקיבא אוסטרוב נ"י טען לעומתו שמשלוח ע"י רחפן, אינו מהווה סיבה לזילזול במקבל, אלא אדרבה, יש בכך מן ריבוי השמחה וריבוי תשומת הלב למקבל, כששולח לו משלוח מנות בצורה מקורית שכזאת. עכ"ל.

ודאי אין צריך ביה דין שליחות, דהא מעשים בכל יום חזינן דמשלחין ע"י קטנים, וגם ע"י עכו"ם על בית הדואר. ע"כ. וכיון ששליחות על ידי דואר מועילה, אם כן הוא הדין והוא הטעם שיועיל על ידי רחפן, אם יגיענו המשלוח ביום פורים עצמו. הנלע"ד כתבתי. וצור ישראל יצילנו משגיאות ויראנו מתורתו נפלאות. עכ"ל.

הגאון רבי שמואל ברוך גנוט שליט"א

כתב לי וזה לשוני: הנה ידועים דברי שו"ת בנין ציון, שעיקר משלוח מנות הוא על ידי שליח דווקא, וכבר דשו ביה הפוסקים, יש שהקפידו בזה ויש שלא, ואכמ"ל. ובספר ליקוטי חבר הערות על שו"ת יהודה יעלה (או"ח סימן רד) כתב וז"ל: שמעתי ממור"ר החת"ס שחמיו הגרע"א נסתפק האם אפשר לשלוח מנות על ידי עכו"ם, והשיב לו החת"ס אילו היה המצוה להוביל בעצמו, ורק שהיה יכול לעשות שליח, כי שלוחו של אדם כמותו, אז בעינן שהשליח יהיה יהודי, אבל מאחר והמצוה הוא על ידי שליח, אפשר לעשות גם על ידי עכו"ם, עכ"ד.

ובעיין זה כתב החת"ס בגיטין (כב ע"ב ד"ה והא לאו), שהיכא שאמרה תורה שיעשה את המצוה בעצמו, אלא שאנו אומרים שיכול גם לעשות שליח, בזה יש דין שליחות, וצריך לעשות שליח שהוא כמותו, אבל היכא שאמרה תורה שישלח שליח, כגון משלוח מנות, זה סגי אפילו ע"י קוף וכל הפסולים.

ובן מצינו בשו"ת הרשב"א (ח"א סימן שנז) על מצות שריפה שזורקין הפתילה לתוך פיו, שיכולין בית דין לצוות לגוי לזרוק פתילה לתוך פיו. שאין הגוי אלא שלוחו של בית דין ואין מיתת בית דין צריך גופו של

הגאון רבי שמעון לוי שליט"א מחבר הספרים "אהלי שמעון"

כתב לי, וזה לשונו: תשובה. בעצם השאלה הכללית היא, האם מה שכתוב במגילת אסתר "ומשלוח מנות איש לרעהו", שמשמע ששולחים מנות על ידי שליח ממילת "ומשלוח", האם זה דוקא ע"י שליח, או לאו דוקא על ידי שליח. כמובן שיש לשאלה זו הרבה השלכות, כגון הנותן בעצמו לחבירו מנות ולא ע"י שליח. וכן האם אפשר לשלוח משלוח מנות ע"י גוי. וכן האם אפשר לשלוח משלוח מנות ע"י קוף, או "רחפן" כשאלת כב'.

בפשטות אפשר היה להביא ראיה מסוגיית הגמרא במסכת מגילה (דף ז' ע"ב) שם כתוב: "אביי בר אבין ורבי חנינא בר אבין מחלפי סעודתייהו להדדי". וביאר שם רש"י וז"ל: "מחלפי סעודתייהו, זה אוכל עם זה בפורים של שנה זו, ובשניה סועד חבירו עמו". וכתב המהרש"א בחידושי אגדות שם וז"ל: "מחלפי סעודתייהו וכו'. פירש רש"י שזה אוכל עם זה בפורים של שנה זו וכו' ע"ש. ולא ידענא מאי אשמועינן בזה, והיה נראה לפרש דבחד פורים קמירי, אלא הכי קאמר דבזה היו מקיימים כל אחד משלוח מנות שזה שולח סעודתו לזה וזה לזה". הרי לפי זה, ש"משלוח" לאו דוקא ע"י שליח, ויכול לתת בעצמו.

וכתב השפת אמת בחידושו למסכת מגילה שם וז"ל: שם בגמרא אביי בר אבין ורב חנינא בר אבין מחלפי סעודתייהו, נראה שהיו עניים ונתנו זה לזה סעודתו לקיים משלוח מנות וכ"פ הר"ן, וי"ל נמי שהיו אחים סמוכין על שולחן אביהם, וקמ"ל דאע"ג דאורח אסור ליתן סעודתו במתנה לאחר, דבעל הבית יהיב ליה למיכל ולא

למיתביה לאחרני, מ"מ להחליף סעודתייהו אהדדי שרי". גם מדבריו עולה שמדובר גם במשלוח מנות ויכול לתת בעצמו.

א"כ, לכאורה נראה מדברי רש"י ומכל הנ"ל בפשטות שיכול לתת בעצמו מנות לחבירו ויוצא בזה ידי חובת מצות משלוח מנות, וא"כ, מילת "משלוח" שדייקו ממנה לשלוח ע"י שליח לאו דוקא. שהרי האמוראים היו אוכלים סעודה זה עם זה ויוצאים ידי חובת משלוח מנות.

אבל הרמב"ם בהלכות מגילה (פרק ב' הלכה ט"ו) כתב וז"ל: "וכן חייב אדם לשלוח שתי מנות של בשר או שני מיני תבשיל או שני מיני אוכלין לחבירו, שנאמר "ומשלוח מנות איש לרעהו" שתי מנות לאיש אחד. וכל המרבה לשלוח לריעים משובח. ואם אין לו מחליף עם חברו זה שולח לזה סעודתו וזה שולח לזה סעודתו כדי לקיים ומשלוח מנות איש לרעהו". הרמב"ם לא כתב כמו שכתב רש"י "זה אוכל עם זה", אלא כתב "זה שולח סעודתו לזה", א"כ אפשר שבזה נחלקו רש"י והרמב"ם, דלדעת רש"י יכול לתת בעצמו מנות לחבירו ויוצא בזה ידי חובת משלוח מנות, ומה שכתוב "ומשלוח" לא דוקא, ולדעת הרמב"ם שליח דוקא.

גם בדברי מרן הבית יוסף (או"ח סימן תרצ"ה ד') נחלקו הדעות באחרונים מה דעתו האם שליח דוקא או לא. וז"ל הבית יוסף: "וצריך לשלוח מנות איש לרעהו לפחות שתי מתנות לאדם אחד. ואם החליף סעודתו בשל חבירו יצא. בפרק קמא דמגילה (ז:) אביי בר אבין ורב חנינא בר אבין מחלפי סעודתייהו להדדי ופירש הר"ן לא היה לאחד מהם כדי שיוכל לשלוח לחבירו ולהשאיר לעצמו ולפיכך שולחים כל אחד סעודתם זה לזה כדי לאכול סעודת פורים ולקיים מצות משלוח מנות. ורש"י פירש מחלפי סעודתייהו

לכתחילה טוב יותר לשלוח המנות ע"י אחר". נראה שהוא עצמו כמסתפק בדבר. ואכן המשנה ברורה (סימן תרצ"ה ס"ק י"ח) כך סיכם את דעת בנין ציון שהוא נשאר בספק. וז"ל המ"ב: "בתשובת בנין ציון סימן מ"ד נסתפק אם הביא בעצמו המנות ולא ע"י שליח אי יוצא כיון דכתיב ומשלוח נימא דבעינן דוקא ע"י שליחות".

הגאון רבי שלמה קלוגר בספרו שו"ת האלף לך שלמה (חלק או"ח סימן שפ"ג) כתב שהכוונה "ומשלוח" היינו שמשלוח מנות מועיל ע"י שליח, אבל לא שצריך לשולחו דוקא ע"י שליח ולא ע"י עצמו, שהרי כל דבר שאינו יכול לעשות בעצמו לא יכול לעשותו ע"י שליח. וז"ל: "דודאי מדכתיב "משלוח מנות" ודאי משמע דמהני ע"י שליח. ואין לומר דדוקא שליח, זה אינו, דאם לא הוי מצי עביד מעצמו לא הוי מצי משוי שליח, דכל מידי דלא מצי עביד מדינא ודאי לא משוי שליח ואיך קראו שלוחו". הרי שגם לדבריו שליח לאו דוקא.

האשל אברהם מבוטשאטש (סימן תרצ"ה סעיף ג') גם הסיק שע"י שליח לאו דוקא, והכוונה "ומשלוח" דלא אמרינן ד"מצוה בו יותר מבשלוחו", אלא יכול לשלוח גם ע"י שליח. וז"ל: "כמדומה שבמקום אחר כתבתי אודות משלוח מנות, דלאו דוקא על ידי שליח, רק כשנותן מיד ליד עדיף טפי. ונראה, שגם דלא שייך בזה לומר, שאילו על ידי עצמו איננו מקיים המצוה יהיה שייך בזה מידי דאיהו לא מצי עביד לא מצי עביד שלוחא, כיון שאנו אומרים שכן הוא עיקר המצוה רק על ידי שליח, ועל מה שנקבע כן דרך המצוה להדיא, אין להשיב עוד. על כל זה נראה, שיוצא ידי חובתו גם על ידי עצמו לכולי עלמא, והשליחות הוא לקולא, שלא יצטרך

זה אוכל עם זה בפורים של שנה זו ובשנייה סועד חבריו עמו. וקשה לי על דבריו דאם כן לא היו מקיימים משלוח מנות איש לרעהו. וא"ת שהיו שולחים מנות איש לרעהו אם כן מאי אתא לאשמועינן".

והנה בשו"ת בנין ציון (סימן מ"ד) דן בדברי הרמ"א בהלכות מגילה ופורים (סימן תרצ"ה סעיף ד') שכתב וז"ל: "ואם שולח מנות לרעהו והוא אינו רוצה לקבלם, או מוחל לו, יצא". והביא שם את דעת הפרי חדש שתמה על דברי הרמ"א מניין לו לרמ"א דין זה. ובסוף תשובתו כתב הבנין ציון להוכיח מהא דכתיב "ומשלוח" ולא כתוב לשון נתינה, שהעיקר לשלוח לחבירו מנות ולכן אם שלח וחבירו סירב לקבל או מוחל לו יצא ידי חובה. היוצא מדבריו שהכוונה במילה "ומשלוח" היינו העיקר שישלח לחבירו בין ע"י שליח בין ע"י עצמו, ולא שצריך דוקא ע"י שליח. וז"ל: "ובהכי ניחא לי מה שנסתפקתי מי שמביא בעצמו מנות ונותן לחבירו אם יצא ידי ומשלוח מנות, דאנן אמרינן שלוחו של אדם כמותו, אבל איפכא לא מצאנו שיהא הוא כשלוחו. וכיון דהכא כתיב "ומשלוח מנות" נימא דדוקא בעינן ע"י שליחות אבל על ידי נתינה לא. ותמהתי שלא ראיתי לפוסקים שהעירו על זה, אבל לפי מה שכתבתי י"ל כיון דשני טעמים דשילוח מנות שכתבתי לעיל שייכים גם בנותן הוא בעצמו ליד חברו לכן יוצא גם בנתינה, ומה דכתיב לשון שליחות הוא להורות דבשילוח לבד יצא אפילו אין חברו רוצה לקבל, ולכן לא הזכירו הפוסקים איסור נתינה. ומכל מקום אולי לכתחילה טוב יותר לשלוח המנות ע"י אחר".

אמנם דייקנו מדבריו דסבירא ליה שלא צריך לשלוח מנות לחבירו דוקא ע"י שליח, אבל בסיום דבריו שכתב "ומכל מקום אולי

להושיט בעצמו מצד מצוה בו יותר מבשלוחו, מצד דלא מצינו שיהיה שלוחו עדיף מגופו ומעין כלל הנ"ל דמידי דהוא לא מצי עבד וכו', ואלו היה מצות משלוח מנות דוקא על ידי שליח ולא על ידי עצמו, היה כלל זה בטל, שהרי מצינו להדיא מה דאיהו לא מצי עבד ושליח מצי עבד". ויש עוד אחרונים שדנו בזה, זה בכה וזה בכה.

והנה מדברי החתם סופר בחידושו למסכת גיטין (דף כ"ב ע"ב) משמע, שצריך לשלוח משלוחי מנות ע"י שליח, אבל כל שליח יכול להיות אפילו קוף ואפילו "רחפן". וז"ל: "ודע והבן כל מה שאמרו חז"ל פלוני בר שליחות או אינו בר שליחות, היינו ר"ל בר שליחות כמותו או אינו בר שליחות כמותו, אבל שליח אפילו קוף יכול להיות שליח אלא שאינו כמותו. נפקא מינ' היכא שהקפידה תורה שהבע"ד בעצמו יעשה אלא שאנו אומרים שלוחו הוה כמו עצמו. לזה בעינן דין שליחות, דאי לאו הכי לא הוה כמותו, אבל היכי שאמרה תורה שישלח שליח כגון משלוח מנות זה סגי' אפילו ע"י קוף וכל הפסולים. והבן זה כי כבר טעו בו גדולים וטובים ממני". עכ"ל החתם סופר.

מסקנא דדינא. לענ"ד, "ומשלוח" שכתוב במגילת אסתר "ומשלוח מנות איש לרעהו", לאו דוקא ע"י שליח, ויכול לתת לחבירו משלוח מנות בין בעצמו, בין ע"י נכרי אע"פ שאינו בר שליחות, וכן בכל דרך אחרת והעיקר שהמשלוח מנות יגיע לידי חבירו. ואף לחתם סופר דבעי שליח, היינו שליח כל שהוא אפילו קוף וממילא אפילו רחפן. א"כ, לפי זה היה מקום לומר שהשולח משלוח מנות לחבירו ע"י קוף או ע"י "רחפן" כשאלת כב' יוצא ידי חובתו כשזה מגיע לידי חבירו, העיקר שחבירו קיבל ממנו משלוח מנות, דשליח לאו דוקא. אבל לענ"ד,

אין לשלוח לכתחילה משלוח מנות לחבירו ע"י קוף או ע"י "רחפן", כי יש בזה משום זלזול בכבוד חבירו ששולח לו משלוח מנות בדרך שאינה מכובדת. ובפרט לטעמו של רבי שלמה הלוי אלקבץ בספרו "מנות הלוי" שכתב שמשלוח מנות מטרות להרבות "אהבה וריעות", לכן צריך לשלוח משלוח מנות בדרך מכובדת, ואילו משלוח מנות בדרך שאינה מכובדת, לא רק שאינה מרבה אהבה וריעות, אלא עלולה חלילה להביא לידי ריחוק, ועל כן אין לשלוח לכתחילה משלוח מנות על ידי רחפן.

אמנם שולחים כיום "משלוח מנות" גם על ידי ילדים מתחת לגיל בר מצוה, אבל לענ"ד אין בזה חלילה משום פחיתות כבוד, מפני שדוקא שמחת הילדים בפורים עם תחפושות ובלי תחפושות מרבה שמחה ואהבה וריעות. אבל ע"י קוף או רחפן, יש בזה משום זלזול ופחיתות כבוד, ולכן אין לשלוח לכתחילה משלוח מנות ע"י רחפן. עכ"ל.

הגאון רבי כפיר ברוך מבורך דדון שליט"א

כתב לי וזה לשונו: הנה תחילה וראש, יש המקפידים לשלוח מנות ע"י שליח דווקא, משום דרך כבוד, ולהרבות אהבה ואחוה שלום וריעות (ראה שו"ת יהודה יעלה ח"א סימן ר"ז, ובכה"ח סימן תרצ"ה ס"ק מ"א), או מטעם שע"י שליח יש פרסום גדול יותר (ראה ספר מקור חיים סימן תרצ"ד סעיף ג').

ולפי הטעמים הנ"ל, יש לדון בשליחת משלוח מנות ע"י אותו רחפן, שיש אנשים שיקבלו משלוח מנות, בדרך שכזו במגדל הפורח באויר, ויפגעו עד למאוד, כי יאמרו, מדוע לא בא אלי לפגשני, ועשה

משלוח מנות, שכל זמן שעוד לא הגיעו לידו, לא קיים המצוה (ראה מרן החיד"א בברכ"י סימן תרצ"ה סק"ו, ובכה"ח שם ס"ק מ"ה, ובקציש"ע טולידאנו סימן תרל"ו סעיף כ', ובשו"ת מעשה ניסים ח"ג סימן קמ"ב).

וזה עתה סיפרו לי יודעי דבר, שיש רשתות שיווק ומזון, אשר שולחים דרך אותו רחפן משלוחי שתיה ומזון, עד לאותה כתובת היעד, וכבר יצא שמעו בעולם, בשליחת מזון וצידה, וממילא גם יכול לצאת בזה ידי חובת משלוח מנות, וכידא אריכתא דמיא, וכידו הארוכה, לענין שליחות ומשלוח. עכ"ל.

הגאון רבי דוד אריה שלינגר שליט"א

כתב לי וזה לשונו: יש בזה כמה פרטים לדון

בראשונה יש לידע אם זה בודאי שהוא מגיע למקום ששולחים אותו ואפילו בספק יכול להיות שהוא קיל יותר מהלכות עירובין סימן ת"ט כי ממה שדנים הפוסקים אם מגיע אחרי פורים או לפניו אם יצא משמע דבורים יצא ואינו צריך לידע בודאות שהגיע

וכן אם הבעה"ב לא נמצא שם ונופל לחצירו

ולענין שליחות בדרך כבוד לכאורה תלוי למי משלחו דלאדם גדול אינו דרך כבוד משא"כ להמון עם אדרבא משמחו בזה יותר בשליחות כזה. עכ"ל.

הגאון רבי יצחק יעקב גוטליב שליט"א מו"ס עקבות יצחק

כתב לי וזה לשונו: הנה בוודאי מיירי באופן שהמקבל "יודע" מי שלחו [דבלא"ה

שליחותו באויר, ובזה מבטל ריבוי אהבת רעים. [אא"כ גר במרחק רב ולא יכול לפגשו ולהגיע אליו], אך לעומתם, יש שיחשיבו את השולח אשר טרח לשלוח במכשיר משוכלל כל כך וחדש, ובזה מרבה אהבה ואחוה. וכן לגבי הטעם השני, אין בזה משום פרסום הנס, שהרי רחפן לא מיקרי שליח בר הבנה, ולא מבין בעניני פורים והנס, אלא בדרך שמכוונים אותו הולך, ובדרך שמוליכים אותו סובב והולך, אך מאידך גיסא, יש בזה משום פרסום הנס לגבי שאר האנשים אשר יחזו בשמים רחפנים, עם מיני משלוחי מנות בשמי מרומים, ויתפעלו מן המחזה המרהיב, ובזה מפרסמים בזה כבוד ה' ניסיו ונפלאותיו אשר עשה.

ועכ"פ לכולי עלמא, אם הביא משלוח מנות בעצמו, ושלא ע"י שליח, יצא ידי חובה (משנ"ב סימן תרצ"ה ס"ק י"ח, וכה"ח), והובא באחרונים דהוא הדין אם שלח משלוח מנות במשלוח דואר, והגיע במועדו, יצא ידי חובה, וכן כבר הובא בפוסקים דמשלוח מנות סגי אפילו ע"י קוף (ראה חתם סופר בחידושיו גיטין כב.), ובספר חשוקי חמד מגילה ז. ד"ה ומשלח מנות), ואם בקוף התיירו, אע"פ שאולי יש בו משום חסרון כבוד, כל שכן ברחפן שהוא יותר מכובד, וכלי משוכלל וחדש, ועל כן יש לומר שיוצאים בזה ידי חובה ורשאי לשלוח ע"י רחפן.

ורק יש להזהיר את השולח משלוח מנות ע"י רחפן לעטוף המשלוח מנות היטב, שמא ישבר בעת שיונח לפני המקבל, בעת שינחת מגובה רב. וכן יש לברר אצל חבירו האם התקבל לפניו המשלוח מנות, ולא אבד או נפל. וכפי שמבואר בפוסקים שאדם ששלח לחבירו משלוח מנות, ואבדו או נשברו באמצע הדרך, צריך לשלוח שוב

יתרה מכך, מצינו שישנם שני טעמים עיקריים למצוות משלוח מנות. לפי הטעם שמטרת המשלוח מנות הוא לסייע למקבל בהנאת סעודת פורים (תרומת הדשן קיא, רמב"ם מגילה ב, טו, ר"ן מגילה ג, ב ד"ה 'אלא') לא יוצא ידי חובה, שהרי לא זכה המקבל במשלוח מנות. ולפי הטעם של להרבות חיבה ורעות (מנות הלוי מגילת אסתר ט, יט, שו"ת חתם סופר קצו ועוד), הרי באופן שנותן לו בעל כורחו בניגוד לרצונו, וודאי דאין בזה אחווה ורעות. ולפי זה בשולח לאדם שאינו קשור אליו בקשרי עבותות ואהבה, כקרוב משפחה או חבר טוב יתכן מאוד למימר שאינו יוצא ידי חובה באופן כזה של משלוח. ואם מיירי בחבר טוב, יתכן שיצא ידי חובה, שהרי חבירו שמח ומחכה למשלוח מידידו ולפיכך יש כאן ריבוי שלום ואחוה (וע"ע בספר פרדס יוסף החדש, פורים עמוד תנח).

וראיתי כי בספר פתשגן הכתב לגר"א לוי (ג, לג) כתב: "אדם ששלח משלוח מנות לחבירו והניחם השליח אצלו בע"כ, יצא המשלח יד"ח משלוח מנות, ומ"מ המחמיר לעשות מנות אחרים כתקן לאדם אחר תע"ב (היינו שאם יכול לתת לאדם אחר בלא להכריחו, וברשותו של המשלח הנה מה טוב ותע"ב)". וכן העלה להתיר בספר כי בא מועד (תרצה, קכח) שבאופן שהמקום קונה על ידו בתורת חצר, יוצא ידי חובה, ובתנאי שהודיע לו שהניח שם את המשלוח.

ובעודי בזה חזיתי כי בשו"ת תורה לשמה (קצב) נשאל לגבי ראובן ששלח מנות בפורים לשמעון, ולא רצה שמעון לקבלם, וראובן הניח שם וברח, ודן האם יוצא ידי חובה, וציין דמצינו מחלוקת אי תנינה בעל כורחו שמה נתינה. אך העלה

אין שום משמעות למשלוח מנות לכו"ע!!!]. וא"כ בוודאי שיוצאים. אלא דעקיר הנידון הוא לדעת הפוסקים דבעינן לכתחילה בדוקא ע"י "שליח", דבפשטות הסברה בזה (מלבד לשון הכתוב "ומשלוח"), הוא משום דזה מראה יותר על כבוד ויקר, וממילא לדידם ברחפן זה בפשטות לא כבוד כ"כ גדול...עכ"ל.

הגאון רבי אלחנן פרינץ שליט"א מח"ס אבני דרך

כתב לי וזה לשונו: באשר שאלתני, האם ניתן לצאת ידי חובת משלוח מנות ע"י רחפן. כלומר, לחבר לרחפן את המשלוח מנות ולהטיסו לפתח בית חבירו. ואציין כי כיום התחילה תופעה זו ביישובים (וכנראה בשנים הבאות הדבר יתרחב למקומות נוספים), שמחברים לרחפן דבר מה (שקית, ארגז וכו') ומטיסים אותו ע"י שלט (ובמקומות משוכללים יותר יש לרחפן תוכנה עם ניווט שיודעת ע"פ מפת לוויין מלמעלה, לאן להגיע).

נתינה בעל כורחו

על פניו ישנה בעיה בכך שהוא נותן את המשלוח מנות לחבירו בעל כורחו. ואף למ"ד נתינה בעל כורחו שמיה נתינה (גיטין עה, א). הכא, מצינו שכתב הרשב"א (גיטין עה, א ד"ה 'מכלל') כי אדם שנשבע לתת לחבירו סך מסוים, ונתן לו בעל כורחו, נפטר ויצא ידשי חובת שבועתו (למ"ד נתינה בעל כורחו שמיה נתינה), אולם אומר הרשב"א כי אותו אדם שקיבל בעל כורחו אינו זוכה במעות. וממילא ה"ה אצלנו, יתכן דמקבל המשלוח לא זכה בו (וע"ע בספר בית מתתיהו ב, ט אות ז דאין אדם מקבל מתנות בע"כ).

עיקר המשלוח בהגעה ליעד

ואעיר, דמצינו שהעלו הפוסקים דהעיקר שהמשלוח מנות יגיע לייעדו, ובלשון שו"ת יהודה יעלה (אורח-חיים רז): "דעיקר קפידא הוא שחבירו יקבל המנות בכל צד", ולפי זה הקלו הפוסקים אף להעביר את המשלוח מנות ע"י גוי (כגון שלגוי יש חברת משלוחים או ששולח את העובד זר וכדו').

ועיין בספר המקנה (ח"ב כלל כג פרט ז) שחקר רעק"א אם יוצא ע"י גוי ששולח, והחת"ס השיב לו שיוצא דסו"ס שלח (וע"ע בחת"ס עמ"ס גיטין כב, ב). וכן העלו דיוצאים ידי חובת משלוח מנות ע"י שליח גוי בשו"ת האלף לך שלמה (אורח-חיים שפא), בשו"ת יהודה יעלה למהרי"א אסאד (אורח-חיים רז), בשו"ת חלקת יעקב (א, קג), בשו"ת שלמת חיים (א, קה), בשו"ת דבר אברהם (א, יג אות ד, ב, כז אות ה), בשו"ת נחלת בנימין (קלו), בשו"ת תרשיש שוהם (אורח-חיים כד), בשו"ת אבני ישפה (א, קלג ענף ד), בחזון עובדיה (פורים עמוד קמה), בספר בירור הלכה (זילבר סו"ס תרצה), בילקוט יוסף (פורים סי' תרצה, מה), בשו"ת במראה הבזק (ב, מא), בספר הגיוני הפרשה (שמות עמוד תיב) ועוד. וע"ע בזה בספר מועדי הגר"ח (ב, תשלו) ובשו"ת בירורי חיים (ה, פה). וממילא למדים אנו דהעיקר הוא שהמשלוח הגיע לייעדו, ולא אכפת לנו דרך השליחות (דרך ההגעה).

"המקבל" אינו רוצה לקבל המשלוח

אגב, בעניין שאלתנו יש עוד ליתן את הדעת, כאשר המקבל אינו רוצה לקבל את המשלוח, כגון שהוא אינו רוצה לקחת מה שהגיע ע"י רחפן (כגון: שהוא מתנגד לכל

דכיוון דמשלוח מנות הוי מדרבנן, אמרינן ספק דרבנן לקולא (אך יל"ע דלכאורה הוי מדברי קבלה, ויש סוברים דדברי קבלה כדאורייתא, ועיין בהמשך דברינו תחת הכותרת חזקה דשליח עושה שליחותו).

אולם בשביל לצאת מהספק, הטוב ביותר שיאמר לחבירו שבעוד כך וכך דקות יגיע לביתך הרחפן, ותקח משם את המשלוח מנות ותזכה בו. ואז וודאי שיוצא ידי חובה.

אמנם יודע אנכי כי בשו"ת ברוך השם לגר"מ רוטמן (חידושי הש"ס סי' ט) ביאר כיצד הותר בפורים לגזול, ובתוך דבריו ביאר שבפורים אנו מראים שכל הנכסים אינם שלנו (וכן הובא בספר עתה באתי עמוד נז), אך לדינא איננו מקלים בגזלה בפורים, ולכן קשה למימר דהאדם זוכה בע"כ.

אך ראיתי פירוש מעניין שכתב המהריט"ץ בפירושו לקח טוב (הובא בספר עתה באתי עמוד ס), וזו לשונו:

עוד אפשר טעם המנות כדרך לוחמים מלחמות עצומות כשבאים מהמלחמה ונוצחים מחלקים שלל, הם מחלקים מהשלל ההוא לאוהבים. כמו שמצינו בדוד שאמר הא לכם משלל אויבי ה', כן הדבר הזה שהמן הרע כתב וחתם להרוג וגו' ושללם לבו, ועתה היתה להם נפשם לשלל ומקניהם וקניינם כאילו מחדש שללם, לכך היו משלחים מנות איש לרעהו כאלו שללו שלל רב.

ולטעם זה, יוצא ידי חובה משלוח מנות על ידי רחפן, שהרי מחלק לו שלל, וחלוקת שלל ניתנת לאדם גם כשהוא אינו חפץ, הוא זוכה בחלוקת השלל שקיבל. וכאשר שולחים לו בפורים שלל, מסמלים בזה כי הוא אהוב.

המנות מחמת שנאה שלא יצא ידי חובה. ואעיר, כי חזיתי דיש שביארו שאין מברכים על מצוות משלוח מנות כיוון שאין המצווה תלויה ביד העושה, דאפשר שלא יתרצה בה חבריו (וע"ע בשו"ת הרשב"א א, יח. ופמ"ג א"א תרצב, סק"א שצינו לעיל).

וחזיתי דכתב בשו"ת משנה הלכות (יא, תקנט): "דדוקא במקום שאינו רוצה לקבל מחמת סיבה והוא סיבה של אהבה ומחשיב שליחותו ששלח לו דהו"ל כאלו התקבלתי אז קיים המצוה אפילו לא קיבל אבל היכי דאינו רוצה לקבל מחמת שנאה אז לא יצא ידי חובתו". וע"ע בדין זה ובדברי הרמ"א והחולקים עליו (בלא רצה לקבל) בשו"ת פני מבין (רלג), בשו"ת לחם שערים (לו), בשו"ת זכר יהוסף (אורח-חיים רמא), בשו"ת יד הלוי (קיט), בשו"ת משנה שכיר (אורח-חיים רלד), בשו"ת מטעמי יצחק (נא), בשו"ת שאילת יעקב (נט) ובספר דולה ומשקה (עמוד רנ).

בספר באר המועדים (יב, לד) איתא: "השולח מנות לרעהו, וסירב הלה לקבלם, כגון שמחל לו עליהם, יש אומרים שיצא השולח י"ח משלוח מנות, שהרי אין אדם צריך לקבל המנות בעל כרחו, וכיון שקיים הנותן מצות שילוח, יצא י"ח. ויש אומרים שלא יצא, שהרי לא קיים המצוה בפועל".

ולפי זה אם האדם שנשלח אליו המשלוח אינו רוצה לקבל, אין פשוט שיוצא ידי חובה (דנראה דנחלקו בזה).

חזקה דשליח עושה שליחותו

ויל"ע, האם בשולח על ידי רחפן, ישנה חזקה שהמשלוח הגיע לידו. בשו"ת חלקת יעקב (א, קד) דן אם אמרינן לענין משלוח מנות חזקה שליח עושה שליחותו.

הטכנולוגיה המתפתחת, ורוצה לחנך את ילדיו להתרחק מדברים אלו או שהוא עצמו מתרחק מדברים אלו מסיבות שונות), דבזה נראה שלא יוצא בעל הרחפן ידי חובה. דהרי אם אינו מסכים לקבל המשלוח, יתכן שלא יוצא השולח ידי חובה, ואמנם כתב הרמ"א (תרצה, ד) ד"אם שולח מנות לרעהו והוא אינו רוצה לקבלם או מוחל לו - יצא".

וכבר תמהו על פסק הרמ"א הפר"ח והמהרש"ם (בדע"ת תרצב, א). וע"ע בשו"ת מהר"ם שיק (אורח-חיים שמב) במה שהקשה והעיר בדברי הרמ"א. ועיין בדברי הפרי מגדים (תרצב, סק"א) שדייקו אחרונים רבים מדבריו דהוא חולק על הרמ"א, דביאר דאין מברכין על משלוח מנות כדין צדקה, דיתכן שחבירו לא ירצה לקבל, וממילא לא יצא ידי חובה. וע"ע בזה בשו"ת משפטיך ליעקב (סב) ובשו"ת חסד לאברהם (ג, יד).

ואעיר כי המגן אברהם (תרצב, סק"א) ביאר דלא תיקנו ברכה על משלוח מנות כיון דזה נוהג בכל שבת ויו"ט, ומזה שלא תירץ המג"א כפמ"ג (שמא לא ירצה לקבל), דייק בשו"ת משיב דברים (קעה) שנחלקו הפמ"ג והמג"א, והמג"א סובר כרמ"א דיוצא ידי חובת משלוח גם 'כשהמקבל' לא רוצה לקבל את המשלוח מנות שששלחו לו. ואילו לפמ"ג, אם אם ה'המקבל' לא רוצה לקבל את המשלוח, לא יצא ידי חובה.

ועיין בספר משנת יוסף (סוגיות ח"ב סי' מ סעיף ב) דתמה איך ניתן למימר שיצא הרי אם סירב לקבל, פשיטא שלא יוצא, דהרי אין כאן לא אהבה ואחיה ולא אוכל לסעודה. אך יישב שם דאמרינן שיצא זהו מכיון שאף שלא השיג את מבוקשו, אך עשה מעשה שהראה שחפץ באהבתו (וע"ע באריכות בזה בשו"ת משנת יוסף ו, קמח). וע"ע בחזון עובדיה (עמוד קנ הערה לט) דאם מחזיר לו

(או דבר מתנה), דאז הוא אינו בגדר שליח גרידא אלא כשליח בשכר, וכן איתא גם בשו"ת תשובות והנהגות (א, תז, א). ועיין עוד בזה בשו"ת האלף לך שלמה (אורח-חיים שפג). וכן העלה בספר הגיוני הפרשה (שמות עמוד תיב).

וע"ע בספר חקת משפט (א, כא) במה שלימד זכות מדוע אין אנשים בודקים ומבררים שהמשלוח שלהם הגיע, עיי"ש. וע"ע באריכות בעניין זה בשו"ת יביע אומר (ט אורח חיים עא). ואעיר כי בחזון עובדיה (פורים עמוד קמז) כתב שכאשר שולח משלוח ע"י קטן צריך לברר אם הגיע המשלוח (וממילא נימא כי רחפן אינו טוב מזה).

ולפי זה, במציאות של הרחפן, שנכון לשנת תשע"ט ישנו חשש ממשי שהמשלוח לא הגיע לייעדו (יתכן שנפל המשלוח בדרך או שהמשלוח הגיע לכתובת אחרת ועוד), ממילא חייב השולח לוודא שהמשלוח הגיע, שהרי בלא זה אינו יוצא ידי חובה.

מקבל המשלוח לא נמצא

כמו כן, כאשר שולח את משלוח המנות על ידי רחפן, ומניח הרחפן את המשלוח בפתח ביתו של חבירו, יתכן שחבירו אינו נמצא כלל בבית והמשלוח לא יגיע אל חבירו בפורים. והשולח עלול לטעות ולחשוב שחבירו קיבל. והרי אם חבירו לא קיבל את המשלוח מנות בפורים, לא יצא השולח ידי חובה, שהרי לא מתקיים במשלוח ריבוי סעודה (והרווחה לסעודה, ע"פ טעם תרומת הדשן) ולא אהבה ואחזה שנתרבתה ביום הפורים (לטעם מנות הלוי).

וכן כתב במפורש בערוך השלחן (תרצה, טז) דראובן ששלח מנות לשמעון, ושמעון לא היה בביתו, ורק בני ביתו היו שם, וקבלו

שהרי לפי הגמרא במסכת עירובין (לב, א) בדאורייתא לא אמרינן חזקה שלוח עושה שליחותו, ואם כן לפוסקים דדברי קבלה כדאורייתא, היה צריך לוודא שהשליח עשה שליחותו. ועיי"ש שהביא מדברי שו"ת נודע ביהודה (קמא אבן-העזר ב) דאין חילוק בין דאורייתא או דרבנן, רק אם המשלח יבא לידי עבירה אם לא יעשה השליחות, אז אמרינן אף בדאורייתא חזקה שלוח עשה שליחותו, ורק שם בגט החמיר דדילמא האשה לא תרצה לקבל הגט, ואם כן בנושא דידן דאם לא יעשה השליח שליחותו יבוא המשלח לידי עבירה, שיתבטל ממצות שילוח מנות שהיא מצוה עוברת, ולא דמי לשליח לקדש אשה, אף שגם זה לקדש אשה מיקרי מצוה, מכל מקום לא הוי בגדר "דהמשלח יבא לידי עבירה" אם השליח לא יעשה שליחותו. אם כן ממילא הדין הוא דחזקה שלוח עושה שליחותו ולא שייך לחוש דשמא לא ירצה לקבל.

ונעיר בזה דכבר כתב המשנה ברורה (בהלכות עירובין תט, סק"נ): "דחזקה וכו' - ודוקא בזה שהוא איסור דרבנן סמכינן על חזקה זו (ששליח עושה שליחותו), אבל באיסור דאורייתא אין סומכינן על חזקה זו להקל כ"א להחמיר. ויש אומרים דאפילו באיסור דאורייתא היכא שיש מכשול להמשלח אם לא יעשה שליחותו והוא יחשוב שעשה שליחותו, כגון הכא סומכינן על החזקה דעשה שליחותו, וכשידעין שעשה שליחותו ורק שספק שמא שינה לכו"ע אמרינן דודאי לא שינה".

ועיין בשו"ת אחיעזר (ג, עג) דסובר דכיוון דיש פוסקים הסוברים דדברי קבלה כדאורייתא, ממילא ספק דאורייתא לחומרא, ולכן צריך לוודא במשלוח מנות שהשליח עשה שליחותו. אלא א"כ נתן לשליח כסף

המנות מיד השליח, אם חזר שמעון לביתו ביום הפורים וידע מזה יצא, אבל אם לא שב לביתו באותו היום - לא יצא. וכן העלה גם בילקוט יוסף (מועדים תרצה, לג).

וב"ב מו"ר הרה"ג יוסף ליברמן במשנת יוסף (סוגיות ח"ב סי' מ אות י) דמצוי שבפורים הולכים לבית ההורים או לידידים, ואם הניח חבריו את משלוח המנות מאחורי הדלת, וחבירו לא היה בבית, אם חבירו ישוב רק בלילה אחר צאת הפורים, אז לא יצא המשלוח בזה ידי חובה. וכן העלו גם בספר מיני מעדנים (עמוד קלה) ובספר באר המועדים (יב, לג). וע"ע בשו"ת מענה לשון (א אורח-חיים מז), בספר חשוך חמד (עמ"ס מגילה עמוד ק ועמוד רלו) ובספר ליקוטי תשובות והנהגות (פורים עמוד קסח. וכן הובא בספר מועדים-וזמנים ו, פז).

אולם לא אכחד להזכיר כי יש הסוברים שכאשר מרים טלפון לחבירו ואומר לו כי המשלוח מנות נמצא מאחורי דלת ביתו, דיוצא ידי חובה, אף אם חבירו אינו בבית ויקבל את המשלוח אחר פורים, שאמנם אין כאן ריבוי לסעודה, אך יש כאן ריבוי אהבה ואחוה (ועיין בזה בספר מקראי קודש הררי, יב הערה ס בשם הגר"מ אליהו זצ"ל).

ספק אם המשלוח נגנב

כאשר שולח את המשלוח על ידי רחפן ומניח הרחפן את המשלוח מנות מאחורי דלת חבירו עלול המשלוח להיגנב. והשולח לא ידע כלל שהמשלוח לא הגיע לידו, היינו לחבירו. ועיין בספר יפה ללב (ח"ב תרצה אות יט) דדן במי שהניח משלוח מנות אחר דלת חבירו והמשלוח נגנב, וציין דאם הודיע לחבירו על המשלוח, לטעם

תרומת הדשן לא יצא (כי אין ריבוי סעודה), אך לטעם מנות הלוי (ריבוי אחוה) יצא, עיי"ש (וע"ע בשדי חמד אסופת-דינים, מערכת פורים סי' ו ד"ה 'ואם').

אולם יתכן דגם למנות הלוי לא יצא, דהרי איזו שמחה יש לו, שהמשלוח סוף סוף לא הגיע לידי (והרי ניתן להוכיח דעיקר מטרת משלוח מנות הוא השמחה, דהרי זו הסיבה שלא נותנים לאבל, עיין ברמ"א תרצו, ו). וכן ראיתי דציין דטעם זה של השמחה, דלא יצא אם נגנבו בשערי תשובה (תרצה אות ד). וטעם זה בעניין נגנב המשלוח שלא יצא, איתא באשל אברהם (תרצד, סק"א).

וכן חזיתי בפוסקים רבים אשר כתבו דאם המשלוח מנות נגנב לפני שהגיע לידי של המקבל, דלא יוצא השולח ידי חובה, וכן איתא בברכי יוסף (תרצה, סק"ו), בהגהות בני חיי (תרצד, סק"ג), בשו"ת משאת משה (ב אורח-חיים ד), בשו"ת שערי רחמים (יא), בספר כסא אליהו (תרצה, ג), בשו"ת פעולת צדיק (א, צט), בשו"ת מעשה נסים (ג, קמב), בילקוט יוסף (פורים תרצה, ס) ובספר תורת המועדים (פורים ט, ט). וע"ע בזה בשו"ת אהל יוסף מולכו (אורח-חיים טו), בכף החיים (תרצה, סקמ"ג), בשו"ת באר שרים (ד, עז), בשו"ת רבבות אפרים (ז, ריב), בשו"ת משנה הלכות (יח, שפג), בספר טוב להודות (לגרי"ח סופר ח"ג סי' ד), בחזון עובדיה (פורים עמוד קנה ואילך), בספר הגיוני הפרשה (שמות עמוד תג), בספר מועדי הגר"ח (א, תשמה) ובספר עתה באתי (עמודים עח-עט).

העולה לדינא: החפץ לשלוח את משלוח המנות ע"י רחפן, יאמר לחבירו 'שבעוד כך וכך דקות יגיע הרחפן עם משלוח המנות, ותקח משם את המשלוח מנות'.

ויוודא לאחר מכן עם חבריו כי המשלוח ביותר להביא את המשלוח היא בדרך כבוד, מנות הגיע (אולם אציין שהמעלה הגדולה ויל"ע בכל דור ודור מהו דרך הכבוד). עכ"ל.



הרב חן ריחניאן

מח"ס 'הוצק חן'

הגמ"ח המרכזי! אסור / מותר באיזה אופן והצעות ייעול

יו"ד סי' ק"ם סעיף ט'.

הקדמה: הטור הביא להתיר ללוות מחברו פעולה, כגון ניכוש או עידור ע"מ לפרוע לו את אותה פעולה, ובלבד ששניהם יהיו באותה עונה שרמת הקושי שוה ע"מ שלווה לא יפרע פעולה קשה יותר שיש בכך רבית. ובב"י הביא דבעל התרומות [ח"ג שער מ"ו ח"ד סי' נ'] הוציא מכאן דשרי לומר לחברו הלוני ואלוך, וכן ראה המרדכי להתיר אלא שמצא בשם רבו לאסור. ומחל' זו הביא גם הדר"מ כאן באות ה', והעתיק את לשון המרדכי כמובא לעיל.

א. הנה בביאור מחלוקתם הקוטבית האם הלוני ואלוך דומה לנכש עמי ואנכש עמך דשרי למעשה, או שהלוני ואלוך שונה בתכלית מנכש עמי עד ששם רבית קצוצה עליה תלויה בגוף ביאור הסוגיא שם בדף עה. ואילך. ראשית מבואר דהיתר ניכוש בניכוש הוא דוקא שהפעולה והפרעון הינם באותה תקופה דכל ימי גריד אחד וכל ימי רביעה אחד, שניכוש בזמן הרביעה [שהארץ רטובה] קשה יותר מניכוש בזמן הגריד. ובאר שם רש"י בזה"ל - ולא דקדקו בדבר לחוש שמא יום אחד יהא ארוך מחברו או קשה מחברו עכ"ל. נראה שכוונתו לבאר שהגם שבימי הגריד עצמם ישנם חילוק בין הימים שיש ארוכים מעט יותר שבאותם ימים השקיעה מתאחרת, או קשים יותר כגון שיום הפרעון היה חם יותר מאשר יום ההלוואה, מ"מ לא דקדקו בדבר זה.

ב. וכאן עלינו להתבונן מהו טעם הדבר שלא חששו לדקדק בתוך ימי הגריד עצמם דיתכן שהפרעון יהיה ביום ארוך או קשה יותר ואזי נמצא שהלוה פרע יותר ממה שלווה, דמחד גיסא י"ל דהו"ל כדבר שאין מקפידים עליו האמור לקמן בסעיף י"ח דאין בזה איסור ריבית, היינו דלמעשה ישנה תוספת בפרעון אלא שאין מקפידים עליה וע"כ לא חשו חכמים לדבר זה. ומאידך גיסא אפשר לומר דכיון שכל ימי הגריד שוים הלענין תשלום השכר ואין הפועלים הנשכרים ליום אחד מימי הגריד יורדים לשום כל יום בפנ"ע אלא ישנו מחיר. וזאת שומה עלינו להתבונן ולהגדיר מהו שם ההלוואה המדויק בניכוש, מחד אפשר להגדיר את שם ההלוואה שהלוה לווה "פעולת ניכוש" וכן כשמחזיר הוא פורע פעולה כנגד. והגם שבפרעונו אכן ישנה תוספת זמן או קושי אין בזה נשך ותרבית שכן את אותה פעולה שלווה - פורע, אלא שנצרך לטרוח יותר. והמלוה כשלעצמו לא קיבל יורת ממה שנתן. נמצא שישנה תוספת ברורה מצד הלוה, ומ"מ בזה לא גזרו חכמים [היינו דאכן ישנה תוספת, והיה מקום לאסור אלא שחכמים לא גזרו בזה]. ומאידך אפשר להגדיר שהלוה לא לווה את הפעולה אלא את "שכר הפעולה" - סך הממון שעולה לשלם לפועל על יום ניכוש. וא"כ יצא שמעיקרא אין כל תוספת שהלוה מוסיף למלוה, שהרי את אותו סך ניכוש שלווה - פורע שאין הבדל בשוק של פועלים בין יום ארוך לקצר בתוך ימי הגריד או הרביעה.

ג. ועתה בן תבין כוונת המרדכי [בסי' ש"מ] שהוא שורש דין זה, ראה לשונו באריכות שם, ותורף דבריו דמחל' הראשנים בהלוני ואלוך תלויה בהבחנה הנ"ל בביאור גוף הסוגיא בגמ' שם האם יש שם ריח של איסור ריבית או לא. דלדעת המתירים אף בנכש עמי בימי הגריד ואנכש עמך בתוך ימי הגריד ג"כ יש אבק של תוספת בפרעונו של הפועל מיום קצר ליום ארוך, מיום קל ליום קשה, אלא שעל מיעוט זה לא הקפידו חכמים משום שהלוה לא ננשך והמלוה לא התרבה ממונו ולכן לא גזרו, וכלשונו - אלמא כה"ג [ימי גריד אחד] שרי כל היכא דליכא נשך לא שייך רבית אלא דרבנן וכה"ג לא גזרו אפילו כל ימי הגריד שאין הדבר שוה ומותר לומר חרוש עמי בגריד ביום אחד קצר ואני עמך ביום ארוך, כ"ש בדבר זה [הלוני ואלוך] שהדבר שוה ע"כ. והדבר מתבאר בנכש עמי ההלואה מתייחסת לפעולה [ולא לשכר הפעולה] לפיכך יתכנו הבדלים בין הפעולות כפי שהדבר תלוי בימים ואעפ"כ התירוהו חכמים ואף להתנות כן בפירוש. א"כ כ"ש שבהלוני ואלוך שב' הפעולות שוות שהדבר מותר.

ד. אולם דעת האוסרים בהלוני ואלוך הוא מטעם שלשיטתם הסוגיא דנכש עמי ואנכש עמך כולה בנויה על כך שאין כל חשש ונדנוד קל של רבית אף לא אבק מועט מדרבנן וזאת על אף שינויי הימים שבתוך הגריד מיום קצר לארוך מיום קל לקשה, וכל זאת מפני שבנכש עמי ההלואה לא מתייחסת לפעולה אלא ל"שכר" הפעולה, ושכר הפעולה במשך כל ימי הגריד שוה הוא כפנש"ת ועל כן דבר זה הוא היתר גמור. אולם משנבוא לדון מינה להלוני ואלוך בהקבלה לנכש עמי, נמצא שההלואה לא מתייחסת לפעולת ההלואה אלא ל"שכר

ההלואה", נמצא שעומדת לפנינו ריבית קצוצה דכשהלה חוזר ומלוהו, מחזיר לו את "שכר הלוואתו" וז"ל שם מיהו מצאתי נראה לרבי דהלוני ואני אלוה לך שהוא רבית קצוצה שאם הלוה למלוה בשכר שהיו מעותיו בטלות אצלו וכך התנה עמו רבית קצוצה היא ולא דמי לנכש עמי ואנכש עמך דהתם השני חייב לראשון "דינר בשכר טורח"ו ומה לי פורע לו במעות ומה לי פורע לו בניכוש אבל הלוני ואני אלוה לך לא נתחייב הלוה למלוה מאומה אלא שכר מעות וכו' עכ"ל. וכדברים האלה הביא הגר"א כאן בסקט"ז בקיצור כדרכו.

ה. ועפ"ז מתבאר ההבדל הקיצוני שלדעת המתירים היתר הלוני ואלוך הוא ק"ו מהיתר נכש עמי, לעומת האוסרים דס"ל שאין להשוותם עד שנכש עמי הוא להיתר גמור והלוני ואלוך הוא רבית קצוצה. דלדעת המתירים שם ההלואה מתייחסת לפעולה עצמה. ובפעולת הניכוש אכן ישנה תוספת ואפ"ה שרי כ"ש בהלואה שאין כל תוספת שאת אותו סכום שלוה מלוה שרי. ולדעת האוסרים ההלואה מתייחסת לשכר הפעולה - מה שנלוה ונטפל לעצם הפעולה. והוא השכר ששיעבד הלוה עצמו להלות למלוה כשיצטרך ממון. וא"כ כאן שבנוסף לגוף פרעון ההלואה נותן הוא תוספת הו"ל רבית קצוצה. שכן בממון עצמו - פורע את הסכום כמות שלוה - אין רבית. וכן שקם ומלוהו כפי שהוא קם והלוהו מותר שעושה לו כמו שעשה עמו, רק שאת "התחייבותו" להלוות זה תוספת שנותן על מה שלוה ולא קיבלה מעולם. שהמלוה הראשון מרצונו הלוהו שהיה ביכולתו, ואילו הלוה ממציא התחייבות - השתעבדות למלוה הראשון שילוה לו לכשיצטרך. ויש קצת לעיין האם תהיה נפ"מ בין דעת האוסרים למתירים האם

יש לו שם בפנ"ע. ומצאתי ראייה לזה משלהי ב"מ דף קיז. בבית ועליה ונפחתה העליה ואין בעל הבית רוצה לתקן דהדין שהעליון יורד ודר בבית עד שהלה יבנה את העליה, ומסתפקת הגמ' האם כשהוא נכנס לבית יכול להכנס מפתח הבית או שיכול בעה"ב לומר לו שיכנס כדמעיקרא, מה מעיקרא דרך גגין השתא נמי דרך גגין, או דלמא מצי א"ל עליה קבילי עלי עליה וירידה לא קבילי עלי. את"ל עליה וירידה לא קבילי עלי שתי עליות זו ע"ג זו [והלה דר בעליה התחתונה ונפחתה] מהו למיסלק לגמרי בעליונה מי מצי א"ל שם עליה קבילית עלך או דלמא חד עליה קביל עליה שתי עליות לא קביל עליה ע"כ. היינו דאף להצד שעליה בלבד קיבל עליו ולא עליה וירידה - הוא מטעם השינוי באיכות הפעולה. אך אם עושה את אותה פעולה באותה רמת קושי בריבוי פעמים, אין זה נחשב מעשה חדש שלא קיבל ע"ע מקודם ויוכל לסלקו לעליה העליונה, הגם שמרבה ומכפיל לו את הפעולה הראשונה שקיבל ע"ע. וכמ"כ לנדון דידן כאשר קושי הצום עצמו שווה בין ביום קצר ובין ביום ארוך, שכן כל רגע ורגע שצם שווה הוא לאותו רגע שצם בעונה אחרת. ומה שנוצר קושי בריבוי והצטרפות שעות הצום, אין בכך כלום כפי שפורע ניכוש [באותה עונה שלווה] ריבוי הפעולות מקשה על ההמשך. דסו"ס כל פעולה כשלעצמה שווה היא. אלא שמשום דיני רבית מלוה למלוה אסור בב' עונות משום שינוי "בקושי" המלאכה, ומינה שאין הבדל בקושי שרי. ובכלל הענין מתורץ דלפי מה שהתבאר דלדעת האוסרים דחשיב כלוה את "שכר הפעולה", אזי אם שכר פועל בימי הגריד שווה לשכרו בימי הרביעה מי נימא דשרי. ז"א לפי האמור כאן לפי שהטורח שטורח "בקושי" הפעולה שפועל מתקבל כאגר נטרן.

הלואה - בעה"ב הראשון שנעזר ברעהו לנכש יוכל בבוא היום לומר לחברו שאינו מעונין לנכש עמו אלא ישלם לו ממון שכר פועל שהלה ישכור אחר, דלדעת האוסרים איתא להדיא דשרי. אולם לדעת המתירים וכשנת"ל דלוה את הפעולה יל"ע בזה. והוא דיון כשלעצמו בלוה חפץ אם יוכל ליתן לו שכר אותו חפץ או שמא צריך להחזיר כעין אותו חפץ בעינו].

ו. [ותן דעתך בדבדעת המרדכי לקמן ישנה הבחנה נוספת בסוגיין דבסי' תנ"ו הוציא מסוגיין לדין תענית וז"ל כל ימי גריד אחד מכאן ראייה דמי שנדר להתענות ונאנס שיוכל לפרוע ביום קצר אע"פ שהנדר היה בימים ארוכים מצאתי עכ"ל. והדבר צ"ב דלכא' ללוות מימות הקיץ לימות החורף הו"ל כלוה מימות הרביעה לימות הגריד ומי ימר דיוצא הוא בכך ידי חובתו. וליישב זאת יש להקדים הערה אחרת, דלכא' משמע שכל האיסור ללוות מימות הגריד לימות הרביעה הוא לפי שבימי הרביעה מתייקר שכר הפועלים לפי שעבודתם אז קשה יותר. וא"כ באופן ובמקום ששכרם שווה במשך כל השנה יהא מותר הדבר, אתמהא. ומתבאר ששינוי בין ההלואה לפרעון ששייך להחל בו שם ריבית הוא דוקא שהשינוי הינו באיכות המעשה ולא בכמות המעשה. דהיינו ניכוש הארץ בימי הרביעה קשה מניכוש בימי הגריד, נמצא שיש שינוי באיכות המעשה - זה ריבית ואסור ללוות מזה לזה. אולם שקושי הפעולה עצמה שווה רק שמתרבה כמות הפעולות - כגון בתוך ימי הגריד מיום קצר ליום ארוך, שאזי כל פעולה כשלעצמה שפועל שווה באותה דרגת קושה לפעולה שלווה, אלא שכשפורע הוא יום יותר ארוך, אין בתוספת הזמן תוספת בפרעון, שהכל שם אחד - ניכוש. ורק שניכוש אחד קשה מחברו רק אז

ז. ומה שהלה משתעבד למלוה לחזור ולהלוותו בשעה שיצטרך ואין בהשתעבדות זו רבית, כן נראה מהסוגיא שהגם שע"י שמנכש עמו באחד מימי הגריד משתעבד לו לעמוד לימינו בניכוש ביום אחר שיקבע לו, שרי. וזאת לפי שכשהלוה לוו ניכוש או הלוואה ע"מ להחזיר כן בבוא העת, נמצא שמלבד מה שקיבל את גוף ההלוואה קיבל גם את השתעבדותו של המלוה להלוות לו ניכוש או פעולה וכמ"כ מחזיר לו כגמולו בבוא העת. ולא נתן מה שלא קיבל. שכן הסכמתו לבוא עימו מתחילה בתנאי זה דהלוני ואלוך או נכש עמי ואנכש עמך ישנו פה שיעבוד אלא שהמלוה פרע את שיעבדו לאלתר.

ח. ומכאן נבוא לדיון הפוסקים בענין גמ"ח - חברים, [וזאת למודעי שאין בדברינו אלה להכנס לפרטי ותנאי כל גמ"ח במה שבררו להם אלא להעמיד הסוגיא על מכונה ולדעת את המעשה אשר יעשה ישראל. ובאם ישנם איסורים באופן זה, איך נלך באופן המותר]. והוא שכל אחד מבני החבורה נותן או תורם את חלקו לקופת הגמ"ח, ולאחר מכן זכאי הוא לקבל הלוואה מקופת הגמ"ח, ולכא' יש כאן רבית לדעת האוסרים כהלוני ואולך, שכן בדר"כ בקופות מעין אלו רק חברי הגמ"ח שהשקיעו את כספם זכאים הם לקבלת הלוואה. ודבר זה כבר היה מצוי בדורות עברו ואף ישנם שהיו נוהגים לשלם רבית על הלוואה שקיבלו מהקופה הגם שהם עצמם השקיעו בה את כספם ומבואר באורך בשיעורי הגאון הגדול ר' אשר וייס שליט"א ונביא בקצרה דברי גדולי וגאוני הדור שנדרשו לשאלה זו, הגרי"ש אלישיב זצ"ל התיר בג' תנאים ואחד מהם שהגמ"ח ילוה גם למי שלא נמנה על חבריו. [ולכא' תנאי זה פחות מעשי שהרי סיבת השקעת החברים

בגמ"ח הינה לעת מצוא, ואם תתאפשר קבלת הלוואה אף ללא השקעה, לא יהא מי שישקיע]. הגאון הגדול ר' פנחס וינד שליט"א בספרו ברית פנחס העלה להתיר ע"י שהמשקיעים יחולקו לקבוצות לפי סדר מסוים, והמשקיעים בקבוצה זו יוכלו לקבל הלוואות רק מבני הקבוצה השניה. ובכך לא הוי הלוני ואלוך, אלא הלוני "וחברי" ילוך. [ולענ"ד אף בהכי לא יצאנו י"ח, דאף כי מבואר בסי' ק"ס סעיף י"ג דרבית שאינה מלוה למלוה מותרת, ועל כן מותר לומר לחברו הילך וזו והלוה עשרה דינרין לפלוני, מ"מ הדבר מוגבל בג' תנאים, א. והוא שלא יחזור ויקחנו מהלוה ב. לא יאמר הלוה מלוה פלוני יתן בשבילי. ג. י"א שגם אסור ללוה לפייס את הנותן שיתן [תנאי זה הובא בטור, ובפרישה הביא כמה ראשונים דפליגי וס"ל דלא בעי' להאי תנאי]. ובנדו"ד יל"ע בב' התנאים האחרונים האם אין נחשב הדבר שאומר פלוני מקבוצה אחרת יתן לך טובת הנאה וילוך כשם שהלותני. ועוד האם עצם בואם בהשקעה בקופת גמ"ח אחת ע"ד כן אין נתפס הדבר כפיוס. ויתכן דע"פ דברינו לקמן גם אופן זה יתיישב בנדו"ד. ועוד שאם אכן יש לחוש לרבית בהלוני ואלוך, אזי כאן שחברי ילוך לא גרע מרבית דברים שהלוה יטרח אצל חברו בעל מעות שילווה למי שהלוהו. ואם משום שאינה רבית הבאה מלוה למלוה כהיתרו של רש"י האמור בסי' ק"ס סעיף ?? א"כ אחר שהב"י שדי ביה נרגא ואחריו עוד כמה פוסקים, אזי לשיטתם לא נוכל לסמוך על זה, אם לא בתור צירוף לדעת המקלים כאן בעיקר דין הלוני ואלוך. ויש עוד לעיין בזה].

ט. הגאון הגדול ר' אשר וייס שליט"א התיר הדבר באשר עיקר איסור רבית בהלוני ואלוך הוא בהתחייבותו של הלוה להלוות

מנורה באיסור הלואה תמורת הלואה בדרום שיא

לקבל הלואה עבור בנו החתן, היינו שהחתן הוא הלואה שלוחה מהקופה. ואביו פונה לאחד מבני הקבוצה - המלוה, ובקשתו בפיו הלואה מנה לבני [שהבן הוא הלואה] וטול טובת הנאה ממני שבבא העת אני [שאיני הלואה עתה] ילוה לבנך שכיון שההורים הם המשתדלים ואילו הלויים הם זרים - שהרי אינם סמוכים על שולחן הוריהם, שרי כדין טול דינר והלואה מנה לפלוני. [וכמובן בהשלמת התנאים המבוארים בשו"ע שם שלא יחזור ויגבנו וכמ"כ כאן האב לא יחזור ויגבה מבנו את אותו סך טובת הנאה שנתן למלוה. וכן בתנאי השני שיאמר כן מעצמו ולא שישדל הלואה את הנותן ליתן למלוה, וכמ"כ כאן אין הבן משדל את אביו שכבר השקיע עבורו שיתן את אותה טובת הנאה למלוה. [זאת מלבד שהפרישה שם הביא שלהרמב"ן והנימוק"י והר"ן מותר ללוה לשדל]. זו הצעת דרך היתר במישור המעשי.

יא. אולם נראה דכאשר סברות האוסרים והמתירים התבארו והתבררו כנ"ל בלשונות הפוסקים, הרי שבנדו"ד בקופות גמ"ח חברים המצויות כיום הרי שאין אנו צריכים לכל זה, שכן התבאר דלשיטת האוסרים בהלוני ואלוה הוא מטעם דנכש עמי ואנכש עמך ההלואה מתייחסת "לשכר" הניכוש - שכר הפעולה ולא לפעולה עצמה, וכמ"כ בהלוני ואלוה ההלואה מתייחסת לשכר קבלת ההלואה מה שאדם מוכן לשלם לחברו שיסכים לטרוח ולהלוות לו ולא לפעולת ההלואה עצמה [שכן בפעולת ההלואה אין רבית שפעולה לזה ופעולה מחזיר] והרבית כאן היא על מה שע"י ההלואה הלה משתעבד להלוות לו פעם אחרת, וחיוב [שיעבוד] כזה שוה כסף ובה מתרכזת הרבית, נמצא אפוא שבנדו"ד ששניהם השקיעו את כספם בקופת הגמ"ח

למלוה, ולכן באופן שאין התחייבות כזו אלא התחייבות הגמ"ח הינה לתת הלואה רק "אם יתאפשר" ויהא כסף בקופה. ואם לא יתאפשר אזי אף מי שהלוה לא יוכל לקבל הלואה, מותר הדבר [ולדידי הדבר צריך בירור למעשה אם אכן כן הוא שמנהלי הגמ"ח יעזו להשיב פני אדם שהשקיע בקופתם במשך שנים ריקם ויתקלקל המוניטין שלהם שמסתבר שאף אם הקופה תהא ריקה ילך המנהל ללוות ממקום אחר לשמור על שמו הטוב. מה עוד שישנם קופות הנותנות "מענקים" למשקיעים לטווח שנים ארוך שיקחו הלוואה בבוא העת, ואם אז לא יבוא על שכרו מושלם הן בקבלת ההלואה והן בהענקת המענק אם לא על פניו יברכהו. ומ"מ הוא ענין מציאותי].

י. ולדידי אף אם נימא דיש איסור בקופות מעין אלו נ"ל שאפשר להתיר ע"י שהלוה הראשון יוכל ללוות אפילו לעצמו, ואילו שהמלוה יבוא על זכותו לקבל הלואה תהא ההלואה לבנו בשעת חתונתו [כפי שמצוי] ובכך לא הוי הלוני ואלוה אלא הלוני ואלוה לבנך, וכאשר הבן אינו סמוך על שלחנו שרי ליתן לו להדיא מתנה ולבקש ממנו שיאמר לאביו שילוה לו כמבואר בסי' ק"ס סעיף ט"ז. אך עדיין חוכך אני להחמיר דסו"ס מידי רבית דברים לא יצאו, דהתם הלואה נותן מתנה לבנו של המלוה והכא הרי שהלואה מתנה תנאי זה עם המלוה עצמו. ולסיבת כן הלוה. ואולי באופן שיוגבלו התנאים שאף הלואה הראשון לא יוכל ללוות לעצמו כי אם לבנו בשעת חתונתו שאינו סמוך עליו, ובכך הו"ל הלואה לבני ואני אלוה לבנך. ובכך שבנו נחשב כאדם זר הרי מבואר בסי' ק"ס סעיף י"ג דמותר לומר לחברו טול דינר והלוה מנה לפלוני, וכמ"כ כאן שהלה השקיע בקופה זו עדן ועדנים, ועתה הגיע עת דודים וחפץ הוא

הגם שהלוי זה לזה ורק הם זכאים ללוות ממנה ולא זולתם, אין בכך רבית הגם אי נימא דיש ברירה, ובעצם המציאות שהראשון לזה בתחילה ופרע את הלואתו ואח"כ לתקופת הימים חזר הלוי והלוה מכספו למי שהלוה לו, בזה עדיין לא נגענו בשם רבית דמה שלוה פרע. הן את סכום הכסף שלוה פרע, והן את "פעולת ההלוואה" שמלוה הלוי לו בראשונה את כספו, כמ"כ עתה הוא פורע לו את אותה "פעולה" שלוה. ואיסור רבית מתחיל ומתרכז כשנת"ל בהתחייבותו של הלוי לקיים ולטרוח להמציא את כספו להלוואה למלוה הראשון שהוא בעצם "שכר ההלוואה" [השכר שאדם היה מוכן לשלם לחברו שיתחייב להלוות לו סך זה לכשיצטרך]. ובנדו"ד שהוחלט מראש ע"י ב' הצדדים שביצוע פעולת ההלוואה יעשו ע"י אדם שלישי - שהוא מנהל הקופה, יוצא שהלוה לא נותן תוספת רבית למלוה שלא קיבל, דמה שהניח את כספו בקופה שיהא מוכן להלוואה למלוה - אין בכך רבית שכן פרע את הלואתו והחזיר בדיוק מה שלקח. והתוספת שישנה בשכר פעולת ההלוואה אינו נותן שכן מנהל הקופה הוא הטורח בזה ומתחייב שימציא הלואה לכל אחד מחברי הקופה ואין הלוי הראשון נוגע בזה כלום. ואל תשיבני שבכך נכנסו לאיסור האמור בסי' ק"ס סעיף י"ג באומר הלוי וחברי יתן לך רבית, וכמ"כ כאן הלוי אומר למלוה הלוי, וחברי - מנהל הגמ"ח, יתן לך רבית - טובת הנאה בהשתעבודותו להלוותך. שכן התחייבותו של מנהל הגמ"ח לכך - להמציא הלואה למלוה, איננה מכח ההלוואה שהלוה המלוה פלוני ללוה אלמוני, אלא מכח השתעבודות הקופה להמציא הלואה לכל מי שישקיע בקופה את כספו דבר חדש בחדשו. נמצא שההלואה הראשונה התבצעה באופן של הלוי ואני לא אלוך, וא"כ מאיזה צד

נבוא לאסור גמ"ח חברים. אא"כ המנהל אף הוא חבר בקופה שאזי אין להקל בדרך הנ"ל אא"כ נימא בדוחק שישנם הרבה חברים בגמ"ח ואף אם יש ברירה וכשהמנהל עצמו לזה נחשב שלוה מפלוני וכאשר אותו פלוני רצה ללוות והתברר שהוא מכספו של המנהל אכתי אין בכך רבית [ראחר שרבית היא רק בשכר הפעולה] והמנהל היה טורח לפעול פעולה זו לכל אחד מחברי החבורה נמצא שלא נתן למלוה דבר שלא היה עושה לו אף אילו לא הלוי לו. וצריך להתייבב בדבר הן העירוני שמצוי בקופות מעין אלו שהמשקיעים יכולים לקבל הלואה אף באמצע זמן השקעתם ובלבד שיתחייבו שמלבד פרעון ההלוואה, יתחייבו עתה שימשיכו להשקיע את כספם דבר חדש בחדשו. וכוונתם בזה ע"מ שיוכלו להלוות כסף זה לאחרים שהלוו את כספם לו. ואף בזה יש להתייבב אולי יש להתיר ע"פ הנ"ל ובפרט אם יזכה להלוואה נוספת על הפקדות לאו שאזי יתקבל שהמשך השקעתו אינה לצורך הלואה לאחרים אלא כדי לקבל הלואה נוספת ומענק בהמשך, ואכתי יל"ע במה שמחייב ומשעבד עצמו לזה. ומ"מ כבר מלתי אמורה שלא באנו להכנס לפרטי ותנאי כל גמ"ח בפנ"ע אלא להעמדת הסוגיא עצמה. ובכל אופן אם יעשו כדרך שהצענו מקודם שבנו של המשקיע יקבל את ההלוואה לעצמו והוא יהיה הלוי א"ש.

יב. מכאן נבוא להסתעף למחלוקת אחרת הנוגעת לסוגייתנו, מה שהביא המל"מ בהל' מלוה ולוה פ"ז הי"א את תשובתו של ר"א מטוך בדברי עיכוב שכר מלמד אם יש בו רבית, וע"פ דברינו עד כה תתייבב הקושיא שהקשו עליו מסוגיין. וז"ל המל"מ וכתוב בתשו' דשייכי לספר משפטים סי' ט"ו מעשה בראובן שהשכיר מלמד לבנו והתנה

לשלם לו מכאן ועד ל' יום ולא זקפן עליו במלוה דמבואר בס' קע"ד סעיף ד' ואילך, שבכך לא נחשב הלואה ואחרי כן ראיתי בהמשך דבריו שם שגם תירץ כן ע"ש. ועוד עיין בש"ך כאן בסק"ד שבסו"ד תירץ שכוונת השו"ע כאן במה שכתב שמצא יתרון "בהלואה", היינו בדרך של היתר עסקא ע"כ. אלמא דאף שהמו"מ שביניהם אינו בדרך הלואה אלא הוי עסקא וולפיכך שרי ליתן לו התוספת שהוסיף לו בכדי שאין הדעת טועה], מ"מ נקרא הדבר שיש "הלואה" ביניהם. וא"כ אפשר שלזה כיוונה המשנה רואין כמה אדם רוצה ליתן וכו' שלזה לל' יום בדרך של עסקא. וביותר מכך נראה מב"ק פו. התכוון לבייש את העבד ובייש בן חורין דנותן לבן חורין דמי בושתו של עבד ואוקמינן אף לר' יהודה דס"ל דאין לעבדים בושת, דדוקא למיתבא להו אין להם בושת אבל למישם שיימינן בהו ע"כ. אלמא דאף שאין בהם גבית בושת למעשה מ"מ שייך לשום סך התשלום אילולי היה בהם גביה. כמ"כ כאן אע"פ שאסור ליקח רבית מ"מ שייך לשום את סך התשלום אילולי היה מותר].

יד. לסיכום אלו הן ג' המקורות שהקשו על ר"א מטו"ך להוכיח דשייך בשכירות שם הלואה. א. ב"מ עג. אמר להו רבא להנהו דמנטרי באגי פוקו וסייעו בבי דרי. ב. שם עה. נכש עמי ואנכש עמך. ג. שם סה. מרבין על השכר - כיצד השכיר לו את חצרו וא"ל אם מעכשיו אתה נותן לי הרי הוא לך בעשר סלעים לשנה ואם של חדש בחדש מותר ואוקמי בגמ' דטעמא דהיתרא דשכירות אינה משתלמת אלא לבסוף, הא בלאו הכי טעמא הוי רבית בשכירות].

טז. ובדבר קושייתם מסוגיין אזי לא מבעיא אי אזיל כשיטת המתירים דגדר הלואה

עם המלמד ליתן המעות לזמן פלוני ולא נתן, ותבעו המלמד מה שהיה יכול להרויח במעותיו מאותו זמן. ודן ה"ר אליעזר מטו"ך דחייב ליתן לו הריוח ואין בו ריבית דתנן בפ"ק דמכות מעידין אנו באיש פלוני שחייב לחברו אלף זוז ע"מ ליתן לו מכאן ועד ל' יום וכו' ועתה אם שייך בשכירות רבית אמאי משלמי ליה עדים כמו שאדם רוצה וכו' וע"כ מיירי שמעידים לו שחייב שכירות דאת"ל שהוא הלואה אז לא היה נותן לו כלום משום רבית. והרב אחיו הקשה לו דאמר להו רבא להנהו דמנטרי באגי פוקו וסייעו בבי דרי וכו' אלמא יש רבית בשכירות ע"כ וכו'. ומ"מ דברי ה"ר תמוהים הם בעצמם דודאי אין ראיה כלל ממתני' דמכות וכמ"ש מרן ז"ל, והקושיא שהקשה לו הרב אחיו לא ידעתי מה יאמר בה ה"ר אליעזר וראיתי להר"ב גידולי תרומה שער מ"ו ח"ג סי' כ"ד שהקשה על דברי ה"ר אליעזר הללו ממתני' דתנן ס"פ איזהו נשך לא יאמר לו לא נכש עמי ואעדור עמך אעדור עמי ואנכש עמך והטעם דכל הני הוי כדפירש רש"י שיש כאן אגר נטר דבשכר שממתין פעולתו עד אותו זמן הוא מקבל עליו מלאכה שהיא קשה מזו. אלמא דגם בשכירות איכא איסור ריבית, ותירץ הרב ז"ל שם דשמא הם מפרשים כל מה שנאמר במשנה זו דלאו לענין איסור אבק רבית ממש איתמר אלא לענין הרחקה והו"ל כדין הערמת רבית עכ"ל הנוגע לענייננו, וע"ש עוד באורך.

[יג. והנה בגוף קושייתו במאי אוקמי דברי המשנה במכות בהלואה דלית בה ריבית. זכורני שכן הוקשה לי משכבר, ויישבתי לעצמי שכוונת המשנה לשום זאת בגוויים. אולם נלע"ד עתה דאפי' בלא גוויים אפשר להעמידה כגון שמכר לו חפץ ועדיין לא שילם לו את כל תשלום החפץ והתחייב

בדנכש עמי חוזר על הפעולה עצמה, ואזי נמצא שפעולה לזה ופעולה פורע, וא"כ דין זה לא נגע ולא פגע בענין עיכוב שכר פועל אם יש בו רבית אם לאו, אחר שכאן הכל הוא רק תורת מלוה ולוה ולא שכירות פועל כלל. אלא אפי' אי ס"ל כדעת האוסרים דס"ל דבנכש עמי גדר ההלואה חוזר על תשלום הממון שצריך לשלם לו על שכירות יום עבודתו, ולפ"ז אכן שורש הדין הוא בממון שכירות שהתעכב ונהפך להלואה ובכך איכא תורת רבית ליכא לאקשוויי על שי' ר"א מטוך באשר עיכוב זה נעשה מדעתו ורצונו של המלוה.

מז. ובדבר קושייתם משאר המקומות - וגם מסוגיין, לפי הדעות שגם כאן ישנה שכירות פועל ונראה לבאר דעתו של ר"א מטוך לאור דברי הב"י לקמן סי' קע"ד סעיפים ד', ו'. דכל ששילם על חלק מהמקח וא"ל קני מעכשיו ממילא שאר הכסף הופך להלואה כל דלא עייל ונפיק אזוזי ע"כ. באור הדבר - רבית הוא תוספת תשלום מהלוה למלוה על שמרויח לו את זמן החזרת הכסף, אזי פועל - שכיר העושה מלאכה אצל בעה"ב משסיים עבודתו וצריך הוא לבוא על שכרו ורשאי לתבוע את בעה"ב לשלם לו תכף ומיד. אולם אם מרצונו ודעתו מרויח הוא לבעה"ב את זמן תשלומו בהכי דייקא נהפך כסף שכירותו למלוה שכן הוא מרויח זמן ונמצא שמעותיו שלו נמצאים בכיסו של בעה"ב, ומעתה אם יוסיף לו בעה"ב שכר על שכרו הוי תשלום עבור אגר נטר ליה והוי רבית. אך באופן שהשכיר רוצה לבוא על שכרו עתה ועייל ונפיק אזוזי, אזי אע"פ שבעה"ב לא משלם לו ביומו ודוחהו מיום ומחדש לחדש, שכרו לא יהפך להלואה שכן אין הוא - השכיר מרויח זמן לבעה"ב וליכא אגר נטר.

וא"כ אף אם יתן לו תוספת על שכרו אין בה דין רבית. ואחר זמן נתודעתי שסברא זו הובאה בספר מנחת שלמה לר' שלמה זלמן אויערבך זצ"ל בענין גמ"ח כספים הקונס את מי שמאחר את פרעון ההלואה שאין בכך רבית באשר בעל הגמ"ח אינו חפץ ואינו מרשה לפגר התשלום וכנס לבל יהין לאחר התשלום נוטל הוא רבית על כך. נמצא שאין כאן אגר נטר שכן המלוה מצדו אינו מאפשר את המתנת הכסף. ובענין קנס עצמו יל"ע בשו"ע לקמן בס' קע"ז].

יז. וא"כ הדבר מבואר, דכל ג' המקורות השכירים מודעים לכך שראויים הם לבוא על שכרם ומטוב לבם מרויחים הם זמן לבעה"ב, הן באותם דמנטרי באגי שמודעים הם לכך שלבעה"ב אין כסף לשלם להם עד שימכור את תבואתו ומראש מרויחים לו זמן, וכן בריבוי על השכר בשכירות חצר שמודע הוא לכך מראש והוי אגר נטר.

יח. ומשהתבאר ששכירות פועל לא תהפך מאליה להלואה אלא שכירות היא ועושק מקרי כל שהלה לא מאפשר את עיכוב התשלום. א"כ לדין הפוסקים בסתם הלואה האם מותר לפורעה בהצמדה למדד יוקר המחיה [הנקבע ע"פ סל קבוע של מוצרים ושירותים המקובלים הנצרכים בשוק באופן סביר. ולמציאות בימינו הוא שבדר"כ סל מוצרים זה עולה במחירו ושווי הכסף יורד. וא"כ בהנחה שסל זה ערכו עתה הוא אלף ש"ח, אם כעת ילוה לחברו אלף ש"ח לפרעם בעוד שנתיים, אזי אף אם יפרענו כמות שלוה אלף ש"ח, הרי ערכם של מעות אלו כעת ירד ומעתה לא יוכל הלה לקנות את אותו סל באלף ש"ח אלא באלף ומאתיים ש"ח. נמצא שכלפי ערך הכסף אם הלה יפרענו אלף ומאתיים ש"ח לא נגענו בשם רבית דלמלוה לא התרבה ערך כספו] או

דלפי שבשעת השכירות לא התנו על סך מסויים אלא כפי ערך הרשויות, אזי אף שידעו בשעתו מהו אותו ערך. מ"מ הדבר נתון לשינוי מתקופה לתקופה, ולכן אף שנגדיר הדבר שהפועל הלואה את שכרו לבעה"ב, והרי סכום השכר לא נקבע מראש אלא לפי ערך הרשויות שאותו הם קובעים לפי ערך מדד יוקר המחיה כנ"ל. אלמא דהפועל מעולם אל הלואה סך ממון לבעה"ב אלא "ערך" ממון שלפי אותו ערך נקבעת משכורתו, [אא"כ זקפו עליו במלוה שאזי אותו סכום שצבר חוזר להיות מלוה חדש]. ומשכך מסתבר מאוד שיוכל הפועל לתובעו שיצמיד פרעונו למדד שכן מבראשית כל התחייבותם נסובה על ציר זה שלא נחית לעשות עמו על סך מסויים אלא על ערך מסויים ששוה עבודתו עמו.

סיכום

א. נכש עמי ואנכש עמך, עדור עמי ואעדור עמך בזמן ששניהם באותה עונה מותר.

ב. הלוני ואלוך נחלקו הראשונים י"א דמותר לכתחילה בכ"ש מנכש עמי וי"א דאסור מהתורה דהיא רבית קצוצה.

ג. התבאר דאם יום הפרעון שבאותה עונה היה מעט ארוך יותר או קשה אפ"ה שרי או משום שהמלוה לא התרכה בכך, או משום שכל שהפעולות הינם באותה דרגת קושי, הגם שמתרכים הם בכמותם אין זה משנה את איכותם ונמצא שהדבר שוה למה שקיבל.

ד. העולה דלדעות שבהלואה פעולה שם ההלואה היא על הפעולה עצמה - היינו שלוה "פעולת ניוכש", הם המתירים בהלוני ואלוך שחוץ מהממון שלוה לזה גם פעולת ההלואה וכנגדה הוא מחזיר פעולה דומה

שאפ"ה אין התייחסות לערכו של הכסף כי אם לסך הממון עצמו שלוה כן יצטרך להחזיר ותו לא מדי. יש שצדדו לכאן ויש לכאן. ובאגרות משה חידש שלימינו שערך הכסף אינו שוה את המתכת עצמו בו הוא טבוע או מודפס על נייר - בשונה מימים עברו שערך הכסף הטבוע בו היה מונח בחומר הגלם שבו. אזי יל"ד הדבר בפנ"ע לכאן או לכאן ואינו נוגע למחלוקת האחרונים הקדומה שאינה תואמת למציאות ימינו, כמבואר באורך בשיעורי הגאון הגדול ר' אשר וייס שליט"א, והסיק שם דאם כי בהלואה דאורייתא צריך להחמיר שלא לגבות ההלואה צמוד למדד, אך ברבית דרבנן כמקח וממכר או עושי שכר שכיר וכדומה יש להצמיד הפרעון למדד ע"כ. ולמורם למה שנתבאר דבשכר שכיר לפי ר"א מטוך אפי' רבית דרבנן ליכא שלא נגענו בשם מלוה, הוא עוד סניף להתיר לצמיד עושי שכר שכיר למדד.

י. עוד רגע קט אדברה את הנלע"ד בזה. דבענין שכר שכיר אף לגידולי תרומה ודעימיה יש בזה שם הלואה, וא"כ לדעות שבמלוה אין להצמיד למדד, וא"כ ה"ה בשכר שכיר, מ"מ יש לחלק בין ב' סוגי משכורות, שכן אם בעה"ב סיכם עם הפועל סך ממון מסויים עבור שעת עבודה, אזי הוא כנ"ל. אולם אם השכיר נשכר לבעה"ב והתנו שסך תגמולו לשעת עבודה הוא לפי הסך הנקבע ברשויות [מה שנקרא - שכר מינימום], והלואה עשה עמו כמה חדשים ובעה"ב באפס עשוק ומשכך פרש הפועל ולא עשה עמו עברו עידן ועידנים וכעת תובעו הפועל שיבוא על שכרו מושלם ויתן לו את סך שכרו בצמוד למדד [לא שיתן לו עתה סך לשעה לפי שכר מינימום עתה אם כי יתכן שישתנה הדבר]. בזה אפשר שלכו"ע יעשה הדבר בהיתר,

את טענת השכיר שיוסיף לו על שכרו את הרוח שהיה יכול להפיק מממון זו אילו היה ניתן לו בזמנו.

ח. הבאנו שהקשו עליו מג' מקומות ואחד מסוגיין דבנכש עמי חזינן דאיכא רבית על שכירות פעולה.

ט. יסדנו בשיטת ר"א מטוך דשכירות תהפך להלוואה דוקא שהשכיר מוכן להמתין לו ואכן יש כאן אגר "נטר", אך שהוא בע"כ לא יהפך כסף שכירותו להלוואה. וכ"ש אי ס"ל בסוגיין דנכש עמי נחשב שלוח את הפעולה ולא את שכר הפעולה דאזי פשיטא שאין להקשות מסוגיין אחר שלא עסקה בדיני שכירות כלל אלא בדיני הלוואה בלבד, ובזה פשיטא דאיכא רבית.

י. עוד התבאר דבמחלוקת הפוסקים האם שייך לגבות ההלוואה לפי ערך מדד יוקר המחיה, אזי אף אי נימא בשי' הגידולי תרומה ששכירות נהפכת למלוה, הוא דוקא ששכרו ע"ד סך מסויים, אך אם נשכר לו בתנאי - שכר מינימום, שאזי מעולם לא נשכר הלוח סך מסויים אלא ערך, בזה מסתבר שלכו"ע יתאפשר להצמיד הפרעון למדד.

בבוא העת. ואילו לדעות שבהלואות פעולה שם ההלוואה חוזר על "שכר" הפעולה נמצא שכשחוזר ופורעו שכר הלוואה הראשונה הוא נותן לו והוי רבית קצוצה.

ה. הוצגה הבעיה שבגמ"ח חברים דהוי כהלוני ואלוך. ופותרונם של גדולי הזמן א. הגרי"ש אלישיב זצ"ל - שילוו גם למי שאינו חבר. ב. הגאון הגדול ר' פנחס וינד שליט"א - שיחולקו לקבוצות וכשהמלוה עצמו ירצה ללוות, יקבלה מהקבוצה השניה. ג. הגאון הגדול ר' אשר וייס שליט"א - מותר עקב כך שאין התחייבות של הלוח לחזור ולהלוותו.

ו. למורם מהנ"ל התבאר להיתר התנהלות גמ"ח חברים לסוגיו [בפרט אם מנהל הקופה אינו נמנה על חברי הקבוצה] דכיון שאף לאוסרים הלוני ואלוך שם הרבית מתבטא ומתרכז בשכר החיוב לפעול פעולת הלוואה עבורו לכשירצה ולא בהלוואה עצמה, וכאן שיעבוד פעולות ההלוואה הינו על אדם שלישי - הוא המנהל ולא ע"י הלוח שרי מישרא.

ז. הובאה דעת ר"א מטוך דס"ל שבעירוב תשלום שכיר על עבודתו אין רבית ואישר



הרב יעקב שמחוני

בדין לבישת לבנים בז"נ

ללבוש לבן בז' נקיים, וע"כ הוא קרא לזה
'ימי ליבוניך',

ובאמת שמצינו בדין זה מחלוקת רבה
בראשונים:

יש הרבה ראשונים שסברו דהוי חיוב גמור
כרש"י, וכ"כ הר"י מלוניל, והנימוק"י,
ושיטה לר"ן [שם], וריבב"ן [שם], וספר כל
בו [סי' פה]². וספר האורה [ח"ב סי' ב] וכ"כ
שערי דורא [הלכות נדה סי' ב]³, וכ"כ
ברשב"א [תוה"ב הארוך ב"ז ש"ב דף ד.],
והראב"ן [סימן שכ"ג], והרוקח⁴, והמרדכי
[שבועות סי' תשלז]¹, וסמ"ג [ל"ת קיא],
וסמ"ק [רצג]. ומהר"ם מרוטנבורג [סימן
תרלב] ור' יונה [אגרת התשובה], וראב"ה
סי' קפ"ג, ואו"ז [ח"ב סימן תנא], ותרומה
סי' פ"ז, ור' ירוחם [דף רכא ע"ד], ואורחות
חיים [סי' י], ואגור [אלף שעז], ושערי דורא
[הלכות נדה סי"ט], ואגודה.

תוכן הענינים: דברי הראשונים/ ביאור דברי
הרוקח/ ביאור דברי המרדכי/ ביאור
דברי הרא"ש והטור/ גדר 'לבן'/ ביאור דברי
השו"ע/ ביאור דברי הרמ"א/ דעת החכמ"א/
טעם לבישת לבנים/ סדין לבן/ כשאינה
יכולה להחליף/ לבשה צבעונית ומנתה ז"נ/
כשפשעה/ לבישת צבעונים לבעלת פצע^א

הנה יל"ד האם בדין לבישת לבנים בז' נקיים
האם הוא חיוב או שלא, והאם אפשר
להקל שלא ללבושו בשעה"ד וכיו"ב.

דברי הראשונים

בגמ' שבת יג: איתא דאליהו הנביא אמר
לאשתו של אותו תלמיד שמת 'בימי
ליבוניך מהו אצלך' ופרש"י, "כגון זכה
שסופרת שבעה נקיים משפסקה וצריכה
להיות לובשת לבנים לבדיקה שמא תראה
ותסתור ספירתה", ומבואר ברש"י שבדברי
אליהו הנביא מבואר שיש הלכה שצריכה

א. הרבה מדברי הגאון רבי טל דואר שליט"א ששמעתי ממנו שיעורים בהלכות נדה משוקעים בדברים אלו.
ב. וז"ל, "וז' ימים נקראים ימי ליבונה לפי שפושטת בגדי נדתה ולובשת לבנים, וכו' ואם לא לבשה חלוק לבן
מבעוד יום עד הלילה לא תתחיל למנות שבעה נקיים מכל אותו היום שלבשתו בו" יעו"ש.
ג. וז"ל, וביום רביעי בשבת תבדוק עצמה כדי להפסיק בטוהרה ותלבש לבנים ותרחץ הכתם ותתחיל לספור מיום
ה' וכוונתו על צבע לבן ולא על מכובס דלאחמ"כ כתב שתרחץ הכתם.
ד. וז"ל, "פי' ימי ליבון ימי הספירה שהיא לובשת לבנים לספירת שבעה".
ה. [הגדול בסי' שי"ח (שהוא קיצור הלכות נדה)] כתב וז"ל, "וכשתפסוק מן הדם שאינה רואה יותר רוחצת
פניה של מטה ולובשת חלוק לבן ומצעת סדין לבן על מיטתה ובודקת בכל יום שמכנסת בערותה בגד לבן
של פשתן ישן ומקנחת ברחם לראות אם יש בבגד טיפת דם וכך עושה עד שתטבול ואם לא בדקה כי אם
יום ראשון של ליבון ויום שביעי די, ובלבד מיום שפוסקת בו מלבנת עצמה יש למנות ז' ימים נקיים שיהיו
נקיים מדם שאם תראה טיפת דם סותרת כל מה שספירה לנקיים, ומלבנת עצמה בחלוק לבן או מכבסת
ומעברת הכתם היטב מחלוקה ואם לא רחצה אך חלוקה לבן לבשה הן ימי ליבון".
ו. וז"ל "ביום שפוסקת מלראות תבדוק עצמה לערב ותלבש חלוק לבן שאם תראה עוד שיהא ניכר בחלוקה
ובלילה תשים סדינים לבנים במיטתה או נקיים מכתמים וכו' .

לבדוק בכל יום ולילה פן תראה דם כחורדל ואם אינה רוחצת בפניה שלמטה ולובשת בגדים לבנים די לה".

אכן ברוקח [הגדול בסי' שי"ח (שהוא קיצור הלכות נדה)] כתב וז"ל, "וכשתפסוק מן הדם שאינה רואה יותר רוחצת פניה של מטה ולובשת חלוק לבן ומצעת סדין לבן על מיטתה ובודקת בכל יום שמכנסת בערותה בגד לבן של פשתן ישן ומקנחת ברחם לראות אם יש בבגד טיפת דם וכך עושה עד שתטבול ואם לא בדקה כי אם יום ראשון של ליבון ויום שביעי די, ובלבד מיום שפוסקת בו מלבנת עצמה יש למנות ז' ימים נקיים שיהיו נקיים מדם שאם תראה טיפת דם סותרת כל מה שספרה לנקיים, ומלבנת עצמה בחלוק לבן או מכבסת ומעברת הכתם היטב מחלוקה ואם לא רחצה אך חלוקה לבן לבשה הן ימי ליבון".

והנה אם כוונתו שמכבסת ומעברת הכתם היטב מחלוקה הוא שמועיל בגד צבעוני א"כ הוא סותר את כל דבריו שלעיל שהצריך רק בגד לבן, ועל כרחך שכוונתו שודאי בעיניו לחלוק לבן נקי ורק כתב כעיצה פרקטית^ז שאם אין לה בגד לבן נקי אזי לפחות תכבס ותעביר את הכתמים ממנו [דבלא"ה יש חשש שנתלה את הדם בכתמים].

ביאור דברי המרדכי

ואף מבואר במרדכי בעצמו דבר זה דהא כתב המרדכי "ביום שפוסקת מלראות תבדוק עצמה לערב ותלבש חלוק לבן שאם תראה עוד שיהא ניכר בחלוקה, ובלילה תשים

ויש ראשונים, שהמשמעות מדבריהם היא שאין כזה דין כלל, כך נראה מדברי הרמב"ן [בהלכות], ומדברי הרמב"ם [ויעו' במ"מ פ"ו איסור"ב ה"כ] וכן מדברי הראב"ד שהשמיטו זאת, וכן משמע מהריטב"א^ח ור"ח^ט ורמב"ן שכתבו בשבת יג: דהוי ז' ימים נקיים, ולא לבישת לבנים [כרש"י].

ויש ראשונים, שהתייחסו לדין זה כמנהג [ולא כדינא דגמ']. וכך מבואר בתשב"ץ [בחידושים סט.]. שהביא את כל דין זה בתורת מנהג בלבד, וכ"כ בשו"ת התשב"ץ [ח"ג סימן נח.]. וכ"כ בפסקי הרשב"ץ [הובא בקובץ שיטות קמאי נדה סח:], ויעו"ע בתשב"ץ סימן תפ [לגבי כלה].

והנה הבי' [סי' קצו, ג] הביא בזה את דברי המרדכי [שבועות תשל"ז] שהביא את הרוקח, ובשביל לדקדק בדבריו עלינו לראות את הדברים במקורם.

ביאור דברי הרוקח

והנה המעיין ברוקח בפנים יחזה שכתב בכמה מקומות באופן ברור ביותר שבעיניו לבגד רק לבן, דהנה הרוקח [הגדול סי' שי"ז, לגבי ז' נקיים] כתב וז"ל, ולובשת לבנים חלוק לבן וסדין לבן על מיטתה זהו ימי ליבון ויש שרוחצות פניה של מטה ובודקת אותו ויש שרוחצות פניה של מטה, וכ"כ [לפני זה בתוך דיני וסתות] וז"ל "ומשפוסקת מלראות היא לובשת חלוק לבן ובודקת תדיר וסדין לבן שיהא ניכר בו הדם", וכ"כ בספר מעשה רוקח הלכות קידושין [סעיף קע"ה] וז"ל, "ואחר שפוסקות רוחצות ומלבנות בגדים נאים וסריגים לבנים וצריכה

ז. וז"ל, "בימי ליבונך מהו אצליך וכו'. פי' ימי ליבון הם ז' ימים נקיים שהחמירו בנות ישראל על עצמן".

ח. ויל"ע, דהרשב"א הביא בשם ר"ח דהוי ימי ליבון.

ט. דהרי הוא כתב את זה בקיצור הלכות נדה שהוא כמדריך מעשי יותר.

"וכשתפסוק מן הדם שאינה רואה יותר רוחצת פניה של מטה ולובשת חלוק לבן ומצעת סדין לבן על מיטתה ובודקת בכל יום וכו', ומלבנת עצמה בחלוק לבן או מכבסת ומעברת הכתם היטב מחלוקה ואם לא רחצה אך חלוקה לבן לבשה הם ימי ליבון".

ביאור דברי הרא"ש והטור

הנה הטור הביא את דעת הרא"ש דבעינן שהחלוק יהיה בדוק מכתמים, ומקור הדברים הוא בדברי הרא"ש בכמה מקומות, א. ברא"ש [בשור"ת כלל מז] כתב דלובשת בגדים הבדוקים מכתמים, ואף שבסמוך לזה כתב לגבי עד בדיקה שבעינן שיהיה לבן, ומבואר דהצריך בדוק מכתמים ולא לבן, וכ"מ ברא"ש בנדה [פ"י סי' ה'] שכתב דנהגו הנשים ללבוש לבן, ומבואר דכתב זאת רק כמנהג ולא בתורת הלכה וחיוב כמש"כ במקומות אחרים, וכ"כ בקיצור הלכות נדה [בסוף הלכות נדה] "ותלבוש חלוק הבדוק שאין בו כתם" ומבואר דאי"ז חיוב ללבוש 'לבן', וכ"כ הטור שבעינן לחלוק הבדוק לה מכתמים למרות שבסעיף ו' כתב לגבי עד שבעינן שהוא יהיה 'לבן'.

ואפשר שכך ג"כ סוברים האורחות חיים [הלכות נדה, י"א, ורי"ו [דף רכא

סדינים לבנים במיטתה או נקיים מכתמים וכו' ומנהג כשר הוא כשאשה מפסקת בטהרה לרחוץ וללבוש לבנים אמנם אם אינה רוחצת אלא פניה של מטה דיה בכך" והנה אם נימא ש'בדוק מכתמים" זה צבעוני א"כ המרדכי סתר את דבריו שלגבי חלוקה כתב שצריך שזה יהיה לבן ולגבי סדין פתאום התפשר המרדכי על צבעוני, ועל כרחק שאין כוונתו לצבעוני אלא כוונתו ללבן שהיא מורידה את הכתם ממנו ורק כוונת המרדכי שאי"צ להטריח את האשה כעת לכבס את הסדין ממש [שמכבסים אותו לעיתים רחוקות יותר מבגד], אלא סגי בכך שתוריד את הכתם ממנו.

ומש"כ המרדכי דהוי רק מנהג כשר, צ"ל דכוונתו ב'מנהג כשר' הוא רק על הרחיצה, ולא על לבישת הלבנים דזה חיוב, וזה מבואר להדיא בדברי הרוקח גופא שהוא מקור המרדכי דז"ל הרוקח [מעשה רוקח הלכות קידושין [סעיף קע"ה] "ואחר שפוסקות רוחצות ומלבנות בגדים נאים וסריגים לבנים וצריכה לבדוק בכל יום ולילה פן תראה דם כחרדל ואם אינה רוחצת בפניה שלמטה ולובשת בגדים לבנים די לה", ומבואר דהמנהג הכשר הוא רק על הרחיצה ולא על לבישת הלבנים, וכ"כ הרוקח [הגדול בסי' שי"ח (שהוא קיצור הלכות נדה)] וז"ל,

י. למרות שבסמוך לזה הוא כתב "והבועל את הבתולה בועל בעילת מצוה ופורש וצריכה להיזהר כדין כל אשה נדה ולא תלבש לבנים ולא תתחיל לספור ז' נקיים עד יום חמישי לשימושה", ולאור האמור שהתייחס לזה בתורת מנהג בלבד הכא התייחס לזה ג"כ ש'לא תלבש האשה לבנים כהמנהג', אכן לא כתב זה בתורת דין. יא. שכתב וז"ל "ושבעת ימים נקיים הם הנקראים ימי ליבונה לפי שפושטת בגדיה מנדותה ולובשת, ולא כתב האם לובשת לבנים או בדוק מכתמים], ולאחמ"כ כתב "והמנהג הפשוט הוא שנהגו בנות ישראל כך הוא יום שפוסקת בו מלראות בודקת עצמה לערב ולובשת מבע"י חלוק לבן שאם תראה עוד יהיה ניכר ובלילה תשכב בסדינים לבנים מכתם ומתחלת למנות ז"נ מאחר היום שלבשה חלוק לבן, וכו', ואם לא לבשה חלוק לבן מבע"י עד הלילה לא תתחיל למנות ז"נ מכל אותו יום שלבשתו בו לפי שז' ימים נקיים צריכים להיות נקיים שלמים ע"כ צריכה להחליף בגדיה מבע"י קודם שתשקע החמה ובלילה תשכב בסדינים לבנים נקיים מכל כתם דם", ואפשר שגם דעתו כהרא"ש היינו שהצריך נקי מכתמים ואם פירשו של לבן מכובס על

ע"ד] שכתבו דצריך ללבוש בגד הבדוק מכתמים ועל בגד לבן כתבו שהוי רק מנהג².

גדר 'לבן'

והנה מדברי הרא"ש מבואר דמהדין סגי בלבישת בגד הבדוק מכתמים ורק איכא למנהג ללבוש בגד לבן, ויל"ד בגדר בגד ה'בדוק מכתמים' ובגדר בגד 'לבן' מה טיבם.

וצריך לומר דודאי מדובר שהיו לה בגדים לבנים [וכן שמעתי³ שפעם היו בעיקר בגדים לבנים ובפרט פנימיים הן מחמת שבגדים צבעוניים היו יקרים יותר והיה חבל לבזבזם על בגדים פנימיים⁴], והן מחמת שהיה צריך הרבה פעמים להרחיחם ולשפשפם היטב ועי"כ היה יוצא צבעם] והרא"ש והטור כשאמרו בדוק מכתמים ולא לבן כוונתם שאי"צ מכובס, אכן בגד לבן ודאי שצריך, אכן לפי"ז יל"ע דאמאי לגבי עד בדיקה הם הצריכו⁵ [בטור סעיף ו ומקורו ברא"ש] שזה יהיה 'לבן' והיינו מכובס הא בין כך כבר הבגד היה לבן, וצריך לומר

שבגד לבן שאינו מכובס מתכהה לבנינותו מחמת הזיעה וכיו"ב ועי"כ חסר בבירור של העד מחמת שלא יראו את הדם, ובעד שהוא המעמיד של הז"נ ממש החמירו שהבגד הלבן יהיה 'מכובס' [ועי"כ יהיה צבעו לבן ממש], אכן בחלוקה וסדיניה לא הצריכו כ"כ אלא שלא יהיה בו כתמים והיינו שהוא יהיה עדיין בגדר בגד שאפשר להוכיח מתוכו את מצב האשה, וכמו כל בגד של אשה שלאחר זמן מסוים הוא כבר משומש ואינו מכובס ואעפ"כ יש עליו דין כתם.

ודע, שמצאתי במהר"ם מרוטנבורג [סי' תרלב]⁶ - שהוא רבו של הרא"ש וכ"כ בספר הנייר [הלכות נדה⁷], שכתבו גם על בגד הבדוק מכתמים שאם תראה עליו טיפת דם הרי היא תסתור ספירתה, ולפי"ז מבואר דתמיד מדובר על בגד לבן דבלא"ה הרי כתם על דבר צבעוני אינו אוסר את האשה כמבואר בגמ' [סא:"] שהתירו לאשה ללבוש בגדי צבעונים בימי טהרתה בשביל לטהרה מכתמים.

ועוד יש להביא הוכחה לזה מהמעיל צדקה

כרחן שהוא יהיה נקי מכתמים, ויל"ד.

יב. בדף רכו ע"א הוא הביא בהלכות המעשיות את כל הלכות נדה להרא"ש שכתוב שם דין שתלבש בגד בדוק מכתמים למרות שלפני זה [דף רכא ע"ד] הוא התייחס לבגד לבן כמנהג [והוא היה תלמיד הרא"ש].

יג. ושמעתי שבספרים המתארים את התקופה אפי' של לפני מאה שנה הם קורים לבגד הסמוך לגוף 'בגדי לובן', ועד היום יש הרבה שקורים לבגד הסמוך לגוף 'לבנים'.

יד. ושמעתי ראיה לזה מהגר"ז בירנבוים שליט"א שכתוב בגמ' שאדם צריך לקנות לאשתו ברגל בגדי צבעונים ומהדגשת ה'צבעונים' משמע שזה לא בגד רגיל אלא זה בגד מיוחד [והבגד הפשוט והרגיל הוא בגד לבן].

טו. וכן לא מצאתי בראשונים שכתבו על עד שיהיה בדוק מכתם למרות שעל בגד הם כתבו לשון כזה.

טז. וז"ל, "וביום שפוסקת מלראות תבדוק עצמה לערב ותלבש חלוק לבן שאם תראה עוד שיהא ניכר בחלוק, ובליילה תשים סדינים לבנים במיטתה או נקיים רק מכתמים וכו' ואם מצאתה שום כתם באותו מטלית שבדוקת עצמה או בחלוקה או בסדינה סותרת כל מה שספרה".

יז. [הובא בקובץ שיטות קמאי נדה עמ' תתקא] וז"ל "ותשים סדינים לבנים או בדוקים מכתמים במיטתה ובקומה למחרת ממיטתה תלבש חלוק לבן ובחורף שהיא נעורה הרבה בליילה תלבש חלוק לבן מיד לאחר הבדיקה של ערבית או נקי מכתם וכו' ואם תמצא שום אדמומית במטלית שבדקה בו או בחלוקה או בסדינה סותרת כל מה שספרה".

יח. וכתב רש"י שם שאין הכתם נראה בבגד צבעוני כמראה דם גמור.

ניכר בו הדם מוכרח שדיברו על צבע לבן ולא על מכובס, דהא בצבעוני הרבה פעמים לא ניכר הדם כלל [וכדמבואר בגמ' סא: וברש"י], וז"ל הרוקח [בסימן שי"ז בתוך דיני וסתות] וז"ל "ומשפוסקת מלראות היא לובשת חלוק לבן ובודקת תדיר וסדין לבן שיהא ניכר בו הדם", וכן מבואר במרדכי שכתב "ביום שפוסקת מלראות תבדוק עצמה לערב ותלבש חלוק לבן שאם תראה עוד שיהא ניכר בחלוקה, ובלילה תשים סדינים לבנים במיטתה או נקיים מכתמים וכו' ומנהג כשר הוא כשאשה מפסקת בטהרה לרחוץ וללבוש לבנים אמנם אם אינה רוחצת אלא פניה של מטה דיה בכך".

וב"מ ברוקח [סי' שי"ח] וז"ל, "וכשתפסוק מן הדם שאינה רואה יותר רוחצת פניה של מטה ולובשת חלוק לבן ומצעת סדין לבן על מיטתה ובודקת בכל יום שמכנסת בערותה בגד לבן של פשתן ישן ומקנחת ברחם לראות אם יש בבגד טיפת דם וכך עושה עד שתטבול ואם לא בדקה כי אם יום ראשון של ליבון ויום שביעי די, ובלבד מיום שפוסקת בו מלבנת עצמה יש למנות ז' ימים נקיים שיהיו נקיים מדם שאם תראה טיפת דם סותרת כל מה שספרה לנקיים, ומלבנת עצמה בחלוק לבן או מכבסת ומעברת הכתם היטב מחלוקה ואם לא רחצה אך חלוקה לבן לבשה הן ימי ליבון", ומבואר שהרוקח השווה בין בגד לבן לעד בדיקה לבן ועל שניהם באותו דין הוא כותב 'לבן' ולא מסתבר כלל שבזה הוא מתכוין למכובס ובוזה הוא מתכוין לצבע לבן.

ביאור דברי השו"ע

והנה השו"ע [קצו, ג] כתב וז"ל, "ביום שפוסקת עצמה מלראות ובודקת עצמה כאמור תלבש חלוק הבודק לה שאין

[הובא בפ"ת בסי' קצו, ג] שדיבר באשה שהתחילה ז"נ ולבשה לבנים ובגלל חברותיה חשבה את עצמה לטמאה ומחמת כך לבשה את בגדי נדותה שהם עם כתמים, ודן המעיל צדקה שאף אם היא לא התיאשה מספירתה אם אין לה טביעות עין על כתמיה ואין לה הוכחה מהסינר שעליה [שהוא נשאר לבן] הרי היא טמאה, ומבואר דבגדי נדותה היו לבנים דבלא"ה מ"ש לטמא מחמת דם שעל בגד צבעוני, ומבואר דזה היה פשוט שמדובר בבגד לבן ורק הנושא היה האם הוא בדוק מכתמים או שלא.

והנה מצינו בשו"ע של'לבן' יש שני משמעויות א. צבע לבן, וכדמבואר בשו"ע סי' שפ"ט ס"ה שאסור ללבוש עד סוף השלושים בגד לבן וחדש ומבואר התם שלבן פירושו צבע לבן, דל"ש לומר שבא לומר שאינו מלוכלך אלא מכובס דהא מדובר שהוא חדש, וכן בשו"ע בהלכות ציצית 'משיכיר בין תכלת של ציצית ללבן של ציצית', וכן בטור ובב"י [בטור סי' נג ס"ח ובב"י או"ח סי' ט"ו ס"ו] כתבו 'לבנים' על צבע של ציצית לבן.

ובן רואים איפכא שיש דין של ליבון כלים והתם אין זה קשור כלל לצבע לבן, וכן מלאכת מלבן שאין ענינה לצבע לבן כלל. וכן בט"ב שצריכה ללבוש לבנים והיינו מכובסים, וכ"כ הרמ"א [בסי' תקנ"א ס"ג] 'לבנים' על דבר המכובס, וכ"כ האו"ז [והביאו הב"י באו"ח סי' תקנ"ד ס"ח] שאבל יכול ללבוש בגד 'לבן' והתם ודאי הנושא הוא לגבי בגד מכובס.

והנה לאחר שהתברר שיש 'לבן' שהוא בגדר כיבוס, ויש לבן שהוא צבע לבן יש להקשות דאולי הרוקח והמרדכי התכוונו לבגד מכובס אף שהוא צבעוני, אכן מדבריהם שהצריכו לבן מחמת שע"כ יהיה

דהוי מחמת שאין הכתם ניכר בו, ועל כרחך שדעת השו"ע היא שהוי דין ללבוש בגד בצבע לבן^{כא}.

ושמעתי להביא עוד כמה ראיות לכך שדעת השו"ע היא שדין לבישת לבנים הוא מדינא:

א. מכותרת השו"ע לסימן קצ"ו 'דיני לבישת הלבון'^{כב}, ולפי"ז הצריך השו"ע אף לבישת לבן ממש והיינו מכובס^{כג}.

ב. מדהביא הב"י [סי' תקנ"ד ס"ח] את דברי האו"ז וז"ל "אבל חלוק לבן ודאי תלביש וסדין לבן תציע שלא תבא לידי ספק", ומבואר מדבריו דלבישת לבנים הוא חיוב, [ויל"ד האם כוונתו שם לפסוק כך לכאן, או שהביא את דברי האו"ז בשלמותם מחמת שהם קשורים לצורך רחיצה בט"ב כמבואר שם].

ג. מדברי הגמ' בשבת דף יג: דהוי ימי ליבוניך [וראיה זו ודאי שאינה ראייה כמבואר לעיל שנחלקו בזה כמה ראשונים בביאור הגמ'].

בו כתם ובלילה תשים סדינים הבדוקים מכתמים" והשמיט את 'לבן', וביותר, דבסעיף ו' הוא כתב שתבדוק בעד 'לבן' ומכך שהשמיט הכא השו"ע 'לבן' משמע דסגי בעד הבדוק מכתם ואי"צ לבן, ויל"ד האם הוא התיר גם לבישת בגד צבעוני.

ומהמבואר לעיל התבאר דבין אם מקור השו"ע הוא מהרא"ש [וכמבואר בבאר הגולה^{כד}] ובין אם מקור השו"ע הוא מהרוקח והמרדכי [שזה המקור היחיד שהביא בב"י] הנה שניהם ודאי שסוברים דבעינן לבגד בצבע לבן ורק שכוונתו שאי"צ ללבן ברמה שהיא ע"י כיבוס, לכבס זאת אלא סגי שתבדוק שאין ע"כ כתם, והשו"ע השמיט את המילה 'לבן' מחמת שלבן פירושו מכובס.

וראיה פשוטה לדבר זה היא, דאם השו"ע מסתפק בבגד צבעוני א"כ אמאי הצריך השו"ע בגד הנקי מכתמים הא על צבעוני אין משמעות כלל לכתמים וכמבואר בשו"ע [בסי' ק"צ ס"י] שבכה"ג אין דין כתם ובטעם הדבר ביאר רש"י [סא: ד"ה להקל]

^{יט.} ויש לזה סייעתא מדברי השו"ע שנקט את לשונו כהטור וכתב בדין לבישת הבגדים שהיו 'בדוקים מכתמים' ולגבי עד כתב שהוא יהיה לבן.

^{כ.} ויש קצת ראייה לזה ממש"כ השו"ע 'ובלילה תשים סדינים הבדוקים מכתמים', ואי"ז מובא ברא"ש אלא זה מובא רק במרדכי וברוקח.

^{כא.} ולפי"ד הסוברים שהשו"ע היקל בבגד צבעוני וע"כ הם מקילים לאשה שאין לה פצע לתת בגד צבעוני הנה מוכח מהשו"ע להדיא שצריך לתת חלוק הבדוק מכתמים ומוכח ודאי שהצריך השו"ע שאסור להתעלם מכתמים ואם היא נותנת בגד צבעוני מחמת שחוששת מכתמים א"כ אין לך התעלמות גדולה מזו.

^{כב.} ואת כותרות השו"ע כתב השו"ע בעצמו כמש"כ הש"ך בחו"מ סימן שפ"ו סק"ד, וכ"כ הפרישה בהקדמתו לאו"ח וז"ל, 'ואף שהמחבר כתב בראש כל סימן ציון במה הסימן מדבר' וכ"כ האול"צ (ח"ב פכ"א ד), [וציין בעין יצחק עמ' תצג למקורות אלו ועוד מקורות יעוי"ש].

^{כג.} הנה העירני הרב בנימין לוי שאפשר שלשון 'לבישת הלבון' הוא לשון נפעל של מתלבן והיינו של כיבוס וכוונת השו"ע לבגד צבעוני הבדוק מכתמים, אכן אפשר לדחות זאת מדברי הפמ"ג [סימן תקנא א"א יג] וכ"כ הכה"ח [תקנא ס"ק סב] שכתבו שפירוש לבנים הוא 'מכובסים' ובא לאפוקי בגד הבדוק מכתמים שהוא אינו מכובס [שכתבו דאם יש לה חלוק ישן נקי ובדוק תלבש, ואם לא אזי תלבש לבן דלצורך מצוה לא גזור] והיינו שאיפכא של לבן זה ישן והיינו שאינו מכובס וזה מוכרח בדבריהם, דאם פירוש 'לבן' הוא צבע לבן, הא לא מצינו כלל איסור ללבוש בגדים בצבע לבן בט"ב.

צבעוני מכך שבסי' תקנ"א ס"ג כתב הרמ"א "ואנו נוהגים להחמיר בכ"ז מר"ח ועד אחר התענית אם לא לצורך מצוה כגון אשה הלובשת לבנים מותרת לכבס וללבוש לבנים ולהציע תחתיה, אבל בתשעה באב עצמו אשה לא תלבש לבנים אלא רק חלוק הבדוק מכתמים".

ויש לדחות ראייה זו מכל וכל דהא ודאי שאין איסור ללבוש לבן בט"ב דהא כו"ע לובשים חולצה לבנה ובגדים פנימיים לבנים ולא מצינו בזה שום איסור ואין בזה שום מפקפק, וודאי שכוונת הרמ"א ש'לא תלבש לבנים' היינו שלא תלבש 'מכובסים' דל'מכובס' קוראים 'לבן' וכמו שמלאכת מלבן שענינה איסור כיבוס, וכן משמע קצת ג"כ מדברי הרמ"א עצמו שכתב 'לכבס וללבוש לבנים'.

וב"מ מדברי הפמ"ג [א"א יג] והכה"ח [ס"ק סב] שביארו את דברי הרמ"א בסי' תקנ"א ס"ג שלבן פירושו 'מכובס', ובדוק מכתמים פי' 'אינו מכובס'.

דעת החכמ"א

הנה בטה"ב [סי' י"ג, ד] כתב להוכיח מדברי החכמ"א [ק"ז, ח] שאין חיוב גמור ללבוש לבן בז"נ, והנה ז"ל החכמ"א, "ונ"ל דאע"ג שכתבנו לעיל [כלל ק"ג, ט] שאשה יכולה ללבוש צבעוני כדי להצילה מכתמים היינו בימי טהרתה שהיא בחזקת טהורה אבל בשבעה נקיים אלו יהיו לבנים כדי שאם תראה עוד שיהא ניכר בחלוקה ומ"מ אין עיכוב אף אם תלבש צבעונים, ואם פשטה

על כל פנים גם לפי הרוצה להידחק ולבאר שכוונת השו"ע היא דשרי בגד צבעוני מ"מ פשטות דברי השו"ע שאין שייך כלל להתיר לאשה ללבוש צבעוני בכדי להתעלם מהכתמים שמגיעים מרחמה כגון כשיש לה התקן או שהיא בגיל המעבר וכיו"ב וידוע שהיא הולכת לראות דם בז"נ, דאף לדבריהם שהשו"ע התיר ללבוש צבעוני וכו' מ"מ הרי בשו"ע מפורש להדיא שצריך שזה יהיה בדוק מכתמים והטעם הוא בכדי שיהא ניכר הכתם ויתברר מצב טהרתה ומה שייך לומר לאשה שתלבש צבעוני בכדי להתעלם מזה.

ביאור דברי הרמ"א

והנה מקור דברי הרמ"א הוא מהמורדכי הנ"ל^כ, ולפימשנ"ת בדברי המורדכי א"כ מש"כ הרמ"א דהוי מנהג כשר לרחוץ וללבוש לבנים כוונתו ג"כ לזה שהמנהג הוא רק לגבי רחיצה ולבישת לבנים הוא מדינא, וקריאת דבריו הם עם פסיק לאחר ה'לרחוץ', [והיינו כך 'ומנהג כשר הוא כשהאשה מפסקת בטהרה לרחוץ, וללבוש לבנים', והיינו שללבוש לבנים זה מדינא], וכ"כ הבא"ח [ש"ב צו ס"י] וז"ל, "קודם ספירת ז' נקיים צריכה לעשות הפסק בטהרה וכו' צריכה לעת ערב לבדוק עצמה במוך דחוק, ותלבש לבנים ונקיים. ומנהג כשר לרחוץ כל גופה במים חמין קודם הפסק בטהרה, ואם לא אפשר לה אז די שתרחץ פנים של מטה בלבד, ומבואר שהמנהג הוא רק על הרחיצה אכן לבישת הלבנים הוא מדינא.

והנה יש שרצו להוכיח שהרמ"א התיר בגד

כד. וכ"כ הבאר הגולה, והגר"א ציין ג"כ בדבריו לגמ' בשבת יג:

כה. שכתבו דאם יש לה חלוק ישן נקי ובדוק תלבש, ואם לא אזי תלבש לבן דלצורך מצוה לא גזור" והיינו שאיפכא של לבן זה ישן והיינו שאינו מכובס וזה מוכרח בדבריהם, דאם פירוש 'לבן' הוא צבע לבן, הא לא מצינו כלל איסור ללבוש בגדים בצבע לבן בט"ב.

ולא לבשה בגדי לבנים ראוי לקונסה", והנה בדבריו לכאורה יש סתירה דבתחילה שאין עיכוב ללבוש צבעוני ולאחמ"כ כ' דאם לא לבשה לבן ראוי לקונסה.

והוכיח הטה"ב מדבריו דמש"כ החכמ"א ש'אין עיכוב' פירושו שאם אין לה לבנים אזי יכולה ללבוש צבעוני, וכתב הגר"ט דואר שליט"א דאפשר לדחות משמ"כ החכמ"א ש'אין עיכוב' קאי כשכבר לבשה צבעוני אכן מלכתחילה לא תמנה ז"נ באופן כזה שאין לה לבנים^י, אכן מדברי החכמ"א שכתב 'אין עיכוב אם תלבש' ולא כתב 'אם לבשה' משמע יותר כהטה"ב, וצ"ע, אכן ודאי שסובר החכמ"א שכשיש לה לבנים ולא רוצה ללבוש אותם ודאי שראוי לקונסה [ואף כשאין לה חשש מהותי שתראה דם ורוצה להעלימו].

טעם לבישת לבנים בז"נ

והנה מצינו כמה טעמים אמאי יש ללבוש לבנים בז"נ:

א. הנה בתוה"ש [הכא] כתב שטעם לבישת לבנים הוא לטובת האשה דחיישי' שבלא"ה אם ישאר כתם מימי טומאתה הרי היא תיאסר מחמת שלא תולים בז"נ [ע"פ דברי הרמ"א בסעיף י שלא תולים בג' ימים ראשונים], וכתב דאם בכ"ז היא לא רחצה ולא לבשה בגד לבן אזי אם היא נקיה מכתמים הרי היא טהורה, וע"פ מה שהתבאר דכתם אפשר לבררו רק כשהוא לבן אזי בפשטות מדובר כשהיא כבר לבשה בגד לבן וע"כ חיישי' שהיא תיאסר מחמת כתם שבו וע"כ מועיל להישאר עימו, ומ"מ

כתב שאין לשנות המנהג ולספור ז"נ בלא רחיצה ולבישת לבנים, וכתב המהרש"ם [ח"א קפט] שגם לפי"ד התוה"ש הרי"ז חיוב גמור בכדי לברר טהרתה^י.

ב. דעת הסד"ט [ס"ק י"ב] כתב לחלוק על התוה"ש שמטרת לבישת הלבנים אינה לטובת האשה אלא היא לברר טהרתה שלא יהיה מצב שנתלה את דמה בכתמים מזמן נידתה.

ג. דעת הפרדס רימונים [פתיחה לסימן קצ"ו ח"ד ס"י] שזה בשביל להצילה מכתמים מחמת שחיישי' שמא תרגיש פתיחת פי המקור שאז היא טהורה רק כשבודקת ואינה מוצאת דם, ואם יהיה לה בגד צבעוני לא נוכל לומר שזה ודאי מראה טהור ורק כשתלבש בגד לבן ונראה שבגדה הוא נקי אזי זה יהיה ראייה שהיא באמת טהורה. וראייתו מדברי המרדכי שכתב "ביום שפוסקת מלראות תבדוק עצמה לערב ותלבש חלוק לבן שאם תראה עוד שיהא ניכר בחלוקה ובלילה תשים סדינים לבנים במיטתה או נקיים מכתמים וכו'" והיינו שהחשש הוא שמא תראה ע"י הרגשה, ולפי"ד הפרד"ר א"כ דין לבישת לבנים אינו חיוב אלא רק עיצה טובה להציל את האשה [ובאופן שאינה מעונינת בכך אפשר לשמוע יותר צד להקל בזה למרות המנהג].

ואמנם שפשטות דברי הראשונים הוא שלא תוה"ש והפרדס רימונים אלא שהיו דין גמור ואינו רק בגדר עיצה בשביל האשה שלא תיאסר ע"י הרגשה בלבד, וכן מבואר להדיא בכל בו [סימן פה], ובפסקי הרשב"ץ,

כו. וכמבואר באגור [שהביא חב"י] שכשהיא באה בדרך עכ"פ יהיה לה בגד בדוק מכתמים, [והיינו לבן שאינו מכוסה כמשנ"ת לעיל], והשערי דורא שם מחמיר שיהיה בגד מכוסה, וכ"מ בעוד ראשונים ואחרונים יובאו להלן.
כו. וכתב המהרש"ם שלפי"ד התוה"ש גם בשעת הדחק אין להקל וללבוש צבעוני.

אפשר לספר ז' נקיים עם חלוק הנקי מכתמים והיינו שהוא לבן [שניכרים בו הכתמים] ולהשערי דורא צריך שהבגד יהיה לבן ומכובס^ל, וכן מבואר מהרבה ראשונים שדין לבן הוא בירור על טהרתה ולפי"ז זה ממש חלק מצורת השבעה נקיים.

והשו"ע לא נכנס לפרט זה שהביא בב"י אלא נקט את ההלכה כפשוטה שצריך שתלבש בגד הנקי מכתמים והוי דין וחיוב וכמש"כ הרוקח^א והמרדכי, והיינו שאין חילוק בין לכתחילה לשעת הדחק, והרמ"א דיבר על דין זה וכתב את דברי האגור שצריך שהחלוק יהיה נקי מכתמים, ולפמשנ"ת אין חילוק בין דברי השו"ע להרמ"א ובעינינו בגד לבן נקי מכתמים ואף כשאינו מכובס ממש. ומבואר דללא בגד לבן הנקי מכתמים א"א למנות כלל ז' נקיים.

והצ"ע הגר"ט דואר, דבכה"ג תתן על הבגד הסמוך לגופה חתיכת טישו לבן או פד [ונסמוך ע"ד הסד"ט שס"ל שזה מטמא מחמת שהוי טומאת משא וכן נקט החוט שני], וזה ישמש בירור למצבה.

לבשה צבעוני ומנתה ז"נ

והנה בדיעבד כשלבשה צבעוני ומנתה כך ז"נ, י"א: שעלתה לה טבילתה [מעיל צדקה סימן ס"ג והובא בסד"ט סי' ק"צ ס"ק

ובאורחות חיים [סי' י'], ור' יונה [באגרת התשובה], וסה"ת [סי' פז], ובספר הפרדס [הלכות נדה ס"ק נ"ב], וברש"י שבת יג: שהגדיר שזה ימי ליבון, ובריבב"ן [שם] ובשיטה לר"ן [שם] והרוקח [סי' שי"ח] ובעוד הרבה ראשונים.

סדין לבן

הנה הדין שמבואר בראשונים ובטור ובשו"ע שבלילה צריכה לפרוס סדין לבן הרי"ז בעיקר חיוב לזמנם שהיו ישינים ללא בגדים וע"כ הסדין זה הבגד הסמוך לגופה, אכן כיום שישנים עם בגדים לכאורה אין חיוב לזה וכמו שאין חיוב ללכת ביום עם בגדים חיצוניים לבנים.

אכן הורו פוסקי זמנינו^כ עדיין לקיים את דין השו"ע [שהרי ודאי שיש גם בזה סוג של בירור מחמת שהרבה פעמים הבגד הסמוך לגופה אינו צמוד ממש], ומ"מ כתבו שבשעת הצורך [כגון מחמת צניעות כשמתארחת וכיו"ב] יש להקל.

כשאינה יכולה להחליף את בגדיה

והנה כתב הב"י וז"ל, "וזה לשון האגור אשה ההולכת בדרך ואין לה בגדים נקיים ללבוש תספור שבעה נקיים רק שהחלוק נקי מדם ויש חולקים [שערים מדורא הל' נדה סי' יט], והיינו שלפי האגור

כח. חוט שני ועוד.

כט. דבצבעוני אין ניכרים הכתמים וא"כ למה איצטריך שזה יהיה נקי מדם, וכמו שהתבאר בדעת השו"ע שנקט לשון זה והתבאר שבמקורו ברוקח שיש חיוב מדינא ללבוש לבן.

ל. וכמשנ"ת לעיל שמבואר בשו"ע בהלכות חשעה באב שגדר לבן הוא מכובס וכמו שמלאכת מלבן ענינה הוא כיבוס. לא. וכמש"כ הרוקח [הגדול סימן שי"ז] "ולובשת בגדים חלוק לבן וסדין לבן על מיטתה זהו ימי ליבון" וכ"כ שם בס' שי"ח וז"ל, "וכשתפסוק מן הדם שאינה רואה יותר רוחצת פניה של מטה ולובשת חלוק לבן ומצעת סדין לבן על מיטתה ובודקת בכל יום וכו', ומלבנת עצמה בחלוק לבן או מכבסת ומעברת הכתם היטב מחלוקה ואם לא רחצה אך חלוקה לבן לבשה והם ימי ליבון", ולפמשנ"ת שהשו"ע פסק את דבריו א"כ הוי דין וגדר בז' נקיים.

ע"גלי וכן מוכח בפנים מאירות [הובא בפ"ת ס"ק י"ד] ועיקרי הד"ט [סימן כב ס"ק טז]^ל, וחכמ"א [קי"ז, ח].

אכן דעת כמה פוסקים שלא עלתה לה טבילה ובראשונה מצינו כך בכמה ראשונים, בכל בו [סי' פה] וברבינו יונה [באגרת התשובה], ובאורחות חיים סי' י, וכן פסקו השואל ומשיב [קמא ח"א סימן ז לקראת סוף התשובה ל^ד], ובשו"ת דבר משה [אמארי ליו סימן כז], והביאווה הברכ"י [סימן קצו] והדרכ"ת [סי' קצו, ל], וכ"כ המהרש"ם [ח"א, סימן קפט], ויעו"ע נוב"י תנינא סו"ס קלא [הובא בפ"ת סי' קצ"ז ס"ק ג] במש"כ באשה שלא לבשה לבנים ביום הראשון לז"נ ועי"כ הוכרחה לדחות טבילתה.

ודעת פוסקי דורינו להתירה בדיעבד, וכ"כ בפתחי דעת [פט"ז, ד] בשם הגריש"א זצ"ל, וכ"כ החוט שני [סק"ו - 'אלא דאי"ז מעכב^ב].

ושאלתי את הגרש"צ רוזנבלט שליט"א לגבי אשה שפשעה ולבשה צבעוני וראתה טיפי דמים או שלבשה לבן והחליפה מהר בגדים בשביל שלא יצטבר הכתם לגריס, וא"ל שהיא בכלל 'כל היד

המרבה לבדוק הרי"ז משובחת' אכן אי"ז מעכב, וודאי שזה מוגדר ככתם [אכן ודאי שאם ראתה בשפע אזי אף שראתה על צבעוני או על דבר שאינו מק"ט היא אסורה דהוי כדרך ראייתה והוי אנ"ס שהיא רואה וחישי' להרגשה].

כשפשעה

ויעוי' בחכמ"א [קיז, ח] שכתב שכשפשעה ראוי לקונסה, וכ"כ המעיל צדקה [הובא בסד"ט סי' קצ ס"ק עג] שכשפשעה יש להתירה רק כשמכרת את הכתם בטביעות עין, וכ"כ העיקרי הד"ט [סימן כב ס"ק טז], [וזה בנוסף להפוסקים הנ"ל שסוברים שגם בלא פשעה לא עלה לה ז"נ].

לבישת צבעונים לבעלת פצע

והנה יל"ע האם אשה שקשה לה להיטהר יש להתיר לה ללבוש צבעוני בשביל שלא תיאסר לבעלה,

והנה הרעק"א [תניינא סי' ל"ד] נשאל לגבי אשה שמוצאת תמיד דם בבדיקה בכל פעם **באותו מקום**^ל ושלא בשעת וסתה וכן בלילה מתחככת שם באו"מ ועי"כ בבוקר מוצאת כמה טיפי דם ועי"כ אינה יכולה

לב. והוא דיבר על אשה שלבשה בגדים לבנים עם כתמים שע"כ חסר בבירור הטהרה שלה, וכתב דאם פשעה [ואינה מכרת כתמיה מימי נידתה בטביעות עין] יש לקונסה, ואם לא פשעה יש להתירה, ולכאו' ה"ה לבגדי צבעונים. **לג.** שכתב להחמיר בג' ימים ראשונים וכתב שכשנתברר לה שהיה לה ודאי כתם מימי טומאתה אזי אף שאפשר שהתווסף לה כתם יש להקל.

לד. שאשה שלבשה בגדים עם כתמים מימי נידתה אין עולה לה ז"נ, ולא התיר ע"י טביעות עין כמש"כ המעיל צדקה, ובפשטות ה"ה בבגדי צבעונים שא"א לראות בהם את הכתם, אכן לכאורה יש לדחות בס"ד, שאין מוכרח מדבריו לאיסור מחמת שהוא דיבר על אשה שלבשה בגד לבן עם כתמים ומחמת כך א"א לדעת כלל האם כתם זה הוא מימי נידתה או מימי ליבונה, אכן באופן שלבשה צבעוני **שאפשר לראות עליו כתם** אפשר שגם הוא יתיר, ואע"ג שאין אוסרים כתם שנמצא ע"ג דבר צבעוני מחמת שחסר בבירור הדבר מ"מ י"ל דכל מה דאמרינן שא"א לראות עליו כתם זה רק לגבי לאסור אשה מחמת כך בדין כתמים דרבנן וע"כ כשמעט חסר בבירור הזה לא גזרו בזה, אכן הכא שהיא בחזקת טהרה וצריך בירור בז"נ שהיא ממשיכה להיות טהורה אין הכרח שבעינן לבירור כ"כ חזק לצורך כך.

לה. דאז איכא לדין התרומה"ד בסי' קפ"ז ס"ז דשרי, ואמנם שלא התיר מחמת כך בלבד.

בנידון דידן שמוצאת רק כתמים אף שאין להקל לגמרי מ"מ יש סניף לצרף ספק דשמוא מן הצדדים כיון דאיכא הוכחה ורגלים לדבר, אבל העיקר נ"ל דתלבש גם כתונת צבוע בשאר צבעונים שאין בהם לובן כלל, ומבואר דהקולא שלו היא רק באופן שיש רגלים לדבר שאיכא לפצע עד כדי כך שיכולה להועיל בדיקת רמ"ת.

ומהמהרש"ם בח"ג [סי' ק"ל] משמע ממנו להחמיר יותר מזה, והתם הוא דיבר לגבי אשה שבדיקותיה נקיות אבל יש לה כתמים במראה ברויין הנוטה לשחור ויש לה וסת קבוע והרופאים והמילדות אומרים שיש לה יבלת ומכה ומזה בא הלחלוח הנ"ל ואומרים שאי"ז מן המקור, וכן שמה עד שם ויצא נקי, וכתב להקל רק מחמת כל הסיבות הנ"ל שהרופאים אומרים שיש לה מכה, והדם משונה מדם וסתה [דהוא בצבע ברויין], וכן בכה"ג היא אינה יכולה להיטהר לבעלה, וכו'. אכן באשה שיש לה כתמים מחמת שלוקחת כדורים למניעת הריון או יש לה התקנים או מחמת גיל המעבר וכיו"ב אין אפשרות להתיר לתת בגדי צבעונים בז"נ.

ובך אמר לי הגרש"צ רוזנבלט שליט"א דיש להתיר ללבוש לבן רק כשיש פציעה באו"מ^ל.

והנה בבדי השולחן [סי' ק"צ ס"ק קי"ז] הביא מהרעק"א והמהרש"ם הנ"ל להקל באשה שרגילה למצוא כתמים כיון שא"א לה להיטהר וכתב שבשעה"ד אפשר לסמוך עליהם בזה, ולפמשנ"ת כל הרואה בפנים את דבריהם יראה שהם הקילו רק

להיטהר לבעלה. וכתב דבכה"ג יכולה לתת בגד צבעוני.

וטעמו לכאורה הוא ברור, דמחמת שאיכא לחשש אמיתי שיש לה פצע מדמם אזי אין בכח הבגד הלבן כלל לברר את טהרתה וע"כ אין סיבה שתלבש אותו.

וביותר, דאף כשאין לאשה מכה המבוררת עדיין יש מקום להקל מחמת שאם היא תמצא דם הרי היא תיאסר רק מספק ובכה"ג אין חובת בדיקה וכמש"כ הסד"ט [סי' קצ"ו ס"ק ט"ו] בשם מהרש"ל שעל כן ברמ"ת אצל בעל אחד אין אומרים לאשה לבדוק אלא רק לאחר ג' אנשים מחמת שגם לאחר הבדיקה היא נאסרת רק מספק מחמת שאין כל האצבעות שוות ובכה"ג אין חובה לברר וכתב שאדרכא יש קצת איסור בדבר, וא"כ ה"ה הכא שיש חשש אמיתי של פצע שאין חובה לתת בגד לבן שגם לאחר שנראה עליו דם הרי זה יהיה ספק^ל.

וכן מבואר מהמהרש"ם [ח"א סימן פ"א] שנשאל לגבי אשה שבדיקותיה עולות יפה, אכן היא רואה כתמים כל הזמן ושמה מוך באו"מ ומצאה ראש המוך נקי ורק למטה היה טיפות אדומות ובכה"ג הרי"ז מועיל לבדיקת רמ"ת אכן לבדיקה אחרת אי"ז מועיל, ורצה השואל להתירה ע"י בדיקת מהרי"ו ואף כשתראה כתמים על בגד לבן יותר מגריס, והמהרש"ם אסר את כתמיה [על בגד לבן] ע"י בדיקת מהרי"ו דכתב דעל בדיקה זו יש לסמוך רק כשיש חולי הנקרא הארי"ן וינ"ד דהוי רגלים לדבר שיש לה מכה, וסיים המהרש"ם, "ולכן

לו. וכ"כ הרעק"א [בהגהת השו"ע יו"ד סימן יח] והנוב"י [תנינא סו"ס קל].

לו. ומ"מ אמר לי שאשה לאחר לידה שלא מצליחה להיטהר [ולכאור' אפשר לצרף לזה שאי"ז כדרך ראייתה מחמת שהיא תמיד רואה טיפי דמים] ובלא"ה היא תיאסר על בעלה, הרי"ז צריך 'החלטה רבנית', ולא פירט לי כוונתו.

באופנים מסוימים מאד שיש לה חשש אמיתי ורגלים לדבר שיש לה פצע.

המבואר מהרעק"א והמהרש"ם, שיש להתיר ללבוש בגדים צבעוניים בז"נ רק כשיש רגליים לדבר שיש פצעים וכיו"ב, וכגון באשה שיודעת שיש לה פצע או לאחר לידה וכיו"ב, וטעם הדבר הוא בתרתי, א. מחמת שמטרת הבגד הלבן לברר והכא הוא לא יכול לברר מחמת שיש לה דם ע"י פצע, ב. מחמת שעיי"כ היא רק תאסר מספק ובכה"ג אין חובת בדיקה. אכן אשה שמוצאת כתמים מחמת שיש לה התקן או

כדורים וכיו"ב או מחמת גיל המעבר אין לזה היתר כלל.

ואמר לי הגר"ט דואר שליט"א דגם בבעלת פצע יש מקום לברר זאת ע"י לבישת לבנים באופן שיודעים את גודל הפצע ואזי אפשר לברר שאינה רואה דם יותר מזה"ל.

ואמנם שדין הרעק"א והמהרש"ם נשאר באופן שיש לה מכה שאיננו יודעים את גודלה ואת כמות הדם שהיא מוציאה וכגון שאין בודקת, או שהאשה מסרבת מאד ללכת לבודקת וכיו"ב.



לח. וכיו"ב מבואר במהר"ם מלובלין שבעלת פצע בדפנות או"מ תבדוק ותיגע בפצע ואף שיש דם מ"מ אנו נדע האם כמות הדם היא תואמת לפצע או שהיא כמות יותר גדולה מזה ועל כרחך שזה הגיע מהמקור.

הרב שרון שרפי

בגדר החיוב של הפרשת תרומות מעשרות

- (א) במחלוקת הפוסקים - אם הפרשת תרו"מ היא מצוה חיובית
(ב) ביאור ראשון במחלוקת: ההפרשה והנתינה - מצוה אחת או שתי מצוות - ודיון בו
(ג) ביאור שני במחלוקת: אם איסור טבל הוא מחמת התרומה המעורבת בו - ודיון בו
(ד) ביאור חדש במחלוקת - וראייה לביאור זה
(ה) סיכום - והעולה מהדברים להלכה

שיהיו בעמידה - כיון שהיא מצוה, "אמנם הפרשת חלה אינה מצוה כך כך, דאינו עושה אלא לתקן מאכלו דומיא דשחיטה", ולכן מותר לכתחילה להפריש חלה אף במיזבב.

ומשמע שלמד המג"א, שאין הפרשת חלה חיוב גמור, אלא דומיא דמצות שחיטה, שאם אינו רוצה לאכול בשר אינו חייב לשחוט.

וכן נראה שהבין בכוונתו הרעק"א (יו"ד סימן א סעיף ז), שהעיר על דברי הט"ז שחידש שהפרשת תרו"מ היא מצוה חיובית וז"ל, "לא מצאתי זה (כלומר שאין מקור לדברי הט"ז), דבפשוטו הוא רק כשרוצה לאכול, אז אסור עד שיפריש תרומה. ומג"א (או"ח סימן ח) כן כתב לענין חלה, וה"נ לתרומה"א.

ומבואר במג"א וברעק"א, שהפרשת חלה

(א) אם הפרשת תרו"מ היא מצוה חיובית

יש לו פירות טבל ואינו רוצה לאכלם - אם חייב להפריש

הנה נחלקו הפוסקים, במי שיש לו פירות טבל ואינו רוצה לאכלם או להשתמש בהם, אם חייב להפריש מהם תרו"מ.

במ"ז (יו"ד סימן א ס"ק יז) כתב לחדש, שהפרשת תרו"מ היא מצוה חיובית, וחייב להפריש אף אם אין בדעתו לאכול את הפירות (ודלא כשחיטה), והסכים לדעתו הגר"א (או"ח סימן ח ס"ק א).

אכן במג"א (או"ח סימן ח ס"ק ב) כתב, שישנם מצוות שברכתם הם בעמידה (כהתעטפות בציצית) ויש שברכתם היא אף בשיבה (כהפרשת חלה). וביאר טעם החילוק, שעטיפת הטלית וברכתה צריך

א. הערות בדברי הרעק"א:

[א] והנה לולי דברי הרעק"א, היה מקום לפרש אחרת בכוונת המג"א. דלעולם הפרשת תרו"מ היא מצוה חיובית, אלא כיון שהיא מצוה שענינה היא חולין - ומצרכי האדם להתיר מאכלו (וכן מצות שחיטה), לא חשיבא להצריך ברכתה בעמידה. ומה שאין כן מצות ציצית שהיא צורך שמים, הצריכו לברכתה (משום כבוד שמים) שתהיה בעמידה.

ודוק ותשכח שכל המצוות שהצריכו בהם עמידה (שסימנם - עז"ת ה' היא תקום, ר"ת עומר, ציצית, תפילין - שבהם תקום), הם מצוות שענינם הם צורך שמים.

[ב] ועוד יש להעיר, שהנה לקמן הבאנו את שיטת הרמב"ן (בספר המצוות) שההפרשה היא מצוה בפני עצמה (וכן הנתינה מצוה בפני עצמה). ולפי זה לכאורה יש מקור לדברי הט"ז, שכיון שההפרשה היא מצוה

אינה מצוה חיובית - אלא רק אמצעי לתיקון העיסה, שאם אינו רוצה לאכול העיסה שלפניו - אינו חייב בהפרשת חלה, וכמצות שחיטה, שעניינה הוא להתיר הבשר באכילה, ואם אינו רוצה לאכול בשר אינו חייב לשחוט.

מקור בראשונים לשיטת המג"א

והנה כבר העירו, שיש מקור לדברי המג"א בראשונים.

דהנה רש"י (גיטין מז: ד"ה מדאורייתא) כתב, "דמעשר טביל ואסיר ליה באכילה, ולא מצוה דרמיא עליה היא, אלא אם כן אוכלן או מוכרן".

וכן כתב רבי אברהם בן הרמב"ם (בספר ברכת אברהם סימן יד), "עישור - ודאי מצוה דאורייתא הוא, ומצוה שאינה חובה היא - וכמצות עירוב חצרות. שאין אדם חייב לעשר פירותיו - אלא אם ירצה

להניח פירותיו טבולים כל הימים, ויאכל מפירות אחרים מתוקנים - הרשות בידו, ואינו מבטל מצוה"^ב.

(ב) ביאור ראשון במחלוקת - ודיון בו

והנה, מלבד שכדעת המג"א מבואר בראשונים, הנה דעת הט"ז לכאורה צריך להבין, דכיון שאינו חייב לאכול את הפירות וגם אינו רוצה, מדוע יתחייב להפריש מהם תרומה.

ולכאורה צריך לומר, דלשיטת הט"ז חיוב ההפרשה בא מחמת מצות הנתינה לכהן, דמלבד אפשרות אכילת הפירות, הרי יש דין בפירות להרים מהם תרומה ולתת לכהן. ולכן אף שאינו רוצה לאכול את הפירות, מ"מ מחוייב הוא להפריש - בכדי לתת את מתנות הכהונה לכהן.

וביאור נוסף אפשר לומר, שס"ל לט"ז שההפרשה היא מצוה בפני עצמה,

בפני עצמה, הרי אף שאינו רוצה לאכול יתחייב להפריש. וכן נראה שלמד בדעת הט"ז השערי יושר (ש"ה פ"ז ד"ה ולפי זה בספק), שס"ל לט"ז שמצות ההפרשה היא מצוה בפני עצמה (ודלא כרש"י גיטין מז: דס"ל דאין חיוב ההפרשה אלא משום מתנות כהונה), ולפ"ז צ"ע לכאורה, למה כתב הרעק"א שלא מצא מקור לדברי הט"ז.

ג] אלא בעיקר מה שקשה בדברי הרעק"א הוא, שהנה מבואר שלמד הרעק"א, שנתכוון המג"א לחלק בין תרומה שאינה מצוה חיובית, לציצית שהיא מצוה חיובית. ולכאורה צ"ע, שהרי אף ציצית אינה מצוה חיובית, שאם ירצה לא ילבש בגד של ארבע כנפות, ולהבנת הרעק"א מה חילק המג"א, וצ"ע. והראני הרב יורם ואקרט שליט"א שהרעק"א (שכתב ביו"ד להשיג על הט"ז) משלים דבריו בביאור המג"א במקום אחר (או"ח בתחילת סימן ח - ומעניין שכל האחרונים מצינים רק לרעק"א ביו"ד), ובסיום דבריו שם מקשה על עצמו קושיה זו שהקשינו. ומתוך כך כתב הרעק"א לייסד, דשני מיני מצוות קיומיות הן: א] מצוה קיומית שהיא לעולם רשות גמורה - כשחיטה ותרומה, שביסודם הם איסור ולא מצוה, ורק כשרוצה להתיר מאכלו - הרשות בידו. ומתוך שהשחיטה וההפרשה רשות גמורה - לא חייבו חכמים לעמוד בברכתן (וזו כוונת המג"א ששחיטה והפרשה "אינם מצוה כל כך"). ב] מצוה קיומית שפעמים היא חיובית - וכגון ציצית, שביסודה היא מצוה ולא איסור (שאין איסור ללבוש בגד ד' כנפות בלא ציצית, אלא שמצוה להטיל ציצית בבגד), אלא שחיוב המצוה מתחדש רק לאחר לבישת הבגד. ומתוך שחייב בציצית אם לבש - נחשבת למצוה חיובית (שלאחר שלבש - חל עליו חיוב בפועל, ומה שאין כן בשחיטה שלעולם אין עליו חיוב בפועל), ומשום כך תקנו לברכת הציצית שתהא בעמידה.

ב. והנה יעויין בביאור הגר"א שם, שהעיר על מה שכתב המג"א (שאם אינו רוצה לאכול, אינו חייב להפריש) וז"ל, "ודברי המג"א שכתב שחלה (ותרומה) אינה מצוה (חיובית) - אין להם שחר". ודברי הגר"א לכאורה צריך להבין, שהרי כדברי המג"א מבואר בראשונים, וצ"ע.

מצוות (הפרשה ונתינה) - אלא רק מצות נתינה, אלא שההפרשה היא אמצעי לקיים את מצות הנתינה.

ויותר מכך כתב המגילת אסתר (שם) בדעת הרמב"ם, שאם הפריש ולא נתן (או שלא היתה דעתו כלל בשעת ההפרשה ליתן המתנות לכהן), לא קיים שום מצוה בהפרשה ולא יצא ידי חובתו, אף שהפירות מותרים³, כיון שכל עניינה של מצות ההפרשה היא הנתינה לכהן.

אמנם הרמב"ן (שם בשורש יב) כתב, שההפרשה והנתינה - שתי מצוות נפרדות הן, שאילו היתה המצוה רק הנתינה לכהן, לא היו חכמים מתקנים לדרך בשעת ההפרשה, וכמו בכל מצוה שעשייתה אינה גמר מצוותה.

והנה, אם כל עניינה של ההפרשה היא - בכדי לקיים את מצות הנתינה לכהן, נמצא, שחייבה תורה לכל אדם שיש לו פירות, לקום ולהרים תרומה מן הפירות ולתיתם לכהן (בלא כל קשר אם רוצה לאכול מן הפירות או לא), שאין מצות ההפרשה באה בכדי להתיר את אכילת הפירות, אלא בכדי לקיים את מצות הנתינה לכהן, והם הם דברי הט"ז.

אמנם אם ההפרשה היא מצוה לעצמה (ובלא קשר למצות הנתינה), י"ל שאם כעת אינו רוצה לאכול, אינו מחוייב להפריש, וככל דברי המג"א.

ואם הדברים כנים, נמצא שהט"ז אזיל בשיטת הרמב"ם, ואילו המג"א אזיל בשיטת הרמב"ן.

בלא קשר למצות הנתינה או לאכילה (וכן נראה שהבין בכוונתו השערי יושר ש"ה פ"ז ד"ה ולפ"ז בספק, יעוי"ש), ולכן, אף אם אינו רוצה לאכול יתחייב להפריש, בתורת מצות הפרשה.

ומעתה באמת, הרי שיש להפך את השאלה לאידך גיסא (לשיטת המג"א ודעימיה), למה לא יתחייב להפריש בכדי לקיים את מצות הנתינה לכהן, שאף שאינו רוצה לאכול, מ"מ הרי מחוייב הוא לקום ולתת מתנות כהונה, וצ"ע.

ההפרשה והנתינה - מצוה אחת או שתי מצוות - יסוד מחלוקת המג"א והט"ז

ולכאורה היה אפשר לומר, שהנה נחלקו הרמב"ם והרמב"ן (בספר המצוות), אם מצות ההפרשה והנתינה שתי מצוות נפרדות הן, או שהכל מצוה אחת.

שהנה בספר המצוות (שורש יב) כתב הרמב"ם, שההפרשה והנתינה מצוה אחת, וכן כתב החינוך (מצוה תקז).

ושם (מצוה קכו) כתב הרמב"ם - "שצונו להוציא תרומה גדולה, והוא אמרו יתעלה "ראשית דגנך תתן לו".

ובלב שמה (שורש יב) העיר, שמדברי הרמב"ם שכתב - שההפרשה עצמה נפקא מהא דכתיב "ראשית דגנך תתן לו" משמע, שעיקר המצוה היא הנתינה, וכל ענין ההפרשה הוא רק היכי תמצוי לקיים את מצות הנתינה לכהן.

ונמצא שלדעת הרמב"ם, אין כאן שתי

ג. והכהנים והלוויים המפרישים מפירות שלהם, צ"ל שמקיימים המצוה בזה שנוטלים המתנות לעצמם.

דיון בביאור זה

אלא שנראה שאין הדברים מוכרחים. **הדא מסברא**, שהנה אף אם נאמר שיש כאן שתי מצוות נפרדות, מ"מ כיון שסו"ס בעת שתי מצוות לפניו - ובכללן מצוות הנתינה, הרי שי"ל שאף שלא רוצה לאכול, מ"מ יתחייב להפריש בכדי לקיים מצות הנתינה לכהן.

ועוד ראייה לכך, שהרי כתב הרמב"ם (שבת פכ"ד ה"י) "כל הדברים שהן אסורין משום שבות - לא גזרו עליהן בין השמשות, והוא שיהיה שם דבר מצוה או דוחק.

ואעפ"כ סיים הרמב"ם שם, "לפיכך אין מעשרין את הודאי בין השמשות, אע"פ שאיסור הפרשת המעשר בשבת משום שבות".

והנה אם נאמר שדעת הרמב"ם כדעת הט"ז, שמצות ההפרשה היא מצוה חיובית (וחייב להפריש אף כשאנינו רוצה לאכול), למה אין מעשרין בין השמשות, והלא מצוה גמורה לפניו ולא גזרו בין השמשות במקום מצוה. **אלא לכאורה** מוכרח לאידך גיסא, שדעת הרמב"ם היא כדעת המג"א, שאין שום חיוב או מצוה להפריש תרו"מ, ולכן אין מעשרין את הודאי בין השמשות, ואין לזה קשר למה שסובר הרמב"ם, שההפרשה והנתינה - מצוה אחת היא.

אם מה שהתירו שבות במקום מצוה בבין השמשות - הוא בכל מצוה או רק במצוה שהיא לצורך שבת
אלא שיש לדחות, שלכאורה נראה פשוט

שלא בכל מצוה אמרין שלא גזרו בבין השמשות, אלא דוקא במצוה שהיא צורך שבת, וממילא אין לומר שיהיה מותר להפריש בין השמשות לצורך קיום מצות הנתינה, שהרי נתינה זו אינה צורך השבת.

וראייה לדבר, שהרי כתב המ"ב (רס"א ס"ק ד) שרק אם אין לו מה שיאכל בשבת - מותר לעשר בין השמשות, ומשום שאז היא מצוה לצורך שבת. אמנם אם יש לו כבר מאכלים לכבוד שבת, אף שרוצה לעשר בכדי להוסיף בעונג שבת - לא התירו בבין השמשות, כיון שסו"ס יש לו מה שיאכל. ומוכח שרק באופן זה של מצוה לצורך שבת - התירו שבות בין השמשות¹.

אמנם יעויין לרבי אברהם בן הרמב"ם (בספר ברכת אברהם שם) שכתב להוכיח, שדעת הרמב"ם היא כדעת המג"א (שהפרשת תרו"מ אינה מצוה חיובית, "ואם ירצה להניח פירותיו טבולים - הרשות בידו"), ממה שפסק הרמב"ם שאסור לעשר בין השמשות, אף שבעירובי חצרות התירו משום מצוה. ומוכח, שאין שום מצוה או חיוב לעשר, שאם כדברי הט"ז שתרו"מ היא מצוה חיובית, למה לא התירו בבין השמשות.

ולכאורה מהי הראייה, דשאני עירובי חצרות שהם צורך השבת ולכן התירו, ומשא"כ תרו"מ (באופן שאינו רוצה לאכול מהפירות, שבאופן זה דיבר ר"א בן הרמב"ם), שהיא מצוה שאינה לצורך השבת, ואיזו ראייה יש כאן. אלא לכאורה מוכח שס"ל לר"א בן הרמב"ם - שכל מצוה התירו בבין השמשות, ואף שאינה לצורך השבת.

ד. אלא שכבר ידועה הסתירה בדברי המ"ב, שכאן התיר רק באופן שאין לו מה לאכול בשבת, ובסימן שם"ב (ביה"ל ד"ה מותר) כתב, שכל דבר שהוא צורך שבת - אף שאפשר לו בלעדי - אלא שמחמתו יתוסף לו עונג - נחשב צורך מצוה לענין היתר שבות דבין השמשות, וצ"ע.

ג) ביאור שני במחלוקת - ודיון בו

והנה מפורסם האתון דאורייתא (כלל ב) שחקר בגדר איסור טבל, אם הוא איסור עצמי או שאיסורו מחמת התרומה המעורבת בפירות¹. ותלה חקירתו במחלוקת רש"י ותוס' (יבמות פו. ד"ה מה תרומה טובלת).

והנה, אם נאמר שאיסור טבל הוא מחמת התרומה המעורבת בו, הרי ידיים מוכיחות הן, שהתרומה היא הסיבה לאיסור זה, ולכאורה כוונת התורה בזה הוא - שיקום האדם ויריים תרומה לכהן, שלא הניחה התורה לאדם - ואסרה את מאכלו - עד שיפריש ויתן התרומה לכהן, וככל דברי הט"ז.

אמנם אם נאמר שאיסור טבל הוא איסור בפני עצמו (וללא קשר לתרומה), י"ל שאם אינו רוצה לאכול אינו חייב להפריש, וככל דברי המג"א.

דיון בביאור זה

אלא שאף זה אינו מוכרח. חדא, שאף אם

איסור טבל הוא איסור עצמי, עדיין יתכן לומר שמצות ההפרשה היא חיובית. ועוד, אף אם נאמר שאיסור טבל בא מחמת התרומה שבו, יתכן לומר שמצות ההפרשה עומדת לעצמה, ויש לפלפל.

ד) ביאור חדש במחלוקת - חיוב הנתינה חל מעיקרא או רק לאחר ההפרשה

הנה יש לחקור בגדר חיוב הנתינה, אם הוא חיוב שחל מעיקרא, ובאופן שכשיש לו פירות טבל מתחייב מראש בהפרשה ובנתינה (ואף שיש לדון אם שניהם מצוה אחת או שתי מצוות, מ"מ חלים שני החיובים מעיקרא).

או שמא יש לדון ולומר, שכל חיוב הנתינה חל רק לאחר מעשה ההפרשה, ובאופן שמעיקרא ישנו רק לחיוב ההפרשה, אלא שלאחר ההפרשה מתחדש חיוב הנתינה².

והנפק"מ ברורה בזה היא, במי שאינו רוצה לאכול את הפירות, אם חייב עכ"פ להפריש בכדי לקיים מצוות הנתינה לכהן. שאם חיוב הנתינה נמצא מעיקרא, הרי שאף

ה. והנה מבואר בגמרא (קידושין נח.). שישאל המקדש אשה בטבל (שירש מאבי אמו כהן) - מקודשת. ואף שלהלכה נקטינן כעולא שם, ש"טובת הנאה אינה ממון" (וא"כ אין לישראל כלום בממון זה), מ"מ כיון שנקטינן ש"מתנות שלא הורמו כמי שהורמו", הרי שזכה הסבא הכהן בתרומה שבתוך הטבל (אף שלא הורמה) והורישו לנכדו הישראל, והרי תרומה זו ממון המקדש. ונמצא שלהלכה נקטינן, שכהן המחזיק בטבל - זכה בתרומה שבה, ומ"מ אינו ענין כלל לחקירת האתון דאורייתא, דכאן הנושא הוא ביחס לממון שבטבל, דאף שאכתי לא הופרש דבר, ישנו בטבל לממון התרומה וניתן לזכות בו, אמנם ביחס לאיסור שבטבל - יתכן שהוא איסור עצמי ולא מחמת התרומה שבו.

ו. וכן חקר הצפנת פענח (מאכלות אסורות פ"י הי"ט), ובשערי יושר (ש"ג פכ"ה וש"ה פ"ו), ובקהילות יעקב (שביעית סימן טו אות ג).

ז. ולכאורה יש להביא ראיה שחיוב הנתינה חל מעיקרא, מאנסו בית המלך גרנו (חולין קל"א). שחייב הישראל לשלם לכהן דמי התרומה, ומשום שמשתרשי ליה. ואם נאמר שחיוב הנתינה מתחדש רק לאחר הפרשת הטבל, כיון שהמלך אנס את גרנו בטבלו (ולא היתה כאן הפרשה כלל), למה צריך לשלם לכהן והרי לא התחדש חיוב נתינה כלל.

ויש לדחות, שכל הדין דמשתרשי ליה נאמר ביחס לממון הכהנים שבטבל, שאף ש"ל שמצות הנתינה מתחדשת רק לאחר ההפרשה, מ"מ עצם ממון השבט קיים כבר בטבל (וכהדין ד"מתנות שלא הורמו כמי שהורמו"), ולכן חייב הישראל לשלם לכהן את דמי התרומה.

שאינו רוצה לאכול, מ"מ יתחייב להפריש מדין חיוב הנתינה העומד לפניו.

אמנם אם חיוב הנתינה אינו נמצא בעת, הרי שאם אינו רוצה לאכול וממילא אינו רוצה להפריש - לא יתחייב כלל, שכן שאינו מפריש - אין חיוב נתינה.

ראייה משיטת הרמב"ם

והנראה בזה לפשוט את החקירה, שהנה הבאנו לעיל דעת ר"א בן הרמב"ם שכתב, שדעת הרמב"ם היא שאין הפרשת תרו"מ מצוה חיובית (כמג"א), ואין אדם חייב לעשר פירותיו אלא אם כן אוכלם (והוכיח זה ממה שפסק הרמב"ם (שבת פכ"ד ה"י), שאסור לעשר בין השמשות ואף שבעירובי חצירות התירו משום מצוה).

ומאידך גיסא הבאנו לעיל שכתב הרמב"ם (בספר המצוות שורש יב), שההפרשה והנתינה מצוה אחת, ולא עוד אלא שעיקר המצוה היא הנתינה, וכל ענין ההפרשה הוא רק היכי תמצי לקיים את מצות הנתינה (יעיין במפרשי הרמב"ם שהבאנו לעיל).

ולכאורה הדברים סותרים, שאם עיקר המצוה בפירות טבל היא הנתינה לכהן, כיצד כתב הרמב"ם שאין אדם חייב להפריש (אם אינו רוצה לאכול), והלא חייב הוא לקום ולהפריש בכדי לתת לכהן, ואידך יתקיימו שני פסקי הרמב"ם יחדיו, וצ"ע.

חיוב הנתינה מתחדש רק לאחר ההפרשה

ולכאורה מוכרחים לומר מכאן, שאין הכי נמי, שאכן דעת הרמב"ם היא שעיקר המצוה היא הנתינה, אלא שחיוב הנתינה מתחדש רק לאחר מעשה ההפרשה,

ולכן פסק הרמב"ם שאם אינו רוצה לאכול - אינו חייב להפריש (שאין ההפרשה חובה המוטלת עליו), שכל עוד שלא הפריש - לא חל חיוב הנתינה, ונמצא שאינו מבטל מצוה.

חיוב הנתינה - חלוקת הנאת הישראל עם הכהן

וביאור תוכן המצוה לפי זה, נראה, שכל כוונת התורה הוא - שכשיש לאדם פירות שרוצה להנות מהם (באכילה או בשאר הנאות - יעויין רש"י גיטין מז: שם), הרי שעליו לחלוק הנאתו עם הכהן (והוא מאמר התורה "ראשית דגנך תתן לו", והיינו דוקא אותו דגן המשמש לך - להנאתך). אמנם דגן כזה שאינו חפץ בהנאתו ואינו רוצה לאכלו, אינו חייב לתת ממנו לכהן, שאין המצוה לכהן חובת נתינה אלא חובת הפרשה מחלקו של הישראל. אמנם כשאינו רוצה בפירות, אינו מחוייב לחלוק בהנאתו עם הכהן, וממילא גם אינו חייב להפריש תרומות ומעשרות.

ביאור שיטת המג"א והרעק"א

ובזה יתבאר אל נכון שיטת המג"א וסיעתו, שנקטו להלכה כשיטת הרמב"ם, שחיוב הנתינה חל רק לאחר ההפרשה, ולכן כל זמן שאינו רוצה להנות מן הטבל - אינו חייב להפריש (ולא חשיב כמבטל מצות הנתינה, כיון שבאופן זה היא איננה).

(ה) סיכום - והעולה מהדברים להלכה

(א) דעת הט"ז (וכן הסכים להלכה הגר"א), שהפרשת תרו"מ (וכן חלה) היא מצוה חיובית, ואף אם אינו רוצה לאכול מן הפירות - חייב להפריש.

(ב) בביאור דברי הט"ז נאמרו שני ביאורים:

[א] בשערי יושר ביאר, שלדעת הט"ז

אינו רוצה לאכול אינו חייב להפריש. אמנם בזמן שחובת הנתינה נוהגת, יודה המג"א שחייב להפריש בכדי לקיים מצות הנתינה, ויש לעיין.

(ה) נראה יותר לומר, ששיטת המג"א אזלא בשיטת הרמב"ם, שכל כוונת התורה בחיוב הנתינה הוא - שיחלוק ישראל הנאתו עם הכהן, באופן שרק אם רוצה לאכול מן הפירות - חייב להפריש ולתקן מאכלו, ואז גם יתן לכהן חלקו. אבל אם אינו רוצה להנות מן הפירות - אין עליו חובת הפרשה - וממילא אינו צריך לתת לכהן, שכל חיוב הנתינה מתחדש רק לאחר ההפרשה (יעויין בפנים ההוכחות לדין זה).

(ו) ייסד לן מרן הרעק"א (או"ח סימן ח ס"ק ב), ששני מיני מצוות קיומיות הן. מצוה קיומית שיסודה איסור (כשחיטה והפרשת תרו"מ), שהיא רשות גמורה. ועניינה, שאם ירצה יכול להתיר האיסור.

ומצוה קיומית שיסודה מצוה (כציצית), שאם לבש בגד של ד' כנפות מתחייב במצוה. והנפק"מ בזה הוא, שמצוה שהיא רשות גמורה - לא חייבו חז"ל לעמוד בברכתה.

ההפרשה היא מצוה וחיוב בפני עצמו, ואינו תלוי בכלום.

[ב] עוד י"ל דס"ל לט"ז, שאף שאינו רוצה לאכול, מ"מ חיובא רמיא עליה להפריש בכדי לקיים מצות נתינת תרומה לכהן.

והנפק"מ להלכה בין שני הביאורים, יהיה במקום שאין כהן מצוי - אם חייב להפריש. דאם לט"ז ההפרשה היא מצוה בפני עצמה - יתחייב, ואם חיוב ההפרשה הוא כדי לתת לכהן תרומה - הרי שאם אין כהן - פטור מלהפריש.

נפק"מ נוספת היא, לדעת הפוסקים שאין לכהנים חיוב נתינה (יעויין באפיקי ים - ח"ב סימן יב - שחקר בזה). דאם חיוב ההפרשה הוא בכדי לקיים מצות נתינה, יודה המ"ז שאם אין הכהן רוצה לאכול, גם לא יתחייב להפריש.

(ג) דעת המג"א (וכן הסכים להלכה הרעק"א, וכן כתב רבי אברהם בן הרמב"ם בדעת אביו), שאם אינו רוצה לאכול אינו חייב להפריש תרו"מ, ויכול להניח פירותיו טבולים כל הימים.

(ד) יתכן לומר, שכל שיטה זו היא דוקא בזמן שאין נוהגת חובת הנתינה לכהן, ולכן אם





תגובות הקוראים



מכתב א'

הרב יוסף אביטבול

מח"ס 'שערי יוסף' ושא"ס

בני-ברק

אופני היתר של שמירת מחיר בתשלום מראש

לכבוד הגאון רבי גמליאל הכהן רבינוביץ שליט"א במח"ס גם אני אודך ופרדס יוסף החדש ושא"ס,

קבלתי הקובץ מנורה בדרום מס' 44 לחודש שבט תשפ"ג היר"ל בסיוע מכון גם אני אודך בראשות כת"ר שליט"א, ונערך ע"י הרב און אברהם הכהן סקלי שליט"א מעיר התורה אופקים.

אף אם לבסוף לא התייקר החפץ ונשאר באותו מחיר, עברו המוכר והקונה על איסור ריבית מדרבנן.

וראיתי בעמ' פג, במאמרו של הרב אברהם יחיאל הלר הכהן שליט"א שכתב לדון באופני ההיתר של שמירת מחיר בתשלום מראש, הנני מציין כאן מש"כ ההוראות לדינא ממו"ר הפוסק הגאון הגדול רבי עמרם פריד שליט"א בספר פסקים והוראות חלק יו"ד בהל' ריבית.

אך ישנם ג' אופנים שבהם התירו חז"ל לשלם מראש לפני קבלת החפץ.

היתר יש לו

א. "יש לו", אם יש למוכר חפץ זהה לחפץ שרוצה למכור כעת, מותר לו לתת את ההנחה למשלם מראש, מכיוון שאנו דנים כאילו הלוקח קנה את החפץ כששילם עליו כעת, ורק אספקת החפץ תהיה מאוחרת.

אסור פסיקה מראש

היתר יצא השער

ב. "יצא השער", אם החפץ קיים בשוק, ויש לו מחיר ידוע, מותר לשלם מראש.¹

מדרבנן אסור למכור חפץ בתשלום מוקדם ולקבל את החפץ יותר מאוחר, [דהיינו שאין לשלם למוכר על סחורה, לפני קבלת הסחורה, אלא באופנים כדלהלן]. מכיון ששמא יתייקר החפץ בינתיים, והלוקח מקבל את החפץ במחיר הקודם, ונמצא שהלווה

היתר אין שומתו ידוע (אין מחיר קבוע)

ג. "אין שומתו ידוע", יש מקילים שמותר

א. שו"ע יו"ד סי' קעה.

ב. שו"ע שם ס"ד, ועי' בב"י סי' קע"ג.

ג. שו"ע שם ס"א. וטעם הדבר שמצד הקונה [המלווה] אין כאן ריבית כי הקונה לא נהנה ממה שהמוכר קיבל את הכסף כי הקונה היה יכול לקנותה מיד ממוכר אחר, ומצד המוכר [הלווה] כיון שיצא השער של אותה סחורה ומצוי לקנותה ראויים כאילו המוכר קנה אותה ויש כאן את ההיתר של יש ולו ולא נראה הדבר כריבית.

שהקונה לא יקח את החפץ הזה בעצמו, אלא יקח את מה שהמוכר מזמין אחר כך מותר.

אם יש למוכר את החפץ, אך אין לו את כל הבמות, שהקונה צריך אסור לשלם מראש.^ח

אם יש למוכר את המוצר, אך הוא עדיין לא מוכן לגמרי, אם חסר פעולה אחת או שתיים להשלמתו נחשב כיש לו, אך אם חסרות שלש פעולות או יותר, אי"ז נחשב כיש לו ואסור.^ט

דוגמאות מעשיות במחוסר של של מלאכות שאין היתר של יש לו

לשלם על בתי תפילין, או על פרשיות, או לחייט או לנגר לפני שהם מוכנים, אף שיש להם את העור או את הבד, או העץ, כיון שהוא מחוסר ג' מלאכות, אין בזה את ההיתר של יש לו.

לשלם לדפוס על ספר לפני שהוא מוכן, נחשב מחוסר שלש מלאכות, כיון שצריך הדפסה וכריכה, ותפירה, [ואף אם זה נעשה במכונה אחת].

אם חסר רק להרכיב את המוצר, כגון אם קונים עגלה או מזגן וכדו', וחסר רק את ההרכבה, הרי הוא חשוב כיש לו.

לשלם מראש לפני קבלת הסחורה, בחפץ שאין לו מחיר ידוע בשוק, שעכשיו כל מחיר שהמוכר יקבע לא יהא נראה כריבית. ויש חולקים שאין היתר בדבר שאין שומתו ידוע [ורק אם יש לו או יצא השער מותר]. והמקל בדבר יש לו על מה לסמוך.^י

איסור מפרש בג' האופנים הנ"ל

אף בג' האופנים הנ"ל, אסור למוכר לפרש, שאם תשלם מראש אעשה לך הנחה, ואם לא תשלם מראש לא תקבל הנחה, מכיוון שכך העסקה נראית כריבית, מחמת שנראה שאם ישלם מראש לפני קבלת החפץ, יקבל הנחה, ואם ישלם בזמן קבלת החפץ לא יקבל הנחה.^{יא}

קונה בג' האופנים הנ"ל בלשון הלואה

אף שנתבאר שיש ג' היתרים, מ"מ אין ההיתרים הנ"ל, אלא כשהמוכר והקונה מדברים ביניהם על התשלום מראש בלשון מכירה, אולם מדברים ביניהם על התשלום בלשון הלואה, אסור לשלמו מראש.^{יב}

פרטי ההיתר של "יש לו"

כאמור, מותר לשלם מראש אם יש כבר את החפץ בחנות במחסן וכדו'.^{יג} ואף

ד. יו"ד סי' קע"ג ס"ז, ובברכי יוסף שם, ובבאר הגולה שם, ובחכמת אדם כלל קלט, מתירים. אולם הט"ז והש"ך שם פליגי על זה.

ה. רמ"א סי' קע"ג ס"ז.

ו. רמ"א סי' קסב ס"ה וט"ז שם סק"ט וש"ך סי' קע"ג סק"ט.

ז. חוות דעת סי' קס"ד סק"א.

ח. ש"ך וט"ז סי' קע"ג ס"ו, אך הרמ"א מיקל אם יש לו מעט.

ט. שו"ע סי' קע"ה ס"ד, ועי' בש"ך סק"ח.

י. והאופן שיהא מותר לשלם הוא אם מחלקים את זה לשני חלקים, שמשלמים על החלקים הקיימים בנפרד ועל העבודה בנפרד, כיון שהחלקים המופרדים כבר קיימים ומשלם עליהם, ועל העבודה מותר באופן שהוא מתחיל לעבוד פעולה כל שהיא עבור המזמין.

אחר, אך מצוי להשיגם, האם יש בזה היתר של יצא השער.

היתר יצא השער, הוא רק אם ניתן להשיגו באותו מחיר, אך אם ניתן להשיגו במחיר יקר יותר אסור.^י ולכן אם הוא קונה במחיר זול [כגון במבצע מיוחד] אסור לשלם מראש, כיון שלא ניתן להשיג מוצר זה במחיר הזול.

חפץ שמחירו משתנה תמיד [לבני ספרד הוא כחודשיים, ולבני אשכנז הוא כמה ימים^י], ואין לו מחיר קבוע, כגון מטבעות חוץ, אי"ז נחשב כדבר שניתן להשיגו באותו מחיר ואסור.^י

אסור לשלם מראש כדי לקבל בזמן מסוים מוצרים, שאם היה קונה אותם עכשיו היו מתקלקלים אצלו עד אותו הזמן.

ולבן אכור לשלם מראש, על פירות וירקות, אם זמן ההספקה הוא לאחר זמן רב, שהפירות וירקות יתקלקלו עד זמן זה, אך אם זמן ההספקה הוא בזמן שמזמן התשלום עד זמן ההספקה הפירות לא יתקלקלו מותר^י.

אם חלוקה אינו מעוניין לקבל את החפץ לפני הזמן המוסכם מכל סיבה שהיא, לכתחילה אין לשלם מראש אף שניתן להשיג את החפץ במקומות אחרים.^י ולדוגמא אם שילם על ארון חדש וכו' כדי להכניסו לדירה חדשה, אלא שהדירה עדיין אינה מוכנה ואין הוא

אם יש למוכר חפץ כזה אך מסוג אחר, כגון שרוצה לקנות רהיט בצבע חום, ויש למוכר רהיט בצבע לבן, אין זה נחשב יש לו.

וכן אם יש לו את החפץ בתצוגה, כיון שהלוקח רוצה דוקא חפץ חדש, אינו נחשב כיש לו.

לאחר שקנה על סמך החפץ שיש למוכר, אין המוכר צריך להשאירו אצלו כל הזמן, ומותר לו למוכרו.^י

פרטי ההיתר יצא השער

כאמור אם יצא השער, דהיינו שהחפץ קיים בשוק, ויש לו מחיר ידוע, מותר לשלם מראש.

היתר יצא השער בדברים שאין בהם פיקוח ממשלתי

לפי האמור היה נראה שמותר לשלם מראש על רוב המוצרים הבסיסים, כיון שאפשר להשיגם בכל מקום.

אמנם יש להסתפק האם ההיתר של יצא השער הוא רק בדברים שיש עליהם פיקוח ממשלתי, כגון חלב ולחם, שיש להם מחיר אחיד, או שהוא אף בכל דבר שהוא מצוי^י.

ונפק"מ בספק זה ברוב הדברים המצויים בזמנינו, שכל חנות מוכרת במחיר

יא. תוס' ב"מ דף סד ע"ב ד"ה האי.

יב. וכל מה שצריך יצא השער, כי בזמן חז"ל כל עוד שלא יצא השער לא היה מחיר אחיד, אבל בזמנינו שמצוי להשיג אף שכל חנות מוכרת במחיר אחר, נחשב יצא השער.

יג. ע"י שו"ע סי' קע"ה ס"ה.

יד. ראה מה שיתבאר להלן בדיני סאה בסאה, בדין יצא השער.

טו. שו"ע סי' קעה ס"א, וחכמת אדם כלל קמא ס"א.

טז. ע"י שו"ע סי' קע"ה ס"ה.

יז. חידושי הריטב"א והו"ד בשיטתו ב"מ עג ע"ב, שו"ת אמרי בינה סימן נב אות ד', אך בשו"ת הרדב"ז ח"ד סימן קפו ובשו"ת רעק"א סי' נב הקילו בזה

שההוזה היא בגלל ששילם מראש.

לפי האמור המזמין ארון ספרים בהזמנה מיוחדת (עבודת נגר), בגד אצל תופרת, קבלן שיפוצים, לדעת היש מקילים בדבר שאין שומתו ידוע מותר לשלם עליהם מראש [ומצד היתר יש לו נתבאר לעיל שאין להתיר אם הוא מחוסר שלוש מלאכות].

אך לעיל נתבאר שיש חולקים בדבר, ולשיטתם אין היתר בזה, והאופן שיהא מותר לשלם אם מחלקים את זה לשני חלקים, שמשלמים על החלקים הקיימים בנפרד ועל העבודה בנפרד, כיון שהחלקים המופרדים כבר קיימים ומשלם עליהם, ועל העבודה מותר באופן שהוא מתחיל לעבוד פעולה כל שהיא עבור המזמין.

וישנם עוד אופנים שבהם מותר לשלם מראש לנגר או תופרת, ונבארו להלן.

תשלום בצ'ק דהוי

המשלם בצ'ק דהוי לזמן קבלת המוצר, אין זה נחשב כתשלום מראש ומותר.

ואם הצ'ק דהוי לזמן, אך המוכר אינו יודע מראש אם המוצר כבר יגיע אז, מותר לשלם בצ'ק זה, ואף אם בסוף יתברר ששילם מראש לפני קבלת המוצר, אין בו איסור ריבית, כיון שמוכח שלא מחמת ההלוואה שמר לו על המחיר, שיתכן שלא יקבל את הכסף לפני הזמן.

להתנות שאם יוזל המוצר יוזל גם לו

באופנים שמותר לשלם מראש, מותר ללוקח להתנות שאם המחיר יוזל בשעת

רוצה שיביאו את הארון עכשיו, יש להחמיר בזה אם אין למוכר את הארון.

אופנים שלא תמיד יש בהם היתר יצא השער

חפץ שיש בו כמה סוגים ומצוי להשיג את החפץ בהרבה חנויות, אם הלוקח רוצה דוקא סוג מסויים שיש את הסוג הזה רק בחנות מסוימת אין בזה את ההיתר שלא יצא השער, כיון שמעוניין רק בסוג מסויים".

חפץ שקשה להשיגו במקום בו גר, אך ניתן לקנותו במקום רחוק, אם לא היה הולך לשם כדי לקנותו, אין בזה היתר יצא השער, אך אם זה חפצים שרגילים ללכת לקנותם במקום רחוק, כגון רהיטים ומוצרי חשמל וכדו', מותר לשלם עליהם מראש".

וכן כל מוצר שהוא בהזמנה מיוחדת, וקשה להשיגו, וכן כל חפץ שלא מצוי להשיגו אין את ההיתר הנ"ל.

ולכן מוצרים שקשה להשיגם, כגון שקונה מוצר בדגם שאינו שכיח אין את ההיתר הנ"ל, וכן מוצרים שנמכרים ביד שניה, וקשה להשיגם.

פרטי ההיתר אין שומתו ידוע (חפץ שנמוכר בטווח של הרבה מחירים)

כאמור בדבר שאין שומתו ידוע, יש מקילים שמותר לשלם מראש לפני קבלת הסחורה, בחפץ שאין לו מחיר ידוע בשוק, שעכשיו כל מחיר שהמוכר יקבע המחיר יהיה אמיתי.

היתר זה הוא רק אם לא נעשית הוזה גדולה באופן שלא ניכר בזמן קבלת הסחורה,

יח. . שו"ת מהרש"ם ח"ה סימן נא.

יט. . ש"ך סי' קע"ה סק"ב.

המוצרים אף שלאולם ולקייטרינג יש מוצרים ברשותם כיון שיש מוצרים שלא יכולים להתקיים עד החתונה לא נחשב "יש לו".^{כא}

האופנים שבהם מותר לכל הדעות לשלם מראש (לאולם או קייטרינג, או צימר וכדו')

(א). דמי קדימה שהם 10 אחוז.^{כב}

(ב). צ'ק דחוי לזמן האירוע או לזמן השימוש בבית הארחה.

(ג). שיתנו שאם המחיר יעלה ישלם לו יותר.

(ד). לשלם בצורה של פסיקה על דולרים באופן דלהלן.

והוא כגון באירוע שעלותו היא ארבעים אלף ש"ח על בעל האולם להחזיק ברשותו סכום של דולרים בשווי ארבעים אלף ש"ח וכשמשלם בעל האירוע לבעל האולם מראש התשלום הוא עבור קניית הדולרים [שזה פירות], ונמצא שעל ידי שמשלם ארבעים אלף ש"ח קונה את הדולרים [בשווי של ארבעים אלף ש"ח] שנמצאים ברשות המוכר [בעל האולם], ובזמן האירוע כיון שצריך בעל האירוע [הקונה] לשלם לבעל האולם על האירוע והמוכר [בעל האולם] צריך לשלם לבעל האירוע את הדולרים שקנה ועל ידי זה שבעל האירוע לא משלם על האירוע [כיון שכבר שילם מראש] מתקזז בעל האולם מחובו להעמיד לו את הדולרים שקנה.

ההספקה יקבל סחורה לפי המחיר בשעת ההספקה.^כ

דוגמאות מעשיות לתשלום קודם קבלת הסחורה

מותר לשלם על מוצרי חשמל, כגון ריהוט מקרר ותנור וכדו', לפני קבלת הסחורה, אם יש למוכר את הסחורה ברשותו והלקוח מוכן לקבלה, מותר, ואם לא, יש לדון בזה מצד ההיתרים של "יצא השער", ו"אין שומתו ידועה", וכמו שנתבאר לעיל.

האופנים שבהם מותר לשלם מראש ללא שום חשש

(א). אם משלם רק דמי קדימה שהם עשרה אחוז.

(ב). ע"י נתינת צ'ק דחוי לזמן קבלת הסחורה.

(ג). ע"י שיתנו שאם המחיר יעלה ישלם לו יותר, [וכמו שנתבאר להלן].

תשלום לאולם קודם האירוע או לקייטרינג, או לצימר קודם האירוע

לשלם לאולם שמחות או לקייטרינג לפני האירוע, וכן על שכירות צימר או חדר בבית מלון לפני שמגיעים לשם, יש בזה חשש ריבית דהוי פסיקה מראש באין לו, כיון שהאולם או החדר בבית מלון או צימר לא נקרא "יש לו" כי הלקוח לא יכול להשתמש באולם לפני החתונה וכן לגבי התשלום על

כ. . שו"ע סי' קע"ה ס"ז.

כא. . נחלקו הפוסקים האם מותר להקדים מעות לשכירות לפני שנכנסים לגור בה, כיון שמחיר השכירות יכול לעלות אחר כך, נמצא אם כן שבשכיל הקדמת המעות שומר לו על המחיר המוזל. ולהלכה יש להקל בזה, אך אם הצימר מושכר לאנשים אחרים בשעת הקדמת המעות (כדרך צימרים שמושכרים כל כמה ימים למישהו אחר), כתב רעק"א (ב"מ עב' ע"ב) להחמיר כיון שבעל הצימר לא יכול לתת לו את הצימר היום, ועיין בזה בתוס' בב"ב פז' ורשב"א ור' יונה שם, ט"ז יו"ד קעז' ס"ק ז', ש"ך בנקה"כ שם וחדרי דעה שם.

כב. . ע"י במהרש"ם במשפט שלום שהוא בין 5 ל 10 אחוז.

היתר "יצא השער"

לעיל נתבאר שמותר להקדים מעות אם יצא השער, ולפי"ז נראה לכאורה שאין צורך לכל ארבעת האופנים הנ"ל כשמשלמים לבעל אולם וכדו' באופנים שמצוי להשיג קייטרינג ואולם אחר [אם אין לו ענין דוקא באולם וקייטרינג זה].

אך נתבאר לעיל שיש להסתפק ששמא ההיתר של "יצא השער" הוא רק בדבר שבשוק מחירו אחיד כגון מוצרים שבפיקוח ממשלתי, אבל בשאר דברים אין היתר של "יצא השער".

היתר "אין שומתו ידוע"

לעיל נתבאר שיש מקילים שמותר להקדים מעות באין שומתו ידוע, ולפי"ז נראה שמותר להקדים את התשלום לבעל האולם וכדו' אף בלא כל ארבעת האופנים הנ"ל.

אך נתבאר לעיל שיש חולקים על היתר זה, ולשיטתם האופנים שמותר הוא רק באופנים שנתבארו לעיל. ומי שמקל בדבר לסמוך על היתר "אין שומתו ידוע" יש לו על מה לסמוך [ואז מותר לשלם מראש לבעל האולם והקייטרינג אף בלא ארבעת האופנים הנ"ל].

תשלום מראש לארננה

לעירייה, מותר לשלם מראש, כגון ארננה שיש הנחה למי שמשלם מראש, מותר כיון שאין איסור ריבית לעירייה^כ. [אך אם הריבית היא לחברת האשראי אסור ללא היתר עיסקא].

רב קו, וחופשי חודשי

לפי האמור לעיל שאסור לשלם מראש, על

מוצר לפני קבלת המוצר, [ומותר רק באופנים הנ"ל] יש לדון איך מותר לעשות רב קו, וחופשי חודשי, או שנתי, הרי זה תשלום מראש, והתשובה לזה שהסיבה שאם המחיר מתייקר לא צריך לשלם יותר ברב קו, הוא לא מחמת הקדמת המעות, [ההלואה] אלא כיון שהם רוצים להבטיח שהלוקח יסע בשירותם, וגם זה מוגדר כשכירות, וגם ברב קו אפשר להשתמש הכל באותו יום.

וכן הוא הדין בקניית כרטיס מגוי למקוה, או לבריכת שחיה, וכדו'.

ביטוחים

מותר לשלם מראש לחברת ביטוח, ואין בזה איסור הקדמת התשלום, (פסיקה) כיון שכבר כעת מקבל את ההתחייבות, שזה הדבר שהחברה מתחייבת, [כי הרי לא ברור שיהיה כלל תשלום].

תשלום מראש לעיתון יומי וכדו'

לשלם מראש על עיתונים כיון שאין את ההיתרים של "יש לו" ו"יצא השער" ו"אין שומתו ידוע", לכן אם התייקר העיתון [באמצע החודש] צריך לשלם את ההתייקרות, אם אין היתר עיסקא. [ועצם זה שמגוי מקבל הנחה, אין בזה איסור של פסיקה בהוזלה, כיון שסיבת ההנחה היא בגלל שהוא מגוי קבוע].

הזמנת רהיטים\מקרר\תנור\מכונת

כביסה\מזגן בתשלום מראש

באמור אסור לשלם מראש לפני קבלת המוצר ומותר רק ב"יש לו" או

התשלום מראש אלא בגלל ההתחייבות לקנות, אבל אם החברה משלמת סמוך לקניה הרבה לפני קבלת החפץ יש בזה משום ריבית.

אך מותר למוכר לייקר את המחיר למשל באשראי בעבור עמלות שהוא נאלץ לשלם לחברות האשראי. [נועד שני אחוז בדרך כלל הייקור הוא בעבור עמלות האשראי. אך מעבר לשני אחוז הייקור עלול להיות בעבור המתנת הזמן ואסור].

היתר באופן שסכמו שאם יתיקר לא יצטרך לשלם את התוספת

אופן נוסף שע"י זה אין איסור כלל הוא באופן שסיכמו שאם יתייקר לא יצטרך לשלם את התוספת.

היתר עיסקא

אם יש היתר עיסקא בכל הנ"ל אין בזה איסור ריבית.

חנזיות מזון שמקובל שמשלמים בתחילת החודש

חנזיות מזון שמקבל שמשלמים בתחילת החודש מותר לשלם כיון שלא מסכמים מה קונים, וכמה קונים, ובאיזה מחיר, אין בזה שום חשש.

ע"כ, ויש עוד הרבה מה להאריך בכל הל' אלו, ורשום עמי בכתובים עוד הרבה הערות והוספות לדינא בכ"ז, ויה"ר שיראה אור בקרוב בס"ד.

בברכת התורה

הצעיר באלפי ישראל

יוסף אביטבול

מח"ס שערי יוסף וש"ס

מו"צ בבית ההוראה בראשות הגר"ע פריד שליט"א

פה עיה"ת בני ברק

"יצא השער" ויש מקילים גם ב"אין שומתו ידוע", וכשמזמינים את הנ"ל מהמוכר פעמים רבות אין את המוצר למוכר והוא מזמינו מהספק לבית הלקוח ואין בזה היתר של "יש לו" כי אין למוכר את המוצר ברשותו.

ולעיל נתבאר האופנים שבהם מותר לשלם מראש לכל הדעות, ומי שמשלם מראש וסומך על ההיתר של "אין שומתו ידוע" יש לו על מה לסמוך.

תשלום מראש בקניית דירה

בקניית דירה על הנייר, הזמנת רהיטים, שיפוצים וכדו', חייב לפרש שדמי הקדימה הם עבור המגרש או חומר גלם.

תשלום מראש באשראי

המשלם בכרטיס אשראי ומקבל את המוצר לאחר זמן, אם חברת האשראי גבוה מהלוקח רק לאחר קבלת המוצר, וכן התשלום למוכר יוצא רק לאחר מכן, אין זה נחשב כתשלום מראש ומותר.

אם גביית החברה מהלוקח מתבעת לפני קבלת המוצר, או שהיא משלמת למוכר לפני הספקת המוצר, הרי זה נחשב תשלום מראש אסור, אך אם החברה משלמת לאחר הקניה סמוך לקבלת החפץ, מותר כיון שמוכח שזה שאינו מעלה לו את המחיר אינו בגלל התשלום מראש שהרי רוב הזמן עדיין לא שילם מראש, ולא העלה לו את המחיר בזמן הזה, הרי שקביעת המחיר אינו משום

מכתב ב'

הרב מתתיהו גבאי

מח"ס 'בית מתתיהו' ושא"ס

ירושלים

לכבוד הקובץ הנפלא מנורה בדרום, קיבלתי כמה קבצים מידידי הג"ר גמליאל הכהן רבינוביץ שליט"א, מח"ס גם אני אודך, בכדי שארשום הוספות.

מנהג הספרדים בנפילת אפים

עמ' 23, שלא חשש לדברי הבא"ח שלא לעשות נפילת אפים שמא לא יכוין כראוי, לפי שהיה מכוין בנפילת אפיים בכוונה גמורה ובלב שלם עי"ש, ומה שהאריך בזה בס' עטרת אבות מנהגי מרוקו ח"א עמ' קכ"ג, ועי' בקובץ מוריה שבט תשע"ח עמ' ר"ז, שכתב הגר"ש דביליצקי זצ"ל, מנהג ספרד שלא ליפול אי"ז יותר ממאה שנה עי"ש.

(א) בח"א האריך הג"ר רבי אברהם און סקלי שליט"א, במנהג בני ספרד בנפילת אפיים שנהגו ליפול על פניהם, וכמש"כ השו"ע. והנה בבית מתתיהו ח"ד בפתחה אות ד', הבאנו שכך נהג מוח"ז הגרי"ח רבי שלום יצחק מזרחי זצוק"ל, בעל דברי שלום, ליפול על פניו בנפילת אפיים, וכמש"כ השו"ע, וכעין זה גם נדפס בס' דברי שלום על הש"ס

אמירת הושענות בשבת

אומרים בקשות בשבת, ואכן בשו"ת התעוררות תשובה ח"ג או"ח ס' כ"ח הקשה האיך אומרים הושענות בשבת והוי כשאלת צרכיו בשבת, עי"ש, ומה שתירץ ע"ז מרן הגר"ח קנייבסקי זצוק"ל בעזרת אליעזר סוכה מ"ג עי"ש.

(ב) במנורה בדרום ח"ג עמ' פ', האריך הג"ר אברהם און סקלי שליט"א, במנהג אמירת ההושענות אם אומרים בשבת, ויש להוסיף דהנהגים שלא לאומרו, אולי גם חששו לדין שאלת צרכיו בשבת באמירת ההושענות, שאין

ברכה על נר חנוכה במניני חצירות

שכתבנו בזה באריכות בספר גם אני אודך מתשובתי, חלק ז', סימן י"א עיין שם.

(ג) חלק י"ח עמוד קנ"ב, כתב הג"ר און סקלי שליט"א, אם מברכין על נרות חנוכה כשהתפללו בחצירות, עיין מה

בברכה מרובה,

מתתיהו גבאי

מח"ס בית מתתיהו ושא"ס,

ירושלים

מכתב ג'

הרב גרשון גולד

לכבוד הקובץ החשוב "מנורה בדרום"

לא לדלג בלימוד

ורציתי להביא בענין זה חלק ממאמר שמופיע בגליון אז נדברו (גליון 336) שנוגע בענין זה.

וז"ל, יש לנו מושג כמה יהודים לא יודעים איך עושים ציצית??... איך קושרים קשר של תפילין... ומה יהיה רע אם אני אדע אחת ולתמיד איך עושים עירוב...ומה זה צורת הפתח... וקצת מושגים בהלכות תחומין... ולא יקרה אסון אם אני אדע מושגים בסיסיים ביותר בהלכות שחיטה וטריפות... לא!! לא להיבהל!! אני לא מתכוון לצאת לאיזה שליחות בחו"ל... אני בסה"כ רוצה להינצל מחרפת הבושה הזו ששמה עם הארץ דאורייתא!!!! למה נגרע??? למה רק לרב יש את הזכות להיות בקי בנושאים האלו... ואילו אני לא צריך לכה"פ לפגוש את המושגים האלו לפחות בשטחיות... ככה מלמעלה??? למה גרשוני מלהסתפח בנחלת ה' ולדעת מינימום של "קרא וכתוב" בא' ב' ביהדות???... אז מה אם אני לא אופה מצות... לכן נגזר עלי לדלג עשרה סימנים בשו"ע הלכות פסח עד סוף חיי ?? עיי"ש עוד מה שהאריך בזה.

בקובץ הקודם עמ' נ"ה הובא חיזוק לא לדלג על סוגיות שקשה לזכור, שהח"ח אמר שבעוה"ב יזכירו לו הכל עיי"ש. והרב פנחס יצחקי שליט"א הראה שהדברים מפורשים גם בשו"ע הרב (הל' תלמוד תורה פ"ב ס"י) וז"ל, ואף שישכח הכל הרי לעתי"ל יזכירוהו כל לימודו ששכח מחמת אונסו שא"א לו לחזור כ"כ וכו' עיי"ש עוד מש"כ בזה (ובמקור הדברים ציין שם לכתבי האר"י עיי"ש).

אכן מהשו"ע הרב מבואר שיזכירוהו רק בשוכח מחמת אונסו (ומלשון הח"ח שהובא שם, שהגדיר את השכחה כמו קרום ובעוה"ב יסירו את קרום השכחה ויימצא ממולא בתורה, אולי יש משמעות שגם בלא אונס יזכור הכל בעוה"ב ויל"ע).

עוד הוסיף הרב הנ"ל, נקודה נוספת במה שלא ראוי לדלג בסדר הלימוד מלבד מה שנתבאר במאמר הנ"ל, וזה מצד ידיעת התורה, שהמציאות מראה שמי שמדלג על דברים בסדר לימודו הרבה דברים לא כ"כ יוצא לו אח"כ להשלימם, ויש לו הרבה חורים במושגים ובידיעת התורה.

בענין שבועה בשם

ובעמוד קפ"ז הביא ששיטת ר"ת שרק מושבע מפי אחרים צריך שם. ושם בעמ' קפ"ט הביא את קושיית הר"ן על

הנה ידידי הרב אי"ש קשש שליט"א האריך בקובץ הקודם בדברים נפלאים ועמוקים בסוגיות דריש נדרים וייש"כ.

גם מלשון התו"י כאן, שכתב וז"ל, היינו דוקא בשבועה שבאה לו ע"י אחרים שמשבעין אותו ע"ה ערעור שיש להם עליו כדכתיב קרא אשר השביעו באלקים ואז בעינן שיוציא שם בפיו וכו'. ע"כ. וזה כנ"ל שכל שהשבועה באה לו ע"י תביעת אחרים בעינן שם.

ויש להוסיף, שגם ברבינו ירוחם (ני"ד ח"ג) נראה שלמד כע"ז את דברי ר"ת, שכתב וז"ל, ותי' ר"ת כי במושבע מפי אחרים בעינן בשם או בכינוי אבל שבועה שאוסר עצמו בלשון שבועה אפילו בלא שם ובלא כנוי יכול לאסור אסור וכו'. ע"כ. ומשמע ג"כ שלמד בר"ת, שמושבע מפי אחרים אין הכוונה שמושבע מאחר, אלא רק בא לאפוקי מהיכא שאוסר על עצו בלשון שבועה.

אמירתו לגבוה כמסירתו להדיוט

בעמ' ר"ה הערה קמ"ט הביא בשם הגר"ח שבקדשי מזבח ל"ש אמירתו לגבוה, והקשה ע"ז מקידושין כח. שמפורש שם דהיינו גם באמר שור זה לעולה. ורציתי לציין שכך תמה על הגר"ח גם בשיעורי עיון התלמוד ב"ב שיעור ו'.

ר"ת, דהא סוטה חשיבא מושבעת מפי עצמה ובכ"ז צריכה שם. והביא את תי' הב"ח, שכוונת ר"ת היא, שמושבע מפי אחרים היינו ע"י תביעת אחרים וממילא סוטה דמיא למושבע מפי אחרים.

ורציתי להוסיף, דבספר שמחת יהושע כתב, דהכי מבואר בלשון הרא"ש בשם ר"ת, שיעוין ברא"ש סי' א' שכ' וז"ל, ותי' ר"ת ז"ל דדוקא במושבע מפי אחרים דומיא דסוטה כמו שבועת העדות ושבועת הדיינין הוא דבעינן שם או כינוי וכו'. ע"כ. ולכאורה אינו מובן מ"ש הרא"ש ששבועת הדיינין הוא מושבע מפי אחרים, שהרי עצם השבועה הרי היא שבועת עצמו לגמרי, ונהי שבי"ד מחייבים אותו בשבועה אך השבועה עצמה היא מפי עצמו. אלא מבואר ברא"ש, שיסוד התי' של ר"ת הוא, שכל ששבועתו באה על מה שאחרים תובעים ממנו לברר בשבועה, אזי בעינן שישבע בשם. ולפיכך הגם ששבועת הדיינין היא שבועת עצמו, אך כיון שבאה על תביעת אחרים, בעינן שישבע בשם.

וע"ע בשמחת יהושע שהביא שכן מבואר

הוספות למי יודע (ארבעים וארבע)

"ולחלות את פני ה'" (זכריה ח כ-כ"ב), מ"ד תיבות. ובכן תן פחדך על כל מה שבראת מ"ד תיבות, כנגד מ"ד תיבות באלו הפסוקים בישעיה (כ-ה): "בית יעקב לכו ונלכה באור ה'" ו' תיבות, "בא בצור והטמין בעפר" ט' תיבות, "והאלילים כליל יחלוף" ג' תיבות, "ובאו במערת צורים" י"ג תיבות, "לבא בנקרת צורים" י"ג תיבות. וכל מה שתמצא בברכה זו יש שם באלו הפסוקים. (רקח).

ברכת כהנים מאלוקינו עד ואני אברכם מ"ד תיבות, וכן מן "אשרי כל ירא ה'" עד "שלום על ישראל" מ"ד תיבות. וכן מן "שיר המעלות הנה מה טוב ומה נעים" עד "הברכה חיים עד העולם" ל"ח תיבות, ו"שאו ידיכם קדש" ו', הרי מ"ד. (רקח).

ובכן תן פחדך עד על כל מה שבראת מ"ד תיבות, וכן מן מלוך על כל העולם עד בכל משלה מ"ד תיבות, כנגד מן "כה אמר ה' צבקות עוד אשר יבואו עמים" עד

מכתב ד'

הרב עמנואל מולקנדוב

מח"ס 'תורת הקדמונים'

פתח-תקוה

בירור המנהג לקרוא ולפשוט את המגילה

הראשונים ע"כ*. ומבואר שדעת גאוני סורא שקורא וכורך כס"ת, ודעת גאוני פומבדיתא שקורא ופושט כאגרת, ומנהג ספרד הקדום היה כדעת גאוני סורא.

וכדעת גאוני סורא כ"ד רש"י בספריו - ע"י במחזור ויטרי מהדורת גולדשמיט ח"ב עמ' שע"ה ובמקורות שציין בהערות שם. וכ"כ הרמב"ן בלקוטיו למגלה י"ז ע"א שרבני צרפת ז"ל הצריכו לכורך כס"ת עי"ש, ונראה שכונתו לרש"י ובית מדרשו הנ"ל. וכן הסכים המנהיג [מהדורת מוה"ק עמ' רל"ט] וז"ל ומתוך דברינו יש לדקדק שאין לפושטה כאיגרת דאין לנו להקל במגילה כ"א בתפירה שאינה מוצאת מכלל ספר תורה שהרי תפורה היא בגידין בשלש אך אם תפשטה כאיגרת הרי היא מוצאה לגמרי מכלל ס"ת בדבר זה ולכך לא נקט התלמוד להקל בה משום דנקראת איגרת אלא בתפירה לבד שהוא מקיים ספר וכו' עי"ש. וכ"כ עוד בתשובה לחכמי אראגון שנדפסה בספר המנהיג מהדורת מוה"ק סוף ח"ב עמ'

בגליון כ' [אדר תשפ"א] דן הרב אוריאל ראובן אייזנבך בענין פשיטת המגילה בזמן קריאתה האם זה מדין אגרת או מדין פרסום הנס, אולם דבריו שם באו בקיצור, ואמיתי להרחיב בענין זה מדין דבר בעתו מה טוב, ובמאמר זה יתבאר מנהג זה עם כמה פרטי דינים הצריכים למעשה בעזה"י;

הגאונים והראשונים שסוברים שקורא

וכורך כספר תורה

כתב הריצ"ג בריש הלכות מגילה: ואמר רב נטרנאי המנהג בשתי ישיבות הקורא מגילה בצבור קורא וכורך כספר תורה. ורב עמרם [בסידורו] נמי אמר הכי קורא וכורך כספר תורה ואינו פושטה כאגרת. ואמר רב האי ואנחנא מנהגא דחזינן הקורא את המגילה קורא ופושט כאגרת. ודכתב מר רב צמח בר מר רב (פלטואי) [שלמה] שקורא וכורך כספר תורה לא חזי לן. [וכתב ריצ"ג] אכן מנהגנו לקרות ולכורך כגאונים

א. הנוסח שהעתקתי הוא עפ"י מה שכתב לוי' באוה"ג מגלה עמ' 25 ובהערות שם, ודלא כפי שכתב אפטוביצר בהערותיו לראבי"ה ח"ג עמ' 747 עי"ש, ואין דבריו נכונים – עי' בר"ח מגלה ה' ע"א שהביא את דברי רב צמח ורה"ג, ומדבריו מתבאר שרה"ג 'חולק' על רב צמח ולא 'מסתייע' ממנו.

ב. אלא שיש לתמוה על דבריו שם שכתב בזה"ל: ומכאן אני אומר שהקורא פושט כאגרת ואינו כורך כס"ת 'כמנהג הראשונים' הוא ולא כדברי 'רבני צרפת' ז"ל שהצריכו לכורך כס"ת ע"כ. הרי שתלה הדבר ברבני צרפת, אולם דבריהם הם דברי גאוני סורא הנ"ל, וגם הריצ"ג העיד שבספרד נהגו כן.

צמח עם רה"ג וכתב על דברי רה"ג: וכן עיקר וכן מנהג פשוט בישראל ע"ש. וכן הרי"ז בפ"א ה"א אות י"ג הביא את דברי רה"ג ע"ש. וכ"ה בספר התדיר: ומנהג שהקורא את המגילה קוראה ופושטה כאגרת, וכשיגמור חוזר וכורכה ע"כ. וכ"ה בסידורי איטליה [רומא רמ"ו ועוד] שקורא ופושט כאגרת.

וכן הראב"ן כתב שאע"פ שאנו רגילים לפשוט כאגרת מצאתי בסדר רע"ג כתוב וכו' ע"ש. וכ"כ בפשיטות הרוקח סי' רל"ח הקורא את המגילה פושטה כאגרת. וכן האו"ז סי' ש"ע לאחר שהביא את דברי רב צמח הביא את דברי רה"ג והרמב"ם הנ"ל ע"ש. וכ"כ האגודה פ"ב סי' כ"א בשם הגאונים ע"ש. ובקובץ 'צפונות' תש"נ עמ' ח' בפסקים ומנהגים מחכמי אשכנז אות י"א איתא: בפורים פושטין את המגילה כאגרת, ואף ר' מרדכי במגנצא עשה כן, אבל ראשי ישיבות אין מנהגן לפושטה ע"כ.

וכ"כ הרמב"ן בלקוטיו לדף י"ז ע"א שהקורא פושט כאגרת ואינו כורך כס"ת, כמנהג הראשונים, ולא כדברי רבני צרפת שהצריכו לכורך כס"ת ע"ש. והרשב"א והריטב"א בדף י"ט ע"א הביאו ראיה לרה"ג מהא דמגילה הכתובה בין הכתובים אם היתה יתירה או חסירה בגובהה קורין בה בציבור דאי לא כי מיחסרא או מייתרא מאי פרסומי ניסא איכא הא גוללה ולא מינכרא מילתא ע"ש. וכ"כ בספר מצוות ומנינות בשם רה"ג. וכ"כ עוד. וכ"פ הטוש"ע בסי' תר"צ סי"ז ושאר האחרונים.

תש"ל ע"ש. וכ"נ דעת ראבי"ה סי' תקס"א שכתב: כתב רה"ג וכו'. ורב צמח פליג ואמר דכורך וכן בשתי ישיבות ובבית רבינו שבבבל ובכל מקומות ארץ ישראל כורכין כספר תורה ע"ש, ונראה שדעתו כרב צמח. וכ"ה בספר המנהגים למהר"א חילדיק: וקורא כמו בספר תורה וי[אינה] פושטה כאגרת - ע"ש בהערה י"א.

הראשונים שסוברים שקורא ופושט כאגרת

אולם דעת רוב הראשונים כרה"ג; כ"נ מדברי הר"ח במגלה ה' ע"א שהביא את דברי רב צמח ואת דברי רה"ג, ונראה שנוקט למעשה כדברי רה"ג ע"ש. והרי"ף במגלה ג' ע"א והרא"ש פ"א ה"ז העתיקו רק את דברי רה"ג. והרמב"ם בפ"ב הי"ב כתב שכך מנהג כל ישראל ע"ש. וכ"ה באגרת אסתר פ"ט בסתמא [כלשון רה"ג] ע"ש. וכן העתיק הסמ"ג [עשה דרבנן ד'] ע"ש.

וכן הביא בעה"ט דף קי"ד ע"א את דברי רה"ג. וכ"ה בספר מנהג מרשיליא עמ' 154 שמנהג לפשוט כאגרת, ורע"ג כתב וכו' ע"ש, הרי שהמנהג במקומו כפי שהביא העיטור, כדעת רה"ג. וכ"כ המאירי בדף י"ח ע"ב שאינה צריכה לכורך כספר תורה אלא שקורא ופושט כאגרת כמנהג הגאונים ע"ש. וכ"כ עוד בדף ה' ע"א שכן מנהג פשוט מדברי הגאונים ע"ש. וכן העתיק ראמ"ה במגלה ה' ע"א את דברי הרי"ף ושכ"כ הרמב"ם ע"ש. וכ"כ הארח"ח הלכות מגלה אות י"ט ושכן המנהג ע"ש.

וכן שה"ל סי' קצ"ח הביא את מחלוקת רב

ג. ושם כתב במקום רב 'נטרונא' גאון - רב 'שלום' גאון. ונראה שט"ס הוא. וע"ע במנהגי בהלכות מגילה שגם שם יש איזה חסרון בחלק מכתה"י בשם של הגאון הנ"ל. והעיקר הוא רב נטרונאי, וכפי שהביאו הגאונים והראשונים הנ"ל.

יכרוך, כ"ש מה שקורא בו ע"כ. וכן נהג בעל תה"ד וכפי שכתב הלקט יושר עמ' 158 וז"ל וזכורני שהיה פושט המגילה עמוד על עמוד או ב' עמודים על ב' עמודים כאגרת ואח"כ עשה הברכות וקורא וכורכה אחר הקריאה קודם הברכה שלאחריה ע"ש. וכ"כ האגור סי' אלף מ"ח: ובאשכנז נהגו לפתוח אותה מכל וכל ואחרי כן מתחיל לקרות ע"כ. וכ"כ הרמ"א בדרכ"מ סי' תר"צ אות ה' שכן נוהגים ע"ש.

וגם בספר צרור החיים לתלמיד הרשב"א כתב כן וז"ל בליל י"ד באדר נוטל החזן המגילה ופושטתה כלה כאגרת, וכ"כ הגאונים, וראיה לזה וכו' [כדכתב הרשב"א הנ"ל]. ומברך קודם קריאתה ג' ברכות וכו' ע"ש. ומבואר שפושט כולה קודם הקריאה. וכן נראה קצת מדברי ספר מצוות זמניות שכתב: וכתב רבינו האי ז"ל שהמנהג הוא לפשוט את המגלה הקורא אותה כמו שפושטין את האגרת. ואין גוללין אותה עד שישלים לקרותה משום פרסומי ניסא ע"כ. ונראה מדבריו שיש ב' ענינים; הפשיטה 'לפני הקריאה' זה משום שנקראת 'איגרת'. והטעם שאין גוללין אותה 'תוך כדי הקריאה' עד סוף הקריאה זה 'לפרסום הנס'. אולם בדברי הגאונים ושאר הראשונים לא הוזכר ב' ענינים אלו אלא רק משום שנקראת איגרת, וגם מבואר בדבריהם שקורא ופושט וכו"ל. ויש להדגיש שבדברי הרבנים הנ"ל מספרד אין עדות על 'מנהג' אלא כך דעתם

האם פושטים לפני הקריאה או תוך כדי הקריאה

הנה הלשון של הגאונים ורוב הראשונים הוא 'קורא ופושט', ולשון זה מורה שמתחיל לקרוא ותוך כדי הקריאה פושט, דהיינו שאינו גולל את מה שקרא, וכפי שכתבו האחרונים שנביא לקמן.

ובן מתבאר מדברי רבינו האר"י בשער הכונות [דרוש א' לפורים] שכתב: וזהו סוד קריאת המגלה 'והתפשטותה בעת קריאתה' לטעם פרסום הנס' ע"ש. וכפי שכבר דיין הרב עזריאל מנצור במאמרו בקובץ 'זכור לאברהם' תשס"ג עמ' קס"ט ע"ש, וכן בספר דברי שלום [עפגין] חלק י"ג עמ' תס"א ע"ש, שכונתו שקוראים 'ותוך כדי הקריאה' פושטים אותה.

אולם התוס' במגלה ד' ע"א כתבו: וכשרוצה לקרות פושט את כולה קודם כאגרת אבל לא גולל וקורא כמו ס"ת ע"ש. וכ"ה בספר מנהגים דבי מהר"ם ב'סדר פורים': ועומד הקורא ופותח את המגילה מתחילתה ועד סופה כדאמרינן נקראת איגרת כו'. ומברך ג' ברכות לפניו ע"ש. וכ"כ מהרי"ל בתשובה סי' נ"ו וז"ל מדקאמרו רבותינו קורא ופושט אלמא בשעת הקריאה תהא דומה לאגרת, ומכאן נהגו הקדמונים לפשוט קודם הקריאה, ואפשר דחובה הוא, ק"ו, אפילו מה שקרא כבר, דמאי דהוה הוה - לא

ד. מה שכתב 'לטעם פרסום הנס' כונתו למה שכתב הרמב"ם בפ"ב הי"ב: קורא ופושט כאגרת 'להראות הנס'. אולם עי' בשנו"ס ברמב"ם פרנקל שם, שבכל כתה"י ליתא למילים 'להראות הנס', וגם בגאונים וברוב הראשונים איתא רק משום שנקראת איגרת. אולם מצאנו כמה ראשונים שכתבו שהטעם הוא משום פרסום הנס: כ"ה במאירי בדף ה' ע"א: מנהג פשוט מדברי הגאונים כשקורין את המגלה להיוותם פושטים אותה 'כאגרת לפרסם את הנס' ולא לכרכה כספר תורה ע"כ. וכ"ה בארח"ח אות י"ט: ומנהג להיות קורא ופושט 'כאגרת משום פרסום הנס' ע"ש. וגם בדברי ספר מצוות זמניות מצאנו כן שכתב: ואין גוללין אותה עד שישלים לקרותה משום פרסומי ניסא ע"ש.

האישית, משא"כ חכמי אשכנז הנ"ל העידו שכן נוהגים במקומם.

והנה הטור בהביאו את דברי רה"ג כתב ש'פושט וקורא' [וכ"ה בבעה"ט ובשה"ל שם]. וכתב הב"ח שלשון זה משמע שפושטה קודם הקריאה וכדעת מהרי"ל הנ"ל עי"ש. אולם כבר כתב היפ"ל בח"ב סי' תר"צ אות ט' שבקיצור פסקי הרא"ש כתב שקורא ופושט עי"ש. וכבר כתב בשו"ת בית דוד סי' תפ"ה שאף לגירסא שפושט וקורא אין הכונה שפושט את כולה לפני שמתחיל לקרוא אלא שפושט את מה שקרא וממשיך לקרוא וחוזר חלילה עי"ש. וראיה לזה מדברי רב נטרונאי בתשובתו שהובאה באוה"ג מגילה עמ' 25 שנשאל האם הקורא את המגילה 'כורך וקורא' כס"ת או דילמא פושטה כאגרת עד שיקרא את כולה, והשיב 'שכורך וקורא' כס"ת עי"ש. והנה 'כורך וקורא' ודאי שאין הכונה קודם הקריאה אלא שכורך את מה שקרא וממשיך לקרוא וכן הלאה, וא"כ גם למ"ד פושט וקורא הכונה כנ"ל ולא שפושטה לגמרי קודם הקריאה, ודוק היטב.

ומה שכתב מהרי"ל בדעת הרמב"ם [ושאר הראשונים] שכתב[ו] 'קורא ופושט' דהיינו שבשעת הקריאה תהיה כבר פשוטה [וכ"כ בספר אורה ושמחה, ליוורנו תקמ"ו, בדף י"ט ע"א, שפושט כאגרת ר"ל אפילו מה שעתיד לקרות עי"ש] - כבר השואל בשו"ת מהרי"ל שם כתב שמדברי הרמב"ם הנ"ל משמע דקודם הקריאה אינו פושט עי"ש. וכ"כ בפשיטות הב"ח עי"ש. וכן האריכו בשו"ת בית דוד והיפה ללב שם שכן פשטות הרמב"ם ורוב הראשונים. וכ"כ בספר מעשה רוקח על הרמב"ם שם. וכ"כ בספר גור אריה [מנטובא תפ"א] בסי' תר"צ סי"ז וז"ל כתב הלבוש שקודם שיתחיל לקרות פושטה כלה. ולא ידעתי מניין לו,

שפשט הדברים הוא שקורא ופושט מה שקורא ע"כ. וכ"כ מהרי"ץ בפירושו עץ חיים על התכלאל [דף קס"ד ע"ב] שכן משמע מדברי הרמב"ם ושכן המנהג עי"ש. וכ"כ השתילי זיתים על השו"ע וכן ברביד הזהב שם עי"ש. ובודאי שכן הוא הנכון בדעת הגאונים והראשונים הנ"ל.

ומה שכתב מהרי"ל שבשעת הקריאה תהא דומה לאגרת - סברא זו צ"ע, דאטו הקורא אגרת דעלמא פושטה כולה קודם הקריאה? ודאי שלא עושים כן, אלא קוראה כדרכו 'ואינו מקפיד לגוללה ולכורכה', וזה מה שכתבו הגאונים והראשונים שלא 'יקפיד' לכורכה כמו ס"ת אלא 'ישאירנה' פתוחה כאגרת. וא"כ אדרבה צורת אגרת היא לא שפותחים אותה קודם לכן אלא תוך כדי הקריאה.

והק"ו שעשה מהרי"ל - כבר כתב הבית דוד הנ"ל שיש בו פרכא, דאדרבה מה שקרא כבר 'שפשט בהיתר' כדי לקרות, הואיל ונפתח בהתר שרי להניחו פתוח לפרסם הנס, אבל מה שלא קרא 'לא יפתח לכתחלה באיסור' עי"ש.

האם פתיחת המגילה לפני הקריאה

היא 'חומרא' או 'קולא'

הנה מדברי כמה אחרונים נראה שאף שהבינו שלדעת הרמב"ם והשו"ע וסיעתם הדין הוא לקרוא ולפשוט, מ"מ אין 'מניעה ואיסור' לנהוג כדעת מהרי"ל, לפשוט ולקרו, ולכן כתבו 'להחמיר' לנהוג כן; כ"כ בספר תהלה לדוד, לחכם מחכמי בבל בשנות תק"ס-תק"ע, בחידושו על מסכת מגלה ד' ע"א הביא את דברי הב"ח והלבוש ואת דברי הגור אריה והבית דוד הנ"ל וסיים: העולה לענ"ד דהנכון לפושטה כולה קודם הקריאה שכן ריהטא דדברי הפוסקים שהביאו הנז"ל

ע"ש. הרי שהוא ז"ל סובר שעדיף טפי 'להחמיר' לפשוט את המגילה לפני הקריאה. וכן מתבאר מדברי הרוח חיים [פלאג'י] סי' תר"צ אות ד' [והביאו להלכה בספר חזו"ע פורים עמ' ע"ה] שכדי לקיים שניהם - הש"צ יפשוט קודם הקריאה והיחידים בתוך כדי הקריאה ע"ש. וכן נקט הבא"ח בפרשת תצוה אות ד' גבי הש"צ שכתב: וצריך להיות פושט אותה כולה ואח"כ מברך ע"ש. וכ"נ מדברי הכה"ח באות ק"ב שכתב שמדברי השו"ע משמע 'שאינ צריך' לפשוט קודם, וסיים בדברי האחרונים שהמנהג לפשוט קודם ע"ש.

אולם מדברי הבית דוד הנ"ל מבואר שלפשוט את המגילה לפני הקריאה זה לא 'חומרא' אלא 'קולא'. וההסבר בזה הוא, שאין להשאיר ספר מכתבי הקודש כשהוא פתוח ללא סיבה וצורך. וזוהי הסיבה שלאחר שקורא בס"ת לפני שמברך צריך לסגור את הספר כמבואר במגילה ל"ב ע"א ובתוס' שם. ובספרי תורת הקדמונים ח"א סי' כ"ו הבאתי את דברי רבינו האר"י בשער הכונות שנדפס מכת"י מהרח"ו שכתב בטעם הדבר שיש לכסות את הס"ת במטפחת כשמברכים ברכה ראשונה על התורה כדי שלא יהיה הס"ת פתוח לבטלה וזהו מפני כבוד התורה, ועי"ש מה שכתבתי בזה. ומבואר שאפילו כשמברך על התורה ממש הקפיד בזה. וא"כ כל מקום שאין צורך לפתוח את הספר - אין לפותחו בחנם. וא"כ כיון שהגאונים והראשונים כתבו שצורת האיגרת היא כשהוא 'קורא ופושט', וכפי

ועוד טעם מצאנו בדברי השו"ג באות ל"ח דכיון דאיכרי ספר ואיכרי איגרת יש לה דין איגרת ודין ספר, לכן כשקורא קורא דף ודף ופושט ואינו כורך מה שקורא כס"ת אלא כאיגרת שהיא כרוכה כספר שפושט וקורא, וכדי שלא להשוותה לאיגרת ממש כשגומרה לקרות כורכה ומברך כס"ת ע"ש. הרי שגם לדבריו יש 'איסור' לפושטה מקודם לקריאה, שאז הופכה לאיגרת ממש ולא

ה. ובספר עצי היער שנדפס בקובץ 'מקבציאל' ל' עמ' קל"ח העתיק את דברי היפ"ל בענין זה, אולם סיים: אבל הרב הגדול ח"ר יוסף חיים נר"ו דרש דכפי האר"י ז"ל צריך לפושטה כולה ואח"כ קורא ע"כ. ומבואר שטעמו של הבא"ח הוא לפי האר"י. אולם עיין לעיל שהעתיקנו את לשונו של האר"י והבאנו את מה שדייקו מדבריו המקובלים דאדרבה סבירא ליה שפושט תוך כדי הקריאה.

לספר, וצריך לשלב בין האיגרת לבין הספר.

ובספר דברי ירמיהו על הרמב"ם [מונקאטש תרל"ה] כתב בטעם שצריך לכוון את המגילה בסופה ואח"כ לברך ברכה אחרונה כדי שהברכה תהיה על קריאת 'הספר' עי"ש. ולפ"ז נראה שכ"ש הברכה הראשונה צריך שתהיה על קריאת ספר ולא על קריאת אגרת, ואם מברך לאחר שפושטה לא בירך על 'ספר'.

המנהג בקהלות ישראל בענין זה

הנה מנהג 'פושט וקורא' הוא מנהג אשכנז כנ"ל, אולם בשאר קהלות ישראל לא נהגו כך אלא 'קורא ופושט';

כן היה מנהג איטליה, וכפי שנראה מדברי האגור שכתב 'ובאשכנז' נהגו לפתוח אותה מכל וכל וכו'. והוא היה גם באיטליה, וכנראה ראה ששם לא נוהגים כן, ולכן לאחר שהביא את דברי הגאונים כתב ש'באשכנז' נוהגים אחרת מהעולה מדבריהם וממנהג איטליה שהכיר. וכן מתבאר מדברי הרב גור אריה הלוי שהבאנו לעיל [נפטר בשנת תנ"ז] שהקשה על הלבוש מנין לו שפושט כולה ואח"כ קורא, ומבואר מדבריו שלא היה המנהג כן בימיו אלא כפשט השו"ע שקורא ופושט. אמנם בספר פחד יצחק ערך מגילה הביא את דברי הגור אריה הנ"ל וכתב: אבל מנהג פירארה וכל קהלות איטאליה אשר שמעתי שמעם לפושטה כולה קודם קריאה ע"כ. אולם נראה שזהו מנהג שהתחדש לאחר פטירתו של הגור אריה הנ"ל, בעקבות דברי הלבוש ושאר חכמי אשכנז, אולם המנהג המקורי לא היה כן וכנ"ל. וכן הוא מנהג תימן וכפי שהבאנו לעיל ממהרי"ץ, וכפי שפסק גם השתילי זיתים.

וכ"ה מנהג הספרדים בארצות המזרח וכפי

שהעידו הפוסקים לדורותיהם; בספר שכנה"ג [קושטא] סי' תר"צ הגה"ט אות ה' כתב: וראיתי בספר הלבוש כתב, נוהגים לפשוט המגילה כאגרת קודם שיתחיל לקרות. ע"כ. ומשמע לי דבא לאפוקי מהמנהג שאנו נוהגין שפושטין דף ראשון וקורין, וכן שני וכן שלישי וכן כולה על זה הדרך עי"ש. הרי שהעיד בפשיטות שהיו 'קורין ופושטין'. וכן העיד היפ"ל [איזמיר] בח"ב אות ט' שכך מנהגו עי"ש. וכ"כ בשו"ת בית דוד [שאלוניקי] סי' תפ"ה שהמנהג הוא שלא לפשוט תחלה כלה אלא להיות פושט והולך מעט מעט עי"ש. וכ"כ השו"ג [שאלוניקי וירושלים] באות ל"ח שכן נהגו עי"ש. וכן העתיק בספר חכמה ומוסר [ענתיבי, חלב] באות רמ"ד את דברי הב"ד הנ"ל עי"ש. וכ"ה בספר דרך אר"ץ הלכות קריאת המגילה אות ב' שכך המנהג עי"ש. וכ"כ בספר נהר מצרים [מצרים] הלכות פורים אות ד' שכך המנהג במצרים וירושלים עי"ש. וכן העיד על כל הנ"ל בספר כתר שם טוב ח"א עמ' תקל"ד וז"ל מנהג לונדון ואמסטרדם ואשכנז אחר [נדצ"ל 'קודם'] הברכות פושטים המגילה כולה הש"צ והצבור. אבל מנהג א"י וסת"מ לקרוא ולפשוט, ומניח פשוט מה שקרא כבר, ואינם פושטים כל גליוני המגילה קודם הקריאה עי"ש.

אמנם בתוניס נהגו לפשוט ולקרוא וכפי שכתב בספר עלי הדס [פורים אות י'], אולם אין עדות קדומה על מנהג זה אלא עדות של הדורות האחרונים, ולכן אין לראות בזה מנהג קדום שנהגו כן אצלם.

הכרעת ההלכה בענין זה

הזכרנו לעיל שנחלקו חכמי הספרדים בדורות האחרונים האם לדעת הרמב"ם והשו"ע מותר לפשוט קודם הקריאה

מנורה הרב עמנואל מולקנדוב בדרום שנה

כדעת מהרי"ל וסיעתו, או שאסור לעשות כן.

והרבה מחכמי הספרדים בדורות האחרונים פסקו שאין לשנות ולפתוח את המגילה קודם הקריאה; כ"כ הבית דוד הנ"ל בסוף דבריו שאין לשנות המנהג מפני דברי מהרי"ל שאמר בלשון אפשר עי"ש. והעתיקו דבריו הרבה מהאחרונים ומהם המגיה בשלמי חגיגה, ספר חכמה ומוסר הנ"ל, ספר קמח סולת, סידור בית עובד [דף קע"ה ע"ב] ועוד. וכ"כ השו"ג הנ"ל שאין לשנות עי"ש. וכ"כ היפ"ל הנ"ל שמשמע מדברי השו"ע שאין

לפותחה קודם הקריאה וכו' וכן עיקר עי"ש. וכ"כ הנהר מצרים שם שאין לשנות עי"ש.

וע"כ נראה, שכיון שהמנהג הפשוט אצל הספרדים בארצות המזרח היה שלא לפשוט קודם וכפשוט הגאונים והרמב"ם והשו"ע, ויש מחלוקת האם מותר לשנות ולפשוט קודם או לא - העיקר הוא שלא לשנות מהמנהג אלא להשאר במנהגנו המיוסד על דברי גדולי הראשונים והשו"ע, ולא לפשוט את המגילה קודם הקריאה, בין הש"צ ובין היחידים.

